

 MIMESIS / ETEROTOPIE

N. xxx

Collana diretta da Salvo Vaccaro e Pierre Dalla Vigna

COMITATO SCIENTIFICO

Pierandrea Amato (*Università degli Studi di Messina*), Stefano G. Azzarà (*Università di Urbino*), José Luis Villacañas Berlanga (*Universidad Complutense de Madrid*), Oriana Binik (*Università degli Studi Milano Bicocca*), Pierre Dalla Vigna (*Università degli Studi "Insubria", Varese*), Giuseppe Di Giacomo (*Sapienza Università di Roma*), Raffaele Federici (*Università degli Studi di Perugia*), Maurizio Guerri (*Accademia di Belle Arti di Brera*), Micaela Latini (*Università degli Studi "Insubria", Varese*), Luca Marchetti (*Sapienza Università di Roma*), Valentina Tirloni (*Université Nice Sophia Antipolis*), Salvo Vaccaro (*Università degli Studi di Palermo*), Jean-Jacques Wunenburger (*Université Jean-Moulin Lyon 3*)



LE NUOVE SFIDE ANTROPOLOGICHE

Tra memoria e visione del futuro

a cura di
Guido Traversa

 **MIMESIS**

MIMESIS EDIZIONI (Milano – Udine)
www.mimesisedizioni.it
mimesis@mimesisedizioni.it

Collana: *Eterotopie*, n. xxx
Isbn: 9788857569208

© 2021 – MIM EDIZIONI SRL
Via Monfalcone, 17/19 – 20099
Sesto San Giovanni (MI)
Phone: +39 02 24861657 / 24416383

INDICE

PREMESSA XXX

INTRODUCTION
Pedro Barraón XXX

INTRODUCTION TO THE WORKSHOP
THE NEW ANTHROPOLOGICAL CHALLENGES: BETWEEN ARCHAEOLOGICAL
MEMORY AND VISION OF THE FUTURE
Guido Traversa XXX

SESSION ONE. ARTIFICIAL INTELLIGENCE. ETHICAL, PHILOSOPHICAL AND JURIDICAL PROBLEMS

TRUE DIALOGUE IN AN ERA OF ARTIFICIAL CONVERSATION: RETHINKING
SPIRITUAL KNOWLEDGE AND ARTIFICIAL INTELLIGENCE
Hanoch Ben Pazi XXX

L'ECONOMIA DI CRIPTOVALUTA
SCHEMI DI "PUMP AND DUMP"
*JT Hamrick, Farhang Rouhi, Arghya Mukherjee, Amir Feder,
Neil Gandal, Tyler Moore, Marie Vasek* XXX

BIG DATA, DATA DRIVEN INNOVATION AND ARTIFICIAL INTELLIGENCE:
SOCIO-ECONOMIC OPPORTUNITIES AND REGULATORY CHALLENGES
Andrea Stazi XXX

LEGAL PROTECTION IN EMPLOYMENT AND FOR THE EMPLOYEE IN THE AGE
OF ARTIFICIAL INTELLIGENCE
Felice Testa XXX



SESSION TWO.
POSTHUMANISM. POSSIBLE AND LAWFUL BORDERS.
ETHICAL LIMITS OF TECHNOLOGICAL ENHANCEMENT
OF KNOWLEDGE. CORPOREALITY AND
INTERSUBJECTIVE RELATIONSHIPS

POSTUMANISMI E TRANSUMANISMO: PENSARE OLTRE L'INTELLIGENZA
ARTIFICIALE PER APPLICARE PRINCIPI ETICI FORTI AD UN AUTENTICO
PROGRESSO DELL'UOMO E DI TUTTI GLI UOMINI
Alberto Carrara XXX

L'ESPERIENZA DEL CORPO NELLA CIVILTÀ TECNOLOGICA TARDO MODERNA
Susy Zanardo XXX

LA TECNOLOGIA E LE NUOVE MODALITÀ DI ABITARE IL MONDO
Claudio Bonito XXX

MAN, CULTURE AND ENVIRONMENT
Rafael Pascual XXX



SESSION THREE.
MAN-ENVIRONMENT RELATIONSHIP.
THE STRENGTHENING OF INTERNAL AREAS
FOR ECONOMIC AND SOCIAL COHESION.
THE COMMON GOOD AS A CONCRETE UNIVERSAL

TOURISME: DU 'RÊVE' A LA RÉALITÉ OU LE SYNDROME DE CLÉOPÂTRE
Jean-Pierre Lozato-Giotart XXX

DOVEROSITÀ, SUSSIDIARIETÀ E CONCERTAZIONE: MODELLI DI
AMMINISTRAZIONE CONCERTATA E INTEGRATA PER LA VALORIZZAZIONE
DEI BENI CULTURALI
Annarita Iacopino XXX

TUTELA DEL PATRIMONIO ARTISTICO: PREVENZIONE DEL RISCHIO
E GESTIONE DELLE EMERGENZE
Loredana Giani XXX

IL TURISMO PER TUTTI: UNA PROSPETTIVA GEOGRAFICA
Carmen Bizzarri XXX



SESSION FOUR.
INTER-RELIGIOUS AND THEOLOGICAL DIALOGUE.
THE BODY AND THE SOCIAL EXPERIENCE

THE FORM OF THE RITUAL: AN HISTORICAL-RELIGIOUS PERSPECTIVE.

A CASE STUDY: THE PHENOMENON OF TARANTISM IN THE 1959

EXPEDITION TO SALENTO OF ERNESTO DE MARTINO

Paolo Calandruccio

xxx

LA FORMAZIONE INTEGRALE COME LEVA DEL DIALOGO INTERRELIGIOSO

Gonzalo Monzón

xxx

SESSION FIVE.
SCIENTIFIC RESEARCH IN ARCHAEOLOGY
AS A LIVING EXPERIENCE OF HISTORY AND MEMORY

THE DEAD SEA SCROLLS, INTERFAITH DIALOGUE, AND DIGITAL
TECHNOLOGY

Adolfo D. Roitman

xxx

CONSERVAZIONE E PROTEZIONE DEL PATRIMONIO CULTURALE:

I SITI ARCHEOLOGICI DEL PRIMO CRISTIANESIMO

Carlo Dell'Oso

xxx

MEMORIE, PIETRE, PERCORSI DEI PELLEGRINI: LA PRESENZA CRISTIANA
NELLO SPAZIO GEROSOLIMITANO

Narczy Stanisław Klimas

xxx

SEMANTIZATIONS AND RE-SEMANTIZATIONS OF THE SPACE:
RESEARCH'S TRAJECTORIES AROUND JERUSALEM BETWEEN RELIGIOUS
STUDIES AND ARCHAEOLOGY

Renata Salvarani

xxx



PREMESSA

Nel mese di dicembre 2019, nei giorni 11 e 12, l'Università Europea di Roma ha organizzato, nell'alveo delle attività della "formazione integrale", un Convegno internazionale dedicato a: *The new anthropological challenges: between memory and vision of the future*, presso il Pontificio Istituto Notre Dame di Gerusalemme.

La conferenza internazionale mirava a raggiungere un'immagine più precisa della realtà sociale ed etica contemporanea in relazione alle nuove e innovative sfide antropologiche che ci vengono incontro dagli sviluppi teorici e pratici delle scienze umane e della tecnologia. Particolare attenzione è stata riservata all'esperienza della memoria individuale e collettiva, offerta dalla ricerca archeologica, e alle prospettive etiche rivolte al futuro.

Siamo lieti di pubblicare gli atti di questa rilevante iniziativa, sperando di poter venire incontro ad esigenze conoscitive ed etiche costantemente presenti nella nostra attualità.

Gonzalo Monzon, Guido Traversa



AUTORI IN ORDINE DI APPARIZIONE
NEL VOLUME:

Pedro Barrajón
Rector European University of Rome, Full Professor of Theology APRA

Guido Traversa
Professor of Moral Philosophy, Delegate for “*Integral Formation*” European University of Rome

Hanoch Ben Pazi
Professor of Jewish Philosophy, Chair Bar Ilan University, Ramat Gan

Neil Gandal
Professor of Economy Tel Aviv University

Andrea Stazi
Professor of Comparative law, European University of Rome

Felice Testa
Professor of Labour law, European University of Rome

Alberto Carrara
Coordinator of the Group of Neurobioethics (GdN), Regina Apostolorum Pontifical University

Susy Zanardo
Professor of Moral philosophy, European University of Rome

Claudio Bonito
V. coordinator of Master of Philosophical counseling Regina Apostolorum Pontifical University-

Rafael Pascual

Professor of Theoretical philosophy, Faculty of Philosophy-Scientific Director of the Master of Philosophical counseling, Regina Apostolorum Pontifical University

Jean-Pierre Lozato-Giotart

French geographer, educator.

Margherita Pedrana

Professor of Applied economics, European University of Rome

Annarita Iacopino

Professor of Administrative law, University of Aquila

Loredana Giani Maguire

Professor of Administrative law, European University of Rome. Coordinator of the Degree Course in Tourism and Land Development

Carmen Bizzarri

Professor of Geography European University of Rome

Paolo Calandruccio

Lecturer of History of Religions, *European University of Rome*.

Gonzalo Monzón

Pastoral Center-Integral and Formation Office, European University of Rome

Adolfo Roitman

Curator of the Dead Sea Scrolls Head of Shrine of the Book Israel Museum Jerusalem

Carlo Dell'Oso

Professor of Patrology and Secretary of Pontifical Institute of Christian Archaeology, Rome

Narcyz Klimas
Professor of History of the Christianity, Studium Biblicum Franciscanum

Renata Salvarani
Professor of History of the Christianity, European University of Rome





PEDRO BARRAJÓN

INTRODUCTION

Dear participants in this International Congress on “the new anthropological challenges: between memory and vision of the future”. I am very glad to open this International congress, here in the holy city of Jerusalem. To topic of this meeting, organized by the European University of Rome, in collaboration with the Notre Dame Center and various academic institutions, are some relevant challenges that today the mankind and that concern individuals and societies. The context in which now we live is very particular, because although we all share the ideal of the social and human development, and all of us share the admiration and appreciation for the results of technique, that arise new opportunities, some worries and question also arise in the use of the technique and also about the direction that global culture can take in the next years.

The Congress wants to open the eyes to some of the challenges that today we have as humans and in which we are requested to give an answer, in relation with our identity, our place in the world, in the planet, in the universe, in the space and in the time, in relation also with the transcendent reality.

The first part of the congress will study some ethical, philosophical and juridical aspects related to artificial intelligence. Intelligence is for man a notable capacity that enables him to grasp the reality and comprehend the laws of the physical world. The idea that the machines can reproduce the human intelligence comes from afar, but it was Alan Turin, who thought the possibilities of the machines to reproduce computation activities. From this moment on new machines with much more functions have been created and the question that many have is if the cybernetics, neurobiology and information theory could replace the activities that men do now but with less effort and more efficacy.



The creation of new tools that make easier the life is obviously good, but the ethical and juridical question related to these issues are not neglectable, in order to stablish some limits or rules that can be ethically accepted in the respect of human nature and human dignity. Doing so, at the same time we could take advantage of all the new possibilities that offer the new technologies.

At this point a philosophical and ethical reflexion on the value of human technique is required. "Technology – it is worth emphasizing – is a profoundly human reality, linked to the autonomy and freedom of man. In technology we express and confirm the hegemony of the spirit over matter"¹. This positive vision of technology is very important, because technology is a good for societies and human beings. From the beginning of history man has tried to use always more precise instruments to create better conditions of life and in this way to overcome the limits that the natural world imposes to his life.

Technology can give useful for spiritual life: "The human spirit, increasingly free of its bondage to creatures, can be more easily drawn to the worship and contemplation of the Creator"². And in this sense, technology gives to man the freedom to dedicate himself to culture, reflection, artistic and cultural activities. Technology frees man from the limits that the material world imposes to him. As the Pope Benedict said: "Technology enables us to exercise dominion over matter, to reduce risks, to save labour, to improve our conditions of life. It touches the heart of the vocation of human labour: in technology, seen as the product of his genius, man recognizes himself and forges his own humanity"³. But at the same time, it can bring some risks that can't be oversighted. Technology is not enough in itself for human and social life. Besides the "how" questions, are the "why" questions. Philosophy, ethics and law present these deeper questions, about the meaning of human action and the whole social order.

That's why technology has an ambivalent character. It is not the last and alone manifestation of human creativity. An integral vision of man, of his origin, his ultimate destination, the profound meaning of his human vocation is necessary to integrate the great contribution of technology with the personal and social value of man.

1 Benedict XVI, *Caritas in Veritate*, n. 69.

2 *Ibidem*.

3 *Ibidem*.

A very big risk could be to let all the political decisions, for example, to the power of technologies and in this way will be established different forms of technocracies, letting aside what the biblical, religious and also classic philosophy calls *sapientia*, that implies a deep vision of the human, social, religious and cultural vision on man, cosmos, and reality.

We cannot neither to renounce to moral responsibility, nor to let to machines to decide about the most important questions related to man. It would be very important to have precise and complete information, but with these data man can not elaborate the moral and ethical decisions that really matters for individuals and societies. “The key to development is a mind capable of thinking in technological terms and grasping the fully human meaning of human activities, within the context of the holistic meaning of the individual’s being”⁴.

That’s way universities can take their own responsibilities to develop not only technologies but also to implement a reflection on the value of the new techniques and they are call to create programs for the formation in the right use of technologies. In this sense our University the next month will begin a master on the ethical, human and juridical aspect of artificial intelligence, economically supported by the Terzo Pilastro Foundation. And with this meeting in this Center in Jerusalem we want to present the importance to frame this important issue in a wider anthropology and cosmology.

The second part of our congress is related with the issues of anthropology and will consider the general topic of “Posthumanism. Possible and lawful borders. Ethical limits of technological enhancement of knowledge. Corporeality and intersubjective relationships”. Here a new important anthropological concept arises: the corporal composition of man and its importance for the integral vision of man.

In the third part we will see the social and environmental aspects that today are challenging the word. I think in the urgent challenge to protect our common home, and the search of a sustainable and integral development. As the Pope Francis puts it in the *Laudato Sii* Encyclical, “the continued acceleration of changes affecting humanity and the planet is coupled today with a more intensified pace

4 *Caritas in Veritate*, n. 70.

of life and work which might be called ‘rapidification’. Although change is part of the working of complex systems, the speed with which human activity has developed contrasts with the naturally slow pace of biological evolution”⁵. In a special way, “climate change is a global problem with grave implications: environmental, social, economic, political and for the distribution of goods. It represents one of the principal challenges facing humanity in our day”⁶.

But the real question behind is that “the human environment and the natural environment deteriorate together; we cannot adequately combat environmental degradation unless we attend to causes related to human and social degradation”⁷. The quality of living is connected with the quality of life in the planet and the search of the common good.

Without this respect for the planet, humanity today is at risk in a very specific and fundamental point for mankind: the global peace. We need people that are peacebuilding, and we have to create in culture and societies a culture of peace, related with promotion of justice and solidarity. Universities have to be particular places where this culture of peace is fostered, where people are formed in the respect of the common house, respect of the other people, respect for moral law and the dignity of every woman and man.

As Pope Benedict put it in the *Caritas in Veritate* Encyclical, “the question of development is closely bound up with our understanding of the human soul, insofar as we often reduce the self to the psyche and confuse the soul’s health with emotional well-being”⁸. We see that the anthropological issue comes anew as central one. To consider human being in the wholeness of his identity, and the complexity of his situation in the world is basic to create an integral development in the societies. This complexity requires a wisdom that could come also from the religions with the rich cosmovision that they present and the wisdom that they transmit to new generations. “The human being develops when he grows in the spirit, when his soul comes to know itself and the truths that God has im-

5 Francis, *Laudato Sii*, n. 18.

6 *Laudato Sii*, n. 25.

7 *Laudato Sii*, n. 48.

8 Benedict XVI, *Caritas in Veritate*, n. 76.

planted deep within, when he enters into dialogue with himself and his Creator. When he is far away from God, man is unsettled and ill at ease. Social and psychological alienation and the many neuroses that afflict affluent societies are attributable in part to spiritual factors. A prosperous society, highly developed in material and terms but weighing heavily on the soul, is not of itself conducive to authentic development”⁹. This long quotation of Pope Benedict helps us to understand that new integral anthropologies are needed to have complete vision of man, and the importance to rediscover a vision of him, upon which we can build a “holistic development and universal common good”, that includes the good of body and soul in their synthetical unity.

Finally, the last part of the congress will take into account the past as builder of future. In this way we will see how archaeology, so rich in this land, could be the source of a living experience of history, that can enlighten the future. History brings us the memory of the past facts and helps us to interpret the present, and to read the future. It is impossible, without the vision of the future, to have a very deep understanding of the future. The memory of the past is related with the study of the history as a science. In some places like Rome or Jerusalem, also archeology is decisive to situate in the space and in the time the cultures and also the religions and their contribution for the common good.

The future will bring us many challenges. The need of an always growing development have to put in harmony with the need to obtain a sustainable, ecologic and integral development, in which the products of artificial intelligence will have more and more space and at the same time could not lose the orientation for the real good of persons. To interpret the future, we need the past and we need the value of history and human experience, that is also reflected in the splendid monuments of the ancient cultures.

In front of all these challenges we need a very high dose of wisdom. According to the Bible wisdom is a gift of God. King Solomon is presented as a model of wisdom. Although he acknowledged that he was a mortal, “a descendant of the first-formed child of earth...”, modelled in the womb of a mother (Wis 7, 1), he prayed to obtain wisdom and understanding was given to him. He preferred her to

9 *Ibidem.*

scepters and thrones and loved her more than health and beauty. He chose “to have her rather than light, because her radiance never ceases” (Wis 7, 10). Wisdom gave to him the “unerring knowledge of what exists, to know the structure of the world and the activity of the elements; the beginning and end and middle of times” (Wis 7, 18). He prayed to have her: “O God of my ancestors and Lord of mercy, who have made all things by your word, and by your wisdom have formed humankind to have dominion over the creatures you have made, and rule the world in holiness and righteousness, and pronounce judgment in uprightness of soul, give me the wisdom that sits by your throne, and do not reject me from among your servants. For I am your servant the son of your serving girl, a man who is weak and short-lived, with little understanding of judgment and laws; for even one who is perfect among human beings will be regarded as nothing without the wisdom that comes from you” (Wis 9, 1-6).

At the beginning of this congress we can make ours the prayer of Solomon, not only for all those speakers and participants in this event, but for the whole humanity, for those who have the political and economic decisions, and for those who have the capacity to lead humanity, in order that they could lead it by the ways of wisdom, peace, justice and solidarity.

GUIDO TRAVERSA

INTRODUCTION TO THE WORKSHOP

The new anthropological challenges: between archaeological memory and vision of the future

1. *Metaphysics: power and act*

Let's start with a metaphysical consideration: can power once it is translated into power be maintained? Maintaining power not only in relation to the new acts that can derive from it, but also even in that very act that it has already determined? Can it hold power in itself, as a "past", in the "present" of the act, and, in this same present act, perform as a propensity, as a "future"?

If the answers to these questions can be positive, affirming, with care and rigor, "yes", then, in the presence of a given act, one would maintain his power as a "propensity".

The dynamic category that, well "used", can allow an argumentative line able to answer those questions with a yes is the purpose. Conformity to an end, understood in a non-causal-mechanical way, leads thought to practice the art of grasping similarities and dissimilarities: to seek and obtain real analogies. Analogies that do not show themselves, if the answer to those questions can be a "yes", only by grasping them in the relations between different acts or bodies, but ontologically even within the individual identity of a single act or of a single entity. From this it derives that the intrinsic power of the identity of an individual remains power even in the present of this same singularity, since, as power, it shows the finality, the analogies, which constitute that identity in itself.

Past, present and future thus show their ontological correlation and not only because it is exhibited by the linearity of time. With this we subtract each of the three dimensions of time from the "museum" hypostatization: from the past in a given present, as "representation", of the future as a place of indistinctness and the present as the here and now.

2. Anthropology: individual and collective action

Agere sequitur esse: and if the action does not cancel itself out in being, as if it were an implicit emanation, and if the being is not formed by acting, as its indistinct and presupposed accidentality, then it is right to answer for “yes” to the metaphysical questions concerning the relationship between power and act. Identity carries within it the distinction: “it is” and at the same time can become freely, favouring that modality of necessity which is not “a given already”, but can be cultivated as the ground of what follows from an existence although not pre-determining it. It is the real distinction which, constituting the ontological marrow of individual and collective identity, guarantees the possibility of freedom, of that free action which recalls the past, which recognizes the present, which awaits the fullness of the future.

But it is not enough to be able to answer “yes” to those questions from which we started: it is necessary to elaborate an epistemology of action, of ethics, of human sciences in order to be able to correspond to a free purpose, endowed with meaning as a constantly active power. The answer “yes” must be able to translate into the form of active responsibility towards oneself, towards the human race, as one’s own community of belonging, towards History and, perhaps even more, towards the future, not as a void to be filled rather in time, but to which to tend with one’s own history: telling the past, discovering it, as if it were a hope to which it still gives, once again, trust and concrete life.

The present can rise to a “sieve” to make the past and the future not confused, but mutually analogous, which can meet, not infrequently, in time, not Euclidean, of the instant, caught by individual identity and perhaps even more from community identity, not least because everyday life itself is a common, collective root to which one belongs, of which one participates: *participatio* is the ontological dimension of the recta analogy to be invented both between things and in each of them.

Necessity and responsibility, as ontological structures of human freedom, are the threads of the sieve frame, which makes memory and expectation intimate between them, despite appearances. Of course: we distinguish the past from the future at all times, but if we do not arm them against each other, then the task is that of the translator of the already given in the “reliable”, in an “as if” that even of the undercurrent it makes an object of zoological research,

even if only to smile, gracefully, in the conferences, then, trained by the *circocervus*, to agree with a new class of belonging, that of the platypus, to give science of the “new” and its to be in the history of science and, consequently, in the history of humanity.

The task for the human being, for his action, is like the “task of the translator”: to exhibit the analogies, the propensities, the dispositions of the human reality, of his History, to exhibit them in “tending towards”, making History experience. not as a museum, but as an archaeological site, capable of impressing, in a non-Euclidean way, on the unity of place, action and time a twist aimed at discovering the not yet given in the already given: the permanence of power in being already in action.

3. A “critique of understanding” as a “common root” of technological innovation and spiritual permanence: the place of memory

“The utility of history for life”, archaeology as a place to “remember the immemorial”, are not metaphors more or less successful, but experiences to which we can become familiar: a habitus, slow, but constant, initiates the eye and the ear to the permanent “excavation” in the story to which one belongs, to then discover stories belonging to the whole humanity. The passing of time lives of all the multiple cultural differences, but, as it is not indifferent and indistinct time flow in human space, it also performs the “task of the translator”: sift, distinguishes in a harmonic way the past from the present by assuming, as a unit of measurement, the virtuous beauty of the future, provided that it can still be given as a sense of orientation and not just as a flow as such.

4. Of the observer who, without a personal interest, shows, in a public way, an enthusiasm for a historical fact that shows the direction “towards the best for the human race”: the common good

Whoever looks at history, without haste, with the habitus to understand responsible, delves into the present using data tools, and looks for new tools to find, precisely, the new. The technique is the

twin of acting. Human intelligence has always made use of artificiality, artificial intelligence, if *intellige*, that is, if it reads something specific, it does not damage the fabric of things, on the contrary it can favor it, delicately, discovering still unknown similarities waiting for a proper name and a place to anchor that is the future.

The protection of the territory, both in the physical sense, the earth, and in the sense of belonging to a community, to its values, is a form of ethical and political responsibility understood as not a simple relationship based on reciprocity: one becomes responsible also to those who can not to be so reciprocally, the parent is to the children, the politician to the citizens, humanity to future generations. This opens up an empirical and at the same time formal dimension (of legal protections) for the implementation of the “common good”, understood as a collective property to maintain and develop as a goal of historical action and a formal-juridical evaluation criterion, of the present. The common good, from a horizon of meaning, can become a concrete “cosmopolitan point of view”.

The challenges of the new anthropologies, if they are truly anthropological, in the sense of the *antropos logos*, are challenges without winners and losers: the history of challenges becomes a duel, without bloodshed, between memory and expectation, between new technologies, anthropology and archaeology. Archaeology is the public place from which the observer feels the responsibility of understanding the past, which is an active and living, not museum, power of what it was that, even if only “excavated”, “invented”, it becomes an experience of life, a narration that rigorously explains what the past, its memory asks us to bring to completion.

The responsibility of the historian, the archaeologist, the scientist of new technologies, is the power that keeps in power every act endowed with meaning and history for the human race and for its transcendent action, for “the human ethos of transcendence”.

The Euclidean geometry of the museum is not to be denied, but to be inscribed, as a special case, in the non-Euclidean complexion of “place, time and action” that is given in the intimate connection of technology and archaeology: a place reappears with the arts that translate it into the future.

And the human race, for a while, can take a breath out of the museum: “and returned to see the stars again”.

SESSION ONE

ARTIFICIAL INTELLIGENCE. ETHICAL, PHILOSOPHICAL AND JURIDICAL PROBLEMS





HANOCH BEN PAZI

TRUE DIALOGUE IN AN ERA OF ARTIFICIAL CONVERSATION: RETHINKING SPIRITUAL KNOWLEDGE AND ARTIFICIAL INTELLIGENCE

From time to time, I seem to hear a question echoing out of the depth of stillness. But he who asks it does not know that he is asking it and he to whom the question is addressed is not aware that he is being questioned. It is the question that the world of today, in utter unawareness, puts to religion. This is the question: “are you, perhaps, the power that can help me? Can you teach me to believe?”¹

In this article I would like to re-evaluate the question of ethics and humanity as it appears in Buber’s idea of “the essence of human being”². My aim is to think about the humanity of the human being in an era of Artificial Intelligence³, and the prospect of engaging in truthful conversation – true dialogue – during this time, which I refer to here as *An Era of Synthetic Conversation*⁴.

- 1 M. Buber, *The Silent Question, On Judaism: An Introduction to the Essence of Judaism*, Schocken 1996, p. 202
- 2 M. Buber, *Between man and man*, trans. by Ronald Gregor Smith, Macmillan, New York 1948; M. Buber, *The knowledge of man: Selected Essays*, trans. by Maurice Friedman and Ronald Gregor Smith, Humanities Press 1988; M. Buber, *The Idea: in the midst of crisis, Paths in Utopia*, trans. by R. F. C. Hull, Macmillan, New York 1950, pp. 129-138; On the significance of Buber’s thinking towards new Technology and AI see Kathleen Richardson, *The human relationship in the ethics of robotics: a call to Martin Buber’s I and Thou*, in *AI & Society*, 2017, 34, 03; V. Baniwal, *Reconsidering Buber, educational technology, and the expansion of dialogic space*, in *AI & Society*, 2019, 34, pp. 121-127.
- 3 M. A. Boden, *Artificial Intelligence: A Very Short Introduction*, Oxford University Press 2018.
- 4 Some essential references to the general topic of ethical issues in the post-modern era include C. Taylor, *Sources of the Self, The Making of the Modern Identity*, Harvard University Press, Cambridge 1989; Z. Bauman, *Postmodern Ethics*, Blackwell, Massachusetts 1993; A. Giddens, *The Consequences of Modernity*, Polity Press, Oxford-Cambridge 1990; E. Levinas, *En Découvrant l’Existence avec Husserl et Heidegger*, Paris 1974; N. Postman,



In more than one way, questions of this nature and ethical context may reconfigure the role of religion in general, and Judaism in particular, as they face the problems of technology in our time. The main task Buber set for himself in all of his writings was the confrontation with the ethical problems of humanity. He formulated his philosophical aim thus: to establish an old-new version of humanism “believing humanism”⁵. As a Zionist leader and Jewish thinker he pointed out that the programmatic task of Zionism is not political but spiritual: to reconstruct and present before all of humanity “Jewish humanism”, or as he called it “Hebrew humanism”⁶.

In order to introduce the discussion about the prospect of open and sincere dialogue in the era of virtual conversation, I first need to distinguish between the different aspects of the topic. The first aspect is a more general question, and relates to the changing nature of man’s humanity, as his environment becomes more and more technological. In other words, how do we relate to AI as another important development of the process of industrialization and technology in the modern era. These processes radically change our environment as it becomes less natural and more artificial, so the question of human authenticity inevitably emerges. The second aspect which more substantively relates to the topic at hand is the meaning of dialogue in these times. The technological computer world, including social networks and the virtual tools they provide for both professional and personal use all bring about the plethora of artificial virtual communications in which we engage. This raises the question as to whether authentic communication between human beings is even possible nowadays. The third aspect goes even further and questions the ethics of AI. This will not be addressed here, but deserves to be treated sepa-

Technology, The Surrender of Culture to Technology, Random House, Inc. New York 1993.

- 5 M. Buber, *A Believing Humanism: My Testament, 1902-1965*, trans. by Maurice Friedman, Humanities Press International, 1967.
- 6 Regarding hebrew humanism in Buber’s writings see H. Ben Pazi, *Martin Buber’s Religious Humanism: Hebrew Humanism as a Call to Ethical Zionism*, in H. C. Goßmann, H. Krausen, M. Will (eds), *Festschrift für Ephraim Meir: Dialog in Transdifferenz-Transdifferenz im Dialog*, Jerusalem Texte, Schriften aus der Arbeit der Jerusalem Akademie, Bd. 23, Nordhausen 2019.

rately. Beyond what has been mentioned until now, I would like to deal with the greater issue of the role of religion or religious thinking in humanity's confrontation with these important issues. It is not my intention to deal comprehensively with this topic, but rather to point out a number of central questions which will enable us to tackle the topic of religion and ethics in the AI era, and demonstrate the importance of Buber's dialogic philosophy in dealing with it.

The first aspect is "the human crisis" or "the crisis of the human being", and it requires us to ask ourselves about the meaning of humanity in the time of crisis. What will happen to man in the age of artificial intelligence? Is there a way to remain authentically human in an era when we are surrounded by a synthetic environment?

The second aspect issue of whether it is possible for people to have a direct and sincere conversation in our time – the era of screens, cellular phones, electronic equipment and algorithms that can anticipate what we are about to say.

The third aspect is the ethical question of "the moral subject": Whether and how we should relate to the new intelligent beings – artificial beings – as ethical subjects? For example, do we have to think about robots as moral subjects? Of course, there is a legal question concerning these new developments, but I want to focus on the ethical mode of thinking⁷.

Of course, while these discussions are not separate questions, but are related one to the other, I would still like to distinguish between these three topics.

In the Midst of Crisis

For the past three decades, we have felt that we were living in the initial phases of the greatest crisis humanity has ever known. It grows increasingly clear to us that the tremendous happenings of recent years, too, can be understood only as symptoms of this crisis. It is not merely a crisis brought about by one economic and social system being superseded by another,

7 See S. Turkle, *The Second Self: Computers and the Human Spirit, Twentieth Anniversary*, The MIT Press 2005; R. Kurzweil, *The Age of Spiritual Machines: When Computers Exceed Human Intelligence*, Penguin Books, London 2000.

more or less ready to take its place; rather are all systems, old and new, equally involved in the crisis. What is in question, therefore, is nothing less than man's whole existence in the world.⁸

Martin Buber, the Israeli-Austrian philosopher, provided the most precise formulation of the meaning of the human crisis that gripped the twentieth century – with two World Wars, atomic bombs, genocides and the Shoah – the Holocaust⁹. But this was not the first time that Buber wrote about the human crisis. Buberian thinking was based on what he called “the desire for the one” – the passion for unifying existence, and the search for “what is common to all”¹⁰.

Buber skilfully articulates his concern for the humanity of the human being from the beginning of the twentieth century. He analyses the problems of humanity and offers his deep understanding of the crisis that he sees, alienation between people – between one and another – between man to man, between human being and nature, and between the human being and divine entities¹¹.

According to Buber, the greatest difficulty of the modern age is the crisis of humanity and the alienation of human beings one to another in addition to the alienation of the self. In the age of alienation – there is a distance between people – and a falsification of the most intimate relations between them. A human being cannot be sure and safe in his life, and as a result of that feeling, he could lose his ability to live in a profound sense.

So, in his magnum opus – *Ich und du*, Buber says clearly that there is a change in the meaning of subjectivity – the subjectivity

8 M. Buber, *In the midst of Crisis*, in W. Herberg (ed), *The Writings of Martin Buber*, p. 123.

9 See the collection of articles, U. Gorman, H. Meisinger, W. B. Drees (eds.), *Creative Creatures: Values and Ethical Issues in Theology, Science and Technology* (Issues in Science & Theology), T & T Clark International, 2005.

10 M. Buber, *What is common to all*, in *The Knowledge of Man*, Harper and Row, 1965, p. 41.

11 The question becomes much stronger when considering the modern era. And see T. A. Smedes, *Are humans cyborgs?: an exercise in philosophical and theological anthropology*, in *Künstliche Intelligenz und menschliche Person*, 2006, pp. 123-140; T. A. Smedes, *Being cyborgs: on creating humanity in a created world of technology*, in *Creative Creatures: Values and Ethical Issues in Theology, Science and Technology* (Issues in Science & Theology), T & T Clark International, 2005, pp. 64-71.

of the subject – that is, when man relates to an object and when he relates to a subject. For Buber, the fundamental differentiation is between “relation” and “distance”. There are two modes of relations: “I – thou” and “I – It” – *ich* and *du* – *ich* und *es*.

To man the world is twofold, in accordance with his twofold attitude.

The attitude of man is twofold, in accordance with the twofold nature of the primary words which he speaks.

The primary words are not isolated worlds, but combined words.

The one primary word is the combination *I – Thou*. The other primary word is the combination *I-It*; wherein, without a change in the primary word, one of the words *He* or *She* can replace *It*.

Hence the *I* of man is also twofold,

For the *I* of the primary word *I – Thou* is a different *I* from that of the primary word *I – It*.¹²

I would like to suggest that this section be read carefully in order to hear the nuances, because the meaning of the “I” changes when one is facing the other as a subject and when one is facing the other as an object. The question is: what is the nature of our relationship to the other – or maybe we have to ask ourselves what is the meaning of “subjectivity” – of “I and Thou” relations – when the other is AI – an artificial subject – an unreal creature. According to Buber, the meaning of subjectivity completely changes. What is the meaning of the “I” – of the self – in the time of Artificial Intelligence? According to this fundamental distinction, there is no option for true dialogue with AI. Therefore, we have to ask ourselves if there exists the option for a true dialogue between people at all, because what has happened to the subject in this age of technology.

Is there the option for real dialogue?

So, if the meaning of dialogue with the “I” has already changed, and we prefer the conversation of the “I and It”, then what is the meaning of dialogue in our age? Rhetoric – manipulation – professional conversation – are merely different ways

12 M. Buber, *I And Thou*, trans. by Ronald Gregor Smith, Bloomsbury Academic, 2013, p. 45.

to describe false conversation. We cannot relate to the “I and It” – “*Ich und es*” – as a real dialogue at all. So, facing the new technology, in the age of AI – when you chat with virtual assistant, you don’t know whether there is a human assistant behind the chat, or a virtual one¹³.

Returning to our question, the possibility of true dialogue in our age is an urgent question that must be grappled with. It may be the case that the absence of true dialogue between people conceals human values and results in the absence of humanity, of the historical human being as we know him. Is there an option to make real conversation – to conduct a face to face meeting? Buber calls it “conversation as a being in dialogue” – the conversation as a real and true conversation. According to Buber we have to differentiate between real dialogue and unreal dialogue. He describes a wide range of different false conversations that are not a true dialogue. For Buber, that is, conversations that are technically occur and appear as if they are direct conversations, can still be false conversation. Great rhetoric is one way to create a false dialogue. Usually, people are busy trying to avoid the really looking at the other person. When one begins a conversation, he continues to ask himself: how am I viewed by the other? Moreover, when this man responds to the other’s question, he takes into account the way that his answer will be understood. In a real dialogue, in a true dialogue – one has to open himself up before the other and allow himself to be exposed and the other has to reciprocate.

Can we still continue to talk about a true dialogue, about sincerity?

That peoples can no longer carry on authentic dialogue with one another is not only the most acute symptom of the pathology of our time, it is also that which most urgently makes a demand of us. I believe,

13 See O. Kroesen, *From thou to IT: information technology from the perspective of the language philosophy of Rosenzweig and Rosenstock-Hoessy, in Creative Creatures: Values and Ethical Issues in Theology, Science and Technology* (Issues in Science & Theology), T & T Clark International, 2005, pp. 53-63; O. Kroesen, *Machine Bureaucracy and Planetary Humanity: the meaning of a dialogical understanding of personhood for the development of identities in the electronic age*, in *Humanities and Technology Review*, 2008; O. Kroesen, *The Empowerment of Floating Identities*, in A. Vedder (ed.), *Ethics and the Internet*, Intersentia, Antwerp 2001; W. Ullmann, *Geduld, liebe Dimut! Brüsseler Briefe*, 1998.

despite all, that the peoples in this hour can enter into dialogue, into a genuine dialogue with one another. In a genuine dialogue each of the partners, even when he stands in opposition to the other, heeds, affirms, and confirms his opponent as an existing other. Only so can conflict certainly not be eliminated from the world, but be humanly arbitrated and led towards its overcoming.¹⁴

The Third Aspect

Perhaps the most crucial question, concerns the moral status of creatures with artificial intelligence¹⁵. The ethical imperative according to Kantian philosophy relates to any creature with reason. Hence the question, what is our commitment to a new kind of creature? What is the ethical obligation in a world where there are intelligent beings that lack the status of being human? We usually think of artificial intelligence as a continuation of human will and

14 M. Buber, *Genuine Dialogue and the Possibilities of Peace*, *Pointing the Way*, Harper & Br., 1957, p. 238.

15 See M. A. Boden, *Ethical issues of AI and biotechnology*, in *Creative Creatures: Values and Ethical Issues in Theology, Science and Technology* (Issues in Science & Theology), T & T Clark International, 2005, pp. 123-133; M. A. Boden, *AI: Its Nature and Future*, Oxford University Press, 2016; M. A. Boden, *Autonomy: What Is It?*, in *Biosystems*, 91, no. 2 (July 17, 2007), pp. 305-08; D. H. Kelsey, *Personal Bodies: A Theological Anthropological Proposal*, in M. Horton, R. Lints (eds), *Personal Identity in Theological Perspective*, Grand Rapids 2006, pp. 139- 158; D. H. Kelsey, *Spiritual Machines, Personal Bodies, and God: Theological Education and Theological Anthropology*, in *Teaching Theology & Religion*, 5, n. 1 (2002), pp. 2-9; I. Hexham, *Learning to Live with Robots*, in *Christian Century*, 97, n. 19 (1980), pp. 574-578; A. Jackelén, *The Image of God as Techno Sapiens*, in *Zygon*, 37, n. 2 (2002), pp. 289-302; D. Levey, *Love and Sex with Robots: The Evolution of Human-Robot Relationships*, New York 2008; M. Minsky, *The Emotion Machine: Commonsense Thinking, AI, and the Future of the Human Mind*, Simon & Schuster, New York 2006; M. Minsky, *Steps Toward Artificial Intelligence*, Proceedings of the International Radio Institute (1961), pp. 8- 30; G. R. Peterson, *Imaging God: Cyborgs, Brain-Machine Interfaces, and a More Human Future*, in *Dialog*, 44, pp. 337-346; G. R. Peterson, *Uniqueness, the Image of God, and the Problem of Method: Engaging van Huyssteen*, in *Zygon*, 43, pp. 467-474; J. R. Searle, *Minds, Brains and Programs*, in *Behavioral and Brain Sciences*, 3, pp. 417-457; J. R. Searle, *Artificial Intelligence and the Study of Consciousness*, in *Human Search for Truth: Philosophy, Science, Theology*, Saint Joseph's University Press, Philadelphia 2002, pp. 173-183.

deed, as Heidegger analysed in his phenomenology of *Techne* – the hammer as the extension of the hand. It follows that AI is just an extension of human being, and moral responsibility remains the domain of the subject alone – just for human beings.

The moral question, then, pertains to the level of responsibility that a person has for the action that is created through artificial intelligence. But here, I would like to take another step and ask what will be the ethical status of those creatures – or robots – that have intelligence.

Before I begin to answer these questions, it is important for me to provide a wider perspective to the discussion. What tools – and ideas – are needed to determine these questions? What is the place of the religious worldview within this context? Perhaps I should articulate both the differences and the similarities between the three domains of ethics, religion and technology. Does religion have the power to assist humanity? Can religious thinking teach us to believe in the human being in the age of artificial intelligence?"

If we return to the Buberian dialogue, we find that in our age, the most crucial task is analyse how humanity can confront the crisis of human being. Most of our efforts should be directed to redefining humanity and the human being. We have to rebuild our lexicon of "what is the meaning of being human," and open the discussion that will yield a diverse range of ideas about humanism, religions and philosophies.

At the end of his life, Buber said in a lecture: "For if I should characterize my own basic view by a concept, it can only be... the concept of a believing humanism". It is with these words that Buber described himself in 1963, some two years prior to his death, upon receiving the Erasmus Prize in Amsterdam. By his own admission, the one concept capable of describing his worldview expresses a profound, inner connection between humanism and faith. "A Believing Humanism" was for Buber a single concept that in essence combines two principles – one human-oriented and the other divine-oriented. In this speech, Buber brings full circle a course of creative endeavour that lasted more than sixty years, since he first named "biblical humanism", a concept that became elucidated gradually, until "a believing humanism" came to signify Buber's self-declared spiritual identity.

The ethical and religious task: "Biblical Humanism"

Historically, there have been many attempts to define humanism, what it means to be human and the ethical meaning of being human. There are many forms of literature that can be described as humanist literature, Humanist culture and art has reshaped the concept of humanism and established a humanistic educational system.

"Humanism", says Buber, is faith in the human being, "if he becomes human". The thought that man is the object of faith is a rhetorically seductive one, but it requires some reflection. Buber sees the potentially problematic implications of this idea, by using phrases such as "if he were a man" and "if he becomes human", to emphasize this point.

In other words, faith in man is not faith in the human biological species simply because it is human, but rather because of man's potential to be human. The moral significance of this attitude is that man is required to recognize and take into account that the achievement of humanism is not guaranteed, and that he might discover himself sliding into the zone of inhumanity.

When, at certain times, the danger looms that humanity will slide into the zone of the "inhuman", then it must turn for assistance to an earlier age, in which the human element of humanity was clearer and purer, in order to find the driving force towards a new, freer humanity. The renewal of the concept of humanity is undertaken in the shadow of the threat of losing it. Talking about humanism is not merely innocent and pretty speech, as we might be tempted to think. It stands rather in the looming shadow of the loss and the absence of humanism, and even emerges out of a struggle with its actual absence. The goal of humanism, the goal of returning to history, is not only the search for a better humanity and humane-ness but also a search for another type of literature, an ideal literature. As Buber wrote:

According to the true humanistic understanding, the literary tradition is not mainly a matter of aesthetic admiration or historical teaching, or even of patriotic prides, although it contains some of those things as well as others; according to the true understanding its is first and foremost authoritative and normative, because it teaches the distinction between the human and the inhuman, it testifies in regard to the human and demonstrates it.

Therefore, the return to the linguistic tradition is not only a return to the past; its role is to generate an image of the normative value of the human qua human.

The foregoing discussion allows us to understand the meaning of the project to which Buber aspired: a return to the Bible. This is not a romantic experiment of a return to the glorious past of the Jewish people, nor is it an attempt to study the Bible per se – either from a literary, national, or historical perspective. The goal of returning to the Bible is an ethical, cultural goal – to identify the normative values as presented in the Bible.

The risk of losing humanity in the age of artificial intelligence is real. If the risk was great enough in the age of technology, then it has become much riskier in the age of thought algorithms, and artificial intelligence.

And what in Buber's eyes can preserve humanism – and humanity in a non-human era – is the Bible's special status, which calls to us as ethical human beings. The meaning of biblical and Hebrew humanism is to be in dialogue – in a life of dialogue.

JT HAMRICK, FARHANG ROUHI, ARGHYA MUKHERJEE,
AMIR FEDER, NEIL GANDAL, TYLER MOORE, MARIE VASEK

L'ECONOMIA DI CRIPTOVALUTA

Schemi di “pump and dump”

L'ondata di interesse per le criptovalute è stata accompagnata da una proliferazione di frodi, sotto forma di sistemi detti “pump and dump.” Mentre i rudimenti dell'astuzia non sono cambiati negli ultimi 100 anni, la recente esplosione di quasi 2,000 criptovalute in contesti in gran parte non regolamentati ha notevolmente ampliato la possibilità di abusi. Analisi recenti forniscono una prima misura dell'opportunità di operare schemi di “pump and dump” attraverso le criptovalute e suggeriscono che questo fenomeno sia diffuso e spesso abbastanza redditizio.

La valuta digitale Bitcoin (BTC) è stata introdotta nel 2009. Bitcoin e le molte altre valute digitali sono principalmente valute online. Le valute chiave sono quelle basate principalmente sulla crittografia. Bitcoin è la principale “criptovaluta”, ma ci sono quasi 2,000 altre criptovalute. Bitcoin ha registrato un aumento spettacolare della popolarità sin dalla sua introduzione. Il suo successo ha ispirato decine di criptovalute concorrenti progettate in modo simile. Bitcoin e la maggior parte delle altre criptovalute non richiedono un'autorità centrale per convalidare e regolare le transazioni. Invece, le criptovalute usano la crittografia (e un sistema di incentivazione interno) per controllare le transazioni e gestire l'offerta. Una rete decentralizzata convalida le transazioni. Una volta confermate, tutte le transazioni vengono archiviate in modo digitale e registrate in una “blockchain” pubblica, che può essere considerata un sistema contabile distribuito.

La proliferazione di criptovalute e i cambiamenti nella tecnologia hanno reso più semplice mettere in pratica sistemi di “pump and dump.” Molte delle criptovalute disponibili oggi sono illiquide e sono caratterizzate da volumi di trading molto bassi nella maggior parte dei giorni, con picchi di volume e di prezzo occasionali. Le

criptovalute solo recentemente sono diventate oggetto di ricerca in economia. L'argomento è stato di interesse maggiormente nell'informatica. Per i primi lavori sugli incentivi (da parte di informatici), vedi Babaioff *et al.* (2012) ed Eyal e Sirer (2014.) Numerosi ricercatori hanno condotto studi per documentare e combattere minacce come schemi Ponzi, riciclaggio di denaro sporco, botnet minerarie e furto di portafogli di criptovaluta. Ron e Shamir (2013) tentano di identificare attività di trading sospette costruendo un grafico delle transazioni Bitcoin trovate nel libro mastro pubblico. Nell'ambito della ricerca economica, Gandal *et al.* (2018.) hanno mostrato che la prima volta che Bitcoin ha raggiunto un tasso di cambio di oltre \$1,000, l'aumento senza precedenti è stato probabilmente guidato da una frode sotto forma di attività di trading fraudolenta.

Nel nostro recente lavoro sui sistemi di "pump and dump" (Hamrick *et. Al.*, 2019.) abbiamo prima quantificato la portata di questi schemi su Discord e Telegram, due piattaforme di messaggistica di gruppo molto popolari con rispettivamente 130 milioni di utenti e 200 milioni di utenti. Entrambe le piattaforme sono in grado di gestire grandi gruppi con migliaia di utenti e sono le prese più popolari per schemi di pump e dump che coinvolgono criptovalute.

Tecnologie come Telegram e Discord consentono alle persone di coordinare facilmente tali schemi. Telegram è un servizio di messaggistica istantanea basato su cloud e utilizza Voice over Internet Protocol (VoIP). Gli utenti possono inviare messaggi e scambiare foto, video, adesivi, audio e file di qualsiasi tipo. I messaggi possono essere inviati ad altri utenti singolarmente o a gruppi di massimo 100.000 membri. A marzo 2018, Telegram aveva 200 milioni di utenti attivi. Discord, rilasciato per la prima volta nel 2015, ha capacità simili e 130 milioni di utenti a maggio 2018. Discord e Telegram sono fonti primarie per le "pump and dump" di criptovaluta e sono state utilizzate per schemi di pump e dump su larga scala. Forse a causa del vuoto normativo, molti gruppi di "pump and dump" non nascondono i loro obiettivi.

Abbiamo identificato più di 3000 diversi episodi diversi analizzando comunicazioni su Telegram e Discord durante un periodo di sei mesi nel 2018. Gli schemi hanno promosso più di 300 criptovalute. Questi dati completi forniscono la prima misura dell'ambito degli schemi di "pump and dump" attraverso le criptovalute e

suggeriscono che questo fenomeno sia diffuso e spesso abbastanza redditizio.

La raccolta di dati richiesta per l'analisi è stata massiva. Le comunicazioni che avviavano gli episodisono stati raccolti raccogliendo ed analizzando messaggi inviati a centinaia di canali Discord e Telegram dedicati utilizzando le loro API e etichettando manualmente i messaggi che segnalavano le “pump and dump.” Abbiamo anche raccolto dati sui prezzi di quasi 2.000 monete attraverso 220 borse di scambio di criptovaluta da coinmarketcap.com, il sito Web leader di dati aggregati sul trading di criptovaluta durante il periodo di sei mesi da gennaio a luglio 2018. Abbiamo quindi abbinato i segnali di “pump and dump” estratti annunciati su Discord e Telegramma con i dati di trading (prezzi).

Successivamente abbiamo misurato il “successo” di questi sistemi, che definiamo come l'aumento percentuale del prezzo a seguito di una “pump and dump.” Documentiamo che il dieci per cento delle “pump and dump” su Telegram (Discord) ha aumentato il prezzo del 16,3 per cento (15,6 per cento) in soli cinque minuti. Il periodo gennaio-luglio 2018 è stato un periodo in cui i prezzi delle criptovalute e il volume degli scambi stavano diminuendo in modo significativo. Pertanto, tali aumenti percentuali sono stati “causati” dagli schemi di “pump and dump.”

Tuttavia, abbiamo anche scoperto che, dopo aver controllato altri fattori che influenzano il successo della “pump and dump” e dello scarico, il successo diminuisce nel tempo, con un forte calo verso la fine del periodo per il quale disponiamo di dati. Ciò fornisce supporto alla tesi secondo cui questi schemi diventerebbero meno redditizi nel tempo man mano che altri operatori imparano a identificare schemi di pump-and-dump e alcuni partecipanti perdono denaro in pump-and-dump. Questo perché, come è stato documentato, gli amministratori / addetti ai lavori degli schemi in genere effettuano acquisti prima dell'ora di “inizio” della “pump and dump.” Ciò renderebbe meno attraente la partecipazione nel tempo.

Altri tre lavori (essenzialmente) concorrenti esaminano anche schemi di pump and dump su criptovalute, ma con una diversa enfasi. Kamps e Kleinberg (2018) utilizzano i dati di mercato per identificare sospetti di “pump and dump” e scarico sulla base di improvvisi picchi di prezzo e volume. Valutano l'accuratezza delle loro previsioni usan-

do un piccolo campione di comunicazioni di avvio delle operazioni di “pump and dump” identificati manualmente. Xu e Livshits (2018) usano i dati su circa 200 di queste comunicazioni per costruire un modello per prevedere quali monete verranno “pump and dump.” Il loro modello distingue tra “pump and dump” di grande successo e tutte le altre attività commerciali in borsa. Li *et al.* (2018) utilizzano un modello di differenza in differenza per mostrare che “pump and dump” a e scarica abbassano il prezzo di scambio delle monete interessate. Il nostro lavoro è diverso dall’altro lavoro simultaneo in diversi modi importanti. Innanzitutto, abbiamo raccolto il maggior numero possibile di segnali di “pump and dump” dai canali su Discord e Telegram. Li valutiamo anche tutti, senza limitarci alle “pump and dump” di successo. In secondo luogo, esaminiamo le “pump and dump” segnalate per tutte le monete con dati di trading pubblico, non solo quelli che si svolgono in scambi selezionati. Questo ci consente di incorporare variabili esplicative a livello di ecosistema come il numero di scambi su cui viene scambiata una moneta al fine di valutare ciò che rende efficace un sistema di “pump and dump.”

Perché dovremmo preoccuparci degli schemi di pump and dump nelle criptovalute? Le tendenze recenti indicano che Bitcoin sta diventando una risorsa importante nel sistema finanziario. Inoltre, il trading di attività di criptovaluta è esploso mentre la capitalizzazione di mercato delle criptovalute è cresciuta in modo sorprendente negli ultimi anni. Nel febbraio 2014, la capitalizzazione di mercato di tutte le criptovalute è stata di circa \$ 14 miliardi. A febbraio 2018, la capitalizzazione di mercato totale era di circa \$ 414 miliardi, prima di ricadere a \$ 122 miliardi nel dicembre 2018. Il bitcoin stesso ha raggiunto un picco di oltre \$ 19.000 prima di precipitare nei mesi successivi a \$ 6.000. Attualmente (metà dicembre 2018) il prezzo del Bitcoin è vicino a \$ 4.000.

Nel febbraio 2018, c'erano oltre 300 criptovalute con capitalizzazione di mercato tra \$ 1 milione e \$ 100 milioni. Nel gennaio 2014, c'erano meno di 30 monete con capitalizzazione di mercato tra \$ 1 milione e \$ 100 milioni. I mercati per tali criptovalute sono molto sottili e soggetti a manipolazione.

Poiché la finanza tradizionale investe in attività di criptovaluta, è importante capire quanto siano sensibili alla manipolazione i mercati sensibili della criptovaluta. Questo documento ha fornito la

prima misura dell'ampia portata degli schemi di “pump and dump” e scariche. Incoraggiamo il nascente settore della criptovaluta, i regolatori e i ricercatori a lavorare insieme per cercare di eliminare la manipolazione degli asset di criptovaluta.

References

- Babaioff M., Dobzinski S., Oren S., Zohar A., *On bitcoin and red balloons*, Proceedings of the 13th ACM Conference on Electronic Commerce, 2012, pp. 56-73.
- Eyal I., Sirer E., *Majority is not Enough: Bitcoin Mining is Vulnerable*. Eighteenth International Conference on Financial Cryptography and Data Security, 2014.
- Gandal N., Hamrick J., Moore T., Oberman T., *Price Manipulation in the Bitcoin Ecosystem*, in “Journal of Monetary Economics”, 95, 2018, pp. 86-96.
- Griffin J., Shams A., *Is bitcoin really un-tethered?*, Available at https://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract_id=3195066, 2018.
- Hamrick J., Rouhi F., Mukherjee A., Feder A., Gandal N., Moore T., Vasek M., *The Economics of Cryptocurrency Pump and Dump Schemes*, Available at https://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract_id=3303365, 2019.
- Kamps J., *To the moon: defining and detecting cryptocurrency pump-and-dumps*, in “Crime Science”, 7 (1), 2018, 18.
- Li T., Shin D., Wang B., *Cryptocurrency pump-and-dump schemes*, Available at: https://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract_id=3267041, 2018.
- Dorit R., Shamir A., *Quantitative analysis of the full Bitcoin transaction graph*, in *Financial Cryptography and Data Security*, volume 7859 of *Lecture Notes in Computer Science*, 2013, pp. 6-24.
- Xu J., Livshits B., *The anatomy of a cryptocurrency pump-and-dump scheme*, Available at: <https://arxiv.org/abs/1811.10109>, 2018.
- Yuxing Huang D., Dharmdasani H., Meiklejohn S., Dave V., Grier C., McCoy D., Savage S., Weaver N., Snoeren A., Levchenko K., *Botcoin: Monetizing stolen cycles*, Proceedings of the Network and Distributed System Security Symposium, 2014.



ANDREA STAZI

BIG DATA, DATA DRIVEN INNOVATION AND ARTIFICIAL INTELLIGENCE: SOCIO-ECONOMIC OPPORTUNITIES AND REGULATORY CHALLENGES

I. *A world of data*

The increasing use of digital devices and the Internet along with greater computing and storage capacity at lower costs have led to the creation of incomparably higher amounts of data than in the past. The volume of data produced in the world is growing rapidly, from 33 zettabytes (billion gigabytes) in 2018 to 175 ZB expected in 2025¹.

Data collection can take place, offline or online² through three main channels. First of all, some data are offered voluntarily, that is, intentionally provided by an individual-user of services or products. Secondly, there are the observed data, or behavioural data acquired automatically by the activities of users or machines. Finally, some data are deduced, transforming in a non-trivial way data provided voluntarily and/or observed while they are still in relationship with a specific individual or machine³.

1 See: Data Age 2025: *The Digitization of the World From Edge to Core*, 2018, available at: <https://www.seagate.com/it/it/our-story/data-age-2025>, p. 3. In 2016, more than 90 per cent of the data in the world had been created in the previous two years only. Globally, data stored in data centers will be nearly fivefold by 2021 up to 1.3 ZB, an increase of 4.6 times compared to 286 exabytes in 2016. See: *Cisco Annual Internet Report (2018–2023) White Paper*, available at: <https://www.cisco.com/c/en/us/solutions/collateral/executive-perspectives/annual-internet-report/white-paper-c11-741490.html>, section 2.

2 See, among others: J. Sylvestre Bergé, S. Grumbach, V. Zeno-Zencovich, *The “Datasphere”, Data Flows beyond Control, and the Challenges for Law and Governance*, in “European Journal of Comparative Law and Governance”, 2018, vol. 5, n. 2, p.149 ss.

3 In this regard, see: European Commission, *Competition policy for the digital era* – A report by Jacques Crémer, Yves-Alexandre de Montjoye, Heike

Currently, the data thus collected can be used in four different forms: i) data at individual level used in a non-anonymous way, relating to specific individuals-users or machines and typically aimed at providing services to individuals themselves; ii) data collected at an individual level used anonymously, for example preferences used for collaborative filtering in the context of film recommendation systems; iii) aggregate data, such as profit and loss information; iv) contextual data, such as for maps or satellite data. Furthermore, data can be generated at different frequencies and access to them can relate to historical or real-time data⁴.

II. From “big data” to “smart data”

According to the OECD definition⁵, “big data” is the information asset characterized by such a high volume, velocity and variety to require specific technology and analytical methods for its transformation into value.

However, very often misunderstandings derive from the use of the expression big data. In fact, the emphasis should rather be placed on the concept of “smart data”, that is, data analysed using innovative and advanced analysis techniques such as predictive analytics, data mining and data science, which make use of technologies such as cloud computing, sensors of the Internet of things, machine learning, artificial intelligence, etc.⁶.

It must be highlighted that data is not useful only in large quantities: it cannot be used by big players only and it is accessible and usable by anyone. It is the analysis of data which allows to extract information that can be transformed into value.

Schweitzer, April 2019, available at: <https://ec.europa.eu/competition/publications/reports/kd0419345enn.pdf>, p. 24 f.

4 See again: European Commission, *Competition policy for the digital era*, cit., p. 25.

5 See: OECD, *Big Data: Bringing Competition Policy to the Digital Era*, October 2016, available at: [https://one.oecd.org/document/DAF/COMP\(2016\)14/en/pdf](https://one.oecd.org/document/DAF/COMP(2016)14/en/pdf), p. 5.

6 See: R. Gellert, *Data Protection and Notions of Information: A Conceptual Exploration*, 2018, available on: https://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract_id=3284493, p. 12 ff.

In particular, there is a metaphor which in mainstream discussions leads to misleading and incorrect conclusions. Even if it can be counter-intuitive, data is not “like oil” for at least three reasons: data is not scarce, as it is not only abundant but increasingly so at an exponential rate. Data is not exclusive and not rivalrous, which means that more than one actor can use the same set of data at the exact same time. Hence, scholars define data as non-rival public goods in consumption, non-perishable and by their nature renewable⁷. Moreover, collecting data is inexpensive and the cost of this operation continues to decline.

At this point it is clear that the only common characteristic of oil and data is the need to be refined before being used in a valuable manner. Therefore, also from a competitive point of view, data has no or little inherent value: it is only through data-analytics that information can be extracted and transformed into value.

III. *Data-driven innovation*

Through big data analysis, companies and public bodies can obtain information in order to make informed decisions or to develop better products and services, which simplify the daily lives of individuals and organizations. In this perspective, the data analysis activity becomes a key factor of economic and social development: it is the so-called “data-driven innovation”⁸.

Data analysis facilitates the optimization of processes and decisions, innovation and the prediction of future events by different economic and social actors, giving rise to the provision of personal-

7 In this regard, see: A. Lambrecht, C. E. Tucker, *Can Big Data Protect a Firm from Competition?*, 2015, available at: https://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract_id=2705530, p. 1 ff.

8 In particular, the OECD has defined data-driven innovation like that trend involving both companies and governments for which “techniques and technologies for processing and analysing large volumes of data, which are commonly known as ‘Big Data’, are becoming an important resource that can lead to new knowledge, drive value creation, and foster new products, processes, and markets”. See: OECD, *Data-Driven Innovation. Big Data for Growth and Well-being*, October 2015, available at: <https://www.oecd.org/innovation/data-driven-innovation-9789264229358-en.htm>, p. 4.

ized advertising, services or products and the creation or improvement of goods, services and processes in all industrial sectors⁹.

Many software installed on personal computers or smartphones collect detailed information on the use made of these products, and many websites collect detailed information during user navigation, and use this information in order to identify those parts of the web-pages that have been consulted more frequently or to minimize the technical problems¹⁰.

One of the clearest examples of a data-driven industry is perhaps represented by the financial and insurance sector, in which credit institutions, through the exploitation of customer data, can transform their business, create new revenue opportunities, better manage risks and strengthen the fiduciary relationship with customers¹¹.

Thus, data is considered as a resource of fundamental importance and has become one of the key factors driving the development of the digital economy, so much so as to require organizations to become increasingly data-driven and to lead to support the need to “reinvent the capitalism”¹².

Data-driven innovation, therefore, does not limit itself to involving the areas of information and communication technologies and the high-tech industry. In the medical field, universities and research hospitals can revolutionize healthcare through genetics, diagnostics and personalized medicine. For scientists, open data and open results allow new ways to share, compare and discover new fields of research¹³.

9 See: European Commission, *Communication A European Strategy for Data*, Brussels, 19.2.2020, COM (2020), 66 final, p. 1 ff.

10 This information can be used, for example, to extend those parts of the site that have been read most frequently or to speed up the most used functions.

11 In this regard, see: Accenture, *Exploring Next Generation Financial Services: The Big Data Revolution*, 2016, available at: https://www.accenture.com/t20170314T051509__w_/nl-en/_acnmedia/PDF-20/Accenture-Next-Generation-Financial.pdf, p. 3 ff.

12 See: V. M. Schönberger, T. Ramge, *Reinventing capitalism in the era of Big Data, Reinventing Capitalism in the Age of Big Data*, Basic Books, New York, 2018, p. 87 ff.

13 See: D. Lupton, *Digital Health Technologies and Digital Data: New Ways of Monitoring, Measuring and Commodifying Human Embodiment, Health and Illness*, in F. Xavier Olleross, Majlinda Zhegu (eds.), *Research Handbook on*

From a microeconomic perspective, it must be highlighted that what happens to an abundant good on the long run is much different compared to a scarce good. In case of data, as the quantity increases, its marginal utility decreases: it happens because the number of variables in a set grows linearly, while correlations grow exponentially. Due to these “spurious correlations”, data has decreasing returns to scale: it is what Nicholas Taleb called the “tragedy of big data¹⁴” (recalling the well-known “tragedy of the commons¹⁵”).

IV. Data for economy and society: framework and examples

Data economy is a highly dynamic scenario, like all sectors where innovation plays a crucial part. In this case, users have the continuous opportunity to choose the service they want, based on their specific needs, preferences and inclinations.

In such an innovative scenario, new players face lower costs and investments than the incumbents when entering the market, thanks to the diminishing costs of computer and storage capacity (and scalability which brings fixed cost almost to zero). The increasing availability of knowledge produces spillover effects which from an economic perspective reflect in positive externalities from which every player can benefit.

In fact, while the value of the data in itself is small, it acquires value when it is organized to obtain information and knowledge. This, of course, is also relevant from the point of view of the analysis of the value of the data from the point of view of competition¹⁶.

Digital Transformations, Edward Elgar, Northampton (MA), 2016, available at: <https://ssrn.com/abstract=2552998>, p. 2 ff.

14 In this sense, see: N. N. Taleb, *Antifragile: Things That Gain from Disorder*, Random House, 2012; Id., *Beware the Big Errors of Big Data*, in “Wired”, February, 2013, available at: <https://www.wired.com/2013/02/big-data-means-big-errors-people>.

15 See among others: G. Hardin, *The Tragedy of the Commons*, in “Science”, 13 December 1968, vol. 162, no. 3859, p. 1243 ff.

16 In this regard, see: G. Pitruzzella, *Big Data and Antitrust enforcement*, in “Rivista italiana di Antitrust”, 2017, n. 1, p. 77 ff. (80).

If only raw data is taken into consideration, the value to which it can instead give rise if properly analysed is not found. In such a perspective, then, a possible competitive advantage of a company compared to competitors could be based, more than on the amount of data, on the programming and processing skills, on the rhythm of learning and on the ability to combine data analysis, machine learning and human learning in the best possible way to develop innovative services or products¹⁷.

The key to extracting value from data is having innovative ideas on how to use it and using or developing effective artificial intelligence software and systems to derive useful information, for example in the form of intuitions or trained models, as enablers for the development and use of services or products¹⁸.

It is worth considering some examples which confirm that in the data economy good ideas make the difference. When Google was founded, Yahoo! was the most important search engine. Google had much less data, but understood how to satisfy users' searches with a more performing algorithm, the famous PageRank. The messaging app Telegram reached 50 million active users only 16 months after launch thanks to a new protocol. Snapchat was able to become a Facebook competitor in less than 3 years, not because it had more data but because it had the intuition of users' need to share information "temporarily".

The same applied for Twitter, Instagram, LinkedIn, Yelp, Pinterest: they all started with little data and became successful products. In addition, streaming services, such as Netflix and Spotify are effective for their usefulness, not because they have particular data streams.

Data can improve not only the economy and consumer welfare, but also our daily lives.

17 See: J. E. Stiglitz, B. C. Greenwald, *Creating a Learning Society: A New Approach to Growth, Development, and Social Progress*, Columbia University Press, New York, 2014.

18 See, also for an appropriate framework in the context of the information economy: European Commission, *Competition policy for the digital era*, cit., pp. 27-29.

The Responding to Crisis and Unexpected Events, or RES-CUE¹⁹, project concerns a multidisciplinary research team based in California that brings together data from different sources – sensor data, human-collected information, and low-level “noisy” data – with the aim of radically transforming the speed and precision with which information flows through networks in order to extract useful information for facing natural disasters and taking decisions more quickly.

In case of natural disasters, in Rwanda and other countries, big data is used to support economic development. Analysing large amounts of data from telephone traffic, researchers highlighted that in case of natural disasters there is a tendency to transfer funds and call in the affected areas²⁰. The Human Genome Project²¹ represents one of the most important scientific breakthroughs in history in terms of ambition and resources used. It made possible to have the complete map of the human genome available, transformed into a 1.5 Gigabyte digital content, available on the Internet. This was possible by combining computational computing power with large amounts of genomic data. Of course, it was necessary to consider ethical, social and legal aspects that the availability of such sensitive data implies.

Google Trends is a free service provided by Google, which shows how often a certain search term is entered compared to the total search volume in various regions of the world and in various languages²².

Google Market Finder helps model and prioritize promotions in new sectors or countries by relying on local monthly researches, popular market trends, income per capita and other data to determine the demand²³.

19 See: S. Mehrotra, C. Butts, D. Kalashnikov, N. Venkatasubramanian *et al*, *Project Rescue: Challenges in responding to the unexpected*, 2003, available at: https://www.researchgate.net/publication/260959075_Project_rescue_Challenges_in_responding_to_the_unexpected.

20 In this regard, see: M. Yu, C. Yang, Y. Li, *Big Data in Natural Disaster Management: A Review*, in “Geosciences” 2018, vol. 8, no. 5, p. 165 ff.

21 See the Project’s official website, available at: https://web.ornl.gov/sci/techresources/Human_Genome/index.shtml.

22 The tool is available at the webpage: <https://trends.google.com/trends/?geo=US>.

23 For example, some Italian merchants who try to sell mozzarella abroad could see from Market Finder data that mozzarella is a much sought-after term in Belgium, Sweden and Switzerland, while Romania is far behind. Accord-

The Connected Citizens Program²⁴ allows hundreds of international cities, departments of transportation, and first responders have built meaningful relationships and shared knowledge to identify creative solutions in areas spanning from road management to congestion reduction. Since 2008, in fact, Waze has evolved from a traffic app to the change agent in traffic and mobility innovation. Harnessing the insights of more than 90 million monthly active users, its Map Editor communities, and data-driven partnerships like the CCP, Waze shares its knowledge base of traffic and driver insights to improve urban mobility across the world²⁵.

V. Artificial Intelligence

Artificial intelligence, or AI, is one of the most interesting and advanced frontiers of technological development. AI is defined as the ability of a technological system to solve problems or perform tasks and activities typical of the human mind and ability²⁶.

ing to this research, Belgium, Sweden and Switzerland would therefore be the best expansion targets. More details on Market Finder are available at: <https://marketfinder.thinkwithgoogle.com>.

24 See the Project's website available at: <https://www.waze.com/ccp>.

25 The Port Authority of NY and NJ, for example, operates major bridges, tunnels, ports, airports, and bus terminals in the greater New York City area, as well as the World Trade Center and the PATH heavy rail system. In addition to receiving training on all of Waze's web-based map editing tools, the Port Authority worked with the Map Editing Community to make significant map updates to LaGuardia Airport and implement a communications channel so that community leaders are notified of ongoing updates. In particular, the Community updated the airport's base maps, adding taxi/FHV only roadways, turn restrictions, structures, parking lots and new roadways. During winter storm Stella, the Port Authority worked with the Community to alert drivers to road changes, such as speed limit reductions, by adding hazards that align with variable messaging signs.

26 According to the definition provided by the High-Level Expert Group on AI, *Ethics Guidelines for Trustworthy Artificial Intelligence*, Brussels, 9.4.2020, available at: <https://ec.europa.eu/digital-single-market/en/news/ethics-guidelines-trustworthy-ai>, p. 36: "(AI) refers to systems designed by humans that, given a complex goal, act in the physical or digital world by perceiving their environment, interpreting the collected structured or unstructured data, reasoning on the knowledge derived from this data and deciding the best action(s) to take (according to pre-defined parameters) to achieve the given

For example, AI allows us to program computers with the knowledge of a dictionary or encyclopaedia – so that the computer can fully use that knowledge. Through Machine Learning, the computer model learns to make associations and decisions from data, rather than being hand-programmed with how to make decisions with pre-determined patterns.

Instead, Deep Learning consists of a series of technologies and techniques capable of applying a structured learning process on several levels, from the lowest to the highest ones, adopting a sort of pyramidal system. A typical example is the understanding of human language or the recognition of an image through the optic nerve.

On the one hand, Deep Learning is not based on data provided by humans, but on those learned through statistical calculation algorithms. On the other hand, ML learns to replicate an action or “reasoning” through specific inputs coming from human beings; Deep Learning, on the other hand, learns how to do the same things but on the basis of a set of instructions/data which are re-processed through artificial neural networks that replicate human ones²⁷.

An example of a Machine Learning model to play the Chinese game Go, is AlphaGo Zero. It does not use any data from human games, contrary to the original AlphaGo, which was seeded with 300K real games. Using a new form of reinforcement learning, AlphaGo Zero “learns by itself” how to master the game, and quickly surpassed the original model, which instead was based on a large dataset²⁸.

goal. AI systems can also be designed to learn to adapt their behaviour by analysing how the environment is affected by their previous actions”.

- 27 See: A. Thierer, A. C. O’Sullivan, R. Russell, *Artificial Intelligence and Public Policy*, Mercatus Center George Mason University, Arlington, 2017, available at: https://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract_id=3021135; C. Eldred, J. Zysman, M. Nitzberg, *AI and Domain Knowledge: Implications of the Limits of Statistical Inference*, BRIE/WITS Technology Briefing, 2, October 2019, available at:

https://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract_id=3479479; S. Sneha, R. Beschi, *A Conceptual Overview and Systematic Review on Artificial Intelligence and Its Approaches*, in “International Journal of Emerging Technology and Innovative Engineering”, 2019, vol. 5, no. 12, p. 821 ff.

- 28 AlphaGo is able to do this using a new form of reinforcement learning, in which AlphaGo Zero becomes its own teacher. Firstly, the system starts with a neural network that knows nothing about the Go game. Then the system plays against itself, combining this neural network with a powerful search algorithm. While playing, the neural network is activated and updated to pre-

The progress and development of AI-based solutions is changing our daily lives. It has been clear so far that society can significantly benefit from AI in several fields, such as healthcare, education, business. There are many examples of beneficial applications of AI in ordinary lives.

In regard to the healthcare sector, heart attack and stroke prediction, it is now possible using deep learning algorithms that analyze data from more than hundreds thousand patients, today we are able to predict cardiovascular risks from retinal images. Furthermore, most effective diagnosis are available today to breast cancer²⁹, and the diabetic retinopathy diagnosis is improved thanks to an algorithm based on deep learning that realizes higher quality screening of this pathology³⁰.

AI is also revolutionary for science. Through Machine Learning models capable of predicting chemical properties using data generated by the Density Functional Theory, a prediction of the properties of the molecules becomes possible³¹.

Education is also positively affected by AI. Quill.org³² is a tool that stimulates student skills. Using Quill, in fact, students complete a series of exercises, such as joining sentences, writing complex sentences and explaining their use. The tool is based on a huge phrase fragment repository, which Quill finds, recognizes and compiles using the open source TensorFlow technology.

dict the moves, as well as the possible winner of the games. This updated neural network is then recombined with the search algorithm to create a new, more powerful version of AlphaGo Zero and the process starts again. At each iteration, the performance of the system slightly improves, and the quality of the self-learning games increases, leading to increasingly accurate neural networks and more powerful versions of AlphaGo Zero. This technique is more powerful than the previous versions of AlphaGo because it is no longer bound by the limits of human knowledge. It is able to learn from the strongest player in the world: AlphaGo itself.

29 See the article published on CNN Business, March 2017, available at: <http://money.cnn.com/2017/03/03/technology/google-breast-cancer-ai/index.html>.

30 See the Google AI blog post, November 2016, available at: <https://research.googleblog.com/2016/11/deep-learning-for-detection-of-diabetic.html>

31 Further details are provided in the Google AI blog post, April 2017, available at: <https://research.googleblog.com/2017/04/predicting-properties-of-molecules-with.html>

32 Quill provides free writing and grammar activities for elementary, middle, and high school students (see: <https://www.quill.org>).

VI. Regulatory challenges and EU approaches

VI.1. Personal data protection and data portability

In this scenario, it is clear that digital transformation and the data economy will bring extraordinary benefits to our lives. Thus, policy-makers and regulators face a double challenge: on the one hand, it must allow and protect the collection and circulation of data through clear and open mechanisms, also with regard to the international flow of data, at the same time, relevant fundamental rights must be safeguarded, from the protection of personal data to the protection of consumers and competition³³.

The two risks to avoid consist of an hard or protectionist regulation, which would hold back innovation and investments, and the introduction of abstract or “analogue” rules which, although with a view to ensuring for example greater privacy, fairer competition or intellectual property protection, would have the effect of limiting some services, business models or new entrants to the benefit of others.

In May 2018, with the entry into force of the EU Regulation 2016/679, so-called GDPR³⁴, a truly significant step has been taken in the direction of transparency and control of personal data by the user.

In addition to strengthening the information and transparency obligations of data collection and use, data portability³⁵ has been

33 See: European Commission, *Communication A European Strategy for Data*, COM (2020), 66, cit., p. 4 ff.; and in the same perspective, on the interaction between data and artificial intelligence: European Commission, *White Paper on Artificial Intelligence – A European approach to excellence and trust*, Brussels 19.2.2020, COM (2020), 65, final, available at: https://ec.europa.eu/info/files/white-paper-artificial-intelligence-european-approach-excellence-and-trust_en, p. 10 ff.

34 Regulation (EU) 2016/679 of the European Parliament and of the Council of 27 April 2016 on the protection of natural persons with regard to the processing of personal data and on the free movement of such data, and repealing Directive 95/46/EC (General Data Protection Regulation), OJ L 119, 4.5.2016. For a systematic comment on the provisions of the Regulations, see among others: Kuner C. *et al.* (eds.), *The EU General Data Protection Regulation (GDPR). A Commentary*, Oxford University Press, Oxford, 2020.

35 See Commission Staff Working Paper – Impact Assessment accompanying the General Data Protection Regulation and the Directive on the protection of individuals with regard to the processing of personal data by competent author-

introduced, so that everyone can be free to choose the service they prefer without any lock-in phenomenon³⁶.

With data portability then, users can choose the services they really like. If a user wants to switch to another product or service because she thinks it is better or try something new, she/he should be able to do it as easily as possible. In this regard, allowing users to choose products and services based on freedom of choice, rather than being locked in a service, helps innovation and facilitates competition.

However, it must be highlighted that GDPR provisions are not always easy to apply when it comes to big data and digital platforms. An example is the recent ruling by CJEU on the right to be forgotten³⁷, where the CJEU recognized that search engine operators are not required to carry out RTBF delistings on all country versions of their service, but only on the European versions³⁸.

In July 2018, Facebook, Google, Microsoft and Twitter launched the Data Transfer Project³⁹, an open source initiative dedicated to the development of tools that allow users to transfer their data directly from one service to another, without need to download and re-upload.

With DTP, for example, the user can visit the website or app offered by a new photo printing service and transfer the photos directly from social media to that service. Similarly, a user who disagrees with the privacy policy of her music streaming service can save a copy of the playlists to the cloud. This allows the user to import

ities for the purposes of prevention, investigation, detection or prosecution of criminal offences or the execution of criminal penalties, and the free movement of such data (*Impact Assessment report*), SEC (2012), 72 final, p. 28.

36 Regulation (EU) 2016/679, cit., art. 20.

37 Delivering its judgment in *Google vs Commission nationale de l'information et des libertés (CNIL)* on 24 September 2019, the Court of Justice of the European Union held that Google does not have to remove search engine results worldwide in order to comply with a "right to be forgotten" request under EU data protection law.

38 Besides, the CJEU established that crawling sensitive information is not unlawful. Precisely, for cases when a user requests the delisting of sensitive information, the Court expressly said it is not appropriate for such delisting to be automatic.

39 The official project website is available on: <https://datatransferproject.dev>. Later, Apple and other companies also joined the Project.

playlists into a new music service or several services, once the user decides which service she prefers.

VI.2. *The EU data strategy*

As part of the activity on the subject started a few years ago, in February 2020 the European Commission released the Communication on “A European Strategy for Data⁴⁰”, which outlines a strategy for policy measures and investments to enable the data economy of the EU for the coming five years. Its main goals consist of building a data ecosystem in which the human being is at the center and bringing the percentage of data stored in Europe and the European share of global data economy to the level of Europe’s overall economic weight by 2030⁴¹.

The common European data space envisaged by the European Commission should allow to exploit the full potential of data in relation to the internal market. In particular, it should assure that firstly data can flow within the EU and across sectors; secondly, that EU standards and values – in particular on personal data protection – are fully respected and finally, that rules for access and use of data are clear⁴².

Although, data governance entails particular issues. In this regard, the legislative fragmentation between European countries is a serious risk for anyone who wants to foster innovation and data use. Low data availability between businesses and from business to government is also a problem, along with a low accessibility of information held by public administration to business. In addition, interoperability is often not possible and/or data quality is not sufficient: this jeopardizes the development of innovation. Notably, the elements of transformation towards the data-agile economy are changing very rapidly. This was also detected by the European

40 See: European Commission, *Communication A European Strategy for Data*, Brussels, 19.2.2020, COM (2020), 66, cit.

41 The projected figures for 2025 are available at: https://ec.europa.eu/info/strategy/priorities-2019-2024/europe-fit-digital-age/european-data-strategy_en#projected-figures-2025.

42 See: European Commission, *Communication Towards a common European data space*, Brussels, 25.4.2018, COM (2018), 232 final, available on: <https://eur-lex.europa.eu/legal-content/EN/TXT/PDF/?uri=CELEX:52018DC0232&from=EN>.

Commission, that excluded ex-ante regulation, preferring an approach based on experimentation and differentiation. The creation of an enabling legislative framework for the governance of common European data spaces is foreseen in Q3 2020. In particular, the aim is to strengthen governance mechanisms at European level and in relevant Member States for cross-sectoral use of data; to facilitate decisions on how data can be used and by whom for scientific research purposes in a GDPR-compliant framework and to make it easier for people to allow the use of the data they generate for the public good, if they so wish⁴³, in accordance with the GDPR.

Moreover, the Commission planned a Data Act for 2021, which will probably address the issues concerning the Business-to-Government data sharing, which will regulate the flow of data between individuals and public administrations by providing context data and B2B data-sharing, in particular by clarifying the rights of use of jointly generated data, such as for example Internet of Things data in industrial contexts⁴⁴.

VI.3. *The EU approach on artificial intelligence*

In February 2020, the European Commission released also the White Paper on Artificial Intelligence⁴⁵. AI is seen as a great opportunity for the whole of Europe, both for businesses and citizens. In fact, like any new technology, AI carries potential risks that need to be addressed. For these reasons the European Commission supports a regulatory and investments approach that promotes the adoption of AI, addressing the associated risks. The White Paper calls for a common European approach to AI to be defined in order to avoid

43 So-called “data altruism”.

44 The Data Act is also likely to provide improvements for the IPR framework, to further enable data sharing, along with the strengthening of the right to data portability, as an element of user control and choice. See: European Commission, *Communication A European Strategy for Data*, Brussels, 19.2.2020, COM (2020), 66, cit., pp. 12-14.

45 See: European Commission, *White Paper on Artificial Intelligence: a European approach to excellence and trust*, Brussels, 19.2.2020, COM (2020), 65 final, available at: https://ec.europa.eu/info/sites/info/files/commission-white-paper-artificial-intelligence-feb2020_en.pdf.

Member States adopting national measures that will result in a confused patchwork of national rules.

According to the White Paper, the European approach will be strongly anthropocentric and will also take into account the contributions contained in the Ethical Guidelines⁴⁶ prepared by the High Level Expert Group on AI. The Guidelines for Trustworthy AI listed the following seven key requirements: human agency and oversight, technical robustness and safety, privacy and data governance, transparency, diversity, societal and environmental well-being and accountability.

Nonetheless, AI tools are already subject to European legislation on fundamental rights – that is, data protection, non-discrimination, etc. – but the specific characteristics of AI may make it difficult to apply them. Given the rapid technological evolution, the adaptation of the legal framework must leave room for further developments.

In the Commission's view, improvements could concern the effective implementation of existing EU and national legislation, the limitations to the scope of existing EU legislation and changes to the nature of AI systems and to the concept of safety. The problem of uncertainty regarding the allocation of responsibilities between the different economic operators in the supply chain could also be solved⁴⁷.

In conclusion, a European approach on AI is necessary in order to avoid fragmentation of responsibilities, increase Member States' AI capacity and ensure that Europe is progressively equipped with the necessary capacity to test and certify AI products and services.

A governance structure should also play a key role in facilitating the implementation of the legal framework, for example by providing guidelines, opinions and expertise. For this reason, it is important to rely on a network of national authorities, which can cooperate with the Commission and among themselves to apply the EU rules enhancing their effectiveness and adaptability.

46 See: High-Level Expert Group on AI, *Ethics Guidelines for Trustworthy Artificial Intelligence*, cit. The AI HLEG is an independent expert group that was set up by the European Commission in June 2018. A first draft of the document was released in December 2018.

47 See: European Commission, *White Paper on Artificial Intelligence: a European approach to excellence and trust*, cit., p. 9 ff.





FELICE TESTA

LEGAL PROTECTION IN EMPLOYMENT AND FOR THE EMPLOYEE IN THE AGE OF ARTIFICIAL INTELLIGENCE

Abstract: The presentation kindly deals with the research method problem in identifying a (efficient) legal protection for employment and for the employee in Artificial Intelligence (A.I.) era. Debating on the method leads to verifying what it seems and what could be on the contrary; it is essential to check if actual given law protection could be still helpful to manage new anthropological challenges in labour law. A selection of main arguments follows the reasoning about method and its resulting guidelines, especially about the employee' position respect to the "new" technological employer and some conclusion, with a perspective of re-modulation of labour law's protection, ends the issue.



1. Making a choice about method: a prologue and a (essential) premise

I'll have just few minutes in which I'll couldn't offer You technical details of social, or legal, protection in employment and for the employee in the age of artificial intelligence (A.I.); so that, I've made a choice presenting You the matter by a problematic point of view concerning the research method. I'd like to offer You reasoning guidelines, then I'll be going to select arguments that could represent a development of method and reasoning both.

There is a prologue making this method-oriented choice: the presentation that I could offer you is inserted in a larger research program which my University is financing me. It is about the theme of the social protection in employment and for the employee in incoming new technologies in the age of A.I.; in June 2019, in Rome, we had a first step, a convention at the Università Europea di Roma that opened the research works which my presentation will outline



the results on the methodological choices. In fact, approaching what seems new or what however is contemporary, I think that the interpretation of the contemporary facts is always the hardest attempt for any researcher because there is no historicization of the impacts of those facts on social relations; that absence of historicization of A.I. facts is even self-evident; in this context the method is always the starting point (and it is what leads the reasoning both).

There is also a premise to do: when the debate on the collocation of the problem, in the juridical system, of the relationship with new technologies involves labour law, the question becomes a bit more complicated because it considers not only works, jobs, or employment but employee mostly, that is to say that it involves the human person; so that it is complicated by the (essential) implication of the person in his job, in his contractual actions; the complication is that the debate raises “motives for being as opposed to those of having to be”¹.

Quaestio (*The Method Question*)

Starting with the method question, we’ve to fix the argumentative method, first of all: about it I’ve chosen the argumentative method of the *Quaestio*² that leads the listener (or the hoped reader) to reason between *videtur quod* and *sed contra*: two ways to explain

1 Those are the words (translated in English) of F. Santoro Passarelli, *Nozioni di diritto del lavoro*, XXXV ed., Napoli 1992, p. 12, the edition on which who is writing studied labour law for his first time.

2 The *Quaestio* has developed its potentialities in the commentary genre: certain determinate points of the text, of particular difficulty or doctrinal importance, were examined using a procedure which became ever more rigorously structured to the point of reaching a standardized form in university texts of the second half of the 13th century specially thanks to the Scholastic philosophical current (v. spec. Tommaso d’Aquino, for the Paris’ *Schola* and Roger Bacon for the Oxford’s one). The topic is presented in the form of a question to which two different contrary responses are possible. The same who presented the *quaestio* then presents the arguments which show the positive response (*videtur quod*) and the negative (*sed contra*); after a careful examination of all the arguments, he comes to the final *determinatio*, or gives an answer that shows his own position on the topic (*respondeo*); and then generally follows the refutation of contrary arguments. (This form of debate, in which it was possible to conduct real philosophic and scientific research on a given topic, was a part of curricular teaching).

what seems to happens and what is on the contrary side, until coming across the final answer, *respondeo*.

But, in hindsight, the method of the *Quaestio* is not only an argumentative method, it is really a research method that look at the data and elaborates it to reach its interpretation, that is to say, to reach a theory. So, it has all the characteristics of the scientific-experimental method that is really the method that belongs to us.

Videtur quod (*it seems that*) and Sed contra (*on the contrary*)

a. *Videtur quod* A.I. is the “new” way (or the new mood?) to develop relationship, massive or individual both, and it is destined to replace the old way.

A growing feeling of inadequacy hits the legal system about relationship rules that suddenly seems aged: juridical categories like employer, employee, subordination, are knowing an attack to their borders, the line that divides them is increasingly faded by the A.I. mode to engage the relationship that gives a certain place or time no more. It has as consequence an urgent request of replacing that system.

Sed contra it could be a replacing just to have one and it would be the main solution in several cases in which the urgency is not really ontologically identified but seems coming just from a urgent feeling (or sensation).

b. It also seems (*videtur quod*) that Labour law was built upon “old” organizing schemes, with “old” links to “old” rules, so that is outdated³. The main playground of this match between what is old and what is new is the binary scheme for the qualification of the labour relationships that leads the juridical interpret only between subordination and autonomy. That scheme was built to pander a business management model that no longer could stay, a model because of which employee was inserted into the business organization as a main functional part of it, to the point that the contract, and its relationship, depended on that organization; in other words,

3 Compare to E. C. Atmore, *Killing the goose that laid the golden egg: outdated employment laws are destroying the gig economy*, in “Minnesota Law Review”, 2017, p. 96.

the labour contract was a like organizing contract⁴. So, where there was that business inserting then there was the subordination as an organizing solution by contract.

Today any employee could be managed by an algorithm that make business' choices learning by big data banks (massive amounts of previous cases) that could be not necessary linked to a certain Company (the "old" employer). Because of that choices even elements like the work time or the workplace became unnecessary to the development of the relationship. Then, where is the inserting that we're speaking about before?

On the contrary (*sed contra*), A.I. is just a new technology and we have to notice that the mankind has been considered technologies as "new" for thousands of years, from the discovery of fire to the present day; any new technology is just a mode to help (or not) the mankind and it have to take place for its own role as instrument of living and anything else. Then, in order to those reflections, it may be (superficially) said that the request of regulation about what is (or seems to be) "new" in technology is (just) to save what is already in place. That binary system that divides subordination ad autonomy is a necessary rule to keep an employee' social model to theorize the separation between social classes.

c. Videtur quod (it seems that) what is recognized as "new" is in the "market", what is new is in a market-based reasoning and the market takes its regulating power because of it. Market is organized by the facts and new technologies are the new facts; the rationally calculated propensity about any fact that happens has made the market, that is to say that the propensity of the facts is the market rule⁵. It has as consequence that recognizing that there is something "new" means individuate the propensity of repeating the facts that ha a its own normative strength, it's a rule, then it takes the regulation.

Sed contra (on the contrary) even employees are in the market with their employers, this is a fact. The protection of the employee' position in the labour relationship necessary pass through the market's

4 M. Persiani, *Contratto di lavoro e organizzazione*, Milano 1966, whom presented labour contract as an organizing contract.

5 According to N. Irti, *Teoria generale del diritto e problema del mercato*, in "Rivista di diritto civile", 1999, I, p. 1, a market rule comes from the rational computability of repeating the facts and leads to a normative strength to the point that we could speak about a juridical space of the market.

rules because of the role of the employment in the marketplace. Then, *à la recherche* of that protection, labour law becomes labour-market law. That is to say that the labour-market law must follow technological changes and support the economic development that grows from this process. There is also another playground where the match between what is given and what is new goes on: it is the field of industrial relationships and collective bargaining. For more of a century we have known their object (and function) ensuring uniform treatments with minimum protection effects for individual labour relationships; but since 2000's first decade we're discovering a new mode of action, a new purpose of Unions which joins the traditional one mentioned above: in according to their collective bargaining, employers and trade unions share, as the objective of their reformed relations, the pursuit of "conditions of competitiveness and productivity such as to strengthen the productive system"⁶; alongside the "classic", so to speak, protection objectives, such as wage and employment strengthening, there is the objective of the company's production efficiency.

Some answers about the method items (respondeo)

a. The urgency to classify new things (in hindsight as the urgency about any other thing or facts) is a mode of the human intellect. It belongs to the acting subject and not to the acted object.

Then replacing what is old with what is new always depends on choices and not on inevitability of the events, as it could seem at the first sight.

There is an ontological sense of urgency that have not to confuse with a just conventional emergency; if we get carried away by an uncritical approach to the relevance of urgency, we run the risk of an improper overlap between the legal level and the real or factual one, and hence the risk of making the methodological mistake starting to wonder if the norm is "right" or "wrongful", or if the norm is "true" or is "false". The norm is just the norm, it is neither right nor wrong.

A reasoning as above leads to the risk of deresponsibility of the political choice which, instead, should be upstream of any regula-

6 E.g. those are the words used in the Framework Agreement signed by main trade unions and employers' associations on January 22nd 2009 in Italy that had reformed the purposes about industrial relationships.

tion or re-regulation; and when this occurs, perhaps because of the solution to an urgently identified urgency is entrusted, we concretely risk a loss of the anthropological function of law.

b. Regulating that substitution between what is new and what is old is a choice itself: that choice identifies what is new and what is old functionally to the rule and is not selected by the strength of the facts; the facts, once known by the rule, are no longer only facts, but they become elements of that rule. Once known by the law rule the facts left its real (or factual) level to reach the juridical one that is not real but just a representation of the reality; hence, in that rule they are no longer those facts but elements of that rule.

c. Rules of labour law are protection rules (they should lead to the protection of the person who works, of his/her dignity, of his/her deeply being when is working⁷),

Labour law's rules are not simply rules about the performance of a contractual relationship between its parts. This is the essence of labour law; this is its identity; and we'd know that an essential identity can be neither new nor old identity. The contents of that protection are those which must be adapted or adequated to the context, time by time, to save them as experiences of that identity. But the protection, its identity, remain the same even in front of the strangest new technology: keep the worker free from the need of working⁸.

2. Reasoning guidelines

I've declared my intentions at the begin of this presentation: I just want to offer suggests for a research method, at the moment. That is to say that I can't deal in detail with the contents of the

7 *Ex plurimis* in this sense, almost recently, has written about labour law's protection in digital era as a "human-right based approach" V. De Stefano, "Negotiating the Algorithm": *Automation, Artificial Intelligence and Labour Protection*, in "Comparative Labor Law & Policy Journal", 2019, vol. 41, no. 1. Compare also to M. Brollo, *Quali tutele per la professionalità in trasformazione*, in "Argomenti di diritto del lavoro", 2019, I, p. 495, whom considers necessary re-thinking labour law with new protections for employee's professionalism that is changing in digital age.

8 By a public-law based approach we could treat labour law as an application of the Beveridgian social security idea.

labour law protection with regard to incoming new technologies. So, I will just deal with some reasoning guidelines about the matter.

a. About the identity issue of protection carried out by labour law, there could be the risk of a mistaken valuation: the universal character of social protection and of the protection of the person, could hide the particular character of the cases; as well as the concrete behaviour of their actors; in other words, a mechanic (or uncritical) subsuming of the particular character in the universal one, exposes it to the risk of not seeing what is particular and not considering its characteristic needs. When it happens, the concept behind the universal rule could not consider its own “possibility”, the possibility about itself, and therefore the one about the rule.

A concept that is a discussion of itself and, therefore, which doesn’t erase the particular in the universal through a mechanical subsumption, can be the guarantee of understanding past events while maintaining their reciprocal differences, it can be also the guarantee of understanding the “new” that is given in the present and epistemological guarantee of seeing the possible propensities towards the future. It is a real ideality that keeps the form constantly open to the problem of its own possibility: to the new and to the method that finds it⁹.

b. Labour law moves itself from the concrete behaviour of its relationships¹⁰, but it puts in the centre of its intervention the universal character of the protection of the person who works in the society and for the society¹¹; so that, labour law is a juridical discipline with a high risk to confuse the particular character in the universal

9 That’s the philosophical approach to the epistemology of new things by L. Scaravelli, *Lettere ad un amico fiorentino*, Pisa 1983, especially p. 71.

10 “The law does not dominate society but if anything it expresses it” as said J. Cruet, *Le vie du droit et l’impuissance des lois*, Paris 1908, p. 3 (as cited by A. Supiot, *Du bon usage des lois en matière d’emploi*, in *Droit social*, n. 3, 1997, p. 231), according to whom, it would be interesting to verify the validity of such theory over the Century, there seems to be no doubt about his validity in the subject of labour policy.

11 It is exemplary to remind about this address of thinking the labour law, the 4th article of Italian Constitution which, after the 1st article has founded the Repubblica upon the employment, by its first comma gives to the citizen the right to have chances in employment system and at the same time by the second comma place the obligation to the citizens to make a choice about job, in according to their possibilities, to contribute both to a “spiritual” and a “material” development of the society.

one. The vaccine against this virus lies noticing that moving from concrete facts, having that protection in the centre of reasoning, is a completely different matter compared to the subsuming in general categories because in labour law general categories are led by the universal principle of centrality of the person and of its dignity¹².

c. Another guideline could be outlined considering that digital technologies and A.I. are experiences of the human intellect which qualify its essence¹³: those experiences (technologies), are not the opposite compared to the person who works, they don't contrast mankind, but they are elements to connect the essence of man's dignity with the real behaviour of itself.

Technologies, even the A.I., are just technologies: they enrich the universal essence of mankind with the particular side; in that side, new technologies could become elements of mankind's protection and both its vehicle¹⁴.

In other words, universality has not to be a dogma: it's necessary to find a concept, and a method, that doesn't prevent reasoning about itself; a reasoning that considers its possibility in itself and in its declination on the particular side. A concept like this will be able to know (to understand) the past with respect to the present and to recognize what of the present is given in the future, which is its "propensions".

3. Arguments selection

As a consequence of the reasoning above, now we can outline the topics of the matter that concerns the relationship between a universal legal protectionsuch as that based on dignity of the working person and its concrete possibilities.

It follows just some reasoned titles of selected arguments and not their develop in according to the containment requirements of the text presented by the organizers of this conference.

12 Compare to L. Nogler, Metodo tipologico e qualificazione dei rapporti di lavoro, in "Rivista italiana di diritto del lavoro", 1990, I, p. 182.

13 G. Traversa, *L'identità in sé distinta, agere sequitur esse*, Roma 2012, who considers that experiencies are not a part of the essence of the human person but they qualify his essence in a distinguished identity.

14 V. De Stefano, Negotiating the algorithm, cit.

a. First of all we could ask ourselves: what is the protection given by labour law today? In this debate, is there still a place for the answer “*the position of employee in the contract’s performance/development*”? About this, I just can answer that labour law is a protection law, not simply regulating the relationship between parts of a contract, so that the regulation is the effect of the protection, not its cause. This answer could be the essential concept that we are looking for, a concept that has a form which steadily allows reasoning on itself.

The protection of employee’ position is an argument that (essentially) needs reasoning on its possibility, therefore it is continuously updated depending on its possibility.

b. We know that the general discipline of employee’ subordinated position in labour law is already given; could it be a model? Example giving, about it, we know that, new technologies are both vehicles and modes of actions in those relationships which are generated properly by those actions. So, could new technologies become vehicles of regulation, or they could just be the object of it? In other words, this question is about the method of applying that discipline: the normative typological method is still founding that application? There may be another method that we could name “situational” method: when structure and means of the qualifying process are contextualised through specific cases that are found in accordance to regulating needs so that the model of the discipline can be modulate by cases, regardless of the typological qualification. Could a “situational” method replace the typological one?

Modulating contents of universal protection is not just a normative technique, it is recognizing the particular protection in the universal one, in fact the model of protection (universal) is applied through specific needs or cases that leads to a specific and modulated protection (particular).

c. But the use of new digital technologies (e.g.: digital delivery platforms, with their algorithms for the riders) shows how individuating the protection’s contents is not all or is not enough; it is necessary to identify who is responsible for it, who has to allow these contents, in other words who is the true employer¹⁵.

15 About this problem compare to A. Loffredo, *Di cosa parliamo quando parliamo di lavoro digitale?*, in “Labor”, 2019, vol. 3, p. 253, esp. pp. 264-269.

Especially with delivery platforms, the problem of the true employer is topical considering how often the platform is made just by investments of several companies and not from a specific employer. The cases show a plurilateral model that involves platform, partner companies, employee (or worker) and customer where the usefulness of the performances provided by the worker is received by the platform or by the partner companies both increasing difficulties to assign responsibilities in managing labour relationship because of the confusion of employer function.

d. The digital age brings to us the problem of disintermediation of intermediate bodies (e.g.: trade unions and other collective associations, even political parties) especially because of the shortcuts created by those new technologies which excite the feeling (maybe only this) to have a really personal direct wire with the counterpart; furthermore digital technologies create a sort of non-physical place for labour relationships that keep each worker independent from the others and functionally self-sufficient. It has as consequence a increased wide risk for collective aggregation and consultation of losing their possibility to be¹⁶.

Does it require rethinking about juridical schemes built upon the collective interest theory?

This is only an apparent problem: in hindsight the problem concerns the ways of aggregation, not the value of it. Of course, the factual dimension of the Union order is under stress that we ever never seen before, but the subsidiarity between law and collective bargaining could still be the best solution to exactly modulate the general protection of labour law.

e. Another argument to outline and to be explored is the relationship between digital jobs and the “time”: where this word (time) is used in the sense of duration time of the labour relationship or in the one of work-time.

Both senses we could notice that, actually, several jobs (or, maybe the most part of them) are characterised by disposable performances: workers (even employees) are called just time by time to apply their

16 A. Occhino, Nuove soggettività e nuove rappresentanze del lavoro nell'economia digitale, in “Labor”, 2019, vol. 3, p. 39, who offers a wide framework of problem and solution about the impact of digital technologies upon the workers' associability.

skilled energies on a strictly single part of the company's productive processes; but the time guides and leads the labour relationship, not the skill, no more. Workers or employees are all substitutable (and disposed) in according to the production time's requirements.

So, that is to notice that the relevance of the duration in labour relationships quickly decreases; juridical concepts or institutions that are linked to the time and that we considered with a central importance in qualifying reasoning of employment relationships, as availability, continuity, etc., now are exposed to a sort of "identity crisis" because of the result-oriented reasoning in managing those relationships.

f. Leading to the end this short presentation, it also is to outline the main juridical consequence of the platform's dawn on the work organization that we've present above under another point of view: work activities are organized by the partner company which built the platform but those activities are not directed by the company precisely because of the relationship between the worker and the platform; in fact, it seems that the employee (or worker) has much more autonomy in carrying out his work performances, but he cannot affect quality and quantity of work that he have done because it depends on the direction of activities that is impressed by the platform's algorithm. We know as recently cases concerning delivery or drivers platforms are solved by Courts identifying both the company and the platform as employers¹⁷, but this is not enough to take care of the dignity of working person if he cannot express himself through his engagement in (ad for) the civil society.

5. Conclusion and perspectives

If, as we believe, the law, and especially the labour one, has an anthropological function, then it have to be able to connect this function with the real world in which the employee' position is involved, that such position that labour law wants to regulate.

17 The Unemployment Insurance Appeal Board of New York State, (sent. July 12th 2018) has recognized the Uber's drivers as employed by the platform looking at the entrepreneurial characteristics of the platform and not at the relationships ones; in the same way European Court of Justice C-434/15 Association Professional Elite Taxi vs. Uber System Spain SL, Tribunale di Roma sent. April 7th 2017.

It will be an ontic challenge for interpreters that is stressed, about its difficulties, considering that they are exploring the contemporary age, where there's no historicization of the impacts of new digital technologies on personal and labour relationships; in other words there are no specific references and the general ones now appear outdated.

One of the most evident effect of the dawn of the A.I. in employment relationships are the multilateral links between employee and its employer; about this matter reasoning about new anthropological challenges led by digital job underline the crisis of general institutions in labour law as the subordination (of the employee) and reveals, with a different light, its relationship with the topic of the "dependency" (of the contract): dependency by the enterprise's organization is growing with the risk, for the employee, of bearing the heavy load of the missed contractual job performance, so that economic dependency in the labour relationship is growing too as an element that has a key role in seeking labour law protection for the workers.

That protection needs to be re-modulated to apply to different real cases that A.I. organization leads to us. Labour law essence, as we know, moves from universal sense of protection of the personal dignity in all human attempts, but an approach that, moving from universal, builds univocal rules to take care of employee' needs, cannot keep the persons free from their particular needs. The universal erases the particular and suddenly becomes impossible.

It is necessary to distinguish in order to protect.

In order to give some perspectives, then about the subordination: it may be almost useless having a rule to apply the labour law protection statute that works referring to a universal characteristic that don't come across the really needs of protection (e.g. the rule of a straight organization that don't comes from employee but from who pay him that not considers that employee is paid (almost) only by the same company and has no income by others activities). The dependency by the enterprise (economic and existential dependency) could become an essential juridical characteristic around which could revolves all the attempts to modulate the universal model of protection, especially the wage and the social assistance in its large sense.

SESSION TWO

POSTHUMANISM.
POSSIBLE AND LAWFUL BORDERS.
ETHICAL LIMITS OF TECHNOLOGICAL
ENHANCEMENT OF KNOWLEDGE.
CORPOREALITY AND INTERSUBJECTIVE
RELATIONSHIPS







ALBERTO CARRARA

POSTUMANISMI E TRANSUMANISMO: PENSARE OLTRE L'INTELLIGENZA ARTIFICIALE PER APPLICARE PRINCIPI ETICI FORTI AD UN AUTENTICO PROGRESSO DELL'UOMO E DI TUTTI GLI UOMINI

Riassunto

Il Postumanismo è una corrente culturale eterogenea e multidisciplinare figlia della post-modernità. Si caratterizza quale pluralità di interpretazioni dell'umano, del suo esistere concreto nel tempo e nello spazio e della sua malleabilità di natura a seguito di una sempre maggior ibridazione con l'evoluzione digitale, robotica e cibernetica. All'interno dei postumanismi, la visione più radicale viene denominata Transumanismo: movimento globale volto a modificare radicalmente la specie umana attraverso la tecnologia, la genetica e le neuroscienze, al fine di raggiungere l'immortalità cibernetica per mezzo della digitalizzazione della mente e della sua scissione dal substrato organico del corpo biologico. Uno degli strumenti principali dell'utopia transumana è la cosiddetta intelligenza artificiale (IA). La Quarta Rivoluzione ci sta già trasformando e il settore sanitario è uno dei protagonisti globali. Come tutte le tecnologie, anche quelle legate all'intelligenza artificiale non sono esenti da dinamiche di potere e beneficio: più lo strumento è potente, più sarà grande il beneficio, ma anche maggiore potrà essere il danno. Dopo una breve introduzione al contesto ampio dei Postumanismi e del Transumanismo, questo capitolo si soffermerà nell'approfondire tre snodi: (1) in primo luogo, viene abbozzata la situazione della "nuova era" dell'evoluzione digitale; (2) successivamente viene presentato uno dei paradigmi dell'intelligenza artificiale: quello nel contesto medico-clinico riguardante il settore neuro-riabilitativo; infine, (3) viene proposta una "ricetta etica" declinando quattro verbi chiave che ha la potenzialità e la finalità di offrire possibili linee guida per un reale sviluppo digitale globale per tutto l'uomo e per tutti gli uomini.



La post-modernità transumana

Se volessimo trovare un'immagine GIF che connotasse questa nostra epoca di cambiamenti – che per molti è un vero e proprio “cambio d'epoca” – dovremmo digitare sul nostro portale di ricerca preferito la parola “onda”. In effetti, non sorprende che il video promo del progetto transumanista più popolare 2045.com abbia come sfondo ricorrente il movimento ondulatorio, fluttuante e fluido delle onde di un mare. La contemporaneità è ricca di paradossi: uno che emerge in tutta la sua forza è l'utopia di un'immortalità immanente. Per l'uomo cittadino della post-modernità, oramai conscio e sveglio dai sogni dogmatici e dai miti trascendenti del passato, l'unica “salvezza” potrebbe consistere nel decodificare i propri ricordi materiali, estraendoli dai sostrati neurofisiologici, per renderli informazione digitale da “salvare” (save) su un supporto (hardware). Il corpo biologico, contenitore del nostro programma mentale (software), è la causa della nostra deperibilità, dell'inesorabile processo di invecchiamento a cui il trascorre del tempo ci condanna. Questo veicolo (carrier) che possediamo e che almeno sino a poco tempo fa ci identificava e ci faceva distinguere da coloro che denominiamo “altri” simili a noi, questo stesso corpo vivo viene concepito come l'ultimo “accidente” metafisico da superare per poter estenderci “oltre” (beyond) qualsiasi confine. Se l'uomo moderno era riuscito a rinchiudersi nel proprio mondo mentale ipostatizzandolo e rendendolo “creatore” del reale, il pensatore d'oggi che ha ridotto quel mentale ad informazione lo vuol estendere ovunque (everywhere).

Le moderne acquisizioni in ambito biotecnologico, robotico ed informatico che denotano la cosiddetta Quarta Rivoluzione Industriale servono ad alcuni quale cornice di riferimento per ipotizzare un prossimo salto evolutivo della nostra specie Homo sapiens al supposto Homo cyber. Una tale transizione, che avrebbe persino un anno preciso d'avvento, il 2045, è frutto dell'anelito umano più profondo di permanere dopo la morte, è la reazione a quella sana tensione dell'animo che in modo inconscio si rifiuta dinanzi ad ogni morte di credere che tutto di quella persona sia perduto per sempre nel silenzio oscuro del nulla. La nuova religiosità della post-modernità veste i camici bianchi della scienza, della medici-

na, indossa i guanti e le maschere della tecnologia, siede le comode poltrone dell'informatica ed ha come obiettivo il superamento (going beyond) di qualsiasi condizionamento materiale.

Il mondo appare fluido e l'intelligenza artificiale (IA) è la nuova metafisica. Questo panorama che ha moltissimi pregi e vantaggi dal punto di vista delle acquisizioni per la salute e il benessere, d'altra parte comporta un'illusione prorompente: l'oblio della differenza della dicotomia tra il "permanere il più possibile qui" e il "vivere per sempre qui".

Postumanismo, postumanismi e transumanismo

Il Postumanismo è una corrente culturale eterogenea e multidisciplinare figlia della post-modernità. Si caratterizza quale pluralità di interpretazioni dell'umano, del suo esistere concreto nel tempo e nello spazio e della sua malleabilità di natura a seguito di una sempre maggior ibridazione con l'evoluzione digitale, robotica e cibernetica.

Secondo la definizione di Matthew E. Gladden, con il termine "postumanismo" si intende una pletora di fenomeni di de-centramento dell'umano che vanno da vere e proprie discipline accademiche, sino a movimenti artistici, gruppi politici e compagnie che progettano e commercializzano prodotti tecnologici. La diversità di oggetti di studio, finalità e metodi, rende fumosa una definizione universale ed univoca del postumanismo. Gladden ha classificato i postumanismi secondo due caratteristiche: (1) la realtà socio-tecnologica che già viviamo e sperimentiamo (analitico) oppure l'insieme di ipotetici e futuribili elementi ed entità da sviluppare o da prevenire (sintetico); (2) lo sviluppo di conoscenze nuove (teoretico) o l'impatto concreto di cambiamenti sociali, politici, economici e tecnologici (pratico). Combinando ciascuna di queste opzioni si ottengono 5 tipologie di postumanismo denominate rispettivamente: di critica, di immaginazione, di conversione, di controllo e di produzione¹.

1 M. E. Gladden, *A Typology of Posthumanism: A Framework for Differentiating Analytic, Synthetic, Theoretical, and Practical Posthumanisms*, in Gladden M. E. (a cura di), *Sapient Circuits and Digitalized Flesh: The Orga-*

La cornice del postumanismo si declina così al plurale. Di postumanismi ne esistono già diversi: il postumanismo critico, culturale, filosofico, sociopolitico, il postumanismo popolare o anche detto commerciale, il postumanismo fanta-scientifico, quello techno-idealista, il metaumanismo, il neuromanismo, l'anti-umanismo, il pre-umanismo, il nuovo materialismo femminista, le postumanità. C'è poi il postumanismo biopolitico che, per alcuni autori includerebbe sia il bio-conservatorismo, come il transumanismo.

Una nota comune a tutti i postumanismi è l'uso strumentale delle tecnologie emergenti e convergenti con l'obiettivo finale di ri-plasmare, ri-definire, ri-disegnare l'umano. Il potenziamento neurocognitivo farmacologico e cibernetico, l'ingegneria genetica, le nanotecnologie, la robotica, l'intelligenza artificiale, le realtà virtuali, e quant'altro, divengono oggi mezzi per ideare un nuovo umanesimo: quello postumano. I postumanismi devono essere intesi più come processi di ridefinizione delle società umane nel senso di una concezione della realtà non più antropocentrica.

Il transumanismo sarebbe la versione bio-politica pragmatica ed incisiva, la più radicale tra i postumanismi, che si connota quale progetto che mira a modificare la specie umana attraverso qualsivoglia innovazione scientifica, genetica, tecnologica ed informatica. Il transumanismo è il "braccio operativo" di ogni forma di postumanismo, che si prefigge superare l'umano attraverso il potenziamento progressivo del suo corpo, delle sue funzioni cognitive e sensitive, attraverso una sempre maggior ibridazione uomo-macchina-algoritmo.

Uno dei progetti transumanistici più rilevanti oggi è il movimento globale 2045.com. la sua missione è quella di modificare radicalmente la specie umana attraverso la tecnologia, la genetica e le neuroscienze, al fine di raggiungere l'immortalità cibernetica per mezzo della digitalizzazione della mente e della sua scissione dal substrato organico del corpo biologico (carrier). Uno degli strumenti principali dell'utopia transumana è la cosiddetta intelligenza artificiale.

nization as Locus of Technological Posthumanization, Defragmenter Media, Indianapolis 2016, pp. 31-91. Per maggiori informazioni sull'autore e per consultare la sua bibliografia consiglio la seguente pagina: <http://www.matthewgladden.net/>.

Uno sguardo sintetico

Non c'è ombra di dubbio: la Quarta Rivoluzione ci sta già, per molti versi, trasformando e il settore sanitario ne è, a tutti gli effetti, uno dei protagonisti globali. L'informatizzazione digitale in ambito medico (specie nel settore della diagnostica per immagini), l'analisi attraverso algoritmi di intelligenza artificiale dei Big Data, la reportistica digitale in sostituzione delle cartelle cartacee, lo sviluppo di biotecnologie impiegate nei settori delle scienze omiche e della biologia dei sistemi complessi, la crescita esponenziale degli IoMTs (*Internet of Medical Things*), sono, tra altre innovazioni tecnologiche, già di fatto opportunità e prospettive di gran beneficio consentendo di potenziare realmente le capacità umane nel campo della diagnosi, dello screening e anche della terapia.

Come tutte le tecnologie, anche quelle legate all'intelligenza artificiale non sono esenti da dinamiche di potere e beneficio: più lo strumento è potente, più sarà grande il beneficio, ma anche maggiore potrà essere il danno².

Per assicurare un autentico progresso dell'uomo e di tutti gli uomini in una prospettiva globale, inclusiva e umanizzante, si rende necessaria una corrispondente sensibilità verso principi etici forti. Risulterà vitale contestualizzare quei principi sanciti nel 2005 dall'UNESCO in materia di Bioetica e Diritti Umani a tali frontiere dell'innovazione in ambito sanitario.

Questo scritto, dopo aver preso in considerazione la cornice teorica e pratica rispettivamente dei postumanismi e del transumanismo, si struttura di seguito in tre punti principali: (1) in primo luogo, viene abbozzata la situazione della "nuova era" in cui ci troviamo: quella della cosiddetta Quarta rivoluzione industriale (intelligenza artificiale, Big Data, robotica, neuroscienze, biotecnologie, nanotecnologie, genetica molecolare,...); (2) successivamente viene presentato uno dei paradigmi potenzialmente e, per certi versi, già attualmente, integrativo ed inclusivo dello sviluppo dell'intelligen-

2 B. Smith, *Un'alleanza tra etica, politica e diritto. A colloquio con Brad Smith, presidente di Microsoft*, in "L'Osservatore Romano", a. CLIX, n. 37, 2019, p. 4. Il testo è disponibile online a questo indirizzo: http://www.osservatoreromano.va/vaticanresources/pdf/QUO_2019_037_1402.pdf

za artificiale: quello del contesto medico-clinico riguardante il settore neuro-riabilitativo di ibridazione uomo-macchina-intelligenza artificiale; infine, (3) viene proposta una sorta di “ricetta etica” declinando quattro verbi chiave; “ricetta” che ha la potenzialità e la finalità di offrire, alla collettività di ricercatori ed esperti in evoluzioni di questo settore, delle possibili linee guida per un reale sviluppo digitale globale per tutto l’uomo e per tutti gli uomini³.

1. Una nuova era

Nell’Enciclica sulla cura della casa comune Laudato si’ (2015), Papa Francesco apre il terzo capitolo “La radice umana della crisi ecologica” con un’attenta considerazione positiva e, per certi versi entusiasmante, dell’evoluzione tecnologica che ha fatto transitare l’umanità attraverso quattro (e oggi già se ne invoca una quinta) Rivoluzioni industriali: (1) la Rivoluzione della produzione meccanica, delle ferrovie e delle macchine a vapore (1784); (2) la Rivoluzione della produzione di massa, della scoperta ed implementazione della corrente elettrica e delle linee d’assemblaggio (1870); (3) la Rivoluzione della produzione industriale automatizzata, dello sviluppo dell’elettronica e della computazione (1969); infine, (4) l’odierna ed avvincente Quarta Rivoluzione industriale, quella delle intelligenze artificiali, dei Big Data, della robotica, delle neuroscienze, dell’ingegneria genetica..... Il Papa descrive queste epoche attraverso l’immagine del “bivio” ed afferma:

L’umanità è entrata in una nuova era in cui la potenza della tecnologia ci pone di fronte ad un bivio. Siamo gli eredi di due secoli di enormi ondate di cambiamento: la macchina a vapore, la ferrovia, il telegrafo, l’elettricità, l’automobile, l’aereo, le industrie chimiche, la medicina moderna, l’informatica e, più recentemente, la rivoluzione digitale, la robotica, le biotecnologie e le nanotecnologie. È giusto rallegrarsi per

3 Recentemente è stato pubblicato un interessante studio per cercare di comprendere, assodata la necessità etica per lo sviluppo tecnologico-digitale, se esistono in letteratura delle convergenze su principi etici condivisi e condivisibili nel settore dell’intelligenza artificiale: A. Jobin, M. Ienca, E. Vayena, *The global landscape of AI ethics guidelines*, in “Nature Machine Intelligence”, n. 1, 2019, pp. 389-399.

questi progressi ed entusiasmarci di fronte alle ampie possibilità che ci aprono queste continue novità, perché “la scienza e la tecnologia sono un prodotto meraviglioso della creatività umana che è un dono di Dio”. La trasformazione della natura a fini di utilità è una caratteristica del genere umano fin dai suoi inizi, e in tal modo la tecnica “esprime la tensione dell’animo umano verso il graduale superamento di certi condizionamenti materiali”. La tecnologia ha posto rimedio a innumerevoli mali che affliggevano e limitavano l’essere umano. Non possiamo non apprezzare e ringraziare per i progressi conseguiti, specialmente nella medicina, nell’ingegneria e nelle comunicazioni. E come non riconoscere tutti gli sforzi di molti scienziati e tecnici che hanno elaborato alternative per uno sviluppo sostenibile?⁴

Questa Quarta rivoluzione industriale ebbe inizio circa 65 anni fa negli Stati Uniti. Un uomo, John McCarthy (1927-2011), matematico teorico e successivamente scienziato computazionale e cognitivo, invitò giovani talenti ad intraprendere quello che diverrà – insieme alle neuroscienze – uno di quei settori multidisciplinari destinati a contribuire alla nascita e sviluppo della cosiddetta IA.

Sin dal 1949 McCarthy, giovane studente di matematica, si appassionò alla possibilità di operazionalizzare matematicamente determinati aspetti del comportamento umano con il fine di farli riprodurre attraverso strutture in silicio che con il passo del tempo si trasformarono da computer sempre più sofisticati, in automi in grado di immagazzinare, elaborare, trasmettere enormi quantità di informazioni, sino alle odierne macchine e robot sempre più adattabili e capaci di eseguire operazioni sempre più complesse, incluse alcune di ordine cognitivo. Questo è in sintesi ciò che costituisce l’intelligenza artificiale⁵.

McCarthy iniziò il suo percorso accademico nel 1956 e in tre decenni di arduo lavoro è oggi considerato uno dei fondatori dell’IA; cofondatore del primo laboratorio di intelligenza artificiale del MIT;

4 Enciclica del Santo Padre Francesco sulla cura della casa comune *Laudao si’*, 24 maggio 2015, n. 102. Il testo integrale è disponibile al seguente indirizzo: http://www.vatican.va/content/francesco/it/encyclicals/documents/pa-pa-francesco_20150524_enciclica-laudato-si.html

5 Per approfondire i principali concetti riguardanti questo settore, consiglio l’articolo: N. Musacchio, G. Guaita, A. Ozzello, M.A. Pellegrini, P. Ponzani, R. Zilich, A. De Micheli, *Intelligenza Artificiale e Big Data in ambito medico: prospettive, opportunità, criticità*, in “JAMD”, n. 21-3, 2018, pp. 204-218.

fondatore del laboratorio di intelligenza artificiale dell'Università di Stanford; inventore del LISP, il principale linguaggio informatico utilizzato per l'intelligenza artificiale e il più antico linguaggio informatico sopravvissuto che si occupa di manipolazione simbolica; per primo concepì la condivisione interattiva del tempo informatico; sviluppò il ragionamento non monotono, un'importante nuova forma di concepire logicamente i difficili problemi dell'intelligenza artificiale di oggi; e la lista sarebbe sterminata, sino al 1988 quando vinse il "Premio Nobel giapponese", il Premio Kyoto. Insomma, un vero e proprio fuori classe.

In questi 60 anni di storia dell'IA stiamo assistendo allo sviluppo vertiginoso non solo di algoritmi che supportati su macchine le rendono capaci di simulare numerose dimensioni ed aspetti della complessa attività, ma persino tratti dell'ancora incompresa e multiforme intelligenza umana.

Oggi, accanto a SIRI (2011), Watson (2011), Eugene (2014), Alexa (2014), Tay (2016), Alphago (2017), eccetera, è divenuta popolare Sophia, la piattaforma IA incorporata su un robot dalle sembianze dell'attrice Audrey Hepburn che "viaggia" e "riceve" cittadinanze onorarie, "concede" interviste e simula un'apparente umanizzazione della robotica.

Non c'è ombra di dubbio che le ricadute e la performatività dell'IA a livello globale abbiano già segnato importanti contributi innovativi nei settori più disparati: dalle transazioni finanziarie alle telecomunicazioni, dalla difesa nazionale all'anti-terrorismo, dal commercio alla distribuzione, dalle esplorazioni spaziali, all'ambito sanitario.

Attenzione però che in questo vasto e fluido oceano digitale, non sono né saranno importanti soltanto i meri dati, le informazioni tecnico-scientifiche, ma soprattutto sono e saranno decisivi i paradigmi interpretativi sull'essenza o natura della tecnologia e il suo rapporto-relazione con l'essere umano. Questi determineranno l'impatto, per noi e le future generazioni, verso un autentico ed integrale sviluppo oppure, non sia mai, verso una potenziale catastrofe planetaria senza precedenti⁶.

6 Come non ricordare i quattro paragrafi dell'emblematica lettera aperta "Research Priorities for Robust and Beneficial Artificial Intelligence: An Open Letter" che a gennaio 2015 firmarono mille scienziati e ricercatori, tra i quali

2. *AI-MEDICINE come paradigma integrativo e inclusivo*

Un dato può introdurci nel settore della AI medicine: lo Stato di Israele sta sviluppando uno tra i più innovativi sistema sanitari che non solo ha strutturato il “fascicolo sanitario elettronico”, ma ha annunciato un investimento di oltre 264 milioni di dollari per digitalizzare ed unificare, in un’unica piattaforma, decine di anni di informazioni mediche dei suoi pazienti. “Il fine, non è solo quello di rendere la spesa sanitaria meno costosa, più efficiente e personalizzata (anche grazie all’analisi dei dati), ma di creare un Hub nazionale per lo sviluppo di startup impegnate nel settore sanitario che operano con algoritmi di intelligenza artificiale e, quindi, necessitano di grandi quantità di dati per scalare”⁷. Il dottor Marino offre una statistica: gli investimenti nelle startup del settore digital health sono cresciuti da meno di \$40 milioni nel 2014 ad oltre \$400 nel 2018.

Le cosiddette “terapie digitali” valgono già oltre 8 miliardi di dollari l’anno.

Il brano che segue tratteggia il settore specifico della medicina digitale che comprende tanto la ricerca, quanto la diagnostica, ma anche la gestione e, non ultima, la cura del paziente.

Negli ultimi due anni le informazioni digitali di tutto il mondo sono più che raddoppiate e questa tendenza è destinata ad aumentare in modo esponenziale generando enormi moli di dati elettronici: i Big Data. La medicina è uno dei principali protagonisti di questa crescita a motivo di quattro importanti fenomeni: la digitalizzazione della diagnostica per immagini, la reportistica digitale in sostituzione delle cartelle cartacee, lo sviluppo di biotecnologie impiegate nel campo delle cosiddette scienze “omiche”, l’esplosione dell’IoMT (internet of medicalthings). Attraverso le tecniche di Machine learning i computer sono in grado di imparare dai dati, senza essere stati esplicitamente programmati per questo, generando modelli predittivi. L’intelligenza artificiale comprende sistemi informatici che possono eseguire attività che normalmente richiedono intelligenza umana, come la percezione visiva, il riconoscimento del linguaggio, prendere delle decisioni, tradurre da una lingua all’altra. È in atto una rivoluzione culturale, tec-

l’astrofisico Stephen Hawking, il magnate Elon Musk e il filosofo e linguista Noam Chomsky. Per approfondimenti: <https://futureoflife.org/ai-open-letter>

7 Mutuo il dato dal dottor Nicola Marino, MD, PhD, esperto nel settore.

nologica e scientifica centrata sull'applicazione dell'apprendimento automatico a database di grandissime dimensioni. Intelligenza Artificiale, visione artificiale e sistemi di apprendimento automatico stanno dimostrando che oggi le macchine analizzano grandi quantità di dati più velocemente e meglio degli esseri umani. Il nuovo paradigma di una scienza che “simula il ragionamento umano” ha instillato dubbi sul fatto che questo fenomeno sia sotto il controllo umano.⁸

Si potrebbero addurre numerosi esempi concreti. Semplicemente ne offro due nell'ambito dell'oncologia:

(1) i ricercatori del MIT hanno da poco sviluppato un'IA in grado di predire con enorme precisione l'insorgenza precoce di agglomerati neoplastici (tumoriali) al seno: questo spinge vertiginosamente verso una cura sempre più personalizzata e “tessuta” sulla pelle di “questa” concreta paziente⁹;

(2) lo sviluppo di I.A. e Machine Learning (ML) and Deep Learning (DL) in grado di individuare precocemente potenziali melanomi (tumori maligni della pelle)¹⁰.

Tra le numerose notizie su questi argomenti si insidiano anche le “cattive informazioni” che a volte veicolano il timore che l'IA possa arrivare a sostituire l'essere umano, in concreto, il medico: è la visione del cosiddetto “paradigma sostitutivo”.

Se in realtà si analizza in profondità la questione, le cose non stanno affatto così. Farò solo un esempio. C'è, è vero, sempre il rischio di farci noi sostituire, cioè di “delegare” – per de-responsabilizzarci – certe “decisioni” alla sicurezza psicologica di precisione e rigore intellettualistico di un algoritmo. Se prendessimo in estesa considerazione l'ambito della robotica, come ha fatto il Gruppo di ricerca in Neurobioetica (GdN) che dirigo nel suo programma interdisciplinare 2018/2019¹¹, ci renderemo ben presto conto che il paradigma vincente è quello “collaborativo ed integrativo”: il robot di assistenza in ambito neuro-riabilitativo non ha, di fatto, sopplan-

8 N. Musacchio, G. Guaita, A. Ozzello, M.A. Pellegrini, P. Ponzani, R. Zilich, A. De Micheli, *Intelligenza Artificiale e Big Data in ambito medico: prospettive, opportunità, criticità*, cit., p. 204.

9 Per approfondire: <http://news.mit.edu/2019/using-ai-predict-breast-cancer-and-personalize-care-0507>

10 Per approfondire: <https://cs.stanford.edu/people/esteva/nature/>

11 Per approfondire: <https://albertocarrara.com/>

tato né il clinico, né il fisioterapista, ma bensì ha creato nuove figure professionali di supporto che potenziano al meglio l'ibridazione uomo-macchina all'interno di un team di periti più esteso ed inclusivo.

Il paradigma inclusivo offre un modello nella

prospettiva che l'apprendimento automatico non sia una bacchetta magica che può trasformare i dati in oro, ma uno strumento prezioso, sempre più necessario per la medicina ed il sistema sanitario moderno, la cui complessità oggi supera la capacità della mente umana. L'intelligenza umana che lavora con l'Intelligenza Artificiale – cioè un clinico ben informato, empatico, dotato di rigorosi strumenti predittivi e di guida nelle scelte e alleggerito dal lavoro ingrato e ripetitivo – può portare ad avvicinarsi maggiormente alla realizzazione della vera “cura per il paziente”.¹²

Ecco il vero progresso.

La Quarta Rivoluzione ci sta già, per molti versi, trasformando e il settore sanitario, ne è a tutti gli effetti uno dei protagonisti globali. Ma come tutte le tecnologie, anche quelle legate all'IA non sono esenti da dinamiche di potere e beneficio. Il Presidente di Microsoft Brad Smith, a colloquio con Papa Francesco in Vaticano un anno fa per discutere sull'etica in questo settore, sottolineò che più lo strumento è potente, più certamente sarà grande il beneficio, ma anche maggiore potrà essere il danno¹³. Brad Smith è stato tra i relatori principali del Workshop organizzato sul tema dalla Pontificia Accademia per la Vita che si è svolto in Vaticano dal 26 al 28 febbraio 2020 al termine del quale è stata siglata la “Rome Call for AI Ethics”¹⁴.

Per assicurare un autentico progresso dell'uomo e di tutti gli uomini in una prospettiva globale, inclusiva e umanizzante, si rende

12 N. Musacchio, G. Guaita, A. Ozzello, M.A. Pellegrini, P. Ponzani, R. Zilich, A. De Micheli, *Intelligenza Artificiale e Big Data in ambito medico: prospettive, opportunità, criticità*, cit., p. 204.

13 Per approfondire rimando alla nota 2.

14 Prendi visione dell'intero evento “RenAIssance Rome Call for AI Ethics” a questo indirizzo YouTube: https://www.youtube.com/watch?v=-bM4Hrj2Eu-w&feature=emb_logo e per ulteriori informazioni visita la pagina istituzionale della Pontificia Accademia per la Vita: <http://www.academyforlife.va/content/pav/it.html>

necessaria una corrispondente sensibilità verso principi etici forti e fondati su una comprensione dell'umano e delle concrete persone umane che sappia integrare, senza eliminarle, le molteplici dimensioni dell'unità dinamica e organica che siamo.

La sfida che l'IA pone non è solo di carattere gestionale, essa interpella la stessa autocomprensione di noi stessi come esseri umani e ci permette di riconsiderare, ancora ed in modo più approfondito, la perenne domanda su chi, ciascuno di noi, è, cioè ci permette di continuare ad indagare ed esplicitare la nostra costituzione. Non a caso, nei primi anni dalla nascita dell'IA i filosofi si sono confrontati criticamente e, anche loro, hanno contribuito – e continuano a farlo – a far progredire questo settore che da multi- è passato ad essere inter-disciplinare. Mi piace ricordare che nel 1967 il filosofo italiano Evandro Agazzi scriveva un lungo, illuminante e ancora attuale articolo sulla *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica* intitolato “Alcune osservazioni sul problema dell'intelligenza artificiale” a radice di un convegno dell'anno precedente al quale partecipò tra gli altri anche John Searle¹⁵. In questo scritto, il professor Agazzi introdusse una serie di distinzioni ancora utili per non cadere in un facile antropomorfismo di ciò che umano non è e non sarà mai. La questione centrale dei dibattiti sull'IA e sulla robotica, a 60 anni di distanza, resta quella legata all'intenzionalità e all'autocoscienza, cioè a quei tratti di differenza qualitativa, non quantitativa, tra l'essere umano e qualsiasi altro organismo, e figuriamoci, la comparazione con ciò che organico non è.

Questo panorama si connota come una vera e propria opportunità di miglioramento: il potenziale che l'evoluzione degli algoritmi offre oggi all'umanità può, da una parte suscitare entusiasmo e speranza, dall'altra anche gravi preoccupazioni. Non c'è dubbio che la nostra storia è legata allo sviluppo della tecnologia e, nell'ultimo secolo, alla crescita esponenziale delle innovazioni computazionali. Come tutti gli strumenti, anche l'intelligenza artificiale potrà contribuire al progresso integrale dell'essere umano e al bene comune a seconda dell'utilizzo che se ne darà. È perciò urgente una riflessione interdisciplinare e globale in materia che sia in grado di offrire lo

15 Consiglio di approfondire la riflessione filosofica sull'intelligenza artificiale iniziando da: https://www.jstor.org/stable/pdf/43068656.pdf?seq=1#page_scan_tab_contents

stato dell'arte, le reali evoluzioni prossime, le applicazioni positive e i pericoli dell'utilizzo dell'IA.

3. Una “ricetta” per uno sviluppo digitale globale

Di ricette ce ne sono tante, è vero, ma qui ne propongo una che potrebbe avere degli sviluppi più concreti nei prossimi mesi.

Si tratta di umanizzare l'intelligenza artificiale e la tecnologia piuttosto che tecnologizzare l'uomo e rischiare la deriva nel paradigma dominante tecnocratico che Papa Francesco descrive nella *Laudato si'* con queste parole:

Il problema fondamentale è un altro, ancora più profondo: il modo in cui di fatto l'umanità ha assunto la tecnologia e il suo sviluppo insieme ad un paradigma omogeneo e unidimensionale. In tale paradigma risalta una concezione del soggetto che progressivamente, nel processo logico-razionale, comprende e in tal modo possiede l'oggetto che si trova all'esterno. Tale soggetto si esplica nello stabilire il metodo scientifico con la sua sperimentazione, che è già esplicitamente una tecnica di possesso, dominio e trasformazione. È come se il soggetto si trovasse di fronte alla realtà informe totalmente disponibile alla sua manipolazione. L'intervento dell'essere umano sulla natura si è sempre verificato, ma per molto tempo ha avuto la caratteristica di accompagnare, di assecondare le possibilità offerte dalle cose stesse. Si trattava di ricevere quello che la realtà naturale da sé permette, come tendendo la mano. Viceversa, ora ciò che interessa è estrarre tutto quanto è possibile dalle cose attraverso l'imposizione della mano umana, che tende ad ignorare o a dimenticare la realtà stessa di ciò che ha dinanzi. Per questo l'essere umano e le cose hanno cessato di darsi amichevolmente la mano, diventando invece dei contendenti. Da qui si passa facilmente all'idea di una crescita infinita o illimitata, che ha tanto entusiasmato gli economisti, i teorici della finanza e della tecnologia. Ciò suppone la menzogna circa la disponibilità infinita dei beni del pianeta, che conduce a “spremerlo” fino al limite e oltre il limite. Si tratta del falso presupposto che “esiste una quantità illimitata di energia e di mezzi utilizzabili, che la loro immediata rigenerazione è possibile e che gli effetti negativi delle manipolazioni della natura possono essere facilmente assorbiti”.¹⁶

16 Enciclica del Santo Padre Francesco sulla cura della casa comune *Laudato si'*, 24 maggio 2015, n. 106. Il testo integrale è disponibile al seguente indirizzo:

Il rinnovamento della Curia romana ha coinvolto la realtà della Pontificia Accademia per la Vita fondata nel 1994 da san Giovanni Paolo II. Dal 2017 al 2020, i quattro discorsi di Papa Francesco ai partecipanti dell'assemblea generale dei Membri che collaborano al Magistero ordinario in ambito di vita e bioetica risultano significativi e individuano le linee direttrici di futuri sviluppi per un'evoluzione equa, sostenibile ed inclusiva del digitale.

(1) La cornice di fondo e l'obiettivo. Nel discorso del 5 ottobre 2017 sul tema "Accompagnare la vita. Nuove responsabilità nell'era tecnologica", Papa Francesco inquadrava il contesto globale attuale definendolo quale vero e proprio "intreccio di opportunità e criticità che interpella l'umanesimo planetario, in riferimento ai recenti sviluppi tecnologici delle scienze della vita. La potenza delle biotecnologie, che già ora consente manipolazioni della vita fino a ieri impensabili, pone questioni formidabili"¹⁷. La cornice di fondo è quella di una società che sempre più evolve in chiave tecnologica, che ha quale rischio reale quello di una deriva verso un "materialismo tecnocratico" frutto di un'equivoca alleanza tra economia e tecnica che abbatte le differenze, omologando ed appiattendolo l'umano sul versante della cosiddetta utopia del "neutro". L'obiettivo che il Papa propone e stimola è quello di un umanesimo rinnovato che sappia apportare a tutto l'uomo e a tutti gli uomini un orizzonte di novità capace di colmare le sane aspettative di un'autentica rivoluzione culturale. Perciò si rende necessario uno studio serio, approfondito e critico del fenomeno che stiamo vivendo e di cui siamo i protagonisti: questa affascinante Quarta Rivoluzione.

(2) Il principio della priorità dell'essere sulla dimensione del fare. Nel discorso del 25 giugno 2018, Papa Francesco ha approfondito il tema della visione olistica e organicistico-sistemica della vita umana in chiave di quella ecologia umana integrale di stampo inter-soggettivo e inter-relazionale che caratterizza il suo particolare Magistero. Il tema della dimensione qualitativa della vita umana, fatta non solo di materia, né soltanto di dati, ma soprattutto di paro-

http://www.vatican.va/content/francesco/it/encyclicals/documents/pa-pa-francesco_20150524_enciclica-laudato-si.html

17 Il testo integrale del discorso è disponibile al seguente indirizzo: http://www.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2017/october/documents/pa-pa-francesco_20171005_assemblea-pav.html

le, pensieri, affetti e spirito, rende ragione del fatto che “noi siamo infinitamente di più di quello che possiamo fare per noi stessi”¹⁸.

(3) Il tutto è superiore alle parti. Tale principio formulato nell’Esortazione apostolica *Evangelii gaudium* ai numeri 234-237, è stato il leitmotiv del discorso di Papa Francesco del 25 febbraio 2019 nell’incontro con i Membri della Pontificia Accademia per la Vita riuniti in Vaticano nel primo giubileo a 25 anni dalla nascita. “Il fenomeno umano eccede il risultato dell’assemblaggio calcolabile dei singoli elementi”¹⁹. È questo l’assioma che secondo una prospettiva realistica può permetterci di evitare drammatici paradossi e pericolosi incantamenti. Tra questi ultimi vale la pena sottolineare che:

Si delinea così un drammatico paradosso: proprio quando l’umanità possiede le capacità scientifiche e tecniche per ottenere un benessere equamente diffuso, secondo la consegna di Dio, osserviamo invece un inasprimento dei conflitti e una crescita delle disuguaglianze. Il mito illuminista del progresso declina e l’accumularsi delle potenzialità che la scienza e la tecnica ci hanno fornito non sempre ottiene i risultati sperati. Infatti, da un lato lo sviluppo tecnologico ci ha permesso di risolvere problemi fino a pochi anni fa insormontabili, e ne siamo grati ai ricercatori che hanno conseguito tali risultati; d’altro lato sono emerse difficoltà e minacce talvolta più insidiose delle precedenti. Il “poter fare” rischia di oscurare il chi fa e il per chi si fa. Il sistema tecnocratico basato sul criterio dell’efficienza non risponde ai più profondi interrogativi che l’uomo si pone; e se da una parte non è possibile fare a meno delle sue risorse, dall’altra esso impone la sua logica a chi le usa. Eppure, la tecnica è caratteristica dell’essere umano. Non va compresa come una forza che gli è estranea e ostile, ma come un prodotto del suo ingegno attraverso cui provvede alle esigenze del vivere per sé e per gli altri. È quindi una modalità specificamente umana di abitare il mondo. Tuttavia, l’odierna evoluzione della capacità tecnica produce un incantamento pericoloso: invece di consegnare alla vita umana gli strumenti che ne migliorano la cura, si corre il rischio di consegnare la vita alla logica dei dispositivi che ne decidono il valore. Questo rovesciamento è destinato a produrre esiti nefasti: la macchina non si limita

18 Il testo integrale del discorso è disponibile al seguente indirizzo: https://w2.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2018/june/documents/papa-francesco_20180625_accademia-provita.html

19 Il testo integrale del discorso è disponibile al seguente indirizzo: http://www.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2019/february/documents/papa-francesco_20190225_plenaria-accademia-vita.html

a guidarsi da sola, ma finisce per guidare l'uomo. La ragione umana viene così ridotta a una razionalità alienata degli effetti, che non può essere considerata degna dell'uomo.²⁰

Ciò che è in gioco è la “specificità biologica” e la “differenza spirituale” dell'essere umano. Il biologico, cioè il corporeo, non è un accidente, un qualcosa di estrinseco alla persona umana.

In questo stesso discorso, Papa Francesco offre un'interessante osservazione:

la denominazione di “intelligenza artificiale”, pur certamente di effetto, può rischiare di essere fuorviante. I termini occultano il fatto che – a dispetto dell'utile assolvimento di compiti servili (è il significato originario del termine “robot”) –, gli automatismi funzionali rimangono qualitativamente distanti dalle prerogative umane del sapere e dell'agire. E pertanto possono diventare socialmente pericolosi. È del resto già reale il rischio che l'uomo venga tecnologizzato, invece che la tecnica umanizzata: a cosiddette “macchine intelligenti” vengono frettolosamente attribuite capacità che sono propriamente umane.

Dobbiamo comprendere meglio che cosa significano, in questo contesto, l'intelligenza, la coscienza, l'emotività, l'intenzionalità affettiva e l'autonomia dell'agire morale. I dispositivi artificiali che simulano capacità umane, in realtà, sono privi di qualità umana. Occorre tenerne conto per orientare la regolamentazione del loro impiego, e la ricerca stessa, verso una interazione costruttiva ed equa tra gli esseri umani e le più recenti versioni di macchine. Esse, infatti, si diffondono nel nostro mondo e trasformano radicalmente lo scenario della nostra esistenza. Se sapremo far valere anche nei fatti questi riferimenti, le straordinarie potenzialità dei nuovi ritrovati potranno irradiare i loro benefici su ogni persona e sull'umanità intera.²¹

Altri tre testi recenti di Papa Francesco ci permettono di approfondire ulteriormente il pensiero magisteriale sull'intelligenza artificiale.

20 Il testo integrale del discorso è disponibile al seguente indirizzo: http://www.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2019/february/documents/papa-francesco_20190225_plenaria-accademia-vita.html

21 Il testo integrale del discorso è disponibile al seguente indirizzo: http://www.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2019/february/documents/papa-francesco_20190225_plenaria-accademia-vita.html

(1) Il 27 settembre 2019, nel discorso ai partecipanti al seminario intitolato “Il bene comune nell’era digitale”, il Papa sottolineò che il fattore etico determinerà l’ago della bilancia per un progresso tecnologico di reale beneficio per tutto l’uomo e per tutti gli uomini; inoltre, le sfide inedite e senza precedenti dell’intelligenza artificiale e del suo uso in ambito sociale non saranno mai neutre:

Da una parte, si potrà favorire un più grande accesso alle informazioni attendibili e quindi garantire l’affermarsi di analisi corrette; dall’altra, sarà possibile, come mai prima d’ora, fare circolare opinioni tendenziose e dati falsi, “avvelenare” i dibattiti pubblici e, persino, manipolare le opinioni di milioni di persone, al punto di mettere in pericolo le stesse istituzioni che garantiscono la pacifica convivenza civile. Per questo, lo sviluppo tecnologico di cui siamo tutti testimoni richiede da noi che ci riappropriamo e che reinterpretiamo i termini etici che altri ci hanno trasmesso.²²

Due “se” condizionali fanno emergere due valori etici correlativi all’uguaglianza: l’equità e il bene comune:

Se i progressi tecnologici fossero causa di disuguaglianze sempre più marcate, non potremmo considerarli progressi veri e propri. Il cosiddetto progresso tecnologico dell’umanità, se diventasse un nemico del bene comune, condurrebbe a una infelice regressione, a una forma di barbarie dettata dalla legge del più forte. Perciò, cari amici, vi ringrazio perché con i vostri lavori vi impegnate in uno sforzo di civiltà, che si misurerà anche sul traguardo di una diminuzione delle disuguaglianze economiche, educative, tecnologiche, sociali e culturali.²³

(2) Nell’esteso discorso del 14 novembre 2019 ai partecipanti al congresso “Child dignity in the digital world”, Papa Francesco ribadendo il valore della protezione delle persone vulnerabili e il diritto alla privacy, ha affermato:

22 Il testo integrale del discorso è disponibile al seguente indirizzo: http://www.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2019/september/documents/pa-pa-francesco_20190927_eradigitale.html

23 Il testo integrale del discorso è disponibile al seguente indirizzo: http://www.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2019/september/documents/pa-pa-francesco_20190927_eradigitale.html

Le possibilità della tecnologia sono sempre più elevate. Oggi si parla molto delle applicazioni della cosiddetta intelligenza artificiale. L'identificazione e l'eliminazione dalla circolazione in rete delle immagini illegali e nocive ricorrendo ad algoritmi sempre più elaborati è un campo di ricerca molto importante, in cui scienziati e operatori del mondo digitale devono continuare ad impegnarsi in una nobile competizione per contrastare l'uso perverso dei nuovi strumenti a disposizione. Faccio quindi appello agli ingegneri informatici, perché si sentano anch'essi responsabili in prima persona della costruzione del futuro. Tocca a loro, con il nostro appoggio, impegnarsi in uno sviluppo etico degli algoritmi, farsi promotori di un nuovo campo dell'etica per il nostro tempo: la "algor-etica".²⁴

Nel Discorso ai partecipanti alla Plenaria della Pontificia Accademia per la Vita letto la mattina del 28 febbraio 2020 dal Presidente Mons. Vincenzo Paglia, Papa Francesco afferma:

Le tematiche che avete affrontato in questi giorni riguardano uno dei cambiamenti più importanti che caratterizzano il mondo di oggi. Anzi, potremmo dire che la "galassia digitale", e in particolare la cosiddetta "intelligenza artificiale", si trova proprio al cuore del cambiamento d'epoca che stiamo attraversando. L'innovazione digitale, infatti, tocca tutti gli aspetti della vita, sia personali sia sociali. Essa incide sul nostro modo di comprendere il mondo e anche noi stessi. È sempre più presente nell'attività e perfino nelle decisioni umane, e così sta cambiando il modo in cui pensiamo e agiamo. Le decisioni, anche le più importanti come quelle in ambito medico, economico o sociale, sono oggi frutto di volere umano e di una serie di contributi algoritmici. L'atto personale viene a trovarsi al punto di convergenza tra l'apporto propriamente umano e il calcolo automatico, cosicché risulta sempre più complesso comprenderne l'oggetto, prevederne gli effetti, definirne le responsabilità. [...] Si intravede una nuova frontiera che potremmo chiamare "algor-etica" (cfr Discorso ai partecipanti al Congresso "Child Dignity in the Digital World", 14 novembre 2019). Essa intende assicurare una verifica competente e condivisa dei processi secondo cui si integrano i rapporti tra gli esseri umani e le macchine nella nostra era. Nella comune ricerca di questi obiettivi, i principi della Dottrina Sociale della Chiesa offrono un contributo decisivo: dignità della persona, giustizia, sussidiarietà e solidarietà. Essi esprimono l'impegno di mettersi al ser-

24 Il testo integrale del discorso è disponibile al seguente indirizzo: http://www.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2019/november/documents/papa-francesco_20191114_convegno-child%20dignity.html

vizio di ogni persona nella sua integralità e di tutte le persone, senza discriminazioni né esclusioni. Ma la complessità del mondo tecnologico ci chiede una elaborazione etica più articolata, per rendere questo impegno realmente incisivo. L'“algor-etica” potrà essere un ponte per far sì che i principi si inscrivano concretamente nelle tecnologie digitali, attraverso un effettivo dialogo transdisciplinare.²⁵

Per concludere, nel Messaggio in occasione della 105ma Giornata Mondiale del migrante e del rifugiato, celebrata lo scorso 29 settembre 2019, Papa Francesco, dopo aver declinato per ben sette volte l'adagio “non si tratta solo di migranti, si tratta di...”²⁶, ha proposto una “ricetta” formulata in quattro verbi chiave per rispondere alla sfida posta dal fenomeno migratorio.

Questi verbi sono: (1) accogliere, (2) proteggere, (3) promuovere e (4) integrare.

Il Papa ha chiarito che “questi verbi non valgono solo per i migranti e i rifugiati. Essi esprimono la missione della Chiesa verso tutti gli abitanti delle periferie esistenziali, che devono essere accolti, protetti, promossi e integrati. Se mettiamo in pratica questi verbi, contribuiamo a costruire la città di Dio e dell'uomo, promuoviamo lo sviluppo umano integrale di tutte le persone e aiutiamo anche la comunità mondiale ad avvicinarsi agli obiettivi di sviluppo sostenibile che si è data e che, altrimenti, saranno difficilmente raggiunti”.

Non potremmo rileggere questi quattro verbi chiave adattandoli alla realtà del vertiginoso sviluppo digitale?

La mia proposta che dovrebbe venir articolata ed approfondita ulteriormente va proprio in questa direzione. La abbozzo quale piano operativo:

25 Il testo integrale del discorso è disponibile al seguente indirizzo: http://www.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2020/february/documents/papa-francesco_20200228_accademia-perlavita.html

26 “Non si tratta solo di migranti”. 7 “si tratta di...”: (1) si tratta anche delle nostre paure; (2) si tratta della carità; (3) si tratta della nostra umanità; (4) si tratta di non escludere nessuno; (5) si tratta di mettere gli ultimi al primo posto; (6) si tratta di tutta la persona, di tutte le persone; (7) si tratta di costruire la città di Dio e dell'uomo. Per il testo integrale: http://w2.vatican.va/content/francesco/it/messages/migration/documents/papa-francesco_20190527_world-migrants-day-2019.html

(1) accogliere: recepire positivamente tutte le scoperte scientifiche, tecnologiche ed informatiche come “buone”, perché derivanti dal genio umano creato da Dio ed affidatoci da Lui stesso affinché potessimo custodire e far progredire noi stessi e il creato; nello specifico, si tratta di sviluppare e sostenere una visione positiva e propositiva sulle intelligenze artificiali che si fondi su una reale conoscenza della natura, dei benefici e degli attuali e potenziali rischi;

(2) proteggere: si tratta di consolidare tutti gli sviluppi digitali che promuovano tutti gli uomini, in un senso inclusivo, e tutto l'uomo, in un verso integrativo;

(3) promuovere: si tratta di diffondere e sostenere proattivamente, tutti quegli sviluppi delle intelligenze artificiali e della robotica di stampo inclusivo ed integrativo; infine,

(4) integrare: si tratta di prendere consapevolezza, a livello globale, e di promuovere una presa di coscienza che abbia alla base due “se”: (i) “Se i progressi tecnologici fossero causa di disuguaglianze sempre più marcate, non potremmo considerarli progressi veri e propri. Il cosiddetto progresso tecnologico dell’umanità, se diventasse un nemico del bene comune, condurrebbe a una infelice regressione, a una forma di barbarie dettata dalla legge del più forte”; (ii) “Un mondo migliore è possibile grazie al progresso tecnologico se questo è accompagnato da un’etica fondata su una visione del bene comune, un’etica di libertà, responsabilità e fraternità, capace di favorire il pieno sviluppo delle persone in relazione con gli altri e con il creato”²⁷.

Questi quattro verbi costituiscono una valida cornice all’interno della quale articolare principi d’azione per uno sviluppo digitale umanizzante al servizio di tutti. Nella recente “Rome Call for AI

27 Discorso del Santo Padre Francesco ai partecipanti al Seminario “Il Bene Comune nell’era digitale”, venerdì 27 settembre 2019. Il testo integrale è reperibile al seguente indirizzo: http://w2.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2019/september/documents/papa-francesco_20190927_eradigitale.html

Ethics” firmata il 28 febbraio 2020 vengono proposti sei principi fondamentali per una “buona” innovazione: (1) Trasparenza: in linea di principio i sistemi di AI devono essere comprensibili; (2) Inclusione: devono essere prese in considerazione le esigenze di tutti gli esseri umani in modo che tutti possano beneficiare e che a tutti gli individui possano essere offerte le migliori condizioni possibili per esprimersi e svilupparsi; (3) Responsabilità: coloro che progettano e implementano soluzioni di Intelligenza Artificiale devono procedere con responsabilità e trasparenza; (4) Imparzialità: non creare o agire secondo il pregiudizio, salvaguardando così l’equità e la dignità umana; (5) Affidabilità: i sistemi di Intelligenza Artificiale devono essere in grado di funzionare in modo affidabile; (6) Sicurezza e privacy: i sistemi di Intelligenza Artificiale devono funzionare in modo sicuro e rispettare la privacy degli utenti²⁸.

28 Il testo integrale della “Rome Call for AI Ethics” è reperibile al seguente indirizzo: <https://romecall.org/>



SUSY ZANARDO

L'ESPERIENZA DEL CORPO NELLA CIVILTÀ TECNOLOGICA TARDO MODERNA

Il tema del mio intervento è il *sapere del corpo* nella tarda modernità. Assumo l'espressione nei due sensi del genitivo: il genitivo oggettivo si riferisce al corpo come oggetto del sapere (il corpo saputo o parlato). Lo si può esprimere con la domanda: quali rappresentazioni abbiamo oggi del corpo e in quali contesti? Il genitivo soggettivo interroga invece il corpo come portatore di un sapere, ovvero come centro di esperienza, rete relazionale e tessuto di linguaggi¹.

Quanto al primo senso del genitivo, mi chiedo: in che modo il corpo è plasmato dalle strutture del sentire e dalle forme relazionali della tarda modernità? Per rispondere, è opportuno decifrare qualche tratto dell'*ethos* contemporaneo. Il sociologo Alain Ehrenberg² afferma che la civiltà occidentale tardo-moderna, a partire dagli anni '60 del Novecento, ha virato da un modello disciplinare di gestione del corpo e dei comportamenti a una sua crescente iperstimolazione quale strumento di prestazione e seduzione. Come è avvenuto questo passaggio?

Il filosofo Romano Madera lo spiega mostrando come la nostra configurazione culturale sia percorsa da "una forma di scissione psichica collettiva"³, all'origine di un'enorme sofferenza psichica e spirituale, riconducibile al tramonto delle cornici di senso

-
- 1 Una versione più estesa di questo intervento, si trova in S. Zanardo, *Il sapere del corpo nella tarda modernità fra ambivalenze e ricerca del senso*, in "Studium", 2019, 5, pp. 104-135.
 - 2 A. Ehrenberg, *La fatica di essere se stessi. Depressione e società* (1998), Einaudi, Torino 2010.
 - 3 R. Madera, *Filosofia come esercizio e come conversione*, in R. Madera, L.V. Tarca, *La filosofia come forma di vita. Introduzione alle pratiche filosofiche*, Mondadori, Milano 2003, p. 4.

condivise e delle certezze sedimentate nell'ethos millenario. Questo crollo, da una parte, ha prodotto l'allentamento delle forme di controllo sociale e morale, ampliando la sfera delle libertà individuali, per cui si può scegliere il proprio progetto di vita senza che esso sia dettato da un destino di nascita, di classe o di genere: in questo senso, la modernità ha rappresentato un enorme "balzo in avanti nella coscienza morale collettiva"⁴. Dall'altra parte, però, il guadagno di libertà si è contratto non di rado in una forma di individualismo possessivo e di curvatura narcisistica sull'io, sempre più rinchiuso in una bolla solitaria di prodotti di massa consumati individualmente⁵.

Tramontate le forme di controllo sociale e morale, è subentrata, infatti, la pressione a rispondere a un altro ordine di imperativi: l'accelerazione sociale, la crescita economica, l'innovazione continua, il successo individuale, la funzionalità che chiede all'individuo di spostare i suoi limiti, ma che, per farlo, gli domanda anche di non lasciarsi distrarre dai legami⁶. Veniamo così assorbiti dal culto dell'illimitate⁷ che consente ogni forma di sfruttamento: del mondo natura, di una parte dell'umanità su un'altra parte e dell'autosfruttamento del nostro corpo come delle nostre risorse psichiche. Infatti, "la forma storica del desiderio è diventata la nostra dismisura"⁸, tanto che, oggi, sembra non aver più senso la contrapposizione fra permesso e vietato, sostituita da quella fra possibile e impossibile. Vale a dire che ciò che l'universo tecnologico consente, l'ethos lo dovrebbe ratificare.

4 Ivi, p. 5.

5 Ch. Lasch, *La cultura del narcisismo. L'individuo in fuga dal sociale in un'età di disillusioni collettive* (1979), Neri Pozza, Vicenza 2019.

6 Cfr. U. Beck, *La società del rischio. Verso una seconda modernità* (1986), Carocci, Roma 2000; H. Rosa, *Beschleunigung: Die Veränderung der Zeitstrukturen in der Moderne*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 2005; Id., *Accelerazione e alienazione. Per una teoria critica del tempo nella tarda modernità* (2010), Einaudi, Torino 2015.

7 "Tutto è lecito (proibito è solo proibire), l'unica pena è fallire, non essere all'altezza della prestazione o scegliere una prestazione non gradita al mercato". R. Madera, *Filosofia come esercizio e come conversione*, cit., p. 4.

8 R. Madera, *Desiderio e sofferenza: il corpo come limite, centro e misura, in Una filosofia per l'anima. All'incrocio di psicologia analitica e pratiche filosofiche*, IPOC, Milano 2013, p. 87.

Il corpo – la sua rappresentazione e il modo in cui lo si vive – riflette questa configurazione culturale e in diversi modi ne riproduce le ambivalenze: esso è sur-determinato e de-simbolizzato, potenziato e volatilizzato, luogo di investimento narcisistico e di inquietudini profonde. Per un verso, è il referente ultimo dell'identità: in un'epoca di incertezza sistemica ed esistenziale, il corpo è lo scoglio cui restare appesi, ovvero funziona come un potente fattore di individuazione⁹; rischia però di restare esterno all'io, in funzione di protesi oggettivata. Viene così innanzi l'idea di un corpo attaccapanni, disponibile a ogni rivestimento culturale, ma anche de-individualizzato perché i marcatori, dettati dal mercato della moda diversificato e omologante, ne fanno l'oggetto transitorio di una costruzione individuale e massificata. Così, il corpo palestrato, ritoccato, tatuato, oggetto di cure estetiche e dell'ossessione per la forma, ma anche il corpo come tela della sofferenza psichica e di agiti pulsionali¹⁰, diventa una superficie performativa ricoperta da maschere sociali.

Per altro verso, il corpo viene progressivamente esautorato, fino a forme di smaterializzazione dell'esperienza. La progressiva esteriorizzazione delle funzioni manuali e cognitive, mano a mano che si estende l'ambiente tecnologico, riduce infatti l'ancoraggio corporeo all'esperienza: facciamo sempre meno cose col corpo, delegando le macchine a eseguirle al posto nostro. Pensiamo solo alle forme di intelligenza artificiale come Google Home o Alexa che rispondono ai comandi vocali per azionare dispositivi meccanici, fornirci informazioni, riprodurre musica, senza che dobbiamo alzarci in piedi o muovere un dito¹¹. Inoltre, privo dell'ingombro del corpo, l'internata si muove con rapidità nel cyberspazio, potendo aumentare il numero di attività compiute nell'unità di tempo e accelerare le

9 “Il corpo resta l'ancora, la sola in grado di fissare il soggetto a una certezza”. D. Le Breton, *Antropologia del corpo e modernità* (2000), Giuffré, Milano 2007, p. 176.

10 A.M. Nicolò, I. Ruggiero (a cura di), *La mente adolescente e il corpo ripudiato*, Franco Angeli, Milano 2016.

11 Va osservato come la stazione eretta e l'uso della mano siano le condizioni dell'ominizzazione. Ci si potrebbe allora chiedere cosa succederà quando la mano smetterà di operare sulla materia del mondo e ci limiteremo a toccare lo schermo o a comandarlo con la voce. Cfr. A. Leroi-Gourhan, *Il gesto e la parola. Tecnica e linguaggio* (1964), Einaudi, Torino 1977.

forme di lavoro e di relazione. E tuttavia, più i mezzi esautorano il corpo, più noi faticiamo ad “affrontare il sovraccarico stressante”¹² della crescente stimolazione digitale che acuisce quella forma di sfruttamento psichico che finiamo per imporre a noi stessi.

Così, persino i più elevati voli della fantasia tecnologica (come la visione di *Matrix* di William Gibson) dipingono i loro eroi immaginari fisicamente esauriti dalle loro strazianti fughe nel cyberspazio, dal momento che le loro emozioni così intensamente stressanti, sebbene indotte virtualmente, debbono essere fondate somaticamente per essere del tutto esperite come forti emozioni¹³.

La soglia di attivazione sensoriale è così costretta a innalzarsi ma, poiché l'intensificazione della sensazione non può essere implementata all'infinito, l'incremento della stimolazione finisce per ottundere la percezione.

Il rapporto fra corpo ed esperienza appare oggi sempre più mediato dalla tecnologia che, in quanto *pharmakon*, rappresenta tanto una straordinaria risorsa quanto un proporzionale grado di tossicità¹⁴. L'universo tecnologico infatti riduce la fatica fisica, lenisce il dolore, accresce il sapere, produce un ambiente associato, ma rischia anche di trasformarsi in un “Golem torturatore”¹⁵ che, da un lato, tende a sostituire “le funzioni fisiologiche o gli organi insufficientemente performanti”¹⁶ fino alle ipotesi transumaniste o postumaniste¹⁷, e, dall'altro, tiene agganciate le coscienze in una navigazione ininterrotta, senza centro, limite, misura¹⁸.

12 R. Schusterman, *Coscienza del corpo. La filosofia come arte di vivere e la somatoestetica* (2008), Christian Marinotti Edizioni, Milano 2013, p. 37.

13 *Ibidem*.

14 B. Stiegler, *Reincantare il mondo. Il valore spirito contro il populismo industriale* (2006) Orthotes, Napoli-Salerno 2012; Id., *Prendersi cura. Della gioventù e delle generazioni* (2008), Orthotes, Napoli-Salerno 2014.

15 R. Madera, *Desiderio e sofferenza: il corpo come limite, centro e misura*, cit., p. 87.

16 D. Le Breton, *Antropologia del corpo e modernità*, cit., p. 270.

17 L. Grion (a cura di), *La sfida postumanista. Colloqui sul significato della tecnica*, il Mulino, Bologna 2012.

18 Mi permetto di rinviare a S. Zanardo, *Intelligenti digitali. Restare umani nella transizione tecnologica*, in “Aggiornamenti Sociali”, agosto-settembre 2020, pp. 550-560.

Quello che ne segue è – a me pare – il volto postmoderno dello sfruttamento del corpo. Da una parte, si riaffaccia l'idea del corpo-macchina, aggregato di funzioni (percettive, motorie, cognitive, sessuali) da potenziare, su cui si esercitano le visioni utopiche/di-stopiche dell'ingegneria biotecnologica. In questo contesto, il corpo è identificato a una struttura biomeccanica retta dal codice genetico, il quale, per un verso, rappresenta il volto contemporaneo del destino e, per altro verso, la soglia da sfidare. L'azione sul corpo viene così spinta al limite: il corpo non è solo manipolato dall'esterno, ma diventa esso stesso “una piattaforma tecnovivente”, per incorporazione di “flussi di ormoni, flussi di silicone, flussi digitali, testuali e di rappresentazione”¹⁹. Le tecnologie prendono allora la forma del corpo, cioè si incorporano, fino a diventare indistinguibili da esso. Il corpo appare allora come l'estraneo che mi resiste e il substrato della mia azione tecnica: la sua trasformazione è giocata infatti sul reale del corpo (cioè sulla sua materialità: dall'assunzione di ormoni, alle protesi di silicone, alla riassegnazione sessuale). Si indebolisce in questo modo la dimensione simbolica del corpo, ridotto ormai alla sola funzionalità, sui cui limiti – riletti come semplici disfunzioni – si interviene per adeguare il corpo all'immagine di sé.

Dall'altra parte, il corpo è assorbito dall'imperativo del consumo e trasformato in giacimento di sensazioni. Se ne sfrutta allora la “*potentia gaudendi*”, vale a dire “la potenza (attuale o virtuale) di eccitazione totale di un corpo”²⁰, descritta come “la più astratta e la più materiale di tutte le forze lavoro”²¹. Esso diventa luogo di sovrastimolazione pulsionale: non più oggetto di repressione (che alimentava sensi di colpa), ma di pulsionalizzazione e de-sublimazione repressiva²², che alla colpa sostituisce l'inadeguatezza perché, togliendo i limiti, accentua la spinta al consumo. A ben vedere, anche la surdeterminazione e smaterializzazione del corpo risultano più solidali di quel che a prima vista appare: si può infatti aumentare l'eccitazione al consumo se la si rende virtuale. Il consumo si scontra infatti coi limiti fisiologici: per esempio, non posso ascol-

19 P.B. Preciado, *Testo tossico. Sesso, droghe e biopolitiche nell'età farmaco-pornografica* (2008), Fandango, Roma 2015, p. 115.

20 Ivi, p. 38.

21 Ivi, p. 39.

22 H. Marcuse, *Eros e civiltà* (1955), Einaudi, Torino 2001.

tare musica per più di 16/18 ore al giorno. Si tratta allora di fornire all'utente non già beni di consumo reali, ma possibilità illimitate di fruizione, per esempio sotto forma di abbonamenti da rinnovare ogni mese: finiamo così per ascoltare le stesse poche canzoni, ma le ricompriamo incessantemente.

Nell'uno e nell'altro caso, come strumento di prestazione o come potenza di consumo, il corpo è catturato nella scissione dall'universo del senso e della parola: è questa scissione che finisce per contrarre il desiderio in pulsione, il simbolo in pura fattualità, la tensione relazionale in spinta acquisitiva. Ne viene che l'ossessione contemporanea per il corpo e per la sua manipolazione risulta proporzionale alla perdita di assi di risonanza, cioè all'impoverimento di esperienze corporee e della loro significazione²³. Da qui, la già citata iperstimolazione del corpo, come rimedio alla de-sensibilizzazione, avente però come esito la disattivazione del desiderio o la sua esplosione in episodi aggressivi.

Per sciogliere le ambivalenze descritte e i loro tratti patogeni, occorre riguadagnare l'unità di corpo-logos o corpo-parola, richiamando il senso soggettivo del sapere del corpo attestato da molte tradizioni sapienziali e filosofiche e convalidato dalle scienze antropologiche e dalla psicoanalisi. Questa unità ci dice che tutto in un essere umano passa attraverso il corpo, quale medio al mondo, ma tutto in quel corpo è già informato dal logos, cioè aperto all'orizzonte dell'essere²⁴. Infatti, nulla in un corpo è semplicemente organico, bensì intriso di senso, tessuto di significati, lavorato con l'immaginazione, simbolizzato²⁵.

Lo si coglie bene nell'esempio del cibo, il quale è certamente una necessità biologica, ma è sempre legato anche a bisogni affet-

23 H. Rosa, *Resonanz: Eine Soziologie der Weltbeziehung*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 2018.

24 C. Vigna, *Il corpo della mente*, in "Hermeneutica", 2007, pp. 45-51; Id., *Corpo della tecnica, in Sostanza e relazione. Indagini di struttura sull'umano che ci è comune*, t. II, Orthotes, Napoli-Salerno 2016, pp. 131-154.

25 F. Dolto, *L'immagine inconscia del corpo. Come il bambino costruisce la propria immagine corporea* (1984), Bompiani, Milano 2001; A. Lowen, *La spiritualità del corpo. L'armonia del corpo e della mente con la bioenergetica* (1990), Astrolabio, Roma 1991; G. Downing, *Il corpo e la parola* (1995), Astrolabio, Roma 1995; M. Feldenkrais, *La saggezza del corpo*, Astrolabio, Roma 2011.

tivi e relazionali, estetici, culturali e spirituali. Il cibo è simbolo di cura, piacere della condivisione, pane spezzato per gli altri. Il Vangelo, per esempio, è percorso dal tema del mangiare insieme: Gesù mangia coi discepoli e coi peccatori e, nell'Eucaristia, offre il proprio corpo nel pane consacrato. Eppure, il cibo può diventare anche la meta di pulsioni distruttive, come nei disturbi alimentari. Questo accade perché il corpo umano non è mai un corpo animale, ma è sempre una soglia fra mondo visibile e invisibile, è oggetto del mondo e sfondo di apertura all'alterità, cosa e sorgente della mia percezione. Lo si comprende se si osserva una creatura piccola intenta ad afferrare la mano della mamma: il suo corpo è uno strumento per muoversi nel mondo e il luogo di una tensione relazionale, quella che lo spinge verso la madre, la quale è al contempo oggetto nello spazio e luogo di desiderio. In questo senso, il corpo appare come "la porta d'ingresso alla sintonizzazione fra esseri umani"²⁶, proprio a partire dal rapporto dell'infans (colui che non parla) col corpo della madre, che tesse la sua carne e gli insegna a parlare una lingua, non a caso definita materna²⁷.

L'essere umano è perciò un'*unità duale* di corpo-parola, vale a dire una tensione vivente, strutturalmente insuperabile eppure costitutivamente intessuta di unità. Né interamente corpo, né interamente trascendentalità. Il teologo Éric Fuchs formula questo concetto in modo suggestivo, alludendo al prologo del Vangelo di Giovanni: la parola (interiorità e orizzonte di significazione) si incarna nel corpo (si fa corpo) e il corpo che "non è niente senza la parola" è tuttavia "il solo luogo della sua manifestazione"²⁸. Segue che il corpo non è il veicolo della mente né il corpo-macchina, ma è lo spirito fatto carne, un'emanazione della parola. Non l'anima è nel corpo, ma il corpo nell'anima, diceva san Tommaso²⁹. Ciò significa che l'anima si stampa nelle espressioni corporee ed è per questo che non possiamo accostarci al corpo di un altro senza sfiorarne l'intimità.

Se il corpo è un centro di esperienza, allora si può educare questo centro esercitando il *sentire del sentire*, cioè la consapevolezza del

26 I. Gamelli, *Il sapere del corpo. Saggi per l'educazione*, IPOC, Milano 2016, p. 26.

27 L. Muraro, *L'ordine simbolico della madre*, Editori Riuniti, Roma 2006.

28 É. Fuchs, *Le désir et la tendresse. Pour une éthique chrétienne de la sexualité*, Albin Michel, Paris 1999, p. 47.

29 Tommaso d'Aquino, *Somma teologica*, III, 62,3.

proprio corpo come esperienza di limite e di centratura: ciò significa imparare a leggere, mentalizzare, governare, integrare le reazioni, emozioni, impulsi, tensioni del corpo, vale a dire *dare parola al corpo*; dall'altra parte, occorre anche *dare corpo alla parola*, perché non si smarrisca nei labirinti dell'astrazione o perda il contatto con l'esperienza o semplicemente non diventi chiacchiera. Va aggiunto che "la coscienza del corpo è sempre più che meramente coscienza del *proprio* corpo"³⁰; noi percepiamo infatti anche lo sfondo esperienziale dove incontriamo il mondo e gli altri, fino a *sentire il sentire dell'altro*, il quale è inseparabile dal sentire il mio proprio corpo. Detto diversamente, il mio sentire termina nel mondo (sento il mio corpo nel contatto col mondo) e il sentire l'altro mi riconsegna a me stessa come essere per-altri. In questo modo, alle fughe individualistiche del corpo verso un potenziamento che si vorrebbe illimitato ma si scopre illusorio, risponde il limite che altri pone al mio corpo, aprendolo al contempo all'inesauribile alterità del suo corpo/parola.

Un esempio di questa tessitura tra corpo e parola è rappresentato dal pregare col corpo³¹: i gesti sono l'esteriorizzazione dell'interiorità ma al contempo la nutrono e rinforzano. Ogni postura infatti incarna l'atteggiamento spirituale, così come la disposizione interiore si espande nell'espressione corporea. Lo spirito allora si imprime nella carne mentre il corpo riluce di spiritualità. I gesti conferiscono figura all'interiorità e questa tesse le forme del corpo. Tale unità appare, per esempio, nel manoscritto del 1221, *Modi Orandi Sancti Dominici*, riguardante i nove modi di pregare col corpo di san Domenico. Qui, l'abbraccio fra corpo e parola è possibile perché il Santo lascia agire Dio nel suo corpo, il corpo di Cristo nel proprio. Il sapere del corpo diventa allora quel sapere che accoglie l'orizzonte della Parola, la fa propria vivendola e ridonandola ad altri in una catena ampia quanto il desiderio di Dio. È questo desiderio che prende, segna e trasfigura il corpo del Santo, il quale si fa scrittura della Parola.

30 R. Schusterman, *Coscienza del corpo*, cit., p. 23, corsivo nostro.

31 C. Aubin, *Pregare con il corpo* (2005) Qiqajon, Magnano 2016.



CLAUDIO BONITO

LA TECNOLOGIA E LE NUOVE MODALITÀ DI ABITARE IL MONDO

Vorrei iniziare questo mio intervento ricordando due momenti indicativi nella storia del nostro recente passato.

Il primo è riferito al 1940 alla cosiddetta “Battaglia d’Inghilterra”. La storia ci dice che nei piani della Germania dopo la Francia doveva cadere anche la Gran Bretagna. L’aviazione tedesca per due mesi bombardò incessantemente le città inglesi. Ma l’Inghilterra riuscì a resistere e a ribaltare la situazione anche grazie all’ausilio di un’innovazione tecnologica per quei tempi evoluta: Il radar.

Il secondo si rintraccia in un contesto non molto dissimile. Grazie a una macchina tecnologicamente avanzata per quei tempi (Enigma), fu possibile decrittare le comunicazioni militari tedesche dando agli inglesi una assoluta superiorità strategica. L’ideatore di questa macchina, antesignana degli odierni computer, era Alan Turing, considerato il padre dell’Intelligenza Artificiale.

Due rapidi ma significativi esempi per presentare il tema che fa da fondo al presente intervento attraverso il quale si vuole evidenziare come la tecnologia, nel suo approssimarsi al nostro modo vivere, ha influito in maniera estremamente significativa sui nostri modelli esistenziali. Semplicemente basti pensare a come sarebbe stata diversa la storia dell’Occidente senza l’invenzione di Turing o del radar.

Del resto, la nostra esistenza, oggi, risulta essere pienamente abitata dalla tecnologia. E lo è fino al punto che il solo immaginare una soluzione di continuità, anche momentanea, dell’assistenza fornitaci dagli ausili tecnologici, ci provoca un profondo senso di smarrimento. Basti pensare, ad esempio, alle conseguenze di un breve *blackout* dei sistemi informatici che regolano il trasporto aereo. Una vera e propria catastrofe sociale e soprattutto economica. Ricordiamo la paura, che in alcuni momenti rasentò il panico, riguardo l’evento cosiddetto *millennium bug* che, al passaggio al



terzo millennio avrebbe potuto interrompere il normale flusso informatico mondiale. Da un articolo del quotidiano Repubblica del 14 dicembre 1999 si può evincere l'ansia suscitata dalla paura di questa evenienza:

Tecnici Enel in allerta con 250 telefoni satellitari, un servizio di catering già prenotato per i quattromila bancari che salteranno il cenone per sorvegliare il “baco” in azienda. È solo un flash del presidio quasi “militare” che dovrà arginare, dal 31 dicembre al 2 gennaio, gli imprevisti di una calamità virtuale, il collasso informatico del millenium bug, il mancato riconoscimento dei microchip del doppio zero del Duemila, scambiandolo per Novecento. Molte pizze take away e scarpe da ginnastica per un esercito di almeno centomila persone che salteranno la festa per colpa di un nemico subdolo, impalpabile, ma dai potenziali, concretissimi effetti e già costato a enti pubblici e privati mille miliardi [...].¹

E ancora sullo stesso tenore:

Avremo 2100 uomini in servizio, altrettanti reperibili a mezz'ora, un collegamento con Forte Braschi per monitorare un milione di chilometri di rete, collegamenti per scambi d'energia con Francia, Svizzera, Austria e Slovenia, e con Bruxelles, dove si valuterà cosa succede a mezzogiorno del 31, quando sarà già Capodanno in Nuova Zelanda, così, per regolarci. Siamo okay, come tutti i grossi fornitori di servizi, dunque niente catastrofismi per favore. Ma blackout periferici potranno esserci, anche se minimi”.²

Gli storici descrivono il nostro cammino evolutivo contrassegnato da varie rivoluzioni che potremmo definire “dirompenti”, “sconvolgenti” (*disrupting*). La più antica, denominata “rivoluzione agricola” viene indicata come quella che per prima ha cambiato il nostro modo di vivere in quanto, grazie alla tecnica, ha permesso il passaggio da una economia basata sulla caccia e sul nomadismo a una economia agricola (la Bibbia descrive mirabilmente questo passaggio nell'episodio di Caino e Abele). In tempi molto più re-

1 La Repubblica: https://www.repubblica.it/online/tecnologie_internet/ministri/allarme/allarme.html (web 6. dic. 2019).

2 La Repubblica: https://www.repubblica.it/online/tecnologie_internet/ministri/allarme/allarme.html (web 6. dic. 2019).

centi, la rivoluzione industriale ha consacrato l'avvento della tecnologia nel mondo della produzione di massa. Oggi dobbiamo rilevare un'ultima rivoluzione ancora in atto: La rivoluzione digitale³.

La rivoluzione digitale la avvertiamo nei nostri gesti, la percepiamo nelle nostre abitudini. Il linguaggio digitale è un linguaggio semplice, banale che si serve di infinite combinazioni ma di soli due stati: 1 o 0, bianco- nero, sì –no, etc. e su questa base si riescono a eseguire un numero infinito di operazioni alla velocità della luce.

Ma c'è di più. Il passaggio dall'analogico al digitale ha fatto sì che questo nuovo linguaggio – che nel frattempo si è evoluto andando a costituire dei processi di relazione e scambio di informazioni attraverso software sempre più complessi – ha assunto le caratteristiche di una vera e propria intelligenza artificiale creando un'ulteriore situazione dirompente di discontinuità: quella che vede gli apparati elettronici e informatici comunicare tra di loro e gestire interi sistemi praticamente in autonomia.

Un esempio banale ma significativo lo possiamo riscontrare alla cassa di pagamento di un qualsiasi supermercato dove il rilevatore “legge” l'articolo acquistato e lo comunica a un computer in un linguaggio, il codice a barre, costituito da un idioma a noi fondamentalmente sconosciuto che ci rende “oggetto” di informazione. La parola oggetto è, qui, da intendersi virgolettata poiché in quel momento abbiamo assunto non solo il ruolo di spettatori passivi ma, anche, di “oggetto” di informazioni che i due sistemi si stanno trasferendo riguardo gli esiti di un'azione compiuta da noi relativa all'acquisto di un articolo. Del resto, ciò avviene anche quando usiamo un biglietto elettronico, ad esempio, nei *check-in* degli aeroporti. Quali informazioni ci potrebbero essere su questi codici per noi, di fatto, intellegibili? A tal proposito è interessante ricordare gli esperimenti effettuati negli stadi di calcio, riguardo l'identificazione degli spettatori tramite riconoscimento facciale e analisi di altre caratteristiche biometriche

Può risultare giustificata, allora, la sgradevole sensazione di essere “messo da parte”? o meglio, “decentrato”? Non essere più il “soggetto” operante? (anche ora virgolettato).

3 L. Floridi, *La quarta rivoluzione. Come l'infosfera sta trasformando il mondo*, Raffaello Cortina editore, Milano 2019.

Di fronte alla tecnologia l'uomo si decentra perdendo il suo ruolo gerarchicamente definito, quale dominatore assoluto dell'universo. Assistiamo, allora, alla messa in crisi del concetto antropocentrico fondante dell'umanesimo tradizionale delineato quasi cinque secoli fa da Pico della Mirandola nel suo *De dignitate hominis*. Si manifesta così una nuova antropologia basata su nuove gerarchie ontologiche. È questa una delle possibili definizioni date alla parola Postumanesimo.

Nel libro della Genesi, Dio cerca Adamo nel Paradiso Terrestre e gli chiede: "dove sei?". Dove è oggi l'Uomo in questa complessità? Immerso e perso all'interno di una tensione esistenziale tra la nostra essenza analogica che si svolge attraverso modalità comunicative tipicamente isoformiche, ma calati in un mondo digitale. Rappresentando, infatti, l'ultima una generazione "analogica", lasceremo il posto ai cosiddetti nativi digitali. Coloro, cioè, che non hanno visto l'analogico e che oggi compiono, più o meno, 22 anni. La domanda allora che dobbiamo porci è: con quali modalità e in quanto tempo riusciremo a adattarci? Perché il digitale si affermerà sempre più, perché è più veloce e perché è più efficiente in tutti gli ambiti: lavorativo, finanziario, economico. Riusciremo, allora, a mantenere allora le nostre capacità critiche, filosofiche?

Bernard Stiegler, uno tra i filosofi contemporanei che più di tutti si è intrattenuto, con i suoi studi, sull'analisi dell'impatto antropologico delle nuove tecnologie, nella enciclopedica opera dal titolo *La technique et le temps*, ben esprime l'idea di come la tecnica rappresenti un *proprium* caratterizzante dell'umano. L'evoluzione tecnologica affianca da sempre quella biologica. L'esito di questa co-evoluzione è stato quello di fare dell'uomo un essere unico totalmente affrancato dalle determinazioni ambientali che hanno invece subito altri esseri viventi.

Stiegler arriva addirittura a declinare il concetto di *Apriori* Kantiano soffermandosi sul concetto di "apriori protettivo acquisito" nel quale le forme della percezione sono cangianti (e pertanto acquisite), in quanto frutto dell'evoluzione culturale e biologica⁴. Potremmo arrivare a definire il suo imperativo categorico come una sorta di algoritmo etico: se un'azione può essere considerata

4 120 A. Lucci, *Umano postumano*, Inschibboleth Edizioni, Roma 2016.

come universale, allora è anche etica⁵. Del resto, le sensazioni che proviamo oggi, il nostro rapporto col mondo, i nostri modelli esistenziali non sono gli stessi degli uomini delle ere passate, ma sono cambiati e cambiano continuamente perché la tecnologia e l'evoluzione della tecnica cambiano incessantemente il nostro modo di abitare il mondo.

Questi argomenti erano già stati filosoficamente intrapresi da quelli che furono i maggiori interpreti dell'Antropologia Filosofica: Max Scheler, Helmut Plessner, Arnold Gehlen. Soprattutto Gehlen ha insistito su questo argomento arrivando a sostenere che la tecnica rappresenta, per l'uomo manchevole, una seconda natura.

La filosofia, del resto, si è spesso interrogata sul ruolo della tecnica, della tecnologia e delle sue declinazioni, nella vita dell'uomo. Martin Heidegger nel suo scritto *La questione della tecnica*, ha inaugurato una vera e propria filosofia della tecnica che l'autore ha sviluppato anche nei suoi scritti successivi, come ad esempio nel piccolo testo intitolato *la Gelassenheit*, uscito in italiano col titolo di *L'abbandono*⁶. Erano gli anni Cinquanta. Si era passati, cioè, attraverso l'era atomica che dopo il disastro di Hiroshima aveva dimostrato al mondo quanto la tecnologia può cambiare e influire nel vissuto dell'uomo attraverso esiti drammatici:

[...] è in corso un sovvertimento di tutte le più importanti rappresentazioni. Per questo l'uomo viene trasportato in una realtà completamente diversa. Questo radicale rivoluzionamento della visione del mondo (*Weltansicht*) si compie nella filosofia dell'epoca moderna.

E continua:

Nasce in quest'epoca un modo di porsi completamente nuovo dell'uomo nel mondo e rispetto al mondo. Ora il mondo appare come un oggetto, un oggetto a cui il pensiero calcolante sferza i suoi assalti, ai quali si ritiene, nulla è più in grado di opporsi.

O ancora:

5 Si fa riferimento qui agli operatori booleani *if, then, true, false*, etc.

6 M. Heidegger, *L'Abbandono*, Il Melangolo, Genova 1998.

La potenza che si nasconde nella tecnica moderna è ciò che determina la relazione dell'uomo a ciò che è.⁷

Non possiamo pertanto mettere in dubbio il fatto che la filosofia stessa, da sempre, si sia interrogata su quanto la tecnologia ha modificato il nostro modo di abitare il mondo.

Appare, però, chiaramente delineata la dicotomia concettuale che caratterizzerà il nostro percepire la tecnica nell'agire nel mondo. Lo stesso Heidegger, alla preoccupazione rilevata con le riflessioni sopra riportate, accostava un pensiero che oggi definiremmo tecno-ottimista, quando nello stesso testo citato scriveva:

[...] Nel luglio di quest'anno (1955) diciotto premi Nobel riuniti nell'isola di Mainau hanno dichiarato testualmente: "la scienza – qui si intende la moderna scienza della natura – costituisce una strada che conduce l'uomo ad una vita più felice".⁸

Un significativo segnale che segna un cambiamento dei nuovi paradigmi esistenziali può infatti riassumersi nel momento in cui si è cominciato a considerare la tecnologia come uno strumento utile per ridefinire i limiti dell'umano e con ciò contrastare il senso di finitudine e di fragilità che spesso accompagna l'angoscia dell'esistenza. Il Postumanesimo allora rappresenta proprio quell'orizzonte esistenziale all'interno del quale l'uomo trova nuove condizioni che, se da una parte gli permettono di superare le sue limitazioni strutturali di essere fragile e indifeso, dall'altra lo pongono davanti alla condizione di ripensare al significato della sua presenza nel mondo e, quindi, pagare il costo relativo alla perdita della sua centralità nella quale l'uomo, alle prese con un nichilismo dilagante, viene spinto a dare forma a se stesso e al mondo che lo circonda ma, allo stesso tempo, viene privato della possibilità di appellarsi a qualsiasi fondamento universale.

Del resto, non mancano le osservazioni di chi imputa all'uomo stesso di aver usato male questo suo ruolo nel mondo.

Sperare di fermare lo sviluppo della tecnologia è, oggi, impensabile. La corsa alle innovazioni tecnologiche si nutre da sé in una corsa sfrenata, il progresso è ormai inarrestabile e l'uomo ha biso-

7 M. Heidegger, *op. cit.* p. 37.

8 M. Heidegger, *op. cit.*, pp. 36-37.

gno, al pari di un bambino che cresce, di “abiti” nuovi, di adattare i suoi modelli esistenziali. In questa prospettiva, ad esempio, alla EPFL, Scuola Politecnica Federale di Losanna, viene insegnato ai bambini a pensare come una macchina attraverso l’uso del pensiero computazionale al fine di renderli capaci di comprendere le dinamiche che permettono al computer di gestire i dati. Questo perché non si può essere cittadini del XXI secolo se non si capisce l’intelligenza artificiale o non si possiede una conoscenza delle modalità di gestione dei dati dei computer. Sappiamo che i bambini domani, una volta diventati adulti, dovranno interagire con macchine e robot, pensare come un computer per usare le macchine e non essere usati da esse, governarle per non essere governati da esse. Difendere, cioè, la propria umanità anche in un mondo post-umano.

Continuare a pensare che Google o Amazon abbiano l’esclusività del potere computazionale e di accesso ai dati, declinando a loro ogni responsabilità (incorrendo tra l’altro in un ulteriore deriva metafisica), ci spinge anche a essere consapevoli che, così facendo, rischiamo di rinunciare ai nostri diritti civili solo perché crediamo che solo “loro” dominano la tecnologia. Dovremmo fare il contrario, dominare noi la tecnologia per conservare il potere nelle nostre mani. È anche questa, sicuramente, una questione di democrazia e libertà.

In una recente intervista, Leonard Kleinrock, creatore di *Arpanet*, ha dichiarato di auspicare un mondo super connesso, con la voce e con i gesti, fuori, quindi, dallo spazio fisico di un’occhiata o di un iPhone. È *l’internet delle cose*. Qui scompariranno, insieme alle generazioni che hanno visto nascere l’internet, anche i concetti *on Line* e *off Line* perché internet sarà ovunque, assolutamente invisibile conatterà i nostri corpi e i nostri organi alle cose del mondo e le infrastrutture che ci circondano.

A tal proposito, il prof Horoshi Hishi del Met di Boston, afferma che: “saremo sempre in modalità *online*” da qui la necessità di strutturare il mondo che ci circonda secondo modalità etiche e non solo commerciali.

Il riconoscimento del parlato, che era una delle frontiere dell’IA, è stato ormai raggiunto. La prossima frontiera sarà la lettura del pensiero e la totale ibridazione tra cervello e IA.

L'intelligenza Artificiale cambierà il nostro modo di essere e l'obiettivo sarà la *cognification*, cioè il rendere cognitivo un oggetto.

Probabilmente scompariranno alcuni lavori faticosi e ripetitivi. Avremo, quindi, più tempo a disposizione per noi stessi abbassando i tempi e gli orari lavorativi.

Ma questo scenario che gli scienziati tecnottimisti tendono a descrivere in termini positivi sarà raggiungibile solo se noi saremo in grado di mantenere le nostre armi razionali e filosofiche ed etiche sempre pronte ad affrontare le nuove modalità esistenziali. Un esempio "provocatorio": come ci porremo di fronte, all'allungamento indefinito della vita? Saremo in grado di mantenere i cardini valoriali che ci hanno accompagnati fino ad oggi? Ad esempio, l'indissolubilità del matrimonio, avrà lo stesso valore anche se si vivrà fino a duecento anni?

Dobbiamo, inoltre, essere coscienti che il nostro modo di operare oggi, ormai padroni di quella che viene definita evoluzione autodirretta, avrà delle stime creando con le nostre decisioni delle ricadute che subiranno i nostri pronipoti.

Concludo, a tal proposito, citando un autore che si è soffermato molto su questi temi, Hans Jonas, il quale scriveva:

La tecnica e le sue opere si diffondono per tutto il globo terrestre; è possibile che i loro effetti cumulativi si estendano su innumerevoli generazioni future. Con quello che facciamo qui, ora, e per lo più con lo sguardo rivolto a noi stessi, influenziamo in modo massiccio la vita di milioni di uomini di altri luoghi e ancora a venire, che nella questione non hanno avuto voce in capitolo. Mettiamo ipoteche sulla vita futura per vantaggi e bisogni presenti e a breve termine, e a questo riguardo per lo più per bisogni creati da noi stessi.⁹

Rimarremo, pertanto uomini anche se post-umani? fiduciosi nella scienza anche laddove forza i limiti del biologico? Forti della nostra razionalità e con l'incessante spinta a cercare, nonostante lo straordinario progresso tecnologico, la risposta ultima alla domanda che da sempre ci accompagna: qual è il senso della vita? Perché c'è qualcosa e non il nulla?

Ai posteri, anzi, ai post-umani l'ardua sentenza.

9 H. Jonas, *Tecnica, medicina ed etica. Prassi del principio di responsabilità*, Einaudi, Torino 1997, p. 30.



RAFAEL PASCUAL

MAN, CULTURE AND ENVIRONMENT

L'uomo, si nasce o "si fa", si diventa? In realtà, più che di una disgiuntiva, si tratta di un'integrazione di due facce di una stessa moneta.

Noi "siamo nati" (e qui c'è una "natura", cioè un dato di fatto) in un determinato luogo, in un momento della storia, cioè nello spazio e nel tempo, in una famiglia e in una cultura determinata. Abbiamo un certo patrimonio genetico, una identità biologica, un determinato genere. Tutto questo ci definisce e in qualche modo ci determina. Questo dato fondamentale è importante. Di esso dobbiamo prendere atto, non possiamo fare a meno. E questo dato di fatto ci offre tanti spunti di riflessione, tra cui la consapevolezza di avere tutti noi qualcosa di condiviso, che ci accomuna e ci assomiglia, a monte di tutte le evidenti differenze che ci distinguono e caratterizzano. Sì, tutti noi, prima di tutto, oltretutto e al di là di tutto, siamo esseri umani.

Tuttavia, non siamo un puro "dato", ma anche un "progetto". Siamo, per così dire, in corso di definizione. Quindi, essendo nati uomini, allo stesso tempo dobbiamo diventare uomini, ci dobbiamo realizzare come tali. E qui entra il principio della responsabilità. Sì, abbiamo il dovere di diventare uomini, di crescere, di maturare, di perfezionarci. L'uomo, con il suo agire personale, diventa tale. Possiamo parlare in questo senso della personalità, che ciascun uomo sviluppa nelle sue scelte, nel suo agire libero. L'uomo configura sé stesso, si plasma, si definisce, per così dire, in corso d'opera lungo gli anni, fino a consolidarsi nell'età matura. Il suo agire libero fa sì che la sua vita prenda determinati indirizzi, per cui quello che all'inizio erano semplici possibilità diventano realizzazioni. Anche nella dimensione morale l'uomo si configura, attraverso le sue scelte, i suoi abiti (virtù o vizi), dando luogo a una specie di "seconda natura", la quale è plasmabile, ma diventa sempre più definita e stabile, fino a fissarsi quasi definitivamente con il passare degli anni.



D'altra parte, la natura biologica-organismica dell'uomo non è così definita e determinata come quella degli animali. L'organismo umano è poco specializzato, anzi, sembra incompiuto, quasi abbozzato, addirittura carente (almeno così lo affermano alcuni moderni antropologi, come Arnold Gehlen), sebbene si potrebbe obiettare che l'uomo ha anche delle caratteristiche ben particolari, come lo sviluppo del cervello (senza paragone con quello degli animali), la posizione eretta (tanto innaturale) e la mano, l'organo per eccellenza, come già tanto tempo fa segnalava Aristotele, per il quale essa è *organum organorum*¹ (l'organo degli organi; con la sua manovrabilità ma anche con la sua gestualità; vgr. Da Vinci, Michelangelo, Rodin, Escher; le mani che producono, suonano, scrivono, dipingono, conducono, manovrano, operano, modellano, carezzano, si alzano, si estendono, si offrono e si danno, indicano, gesticolano, e purtroppo anche colpiscono e offendono). Ma quello che può sembrare un limite apre anche la possibilità di una maggiore libertà e flessibilità.

1 Cfr. Tommaso d'Aquino, *In II Sent.*, d.3 q.3 a. 1 ad 1: "*manus organum organorum, inquantum videlicet omnia artificialia per manus efficiuntur; unde in 14 de animalibus dicitur, quod manus datae sunt homini loco cornuum, et omnium quibus alia animalia juvantur*"; "*cornua et ungulae, quae sunt quorundam animalium arma, et spissitudo corii, et multitudo pilorum aut plumarum, quae sunt tegumenta animalium, attestantur abundantiae terrestres elementis; quae repugnat aequalitati et teneritudini complexionis humanae. Et ideo haec homini non competeant. Sed loco horum habet rationem et manus, quibus potest parare sibi arma et tegumenta et alia vitae necessaria, infinitis modis. Unde et manus, in III de anima, dicitur organum organorum. Et hoc etiam magis competeat rationali naturae, quae est infinitarum conceptionum, ut haberet facultatem infinita instrumenta sibi parandi*" (S.Th. I, q.91 a.3 ad 2); "*Cum enim manus sit organum organorum, ut dicitur in III de anima, omnia opera attribuuntur manibus*" (S.Th. III, q.83 a.5 ad 1); "*alia animalia habent aestimativam naturalem determinatam ad aliqua certa, et ideo sufficienter potuit eis provideri a natura aliquibus certis auxiliis; non autem homini, qui propter rationem est infinitarum conceptionum. Et ideo loco omnium auxiliorum quae alia animalia naturaliter habent, habet homo intellectum, qui est species specierum, et manus quae sunt organum organorum, per quas potest sibi praeparare omnia necessaria*" (Q.D. De anima, a.8 ad 20); "*anima assimilatur manui. Manus enim est organum organorum, quia manus datae sunt homini loco omnium organorum, quae data sunt aliis animalibus ad defensionem, vel impugnationem, vel cooperimentum. Omnia enim haec homo sibi manu praeparat. Et similiter anima data est homini loco omnium formarum, ut sit homo quodammodo totum ens, inquantum secundum animam est quodammodo omnia, prout eius anima est receptiva omnium formarum*" (In III De anima, lc.13 n.4).

In questo contesto viene la seconda dimensione di questo discorso: la cultura. Una delle caratteristiche che ci distinguono dagli animali è proprio questa: siamo esseri culturali. E la cultura si esprime in tanti modi. La cultura, diceva ancora Gehlen, sarebbe come il rimedio delle “carenze naturali” dell’organismo umano. La cultura diventa una “seconda natura” nell’uomo. La cultura è, per così dire, l’ambiente umano. Mentre l’animale cerca di adattarsi all’ambiente, l’uomo adatta a sé l’ambiente, lo configura e lo trasforma, lo umanizza.

La cultura si esprime in tante sfaccettature. Una di queste è il linguaggio, che è un prodotto tipicamente umano, ma ci sono tante altre dimensioni nelle quali si manifesta la trascendenza dell’uomo rispetto alla natura: l’arte, le tradizioni, la religiosità, la scienza e la tecnica.

L’uomo, quindi, oltre ad avere una natura e sviluppare una cultura, si trova nel mondo, in un ambiente con il quale interagisce. Anche qui possiamo distinguere l’ambiente come dato (il mondo, la natura) e come progetto, perché l’uomo agisce sulla natura e la trasforma, la fa diventare la sua casa, il suo giardino, il suo parco, la sua riserva naturale, il suo ambiente. La natura viene, in qualche modo, coltivata, cioè fatta oggetto dell’uomo, anzi, umanizzata, “culturizzata”. E anche qui sorge l’esigenza del dovere e della responsabilità. L’uomo non può fare un uso arbitrario, capriccioso, della natura, dell’ambiente, delle risorse, ma deve fare un uso responsabile. L’uomo non è il padrone della natura, ma casomai l’amministratore. Inoltre, deve condividere questo patrimonio della natura, che gli è affidato, con gli altri, anche con le future generazioni. Possiamo parlare di casa comune e di buon vicinato, allargando il discorso a livello planetario, o anche di solidarietà ambientale.

“L’A. [A. Gehlen] parte da un’analisi comparata tra animale e uomo e giunge a individuare nella capacità di creare un ambiente culturale e sociale il carattere distintivo dell’essere umano” (DISF, rassegna libro A. Gehlen, *L’uomo. La sua natura e il suo posto nel mondo*, Feltrinelli, Milano 1983).

“L’uomo ha una serie di inadattamenti, inadeguatezze, carenze di sviluppo che in condizioni naturali non riuscirebbe a sopravvivere. In questo senso non è adattato ad un ambiente particolare, come lo sono tutti gli altri animali, perché il mondo è il suo ambiente: “l’apertura dell’uomo al mondo significa che egli difetta dell’adat-

tamento animale a un particolare ambiente” (p. 62). L’essere umano è dunque, paragonato agli altri esseri viventi, un essere organicamente “carente”. Nonostante le sue insufficienze biologiche, però, riesce ugualmente a sopravvivere, adattarsi e conservarsi. Questo perché la sua caratteristica è quella di colmare le sue deficienze e inadeguatezze biologiche attraverso la sua azione nei confronti del mondo. Egli è un essere che può esperire il mondo, può trasformare la natura con il proprio lavoro, può in altre parole creare cultura; un mondo, quello culturale, che diventa il mondo umano. La cultura viene definita da Gehlen la “seconda natura”, “la natura umana, dall’uomo elaborata autonomamente, entro la quale egli solo può vivere; e la cultura ‘innaturale’ è il prodotto di un essere unico al mondo, lui stesso ‘innaturale’, costruito cioè in contrapposizione all’animale. Proprio nel luogo in cui per l’animale c’è l’‘ambiente’, sorge quindi, nel caso dell’uomo, il mondo culturale, cioè quella parte della natura da lui dominata e trasformata in un complesso di ausili per la vita. [...] Nell’uomo, alla non specializzazione della sua costituzione corrisponde la sua apertura al mondo e, alla deficienza strumentale della sua *physis*, la ‘seconda natura’ da lui stesso creata” (pp. 64-65). L’uomo, attraverso la cultura, trova nell’abilità tecnica il supporto necessario ad un migliore adattamento dell’individuo all’ambiente. Attraverso l’azione, quindi, l’uomo crea una compensazione alla sua debolezza organica, in definitiva ha bisogno di creare strumenti che siano come dei “prolungamenti” dei suoi arti, con i quali agire sulla realtà. La tecnica quindi si presenta come realizzazione peculiare dell’essere umano, compensazione a carenze e imperfezioni. Da queste considerazioni si può concludere che la tecnica fa parte dell’essenza dell’uomo, costituisce la sua natura e lo accompagna nel suo cammino di vita” (*ibidem*).

“L’apertura e la capacità di connettersi con tutto il cosmo fa dell’uomo un essere dotato di enorme plasticità” (*ibidem*).

SESSION THREE

MAN-ENVIRONMENT RELATIONSHIP.
THE STRENGTHENING OF INTERNAL AREAS
FOR ECONOMIC AND SOCIAL COHESION.
THE COMMON GOOD
AS A CONCRETE UNIVERSAL







JEAN-PIERRE LOZATO-GIOTART

TOURISME: DU “RÊVE” A LA RÉALITÉ OU LE SYNDROME DE CLÉOPÂTRE

Résumé

A toutes les époques, depuis la villégiature aristocratique du 19^{ème} siècle jusqu’à nos jours, les loisirs touristiques ont toujours été, plus ou moins, la mise en pratique de “rêves”. Souvent, les destinations ou les territoires d’accueil comme Venise, Paris, Louqsor ou Hawaï ont alimenté l’imaginaire des touristes prêts à se déplacer pour enfin confronter rêve et réalité, c’est le Syndrome de Cléopâtre. D’une part, quels sont les principaux facteurs d’explication qui peuvent justifier les liens reliant les touristes et les territoires d’accueil? Et, d’autre part, quel est l’impact des technologies et des informations virtuelles sur les choix et les comportements des touristes? Enfin, dans le contexte de la pandémie du Covid-19 le tourisme virtuel remplacera-t-il la réalité vécue en se rappelant que le territoire est et sera toujours la matière première principale du Système Touristique?

1. Rêve et pratique touristiques

Si Marc-Antoine qui rêvait de la reine Cléopâtre ne s’était pas rendu en Egypte la réalité de sa destinée eût été certainement moins tragique. Ce syndrome de Cléopâtre est, fort heureusement, majoritairement plus positif pour les touristes d’aujourd’hui. Pour beaucoup de chercheurs COMME Dean Mac Cannell et, plus particulièrement les sociologues intéressés par le champ d’application touristique, le concept d’IMAGINAIRE est au cœur du rêve de chaque touriste comme l’a écrit Rachid Amirou “la notion de motivation ne se situe pas sur le plan objectif du réel, mais bien au niveau du désir, de l’imaginaire. Elle s’inscrit dans un univers de



sens... Le loisir c'est d'abord une consommation de temps". Aussi, quelle que soit la définition des motivations touristiques, elle ne peut que s'insérer dans une analyse pluridimensionnelle voir systémique où s'entrecroisent des paramètres sociologiques, géographiques, culturels et économiques. Dès le départ, la prise de décision touristique personnelle passe par l'intersection des "rêves" avec les réalités pratiques de leur mise œuvre (Fig. 1).

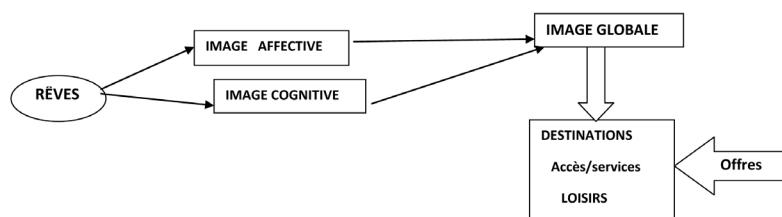
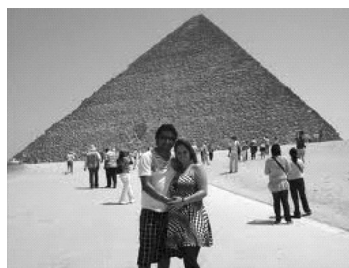


Fig. 1 – Imaginaire et Réalités

Cependant, comme au temps de l'Égypte de Cléopâtre, le seul imaginaire et l'impact des images véhiculées par l'utilisation des nouvelles technologies ne peuvent remplacer l'expérience vécue directement sur le territoire de la destination touristique. Les visiteurs des pyramides de Gizeh ou des temples de Louqsor comme ceux qui, au Musée du Louvre, s'agglutinent devant la symbolique Joconde de l'emblématique Leonard de Vinci, ne se contentent pas d'un voyage virtuel sur internet ni même des seules photos souvenirs (photos 1).



Photos 1 – Pyramide imaginaire et visite expérimentée

Le succès des images de toutes sortes aussi bien celles des catalogues commerciaux que celles des offices de tourisme témoignent sont autant porteuses de rêves incitant la potentielle clientèle à passer du rêve à la réalité. Plus encore, les moyens technologiques et de diffusion dont dispose chaque touriste expliquent l'abondance de photos et vidéos personnelles réalisées sur place ainsi que l'envoi des cartes postales aux amis sont les témoignages indiscutables de la présence du touriste sur place. La fréquentation des grands musées et des grands sites emblématiques dans le monde son parmi les témoignages les plus spectaculaires du Syndrome de Cléopâtre. Les grands musées bénéficient, à la fois, d'une offre très importante tant qualitative que quantitative et d'une localisation exceptionnelle au cœur des plus importantes métropoles urbaines et touristiques mondiales. Toutefois, les "petits" musées, qui sont les plus nombreux, localisés aussi bien en milieu urbain qu'en milieu rural, sont le plus souvent dédiés à des personnalités et des faits historiques (la Maison Bonaparte à Ajaccio, Mémorial de Caen) ou associés à des centres de recherches ouverts au public (Musée Océanographique de Monaco, Musée de la parfumerie à Grasse) et pouvant accueillir quelques centaines ou quelques dizaines de milliers de visiteurs chaque année. Un musée est d'autant plus attractif que son offre jouit d'une renommée internationale et de nombreuses œuvres d'art comme c'est le cas des plus importants d'entre eux. Parmi les pratiques touristiques à caractère culturel l'on peut aussi retenir, d'une part, la fréquentation des Grands Sites naturels et historiques et, d'autre part, la fréquentation de sites et de lieux religieux pouvant également générer des millions de visiteurs et de pèlerins comme à Lourdes, Rome, Saint Jacques de Compostelle, Jérusalem ou La Mecque. Presque toujours, le tourisme religieux est lié non seulement à une croyance mais surtout aux personnages emblématiques qui en sont les icônes comme Mahomet pour la Mecque, Sainte Bernadette pour Lourdes ou encore Padre Pio à San Giovanni Rotondo. Il n'en demeure pas moins remarquable que les flux religieux sont étroitement liés à des destinations bénéficiant d'édifices religieux hautement symboliques comme les cathédrales de Paris et de Guadalupe (Tab. 1).

SITES NATURELS	SITES HISTORIQUES	SITES RELIGIEUX
Chutes du Niagara (23 millions)	Cité interdite (18millions)	Notre Dame Guadalupe (20millions)
Great Smoky Mountains (12millions)	Muraille de Chine (11 millions)	Notre Dame Paris (20millions)*
Grand Canyon Colorado (7millions)		Fatima (9,4 millions) **
Fuji Yama (3 millions)	Palais Royal Bangkok (8millions)	Basilique St Pierre Rome (11millions)
	Château Versailles (8millions)	Taj Mahal (6,5millions) ***
	Tour Eiffel (7 millions)	Lourdes (5 millions) ****
	Statue de la Liberté (4,5millions)	La Mecque (2,5 millions) *****

Tab. 1 – Les sites les plus visités dans le monde en 2018 (sources institutionnelles)

*estimation **pèlerins ***année 2016 car depuis limitation des accès ****600000
pèlerins *****pèlerins

Malgré l'abondance de documentaires, de films voir de conférences et de salons touristiques, rien ne remplace jamais le vécu et l'expérience directe sur les sites et les territoires récepteurs de touriste (2). Cela concerne toutes les formes de pratiques de loisirs touristiques et pas seulement celles les plus emblématiques appartenant au Patrimoine Mondial de l'Humanité relevant de l'UNESCO. Pourtant, le passage du virtuel à la réalité demeure étroitement relié à un ensemble de moyens technologiques qui rendent possibles la mobilité et la visite touristique.

2. Une "chaîne" technologique indispensable

Sans la possibilité de se déplacer de Rome à Alexandrie, Marc-Antoine n'aurait pu réaliser son rêve de rencontre avec Cléopâtre la

dernière et emblématique Reine d’Egypte. La mondialisation des pratiques touristiques a suivi les énormes progrès des moyens de transports et des infrastructures d’accueil rendant possibles tous les types de mobilité à toutes les échelles géographiques de la planète. Ainsi, en ce premier quart du 21^{ème} siècle, sans vouloir reprendre ici tout l’historique de l’évolution du tourisme en fonction des progrès des moyens de transports, tout voyageur et à fortiori chaque touriste dispose d’un véritable “ chaîne technologique ” pour réaliser son “rêve” ou sa pratique de loisir presque partout sur terre, sur mers et même dans les airs (Fig. 2).

Voie Aérienne route rail maritime fluvial autres

55% 45% 5% 2% 2% 1% ?

Fig. 2 – Répartition des arrivées touristiques internationales par moyens de transports (Source : O.M.T. 2018)

La part du transport aérien est essentielle pour les flux touristique et notamment pour les longs courriers intercontinentaux capables de transporter près de 500 millions de touristes dans le monde. De leur côté, les transports routiers, individuels et collectifs sont prioritaires aux échelles régionales, intracontinentales et locales. Suivent, à un moindre niveau, les déplacements par voie ferrée et, malgré leur forte image, touristique, les croisières touristiques (30 millions de passagers en 2018). A l’échelle locale, l’on retrouve des moyens de déplacements nombreux et divers (taxis, métros, vélos, barques, téléphériques, pousse-pousse, éléphants, chameaux, chevaux, ânes...) qui sont eux aussi indispensables pour la découverte et le contact direct avec les réalités des territoires et des sociétés humaines rencontrées. Tout rêve ou pratique touristique, lointain ou proche, ne saurait survivre à l’absence de moyens d’accessibilité et de transports. De même, l’usage des micro-technologies (Smartphones, Iphones, tablettes et masques hyperréalistes) qui sont très utiles pour se déplacer et programmer ses visites n’ont jamais qu’une utilité virtuelle dénuée d’expérimentation réelle ! En effet, la proximité du Nil et des moyens de transports ne sont-ils pas es-

sentiels pour l'accessibilité de millions de visiteurs aux principaux sites pharaoniques du Caire, au nord, jusqu'à Louksor au sud de l'Égypte? Pourrait-on vraiment développer des formes d'écotourisme à destination des oasis algériennes sans des transports et des ressources en eau suffisantes?

3. *Pratiques et rêves touristiques: quelles limites?*

Malgré la complexité d'un SYSTEME TOURISTIQUE composé de nombreux paramètres géographiques, économiques, sociaux et culturels, tous indispensables pour en comprendre le fonctionnement, il est nécessaire de rappeler quel est le cœur même de toute activité touristique. En effet, le passage du rêve à la réalité se fait toujours par l'intermédiaire du temps-basket, du transport et des offres commerciales (5). Toute forme ou tout type de pratique touristique est totalement dépendante des possibilités financières du "rêveur", du temps de séjour dont il dispose et du territoire ou de la destination finale. Autrefois, du temps de la villégiature aristocratique à celui des vacances des congés payés des années d'après guerre, la durée du seul séjour annuel s'étendait souvent sur plusieurs semaines. De nos jours, les déplacements et les séjours touristiques sont beaucoup plus fractionnés dans l'année et dans le temps et, pour les séjours les plus longs, ne dépassent guère une huitaine de jours en particulier pour les croisières maritimes de "rêve" ou encore les semaines aux sports d'hiver et les grands voyages-découvertes en Mongolie (4). Le touriste d'hier était une sorte de Marmotte qui se déplaçait beaucoup moins que notre touriste Caméléon d'aujourd'hui! Alors, quelles sont les limites imposées par les réalités aux rêves et aux imaginaires touristiques:

- En premier lieu, la sauvegarde des écosystèmes particuliers à chaque territoire qui compose la matière première touristique.
- En deuxième lieu, la sauvegarde des patrimoines humains matériels et immatériels propres à chaque destination.
- La limite de la Capacité de charge Territoriale de chaque territoire en fonction du type de pratique touristique.

A titre d'exemple récent, l'on peut rappeler les débats sur le SURTOURISME dont Venise a été victime à cause de la surcharge du nombre de visiteurs et de navires de croisières et justifiant la mise en place d'un péage d'accès certains jours de l'année (6). Les problèmes engendrés par des surfréquentations tendent de plus en plus à remettre en cause ou du moins à rééquilibrer le rêve avec la réalité.

Conclusion

Par le nombre de métiers et de territoires et la pluralité de ses impacts environnementaux et socioculturels le Système touristique a fait et fait encore l'objet de nombreuses études et rapports dans les domaines les plus variés. Cependant, par les "rêves" et les "réalités" qui se retrouvent inéluctablement sur le territoire d'une destination aucun projet ni aucune politique de mise en tourisme ne saurait être désormais durable. Tout en tenant compte des contraintes économiques et sociales liées aux activités touristiques, il semble de plus en plus nécessaire d'avoir recours à une ingénierie scientifique et culturelle pour passer des espaces touristiques consommés aux espaces touristiques maîtrisés à la sortie du cauchemar du Covid 19.

Bibliographie

- Mac Cannell D., *Virtual Reality's Place*, in "Performance Research", Routledge Taylor and Francis editors, Washington 1997, vol. 2, pp. 10-21.
- Amirou R. *Imaginaire et sociabilité des voyages*, Presses Universitaires de France, 1ère édition, Paris 2006.
- Küster Boluda I., Santateresa Bernat P., *Condicionantes en la imáginen afectiva de un destino turístico: la Tomatina*, in *La nuevas tendencias y tecnologías en la comercialización de productos turísticos*, Diego Lopez Ed., Valencia 2013, pp. 402-423.
- Bensadek C., *Application de l'Optimum écotouristique au Sahara algérien: projet pilote de mise en valeur écotouristique à Charouine (Willaya Adrar)*, Thèse de doctorat, sous la direction de J. P. Lozato-Giotart, Paris III Sorbonne Nouvelle, 2014.
- Schmidhauser H., *The Distinction between Short and Long Holydays*, in "The Tourist Review", vol. 47, n. 2, 1992, pp. 10-13.

Le Temps-basket correspond à la durée d'une pratique de loisir touristique qui légitime, en grande partie, le pouvoir d'attractivité ou Gradient d'attractivité touristique d'une destination.

Pour tout approfondissement:

Lozato-Giotart J. P., *Geografia del turismo. Dallo spazio consumato allo spazio gestito*, Franco Angeli, Milano 2008, p. 288.

Lozato-Giotart J. P., *Management du Tourisme*, Pearson, Paris-London-New-York 2013, p. 379.

Lozato-Giotart J. P., *Tourisme et sécurité médicale ou le syndrome du rêve et du cauchemar*, International Geographical Union, Undicesimo seminario di geografia medica, a cura di Giovanni Santis, Università di Perugia (18-20 dicembre 2015), pp. 461-466.

Cavuta G., *Il fenomeno turistico: staticità vs evoluzione*, in Fuschi M. (a cura di), *Per una regione medioadriatica. Città, territorio, economia*, Franco Angeli, Milano 2006, pp. 205-229.

ANNARITA IACOPINO

DOVEROSITÀ, SUSSIDIARIETÀ
E CONCERTAZIONE:
MODELLI DI AMMINISTRAZIONE
CONCERTATA E INTEGRATA PER LA
VALORIZZAZIONE DEI BENI CULTURALI

Indice/Sommario: 1. Ineludibilità e inscindibilità del dovere di tutela e valorizzazione dei beni culturali – 2. La qualificazione della funzione di valorizzazione in termini di funzione amministrativa e di attività amministrativa. Conseguenze sul piano della doverosità – 3. Il ruolo della sussidiarietà e della concertazione nella disciplina della valorizzazione – 4. La programmazione e la pianificazione delle attività di valorizzazione dei beni culturali (di appartenenza pubblica e privata) – 5. Il rinnovato ruolo dell'art. 112, co. 4, del Codice dei beni culturali e del paesaggio – 6. I modelli “condivisi” per la valorizzazione dei beni culturali – 7. I modelli organizzativi “condivisi”. Gli organismi di programmazione culturale.

1. *Ineludibilità e inscindibilità del dovere di tutela e valorizzazione dei beni culturali*

La riflessione sui modelli di amministrazione concertata e integrata per la valorizzazione dei beni culturali non può prescindere dalla corretta definizione della relazione che intercorre tra tutela e valorizzazione.

Occorre, dunque, preliminarmente soffermarsi sull'art. 9 Cost. e sul rapporto che lega i suoi due commi. È noto, a tal proposito, il percorso seguito dalla dottrina che, nel tempo, ha abbandonato l'interpretazione riduttiva, per certi versi “estetizzante”¹, della disposizione costituzionale, frutto probabilmente di quell'idea che l'art. 9 Cost., e in particolare il co. 2, altro non fosse se non una

1 Sul punto, cfr. D. D'Orsogna, *Diritti culturali per lo sviluppo umano*, in D. D'Orsogna, P.L. Sacco, M. Scuderi (a cura di), *Nuove alleanze. Diritto ed economia per la cultura e l'arte*, in *Arte e Critica*, Anno XXI, Suppl. al n. 80/81, 2015, p. 6 ss.

“costituzionalizzazione” dei valori espressi dalle Leggi Bottai², dapprima qualificando il co. 2 come un’accentuazione particolare del fine generale di promozione della cultura di cui al co. 1³ e, più recentemente, ritenendo che i due commi si muovano seguendo una “traiettoria circolare”⁴.

Una lettura, dunque, unitaria dell’art. 9 Cost. dalla quale emerge la relazione, che può essere definita di inseparabilità, tra i due profili della tutela e della valorizzazione, “il cui contestuale perseguimento per l’inscindibilità reciproca costituisce un preciso dovere per l’intero sistema pubblico”⁵. Questo legame trova chiara esemplificazione in una felice espressione di Morbidelli secondo cui la funzione di tutela (salvaguardia) può essere definita come un “circolo virtuoso”⁶ che parte dalla indispensabile protezione (tutela in senso stretto), prosegue con la conservazione e poi con la valorizzazione, che “chiude il cerchio” poiché con essa, come espressamente sancisce l’art. 6 del Codice, non solo si assicurano le migliori condizioni di utilizzazione e fruizione pubblica, ma anche la promozione e il sostegno degli interventi di conservazione del patrimonio culturale.

In tal modo, è possibile delineare una funzione generale di salvaguardia che è attribuita allo Stato-ordinamento nel suo complesso, con la conseguenza che il “compito”, pur gravante su una pluralità di soggetti (“pluralismo operativo”⁷), è comune.

In questa prospettiva, il contestuale perseguimento di tutela e valorizzazione costituisce un preciso dovere della “Repubblica” e, d’altro canto, non può essere configurata una gradazione della doverosità e, dunque, una prevalenza dell’un profilo rispetto all’altro e in particolare una doverosità generale della protezione (tutela in senso stretto) e della conservazione che si contrappone a una doverosità, si potrebbe dire, a geometria variabile della valorizzazione, a

2 F. Merusi, *Art. 9*, in G. Branca, *Commentario della Costituzione* (Articoli 1-12), Zanichelli-Foro Italiano, Bologna-Roma 1975, p. 434 ss.

3 *Ibidem*.

4 A. Ainis, M. Fiorillo, *L’ordinamento della cultura. Manuale di legislazione dei beni culturali*, Giuffrè, Milano 2008.

5 M. Cammelli, *Immateriale economico e profilo pubblico del bene culturale*, in G. Morbidelli, A. Bartolini (a cura di), *L’immateriale economico nei beni culturali*, Giappichelli, Torino 2016, p. 108.

6 G. Morbidelli, *Introduzione*, in G. Morbidelli, A. Bartolini (a cura di), *op. cit.*, pp. 7 ss.

7 F. Merusi, *op. cit.*

seconda della natura del soggetto titolare dei poteri sul bene, sino ad arrivare a individuare oneri reali differenziati per le diverse categorie. Una ricostruzione che risente dell'applicazione del criterio del regime giuridico del bene (inteso nel senso tradizionale di proprietà e non come appartenenza) come elemento di differenziazione nella disciplina della valorizzazione e che si pone in contrasto con gli stessi principi generali dettati dal Codice.

È evidente, infatti, che il profilo soggettivo della titolarità del bene assume un ruolo secondario, lasciando spazio a un criterio oggettivo di valutazione, rinvenibile nelle attività che sono necessarie per il perseguimento e la soddisfazione dell'interesse pubblico. Rilevano, dunque, quali parametri di valutazione, da una parte, la destinazione impressa ai beni culturali dall'art. 9 Cost., ossia il loro essere strumenti per il conseguimento dello sviluppo culturale del Paese e, per tale ragione, non solo meritevoli di tutela ma oggetto di promozione; dall'altra parte, la funzione generale di salvaguardia che, ugualmente, emerge dalla disposizione costituzionale, e il particolare rapporto che lega i differenti profili che la costituiscono.

Ebbene, dati questi parametri, la conclusione è obbligata ed è nel segno della generale doverosità di tutti e tre i profili. Il dovere di procedere, infatti, discende direttamente dall'art. 1 del Codice e dalla formulazione della disposizione ("tutela e valorizzazione concorrono") è evidente che la mancanza dell'uno o dell'altro profilo non consente l'esatto adempimento dell'interesse pubblico in concreto.

La doverosità assume, dunque, nel caso di specie una connotazione particolare, stante l'ineludibilità del dovere della Repubblica di provvedere alla valorizzazione (oltre che alla tutela e alla conservazione) dei beni culturali, a chiunque appartenenti, e, al tempo stesso, l'ineludibilità del dovere posto in capo ai privati titolari di diritti su beni culturali. Un dovere che ha i medesimi contenuti, che possono essere individuati nella doverosità della cura dell'interesse e dunque nella salvaguardia del bene culturale, intesa nel suo senso ampio di tutela, conservazione e valorizzazione; nella doverosità dell'assunzione di decisioni in relazione a situazioni e interessi controversi; nella doverosità di soddisfare l'interesse della collettività alla fruizione dei beni culturali.

Si configura in tal modo un vero e proprio onere prestazionale, dai contenuti ben precisi, intimamente connessi alla funzione culturale di cui sono strumento i beni culturali e che, per quanto attiene ai soggetti pubblici, si arricchisce con il potere-dovere di intervenire nelle ipotesi in cui il privato titolare di diritti sul bene non eserciti le attività doverose o non le eserciti in modo adeguato.

Una ricostruzione, questa, che rimanda all'onere prestazionale che sorge in capo al soggetto pubblico innanzi a un diritto fondamentale e che, in tal senso, evoca il dibattito dottrinale relativo alla configurazione e ai contenuti del diritto fondamentale alla cultura – stante la sua strumentalità rispetto al raggiungimento dei fini fondamentali dell'ordinamento costituzionale – “affidato primariamente alla direttiva costituzionale scaturente dall'art. 9 Cost. e alla sua combinazione con i contenuti di libertà derivanti dall'art. 33 Cost.”⁸. Prospettiva in cui, peraltro, la valorizzazione, in quanto orientata all'incremento delle forme di fruizione del patrimonio culturale, si atteggia a “direttrice della legislazione di settore che più direttamente incarna alcuni elementi costitutivi del diritto alla cultura”, stante il suo

collegamento con il compito di promozione di cui all'art. 9 Cost.; la sua finalizzazione all'accrescimento culturale individuale e collettivo inteso come completamento del libero sviluppo della personalità; la realizzazione, in questo modo, di quelle modalità organizzative che integrano la tutela del patrimonio esistente con il perseguimento dello “sviluppo” della cultura individuale e collettiva⁹.

E su questa linea si pone la codificazione, ad opera dell'art. 01 del D.L. 20 settembre 2015, n. 146, introdotto dalla Legge di conversione 12 novembre 2015, n. 182, della tutela, fruizione e valorizzazione (quali attività che rientrano tra i livelli essenziali delle prestazioni di cui all'articolo 117, co. 2, lett. m), della Costituzione che non solo rimarca il ruolo centrale della valorizzazione, ma potrebbe segnare la definitiva consacrazione del diritto costituzionalmente garantito alla fruizione dei beni del patrimonio culturale.

8 G. Repetto, *Il diritto alla cultura*, Relazione al Convegno annuale del Gruppo di Pisa (Cassino, 10-11 giugno 2016) *Cos'è un diritto fondamentale?*, in “Gruppo di Pisa-La Rivista”, n. 2, 2016, p. 35.

9 Ivi, p. 23.

2. La qualificazione della funzione di valorizzazione in termini di funzione amministrativa e di attività amministrativa. Conseguenze sul piano della doverosità

L'individuazione di modelli di amministrazione concertata e integrata presuppone, altresì, la ricostruzione della nozione di valorizzazione in termini unitari (e univoci). È noto, a tal proposito, che la complessità della formulazione dell'art. 6 del Codice e l'eterogeneità dei contenuti è all'origine delle ricostruzioni della valorizzazione in termini non univoci – funzione, servizio pubblico – e non unitari. La disposizione codicistica si riferisce, infatti, contestualmente, a “funzioni” e ad “attività”, che si sostanziano, ove si guardi agli artt. 111 e seguenti, ma anche ad altre parti del Codice, nell'esercizio di poteri unilaterali, laddove vi sia una connessione con la protezione e conservazione dei beni, o consensuali, quali gli accordi per la valorizzazione dei beni culturali di appartenenza privata; alla disciplina dell'attività pubblica di sostegno ma nello stesso tempo al profilo della gestione e, ancora, alla predisposizione ed erogazione di un servizio pubblico.

D'altro canto, l'art. 6 esprime la finalità che accomuna gli assai diversi contenuti cui si è accennato e che è possibile rinvenire nella promozione dello sviluppo della cultura, lente attraverso la quale deve essere letta sia la nozione di valorizzazione sia la disciplina codicistica delle attività. Su questa base, richiamando una dottrina precedente al Codice, ma tuttora valida, è infatti possibile elaborare una nozione unitaria di valorizzazione che al suo interno conosce una valorizzazione in senso proprio, che attiene “sia alla disciplina e all'azione pubblica di sostegno e di incentivazione della proprietà o degli interventi” a prescindere dall'appartenenza del bene, “sia al profilo della gestione dei beni culturali da parte della stessa amministrazione che ne ha la disponibilità”, in vista della loro fruizione pubblica; e “un secondo tipo di attività” che può essere definito attività di gestione “quanto meno allorché pervenga, per complessità organizzativa, a un livello ricostruibile in termini di predisposizione ed erogazione di un servizio pubblico”¹⁰. È evidente che si tratta di distinzioni effettuate solo a fini qualificatori e descrittivi e non per

¹⁰ Le citazioni sono tratte da N. Aicardi, *L'ordinamento amministrativo dei beni culturali. La sussidiarietà nella tutela e nella valorizzazione*, Giappichelli, Torino 2002, p. 216.

individuare autonome categorie concettuali, e che trova immediato riscontro nella disciplina vigente poiché le disposizioni di cui al Capo I del Titolo II del Codice (artt. 101 ss.) rappresentano una esplicitazione di quella che è stata definita valorizzazione in senso proprio e che è finalizzata alla fruizione pubblica; mentre le disposizioni di cui al Capo II del medesimo Titolo (artt. 111 ss.) disciplinano l'attività di gestione.

Una tecnica che, a ben vedere, il legislatore ha adottato anche per la definizione della tutela: l'art. 3, infatti, utilizzando, peraltro, le medesime locuzioni contenute nell'art. 6 ("consiste nell'esercizio delle funzioni e nella disciplina delle attività"), individua sia il contenuto della funzione di tutela sia le attività mediante le quali la stessa si esprime.

Il legislatore, dunque, dimostra, adottando il medesimo schema per entrambe le ipotesi, di voler descrivere, e non distinguere, la funzione e le attività in cui essa si sostanzia. In questa prospettiva, la prima individua il risultato cui devono tendere le seconde, che si configurano come le modalità concrete in cui si atteggia la funzione e che sono strumentali al raggiungimento degli obiettivi predefiniti dal legislatore, costituzionale e ordinario. Il che si traduce, per le attività di valorizzazione, configurandosi esse come azioni e operazioni "positive", nella loro ricostruzione in termini di servizio pubblico, in quanto mirano alla diretta soddisfazione delle esigenze dei fruitori e, dunque, alla realizzazione del fine promozionale di cui all'art. 6 del Codice.

Una lettura, quella testé effettuata, che consente di ricostruire la valorizzazione quale nozione unitaria di attività pubblica fondata sulla funzionalizzazione al fine di interesse pubblico, superando le difficoltà di qualificazione delle singole disposizioni codicistiche in termini di funzione, servizio e attività.

Emerge, in particolare, la caratterizzazione della valorizzazione in termini di funzione amministrativa perché parte integrante di un sistema di attività finalizzate alla realizzazione del "compito", che discende direttamente dall'art. 9 Cost., di assicurare la promozione e lo sviluppo della cultura non solo mediante la tutela dei beni culturali ma anche attraverso la garanzia del godimento da parte della collettività del valore culturale in loro insito. Dunque, "attività per un fine"¹¹; attività doverosa perché necessaria, obbliga-

11 L'espressione è di U. Allegretti, *Pubblica amministrazione e ordinamento democratico*, in "F.I.", V, 1984, p. 205 ss.

toria e indisponibile per la realizzazione di un fine fondamentale dell'ordinamento costituzionale e, per le medesime ragioni, funzione amministrativa sia nell'accezione pregiudiziale, sia nel modo in cui essa diviene giuridicamente rilevante, e, conseguentemente, qualificabile come attività amministrativa che si erge a fattispecie, atteggiandosi come attività diretta alla cura di un interesse (pubblico) unitario, globalmente rilevante.

La qualificazione in questi termini della funzione di valorizzazione introduce un altro profilo di analisi, intercettando il problema della qualificazione dell'attività di valorizzazione dei beni culturali di appartenenza privata. La questione non è di poco conto, ove si consideri che, se si ammette la configurazione in termini di attività oggettivamente amministrativa dell'attività di valorizzazione, se ne afferma la doverosità, con il conseguente obbligo (dovere) in capo al privato proprietario di esercitare l'attività e di farlo sulla base dei principi che regolano l'attività amministrativa e lo speculare potere/dovere della pubblica amministrazione di garantire l'esercizio dell'attività da parte del privato.

Lo schema, a ben vedere, non è estraneo al Codice dei beni culturali e del paesaggio; esso è, infatti, applicato per garantire la conservazione del bene, attraverso l'imposizione di interventi da parte del Ministero, ai sensi dell'art. 32 del Codice, sino alla previsione dell'intervento diretto.

Al contrario, alcuna disposizione del Codice sembra configurare la possibilità di imposizione ai proprietari di interventi di valorizzazione, presupponendo, anzi, la necessità del consenso nel caso di interventi di valorizzazione che coinvolgano beni in proprietà privata (si veda l'art. 112, co. 4), se si escludono le ipotesi di espropriazione previste dall'art. 95, co. 1, e quelle di alienazione di beni del demanio culturale, in considerazione del disposto dell'art. 10 del D.P.R. 7 settembre 2000, n. 283.

Tale assetto è in palese contrasto con i principi generali desumibili dai primi articoli del Codice, e in particolare dagli artt. 1 e 6, dai quali, al contrario, emerge la generale doverosità dell'attività di valorizzazione, a prescindere dall'appartenenza del bene. E ciò è ancor più evidente laddove si consideri che l'attività di valorizzazione di beni di appartenenza privata è attività oggettiva-

vamente amministrativa perché destinata alla cura e soddisfazione di un interesse pubblico, anche se esercitata da un soggetto estraneo alla organizzazione della pubblica amministrazione, stante la sussistenza in capo a tale soggetto di un titolo giuridico che rende tale attività doverosa¹².

Ricorrono, infatti, nel caso di specie, le condizioni necessarie per l'identificazione dell'attività di valorizzazione come attività di amministrazione pubblica. Come è noto,

ciò che caratterizza l'attività come pubblica, indipendentemente dal suo estrinsecarsi in atti autoritativi, è la configurazione come obbligatorio dell'esercizio del relativo potere, senza che rilevi l'affidamento di essa a un soggetto ad esistenza garantita dalla norma (che pure è essenziale perché detta doverosità abbia concreta attuazione e vale al tempo stesso a qualificare come pubblico il soggetto titolare del potere, potere che infatti le norme attribuiscono anche a persone fisiche, ma mai a una persona fisica determinata)¹³.

Ebbene, con riferimento alla obbligatorietà dell'esercizio della funzione di valorizzazione, è importante richiamare le considerazioni svolte in precedenza e in particolare la dimostrata imprescindibilità della valorizzazione dei beni culturali per l'esatto adempimento in concreto dell'interesse culturale costituzionalmente garantito, in ragione dell'inscindibile legame tra il momento conservativo e il momento promozionale che connota la funzione generale di salvaguardia e che pretende il doveroso contestuale perseguimento di tutela e valorizzazione.

Obbligatorietà che investe anche il privato proprietario del bene culturale e che non può, come sembrerebbe desumersi dalla sistematica del Codice, essere limitata alla protezione e alla conservazione del bene. Basti, a tale ultimo proposito, richiamare la natura meramente formale della distinzione operata dal legislatore con riferimento alla valorizzazione a iniziativa privata che, sotto il profilo prestazionale, presenta il medesimo contenuto della valorizzazione a iniziativa pubblica. Ciò consente, infatti, di qualificare le attività

12 Sul punto, cfr. F.G. Scoca, *Attività amministrativa*, in Enc. Dir., Aggiornamento, vol. VI, Giuffrè, Milano 2002, p. 75 ss.

13 A. Azzena, *Esercizio privato di pubbliche funzioni e di pubblici servizi*, in "Dig. Disc. Pubbl.", vol. VI, UTET, Torino 1991, p. 171.

di valorizzazione ad iniziativa privata come servizio pubblico in senso oggettivo e, conseguentemente, di individuare il titolo giuridico che impone al privato di perseguire l'interesse pubblico.

Il privato titolare di diritti su un bene culturale ha, dunque, il dovere di agire per il conseguimento di un obiettivo che discende dalla naturale funzione di sviluppo della cultura e dalla destinazione alla pubblica fruizione che è insita nel bene stesso, pur mantenendo spazi di autonomia con riferimento alla scelta dei mezzi e delle modalità di gestione dei beni¹⁴.

Di talché, è possibile affermare che l'attività di valorizzazione a iniziativa privata, dovrà rispondere, oltre ai principi che regolano in particolare la materia, ai principi costituzionali sull'attività amministrativa e ne possano (anzi debbano) essere valutati i risultati, al fine di considerare l'ipotesi di un intervento pubblico coattivo, come accade per le misure di conservazione, nelle ipotesi in cui non si dimostrino idonee al conseguimento dell'interesse, sino ad arrivare all'ipotesi estrema dell'espropriazione di cui all'art. 95, co. 1.

A ciò peraltro non osta la circostanza che l'attuale disciplina non consenta in teoria l'intervento del pubblico potere nel senso sopra descritto, poiché l'orientamento del servizio al cittadino consente di poter utilizzare gli strumenti che si ritengono più consoni per il conseguimento del fine predeterminato dalla Costituzione e dalla legislazione ordinaria, e laddove, come nel caso di specie, si sia in presenza di disposizioni che si pongono in contrasto con i valori fondamentali tutelati dall'ordinamento (quale è il valore estetico-culturale), nella misura in cui esse non garantiscono l'esercizio dell'attività doverosa, è possibile configurare il potere-dovere dell'amministrazione di disapplicazione; in questo senso, infatti, "le regole d'azione delle pubbliche amministrazioni assurgono a regole di risultato e quest'ultimo ad uno dei fattori istituzionali e fondanti dell'ordinamento"¹⁵.

A ciò si aggiunga che, nel caso di specie, il potere-dovere di intervento dei pubblici poteri trova la sua ragion d'essere nella configurazione del diritto alla cultura come diritto fondamentale cui è

14 Sul punto, cfr. F. De Leonardis, *Soggettività privata e azione amministrativa*, CEDAM, Padova 2000.

15 Ivi, p. 383.

funzionalmente connessa la previsione di cui all'art. 01 del D.L. 20 settembre 2015, n. 146, introdotto dalla Legge di conversione 12 novembre 2015, n. 182, che configura la fruizione e la valorizzazione (assieme alla tutela) del patrimonio culturale come attività che rientrano tra i livelli essenziali delle prestazioni di cui all'articolo 117, co. 2, lett. m), Cost.

3. Il ruolo della sussidiarietà e della concertazione nella disciplina della valorizzazione

La qualificazione nei termini suddetti della valorizzazione e delle attività attraverso le quali essa si realizza, determina la necessità che, sin dalla fase della programmazione, possano e debbano partecipare tutti i titolari di diritti sui beni, siano essi soggetti pubblici o privati, nonché tutte le amministrazioni pubbliche coinvolte nella funzione di salvaguardia, prescindendo, cioè, dal criterio dominicale. Portano, del resto, in questa direzione, come più volte è stato sottolineato nel corso dell'analisi, i principi generali desumibili dall'art. 6 e dall'art. 1 del Codice, ma, ancor prima, l'art. 9 Cost. e il compito comune di salvaguardia dei beni culturali finalizzato alla promozione della cultura che quest'ultima disposizione affida alla Repubblica.

D'altro canto, è stato evidenziato in dottrina il *favor* dell'ordinamento nei confronti del superamento dell'idea di una riserva alla competenza pubblica della gestione e della organizzazione delle attività finalizzate alla diffusione e alla promozione della cultura, come testimonia la lettera del co. 3 dell'art. 6 in cui si legge che la Repubblica (e, dunque, lo Stato-ordinamento) favorisce la partecipazione dei soggetti privati alla valorizzazione del patrimonio culturale¹⁶. In tale prospettiva, le attività di valorizzazione, strumentali a promuovere la conoscenza del patrimonio culturale e ad assicurare la destinazione alla fruizione pubblica, devono essere perseguite in un'ottica di integrazione, permanendo in mano pubblica i poteri di vigilanza e di controllo, funzionali alla corretta, uniforme e uni-

16 Così A. Crosetti, D. Vaiano, *Beni culturali e paesaggistici*, Giappichelli, Torino 2018, *passim*.

versale erogazione del servizio e alla esigenza di garantire l'integrità del bene culturale.

Ed è sulla base di questi presupposti che devono essere letti i principi che governano la funzione e il servizio pubblico di valorizzazione; principi che si muovono su due piani differenti: il primo, relativo ai rapporti tra le autorità pubbliche cui, sulla base delle competenze costituzionalmente garantite, sono conferite funzioni legislative e funzioni amministrative; il secondo, riguardante il ruolo dei soggetti privati nelle attività di valorizzazione, nella duplice veste di soggetti titolari di diritti su beni culturali e di soggetti che erogano servizi.

Sia consentito in questa sede limitare l'analisi al rapporto pubblico privato, definito dal principio di sussidiarietà orizzontale¹⁷. In particolare, la visione del principio fatta propria dalla norma costituzionale, si connota per essere integrata e non conflittuale, e,

se combinata con l'esigenza che l'intervento pubblico in questo campo [della valorizzazione, NdA] sia comunque tale da assicurare il libero sviluppo dei fenomeni culturali, consente di ritenere che l'attuazione del precetto possa – se non debba – legittimamente passare anche per congrue forme di promozione delle autonome iniziative private di valorizzazione dei beni culturali, di cui sia riconosciuta la rilevanza generale, quali apporti sinergici dell'azione pubblica¹⁸.

Merita, a tal proposito, di essere rilevato che la dottrina d'anziché richiamata fonda il suo ragionamento sul presupposto che l'intervento pubblico debba svilupparsi in un contesto di coesistenza con le iniziative "spontanee" dei privati, ritenendo sussistente un dovere costituzionale di non interferenza e di astensione, posto a tutela della libertà e del pluralismo culturale. La tesi, che indubbiamente risiede nel principio costituzionale della libertà dell'arte di cui all'art. 33 Cost., non convince. Se, infatti, alcun dubbio può sorgere sulla circostanza che la cultura non sopporta, in un ordinamento democratico, pianificazioni o comunque vincoli da parte del pubblico po-

17 Cfr., sull'argomento, ex multis, C. Barbati, *Esternalizzazioni e beni culturali: le esperienze mancate e le prospettive possibili (dopo) i decreti correttivi del Codice Urbani*, in "Riv. Giur. Ed.", nn. 4-5, 2006, p. 159 ss.

18 N. Aicardi, *op. cit.*, p. 282.

tere, poiché sarebbe negato in nuce il valore della libertà dell'uomo in campo artistico, finalizzato al raggiungimento del pieno sviluppo della persona e delle condizioni di uguaglianza sostanziale, è altresì vero che esso convive con la doverosità dell'intervento pubblico di sostegno che, secondo autorevole dottrina, ha la funzione di rendere libera la cultura, eliminando i condizionamenti che ne potrebbero intralciare lo sviluppo¹⁹. In questa prospettiva, dunque, la Repubblica diviene garante del pluralismo culturale, che deve essere inteso come "senso e direzione delle misure di intervento" e non come condizione oggettiva da tutelare, dall'esterno, attraverso misure di vigilanza (da qui il dovere di astensione).

Nessun contrasto può, dunque, essere prefigurato tra il co. 2 dell'art. 9 e il co. 1 dell'art. 33 Cost., anche perché le due disposizioni non investono il medesimo oggetto, riguardando, la prima, i beni culturali in quanto beni già prodotti, e la seconda, le attività culturali, e, dunque, beni in divenire. Una distinzione rilevata dalla Corte Costituzionale che, nella sentenza n. 118 del 1990, ha distinto l'attività culturale "in sé e per sé, cioè separatamente dal bene", e il bene culturale, affermando che la prima deve essere "libera secondo i precetti costituzionali", e ora sancita nel testo costituzionale che, all'art. 117, co. 3, individua due distinti ambiti di competenze: "valorizzazione dei beni culturali e ambientali e promozione e organizzazione di attività culturali". A ciò si aggiunga una ulteriore considerazione, derivante dalla qualificazione dell'attività di valorizzazione di beni di appartenenza privata in termini di attività amministrativa, in base alla quale il privato titolare di diritti su un bene culturale mantiene spazi di autonomia con riferimento alla scelta dei mezzi e delle modalità di gestione dei beni. Da ciò, dunque, consegue che una eventuale pianificazione delle attività di valorizzazione che investa anche beni culturali di appartenenza privata o, comunque, l'esercizio di poteri di controllo sull'attività di valorizzazione a iniziativa privata non lede la libertà di espressione artistica, ma è finalizzata al conseguimento del fine di promozione e sviluppo della cultura costituzionalmente garantito.

Ma, ciò che ancor più rileva, è che la declinazione nei termini suddetti del principio di sussidiarietà orizzontale non tiene conto della circostanza che "se si applica il principio di sussidiarietà,

19 M. Ainis, M. Fiorillo, *op. cit.*, *passim*.

ogni tipo di azione rientrante nel dominio del principio spetta in via prioritaria agli individui, singoli o associati, e solo in via sussidiaria ai pubblici poteri (ai quali eventualmente può poi applicarsi il principio di sussidiarietà verticale)²⁰. Da ciò consegue, peraltro, la reciproca dipendenza tra sussidiarietà verticale e sussidiarietà orizzontale, che determina il superamento dello schema bipolare Stato-società civile in considerazione del fatto che l'amministrazione esercita una funzione la cui titolarità deve essere rinvenuta in capo alla società civile: sussidiarietà verticale e orizzontale "si intrecciano e si sostengono a vicenda: l'autonomia delle formazioni sociali e dei livelli istituzionali interagiscono reciprocamente"²¹. E tale intersezione influisce sulla organizzazione necessaria per rispondere ai bisogni della collettività, poiché impone la creazione di "strutture organizzative a geometria variabile con compiti assegnati ad enti pubblici o a questi ultimi in collaborazione sociali oppure integralmente attribuiti a formazioni sociali"²². Diviene, dunque, centrale il modello dell'amministrazione concertata in cui le parti scelgono le modalità con cui applicare il diritto, individuando "tramite una codeterminazione con altri soggetti coinvolti, le soluzioni ritenute" più idonee per il conseguimento dell'interesse pubblico²³.

L'applicazione del principio di sussidiarietà così ricostruito rafforza il ruolo della valorizzazione integrata dei beni culturali e infonde nuova linfa all'art. 112 del Codice poiché i modelli decisionali in esso delineati si rivelano idonei a costruire un sistema di amministrazione concertata a carattere generale, che investa, cioè, tutti i beni culturali presenti in un determinato territorio, a prescindere dall'appartenenza. E a ciò non osta la rubrica della disposizione ("Valorizzazione dei beni culturali di appartenenza pubblica"), che è in linea con l'idea della doverosità a geometria variabile che permea la disciplina delle attività di valorizzazione, fondata sul criterio dell'appartenenza del bene e, per ciò che attiene ai beni di apparte-

20 G.U. Rescigno, *Principio di sussidiarietà orizzontale e diritti sociali*, in "Dir. Pubbl.", n. 1, 2002, p. 18. Cfr., altresì, F. Manganaro, *Le amministrazioni pubbliche in forma privatistica: fondazioni, associazioni e organizzazioni civiche*, in "Dir. Amm.", nn. 1-2, 2014, p. 45 ss.

21 F. Manganaro, *op. cit.*

22 Ivi.

23 Ivi, nt. 40.

nenza pubblica, anche sul luogo di collocazione²⁴. E' evidente, infatti, che non riconoscendosi doverosità alla valorizzazione dei beni di appartenenza privata, ma anzi fondando le attività sulla iniziativa "spontanea" e volontaria del privato proprietario – e postulando il dovere di astensione dello Stato se non nei casi di espropriazione o di alienazione dei beni del demanio culturale –, non risulta necessaria la disciplina delle fasi di programmazione e pianificazione né la predisposizione di modelli decisionali riguardo le modalità di valorizzazione che rimangono quelli propri dell'autonomia privata, a eccezione dell'accordo previsto nell'ipotesi di sostegno pubblico alla valorizzazione a iniziativa privata di cui al co. 4 dell'art. 113. Disposizione, quest'ultima, che, nonostante la rubrica rechi "Valorizzazione dei beni culturali di proprietà privata", si limita, infatti, a disciplinare esclusivamente il sostegno pubblico alle iniziative private di valorizzazione.

Il ruolo della valorizzazione integrata risulta, poi, ancor più rafforzato se letto nell'ottica della doverosità generale dell'attività di valorizzazione e, dunque, a prescindere dal criterio di appartenenza, poiché è evidente che in tale prospettiva il rapporto pubblico-privato, e dunque il principio della concertazione, non si esaurisce nella definizione degli strumenti del partenariato pubblico-privato e nella disciplina delle modalità di esternalizzazione, ma assurge a principio guida delle attività di valorizzazione, stante l'ampiezza della sua operatività che si spinge oltre il profilo funzionale e incide anche sul profilo organizzativo, con la previsione della costituzione di organismi di programmazione culturale che "svolgono la funzione di una sorta di cabina di regia senza poi poter avere ruoli gestionali, ma anzi avendo compiti di vigilanza e controllo sulla gestione"²⁵. Una configurazione che lo rende idoneo a superare eventuali contrapposizioni sia sotto il profilo delle competenze, sia sotto il profilo delle modalità di intervento e che, in considerazione di quella continuità ontologica tra momento conservativo e momento promozionale più volte sottolineata, si riflette altresì sul momento conservativo, con la possibilità di decidere concordemente e contestualmente le modalità di attua-

24 Cfr., sul punto, G. Severini, *Commento all'art. 112*, in M. A. Sandulli (a cura di), *Codice dei beni culturali e del paesaggio*, Giuffrè, Milano 2012.

25 Ivi, p. 859.

zione degli interventi conservativi, la promozione di tali interventi e le modalità per il loro sostegno, in tal modo superando eventuali conflitti con il proprietario privato.

4. La programmazione e la pianificazione delle attività di valorizzazione dei beni culturali (di appartenenza pubblica e privata)

L'individuazione di modelli e strumenti per la valorizzazione dei beni culturali costituisce l'approdo di queste riflessioni.

La funzione culturale di cui i beni culturali sono strumento giustifica, infatti, l'intervento regolatore dello Stato a tutela della loro destinazione pubblica e del diritto alla fruizione collettiva che, anche alla luce della recente codificazione dei livelli essenziali delle prestazioni nella cultura, assurge a diritto (fondamentale) costituzionalmente garantito. Un ruolo, quello dello Stato (o, meglio, della Repubblica), che ha quale obiettivo non solo la tutela del bene, bensì anche la sua valorizzazione, stante il legame funzionale tra le diverse anime (conservativa e promozionale) di cui si compone la funzione generale di salvaguardia.

In questa prospettiva, emerge la necessità di delineare i modi di gestione del bene e le possibili forme di utilizzazione; dunque, in sostanza, la predisposizione di un "piano di utilizzazione del bene"²⁶ che, stante la compresenza nella categoria di beni sia di appartenenza pubblica sia di appartenenza privata, impone la configurazione di moduli in cui sia prevista la partecipazione e la concertazione alla decisione non solo con gli attori istituzionali – concertazione peraltro obbligata dal pluralismo cooperativo delineato dalla Costituzione – ma anche con i privati titolari di diritti.

Una ricostruzione che, d'altro canto, evoca il principio di sussidiarietà, declinato in termini di reciproca dipendenza tra sussidiarietà verticale e sussidiarietà orizzontale, che arrivano a coincidere poiché ai provvedimenti imperativi si affiancano, o, meglio, si sostituiscono procedimenti che prevedono la partecipazione individuale e sociale, dando così luogo a un decentramento verso la società, oltre che verso enti e organi. Filo conduttore è, in entrambi i casi, la condivisione della decisione con l'ulteriore conseguenza

26 Cfr. S. Cassese, *I beni pubblici. Circolazione e tutela*, Giuffrè, Milano 1969.

che il principio della concertazione assurge a canone fondamentale in materia di valorizzazione.

Il modello che viene delineandosi, dunque, individua, sotto il profilo organizzativo e procedurale, nello Stato il titolare della funzione di programmazione e pianificazione (strategica) e, conseguentemente, della fissazione, in via generale, dei metodi, degli strumenti e dei tempi di svolgimento della funzione generale di salvaguardia che si affianca alla funzione legislativa di determinazione dei livelli essenziali delle prestazioni nella cultura e, per ciò che attiene alla valorizzazione, a quella di definizione dei principi fondamentali della materia. La doverosità della funzione di valorizzazione consente, poi, allo Stato di prevedere strumenti idonei a imporre al privato proprietario l'effettivo esercizio delle attività di valorizzazione, stante la qualificazione della stessa in termini di attività oggettivamente amministrativa.

Si tratta, peraltro, di un modello non sconosciuto al Codice, poiché rimanda alla disciplina dei piani paesaggistici e in particolare all'art. 144, co. 1, del Codice. E in effetti, seppure la formulazione della disposizione appare generica poiché si limita a richiamare la disciplina della partecipazione, così trascurando aspetti essenziali quali oggetto, modalità, tempi ed effetti procedurali, la dottrina ritiene che, nel caso di specie, la concertazione "non debba limitarsi a forme di mera consultazione, ma possa formalizzarsi in accordi, conferenze di pianificazione e intese di cooperazione tra la regione e le amministrazioni territoriali aventi ad oggetto il coordinamento delle previsioni del piano con gli strumenti della pianificazione territoriale"²⁷, muovendo in tal senso alcuni indirizzi della legislazione regionale, che prevedono espressamente la possibilità di tali forme di concertazione e assicurano anche la partecipazione degli organi ministeriali. In tal modo, la concertazione procedimentale diviene la sede per la composizione del pluralismo istituzionale e il piano perde i connotati tradizionali, di strumento eterodiretto, facendo spazio a processi aperti di definizione degli obiettivi e, più in generale, dei contenuti e superando logiche gerarchiche. A conferma di ciò va rilevato come il Codice preveda l'intervento sostitutivo dello Stato "non per porre rimedio a ipotesi di disaccordo o inadempimento tra

27 G. F. Cartei, *Autonomia locale e pianificazione del paesaggio*, in "RTDP", n. 3, 2013, p. 703 ss.

gli enti, ma solo per sanzionare l'inutile decorso del termine fissato per l'approvazione della parte del piano relativa ai beni vincolati²⁸.

Le esigenze di esercizio unitario della funzione di salvaguardia dei beni culturali fanno sì che lo Stato (o, meglio, l'amministrazione centrale), al contrario di quanto accade per i beni paesaggistici, assuma un ruolo più marcato attraverso l'individuazione delle metodologie di intervento, degli strumenti giuridici e dei tempi di attuazione. Ciò, tuttavia, non esclude (anzi, per quanto detto in precedenza, impone) la possibilità di delineare un modello che preveda la pianificazione concertata dell'utilizzazione dei beni culturali che, così come accade per il piano paesaggistico, accanto alle tradizionali tecniche limitative di tutela e alle misure di conservazione, preveda interventi "positivi", volti alla promozione del valore culturale del bene²⁹.

5. Il rinnovato ruolo dell'art. 112, co. 4, del Codice dei beni culturali e del paesaggio

Nella prospettiva sopra richiamata, i modelli decisionali delineati nell'art. 112, co. 4, del Codice divengono strumenti per la realizzazione di un sistema di amministrazione concertata, che, alla luce della doverosità generale delle attività di valorizzazione, cui consegue il carattere obbligatorio anche per i privati titolari di diritti sui beni culturali dell'esercizio di tali attività, si riflette sul rapporto pubblico-privato e determina l'estensione dell'ambito di operatività del principio della concertazione sin dalla fase della programmazione e pianificazione degli interventi³⁰.

Il sistema, tuttavia, risulta, per come allo stato strutturato, poco efficace. E ciò per diversi ordini di motivi. In primo luogo, la disposizione pecca di genericità poiché si limita a indicare esclusivamente le diverse funzioni degli accordi: la definizione di "strategie ed obiettivi comuni di valorizzazione"; l'elaborazione dei "conseguenti" piani

28 G.D. Comporti, *Piani paesaggistici*, in "Enc. Dir.", Annali, vol. V, Giuffrè, Milano 2012, p. 1068.

29 Cfr. M. Immordino, *Vincolo paesaggistico e regime dei beni*, CEDAM, Padova 1991.

30 Cfr. R. Dipace, *Partenariato pubblico privato e contratti atipici*, Giuffrè, Milano 2006, p. 79.

strategici di sviluppo culturale e i programmi “relativamente ai beni culturali di pertinenza pubblica”, o anche a “beni di proprietà privata” con il consenso del proprietario (Si noti la diversa terminologia utilizzata per l’individuazione dei beni oggetto degli accordi: “beni di pertinenza pubblica”, “beni di proprietà privata”). Inoltre, i soggetti coinvolti sono esclusivamente “[l]o Stato, le regioni e gli altri enti pubblici territoriali”, anche nel caso in cui gli accordi, i piani ed i programmi coinvolgano beni di proprietà privata.

La genericità della disposizione, e dunque l’assenza di linee direttrici unitarie che individuino l’oggetto del “negozio” e dei relativi strumenti programmatori, nonché le fasi della programmazione e delle azioni strategiche, è stata individuata quale ragione della mancata costruzione di un sistema unitario e dell’adozione di accordi che, se pur concettualmente riconducibili allo schema previsto dall’art. 112 del Codice, soggiacciono a discipline tra loro differenti e assumono denominazioni diverse.

Ebbene, non c’è dubbio che tale unitarietà può oggi essere raggiunta mediante la determinazione dei livelli essenziali delle prestazioni di cui all’art. 01 del D.L. n. 146 del 2015, attraverso i quali lo Stato può individuare i processi decisionali, le forme e le modalità di attuazione del coordinamento dell’azione nonché le modalità di partecipazione di tutti gli attori, pubblici e privati.

Il contenuto dei livelli essenziali potrà, infatti, estendersi all’individuazione degli obiettivi generali delle attività di valorizzazione e agli strumenti necessari per il loro raggiungimento; alla individuazione del contenuto minimo dei piani strategici di sviluppo culturale e in sostanza alla definizione delle linee guida per una vera e propria strategia per la gestione dei beni che declini uno o più modelli che tengano conto dei diversi attori presenti sul territorio, e che individui le forme di concertazione con i privati titolari di beni culturali, a integrazione di quanto previsto dall’art. 113 del Codice.

Va detto che, in ogni caso, anche laddove lo Stato non dovesse definire i livelli essenziali delle prestazioni o non li definisse nei termini suddetti, l’ordinamento conosce strumenti che possono essere utilizzati allo scopo e che, peraltro, consentirebbero, nell’ottica del risultato, il soddisfacimento del primario valore estetico-culturale.

Si pensi ad esempio allo strumento dei piani di gestione Unesco, disciplinati dalla Legge n. 77 del 2006, le cui funzioni e i cui

contenuti evidenziano una comunanza di obiettivi con la disciplina codicistica dei beni culturali che, peraltro, viene espressamente richiamata. Il piano di gestione costituisce il “perno” dei meccanismi di protezione dei siti Unesco poiché individua gli interventi e coordina tutti gli interessi “in gioco” e, allo stesso tempo, integra la disciplina urbanistico-paesaggistica del territorio e ne condiziona la fruizione, in ciò rinvenendosi la sua duplice funzione: programmatica e di coordinamento da un lato, pianificatoria di settore dall’altro. Un modello, quello Unesco, riproducibile, la cui fattibilità trova peraltro conferma negli strumenti giuridici utilizzati per l’attuazione dei piani di gestione, stante il rinvio espresso della Legge n. 77 del 2006 agli accordi disciplinati dal Codice dei beni culturali e del paesaggio.

A ben vedere, infatti, la logica sottesa al co. 4 dell’art. 112 richiama l’idea di “sito” e dunque di territorio, prevedendo che gli accordi (e conseguentemente i piani strategici e i programmi) siano stipulati a livello regionale o subregionale “in rapporto ad ambiti territoriali definiti” e assumano la configurazione di strumento integrato con le infrastrutture e i settori produttivi collegati. Solo in via residuale, infatti, è previsto al co. 6 del medesimo articolo l’obbligo di valorizzazione, per i soggetti pubblici, dei beni di loro appartenenza. A ciò si aggiunga il favor che si rinviene nel Codice per l’utilizzo di moduli consensuali quali veicoli operativi privilegiati per l’amministrazione dei beni culturali.

Un modello attuabile sulla base degli strumenti messi a disposizione dalla legislazione vigente e in particolare degli strumenti concertativi, nonché di quelli propri della programmazione negoziata, che, tuttavia, come dimostra l’esperienza degli ultimi venti anni, si è rivelato del tutto insoddisfacente sotto il profilo pratico, e ciò non tanto per il ricorso a strumenti giuridici differenziati, bensì perché il coinvolgimento dei privati è stato inteso, in ultima analisi, sotto forma di adesione ad accordi già sottoscritti tra enti. I soggetti istituzionali, infatti, hanno optato per una forma “debole” o “leggera” di cooperazione, che presuppone una programmazione unilaterale e, come detto, l’adesione dei privati ad accordi già definiti e sottoscritti, e non invece per una cooperazione “forte”, attraverso la condivisione degli obiettivi e la concertazione degli interventi, ossia, in sostanza, la partecipa-

zione attiva del privato alla determinazione del contenuto della decisione amministrativa³¹.

6. I modelli “condivisi” per la valorizzazione dei beni culturali

Nello schema delineato dal Codice le attività di valorizzazione si sviluppano in tre momenti: definizione delle strategie e degli obiettivi di valorizzazione sulla base (anche se non necessariamente) di accordi sottoscritti tra gli enti pubblici titolari dei beni ed eventualmente i privati interessati; sviluppo della pianificazione e progettazione delle attività di valorizzazione; affidamento della gestione dei servizi.

L'idoneità di questo modulo procedimentale a raggiungere il risultato predeterminato dal Codice, e ancor prima dall'art. 9 Cost., è subordinata al coinvolgimento di tutti gli attori in tutte le fasi della programmazione di tutti gli attori. In ragione del silenzio del Codice, infatti, i tre momenti in cui il modello procedimentale si sostanzia possono o rimanere funzionalmente distinti all'interno delle funzioni esercitate da un unico soggetto oppure possono essere esercitate da soggetti distinti, a seconda che le amministrazioni optino per la formula della gestione diretta, senza peraltro costituire un soggetto ad hoc, come previsto dall'art. 112, co. 5, oppure adottino un modello in cui le amministrazioni pubbliche sottoscrivono l'accordo strategico, gli organismi di programmazione si occupano della pianificazione e la scelta cade sulle forme di gestione indiretta. Al fine di evitare tale frammentazione è stata ipotizzata una via intermedia “limitata a due soggetti, dove cioè al soggetto a partecipazione mista sia affidata tanto la programmazione specifica che la gestione diretta degli interventi, ciò che rientra nella logica del sistema (basato sulla distinzione di fasi e non necessariamente di soggetti)”³². L'ipotesi prospettata, sebbene abbia l'indubbio merito di definire un modello operativo ispirato alla cooperazione istituzionale, è funzio-

31 Cfr. M. Renna, *Al via la concertazione in materia di beni culturali: l'accordo di programma quadro tra ministero e regione Lombardia*, in “Aedon”, fasc. 2, 1999.

32 M. Cammelli, *Pluralismo e cooperazione*, in C. Barbati, M. Cammelli, G. Sciallo (a cura di), *Diritto e gestione dei beni culturali*, Il Mulino, Bologna 2011, pp. 187-188.

nale soprattutto alla valorizzazione di beni di appartenenza pubblica, e, anche ove i privati proprietari intendessero aderire, non tiene conto del loro apporto nella fase strategica dell'accordo, delineando in sostanza, ancora una volta, una concertazione "debole", in cui il (i) soggetto(i) pubblico(i) determina(no) unilateralmente le strategie e gli obiettivi della valorizzazione. A ciò si aggiunga che tale ipotesi non sarebbe proponibile, stante il meccanismo dei "divieti" di cui all'art. 115, nell'ipotesi in cui l'organismo di programmazione culturale non fosse a partecipazione interamente pubblica.

Occorre allora, anche nell'ottica della doverosità generale della funzione di valorizzazione, aprire ai privati la fase strategica, prevedendo una partecipazione attiva alla determinazione delle linee direttrici del processo di valorizzazione, in linea con la politica culturale europea³³, non rinvenendosi nella sistematica del Codice alcun divieto in tal senso.

In tale prospettiva, appare di particolare interesse il co. 3 dell'art. 151 del D.Lgs. n. 50 del 2016, che disciplina forme speciali di partenariato pubblico-privato nel campo dei beni culturali. Si tratta di una previsione che "risponde a un'esigenza emersa nella pratica, caratterizzata da rapporti di partenariato di durata, ad assetti variabili e con cause giuridiche ed oggetti plurimi"³⁴. La pratica, infatti, ha dato vita a figure di difficile collocazione giuridica, che non possono essere ricondotte al partenariato di tipo contrattuale, ma che non trovano (o, meglio) non trovavano nell'ordinamento alcuna qualificazione e che potrebbero ora trovare il loro riconoscimento giuridico, appunto, nel co. 3 dell'art. 151. Di particolare interesse per l'analisi che si sta conducendo è il collegamento operato dalla dottrina con gli accordi di valorizzazione di cui all'art. 112 del Codice dei beni culturali, poiché le nuove forme di partenariato previste dalla disposizione potrebbero trovare spazio anche in relazione a tali accordi, non solo con riguardo agli organismi di programmazione culturale, di cui si dirà nel prosieguo, ma anche con riferimento alla fase strategica e, dunque, non solo nella fase discendente, di applicazione dell'accordo di valorizzazione, ma anche

33 Cfr., sul punto, A. Crismani, *Cultura e sistema museale: le regole del gioco*, in D. D'Orsogna, P.L. Sacco, M. Scuderi (a cura di), *op. cit.*, p. 60.

34 P. Carpentieri, *Appalti nel settore dei beni culturali (e archeologia preventiva)*, in "Urb. e App.", nn. 8-9, 2016, p. 1014 ss.

all'interno del processo "ascendente" di "definizione" degli accordi di valorizzazione, quale momento preparatorio, lì dove si presenti l'esigenza dell'acquisizione di un contributo ideativo e propositivo propedeutico alla definizione delle stesse strategie e delle conseguenti programmazioni di valorizzazione facenti capo alla competenza degli Enti pubblici coinvolti³⁵.

7. I modelli organizzativi "condivisi". Gli organismi di programmazione culturale

Il principio della concertazione, tuttavia, non si esaurisce nel profilo funzionale, ma incide anche sul profilo organizzativo con la previsione della costituzione di organismi di programmazione culturale. L'art. 112, al co. 5, dispone, infatti, che lo Stato, le Regioni e gli altri enti pubblici territoriali possono costituire appositi soggetti giuridici cui affidare l'elaborazione e lo sviluppo dei piani strategici culturali, prevedendo, altresì, al co. 8, che a tali organismi possano partecipare privati proprietari di beni culturali suscettibili di essere oggetto di valorizzazione, nonché persone giuridiche private senza fine di lucro, anche quando non dispongano di beni culturali che siano oggetto della valorizzazione, a condizione che l'intervento in tale settore di attività sia per esse previsto dalla legge o dallo statuto.

Una disposizione che si dimostra coerente con la previsione costituzionale di quel "compito comune", più volte richiamato, di tutela e promozione dello sviluppo della cultura che spetta alla Repubblica e, dunque, a seguito della riforma del Titolo V della Costituzione, non solo ai diversi livelli di governo, ma anche alla società civile che diviene "coattore" dei processi di valorizzazione. In questa prospettiva, la valorizzazione costituisce "una sorta di crocevia tra sussidiarietà verticale e sussidiarietà orizzontale"³⁶, in cui la sussidiarietà orizzontale "presuppone una legittimazione diffusa della collettività, nelle sue articolazioni anche occasionali,

³⁵ *Ibidem*.

³⁶ G. Manfredi, *La valorizzazione dei beni culturali come compito costituzionalmente necessario*, in "Il capitale culturale. Studies on the Value of Cultural Heritage", vol. 3, 2011, p. 30.

alla realizzazione di interessi generali”³⁷, delineando una modalità organizzativa in cui soggetti privati partecipano al procedimento di formazione della decisione e, conseguentemente, concorrono alla determinazione del suo contenuto sostanziale.

Come è stato, infatti, correttamente evidenziato, gli organismi di programmazione culturale intervengono nella fase strutturale intermedia, di pianificazione e programmazione e, dunque, di selezione e scelta delle strategie concrete di valorizzazione, e, conseguentemente, assumono un ruolo centrale per la definizione in concreto degli obiettivi e per la verifica della loro realizzazione³⁸.

La dottrina, nel silenzio del Codice, ha inquadrato questi organismi nell’ambito delle “operazioni” di partenariato pubblico privato di tipo istituzionalizzato che il Libro verde della Commissione Europea individua nelle ipotesi in cui il partner pubblico e il partner privato “creano” una entità “detenuta congiuntamente” che ha “la missione di assicurare la fornitura di un’opera o di un servizio a favore del pubblico”. La tesi non convince poiché la forma di partenariato descritta dal Libro verde condivide con il partenariato contrattuale i tratti caratterizzanti, individuabili nel finanziamento di almeno parte dell’iniziativa con i capitali dei privati con i quali il soggetto pubblico ripartisce la gestione e i rischi³⁹, assenti nel caso di specie, stante la regola della separazione fra la funzione pianificatoria e quella gestionale desumibile dall’art. 115 che, da una parte, dispone il divieto per i privati partecipanti all’organismo di essere individuati come concessionari delle attività di valorizzazione previamente concertate, e, dall’altra parte, impone agli organismi, nelle ipotesi in cui le amministrazioni conferiscano loro i beni oggetto di valorizzazione, l’utilizzo degli strumenti di gestione indiretta. A ciò si aggiunga che la qualificazione giuridica del soggetto appare influente in considerazione del rapporto funzionale che lega la sua costituzione al conseguimento di un obiettivo determinato, e anzi predeterminato, poiché l’attribuzione del fine precede la determinazione degli strumenti necessari alla sua realizzazione⁴⁰.

37 F. Manganaro, *op. cit.*

38 Cfr., G. Severini, *op. cit.*, p. 858.

39 Sul punto, cfr. M.P. Chiti, *Il Partenariato Pubblico Privato e la nuova direttiva concessioni*, in “Riv. It. dir. pubbl. com.”, 2016.

40 Cfr. M. Dugato, *Atipicità e funzionalizzazione nell’attività amministrativa per contratti*, Giuffrè, Milano 1996.

La regola della separazione delle funzioni è peraltro sintomatica del disegno del legislatore di assicurare centralità al momento della pianificazione e programmazione degli interventi di valorizzazione rispetto a quello della gestione delle attività di valorizzazione, affidando alle forme di partenariato pubblico privato il ruolo di “cabina di regia” piuttosto che quello di strumento operativo di gestione. Viene così a evidenza il ruolo che possono assumere, nella programmazione e pianificazione delle attività di valorizzazione dei beni culturali, oltre ai privati proprietari di beni culturali, le fondazioni associative (o fondazioni a base privata) e le fondazioni di partecipazione, le organizzazioni civiche e le associazioni non profit, e, nel contempo, emerge la duplice modalità in cui si atteggia il rapporto pubblico-privato nella disciplina del Codice, che, accanto alla limitazione della partecipazione ai suddetti organismi alle “persone giuridiche private senza fine di lucro”, prevede forme di gestione indiretta delle attività di valorizzazione attraverso i tradizionali strumenti di outsourcing. Dinamiche che la dottrina colloca all’interno della categoria delle esternalizzazioni, cui riconduce altresì le sponsorizzazioni e il c.d. Art bonus e, sebbene le configuri come “estreme”, anche le alienazioni degli immobili del demanio culturale⁴¹ e che tradizionalmente inquadra, tutte, nell’alveo della sussidiarietà orizzontale, estendendo in tal modo il modello anche ai rapporti remunerativi.

Un inquadramento comune che, tuttavia, non tiene conto della sostanziale differenza che intercorre tra il modello sussidiario che emerge dalla lettura della disposizione costituzionale e le esternalizzazioni. Se, infatti, è vero che le due modalità presentano alcuni punti di contatto, soprattutto con riferimento alla finalità perseguita (valorizzazione dei beni culturali e, dunque, promozione e sviluppo della cultura), è altresì vero che il coinvolgimento del privato risponde a logiche completamente diverse. Nel primo caso, esso consegue alla emersione di uno spazio intermedio, che supera il dualismo tra il soggetto pubblico quale unico interprete degli interessi generali e il privato portatore di interessi esclusivamente individuali, in cui operano soggetti privati per la soddisfa-

41 Cfr. N. Aicardi, *op. cit.*; G. Piperata, *Le esternalizzazioni nel settore pubblico*, in “Dir. Amm.”, n. 4, 2005, p. 963 ss.

zione di interessi generali (fondazioni, associazioni, Onlus) e che trova il suo fondamento, in ultima analisi, nel dovere di solidarietà sociale di cui all'art. 2 Cost. Uno spazio, dunque, condiviso tra pubblico e privato che non è possibile rinvenire nelle ipotesi di esternalizzazione, le quali esprimono una modalità alternativa alla gestione diretta da parte del soggetto pubblico. La riconduzione di tali ipotesi nell'alveo della sussidiarietà orizzontale presuppone, dunque, una lettura del principio costituzionale in termini di preferenza (se non primato) del privato sul pubblico, che, attraverso l'interazione con il principio del fallimento del mercato (market failure), subordina l'individuazione delle ipotesi di intervento pubblico (necessario) alla valutazione del grado di autosufficienza e adeguatezza dell'autonoma iniziativa privata. Ciò mentre la logica sottesa all'art. 115 conduce a una conclusione opposta, o comunque esclude la preferenza per la gestione indiretta, poiché, sebbene al co. 2 venga sottolineato che si ricorre a tale forma di gestione "al fine di assicurare un miglior livello di valorizzazione dei beni culturali", il co. 4 pone sostanzialmente le due forme di gestione su un piano di parità, disponendo espressamente che la scelta deve essere attuata a seguito di una valutazione comparativa "in termini di sostenibilità economico-finanziaria e di efficacia, sulla base di obiettivi previamente definiti".

La diversità dei piani del coinvolgimento del privato emerge, del resto, dalla sistematica del Codice. Basti, a tal proposito, porre mente al co. 3 dell'art. 6 ("La Repubblica favorisce e sostiene la partecipazione dei soggetti privati, singoli o associati, alla valorizzazione del patrimonio culturale") e all'ultimo periodo del co. 1 dell'art. 111 (alle attività di valorizzazione possono "concorrere, cooperare o partecipare" i soggetti privati): il primo codifica il principio di sussidiarietà orizzontale con riguardo alla funzione di valorizzazione; il secondo attiene al profilo gestionale. In tale prospettiva, gli organismi di programmazione culturale, sebbene collocati nel capo relativo alle attività, rappresentano una modalità organizzativa per l'esercizio della funzione, stante i compiti ad essi assegnati dal legislatore delegato, mentre all'art. 111, co. 1, possono essere ricondotte le diverse forme di gestione delle attività culturali.

Bibliografia

- Aicardi N., *L'ordinamento amministrativo dei beni culturali. La sussidiarietà nella tutela e nella valorizzazione*, Giappichelli, Torino 2002.
- Allegretti U., *Pubblica amministrazione e ordinamento democratico*, in "F.I.", 1984, V, p. 205 ss.
- Ainis M., Fiorillo M., *L'ordinamento della cultura. Manuale di legislazione dei beni culturali*, Giuffrè, Milano 2008.
- Azzena A., *Esercizio privato di pubbliche funzioni e di pubblici servizi*, in "Dig. Disc. Pubbl.", vol. VI, Torino, 1991, p. 166 ss.
- Barbati C., *Esteralizzazioni e beni culturali: le esperienze mancate e le prospettive possibili (dopo) i decreti correttivi del Codice Urbani*, in "Riv. Giur. Ed.", nn. 4-5, 2006, p. 159 ss.
- Barbati C., Cammelli M., Sciuillo G., *Diritto e gestione dei beni culturali*, Il Mulino, Bologna 2011.
- Carpentieri P., *Appalti nel settore dei beni culturali (e archeologia preventiva)*, in "Urb. e App.", nn. 8-9, 2016, p. 1014 ss.
- Cartei G.F., *Autonomia locale e pianificazione del paesaggio*, in "RTDP", n. 3, 2013, p. 703 ss.
- Cassese S., *I beni pubblici. Circolazione e tutela*, Milano, 1969.
- Chiti M.P., *Il Partenariato Pubblico Privato e la nuova direttiva concessioni*, in "Riv. It. dir. pubbl. com.", 2016.
- Cioffi A., *Dovere di provvedere e pubblica amministrazione*, Giuffrè, Milano 2005.
- Clemente di San Luca G., *Volontariato, non-profit e beni culturali*, in *Federalismi.it*, n. 10, 2017.
- Comporti G.D., *Piani paesaggistici*, in "Enc. Dir.", *Annali*, vol. V, Milano 2012, p. 1047 ss.
- Crosetti A., Vaiano D., *Beni culturali e paesaggistici*, Giappichelli, Torino 2014.
- De Leonardis F., *Soggettività privata e azione amministrativa*, CEDAM, Padova 2000.
- Dipace R., *Partenariato pubblico privato e contratti atipici*, Giuffrè, Milano 2006.
- D'Orsogna D., Sacco P.L., Scuderi M. (a cura di), *Nuove alleanze. Diritto ed economia per la cultura e l'arte*, in "Arte e Critica", Anno XXI, Suppl. al n. 80/81, 2015.
- Dugato M., *Atipicità e funzionalizzazione nell'attività amministrativa per contratti*, Giuffrè, Milano 1996.
- Immordino M., *Vincolo paesaggistico e regime dei beni*, CEDAM, Padova 1991.
- Manfredi G., *La valorizzazione dei beni culturali come compito costituzionalmente necessario*, in *Il capitale culturale. Studies on the Value of Cultural Heritage*, vol. 3, 2011, p. 25 ss.
- Manganaro F., *Le amministrazioni pubbliche in forma privatistica: fondazio-*

- ni, associazioni e organizzazioni civiche*, in “Dir. Amm.”, nn. 1-2, 2014, p. 45 ss.
- Merusi F., *Art. 9*, in G. Branca, *Commentario della Costituzione* (Articoli 1-12), Zanichelli-II Foro Italiano, Bologna-Roma 1975, pp. 434 ss.
- Morbidelli G., Bartolini A. (a cura di), *L'immateriale economico nei beni culturali*, Giappichelli, Torino 2016.
- Piperata G., *Le esternalizzazioni nel settore pubblico*, in “Dir. Amm.”, n. 4, 2005, p. 963 ss.
- Repetto G., *Il diritto alla cultura*, Relazione al Convegno annuale del Gruppo di Pisa (Cassino, 10-11 giugno 2016) *Cos'è un diritto fondamentale?*, in “Gruppo di Pisa-La Rivista”, n. 2, 2016, p. 1 ss.
- Rescigno G.U., *Principio di sussidiarietà orizzontale e diritti sociali*, in “Dir. Pubbl.”, n. 1, 2002, p. 5 ss.
- Renna M., *Al via la concertazione in materia di beni culturali: l'accordo di programma quadro tra ministero e regione Lombardia*, in “Aedon”, n. 2, 1999.
- Sandulli M.A. (a cura di), *Codice dei beni culturali e del paesaggio*, Giuffrè, Milano, 2019.
- Scoca F.G., *Attività amministrativa*, in “Enc. Dir.”, Aggiornamento, vol. VI, Milano 2002, p. 75 ss.



LOREDANA GIANI

TUTELA DEL PATRIMONIO ARTISTICO: PREVENZIONE DEL RISCHIO E GESTIONE DELLE EMERGENZE

1. Il titolo prescelto offre molti spunti di riflessione soprattutto a chi, come me, ha avuto il privilegio di lavorare in una “città gioiello” come l’Aquila che a distanza di 11 anni dal terremoto che l’ha messa in ginocchio presenta ancora visibilissime tutte le ferite del 6 aprile. Una città con un centro storico che rappresentava il cuore pulsante della vita cittadina che è stata “dislocata” in contesti urbani estranei, e che ancora oggi è parzialmente inaccessibile, confinato come “zona rossa” e che, nonostante tutto, è stato ed è tutt’ora l’elemento unificante, l’anima della resilienza dell’intera città.

In questa realtà patrimonio e identità culturale si sono rivelati il motore di una ripresa, una risorsa da proteggere per il suo valore intrinseco, ma anche una risorsa alla quale attingere per trovare gli indirizzi per il futuro.

In questo contesto, la tragica esperienza vissuta ha imposto una riflessione sul prisma dell’emergenza, su quegli elementi quali “rischio”, “gestione del rischio”, “gestione delle emergenze” che se decontestualizzati, soprattutto per un amministrativista, sono solo “fasi” di procedimenti amministrativi posti in essere da autorità amministrative, le cui competenze si frammentano, facendo disperdere il senso di un unitario intervento sul territorio e per il territorio. Ma sono proprio le esperienze vissute a palesare la incoerenza di una visione parcellizzata del sistema delle emergenze, mettendo in evidenza la “insufficienza”, in termini di garanzia dei territori e delle collettività, di una prospettiva che sia incentrata, come purtroppo è tutt’ora in Italia, prevalentemente sulla fase rimediale, cioè quella fase tesa a gestire le conseguenze negative derivanti dall’avverarsi di una situazione di rischio.

Ed è innegabile, anche ad una sommaria analisi delle numerose produzioni sul tema, che l’attenzione sia focalizzata principalmente sulla gestione del post-evento dannoso, con una smania, legittima,

di rispondere a quell'appello "fate presto" apparso all'indomani del terremoto che devastò l'Irpinia e parte della Lucania il 23 novembre 1980. Un evento che, per il nostro sistema, segna la nascita della Protezione Civile e che ha tracciato la via della legislazione sul tema, facendo, però perdere di vista quella necessaria visione sistemica che è essenziale per una coerente prevenzione e gestione del rischio.

2. Se da un lato il rapporto "diritto/rischio" nella fase post evento si presenta assolutamente consolidato, a vantaggio della efficienza dell'azione dell'amministrazione, altrettanto non può dirsi per quella fase, parimenti essenziale, attinente alla prevenzione del rischio.

Con riferimento al primo aspetto, basti richiamare l'assetto della efficiente Protezione Civile, e i poteri di ordinanza riconosciuti in capo a diverse autorità: i poteri di ordinanza del Sindaco che, ai sensi dell'art. 50, comma 4, del TU Enti Locali, "*quale ufficiale di Governo, adotta, con atto motivato provvedimenti contingibili e urgenti nel rispetto dei principi generali dell'ordinamento, al fine di prevenire e di eliminare gravi pericoli che minacciano l'incolumità pubblica e la sicurezza urbana*"; o ancora il potere di ordinanza riconosciuto proprio alla Protezione civile all'art. 5, comma 2, della Legge n. 225/1992 ai sensi del quale

Al verificarsi degli eventi di cui all'art. 2, comma 1, lett. c) (calamità naturali o connesse con l'attività dell'uomo che in ragione della loro intensità ed estensione debbono, con immediatezza di intervento, essere fronteggiate con mezzi e poteri straordinari da impiegare durante limitati e predefiniti limiti di tempo), ovvero nella imminenza, il Consiglio dei ministri, su proposta del Presidente del Consiglio dei Ministri, o su sua delega, di un Ministro con portafoglio (...) delibera lo stato di emergenza, fissandone la durata e determinandone l'estensione territoriale con specifico riferimento alla natura e alla qualità degli eventi e disponendo in ordine all'esercizio del potere di ordinanza.

Un sistema di regole emergenziali, che legittimano poteri straordinari e atipici che, però, deviano dallo schema del riparto delle funzioni amministrative e consentono di introdurre un regime derogatorio alla disciplina applicabile al caso concreto. Un potere "eccezionale" che, nonostante i limiti delineati dalla Corte costituzionale, che ne ha definito i presupposti necessari per l'attivazione (eccezionalità dell'evento, inadeguatezza degli strumenti ordinari,

rilevanza dell'interesse da proteggere), nonché i limiti del suo esercizio (efficacia limitata nel tempo, adeguata motivazione e indicazione della disciplina derogata, efficace pubblicazione, conformità del provvedimento ai principi fondamentali dell'ordinamento giuridico), finisce con l'alterare il "normale" funzionamento del sistema, impedendogli di ritrovare al suo interno le coordinate essenziali per avviare gli indispensabili processi di resilienza. E ciò in quanto la trasmigrazione della eccezionalità dall'evento, dalla fattispecie insolita, agli strumenti individuati per far fronte alla emergenza correlata al suo verificarsi, dove la "eccezionalità" non riguarda solo i contenuti della misura, cosa che sarebbe logica, sacrosanta e dovuta, ma il contenitore e la procedura seguita per la sua adozione, crea uno squilibrio nel funzionamento del sistema, innestando processi eccentrici che, già nel medio periodo, rischiano di palesare tutta la loro insufficienza e la potenziale valenza negativa che, invece di sostenere e accelerare la ripresa, finiscono per rallentarla, se non ostacolarla. La stabilizzazione dello strumento eccezionale, cui purtroppo abbiamo assistito e continuiamo ad assistere, fa prevalere la portata negativa di situazioni cui, in astratto, dovrebbero associarsi risultati positivi: e così la (necessaria) semplificazione, rischia di tramutarsi in una deregolamentazione di dubbia (se non accertata) legittimità; la deroga al riparto delle funzioni amministrative, in una esautorazione di poteri, e in una sovrapposizione caotica di fonti e provvedimenti; la limitazione dei poteri decisionali del giudice (in ragione della insindacabile emergenza) in una lesione del diritto costituzionale alla difesa, e in una "tolleranza" della limitazione (e in alcuni casi soppressione) dei diritti e delle libertà fondamentali dei destinatario della "azione straordinaria di aiuto".

Una asimmetria che viaggia silenziosa con il (solo) diritto dell'emergenza e che in concreto rende complesso qualsiasi processo (reale) di resilienza non solo dei territori e delle collettività colpite dall'evento eccezionale, ma dell'intero sistema istituzionale.

3. L'analisi delle (purtroppo) numerose esperienze nazionali, la loro lettura a freddo, fa emergere un deficit sistemico rappresentato da una attenzione prevalente, prestata nelle sedi istituzionali, alla dimensione del diritto dell'emergenza, mettendo in secondo piano quello che dovrebbe essere il reale contenuto del diritto del rischio. Un diritto (del rischio) in cui la conoscenza del dato reale,

l'esame delle consistenze dei territori, si pongono quale base per una valutazione (reale) del rischio che un evento eccezionale possa verificarsi, cui consegue (o meglio dovrebbe conseguire) l'adozione di misure "precauzionali" atte ridurre il rischio (nel senso di attenuarne le conseguenze dannose ove l'evento eccezionale si verifichi), secondo quella logica, propria del diritto ambientale, per cui *"better safe than sorry"*. Una logica che segue un crescendo che muove dalla "prevenzione", cioè dalla limitazione di "rischi oggettivi e provati", per passare alla "precauzione", cioè alla limitazione di rischi connessi a pericoli che sono solo potenziali, e dei quali non si hanno certezze scientifiche. Un binomio (prevenzione/precauzione) rispetto al quale gioca un ruolo fondamentale (e ipotecante) lo stesso rapporto tra scienza, tecnica e diritto rispetto al quale ai pubblici poteri non può non essere riconosciuto un ruolo di primo piano in ragione della naturale funzionalizzazione dell'attività dell'amministrazione a tutela delle collettività di riferimento. Si coglie, così, una dinamica circolare che, anche in ragione della complessità dei fatti considerati, presuppone necessariamente un coordinamento tra diversi soggetti, anche privati, soprattutto al fine di garantire una adeguata acquisizione delle indispensabili conoscenze scientifiche e tecniche che rappresentano l'indefettibile presupposto per la predisposizione di misure (normative e provvedimentali), di procedure adeguate rispetto al fine. Misure che, peraltro, non possono essere rigide ma debbono garantire una elasticità, funzionale ad un loro adeguamento che viaggi in parallelo al progresso delle conoscenze scientifiche e tecnologiche che ne rappresentano il presupposto.

Un percorso, dunque, che si colloca su un terreno di indagine assai delicato, nel quale la chiave di lettura va ricercata nel rapporto interferenziale che imporrebbe una necessaria e reciproca comunicazione tra i due mondi (scienza e diritto), fino al punto di contribuire la prima (la scienza) a determinare i contenuti del secondo, o quanto meno quegli atti regolatori e provvedimentali che del secondo sono attuazione pur nella consapevolezza della impossibilità di azzerare l'incertezza riconducibile alla complessità. Un percorso che segna un passaggio (culturale) da un diritto dell'emergenza a un diritto del rischio, introducendo nel sistema giuridico degli strumenti che garantiscono una riflessività tale da consentire il supera-

mento, o quanto meno l'attenuazione della crisi del diritto in favore di processi di resilienza sistemica.

In questa prospettiva, proprio per garantire la razionalità, intesa secondo gli insegnamenti weberiani come conoscenza, coerenza e partecipazione al sistema, e direi soprattutto rispetto agli eventi eccezionali, la soluzione potrebbe essere ravvisata nella individuazione di meccanismi, anche procedurali, flessibili che consentano quel costante dialogo tra scienza e diritto, con un più celere adeguamento del secondo alle esigenze contingenti, garantendo una maggiore rispondenza al dato reale, evitando anche distorsioni quali, ad esempio, la legittimazione a posteriori di opere.

Una flessibilità, una rispondenza e valutazione del rischio che non va, però, strumentalizzata e fraintesa spingendo la "prevenzione" verso un impossibile obiettivo della "previsione" dell'evento, spostando il dibattito su un terreno impossibile. Essa va ricondotta alla individuazione e contestualizzazione dei principi generali di "prevenzione", "precauzione" e "sostenibilità", letti attraverso il principio di responsabilità, rispetto al quale deve ritenersi superata la ritenuta irrilevanza etica del rapporto dell'uomo con il "mondo extraumano", fondata sulla non necessità, in favore di una impostazione che non può prescindere dalla valutazione delle conseguenze a lungo termine delle azioni umane, con il conseguente mutamento dell'imperativo categorico nel senso di non poter rischiare il "non essere" delle generazioni future, garantendo la sostenibilità anche per le generazioni presenti.

In questa diversa prospettiva, l'attenzione va spostata dalla valutazione della coerenza dell'atto con se stesso, alla considerazione dei suoi effetti reali e ultimi, calcolati sulla base del quadro di conoscenze disponibili, in modo che la responsabilità risulti proporzionata al proprio sapere.

Muovendosi all'interno di questo quadro teorico, è chiaro che l'attenzione del soggetto pubblico nella predisposizione delle sue azioni, deve necessariamente contemplare anche le fattispecie insolite, preparando il sistema (istituzionale, territoriale e umano) rispetto ad essi, e ciò, come si diceva, non nel senso di prevederli, ma di adottare tutte le "cautele" necessarie per la riduzione della probabilità che si verifichi un danno o quanto meno che questo sia contenuto.

E così si palesa il rapporto strutturale che esiste tra i due elementi e che risulta funzionale alla prevedibilità (in astratto) dell'evento dannoso che, però, risente dei rischi connessi alla tecnica (scienza), alla sua mutabilità, il che necessariamente riconduce non solo ad ammettere la non assolutezza del risultato in termini di calcolo del rischio, ma comporta anche che ci si proietti in una dimensione della probabilità/improbabilità, in una dimensione complessa in cui entrano elementi quali l'impatto sociale, politico e anche economico delle "decisioni precauzionali" assunte. Elementi, questi ultimi, che spesso, purtroppo, prevalgono rispetto al principio di responsabilità, e fanno sì che le decisioni (non più precauzionali) vengano spostate in un momento successivo al verificarsi dell'evento dannoso (prevalendo il calcolo probabilistico relativo al suo "non verificarsi"), con le conseguenze che (purtroppo) ben conosciamo, non solo in termini di compatibilità/applicabilità dei principi generali del sistema, già solo sul semplice piano organizzativo; ma anche (o meglio soprattutto) sull'innestarsi di processi di resilienza delle istituzione e delle stesse collettività interessate.

4. Se si condivide il quadro di contesto richiamato, il dialogo tra tecnica e diritto dovrebbe assurgere a metodo e veicolo per rileggere, ricostruire il sistema normativo, partendo, nello specifico della realtà considerata al patrimonio culturale, dallo stesso governo del territorio, permeando gli stessi atti di pianificazione e programmazione degli interventi di governo del territorio nel cui contesto inserire la valutazione degli effetti sistemici delle decisioni, imponendo, in ragione della loro stessa riflessività sistemica, moduli di raccordo e di coordinamento procedurali. E in questa ottica emerge la rilevanza che assume la corretta acquisizione del dato fattuale, anche nella sua dimensione tecnico-scientifica, onde garantire la "adeguatezza della decisione sotto il profilo scientifico", in una prospettiva molteplice che consideri non solo l'analisi del rischio ma anche i profili attinenti alla sua valutazione e gestione alla luce di un esame, idealmente da effettuarsi con ciclicità, scientifico, il più esaustivo possibile, sulla base di pareri (scientifici) fondati sui principi della eccellenza e della trasparenza che *ex se* è da considerarsi una garanzia della oggettività scientifica, e come freno per eventuali decisioni arbitrarie.

Ma proprio nel contesto della regolazione, plurale e molteplice, del territorio si rintraccia il primo momento di crisi rappresentato dalla presenza di norme obsolete, che offrono soluzioni tecniche inidonee e ormai superate, radicate in un quadro regolatorio la cui immutabilità è garantita dalla stessa complessità delle procedure. Dunque un sistema, quello territoriale, imbrigliato in una rete normativa inadeguata, spesso obsoleta, e spesso preformata per la soddisfazione di interessi economici immediati, senza considerare gli effetti che le scelte (apparentemente vantaggiose) dell'oggi possono avere sulle generazioni future. Una regolazione, cui corrisponde poi un sistema istituzionale che in alcun modo può definirsi razionale, dove, per dirla con Ledda, la pretesa razionalità, quando si tratti di problemi che coinvolgono la rilevanza causale di determinati fatti, può realizzarsi a propria volta solo attraverso l'applicazione delle tecniche che in un momento storico determinato sono sorrette dal comune consenso, suffragate dalle acquisizioni della scienza: in rapporto allo scopo perseguito dall'ordinamento siccome rispondente a una esigenza di giustizia, qualunque soluzione non conforme a quelle tecniche risulterebbe arbitraria e quindi ingiusta proprio perché irrazionale, rilevando, così, la tecnica ai fini della integrazione della "proposizione giuridica attraverso lo svolgimento del vincolo di scopo, svolgimento che ci consente di ottenere una compiuta determinazione (o descrizione) del comportamento imposto"¹

In questo contesto si manifesta l'esigenza di adottare "politiche di governo della vulnerabilità" che siano funzionali alla costruzione di processi che garantiscano la resilienza dei territori e delle collettività che su di essi insistono, seguendo, così, un "approccio alla vulnerabilità più strutturale, di lungo termine, non lineare, che si focalizzi sulla previsione, la prevenzione e la preparazione" (Comunicazione congiunta al Parlamento europeo e al Consiglio, *Un approccio strategico alla resilienza*).

5. Un approccio, dunque, che non può prescindere dalla conoscenza e "coscienza dei luoghi", rispetto al quale emerge e che presuppone, assume come linfa vitale, una conoscenza e coscienza del patrimonio culturale, materiale e immateriale che si pone

1 F. Ledda, *Potere, tecnica e sindacato giudiziario sull'amministrazione pubblica*, in "Dir. Proc. Amm"., 1983, 371 ss., e in *Scritti giuridici*, Padova, 2002, 179 ss., in particolare 193 e 194.

quale motore, garanzia, per la crescita sociale ed economica dei territori e come fattore di resilienza. Prospettiva chiara già nella Convenzione di Faro del 2005, riproposta a più riprese, e culminata nella Dichiarazione di Firenze del 30 marzo 2017 in cui si precisa che esso contribuisce a “preservare l’identità e la memoria dei popoli e favorisce il dialogo e lo scambio interculturale tra tutte le nazioni”, rappresentando “uno strumento importante per la crescita e lo sviluppo sostenibile della società, anche in termini di crescita economica”.

In questo contesto, con specifico riferimento al patrimonio culturale, acquistano una rilevanza primaria alcune prassi adottate, ad esempio dalle Soprintendenze, che in una operatività a rete sono chiamate a seguire un approccio integrato della tutela dei beni culturali, nonché la maggiore consapevolezza del ruolo dell’urbanistica, degli strumenti di programmazione dei territori, nella implementazione, promozione, di processi di valorizzazione del patrimonio culturale, che si coglie in particolare in alcune leggi regionali, quali ad esempio la legge regionale dell’Emilia Romagna (n. 24 del 2017), che pone “la tutela del valore paesaggistico, ambientale, culturale e sociale del territorio” tra gli obiettivi del Piano Territoriale Regionale al fine di “assicurare uno sviluppo economico e sociale sostenibile ed inclusivo, che accresca insieme la competitività e la resilienza del sistema territoriale regionale e salvaguardi la riproducibilità delle risorse” (art. 40, comma 5).

Una crescente consapevolezza che è ancor più evidente con riferimento ai centri storici, oggetto non solo di particolare tutela sotto il profilo “strutturale”, si pensi alla classificazione del centro storico di Firenze e di Roma all’interno delle mura aureliane come patrimonio Unesco, o alla apposizione del vincolo sulla città di Venezia, ma anche avuto riguardo alla sua componente “sociale”, evitando una fuga della residenzialità dal centro storico che, oltre ad alterarne la componente tradizionale, ne mette, come l’esperienza Covid sta dimostrando, a dura prova la stessa sopravvivenza economica.

In questo senso, come rilevava acutamente una parte della dottrina, “il filo rosso che tiene insieme le diverse iniziative legislative è l’esigenza di un complesso di regole che, previo censimento dei bisogni, orientino l’uso del territorio verso i caratteri della cura, per non distruggerne il valore di esistenza. Una cura che trascende

ogni interesse specifico, ma che si pone in funzione di rilancio di un territorio e della comunità proprio attraverso la cultura quale “testimonianza di civiltà” [...] a sostegno costante dell’intelligenza con cui una comunità affronta le proprie difficoltà, senza precludersi alle trasformazioni, ma anche mantenendo salde le proprie radici, la priora storia, il proprio tessuto connettivo che supporta la vita quotidiana”².

Un complesso di regole che metta a disposizione una cassetta degli attrezzi di cui sono noti i contenuti, programmati nel contesto di una “attenta” ordinarietà, considerando gli effetti sistemici delle decisioni, presupposto ineludibile dello sviluppo e della competitività, in favore di processi decisionali basati su formule elastiche e funzionali, in termini di adattamento, alle comunicazioni interferenziali anche della tecnica, proprie di una amministrazione riflessiva, per una piena soddisfazione degli interessi della collettività, e per la implementazione e garanzia di processi di resilienza sistemica.

2 G. Iacovone, *Patrimonio culturale e resilienza nelle politiche pubbliche*, in *Dal diritto del rischio al diritto dell'emergenza*, in L. Giani, M. D'orsogna, A. Police (a cura di), Napoli, 2018, 219 ss., in particolare 231-232.





CARMEN BIZZARRI

IL TURISMO PER TUTTI: UNA PROSPETTIVA GEOGRAFICA

1. La lettura geografica dell'accessibilità

Le strutture spaziali e temporali delle misure convenzionali di accessibilità incontrano gravi limitazioni quando si riconosce l'impatto delle tecnologie dell'informazione e della comunicazione (ICT) sul comportamento spaziale (Janelle, Hodge 2000). Un'importante trasformazione, che può derivare dall'uso crescente delle ICT, è il rilassamento di molti vincoli spazio-temporali che limitano la mobilità spaziale umana e lo spazio di attività. Ad esempio, poiché molte attività non devono più essere svolte in determinati luoghi o orari (attraverso l'e-shopping), possono diventare possibili nuove soluzioni spaziali e temporali, interpretando la flessibilità nella programmazione delle attività umane.

Se da un lato alcuni vincoli spazio-temporali sono ineludibili tanto da limitare l'accessibilità individuale, dall'altro la flessibilità, nella programmazione delle attività può avere un'influenza significativa sull'accessibilità individuale. Ma questo non significa che i vincoli spaziotemporali non esistono più.

L'accesso alle tecnologie può essere limitato ad alcune ore del giorno o della settimana, durante il lavoro, o all'apertura dei luoghi. Inoltre, l'esistenza di fusi orari e modelli di sonno umano, limitano le comunicazioni istantanee, che possono raggiungere solo una parte della popolazione mondiale in qualsiasi momento (Harvey, Macnab 2000). Il tempo che le persone trascorrono utilizzando le tecnologie viene sottratto ad altre attività, con conseguenze geografiche associate come l'effetto di spostamento spazio-tempo delle ICT (Kwan 2002; Lee, Whitley 2002; Robinson, Andersen 2000): se le persone trascorrono più tempo utilizzando Internet, possono dedicare meno tempo alle attività sociali, oppure se gli utenti di Internet acquistano beni online, possono dedicare meno tempo allo



shopping e ai viaggi nei negozi del mondo fisico (come rilevato da UCLA, 2003; Nie, Erbrin 2000;). Studi recenti hanno inoltre dimostrato una notevole riduzione dei viaggi di lavoro e una contrazione dello spazio di attività da parte dei telelavoratori (Saxena, Mokhtarian, 1997; Henderson, Mokhtarian, 1996; Pendyah, Goulias, Kitamura, 1991). Sembra abbastanza chiaro, tuttavia, che i potenziali impatti delle ICT sul comportamento umano e sull'accessibilità individuale sono molto complessi con effetti a cascata sullo stile di vita di ogni persona.

È stato affermato che l'uso delle nuove tecnologie, in particolare World Wide Web-Internet, "permette una flessibilità nel sapere, eludendo così il vincolo di doversi trovare in un determinato luogo, determinato momento" (Mokhtarian 1990, p. 240). Ma è tutt'altro che chiaro come i modelli urbani tradizionali e le misure di accessibilità possano prendere in considerazione tali effetti sostitutivi e gli aggiuntivi e rapidi spostamenti spazio-tempo che le ICT daranno alle persone, migliorandone la regolazione dello spazio e aumentandone la estensibilità spazio-temporale (Black 2001; Kwan 2000; Janelle 1995, 1973).

Ciò significa che le ICT permetteranno di accedere alle risorse informative e di partecipare ad attività su scala globale, nonostante le loro attività fisiche siano, in gran parte, confinate su scala locale. Sono tuttavia, da chiarire e approfondire gli effetti sull'accessibilità derivati dalle nuove opportunità e dal cyberspazio (o accessibilità cyberspaziale). Le misure convenzionali, basate sul mondo fisico, infatti, non sono in grado di soddisfare la ampliata accessibilità derivata dall'uso delle ICT. Questi problemi sono stati affrontati solo recentemente e nei vari studi (Dodge 2000; Shen 1999) si descrivono le attività cyberspaziali, ma ancora sono necessarie elaborazioni e ricerche successive per evidenziare tutte le possibili relazioni spazio-temporali.

2. La rappresentazione del mondo: tra diversità e inclusione

Grazie alle odierne tecnologie, la fruizione delle risorse si è ampliata tanto che oggi l'accessibilità è divenuta un elemento sempre più strategico e competitivo. Queste nuove prospettive sono certa-

mente derivate dall'uso delle innovazioni tecnologiche in tutti i settori e, conseguentemente, anche nella rappresentazione geografica. La geografia da sempre interpreta, grazie alle mappe e alle carte, le diversità che compongono sia lo strato fisico sia quello politico, umano e sociale della terra. Tale rappresentazione può indurre il lettore a leggere la geografia come scienza della diversità e non dell'inclusione. Al contrario, comporre il mosaico degli ecosistemi terrestri, biologici ed umani, significa da un lato includerli nella propria regione, dall'altro verificare come l'equilibrio terrestre sia derivato proprio dall'insieme di tutte le diversità presenti.

La biodiversità è, ad esempio, l'insieme che più descrive tale armoniosa composizione degli elementi della natura, nella quale ogni componente ha un suo preciso, specifico e unico ruolo, differente l'uno dall'altro, ma è indispensabile per la propria e l'altrui sopravvivenza. La stessa caratteristica può essere osservata in uno spazio in cui coesistono diverse forme della terra (rilievi, pianure, mare), indispensabili l'una per l'altro.

Ogni spazio include diversità e forme, siano esse perfette o meno, che, poiché presenti, sono parte e guardano attivamente al loro obiettivo: la creazione di un ecosistema.

Negli esseri umani questo principio si traduce nella "complementarità esistente tra il corpo individuale dell'uomo e il corpo sociale, costituito dai sistemi ecologici, tecnici e simbolici indispensabili all'esistenza" (Berque 1987). "La tragedia della modernità consiste nella perdita del senso cosmico dell'esistenza umana, in una "acosmia" che nel mentre scinde l'uomo dalla biosfera di cui è indissolubilmente parte, frammenta l'agire territoriale in una serie di azioni disconnesse e prive di coerenza, che creano contesti geografici dove vale per un verso la legge del più forte e, per altro verso, l'incapacità di vedere di là dagli effetti immediati" (Turco 2012).

Questa tragedia potrebbe avere un epilogo da non sottovalutare e per questo motivo è urgente un nuovo orientamento etico, filosofico, antropologico ed economico della società, rileggendo con occhi diversi quanto alcuni filosofi avevano asserito alla metà degli anni Novanta, (Maritain 1936, ed. it. 1969). In effetti gli autori avevano già intuito tale dramma e ne ponevano come soluzione l'adozione di un umanesimo integrale, che trova equilibrio tra le esigenze della natura e quelle dell'uomo, indicando la figura del "padre di famiglia"

come la persona attenta ai bisogni dell'intera famiglia, dai più piccoli ai più grandi e di quelli con particolari esigenze, e in grado di trovare la soluzione più opportuna per tutti: un amministratore attento dello sviluppo materiale, umano e culturale dei propri "figli" e per questo indissolubilmente in simbiosi con l'ambiente naturale e costruito. Per arrivare a tale traguardo, la geografia può costituire quella disciplina capace di interpretare e controllare l'ecumene attraverso procedure simboliche (denominazione ed estensioni denominative come la cartografia), materiali (reificazione) e organizzative (strutturazione) che contribuiscono alla territorializzazione inclusiva (Turco 2012).

Rappresentare lo spazio, il territorio e le loro diversità, infatti, significa esaltare "il risultato di una differenziazione geografica dei sistemi territoriali che si riproducono continuamente proprio grazie al continuo processo di coevoluzione tra società umane e risorse dell'ambiente" (Turco 2012), generando quel ricco patrimonio culturale, oggi divenuto attrazione di flussi turistici mondiali.

Riprodurre graficamente tali tesori dell'umanità, così come tutto il patrimonio culturale tangibile, non è operazione agevole in quanto ciò che dovrebbe essere evidenziato – ma che spesso non lo è – è il processo dove quel prodotto dell'umano e del naturale insieme si sono composti come vera e propria sintesi delle diversità.

Evidenziare le diversità, peraltro, può generare divisioni poiché esclude chi non ha preso parte a tale processo e si emargina chi non ha le capacità di esserne parte. Nell'attuale visione del mondo contemporaneo e nella massificazione degli stili di vita le diversità sono state considerate secondarie, da non essere contemplate, in quanto la cultura omologante ne ha preso il pieno dominio. Così, molte carte geografiche tematiche esprimevano solamente, ad esempio, le religioni più diffuse, come se il resto non esistesse, oppure le città più demograficamente popolate, e così via. Nonostante le difficoltà rappresentative dei fenomeni meno conosciuti, inserire nello spazio le diversità significa includerle, farle entrare nella quotidianità così come significa che, accanto al fenomeno più diffuso, ce ne sono altri, meno presenti in termini quantitativi, non qualitativi.

È inutile negare, peraltro, che all'esclusione visiva di alcuni fenomeni può corrispondere, lentamente, un'esclusione sociale e, di conseguenza, spaziale.

Giunti al dominio dell'esclusione spaziale, i fenomeni di emarginazione e di discriminazione si accentuano e la disabilità diviene un problema sociale.

Se negli anni Novanta del secolo scorso il fenomeno è stato tenuto ai margini, negli anni Duemila, anche grazie all'Assemblea delle Nazioni Unite, la diversità è divenuta parte della quotidianità per ristabilire equilibrio e sostenibilità. Nel 2006 la Convenzione sui diritti delle persone con disabilità ha contribuito, infatti, a rendere la diversità una risorsa e non un vincolo, tanto che la geografia umana si è interessata.

3. Il turismo da accessibile a inclusivo per lo sviluppo locale

Fino al 2003, l'accessibilità nel turismo era considerata in funzione della distanza tra il luogo di residenza e quello di destinazione: si misurava in termini di spazio/tempo per raggiungere una destinazione con i relativi costi che ne derivano (Medlik 2003). La distanza, pertanto, era il criterio principale che regolava l'accessibilità, mentre oggi il turismo accessibile è una pratica di viaggio con caratteristiche molto diverse rispetto alla precedente definizione.

Se per turismo si intende l'attività che un individuo, nel tempo liberato dal lavoro, esercita per poter giungere e permanere in una destinazione, almeno per una notte, il turismo accessibile non può essere descritto solo come la semplice misura della distanza. L'attività del turista diventa accessibile quando tutte le possibili attività presenti nella destinazione e svolte dal turista, dalla partenza al suo arrivo e durante la sua permanenza, possono essere realizzate nel rispetto della dignità del turista e della diversità locale. Si rende evidente che l'accessibilità diventa determinante ai fini del successo della vacanza soprattutto per quel turista che, avendo esigenze speciali con diverse/ridotte facoltà permanenti o temporanee nella mobilità, vista e udito, nonché con una differente dimensione cognitiva, ha bisogno di vivere in modo indipendente, con equità e dignità, l'esperienza turistica per trarne beneficio, in una visione globale di benessere e sostenibilità.

Questa nuova prospettiva va collegata al lungo processo che oggi ha portato a considerare diversamente l'accessibilità nel turismo,

grazie all'evoluzione socioculturale della società, italiana e globale, dando un decisivo impulso alla rivalutazione dell'accessibilità.

Le famiglie, infatti, fino alla seconda metà del Novecento, ritenevano la disabilità un limite, tenendo i famigliari disabili chiusi in casa. Oggi la maggiore sensibilità e apertura mentale hanno permesso di dare dignità e indagare più a fondo i problemi dei portatori di handicap, per permettere loro una vita libera e indipendente, all'interno della società. A questa nuova visione, si sono associati tutti i livelli di diversità: di genere, alimentari, comportamentali e religiosi. Un secondo impulso è stato poi dato dalle tecnologie, grazie alle quali sono state abbattute diverse barriere; le infrastrutture odierne sono infatti progettate nel rispetto delle necessità dei singoli, con spazi agevoli e scivoli appositi, per coloro i quali adoperano sedie a rotelle e non per ultimo i progressi della medicina che consentono uno stile di vita sicuramente migliore rispetto ad un decennio fa. A questo tipo di innovazione bisogna associare la digitalizzazione, grazie alla quale si sono attivati processi di iterazione globale che, mai prima d'ora, danno modo agli utenti di comunicare tranquillamente anche da casa.

Ulteriore spinta propulsiva è derivata sia dai nuovi strumenti didattici sempre più idonei, permettendo una maggiore integrazione nel mondo scolastico, sia dalla scoperta di biotecnologie e intelligenze artificiali che possono essere di grande ausilio alle persone diversamente abili. Oltre a tutte queste importanti innovazioni, le Nazioni Unite già dal 1993 hanno approvato e reso pubbliche una serie di norme non obbligatorie utili alle pari opportunità per le persone con disabilità.

Queste norme sono il risultato di un decennio di studi e riflessioni (quello che va dal 1981 al 1992 è stato infatti nominato il Decennio dei disabili), conclusosi con la convenzione globale e integrale per proteggere diritti e dignità delle persone con disabilità, diretta ad eliminare ogni discriminazione.

Nel 2007 la convenzione del 1993 è stata sottoscritta e recepita negli ordinamenti della maggior parte degli stati dando un notevole impulso all'inclusione sociale e all'eliminazione di ogni tipo di opposizione ideale e ideologica nei confronti delle persone con diversità, promuovendo anche il loro inserimento in ambito lavorativo.

Il turismo accessibile è quindi diventato un turismo per tutti, ove per tutti si intende un turismo aperto e inclusivo, sia per chi ha delle diversità, ma anche chi si ritiene normodotato.

Il turismo per tutti diventa una proposta di ospitalità e accoglienza universale nella quale ogni persona può sentirsi libera e indipendente, trovando risposta ai suoi bisogni.

In una destinazione di turismo per tutti le differenze fisiche, di genere, razza non costituiscono delle proibizioni, ma aggiungono valore, in quanto le attività turistiche potrebbero migliorarsi e rinnovarsi per soddisfare le esigenze della persona.

Modellare le attività turistiche per un turismo per tutti è molto complesso per la grande molteplicità dei servizi e delle attività. Se da un lato l'implementazione del turismo per tutti rischiava di essere di difficile realizzazione, dall'altra era necessario una metodologia semplice che rendesse ogni servizio e attività fruibile e di facile comprensione a tutte le persone. È stato così preso come modello di riferimento l'Universal Design, il design che viene utilizzato nei vari prodotti e nei servizi dopo un'attenta analisi dei bisogni e delle aspirazioni degli individui e dopo il coinvolgimento, durante tutte le fasi del processo progettuale, degli utenti finali.

Il turismo per tutti, quindi, dovrebbe presentare le seguenti caratteristiche:

- siano state elaborate strategie e pianificate attività con un processo di coinvolgimento degli utenti-turisti e dei loro bisogni;
- abbiano servizi che al loro interno presentino una struttura modulare, tale da potersi adattare alle diverse esigenze, e rispettino alcuni principi etici, in particolare l'autenticità della comunità locale ospitante;
- siano pianificate attività inclusive, offrendo: pari dignità e opportunità, sicurezza, benessere, funzionalità, comprensibilità e facilità nel funzionamento, gradevolezza;
- la progettazione riguarda non una o poche infrastrutture, ma tutti i servizi e le strutture della destinazione, realizzandole in maniera sostenibile, cioè con un uso responsabile ed efficiente delle risorse quali: acqua, suolo, aria, flora e fauna.

Nel tempo si sono generate molteplici attività a favore di un nuovo modello di turismo inclusivo e sotto il profilo strettamente scientifico, la letteratura geografica presenta una notevole produzione in merito: Buhalis, Darcy 2011; Darcy 2010; Stein, Farrier 2006; Tully 2006; Stumbo, Pegg 2005; Tantawy, Kim,

SungSoo 2004; Yau, McKercher, Packer 2004; Turco, Stumbo, Garncarz 1998.

Oltre alla teoria è seguita anche una prassi consolidata e alcuni paesi ne sono stati i pionieri: oltre al Giappone, agli Stati Uniti e Australia, in Europa sicuramente la Germania, il Regno Unito, la Francia e la Spagna hanno attivato pratiche per nuovi modelli di turismo accessibile e poi inclusivo.

Nel 1976, ad esempio, il documento “Holidays – The Social Need”, ad opera dell’English Tourist Board, è considerata la prima vera opera in materia di turismo accessibile, dove veniva evidenziato come il problema principale fosse la mancanza di informazioni; a seguire, nel 1988, con la pubblicazione del report “Tourism for All”, venne elaborato il concetto di turismo per tutti con la partecipazione congiunta di English Tourist Board e dell’Holiday Care Service.

Nel 1989 a Londra si svolse la conferenza Tourism 2000 – Tourism for All in Europe con 180 delegati provenienti da 18 Paesi fra Europa e Stati Uniti.

L’interesse suscitato durante questa conferenza spinse le varie organizzazioni, i progettisti e le imprese turistiche ad organizzare una seconda conferenza nel 1993: venne presentato il primo studio sulla popolazione europea, che aveva come obiettivo quello di misurare il potenziale impatto economico dei turisti con bisogni speciali; l’elaborato ha rilevato che la percentuale di popolazione colpita da disabilità era l’11% del totale e quantificava così in 50 milioni le persone disabili, con una aggiunta del 3% circa di persone che potevano essere sfuggite alla rilevazione.

Negli anni Novanta molti Paesi europei avviarono una serie di iniziative interessanti, tra i quali, oltre alla già citata Gran Bretagna, la Svezia realizzò un progetto di successo. La Svezia, infatti, avviò un piano chiamato “Da paziente a cittadino” che aveva come obiettivo quello di renderla un Paese accessibile a tutti entro il 2010. Successivamente anche la Francia si è attivata e nel 2000 a Nizza fu proclamata ufficialmente la Carta dei diritti fondamentali dell’Unione Europea.

Il 2003 fu proclamato Anno Europeo delle persone Disabili e da questo momento furono prese molteplici iniziative. Nel 2006, fu costituita l’associazione ENAT (European Network for Accessible Tourism) con lo scopo di facilitare la condivisione delle esperienze e di sensibilizzare l’intero settore turistico; nello stesso anno fu

lanciato il progetto Calypso, entusiasmante iniziativa della Commissione Europea con l'intento di migliorare la vita dei cittadini più svantaggiati e a livello mondiale, il 13 dicembre 2006, a New York, è stata approvata la Convenzione sui diritti delle persone con disabilità dall'Assemblea delle Nazioni Unite.

L'incontro più recente a livello europeo è stato quello del 19 e 20 novembre 2014 a San Marino, con la Prima Conferenza Europea sul Turismo Accessibile organizzata dall'Organizzazione Mondiale del Turismo (UNWTO) in collaborazione con San Marino per Tutti, Consorzio San Marino 2000, Unesco, Village4All e Fundaciòn ONCE. Hanno partecipato alla conferenza 31 Paesi con l'obiettivo di presentare le best practices dell'accessibilità universale con particolare attenzione alle città d'arte.

4. Il turismo inclusivo e senso del luogo

Nonostante gli sforzi compiuti da tutti i governi, nell'attuale sistema turistico ogni persona che si trova davanti alla prenotazione di un viaggio accessibile, il più delle volte è costretto ad elaborare una scelta: quella di avere le comodità, non potendo avere una esperienza variegata e coinvolgente, oppure andare all'avventura con pericoli molto elevati di imbattersi in esperienze non positive. Questa seconda opzione, sebbene rischiosa, permette di catturare l'autenticità del luogo, il cd. "senso del luogo" (Lew 1989).

Con "senso del luogo" si intende dunque un'esperienza tanto fisica quanto emotiva, che diventa una geografia umana, in quanto grazie ad esso viene rappresentato mentalmente e sensorialmente un paesaggio, un luogo, un territorio, molto diverso dalla classica descrizione dei luoghi (che non ne sottolineava la conoscenza di risorse e valore).

Il mercato del turismo accessibile non è diverso da quello del turismo tout court: per entrambi è l'esperienza che conta. A questo proposito alcuni studiosi hanno rilevato che ogni esperienza turistica diventa accessibile in base allo "stato mentale soggettivo percepito dai partecipanti" (Otto, Ritchie 1996, p. 166). Come suggeriscono i lavori di Hayllar e Griffin (2005) sull'essenza dell'esperienza delle

zone di turismo urbano, i turisti cercano esperienze che diano loro un “senso del luogo”, anche se è difficile stabilire se sia la destinazione o la capacità del turista di cogliere l’esperienza come autentica.

È bene sottolineare che gran parte della ricerca sulla disabilità è stata incentrata su barriere e vincoli, ma poco è stato studiato circa l’esperienza della persona diversamente abile e le sue sensazioni rispetto all’autenticità, con una analisi dei criteri considerati ai fini di tale informazione.

Come Wang (1999) sostiene che l’autenticità all’interno del turismo è un costrutto multiforme, così sperimentare esperienze di destinazione accessibile richiede la comprensione della multiformità dell’esperienza in base a: mobilità, visione, udito, ecc. Il “senso del luogo” nel turismo accessibile, pertanto, potrebbe essere determinato non già dalla diretta esperienza dei turisti diversamente abili, ma da come il turista diversamente abile lo ha percepito, attraverso chi ha narrato e raccontato loro i luoghi o le diverse modalità di apprendimento.

La rappresentazione della realtà, peraltro, non è oggetto di normative o dei criteri internazionali, per cui non vi è una responsabilità governativa a tale interpretazione, che viene lasciata alla libera a chiunque ne voglia dare un suo contributo e ne voglia illustrare o spiegare un suo aspetto.

Ancora oggi i turisti con disabilità sono accompagnati nella scelta del proprio percorso e nella creazione di esperienze (un tempo lo erano, grazie alle guide turistiche) e dall’esperienza successivamente maturata si sviluppa la considerazione del luogo. Ma se i luoghi tendono a riflettere e a mediare la società che li produce, il turista accessibile vedrà sempre una realtà deformata, non autentica, legata al potere (Creswell 2003, p. 6) o meglio a chi e come la racconta.

Ma d’altronde, come Harvey nel 1992 affermava, ogni luogo, in qualsiasi forma, è, come lo spazio e il tempo, una costruzione sociale.

La difficoltà di analizzare i processi sociali, che hanno permesso la costruzione del luogo (Harvey 1992, p. 5), è talmente elevata per i complessi e i concomitanti fattori, che ancora oggi rimane una operazione senza una risposta precisa e accolta universalmente.

La percezione del turista diversamente abile, peraltro, diventa quella di un turista qualsiasi e, anche se non direttamente, assiste

e vive la sua esperienza in base a ciò che la società e la comunità locale lo fa partecipe, con esclusione dei confini definiti da essi. Confini che permettono di custodire gelosamente del patrimonio culturale, quell'Heritage trasmesso dalle generazioni passate, e che permettono di includere, se vengono vissuti in maniera autentica dalla comunità stessa.

È pertanto utile sottolineare che tutti i luoghi sono costantemente costruiti e rifatti dalle loro interazioni fluide con il mondo e sono, quindi, più propensi ad accogliere sconosciuti, visitatori e forestieri (Creswell 2003, p. 6).

Nel turismo per tutti, peraltro, lo spazio diventa universale, ove ognuno è libero di relazionarsi con esso come meglio crede, divenendo accogliente, aperto alla creatività, alla relazione e all'incontro. Ai fini della costruzione di tali luoghi, le innovazioni sicuramente possono svolgere un ruolo determinante, tanto che alcune tra le tecnologie più moderne sono state sperimentate nel turismo: Connie il robot, distribuito da Hilton, che fornisce, grazie al riconoscimento vocale, informazioni turistiche. Ogni interazione utente-robot comporta vantaggi: l'utente vede soddisfatte le sue richieste in tempi brevi e il robot amplia sempre più la sua banca dati; grazie a tali interazioni il cliente può godere di pacchetti viaggio e servizi estremamente personalizzati e in particolare per i non vedenti. Così si potrebbe raffinare l'offerta, permettendo al turista di vivere al meglio il senso del luogo grazie alla conoscenza fornita.

La realtà aumentata, inoltre, risulta molto utile per verificare l'accessibilità di un luogo (esplicitando alcune necessità e richiedendone la realizzazione). Anche se solo per scopi promozionali, alcuni hotel hanno già reso compatibile alle loro strutture la realtà aumentata: The Hub Hotel di Premier Inn, un resort britannico, ad esempio, ha reso la realtà aumentata compatibile con smartphone o tablet con i quali si possono visualizzare tutte le stanze e camere per verificarne la reale accessibilità, includendo oltre a visualizzazione in 3D informazioni aggiuntive su alcuni dei luoghi di interesse locale, divenendo uno strumento di informazione turistica. Starwood Hotels, grazie alla tecnologia beacon, consente ai clienti di sbloccare la porta della camera d'albergo quando sono nelle immediate vicinanze di questa e fornisce mappe, recensioni, menu, offerte speciali e buoni sconto applicabili nelle aree circostanti. La

realtà aumentata può, inoltre, introdurre elementi di divertimento (proiettare personaggi Disney nelle camere dei bambini), verificare la possibilità di inserire strumenti utili, quali i comandi vocali per i non vedenti o luci particolari per i non udenti.

La blockchain è un'ulteriore tecnologia che consente un miglioramento del senso del luogo e dell'autenticità della visita: rende le transazioni più sicure, fornisce dettagliati profili clienti e permette di tracciare in ogni momento i propri bagagli. È quindi possibile migliorare l'offerta, evitando sovraffollamenti, attivando una politica di prezzi adeguata e personalizzata e portando, quindi, vantaggi a imprese e turisti. Nonostante ciò, i limiti e le barriere sono ancora molti – il più ostico dei quali è probabilmente lo stesso apparato infrastrutturale della destinazione – ma l'accessibilità è sicuramente un traguardo raggiungibile grazie alle nuove tecnologie.

Tali limiti sono più evidenti nelle aree soggette a intensi e continui flussi turistici, come le città d'arte o dove sono presenti le meraviglie culturali protette dall'UNESCO. Se peraltro ci si riflette, tutta la domanda di turismo accessibile, negli anni passati, ha avuto serie difficoltà nella visita del nostro patrimonio storico e culturale mondiale. Tale esclusione ha incoraggiato e invogliato ancora di più le attuali generazioni a praticare questo tipo di turismo. Per tale ragione l'accessibilità nel turismo è da pianificare a tutti i livelli di scala, modellandola nel rispetto delle risorse turistiche utilizzate. Di certo alcune destinazioni, quelle pianeggianti, ad esempio, presentano limiti ambientali minori per le persone con disabilità e quindi sarà più facile implementare servizi accessibili. Tuttavia, è bene precisare l'offerta turistica accessibile si deve pianificare in largo anticipo e diffonderla nella destinazione, per consentire al turista un'esperienza piacevole.

All'interno poi, di una programmazione di eventi in una destinazione, l'accessibilità deve essere sempre presente, collegandosi al modello dell'Universal Design. Se in programma vi è lo street food, per esempio, sicuramente economicamente sostenibile e motivo di divertimento, è necessario che sia presente, come requisito fondamentale, l'accessibilità per i diversamente abili ai banconi. Molte iniziative volte alla promozione dello stile di vita della comunità ospitante comportano accordi tra i vari stakeholder, senza pensare l'accessibilità. Modificando la combinazione dei fattori produttivi si può raggiungere l'accessibilità di una destinazione, facendo uso responsabile

delle risorse naturali. Le politiche di accessibilità e segmentazione della domanda, pertanto, devono coesistere, per garantire sostenibilità e qualità dell'esperienza turistica. Ripetendo determinati eventi nel corso dell'anno, si dà un ampio margine di scelta ai turisti, evitando esperienze spiacevoli di sovraffollamento e fidelizzando così il cliente. Ampliando all'intera regione lo sviluppo sostenibile, in base alla teoria dello sviluppo economico turistico, si possono ampliare gli investimenti; per quanto concerne il profilo economico, si eviterebbe l'effetto di spiazzamento e la monocultura turistica, mentre per quello turistico si otterrebbe diluizione degli effetti ambientali e sociali.

Lo sviluppo turistico a scala regionale permette di approfondire un altro fattore determinante per la qualità dell'esperienza turistica: la coesione. Rendere una regione "coesa" implica un obiettivo comune, rendendo così possibile un processo di benchmarking e di trasferimento di know how con le altre regioni, diffondendo sempre più il turismo accessibile e sostenibile. Per capire quale sia la migliore combinazione di fattori produttivi per una sostenibilità regionale dello sviluppo turistico sono necessarie diverse analisi.

In conclusione, i fattori chiave per rendere una destinazione accessibile sono:

1. investimenti in innovazione sulle principali attrazioni;
2. fattori di sostegno, attivazioni di numerosi servizi e infrastrutture accessibili;
3. comunicazione e promozione accessibile online e offline – compresi cartellonistica e segnali stradali debitamente accessibili;
4. programmazione per lo sviluppo della destinazione – creazione di un ambiente in cui il turismo accessibile e sostenibile possa prosperare;
5. qualificazione e amplificazione dei fattori determinanti – definizione della scala, del limite o del potenziale della capacità competitiva delle destinazioni, che sfuggono al controllo del settore turistico (Ritchie & Crouch 2003).

Conclusioni

Il turismo è diventata una attività ineludibile nell'attuale comportamento delle persone e in particolare di quelle fragili, che proprio

nel tempo liberato dal lavoro e da altre occupazioni, possono ritrovare quel benessere fisico e psichico utile poi a tornare nel luogo di residenza e affrontare le difficoltà quotidiane.

Le attività turistiche per essere totalmente inclusive dovrebbero avere due caratteristiche fondamentali: la prima della modularità o meglio essere tagliate su misura e l'altra rendere la persona al pari con le altre indipendenti e autonome nella scelta. Questa seconda opzione, così come la prima può attivarsi attraverso una comunicazione e informazione accessibile e ben dettagliate, ovvero rispondenti alla realtà in modo da determinare una scelta e una prenotazione in base alle proprie esigenze.

Per raggiungere tali obiettivi le innovazioni e la tecnologia sono un supporto fondamentale al quale il turismo dovrà trovare un dialogo per la valorizzazione dell'uomo e non per l'appiattimento delle sue necessità. In particolare, la destinazione accessibile utilizzerà tutte gli strumenti tecnologici per far sentire il turista nel pieno comfort e in sicurezza così da potersi muovere senza restrizioni e accrescendo il suo bagaglio culturale e le sue conoscenze.

In conclusione, le modalità di fruizione delle risorse naturali, culturali, ambientali e di tutti i servizi della destinazione sono prioritarie alla realizzazione di un turismo inclusivo e quindi vanno ben pianificati e progettati seguendo tutti i processi e le linee guida a livello internazionali. Saranno proprio di questi strumenti, infatti, che anche grazie all'uso delle tecnologie, che potranno dar vita al senso del luogo, anche in mancanza o in deficit di alcuni elementi sensoriali. Ma proprio in tale prospettiva il turista, anche diversamente abile, riesce a godere dell'esperienza e del viaggio grazie alla realizzazione di un sistema turistico accessibile e fruibile a tutti. Alla fine, peraltro, il vantaggio forse maggiore in termini sia sociali che economici, saranno restituiti alla popolazione locale che non solo economicamente si avvantaggerà delle tecnologie messe a disposizione, ma anche del valore aggiunto derivato dalla spesa dei turisti, che in loco saranno sempre più stimolati a comprare prodotti locali.

Bibliografia

Berque A., *Ecumène. Introduction à l'étude des milieux humains*, Paris 1987.
Bizzarri C., *L'impatto dei nuovi flussi turistici a scala globale. Il caso della*

- Community delle Golf*, in "Bollettino della Società Geografica Italiana", 2013, 3, pp. 471-488.
- Bizzarri C., *La valorizzazione del patrimonio culturale nelle politiche di coesione nella valutazione di impatto territoriale mediante STeMa*, in Salvatori F. (a cura di), *L'apporto della Geografia tra rivoluzione e riforme*, Roma 2019, pp. 3185-3192.
- Black W. R., *An Unpopular Essay on Transportation*, in "Journal of Transport Geography", 2001, 9, pp. 1-11.
- Borghi R., Dell'Agnese E., *Genere*, in Dell'Agnese E. (a cura di), *Geografie*, Unicopli, Milano 2009, pp. 2-15.
- Borghi R., *Spazio*, in Marchetti S., Masciat J., Peretti I. (a cura di), *Femministe a parole*, Ediesse, Roma 2012, pp. 265.
- Borlini B., Memo F., *Ripensare l'accessibilità urbana*, Cittalia, 2009.
- Buhalis D., Darcy S. (eds.), *Accessible Tourism: Concepts and Issues, Aspects of Tourism*, Channel View Publications, Bristol 2011.
- Burgess E. W., *The Growth of the City: An Introduction to a Research Project*, in Park R. E., Burgess E. W., McKenzie R. D. (eds.), *The City*, Chicago 1925, pp. 47-62.
- Butler R., Bowlby S., *Bodies and spaces: an exploration of disabled people's experiences of public space*, in "Environment and Planning D: Society and Space", 1997, 15, 4, pp. 411-433.
- Butler, R.W., *Alternative Tourism: Pious Hope or Trojan Horse?*, in "Journal of Travel Research", 1990, 28, 3, pp. 40-45.
- Creswell J. W., *Research Design: Qualitative, Quantitative, and Mixed Method Approaches*, Sage Publications, Thousand Oaks, CA, 2003.
- Darcy S., *Inherent complexity: Disability, accessible tourism and accommodation information preferences*, in "Tourism Management", 2010, 31, 6, pp. 816-826.
- Darcy S., Dickson T., *A Whole-of-Life Approach to Tourism: The Case for Accessible Tourism Experiences*, in "Journal of Hospitality and Tourism Management", 2009, 16, 1, pp. 32-44.
- Davis M., *Ecology of Ferry: Los Angeles (in the Intonation of Disaster)*, New York 1998.
- De Matteis G., Governa F. (a cura di), *Territorialità, sviluppo locale, sostenibilità: Il modello SLOT*, Franco Angeli, Milano 2005.
- Handy S., Niemeier D. A., *Measuring Accessibility: An Exploration of Issues and Alternatives*, in "Noi-Work Travel. Built Environment", 1997, 18, pp. 253-267.
- Hansen W. G., *How accessibility shape land use*, in "Journal of American Institute of Planners", 1959, 25, 2, pp. 73-76.
- Hanson S., Pratt G., *Gender, Work, and Space*, Routledge, London 1995.
- Harris C. D., Ullman E. L., *The Nature of Cities*, in "The Annals of the American Academy of Political and Social Sciences", 1945, 242, pp. 7-17.
- Harvey A., Macnab P. A., *Who's Up?: Global Interpersonal Temporal Accessibility*, in Janelle D. G., Xodje D. C. (eds.), *Information, Place, and Cyberspace, Issues in Accessibility*, Springer, Berlin 2000, pp. 147-170.

- Harvey D., *Social justice, postmodernism and the city*, in Fainstein S., Campbell S. (eds.), *Readings in Urban Theory*, Blackwell, Cambridge 1992.
- Ingram D.R., *The concept of accessibility: A search for an operational form*, in "Journal Regional Studies", 1971, 5, pp. 101-107.
- Janelle D. G., *Measuring Human Extensibility in a Shrinking World*, in "Journal of Geography", 1973, 72, pp. 8-15.
- Janelle D. G., *Metropolitan Expansion, Telecommuting, and Transportation*, in Hanson S. (ed), *The Geography of Urban Transportation*, Second Edition, Guilford, New York 1995, pp. 407-34.
- Johnston R. J. et al, *The dictionary of human geography*, Blackwell, Oxford 2010.
- Kitamura R., Nishii K., Goulias K., *Try Chaining Behavior by Central City Commuters: A Causal Analysis of Time-Space Constraints*, in Jones P. (ed), *Developments in Dynamic and Activity-Based Approaches to Travel Analysis*, Aldershot, Avebury 1990, pp.145-70.
- Kwan M. P., *Space-Time and Integral Measures of Individual Accessibility: A Comparative Analysis Using a Point-based of Framework*, in "Geographical Analysis", 1998a, 30, 3, pp. 191-216.
- Kwan M. P., Hong X. P., *Network-Based Constraints-Oriented Choice Set Formation Using GIS*, in "Geographical Systems", 1998b, 5, pp. 139-162.
- Kwan M. P., *Gender and Individual Access to Urban Opportunities: A Study Using Space-Time Measures*, in "The Professional Geographer", 1999, 51, pp. 210-227.
- Kwan M. P., *Human Extensibilis Using a Point-Based Framework*, in "Geographical Analysis", 2000a, 30, pp. 191-217.
- Kwan M. P., *Gender Differences in Space-Time Constraints*, in "Area", 2000b, 32, pp. 145-156.
- Kwan M. P., *Interactive Geovisualization of Activity-Travel Patterns Using, in Three-Dimensional Geographical Information Systems: A Methodological Exploration with a Large ha Set*. *Transportation Research C* 8, 2000c, pp. 185-203.
- Kwan M. P., *Time, Information Technologies an; the Geographies of Everyday Life*, in "Urban Geography", 2002, 23, 5, pp. 471-482.
- Kwan M. P., Weber J., *Individual Accessibility Revisited: Implications for Geographical Analysis in the Twenty-first Century*, in "Geographical Analysis", 2008, 35, 4, pp. 341-354.
- Lee H., Whitley E. A., *Time and Information Technology: Temporal Impacts on Individuals, Organizations, and Society*, in "The Information Society", 2002, 18, pp. 235-240.
- Lee K., Lee H., *A New Algorithm for Graph-Theoretic Nodal Accessibility Measurement*, in "Geographical Analysis", 1998, 30, pp. 1-14.
- Lefebure H., *La Production de l'Espace*, Anthropos, Paris 1974.
- Leiper N., *Tourist Attraction Systems*, in "Annals of Tourism Research", 1990, 17, pp. 367-384.
- Lenntorp B., *Paths in Space-time Environments: A Time-Geographic Study of*

- the Movement Possibilities of Individuals*, in "Lund Study in Geographies", 1976, B, 69, 1, pp. 178-180.
- Lettieri T., *Geografia e Disability Studies: spazio, accessibilità e diritti umani, rivista della disabilità*, in "Italian Journal of Disability Studies", 2013, 1, 1, pp. 133-150.
- Lew A. A., Hall C. M., Williams A. M., *A Companion of Tourism*, Blackwell Publishing, Hoboken 2008.
- Lew A. A., *Authenticity and Sense Of Place in the Tourism Development Experience of Older Retail Districts*, in "Journal of Travel Research", 1989, 27, 4, pp. 15-22.
- Lipietz A., *Mirages and Miracles. Crisis in Global Fordism*, Verso, London 1987.
- Lowenthal D., *Islands, Lovers and Others*, in "Geographical Review", 2007, 97, pp. 202-229.
- Lozato Giortat J. P., *Geografia del turismo*, Hoepli, Milano 2008.
- Lundgren J. O., *Geographic Concepts and the Development of Tourism Research*, in "Canada Geojournal", 1982, 9, pp. 17-25.
- Maccannell D., *The Tourist: A New Theory of the Leisure Class*, Macmillan, London 1992.
- Minle S., Ateljevic I., *Tourism, economic development and the global-local nexus: theory embrac-ingcomplexity*, in "Tourism Geographies", 2001, 3, 4, pp. 369-393.
- Mohamad N. H., Razzaq A. R. A., Khalifah Z., Hamzah A., *Staged Authenticity: Lessons From Saung Anklung Udjo, Bandung*, in "Indonesia Journal of Tourism, Hospitality & Culinary Arts", 2011, 24, 1, pp. 43-51.
- Mokhtarian P. L., *A Typology of Relationships between Telecommunications and Transportation*, in "Transportation Research", 1990, A 24, pp. 231-242.
- Molteni M., Sainaghi R., *Il metamanagement di un distretto turistico*, in "Economia & Management", 1997, 6, pp. 93-104.
- Shaw G., Agarwal S., *Disability, Representation and Access to Tourism*, in S. McCabe, L. Minneart, A. Diekmann (eds), *Social Tourism in Europe: Theory and Practice*, Channel View Publication, Bristol 2012, pp. 145-161.
- Shen Q., *Location Characteristics of Inner-city Neighborhood and Employment Accessibility of Low-Wage Workers*, in "Environment and Planning", 1998, B 22, pp. 345-365.
- Shen Q., *Transportation, Telecommunications, and the Changing Geography of Opportunity*, in "Urban Geography", 1999, 28, pp. 334-355.
- Small K. A., Song S., *Wasteful Commuting: A Resolution*, in "Journal of Political Economy", 1992, 100, pp. 888-898.
- Stein P. L., Farrier D., *The environmental law handbook: planning and land use*, in "NSW", UNSW Press, Sydney 2006.
- Stumbo N. J., Pegg S., *Travelers and tourists with disabilities: a matter of priorities and loyalties*, in "Tourism Review International", 2005, 8, 3, pp. 195-209.
- Sui D., *GIS-Based Urban Modeling: Practices, Problems, arid Prospects*, in

- "International Journal of Geographical Information Science", 1998, 12, 7, pp. 651-671.
- Tantawy A., Kim W. G., Sungsoo P., *Evaluation of hotels to accommodate disabled visitors*, in "Journal of Quality Assurance in Hospitality & Tourism", 2004, 5, 1, pp. 91-101.
- Teague M. L., Cipriano R. E., McGhee V. L., *Health promotion as a rehabilitation service for people with disabilities*, in "Journal of Rehabilitation", 1990, January/February/March, pp. 52-56.
- Thompson J. B., *Mezzi di comunicazione e modernità*, Il Mulino, Bologna 1998.
- Toth G., Lorant D., *Tourism and accessibility: An integrated approach*, in "Applied Geography", 2010, 30, pp. 666-677.
- Touche R., *Profiting from Opportunities – A new market for tourism*, Touche Ross & Co., London 1993.
- Tully J., *Accessible Tourism Update Working Party*, in "Retrieved" 1 September 2006.
- Turco A., *Turismo e territorialità. Modelli di analisi, strategie comunicative, politiche pubbliche*, Unicopli, Milano 2012.
- Turco D. M., Stumbo N., Garncarz J., *Tourism Constraints for People with Disabilities*, in "Parks and Recreation Journal", 1998, 33, 9, pp. 78-84.
- UCLA, *Surveying the Digital Future*, UCLA Center for Communication Policy, January 2003 (consultabile su: https://www.digitalcenter.org/wp/content/uploads/2013/02/2003_digital_future_report-year3.pdf, visitato a luglio 2019)
- UNWTO, *Tourism 2020 Vision*, UNWTO, Madrid, 2001 (consultabile su: www.unwto.org/facts/eng/vision.htm, consultato il 15 febbraio 2015).
- Wachs M., Kumagai T. G., *Physical Accessibility as a Social Indicator. Socio-economic*, in "Planning Science", 1973, 7, pp. 437-456.
- Wachs M., Taylor B. D., Levine N., On P., *The Changing Commute: A Case-Study of the Jobs-Housing Relationship over Time*, in "Urban Studies", 1993, 30, 171, pp. 1-29.
- Waddell P., *Exogenous Workplace Choice in Residential Location Models: Is the Assumption Valid?*, in "Geographical Analysis", 1993, 25, pp. 65-82.
- Waddell P., Berry B. L., Hoch I., *Housing Price Gradients: The Intersection of Space and Composition and Attractiveness of Employment Subcenters*, in "Urban Geography", 1993, 14, pp. 277-296.

SESSION FOUR

INTER-RELIGIOUS
AND THEOLOGICAL DIALOGUE.
THE BODY AND THE SOCIAL EXPERIENCE



PAOLO CALANDRUCCIO

THE FORM OF THE RITUAL: AN HISTORICAL-RELIGIOUS PERSPECTIVE.

A case study: the phenomenon of tarantism in the
1959 expedition to Salento of Ernesto De Martino

In questo mio contributo, incentrato sull'analisi delle "forme" del rito, analizzerò un caso particolare di questo fenomeno, come *exemplum*. Mi riferisco al fenomeno del tarantismo e, nello specifico, all'analisi condotta da De Martino nella spedizione del '59, in Salento, nel comune di Galatina. Ma, prima, sarà bene spendere qualche parola per rispondere brevemente alla domanda: cos'è un rito e cosa si intende con quest'accezione?

"Rito" è un termine arcaico, che appartiene al vocabolario indoeuropeo, conservato, poi, nelle lingue del ceppo indo-iranico ed italo-celtico. Troviamo la presenza del termine *Ritu* già nei *Rigveda* (X, 124,5), per indicare l'ordine immanente del cosmo, dunque il *Dharma*¹. Dagli studi di Eliade sul rito, si riesce ad evidenziare, *mutatis mutandis*, un elemento comune: il rito sembrerebbe avere, sempre, un ruolo di connessione tra realtà immanente e realtà trascendente, tramite il linguaggio simbolico².

Detto ciò, senza dilungarmi ulteriormente sull'aspetto generale, passerò all'analisi degli studi demartiniani. Innanzitutto, sarà bene affrontare da una prospettiva generale i concetti di "Presenza" e di "Crisi della presenza".

Per prima cosa, a questo punto, è di fondamentale rilevanza esplicitare – come suggeriscono Placido e Maria Cherchi – la complessità del concepire a pieno, nel pensiero demartiniano, il senso di ciò che il pensatore campano intendeva con "presenza", scollendolo dal suo contraltare "negativo", cioè dal concetto di "crisi della presenza"³; infatti, gli studi sul campo di De Martino, princi-

1 J. Ries, *Alla ricerca di Dio. La Via dell'antropologia Religiosa*, Jaca Book, Milano 2009.

2 M. Eliade, *Initiation, Rites, Sociétés secrètes*, Gallimard, Paris 1976.

3 P. Cherchi, M. Cherchi, Ernesto De Martino. *Dalla crisi della presenza alla comunità umana*, Liguori, Napoli 1987, p. 61.

palmente, sono rivolti, come già accennato alla comprensione ed alla documentazione delle situazioni di perdita della presenza e dei successivi metodi di riscatto esistenziale. Tuttavia, al fine di poter esprimere a pieno un'analisi sulla crisi della presenza, sarà ora necessario fare un tentativo di giungere a una definizione di cosa si intenda con questo *quid* che entra in "crisi".

Per De Martino, il termine presenza è un termine "complesso", nel senso che assume i significati ontologici del *Dasein heideggeriano* ma arricchisce e lo completa, dunque lo traduce, "prevalentemente e perlopiù", a livello esistenziale: in una parola lo rende *vivo*.

Dice infatti De Martino riguardo alla *presenza*:

Presenza significa "farsi presente alla situazione": non è quindi la *existentia* della ontologia tradizionale, la *Vorhandenheit*. Farsi presente alla situazione significa trascenderla nel valore, staccarsi da essa valorizzandola, ed emergere come presenza in virtù di tale valorizzazione, nella misura in cui ha luogo il trascendimento valorizzante. Il trascendimento poi prepara una nuova situazione, e quindi una nuova emergenza, senza che mai si possa parlare di una situazione iniziale assolutamente senza trascendimento valorizzante, e di un trascendimento valorizzante che si aggiunga definitivamente alla situazione.⁴

Proviamo, analizzando queste parole del pensatore campano, ad entrare nel vivo della questione: la presenza, dunque, è l'essere-nella-situazione, trascendendola nel valore, nell'*ethos*; così, valorizzando la "situazione contestuale" stessa, l'individuo si erge come presenza, dunque come quel particolare ente capace di elevarsi "al di là" e "al di qua" della situazione, attribuendole – consciamente o meno – una valorizzazione. In questa dinamica, il soggetto si trova situato in un'ulteriore situazione, inserito costantemente in questo meccanismo di valorizzazione trascendentale. Pertanto, proprio per questo gioco di "spostamenti", De Martino sostiene che la presenza è "movimento di trascendimento della situazione nel valore"⁵; infatti, il singolo "emerge" dalla situazione e si tira fuori dal contesto (si tira fuori in quanto *existentia*) e, così

4 E. De Martino, *Storia e metastoria. I fondamenti di una teoria del sacro*, a cura di M. Massenzio, Argo, Lecce 1995, p. 100.

5 Ivi.

facendo, fa sì che la situazione stessa si dia come: “Mondo ‘operabile’” che “si apre alla universalizzazione dei valori, alle forme di coerenza culturale”⁶.

Avvicinandoci sempre di più all’oggetto della mia riflessione; per quanto riguarda l’analisi della *crisi della presenza*, sono pienamente d’accordo con i – precedentemente citati – coniugi Cherchi nel sostenere che, per un’accurata indagine sul concetto preso in esame, lo si dovrebbe scomporre nella propria struttura, al fine di poter individuare, chiaramente, la sua costituzione; pertanto è necessario distinguere un primo momento, caratterizzato dall’aspetto discendente della *presenza* (che perde la sua capacità di “universalizzazione e di valorizzazione”), ed un secondo momento, caratterizzato dall’aspetto ascendente (e, cioè, della *presenza* che ritrova il suo orizzonte di senso, ottiene il riscatto e torna, tramite la consueta valorizzazione trascendentale della situazione, in quanto *presenza*, nella situazione stessa). Pertanto, in prima istanza, tratto quello che ho definito l’aspetto discendente, caratterizzato – come appena accennato – da un allontanamento della *presenza* dal suo orizzonte di senso, dal suo mondo; ciò può accadere poiché ci si trova in una situazione in cui

un certo orizzonte sensibile entra in crisi, [e dunque] il rischio è costituito dal franamento di ogni limite: tutto può diventare tutto, che è quanto dire: il nulla avanza.⁷

È, dunque, la totalità dell’esistenza che ci si nega presentandosi; così, in questa “situazione”, alla nostra stessa esistenza non appartiene più il suo carattere peculiare di avere “un senso in un contesto dotato di senso” e, conseguentemente, la Presenza perde sé stessa e il mondo che abita.

È necessario, qui, soffermarci sulla questione dell’*ethos*, sul valore, sul senso. A partire dall’antropologia filosofica demartiniana, infatti, si evince che l’elemento del “valore”, a livello universale, è uno degli aspetti fondamentali della *presenza*, che è, appunto, *ethos del trascendimento*.

6 Ivi., p. 103.

7 E. De Martino, *Il mondo magico. Prolegomeni ad una storia del magismo*, Bollati Boringhieri, Torino 2007, p. 123.

Tuttavia, in relazione a quanto detto, per De Martino (e questo lo precisa, per esempio, anche in *Morte e pianto rituale*)⁸,

l'ethos è un aspetto fondamentale dell'uomo, è potenza morale, una potenza dialettica che tramuta la natura in cultura.⁹

Senza questa potenza morale o, meglio, quando quest'aspetto comincia a "vacillare", l'uomo si "perde" e, conseguentemente, si comincia a strutturare ed a manifestare l'esperienza della *crisi della presenza*. In questa prospettiva, la crisi della presenza è "miseria" culturale ma, e lo possiamo dedurre da quanto appena citato, anche esperienza della "miseria" della natura stessa dell'essere umano.

Qui, la connessione diretta è, appunto, in relazione a quello che, demartinianamente, viene concepito come "ethos"; infatti, è proprio la potenza valorizzante che permette di trascendersi nella situazione e di ergersi in quanto presenza. Se questa presenza dovesse "crollare", condurrebbe inevitabilmente il singolo in un orizzonte che è il terreno della *crisi della presenza*. Questa crisi è il rischio di perdere se stessi, il proprio potere valorizzante e il potere valorizzante sul mondo e, quindi, in ultima istanza, di perdere il mondo stesso. Non meno, si palesa il pericolo di cadere in un abisso al-di-fuori del proprio universo socioculturale e di vivere "al di là ed al di qua" nell'esistenza, esistenza che è *presenza* in quanto azione – prevalentemente cosciente e volontaria – che tende ad attribuire valore a sé stessi, in relazione alla propria storia, all'essere-in-situazione e alla stessa situazione esperita di volta in volta.

Una brillante spiegazione di cosa sia "crisi della presenza" la possiamo trovare in un brano pubblicato postumo, in *Storia e meta-storia*; dice De Martino riguardo alla *crisi della presenza*:

La perdita della presenza come rischio comporta l'esperienza di una spossessione e, al tempo stesso, di una possessione. Vi è un attentato alle radici stesse della personalità, e tale attentato comporta un "essere privato di" e un "essere posseduto da". Ciò di cui si è privati è la stessa possibilità di esserci in una storia umana, scegliendo valori e oltrepas-

8 E. De Martino, *Morte e pianto rituale. Dal lamento funebre antico al pianto di Maria*, Bollati Boringhieri, Torino 2000. Principalmente si seguono qui le indicazioni di pagina 19.

9 Ivi, p. 22.

sando situazioni, e ciò da cui si è posseduti è nient'altro che il riflesso esistenziale di questa perdita, che è morte culturale, schiavitù radicale, recessione adialettica della vita spirituale.¹⁰

È in virtù di ciò, cioè di una dichiarata descrizione, da parte del pensatore campano, del fenomeno della *crisi della presenza*, che è necessario rivedere tutto quello che è stato scritto fin qui. La presenza che vacilla, dunque, non è assolutamente, come anticipato, una questione di alternanza tra presenza/assenza, ma è un *quid* che è “oltre” questo elemento; è rischio valorizzante, pericolo culturale, distorsione psichica e potenzialità metafisica del nulla esistenziale che è in noi e, di conseguenza, rischio di annientamento esistenziale. Proprio in virtù di ciò che è stato appena detto, pertanto, il soggetto che esperisce la *crisi della presenza*, in tutte le varie culture indagate dall'etnoantropologo campano, ha necessità di un riscatto esistenziale, che è costituito da interventi mitico-folcloristici e socioculturali. qui, basta anticipare che questi “elementi” socio-culturali ed esistenziali fungono da *Pharmacon*¹¹ esistenziale, cioè incorporano il “ruolo” di metodologie di intervento, che la collettività propone come espressione di ri-attribuzione di un orizzonte di senso a colui che ha smarrito la propria presenza; sarà utile, a questo proposito, leggere alcune frasi di Paolo Toschi – esperto di folklore e di tradizioni popolari – per mettere a fuoco, più facilmente, quest'ultimo aspetto:

Nella tradizione popolare d'oggi, l'esercizio della magia si attua specialmente nel campo della *medicina popolare*, in quanto una notevole parte dei rimedi adottati da tale medicina (con felice neologismo

10 E. De Martino, *Storia e metastoria*, op. cit., p. 117.

11 Utilizzando il lemma *Pharmacon*, richiamo l'ambivalenza del termine, gioco di significati già utilizzato da Platone e ripreso da Derrida ne *La farmacia di Platone* (J. Derrida, *La Pharmacie de Platon*, in *La dissémination*, Ed. du Seuil, Paris 1972, trad. it. *La farmacia di Platone*, in *La disseminazione*, Jaca Book, Milano 1989, pp. 101-198). Il *Pharmacon* è per l'appunto – a livello semantico ed ontologico – sia rimedio sia veleno. Per questo ritengo valida l'idea di affiancare il fenomeno dell'intervento magico a questa concezione: si tratta, infatti, di un'operazione che è parte integrante dell'orizzonte di senso in cui sorge la necessità di rivolgersi ad un intervento di tipo magico. Si tratta, dunque, di un prodotto socioculturale di risposta ad una crisi esistenziale e “di senso” che comunque, “in qualche modo”, deve effettivamente contrastare i rischi che non sono gestibili in altri modi

chiamata *demojatrìca*) si riconduce a principi magici. Tra i mezzi più frequentemente usati sono gli *scongiuri* o carmi incantatori, che spesso accompagnano una serie di azioni rituali. Di particolare importanza, gli scongiuri con *historiola*, che narrano un breve episodio nel quale un personaggio sacro ne guarisce un altro (o un Tizio qualsiasi) da una determinata malattia, o lo salva da un pericolo ecc. orbene, l'uomo del volgo crede che, recitando tale episodio, gli stessi effetti egli otterrà per sé.¹²

Possiamo entrare, ora nel merito della questione. Abbiamo visto, dunque, il carattere culturale di questi fenomeni riguardanti la perdita della presenza e della conseguente riconquista di questa identità che era andata perduta. Sarà bene, al fine di rendere più pertinente questo mio scritto, analizzare un aspetto dello studio sul tarantismo, condotto da De Martino e riportato nel testo *La terra del rimorso*¹³, che ci permetterà di individuare la *realità* della relazione che intercorre tra esperienze corporee della crisi di sé e interventi di natura sociale e “religiosa”, contraddistinti da un inscindibile sincretismo pagano-cattolico.

Una precisazione iniziale; è bene ricordare l'importanza di questo testo: come sostiene Clara Gallini¹⁴, in questo scritto si può notare il grande sviluppo intellettuale che l'autore campano compie in relazione al fenomeno della magia. Qui, infatti, il carattere “simbolico” assume una rilevanza fondamentale e, come nota la Gallini, non è un caso che la seconda parte del testo venga intitolata *Terra del rimorso*, al fine di metter in evidenza:

“Rimosso” dunque non solo come “rimosso” che tornerebbe ad affacciarsi, ma anche come concreta interazione di un modello nella pienezza del suo nesso mitico-rituale e nella sua autonomia di significazioni.¹⁵

È importante, tuttavia, ricordare che, anche nella prima parte del testo (denominata “Parte Prima: Salento 1959”), è possibile scorge-

12 P. Toschi, *Il Folklore*, Editrice Studium, Tivoli 1960, p. 178.

13 E. De Martino, *La terra del rimorso. Contributo a una storia religiosa del Sud*, Il Saggiatore, Milano 2015.

14 C. Gallini, *Introduzione*, in E. De Martino, *La terra del rimorso*, op. cit., pp. 20-23.

15 Ivi, p. 23.

re come l'autore campano avesse, comunque, chiara questa valenza del carattere simbolico. Ciò, probabilmente, è in sintonia con il pensiero della Gallini, che ritiene, infatti, che

con la *Terra del rimorso* De Martino compie se non proprio una svolta – e di certo – un passo avanti nell'elaborazione della sua teoria del sacro.¹⁶

Ma torniamo, dunque, alla rilevanza simbolica e, pertanto, culturale del fenomeno del tarantismo e, nello specifico, alle deduzioni derivanti dall'analisi della relazione tarantismo-malattia, desunte dalla spedizione del '59.

Un primo punto su cui soffermarsi consiste nel sottolineare che, al fine di comprendere a fondo il carattere culturale e simbolico del fenomeno del tarantismo, per l'autore campano è risultato necessario sfatare l'ipotesi, largamente diffusa dal '600, che non si trattasse di un fenomeno prettamente medico, sia nel senso di un disturbo mentale, sia nella possibilità che si trattasse di un problema derivante dal morso di un aracnide e, in particolare, del *latrodectus tredecim guttatus*, comunemente conosciuto come *malmignatta*. Così, nell'*équipe* multidisciplinare demartiniana, risultò necessario, per lo studio di casi concreti di tarantati, “ingaggiare” medici specializzati in psichiatria, al fine di escludere che si trattasse di manifestazioni di disturbi psicopatologici, ed esperti in tossicologia, che avrebbero potuto escludere casi di latrodectismo¹⁷. Come specialisti, nelle discipline riguardanti la psicopatologia, furono contattati Giovanni Jervis e Letizia Jervis-Comba, mentre, per escludere che si trattasse della sindrome tossica di cui sopra, fu contattato Sergio Bettini dell'Istituto Superiore di Sanità¹⁸.

Un secondo elemento importante consiste nell'aver individuato un campione specifico di “soggettibid”, al fine di poter svolgere lo studio; nello specifico, sono stati presi in esame 37 tarantati. Di questi, solo due soggetti rientrarono nelle patologie riportate precedentemente e, infatti, un soggetto presentò un avvelenamento da la-

16 Ibid, p.23.

17 Ivi, pp. 53-54.

18 Ibid.

trodectismo, mentre l'altro soggetto risultò esser affetto da disturbi di carattere psicopatologico; pertanto, questi casi non furono seguiti nell'indagine etnografica¹⁹.

Così iniziò lo studio sui 35 soggetti, che fu condotto a S. Paolo in Galatina, il 29 giugno (ricorrenza del santo); qui, per tradizione popolare, i tarantati venivano portati nella Cappella dove, grazie ad un connubio di pratiche ritualistico-musicali ed alla Volontà del Santo Patrono, *partecipavano* a questo esorcismo pagano-cattolico, per mezzo del quale riuscivano a ri-appropriarsi della propria *presenza*. Fu palese, per De Martino e per tutta l'*équipe*, che, esclusi i possibili casi di psicopatologia e latrodectismo, doveva trattarsi di un fenomeno che si ergeva su un terreno diverso, di altra natura. In particolare, vennero notati 5 indici, che confermarono all'antropologo campano che, effettivamente, si trattava di un fenomeno sociale e simbolico-culturale.

Innanzitutto, il gruppo di ricerca notò che Galatina si presentava come una zona-limite, dove non erano stati riscontrati casi di tarantismo, poiché il Patrono, San Paolo, "proteggeva" quel luogo²⁰ e, pertanto, "a Galatina non vi erano tarantati né – per quel che la gente ricordava – ve ne erano mai stati in passato"²¹. In ciò, dunque, De Martino individuò il primo indice, quello, potremmo dire, "geografico": viene contrassegnata, infatti, una zona in cui il male indagato non si presenta, *perché* vi è la protezione diretta del Santo Patrono che custodisce il proprio "feudo", impedendo che, lì, gli abitanti perdano la *presenza* a causa del morso della taranta.

Il secondo indice, che venne individuato dall'antropologo, riguardava, invece, l'elemento ripetitivo, cerimoniale e ritualistico: accadeva, infatti, che, in uno specifico periodo dell'anno, il tarantato poteva esperire, anche per più anni, lo stesso male-vissuto, che, costantemente, si riusciva ad espiare grazie all'intervento collettivo-comunitario a domicilio; tuttavia, dopo la *cura collettiva*, l'interessato sarebbe passato, comunque, a fare visita alla cappella del Santo Patrono. Oppure, in altri casi, come testimoniato anche dalle ricerche dell'*équipe*, il male vissuto veniva espiato direttamente nella Cappella di San Paolo. Pertanto, l'autore campano poteva sostenere giustamente:

19 Ivi, p. 64.

20 Ivi, p. 65.

21 Ivi, p. 66.

Questa ripetizione, così caratteristica del tarantismo, faceva invece pensare a un condizionamento culturale del tarantismo, al rispetto di una tradizione, alla ripetizione stagionale di un rito, alla celebrazione calendariale di una cerimonia.²²

Così, si palesa, agli occhi della spedizione, un altro elemento che non poteva essere trascurato e che riguardava la partecipazione al fenomeno del tarantismo; infatti, il periodo del tarantismo coincideva, praticamente, con il tempo della raccolta, della mietitura; ciò avrebbe dovuto indicare che il numero maschile di tarantati avrebbe dovuto esser superiore a quello femminile, dal momento che il lavoro dei campi era, prevalentemente, maschile. Differentemente, i fenomeni di tarantismo riguardarono, per lo più, soggetti femminili, che non avevano una connessione diretta con la mietitura dei campi. Pertanto, si capì che il terzo indice, che puntava verso una comprensione culturale del fenomeno del tarantismo, riguardava l'elemento di "genere"²³.

Conseguentemente, furono individuati, dall'*équipe* demartiniana, altri due indici. Il primo (che consiste nel quarto indice) riguardava l'elemento della "familiarità" e, cioè, vi era una predisposizione maggiore ad esperire la sensazione del morso della taranta in quei soggetti che, a livello familiare, avevano già vissuto il dramma del tarantismo²⁴; il quinto indice, invece, riguardava l'età del "primo morso" che, approssimativamente, coincideva con quella della prima adolescenza²⁵. Entrambi questi ultimi indici, come i primi tre, chiaramente, vertevano su una comprensione e su un'interpretazione culturale del tarantismo.

Perciò, è bene sottolineare un elemento che l'autore campano individua e che chiarisce nelle pagine successive a quelle dove esplicita gli indici appena analizzati. Il fenomeno preso qui in esame, così come altri fenomeni appartenenti ad altre, differenti, realtà culturali, si fonda sul terreno del simbolico quale elemento di connessione tra esperienza critica corporea individuale e collettiva e intervento cultural-religioso; al simbolo è attribuito un carattere di autonomia e di connessione. Il dominio del simbolo, infat-

22 Ivi, p. 68.

23 Ivi, p. 69.

24 Ivi, p. 70.

25 Ivi, p. 71.

ti, è, ad un tempo, connesso e sconnesso con quello dell'elemento al quale rinvia *in quanto* simbolo. Lo studio demartiniano ci dice proprio questo: infatti, la similitudine con le reali manifestazioni di latroductismo ci suggeriscono che l'elemento simbolico è fortemente connesso a qualcosa di noto, di reale o, meglio, di realmente accaduto; eppure, proprio quella similitudine si manifesta, concretamente, in circostanze a sé stanti, che non appartengono all'originale orizzonte di senso al quale rimandava il caso concreto. Così, l'elemento del simbolico si colloca all'interno di una realtà storica determinata e, a sua volta, la determina; si erge a elemento reale di una determinata realtà e si *muove* con un'andatura armonica in quel determinato contesto. Proprio per questo motivo, infatti, De Martino potrà esporre, in un articolo del 1961, dal titolo *Simbolismo Sovietico*, la seguente concezione del simbolo:

In generale, il simbolo culturale è un vibrante ordine unitario di rappresentazioni e di possibilità operative, mediante il quale si rinnova periodicamente l'appello a un evento memorando di fondazione e di autenticazione, e periodicamente si anticipa un orizzonte futuro, una prospettiva di compiti individuali e collettivi organicamente legata alle origini inaugurali. Al simbolo così definito non appartiene necessariamente il carattere metastorico dell'evento di fondazione, cioè l'attribuzione di tale evento alle forze non umane di un nume che operò nell'epoca mitica: e neppure gli appartiene necessariamente un orizzonte futuro che metta capo alla soppressione dell'ordine storico umano.²⁶

Bibliografia

- Calandruccio P., *L'identità che trascende nel valore. Una proposta sull'essenza dell'uomo fondata sul pensiero di Ernesto De Martino*, Mimesis, Milano 2018.
- Cherchi P., Cherchi M., *Ernesto De Martino. Dalla crisi della presenza alla comunità umana*, Liguori, Napoli 1987.
- De Martino E., *Il mondo magico. Prolegomeni ad una storia del magismo*, Bollati Boringhieri, Torino 2007.

26 E. De Martino, *Simbolismo Sovietico*, in *Furore Simbolo Valore*, Il Saggiatore, Milano 2013, p. 212.

De Martino E., *La terra del rimorso. Contributo a una storia religiosa del Sud*, Il Saggiatore, Milano 2015.

De Martino E., *Morte e pianto rituale. Dal lamento funebre antico al pianto di Maria*, Bollati Boringhieri, Torino 2000.

De Martino E., *Simbolismo Sovietico*, in *Furore Simbolo Valore*, Il Saggiatore, Milano 2013.

De Martino E., *Storia e metastoria. I fondamenti di una teoria del sacro*, a cura di M. Massenzio, Argo, Lecce 1995.

Derrida J., *La Pharmacie de Platon*, in *La dissémination*, Ed. du Seuil, Paris 1972, trad. it. *La farmacia di Platone*, in *La disseminazione*, Jaca Book, Milano 1989, pp. 101-198.

Eliade M., *Initiation, Rites, Sociétés secrètes*, Gallimard, Paris 1976.

Ries J., *Alla ricerca di Dio. La Via dell'antropologia Religiosa*, Jaca Book, Milano 2009.

Toschi P., *Il Folklore*, Editrice Studium, Tivoli 1960.





GONZALO MONZÓN

LA FORMAZIONE INTEGRALE COME LEVA DEL DIALOGO INTERRELIGIOSO

Introduzione

“Dedico i rarissimi momenti liberi a un lavoro vicino al mio cuore e consacrato al senso e al mistero metafisico della persona. Mi sembra che il dibattito oggi si svolga a questo livello. Il male dei nostri tempi consiste in primo luogo in una sorta di degradazione, anzi in una polverizzazione della fondamentale unicità di ogni persona umana. Questo male è molto più di ordine metafisico che di ordine morale. A tale disintegrazione, a volte pianificata da ideologie ateistiche, dobbiamo opporre, piuttosto che sterili polemiche, una sorta di ricapitolazione dell’inviolabile mistero della persona¹”.

In questa citazione, nell’ottica di costruire un discorso di fede attorno alla considerazione metafisica del mistero della persona umana, Weigel trae spunto dalle parole che Giovanni Paolo II rivolgeva al cardinale De Lubac. Evidenzia l’importanza di avviare una solida riflessione sulla realtà dell’uomo nell’attuale contesto sociale culturale.

La mia riflessione vuole dunque prendere spunto da questa citazione e da questa impostazione per sviluppare brevemente il tema de “la formazione integrale come leva del dialogo interreligioso”.

Alla base di questa mia riflessione vi è il tentativo di sviluppare il legame fra le verità filosofiche riguardanti l’uomo e la verità rivelata da Dio stesso. Ciò, nella prospettiva di elaborare una teoria metafisica della persona, di riflettere sull’essenza dell’uomo, sul suo essere persona e sul suo agire libero, sulle sue facoltà intellettive e volitive, sulla sua libertà e responsabilità.

1 G. Weigel, *Testimone della speranza*, p. 215.



Una riflessione, dunque, su un'antropologia filosofica che includa la dimensione trascendente dell'uomo nell'ottica di accettare il messaggio della rivelazione divina e condividerlo con altre religioni tramite la costituzione di un dialogo proficuo.

1. *Una antropologia integrale*

Indispensabile, al fine di costruire una riflessione sulla antropologia integrale, prendere avvio da una filosofia della persona richiamando e approfondendo la struttura metafisica dell'uomo. Si parte dall'esperienza, esaminando i problemi della libertà, della coscienza, della sua autonomia e della sua dipendenza dalla verità e dalla legge morale; si parte dalla sua trascendenza, dalla sua partecipazione a Dio e ai comandamenti divini.

È l'uomo come persona il punto di partenza. Soggetto che agisce consapevolmente e diventa ciò che dev'essere, soggetto che si costruisce liberamente. L'uomo è persona perché libero, decide di sé stesso, con l'autonomia delle decisioni e l'autodeterminazione dinamica che sono proprie del soggetto che si sviluppa.

Libertà che viene vissuta in riferimento alla verità. Nella volontà dell'uomo è radicato il riferimento alla verità e la dipendenza interiore da essa che si manifesta nel valore morale degli atti. Riferimento alla verità e dipendenza dalla verità definiscono il carattere spirituale dell'uomo. È questo fondamento della dignità della persona umana e apertura alla trascendenza la chiave d'interpretazione dei più importanti problemi umani nella prospettiva del valore della persona intesa come auto possesso e auto dominio.

Una antropologia di stampo integrale pone l'accento sull'essenziale e costitutivo rapporto della libertà umana con la verità e il bene, della libertà con la partecipazione alla natura e la legge divina. In questo modo, l'obbedienza alla verità sull'uomo e su Dio è condizione della libertà che ha, di conseguenza, un carattere morale e religioso.

La costituzione pastorale *Gaudium et Spes* mostra bene il rapporto tra libertà e verità in Dio quando afferma che "solamente nel mistero del Verbo incarnato trova vera luce il mistero dell'uomo"²

2 *Gaudium et Spes*, n. 22; *Redemptor Hominis*, n.10.

e che “Cristo [...] svela anche pienamente l'uomo all'uomo e gli fa nota la sua altissima vocazione”³. D'altra parte, la lettera enciclica *Veritatis Splendor* ricorda nella domanda del giovane ricco⁴ il rapporto tra libertà e bene divino nell'affermare che “occorre che l'uomo di oggi si volga nuovamente verso Cristo per avere da Lui la risposta su ciò che è bene e ciò che è male”⁵.

Verità e morale integrali dell'uomo. C'è bisogno di una antropologia integrale che sia il completamento dell'antropologia filosofica attraverso le verità rivelate riguardanti l'uomo. Soltanto una completa verità sull'uomo può costituire la base di ogni agire umano naturale e soprannaturale, nonché garantire lo sviluppo armonioso dell'uomo⁶.

Una antropologia integrale, quindi, che tiene in conto tutte le dimensioni dell'uomo e che unisce in sé le due fonti del sapere sull'uomo: l'esperienza dell'uomo con la sua esplicazione razionale e la verità sull'uomo rivelata da Dio e più pienamente da Cristo⁷. Una antropologia che si rivolge all'uomo e alla sua realtà, alla verità e alla bontà su di lui, sulla straordinaria dignità della persona umana, sulla creazione dell'uomo a immagine e somiglianza di Dio e pienamente rivelato nella persona di Cristo.

2. *Una formazione integrale*

Questa riflessione sulla struttura metafisica dell'uomo, che include la dimensione trascendente, si svolge a partire dalla conoscenza di sé stesso, della propria soggettività, dalla propria interiorità. Occorre quindi suscitare l'esperienza personale di ogni uomo che ha come oggetto sé stesso in modo unico e irripetibile a partire dall'agire consapevole e libero. In questo senso, possiamo affermare che la fonte della conoscenza della persona è la consapevolezza dell'atto morale vissuta in modo dinamico ed esistenziale, che l'agire consapevole presuppone la persona e la manifesta.

3 Idem.

4 Mt 19, 16.

5 *Veritatis Splendor*, n. 8.

6 Z. J. Zdybicka, *L'antropologia tomista nel magistero contemporaneo*, p. 89.

7 Idem.

La formazione integrale è, quindi, l'itinerario attraverso il quale vengono visualizzate tutte le virtualità o le potenzialità di ogni essere umano a partire dall'esperienza personale di ogni uomo. Ognuno ha il compito di attraversare la distanza tra l'uomo che già è e colui che è chiamato ad essere. L'elemento chiave della formazione è la libertà umana, è riferimento essenziale.

D'altra parte, la formazione integrale implica che ci sia un modello di uomo cui tendere. Resta, quindi, da chiarire qual è quel modello di uomo che determina la formazione, resta da rispondere alla domanda in cui tutte le domande dell'esistenza umana sono sintetizzate: chi è l'uomo, chi sono io.

A questo proposito, Giovanni Paolo II, rivolgendosi ai partecipanti al simposio europeo della commissione episcopale per l'educazione cattolica, la scuola e l'università, affermava: "L'educazione autentica deve partire dalla verità sull'uomo, dall'affermazione della sua dignità e della sua vocazione trascendente. Vedere ogni giovane attraverso questo prisma antropologico significa volerlo aiutare a sviluppare il meglio di sé stesso, affinché realizzi, nell'esercizio di tutte le sue capacità, ciò a cui è chiamato da Dio"⁸.

È dunque importante che ogni progetto formativo e culturale tenga conto e venga costruito su un'antropologia integrale, affinché la persona umana possa raggiungere il suo pieno sviluppo. La formazione integrale dell'essere umano consiste nel raggiungere la massima realizzazione di tutte le sue potenzialità, in modo armonico, fino a raggiungere ciò che chiamiamo l'*integer homo*, l'essere umano formato nella totalità delle sue dimensioni. Di conseguenza, un programma di formazione integrale viene inquadrato in questo contesto promuovendo, non solo lo studio di contenuti intellettuali e accademici, ma incoraggiando anche una riflessione più ampia sull'uomo come ricercatore della verità verso la piena maturità.

Affinché questa formazione integrale sia possibile, si presume che, nella nostra impostazione antropologica, l'intelletto sia aperto alla conoscenza dell'essere in tutta la sua ricchezza e varietà, che sia capace di esprimere la sua stessa essenza e che sia in grado di raggiungere una realtà trascendente. Infatti, il discorso razionale tratta

8 Giovanni Paolo II, Discorso ai partecipanti al simposio europeo della commissione episcopale per l'educazione cattolica, la scuola e l'università, n. 4.

d'esprimere l'essenza dell'uomo con categorie metafisiche e la sua trascendenza tramite il principio di causalità a partire dell'esperienza. In questo modo, la formazione integrale delinea la relazione tra la verità filosofica sull'uomo e le verità rivelate da Dio indirizzando il sapere filosofico verso l'interpretazione della partecipazione dell'uomo alla vita intima di Dio⁹.

Questo approccio antropologico si scontra con i parametri filosofici proposti dalla così detta svolta antropologica. Infatti, un approccio formativo integrale non concepisce l'uomo come coscienza racchiusa nella sua soggettività, fonte e senso della razionalità; non sottoscrive la frattura del legame tra l'uomo e Dio, tra ragione e fede; non rifiuta la dimensione trascendente dell'uomo; non sposa il relativismo conoscitivo e morale. In altre parole, la formazione integrale dell'uomo non cade nei riduzionismi suggeriti dal soggettivismo antimetafisico, dal razionalismo illuministico, dall'umanesimo ateo, dal relativismo conoscitivo e morale¹⁰.

Ben al contrario, la formazione integrale promuove e spinge un dialogo tra fede cultura e vita nella consapevolezza che la fede, eleva e perfeziona l'umanità quando diventa una dimensione profonda dell'intera vita della persona. In questo senso, la competenza scientifica non è mai un ostacolo per alzare lo sguardo al di sopra dell'orizzonte finito delle realtà naturali e umane che essa spiega. La fede non può allontanare dal lavoro accademico e intellettuale, ma lo stimola e arricchisce.

“La luce della fede cristiana stimola la voglia di conoscere l'universo creato da Dio. Accende l'amore della verità, che esclude la superficialità nell'apprendere e nel giudicare. Ravviva il senso critico, che rifiuta l'accettazione ingenua di molte affermazioni. Guida all'ordine, al metodo, alla precisione, segno di una mente ben fatta, che lavora con senso di responsabilità. Sostiene il sacrificio e la perseveranza, richiesti dal lavoro intellettuale”¹¹.

9 Cfr. G. Weigel, *Testimone della speranza*, op. cit., pp. 15-20.

10 Cfr. Z. J. Zdybicka, *L'antropologia tomista nel magistero contemporaneo*, op. cit., pp. 81-82.

11 Sacra Congregazione per l'Educazione Cattolica, *Dimensione religiosa dell'educazione nella scuola cattolica*, n. 49.

3. Il dialogo interreligioso nella formazione integrale

La Sacra Congregazione per l'Educazione Cattolica definisce la scuola come un'istituzione "impegnata nella promozione dell'uomo integrale [...], finalizzata alla comunicazione critica e sistematica della cultura in ordine alla formazione integrale della persona [...]. In ambito cristiano, la formazione integrale persegue tale fine attraverso la visione cristiana della realtà "mediante la quale la cultura umana acquista un posto importante nella vocazione integrale dell'uomo"¹².

L'Università Europea di Roma riflette questa realtà quando descrive nel suo statuto che l'università è una "comunità scientifica e accademica che favorisce lo sviluppo della cultura e contribuisce alla ricerca scientifica. Nel rispetto dell'autonomia del sapere, promuove una concezione della scienza al servizio della persona, per la dignità umana e la convivenza civile fra i popoli, secondo lo spirito del cattolicesimo, le sue istanze di libertà, e i principi della Costituzione italiana"¹³.

Entrambi i documenti cercano di trasmettere un approccio formativo integrale che diventa la base antropologica necessaria per sviluppare la dimensione trascendente dell'uomo; per avviare una sintesi tra fede, cultura e vita; per avviare e facilitare il dialogo religioso fra le differenti religioni. Alcuni tratti importanti relativi alla formazione integrale vengono considerati di seguito nella prospettiva di stabilire un quadro antropologico favorevole al dialogo interreligioso.

Anzitutto, il concetto di uomo come *ens educandum*, che riflette una visione antropologica basata sulla cultura dell'essere.

Come diceva Giovanni Paolo II nel suo discorso all'ONU: "L'educazione consiste in sostanza nel fatto che l'uomo divenga sempre più umano, che possa 'essere' di più e non solo che possa 'avere' di più, e che, di conseguenza, attraverso tutto ciò che egli

12 Sacra Congregazione per l'Educazione Cattolica, *La Scuola Cattolica*, nn. 34-36.

13 Statuto dell'Università Europea di Roma, *Principi generali*, art. 1 "natura e finalità", nn. 2-3.

‘ha’, tutto ciò che egli ‘possiede’, sappia sempre più pienamente, ‘essere’ uomo”¹⁴.

Infatti, l’educabilità dell’uomo lo colloca sulla strada della crescita personale e sociale che viene potenziata e rafforzata dalla rivelazione naturale e divina. Questo itinerario formativo tiene conto della natura razionale umana che, nell’agire consapevole e libero, diventa quello che dev’essere secondo il disegno divino. Come ci ricorda Giovanni Paolo II nella *Redemptor Hominis*: “In Cristo e per Cristo, l’uomo ha acquistato piena coscienza della sua dignità, della sua elevazione, del valore trascendente della propria umanità, del senso della sua esistenza”¹⁵.

Il dialogo interreligioso richiede la formazione integrale dell’uomo perché necessita di un itinerario educativo che affondi le radici nella cultura dell’essere in vista dell’umanizzazione dell’uomo alla luce della sua trascendenza.

In secondo luogo, il concetto di essere umano come persona che parte dall’affermazione della sua dignità e della sua vocazione trascendente.

Nelle Sacre Scritture troviamo il fondamento ultimo dell’identità e della dignità dell’essere umano. Scopriamo in esse, infatti, che l’uomo “in terra è la sola creatura che Iddio abbia voluto per sé stessa”¹⁶.

Dio ha creato l’uomo a immagine di sé stesso, una persona come Lui, e lo chiama a una relazione personale. Ecco perché l’essere umano è un essere spirituale, con un’anima immortale, dotato di ragione e volontà. In questo senso, la formazione integrale, nell’ambito specifico della formazione spirituale, permette all’uomo di approfondire la conoscenza e l’esperienza della trascendenza attraverso l’acquisizione di una serie di competenze che lo collocano davanti all’assoluto. Tra queste competenze accenniamo l’approfondimento della coscienza spirituale come consapevolezza della presenza divina nella vita dell’uomo, la scoperta e partecipazione alla vita divina tramite il culto e la preghiera e l’approccio alla Rivelazione come auto comunicazione di Dio.

14 Giovanni Paolo II, Discorso all’Organizzazione delle Nazioni Unite per l’Educazione, la Scienza e la Cultura, n. 11.

15 *Redemptor Hominis*, n. 11.

16 *Gaudium et Spes*, n. 24.

Il dialogo interreligioso sollecita la formazione integrale dell'uomo perché comprende la formazione spirituale da una prospettiva vocazionale suscitando nell'uomo una risposta di fede e di vita intesa come corrispondenza all'amore di Dio.

In terzo luogo, la nozione di essere umano come ricercatore della verità.

La ragione è la capacità di penetrare il nucleo della realtà, la capacità di porre domande e cercare risposte, l'energia dello spirito che cerca la verità delle cose. Non si tratta di una verità frammentaria, ma una verità globale che dà senso a tutto ciò che l'uomo fa, gli succede e progetta. In questa direzione, la formazione integrale, nell'ambito specifico della formazione intellettuale, viene capita come il processo d'acquisizione di conoscenze e di atteggiamenti che permettono all'uomo di apprendere l'essenza delle cose e la gerarchia dei valori al fine di emettere giudizi personali retti e prudenti. In questo senso, la competenza scientifica permette all'uomo di fornire delle garanzie per svolgere un dialogo profondo e proficuo con la fede e l'esperienza religiosa.

Il dialogo interreligioso si rivolge alla formazione integrale dell'uomo perché include la formazione intellettuale come ricerca della verità complessiva e sintetica attraverso le differenti metodi di conoscenza, in particolare il metodo scientifico e il dialogo tra fede e scienza.

Il quarto luogo, il concetto di uomo come essere chiamato alla diffusione del bene e all'amore.

L'uomo vive la realtà come il contesto in cui sviluppa la sua esistenza conoscendo e amando il mondo, sé stesso, gli altri e Dio. In questo modo, scrive la sua biografia consapevolmente e liberamente. Il frutto più sublime della libertà è l'amore verso gli altri, la capacità per raggiungere il proprio bene, la propria perfezione e la propria felicità nel bene e la perfezione degli altri. A questo proposito, la formazione integrale, nell'ambito specifico della formazione umana, consiste in promuovere la maturità umana come coerenza di vita tra ciò che si è e ciò che si professa e che viene manifestato nell'atteggiamento di apertura e la costante donazione a Dio e agli altri. La dimensione morale dell'uomo comporta la formazione della coscienza secondo

i principi della retta ragione e i principi della Rivelazione in conformità con le esigenze della vita. Tra le competenze umane più importanti vanno sottolineate l'assunzione della vera dignità dell'essere umano, il rispetto della dignità altrui, il discernimento tra il bene e il male e la ricerca del bene.

Il dialogo interreligioso fa riferimento alla formazione integrale dell'uomo perché contiene la formazione umana come raggiungimento della maturità, manifestata nella coerenza di vita, attraverso la formazione di una coscienza retta che gli permette di raggiungere la piena libertà personale grazie alla guida della ragione, illuminata dalla fede, e della volontà.

In quinto e ultimo luogo, la dimensione sociale e comunitaria della persona.

Lo scopo essenziale della formazione della persona è "renderla capace di vivere in pienezza e dare il proprio contributo al bene della comunità"¹⁷. In realtà, il miglior contributo che qualcuno può dare alla società è proprio quello di diventare quello che è. A questo riguardo, la formazione integrale, nell'ambito specifico della formazione sociale e comunitaria, cerca la sensibilizzazione alla solidarietà al fine di suscitare un atteggiamento di servizio nei confronti dei più bisognosi nella prospettiva di trasformare la società e il mondo partendo dall'ambiente più prossimo. L'amore per l'umanità elevato dalla predicazione e dall'esempio di Cristo ci introduce nella dimensione dell'estensione del Regno di Dio nella società. Ci sono molteplici competenze in questo senso: la ricerca di una migliore convivenza umana, la sensibilità nei confronti dei più vulnerabili, la capacità di contribuire al bene comune...

Il dialogo interreligioso accenna alla formazione integrale perché implica la formazione sociale della persona con l'obiettivo di creare una personalità solidale con i bisogni degli altri e un cuore consapevole della portata della fratellanza e della comunione del genere umano.

Formazione integrale e dialogo interreligioso sono dunque due concetti correlati nella misura in cui un'impostazione antropologica di stampo integrale costituisce l'humus adeguato che favorisce e facilita lo svolgimento e approfondimento del dialogo tra le religioni. Conce-

17 Benedetto XVI, Discorso di apertura del Convegno della Diocesi di Roma, 11 giugno 2007.

pire l'uomo come un *ens educandum* che necessita di un itinerario educativo che affonda le radici nella cultura dell'essere, dotato di una spiritualità che fornisce una prospettiva vocazionale e suscita una risposta di fede e di vita; animato dalla ricerca della verità complessiva e sintetica attraverso le differenti metodi di conoscenza, indirizzato verso la maturità piena che gli permette di raggiungere la piena libertà personale, e animato da una sensibilità alla solidarietà nei confronti degli altri.

Ciò, getta le basi per avviare un discorso interreligioso nella ricerca della verità e del bene in un contesto di dinamismo personale e di partecipazione comunitaria.

Conclusioni

Viene riconosciuto come compito importante della Chiesa mostrare la piena verità sull'uomo, l'elaborazione che prende in considerazione tutte le dimensioni dell'uomo, quelle che egli può conoscere con la propria ragione (la dimensione spirituale, quella materiale, la trascendenza) e quelle che sono state rivelate da Dio stesso e possono essere accettate per fede.

Lo sviluppo del concetto di antropologia integrale nei documenti del Magistero, sia in merito alla visione antropologica cristiana, sia nell'ambito dell'educazione, ne sono un chiaro esempio.

Questa mia riflessione ha cercato, dunque, di evidenziare il legame tra le verità filosofiche riguardanti l'uomo e la verità rivelata da Dio stesso nella prospettiva d'inserire il dialogo interreligioso nella formazione integrale dell'uomo.

Per quanto riguarda il dialogo interreligioso, si tratta di una tematica ampiamente sviluppata nei documenti della Chiesa. Basta menzionare l'enciclica di Paolo VI *Ecclesiam Suam* oppure i documenti del Concilio Vaticano II *Lumen Gentium*, *Nostra Aetate* e *Ad Gentes*. Altri documenti, riprendono l'argomento durante i pontificati di Giovanni Paolo II, Benedetto XVI e Papa Francesco fino ad arrivare al documento *Dialogo in Verità e Carità*, Orientamenti pastorali per il dialogo interreligioso del 19 maggio 2014.

Mi limito ad accennare brevemente l'accento che la *Gaudium et Spes* pone sul carattere personale dell'uomo, sulla sua dignità come persona, come essere consapevole e libero.

In questo senso, indica i diritti dell'uomo con il fondamentale diritto alla libertà religiosa in quanto derivante della natura stessa dell'uomo e precisa il significato e il carattere della libertà umana sempre unita con la verità, senza perdere di vista il carattere comunitario della vita e dell'attività dell'uomo. Penso che questa semplice pennellata a proposito del contenuto della costituzione apostolica mostri di nuovo quanto è stato detto nel mio intervento, cioè che l'uomo, nella sua integralità, cerca la verità consapevolmente e liberamente in un contesto comunitario essendo la libertà religiosa e, in questo caso, il dialogo interreligioso un diritto fondamentale di questa natura umana.

Concludo con questa citazione della *Centesimus Annus*:

“L'uomo riceve da Dio la sua essenziale dignità e con essa la capacità di trascendere ogni ordinamento della società verso la verità e il bene. Egli, tuttavia, è anche condizionato dalla struttura sociale in cui vive, dall'educazione ricevuta e dall'ambiente. Questi elementi possono facilitare oppure ostacolare il suo vivere secondo verità”¹⁸.

Giovanni Paolo II ci ricorda, qui, il bisogno di formare, non senza impegno, l'uomo in modo integrale a partire dalla sua capacità di trascendenza verso la verità e il bene nell'ottica di vivere una vita secondo verità.

A questo proposito, è mio auspicio che un approccio antropologico integrale, con il suo relativo impegno formativo, possa essere una leva per aiutare l'uomo a scoprire la sua dignità e a trascendere verso la verità e il bene, al di là della sua condizione sociale ed educativa, in modo da poter sperimentare la realtà divina ed essere in grado di condividerla con gli altri in un dialogo fecondo.

Bibliografia

Concilio Vaticano II, *Gaudium et Spes, Costituzione pastorale sulla Chiesa nel mondo contemporaneo*, 7 dicembre 1965.

Giovanni Paolo II, *Centesimus Annus, Lettera Enciclica nel centenario della Rerum Novarum*, 1° maggio 1991.

Giovanni Paolo II, *Discorso ai partecipanti al simposio europeo della com-*

18 *Centesimus Annus*, n. 38.

- missione episcopale per l'educazione cattolica, la scuola e l'università*, 3 luglio 2004.
- Giovanni Paolo II, *Discorso all'Organizzazione delle Nazioni Unite per l'Educazione, la Scienza e la Cultura* (UNESCO), 2 giugno 1980, n. 11.
- Giovanni Paolo II, *Redemptor Hominis*, *Lettera enciclica all'inizio del suo ministero pontificale*, 4 marzo 1979.
- Giovanni Paolo II, *Veritatis Splendor*, *Lettera enciclica circa alcune questioni fondamentali dell'insegnamento morale della Chiesa*, 6 agosto 1993.
- Sacra Congregazione per l'Educazione Cattolica, *Dimensione religiosa dell'educazione nella scuola cattolica*, 7 aprile 1988.
- Sacra Congregazione per l'Educazione Cattolica, *La Scuola Cattolica*, 19 marzo 1977, n. 34-36.
- Statuto dell'Università Europea di Roma, Principi generali, art. 1 "natura e finalità", nn. 2-3.
- Weigel G., *Testimone della speranza, La vita di Giovanni Paolo II testimone del secolo*, Mondadori, Milano 1999.
- Zdybicka Z. J., *L'antropologia tomista nel magistero contemporaneo*, Pontificia Università San Tommaso d'Aquino in Roma, 1999-2000, pp. 81-98.



SESSION FIVE

SCIENTIFIC RESEARCH IN ARCHAEOLOGY AS A LIVING EXPERIENCE OF HISTORY AND MEMORY







ADOLFO D. ROITMAN

THE DEAD SEA SCROLLS, INTERFAITH DIALOGUE, AND DIGITAL TECHNOLOGY

Part I - The Dead Sea Scrolls: A Short Introduction

The first seven scrolls discovered by Bedouin were discovered in late 1946 or early 1947 in Cave 1 (as it was later called), near Khirbet Qumran (the ruins of Qumran) on the north western coast of the Dead Sea. After a while, the scrolls were sold to two antiquarian dealers from Bethlehem, and they sold them to two very different personalities: three scrolls were sold to Prof. Eliezer Lipa Sukenik for the Hebrew University, and the remaining four to the Metropolitan (head of the Syrian church in Jerusalem) Athanasius Samuel.

In 1948, Samuel smuggled the scrolls to the United States to find them a buyer, but only six years later he was able to sell them. The buyer was the archaeologist Yigael Yadin (Prof. Sukenik's son), and from then on the scrolls went to Israeli hands. In early 1955, they were reunited with their Israeli brothers, then entrusted to the Shrine of the Book Foundation, and from 1965 to the present they are exhibited at the Shrine of the Book, as part of the Israel Museum, Jerusalem.

At the end of the War of Independence, a year after the Dead Sea Scrolls were smuggled, Cave 1 was located. Following excavations by the Jordanian Antiquities Department (since the area was under Jordanian control) with archaeologists from the *École biblique et archéologique française de Jérusalem*, led by Dominican Father Prof. Roland de Vaux, fragments of another 70 scrolls, as well as a few pieces from the first seven scrolls, were retrieved from the cave. In the following years, Bedouin and archaeologists found about 930 new scrolls or more (strictly speaking about 25,000 fragments of manuscripts) in ten caves in the vicinity.



In the richest of them, cave 4 opposite to Qumran site, about 15,000 pieces of scrolls were discovered, and these afterwards yielded some 700 manuscripts. The last cave (# 11) was discovered in 1956, and since then have been found in the Judean Desert area (but not in the Qumran one), such as Masada, Nahal Hever and more, a few scroll sections of various sizes from the end of the Second Temple period and from the Bar Kokhba rebellion (132-135 CE). To this day, there has been nothing to equal the find known as the Qumran Scrolls for quantity, variety, and state of preservation (Field 2000).

All the writings discovered in the Qumran region are about two thousand years old, from the 3rd century BCE to the 1st century CE, but most date to the 1st century BCE. Almost all are of a religious nature, and among them, the oldest biblical manuscripts on earth, including several copies (mostly, very fragmentary) of the book of Psalm (36 copies), Deuteronomy (30 copies), and the book of Isaiah (21 copies). Likewise, ancient copies of books already known before the discovery (but only in secondary or tertian translations) were found, such as the apocryphal books of *Tobit*, *Jubilees* or *Henoch*, as well as other new compositions, like liturgical (for example, *Songs for the Holocaust of the Sabbath* or wisdom (i.e., *The Seductress* [4Q184]) works. Finally, a large number of scrolls of a sectarian nature were retrieved from the caves, composed in circles removed from mainstream Judaism (Essenes?), like *Community Rule* or *Habakkuk Commentary*.

Most scrolls are written on animal skin (that is, on the hair side as well as on the flesh side) of kosher beast (such as goat or lamb), and some (about 15% -10%) on papyrus (a kind of plant-fiber paper). The majority are in Hebrew, and a minority in Aramaic and Greek. Most were not well preserved, and less than a dozen (those retrieved from Caves 1 and 11) were in a reasonable shape.

The discovery of the scrolls was a dramatic turning point in the study of Jewish history in ancient times. For the first time, a variety of literary materials came to us from the end of the Second Temple period (usually known as the Greco-Roman times in general history). Unlike the literary material known before the discovery of the Dead Sea Scrolls --such as the Apocrypha and Pseudepigrapha, the writings of Flavius Josephus and Philo of

Alexandria, New Testament writings, and Rabbinical literature--, these manuscripts were not copied by late writers. In this specific case, there was no concern that in these ancient documents there were additions or manipulations made in the spirit of the Church Fathers or the Jewish sages. This original literary treasure sheds light on the nature of Jewish society in the Land of Israel at the end of the Second Temple period, on its literature, ritual and thought, as well as on Rabbinical Judaism and early Christianity (VanderKam 1994).

Part II - *The Dead Sea Scrolls and the Interfaith Dialogue*

The discovery of the Dead Sea Scrolls sparked an unusual interest in the Christian world. The fact of having discovered original materials from “the time of Jesus”, awoke in the hearts of Christians the hope to find in these Jewish documents ancient reliable historical information related to John the Baptist, Jesus, Paul or the Jerusalem Church.

This interest increased with the beginning of the publication of the manuscripts, as well as with the publication of academic and popular books and articles on the Dead Sea Scrolls and the Qumran community. An example in this sense were the series of articles published by E. Wilson in *The New Yorker*, afterwards published as a book in 1955 under the title *The Scrolls from the Dead Sea*. And if we add to this the media echo that the scrolls generated on the occasion of their exhibition in various venues of the United States (Library of Congress, Duke University and others), then it is easy to understand how these manuscripts quickly became a true popular cultural icon in those years.

As a result of the political ups and downs, most of the scrolls in Jordanian possession began to be reconstructed, deciphered and published by Christian scholars (Catholics, Protestants or Agnostics), who were appointed by R. de Vaux to form part of the International Committee responsible of the study of the Rockefeller Museum materials. A direct consequence of this situation was that these scholars, how could it be otherwise, placed in their research on the scrolls a particular emphasis on issues of clear interest to

Christians, such as eschatology or the concept of community as a spiritual temple. In this sense, then, the scrolls became a kind of “Christian documents.” As argued by Schiffman: “Accordingly, research during the first period of scrolls studies focused primarily on what the scroll said, or could be claimed to say about the background of Christianity. What resulted, therefore, was a Christianized interpretation of the scrolls”¹.

This academic and popular interest in the Dead Sea Scrolls generated in the late 1950s and early 1960s of the last century coincided with the processes that would lead to the Second Vatican Council. Therefore, it is not impossible to surmise, that the studies of the scrolls and the recovery of the Jewish context in which the Church was born, would have been in the mind of the cardinals when they wrote in the *Nostra Aetate* statement the following:

Since Christians and Jews have such a common spiritual heritage, this sacred council wishes to encourage and further mutual understanding and appreciation. This can be achieved, especially, by way of biblical and theological enquiry and through friendly discussions.²

The importance of the Dead Sea Scrolls for recovering the Jewish background of Christianity increased over the years, when scholars from different denominations, such as J. A. Fitzmyer (Catholic University, Washington), David Flusser (Hebrew University), and James Charlesworth (Princeton Theological Seminary) among others, saw in these manuscripts the key to recover the Jewish context in which the Church was born.

In this sense, the importance of the scrolls in the eyes of the Vatican can be appreciated in this statement released by the Pontifical Biblical Commission in 1993:

- 1 L.H. Schiffman, *Reclaiming the Dead Sea Scrolls. The History of Judaism, the Background of Christianity, the Lost Library of Qumran*, The Jewish Publication Society, Philadelphia-Jerusalem 1994, XXIII.
- 2 *Nostra Aetate*, October 28th, 1965, #4 (online: https://www.bc.edu/content/dam/files/research_sites/cjl/texts/cjrelations/resources/documents/catholic/Nostra_Aetate.htm).

The Old Testament reached its final form in the Jewish world of the four or five centuries preceding the Christian era. Judaism of this time also provided the matrix for the origin of the New Testament and the infant church. Numerous studies of the history of ancient Judaism and notably the manifold research stimulated by the discoveries at Qumran have highlighted the complexity of the Jewish world, both in the land of Israel and in the Diaspora, throughout this period (Section I.C.2).³

This rapprochement between Judaism and Christianity was strengthened in the 1980s, when Israeli and Jewish scholars were appointed by John Strugnell, in those years the director of the International Committee, to form part of the groups of scholars in charge of the study of the scrolls in possession of the Rockefeller Museum. This close collaboration between Christian and Jewish researchers was a clear sign of the new air in interreligious relations.

This cooperation between Jews and Christians was manifested in concrete results. For example, the publication of the *Encyclopedia of Dead Sea Scrolls* (Oxford, 2000), edited by James C. VanderKam and Lawrence H. Schiffman, is one of these tangible outcomes of fruitful cooperation between two researchers of diverse religious affiliation. To this can be added the series of international conferences that were held in the decade between 1987-1997 (Oxford, New York, Haifa, Groningen, Madrid, among other places), in which, not only formal academic interaction, but also informal encounters, meals, and travels, allowed researchers of both religions to dialogue and exchange ideas in a friendly and productive way (Schuller 2010).

The institutional and political expression of these dramatic changes between Jews and Christians occurred at the end of 1993, when the Vatican and the State of Israel established diplomatic relations. A fact that certainly shows the role the Dead Sea Scrolls played in this fruitful process of conciliation between both religions is that in July 1994, at the request of the Holy See, the Dead Sea Scrolls were brought to Rome (after having been in exhibition in the USA) to be exhibited in a room next to the Sistine Chapel. It

3 In *The Interpretation of the Bible in the Church*, presented by the Pontifical Biblical Commission to Pope John Paul II on April 23, 1993 (as published in *Origins*, January 6, 1994) (online: http://www.catholic-resources.org/ChurchDocs/PBC_Interp-FullText.htm).

seems to be, that these ancient documents were seen as a kind of metaphor to represent this new relationship of closeness between Judaism and Christianity. Since then, the study of the Dead Sea Scrolls have served to strengthen ties between Jews and Christians, allowing an understanding between these religions after centuries of persecution and mutual ostracism.

Part III - *Museological Experience and Digital Dead Sea Scrolls*

As a curator I can testify on a personal level, that the Dead Sea scrolls have allowed me, through innumerable travels all over the world, to share the subject with Jews and Christians, both in religious and academic settings, finding in all of them a huge interest in the common origins of both religions.

The contribution of the Dead Sea Scrolls to interfaith dialogue has also its expression on museological level. These ancient manuscripts have served from the onset to introduce both Jews and Christians to the multifaceted Judaism of the Second Temple. Since Athanasius Samuel showed three of the four manuscripts in his possession at the Church of the University of North Carolina in 1950, the Qumran scrolls were exhibited along the years in the United States, Europe and even East Asia, allowing visitors to recognize the shared cultural and religious matrix from which Rabbinic Judaism and the Church arose (Roitman 2001).

The Shrine of the Book in Jerusalem, a landmark in modern architecture (Roitman 1997), which houses and exhibits since the year 1965 the most complete and preserved Qumran scrolls⁴, is a faithful reflection of this conciliatory process. This place is one of the most visited sites in all Israel. With an average of 1,500 to 3,000 people per day, the Shrine of the Book has become a must-see for all who come to the holy city of Jerusalem, as a kind of “Jewish Mona Lisa”. For more than half a century, this institution has served as a meeting place for people of different nationalities, religions and ethnicities, wherein they can discover and share their common values, ideas and beliefs.

4 i.e., *Temple Scroll*, *Community Rule*, *Habakkuk Commentary*, 1QIs^a, 1QIsa^b, *War Scroll* and *Thanksgiving Scroll*, *Genesis Apocryphon*.

This dimension of the Shrine of the Book has greatly increased since 2011, when five manuscripts from the collection were uploaded on the Internet through the technological platform developed by Google Israel⁵. Through this technology, it is possible now to see high-profiled images of the scrolls in a quality of 1,200 megapixels. This site was originally released in an English and Hebrew version, and in November 2013, against the background of the Guadalajara International Book Fair in Mexico, the Spanish version was presented. Obviously, the translation of the site into two of the three most widely spoken languages in the world, exponentially favoured the popularization of its spiritual message.

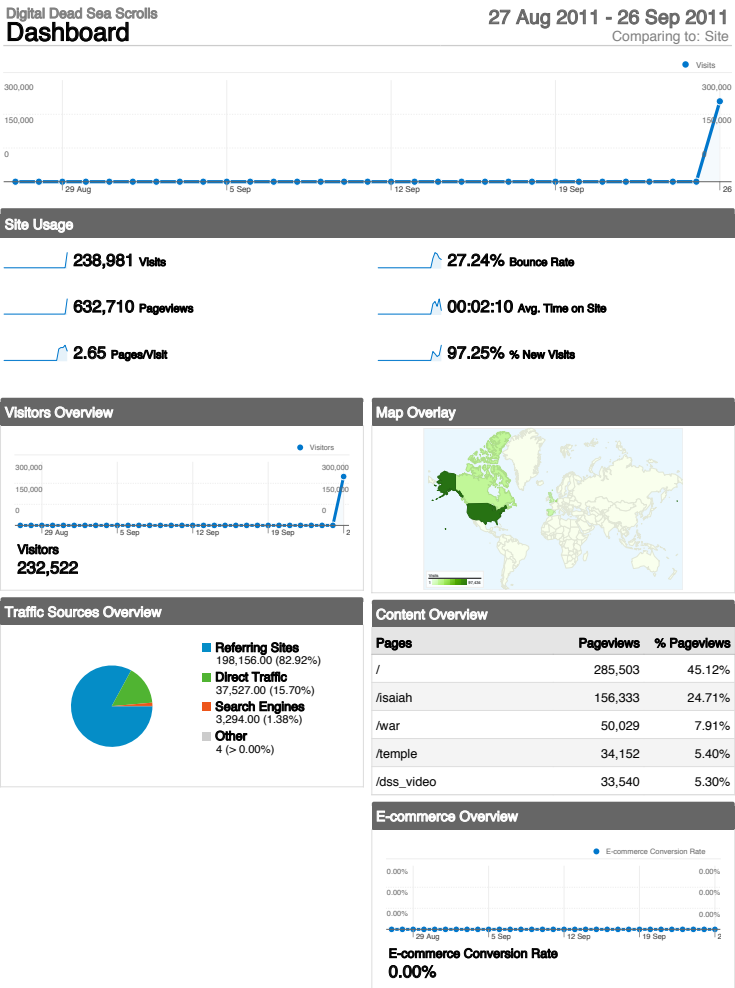
The use of digital technology served to improve and strengthen interfaith dialogue. Proof of this is that, since then, tens of thousands of visitors, even from countries with which the State of Israel does not have diplomatic relations (such as Saudi Arabia, Syria and Iran), have entered the Google site for information on these ancient documents. According to Hazan, “[o]ur weekly statistics inform us that this is an extremely popular part of our website and from the impressive number of hits we receive from all parts of the world we are confident that this service is greatly appreciated by our visitors”⁶.

The best example is the interest that the uploading of the Isaiah scroll (1QIsa^a) has aroused in this regard. Being the only complete biblical manuscript found among the Dead Sea Scrolls, this book, so important in Judeo-Christian civilization, has captured the interest of hundreds of thousands of people around the world, as the following report according to Google Analytics shows⁷:

5 See <http://dss.collections.imj.org.il/>

6 S. Hazan, *The Dead Sea Scrolls Online: Taking on a [Second] Life of Their Own*, in A. R. Roitman, L. H. Schiffman, Sh. Tzoref (eds), *The Dead Sea Scrolls and Contemporary Culture*, Proceedings of the International Conference held at the Israel Museum (Jerusalem, July 6-8, 2008), Leiden-Boston 2011, p. 675.

7 As reported by Dr. Susan Hazan in a personal communication (27/09/2011).



To conclude, then, there would be no better way to express the role the Great Isaiah Scroll has played in promoting interfaith dialogue between people throughout the world, than bringing up the words Prime Minister of Israel, Benjamin Netanyahu, quoted from it, when in March 2013, American President Barak Obama visited the Shrine of the Book:

In the days to come,
 The Mount of the LORD's House
 Shall stand firm above the mountains
 And tower above the hills;
 And all the nations
 Shall gaze on it with joy.
 And the many peoples shall go and say:
 "Come,
 Let us go up to the Mount of the LORD,
 To the House of the God of Jacob;
 That He may instruct us in His ways,
 And that we may walk in His paths."
 For instruction shall come forth from Zion,
 The word of the LORD from Jerusalem.
 Thus He will judge among the nations
 And arbitrate for the many peoples,
 And they shall bear their swords into plowshares
 And their spears into pruning hooks:
 Nation shall not take up
 Sword against nation;
 They shall never again know war.
 (Isaiah 2:2-4 [JPS])

Bibliography

- Field W., *Discovery and Purchase*, in L. H. Schiffman, J. C. VanderKam (eds), *Encyclopedia of the Dead Sea Scrolls*, Oxford University Press, Oxford 2000, vol. 1, pp. 208-212.
- Hazan S., *The Dead Sea Scrolls Online: Taking on a [Second] Life of Their Own*, in A. R. Roitman, L. H. Schiffman, Sh. Tzoref (eds), *The Dead Sea Scrolls and Contemporary Culture*, Proceedings of the International Conference held at the Israel Museum (Jerusalem, July 6-8, 2008), Leiden-Boston 2011, pp. 667-682.
- Roitman A., *The History, Architecture and Symbolism of the Shrine of the Book*, in "The Israel Museum Journal", n. 15, 1997, pp. 14-30.
- Roitman A., *Exhibiting the Dead Sea Scrolls: Some Historical and Theoretical Considerations*, in N. A. Silberman, E. S. Frerichs (eds), *Archaeology and Society in the 21st Century. The Dead Sea Scrolls and Other Case Studies*, Israel Exploration Society/The Dorot Foundation, Jerusalem 2001, pp. 41-66.
- Schiffman L. H., *Reclaiming the Dead Sea Scrolls. The History of Judaism, the Background of Christianity, the Lost Library of Qumran*, The Jewish Publication Society, Philadelphia-Jerusalem 1994.

Schuller E., *The Dead Sea Scrolls and Jewish-Christian Dialogue. From Judaism to Christianity: Tradition and Transition. A Festschrift for Thomas H. Tobin, S.J., on the Occasion of His Sixty-fifth Birthday*, Leiden 2010, pp. 43-58.

Vanderkam J., *The Dead Sea Scrolls Today*, William B. Eerdmans Publishing, Grand Rapids 1994.



CARLO DELL'OSSO

CONSERVAZIONE E PROTEZIONE
DEL PATRIMONIO CULTURALE: I SITI
ARCHEOLOGICI DEL PRIMO CRISTIANESIMO

Introduzione: complessità della conservazione dei beni culturali

La conservazione dei beni culturali sembra riguardare prevalentemente, se non esclusivamente, la loro fisicità, per cui tale attività è solitamente demandata ai conservatori dei musei con l'ausilio degli storici dell'arte¹. In verità, la questione è più complessa, perché oltre a preservare la "materia fisica" di un bene, occorre salvare tutti quegli elementi tecnici che documentano il processo di formazione del bene stesso. Ad esempio, se si vuole preservare un mosaico, si deve prestare attenzione anche alla base di sostegno del mosaico stesso, oppure se si tratta di un dipinto, occorre proteggere anche la tela o gli antichi telai lignei del dipinto, senza trascurare quanto appartiene alla costruzione complessiva dell'opera e alla sua cronologia. A tal proposito, è stata introdotta la cosiddetta "carta del restauro", che tiene conto della storia "esterna" del bene, con i segni del tempo, l'uso, le sue vicende, inoltre le patine, le aggiunte o integrazioni, che vanno pur sempre soggette a valutazioni scientifiche e critiche².

Nemmeno si può trascurare il contesto originario di un determinato bene culturale, che può lasciare tracce sull'oggetto stesso o dei segni, che vanno a loro volta preservati e trasmessi. Infine, va conservata ogni tipo di documentazione storiografica riguardante l'oggetto, con il suo corredo archivistico e iconografico, nonché le antiche etichettature.

In sostanza, va detto in sede preliminare che la conservazione di un bene culturale è un'attività complessa che richiede diverse competenze, per cui non può essere demandata soltanto ai conservatori

1 Cfr. M. L. Tomea Gavazzoli, *Manuale di museologia*, Milano 2003, p. 45 ss.
2 *Ibidem*, pp. 45-46.



dei musei o agli storici dell'arte, come si è detto in apertura, ma va affidata agli storici, agli archivisti, ai chimici, ai restauratori, etc. Inoltre, va tenuto conto che ogni nazione disciplina legalmente la conservazione e la tutela dei propri beni culturali, per cui talvolta è necessario anche il parere dei consulenti giuridici per un particolare intervento di conservazione o di restauro³.

Trattando dei siti archeologici cristiani, ai quali farò esplicito riferimento nella seconda parte di questo mio intervento, va detto che da essi, come del resto da tutti i siti archeologici, affiora diverso materiale destinato alla conservazione, per la cui indagine e tutela è quanto mai necessaria la conoscenza non solo degli elementi caratteristici propri di ogni indagine archeologica, ma anche dei contesti teologici, liturgici e catechetici in cui vanno idealmente inseriti quei ritrovamenti. In tal senso, si deve avere un approccio interdisciplinare che colleghi competenze topografiche, architettoniche, conoscenze fisiche e chimiche dei materiali, storiche, letterarie etc⁴.

Ciò premesso, nella prima parte di questo nostro intervento affronteremo molto sinteticamente le questioni relative alla conservazione e protezione dei beni culturali, mentre nella seconda parte presenteremo un caso concreto legato ai siti archeologici cristiani, e cioè la conservazione e protezione delle aree funerarie cristiane antiche a Roma a partire dalle risoluzioni del passato.

1. *Conservare i beni culturali*

a. *Preservazione dei monumenti*

Il primo compito da assolvere per conservare un bene culturale è quello di prevenire o di arrestare le modificazioni della sua materia; a tal proposito bisogna agire con estrema prudenza, per evitare che interventi drastici di conservazione o di restauro possano intaccare il bene stesso. Nei casi più complessi è necessario ricorrere ad un

3 A tal proposito per l'Italia cfr. M. A. Sandulli, *Codice dei beni culturali e del paesaggio*, Milano 2012; A. Ferretti, *Manuale di diritto dei beni culturali e del paesaggio*, Napoli 2019.

4 Un esempio di questo tipo di lavoro si può vedere nel volume edito dal Pontificio Istituto di Archeologia Cristiana, F. Bisconti, O. Brandt, *Lezioni di archeologia cristiana*, Città del Vaticano 2016.

“consulto diagnostico”, dove interpellare esperti e tecnici specializzati nei materiali⁵. In secondo luogo, va tenuto presente che durante l'attività di musealizzazione l'oggetto, che è già stato estrapolato dal suo ambiente d'origine quando è stato ritrovato, subisce un'ulteriore decontestualizzazione. Questo è il caso della maggioranza dei reperti archeologici. A mo' di esempio pensiamo alla suppellettile delle antiche chiese, amboni, cattedre, candelabri, etc., che dai propri contesti vengono poi ricollocati nei musei. Ora, per poter “leggere” e “interpretare” quel reperto che si trova ad essere al di fuori del proprio contesto originario, occorre un'esatta identificazione e attribuzione dell'oggetto stesso, che in qualche modo – almeno idealmente – lo ricollochi al suo posto, altrimenti si offre un punto di vista sbagliato o un'interpretazione mistificante dell'oggetto stesso⁶. C'è, poi, una storia della conservazione del reperto che, come si è già accennato, è registrata in documenti di archivio di varia natura, che possono essere cartacei, fotografici o materiali. È ovvio che per ogni reperto si deve avere una specie di “archivio individuale”, per fornire poi materiale per lo studio, la salvaguardia e il restauro⁷. Va detto comunque, che non si possono preservare i monumenti se non esiste una sensibilità verso le operazioni di conservazione e di salvaguardia di un reperto o di un sito, e questo tipo di sensibilità è direttamente proporzionale:

- alla conoscenza che si ha di quel sito o reperto;
- al riconoscimento del suo valore per la comunità (ad esempio cristiana, ebraica, islamica per i siti archeologici di rilevanza religiosa);
- alla competenza e alla formazione di coloro che si occupano della conservazione;
- alla notorietà di quel sito o reperto;
- alle possibilità di ritorni economici derivanti dalla conservazione per le popolazioni locali e per la valorizzazione delle aree di competenza⁸.

5 M.L. Tomea Gavazzoli, *Manuale*, cit., pp. 46-47; cfr. anche le interessanti ricerche di B. Brunetti, C. Miliani, P. Gruet, *Conservazione dei beni culturali. Ricerche e sperimentazioni di diagnostica non invasiva*, Spoleto 2018; C. Pedeli, S. Pulga, *Pratiche conservative sullo scavo archeologico. Principi e metodi*, Firenze 2010.

6 M.L. Tomea Gavazzoli, *Manuale*, cit., pp. 47-48.

7 *Ibidem*, p. 48.

8 Questo elenco è di M. L. Tomea Gavazzoli, *Manuale*, cit., p. 49.

Tutti questi fattori possono stimolare anche la disponibilità finanziaria, ovvero attrarre fondi o sponsorizzazioni da fondazioni ed enti locali, regionali o nazionali al fine della preservazione del bene stesso⁹.

b. *Protezione e “conservazione preventiva”*

Negli ultimi decenni i progressi scientifici sulle materie e sulle tecniche dei beni culturali hanno portato a conoscenze molto approfondite sulle cause del loro degrado, per cui oggi si cerca di convogliare gli sforzi non tanto sul restauro, quanto sulla riduzione dei rischi di deperimento o della perdita dei reperti¹⁰; in tal senso, più che di “protezione” si parla di “conservazione preventiva”¹¹. Atteso questo, la cura della materia non si imposta più soltanto e semplicemente sul singolo reperto o sito da conservare, ma anche su tutto ciò che è intorno ad esso, con particolare attenzione anche agli aspetti organizzativi che riguardano il personale di custodia, la cui formazione e preparazione deve essere non semplicemente un requisito, bensì una preoccupazione costante delle amministrazioni pubbliche o private che gestiscono i beni culturali¹². “Rivestono pertanto estrema importanza quegli elementi che riguardano la sede di deposito, la sua ubicazione, le strutture di esposizione e di sostegno, a cui si aggiungono il controllo pianificato delle modalità di fruizione, come ad esempio le riproduzioni fotografiche, prestiti e trasporti per eventuali mostre”¹³.

Al termine di questa prima parte del mio intervento, si può dire che anche per i reperti archeologici o per i beni culturali vale l'espressione: “meglio prevenire che curare!”. A tal proposito uno stu-

9 A tal proposito A. Ferretti, *Le sponsorizzazioni pubbliche. Strutture e tipologie. Casi pratici*, Milano 2008; G. Pratesi, F. Vannozzi, *I valori del museo. Politiche di indirizzo e strategie di gestione*, Milano 2014.

10 M. L. Tomea Gavazzoli, *Manuale*, cit. p. 50.

11 *Oggetti nel tempo. Principi e tecniche di conservazione preventiva*, Bologna, 2007; S. Della Torre (a cura di), *La conservazione programmata del patrimonio storico architettonico. Linee guida per il piano di manutenzione e consuntivo scientifico*, Milano, 2002.

12 A tal proposito F. Dainelli, *Il sistema di programmazione di controllo del museo*, Milano 2007.

13 M. L. Tomea Gavazzoli, *Manuale*, cit., p. 51.

dio preventivo del reperto può far emergere le sue “debolezze”, che una volta individuate possono essere tenute sotto controllo, eludendo eventuali deterioramenti o danni futuri.

2. Le antiche aree funerarie cristiane a Roma

La seconda parte di questo contributo vuole offrire, per così dire, un “caso di studio”, offrendo un brevissimo saggio sulla storia e la tutela delle catacombe romane. Si tratta di riflessioni mediate dagli studi dei maggiori esperti del settore, con i quali esiste una quotidiana frequentazione all'interno del Pontificio Istituto di Archeologia Cristiana in Roma. Inoltre, le esigenze di sintesi richieste in questa sede e la nostra mancanza di competenza specifica, non ci consentono né approfondimenti né suggestioni, per cui rimandiamo alle opere degli studiosi che citeremo nelle note.

a. La storia

Le antiche aree funerarie cristiane di Roma sono dette “catacombe” nella comune terminologia archeologica; in verità si tratta di cimiteri sotterranei di grande estensione, caratterizzati da una fitta e articolata concatenazione di gallerie e cubicoli utilizzati per la sepoltura¹⁴. “Il termine traeva origine dal toponimo romano ‘*catacumbas*’ con il quale nel IV secolo si designava un luogo situato al III miglio della via Appia, caratterizzato da avvallamenti e ampie cavità arenarie, (*‘catacumbas’* dal greco *katà kumbas* e cioè ‘presso le cavità’). In quell’area a partire dal III secolo, venne scavato uno dei più importanti ed estesi cimiteri sotterranei della città: quello di S. Sebastiano chiamato nelle fonti antiche, appunto, *cymiterium catacumbas*”¹⁵. La notorietà che assunse quel luogo lungo i secoli, fece sì che il nome passasse dal monumento sito sull’Appia agli altri che presentavano le medesime caratteristiche. Va notato tuttavia

14 V. Fiocchi Nicolai, *Origine e sviluppo delle catacombe romane*, in V. Fiocchi Nicolai, F. Bisconti, D. Mazzoleni, *Le catacombe cristiane di Roma*, Regensburg 1998, p. 9; al contributo di Fiocchi Nicolai ci siamo ispirati per questa parte, dal momento che egli è il maggiore esperto e conoscitore delle catacombe romane.

15 *Ibidem*.

che nell'antichità questi luoghi venivano chiamati semplicemente *cryptae*¹⁶. Durante il Medioevo la quasi totalità delle catacombe romane venne abbandonata, per il fatto che i corpi dei martiri che vi erano sepolti vennero traslati in chiese o santuari, per cui cessò ogni loro frequentazione.

“Il primo a guardare ai cimiteri sotterranei con attenzione di studioso fu alla metà del ‘500, l’agostiniano Onofrio Panvinio, il quale, sulla base di una pionieristica ricognizione delle fonti storiche e topografiche antiche, poté recuperare (...) il nome e l’ubicazione (di massima) di circa 43 cimiteri urbani”¹⁷. Seguendo il saggio di V. Fiocchi Nicolai, riferiamo che nel 1578 venne scoperta una nuova catacomba intatta, quella oggi denominata “Anonima di Via Anapo” sulla via Salaria che fece tornare alla ribalta dell’attenzione degli eruditi gli antichi cimiteri sotterranei dei cristiani. Poi, sul finire del XVI secolo il maltese Antonio Bosio (1575-1629) fu il primo a visitare sistematicamente le catacombe, ad approntarne piante e a ricopiarne i dipinti, concependo l’idea di redigere un’illustrazione completa della Roma sotterranea cristiana. Egli venne definito il “Cristoforo Colombo” delle catacombe cristiane (De Rossi) e riuscì a rinvenire ed illustrare circa una trentina di nuovi cimiteri sotterranei¹⁸. Molto opportunamente Fiocchi Nicolai nota che l’approccio del Bosio consisteva nell’associare l’analisi sistematica di fonti storico-topografiche con un’attenta analisi dei monumenti, i cui risultati si trovano nella sua opera *Roma sotterranea*. In altri termini, il Bosio aveva già compreso che un approccio interdisciplinare ai monumenti cristiani dell’antichità si sarebbe rivelato proficuo per una loro efficace comprensione. Continuando la ricostruzione offerta dal saggio di Fiocchi Nicolai, sappiamo che dopo il Bosio, per circa 2 secoli (dalla metà del 1600 alla metà del 1800), i cimiteri cristiani vennero studiati con mero interesse antiquario, e cioè esclusivamente in riferimento ai materiali iconografici e alla suppellettile che essi conservavano¹⁹. In quegli anni quei cimiteri divennero oggetto di un vero e

16 Fiocchi Nicolai nell’articolo citato a p. 9 riporta i passi dei Padri della Chiesa che definiscono *cryptae* questi cimiteri, in particolare Girolamo e Prudenzio.

17 V. Fiocchi Nicolai, *Origine e sviluppo*, cit., p. 10. Lo studio delle fonti del frate agostiniano Onofrio Panvinio si intitola: *De ritu sepeliendi mortuos apud vetes christianos e de eorum coemeteriis*, edito a Lovanio nel 1522.

18 V. Fiocchi Nicolai, *Origine e sviluppo*, cit., p. 11.

19 *Ibidem*.

proprio saccheggio da parte dei cosiddetti “corpisantari”, che spesso per mandato di alti esponenti delle gerarchie ecclesiastiche estraevano dai cimiteri presunti corpi di martiri, generando in questo modo una gravissima dispersione di dati. Per evitare lo scempio i papi fondarono l'opera dei “Custodi delle SS. Reliquie e dei Cimiteri”, che nasceva da un'esigenza di conservazione e tutela dei monumenti. In tal senso, i papi Urbano VIII, Alessandro VII e Clemente XI istituirono la carica di custode delle reliquie e dei cimiteri a tutela delle catacombe. Così nella prima metà dell'800 le catacombe romane erano sottoposte al Custode della Lipsanoteca (custodia di reliquie) del Vicariato e in misura minore al Sacrista pontificio. Costoro avevano una squadra di “cavatori”, il cui lavoro consisteva nella ricerca di corpi santi di martiri che poi venivano distribuiti in tutto il mondo come oggetto di culto. Solo alla metà del 1800 l'archeologia delle catacombe assunse una veste nuova, quando il 6 gennaio 1852 venne istituita da papa Pio IX la Pontificia Commissione di Archeologia Sacra, incaricata della tutela e dell'esplorazione scientifica delle catacombe. In questo contesto fiorì Giovan Battista De Rossi (1822-1894), il fondatore della moderna scienza dell'archeologia cristiana, che riprese la ricerca sulle tracce del Bosio, ponendo a fondamento dei suoi studi l'attenta analisi strutturale dei monumenti correlata a quella delle fonti, vagliate con maggiore attenzione e senso critico²⁰. Inoltre, l'adozione sistematica dello scavo archeologico fece sì che De Rossi scoprisse numerosi e importanti nuovi settori delle catacombe. “Le conoscenze a tutto campo delle problematiche storiche, letterarie, agiografiche, epigrafiche, storico-artistiche consentirono allo studioso romano un'illustrazione quanto mai completa ed esauriente dei monumenti trattati”²¹. Dopo il De Rossi ebbe inizio un periodo di grande interesse attorno alle catacombe da parte di numerosi ed esperti studiosi di tutto il mondo. Fin qui la storia.

b. *La tutela delle catacombe*

La situazione delle catacombe a Roma prima dell'istituzione della Pontificia Commissione di Archeologia Sacra era tale da destare profonda inquietudine; infatti, come si è detto, l'attività indiscri-

20 V. Fiocchi Nicolai, *Origine e sviluppo*, cit., p. 12.

21 *Ibidem*.

minata dei “Custodi delle S. Reliquie e dei Cimiteri” era causa di saccheggio e scempio, per questo il dotto gesuita Giuseppe Marchi (1795-1860) non ebbe timore ad elevare un’aspra critica al loro operato, facendo le sue rimostranze a papa Gregorio XVI, il quale lo nominò Conservatore dei Sacri Cimiteri. Il Marchi ebbe numerose difficoltà, ma poi sotto Pio IX vide la nascita della Pontificia Commissione, quale organo preposto alla tutela e alla salvaguardia delle catacombe. Essa era costituita da 4 commissari e un segretario²². Insieme con la Commissione venne deciso di costituire un Museo Pio-Cristiano, specializzato appunto in antichità cristiane, per cui si comprese subito che oltre alla tutela dei beni archeologici, occorreva assicurare una loro corretta conservazione. Allo stesso tempo si stabilì che due monumenti fossero resi visibili ai visitatori; dunque, si comprese che la tutela e la conservazione non avrebbero avuto senso senza una reale fruibilità dei beni archeologici stessi. Già allora si pensò ad un approccio al monumento in senso globale, e cioè sotto il profilo storico, topografico, artistico, epigrafico, letterario, etc. Questo metodo, detto appunto “globale”, di cui come si è detto fu antesignano Bosio ed erede De Rossi, venne ritenuto il più idoneo per evitare di incorrere in inutili diatribe o imprecisioni, consentendo di interpretare le singole realtà dei monumenti nell’ambito della loro specificità, permettendo nel contempo una più articolata valutazione dei fenomeni. Alla luce di queste scelte scientifiche, che alla fine si sono rivelate delle decisioni strategiche, è risultato che la tutela e lo studio di questi monumenti ha contribuito a chiarire la storia del culto dei martiri, lo sviluppo dell’arte cristiana e della sua iconografia, la storia dell’architettura paleocristiana, l’arte musiva delle pavimentazioni, i sarcofagi, lo studio dell’assetto urbanistico nel periodo tardo antico e la trasformazione di Roma in città cristiana, l’origine dei centri di pellegrinaggio e dei monasteri. Per cui l’approccio “globale” o interdisciplinare ha dato come esito tutta una serie di scoperte e interpretazioni a livelli

22 Per le notizie sulla P.C.A.S. cfr. A. Ferrua, *I primordi della Commissione di Archeologia Cristiana*, in “Archivio della Società Romana di Storia Patria”, XCI, 1968, pp. 251-278; A. Nestori, *Gli “Officiali” della P.C.A.S.*, in *Quaeritur invetus colitur. Miscellanea in onore di Padre Umberto Maria Fasola*, Città del Vaticano 1989, pp. 485-499; A. Nestori, *G.B. De Rossi e la Pontificia Commissione di Archeologia Sacra*, in *Acta XIII Congressus Internationalis Archaeologiae Christianae*, Città del Vaticano 1998, pp. 185-216.

scientifici e disciplinari diversi. Da quanto abbiamo detto, emerge che la “tutela” di un bene archeologico non consiste solo nella sua conservazione, ma implica allo stesso tempo la sua fruibilità, che è veramente efficace quando il bene viene studiato in senso interdisciplinare consentendo, di conseguenza, una musealizzazione significativa per ogni tipo di visitatore.

Conclusione

Al termine di questo nostro contributo, davvero essenziale e sintetico, ricordiamo che nel Concordato tra il Regno d'Italia e la Santa Sede dell'anno 1929 venne concessa alla Santa Sede la tutela delle antiche aree cimiteriali cristiane non per motivi confessionali, ma per la grande esperienza riconosciuta agli studiosi che in essa lavoravano a tutela delle aree cimiteriali. In sostanza, l'analisi di questo “caso di studio” ha dimostrato come si sia passati da un'impostazione fondamentalmente apologetica e fondata sulle controversie teologiche, che sorsero durante la Controriforma per opporsi alla Riforma protestante in favore del culto delle reliquie e dei santi, ad una ricerca moderna scientificamente e storicamente fondata. Tale nuova impostazione mette a disposizione di altre scienze il materiale ritrovato, come quelle storiche e teologiche, che se ne servono per la ricostruzione della Chiesa primitiva, delle sue istituzioni e delle sue forme di culto, nonché per la comprensione dell'avvenire dell'Europa medievale cristiana. In definitiva, un'impostazione scientifica a largo raggio dello studio dei monumenti e dei siti archeologici, scevra da deformazioni apologetiche di tipo confessionale, offre un vero contributo alla storia dell'umanità e, nel caso in specie, alla storia di un periodo importante per il Cristianesimo. Pertanto, non possiamo che auspicare che le diverse Confessioni religiose, che avvertono come proprio il patrimonio archeologico degli spazi adibiti, a vario titolo, alla vita religiosa del passato, non temano l'indagine scientifica ma anzi la considerino il più valido strumento per la riscoperta delle loro autentiche e più genuine radici e per la tutela di un patrimonio che altrimenti sarebbe destinato al fraintendimento, o peggio, all'oblio.



NARCYZ STANISŁAW KLIMAS

MEMORIE, PIETRE,
PERCORSI DEI PELLEGRINI:
LA PRESENZA CRISTIANA
NELLO SPAZIO GEROSOLIMITANO

La presenza Francescana in Terra Santa comincia già dal 1217, quando, dopo il Capitolo Generale celebrato per la Pentecoste dello stesso anno, si decise di inviare i frati in Medio Oriente e creare la Provincia cosiddetta Ultramarina o della Siria, della quale primo provinciale fu nominato fra Elia Buombarone o da Cortona.

Due anni più tardi lo stesso S. Francesco si recò in Medio Oriente, quando in Egitto, alle porte di Damietta, fece il suo famoso incontro con il Sultano al-Malik al-Kamil.

Recentemente, due anni fa la Custodia di Terra Santa ha celebrato l'800 della presenza dei Francescani in Terra Santa e gli 800 anni della venuta di S. Francesco in Medio Oriente¹.

Con la caduta del Regno Crociato nel 1291, anche la presenza dei Francescani viene interrotta. I Frati però si trasferirono sull'isola di Cipro, da dove ogni anno facevano i loro viaggi verso la Terra Santa per onorare e pregare nei luoghi Santi.

La loro stabile presenza in Terra Santa e a Gerusalemme stessa viene datata all'anno 1333, quando i Reali di Napoli, Sancha di Maiorca e Carlo d'Angiò, donarono ai Frati il loro primo convento ufficiale a Gerusalemme, il S. Cenacolo sul Monte Sion. Più tardi, con la costituzione giuridica della Custodia di Terra Santa, mediante la bolla papale *Gratias agimus*, emanata da Clemente VI ad Avignone il 21 novembre 1342, i Francescani ricevettero esplicito incarico di

1 Cfr. N.S. Klimas, (ed), *800 Anni della presenza Francescana in Medio Oriente*, in "Studia Orientalia Christiana", 29, Milano 2019. Il volume è dedicato alle celebrazioni e alle conferenze tenute a Gerusalemme in occasione dell'anniversario della venuta dei primi frati in Terra Santa.

custodire i Luoghi Santi, celebrare in essi la preghiera liturgica e accogliervi i pellegrini².

Accanto e in funzione di questa attività primaria i frati associarono un'intensa attività culturale, iniziando a raccogliere documenti, manoscritti e libri costituendo così un patrimonio culturale che li accompagnerà nella loro secolare presenza fino ad oggi! Questa presenza culturale dei frati portò ai segni tangibili del loro operato che si manifesta attraverso le pubblicazioni, gli scavi archeologici, il lavoro pastorale e caritativo, nonché la Custodia nella quale hanno tenuto i Santuari della Terra Santa. Questa presenza Francescana, che va dal 1333 al 1847 è l'unica presenza cattolica latina in Terra Santa. Per tale motivo questo periodo della Storia di Terra Santa lo definisco sempre "Periodo Francescano" della Storia della Chiesa Cattolica-Latina in Terra Santa³.

I documenti concernenti tale operato vengono conservati nell'Archivio Storico della Custodia di Terra Santa, cominciando dai documenti più antichi provenienti dal periodo delle Crociate, ma soprattutto i documenti concernenti proprio il periodo appena indicato. Sulla base di questi documenti conservati nel nostro Archivio Custodiale, svolgo le mie ricerche dedicate alla storia dei Luoghi Santi e in genere alla Storia di Terra Santa. Tali ricerche sono utili per molti studiosi, ricercatori, archeologi, che vogliono approfondire o scoprire la storia degli ambiti specifici delle loro ricerche e si rivolgono sempre al nostro Archivio, per trovare la base storica per le loro ricerche. E proprio sulla base di tale documentazione voglio procedere esponendo il mio intervento dedicato alle memorie, pietre e i percorsi dei pellegrini a Gerusalemme⁴.

2 L'originale della prima si trova negli Archivi Vaticani. La copia della seconda è conservata nell'Archivio storico della Custodia a Gerusalemme: essa è stata trascritta e autenticata a Napoli nel 1363, su richiesta del P. Guardiano di Betlemme e dei frati del Monte Sion. Cfr. *Bullarium Terrae Sanctae*, Hierosolymis, 41, come pure *Registro Vaticano*, 151, ff. 297-298r.

3 Cfr. N.S. Klimas, *L'alternativa latina alla guerra santa: La Custodia francescana di Terra Santa*, in L. Vaccaro (ed), *Una città tra Terra e Cielo, Gerusalemme, le Religioni, le Chiese*, Storia Religiosa Euro-Mediterranea, 3, Varese 2014, pp. 329-360.

4 La storia di questo Archivio fu descritta dall'Autore in N.S. Klimas, *Storia dell'Archivio Storico della Custodia di Terra Santa*, Biblioteca Bio-Bibliografica della Terra Santa e dell'Oriente Franciscano, Quinta Serie, Sussidi, Milano 2013.

1. *Memorie*

L'Archivio Storico (cominciando dal 1230) conserva al primo posto le bolle pontificie, nelle quali vengono emanati i decreti o i permessi papali concernenti l'operato dei frati in Terra Santa e la loro conferma da parte della Gerarchia quali Custodi dei Luoghi Santi e rappresentanti del Papa e del mondo cattolico in Terra Santa. I documenti più antichi conservati nell'Archivio storico della Custodia di Terra Santa risalgono al secolo XIII: si tratta dei documenti pontifici che vennero "ereditati" dopo la fondazione della Custodia di Terra Santa nell'anno 1342, data del riconoscimento giuridico da parte della Santa Sede. Il materiale archivistico, fin quasi a tutto il secolo XVI, consiste, salvo qualche rarissima eccezione, in documenti di autorità ecclesiastiche e civili europee (predominano quelli pontifici e di capi di Stato), nonché di autorità arabo-turche (anche qui in gran numero quelli di sovrani, cioè sultaniali)⁵.

In secondo luogo, accanto alle Bolle Papali, abbiamo i famosi Firmani, documenti legali emanati in lingua araba e turca concernenti i Santuari, le proprietà, i diritti della Custodia di Terra Santa, cominciando dal più antico in assoluto che è una hogget (sentenza) emanata per una controversia giuridica tra i Francescani e un certo Giacomo Zummi, che pretendeva la proprietà di un terreno sul Monte Sion. Il Guardiano del Monte Sion, con altri religiosi e Dragomanno, vengono citati al tribunale, ma avendo provato con documenti giuridici, che quel terreno apparteneva a loro prima ancora di Omar, il tribunale sentenziava a favore dei Religiosi. Il documento, datato 31 luglio 1247, risolve la diatriba in favore dei Francescani. Il secondo in ordine cronologico è un firmano datato 1257 del re saraceno Giuseppe, pronipote di Saladino, che permette ai Francescani di mettere una copertura di piombo alla cupola della chiesa sul Monte Sion⁶.

5 Il Catalogo-Inventario dell'Archivio Custodiale fu pubblicato in tre volumi dopo il lavoro di schedatura effettuato tra il 2010-2011. Cfr. A. Maiarelli, (ed), *L'Archivio Storico della Custodia di Terra Santa (1230-1970)*, Biblioteca Bio-Bibliografica della Terra Santa e dell'Oriente Francese, Quinta Serie, Sussidi I-III, Milano 2012.

6 Cfr. I. Mancini, *Documenti e Firmani dell'Archivio storico della Custodia di Terra Santa*, in M. Piccirillo (ed), *La Custodia di Terra Santa e l'Europa*.

La voce “Firman” usata per questo fondo è piuttosto impropria, poiché i documenti sultaniali ne rappresentano solo una parte. Vi abbondano infatti documenti di altro genere e provenienza, come sentenze di tribunale, contratti, permessi, ecc. Ma dato che il fondo è chiamato così da molto tempo, tale denominazione viene mantenuta. Tra documenti cartacei e membranacei contiamo oltre tremila documenti. Il catalogo stampato a cura di P. Eutimio Castellani nel 1922 ne menziona 2.644, ma dal lavoro svolto sul fondo di recente, sappiamo che sono molti di più⁷.

Vengono aggiunti, poi, i Registri Parrocchiali, e dei Pellegrini. I frati ebbero per secoli premura di registrare i pellegrini che arrivavano a Gerusalemme in un apposito libro chiamato *Navis peregrinorum* che inizia nel 1561. Nella stessa data iniziarono la registrazione dei nomi dei Cavalieri del Santo Sepolcro (Ordine Equestre del S. Sepolcro di Gerusalemme), istituiti dai Custodi di Terra Santa, che va fino al 1847, quando la facoltà di “creare” i Cavalieri passò al patriarca latino di Gerusalemme⁸.

Non vengono trascurate le Cronache Custodiali nelle quali vengono descritti gli avvenimenti quotidiani della Custodia. Altre ricerche concernono la questione della costruzione delle diverse chiese e santuari in Terra Santa, quindi lato architettonico dei Luoghi Santi dei quali possediamo i piani e le mappe delle costruzioni. A quest’ultimo argomento si interessano diversi studenti dell’Uni-

I rapporti politici e l'attività culturale dei Francescani in Medio Oriente, Roma 1983, p. 136.

- 7 E. Castellani, *Catalogo dei Firmani ed altri documenti legali emanati in lingua araba e turca concernenti i Santuari, le proprietà, i diritti della Custodia di Terra Santa conservati nell'Archivio della stessa Custodia in Gerusalemme*, Gerusalemme 1922. Sui Firmani dove viene descritto il fondo e la sua storia cfr. N. Klimas, *L'Archivio storico della Custodia di Terra Santa e il suo Fondo Firmani. Storia e significato*, in “AFH”, 101 (2008), pp. 246-277.
- 8 Da notare che uno dei due più antichi registri sopra citati fu pubblicato a cura del P. B. Zimolong, *Navis Peregrinorum, ein Pilgerverzeichnis aus Jerusalem von 1561 bis 1695*, Köln 1938. Cfr. G. Golubovich, *Serie Cronologica dei reverendissimi Superiori di Terra Santa, ossia dei Provinciali custodi e presidenti della medesima (...)*, Gerusalemme 1898, XXV-XXVI. I due Registri sono stati pubblicati da M. Piccirillo (ed), *Registrum equitum Ss.mi Sepulchri D.N.J.C. (1561-1848)*. Manoscritti dell'Archivio Storico della Custodia di Terra Santa a Gerusalemme, Jerusalem-Milano 2006 (SBF Collectio Maior 46).

versità Ebraica di Gerusalemme, chiedendo spesso le consulenze e l'accesso al materiale raccolto nel nostro archivio.

Non viene neppure tralasciato il fondo fotografico, con migliaia delle foto concernenti la vita quotidiana degli abitanti di Gerusalemme, cominciando dagli anni 80 del XIX secolo.

Un enorme patrimonio documentario raccolto dall'Archivio Custodiale viene aumentato dalla Biblioteca Custodiale (almeno dalla metà del sec. XV), che custodisce non pochi libri che portano la segnatura di appartenenza al primitivo convento del Monte Sion. Ora se per l'archivio bisogna pensare che bastava la premura di raccogliere e conservare i documenti relativi alla presenza e attività dei frati e di quanti avevano a che fare con loro, per la biblioteca si deve riconoscere un vero e proprio interesse che muoveva a procurare i libri dall'Europa.

2. Pietre

Sulla base dei documenti che si possono rintracciare nel nostro archivio, vengono segnalati diversi scavi effettuati nei Luoghi Santi dallo Studium Biblicum Franciscanum creato a Gerusalemme nel 1923-1924 attinente al Santuario della Flagellazione⁹.

Ma anche molto prima che la Custodia di Terra Santa si fornisse di una istituzione accademica, la cura per la conservazione e lo studio delle antichità si espresse in diverse occasioni e forme. Impossibile dare qui conto anche sommariamente di quanto è stato realizzato prima e dopo la fondazione dello Studium Biblicum Franciscanum¹⁰.

Basta semplicemente ricordare alcuni nomi e luoghi: acquisto e conservazione dei resti della sinagoga a Tell Hum Cafarnao (1894) e esplorazione di V. Hinterkeuser (1906), esplorazioni di P. Viaud a

9 C. Bottini, *Lo Studium Biblicum Franciscanum*, in M. Piccirillo (ed), *La Custodia di Terra Santa e l'Europa*, Studium Biblicum Franciscanum, nel 50° della Fondazione (1923-1973), Jerusalem 1973, pp. 148-154.

10 M. Piccirillo, *Gli Scavi dello Studium Biblicum Franciscanum*, in M. Piccirillo (ed), *La Custodia di Terra Santa e l'Europa*, Studium Biblicum Franciscanum, nel 50° della Fondazione (1923-1973), Jerusalem 1973, pp. 167-180.

Nazaret (anni 1889-1910)¹¹, scavi al Getsemani di G. Orfali (1919), scavi a Cafarnao con parziale ricostruzione della sinagoga e scoperta della chiesa ottagonale ad opera di G. Orfali (192-1926), acquisto e esplorazione delle antichità sul Monte Nebo fatta da S. Saller (1933), sondaggi archeologici eseguiti da S. Saller e B. Bagatti a Magdala e Tabgha (santuario delle Beatitudini e chiesa del Primato) sul Lago di Genezaret (1936), esplorazione archeologica al santuario della Visitazione in Ain Karem fatta da B. Bagatti (1938), vasta esplorazione archeologica ad Emmaus el-Qubeibeh da parte di B. Bagatti (1940-1944), scavi archeologici presso il santuario di san Giovanni Battista ad Ain Karem eseguiti da S. Saller (1941), studio e restauro della chiesa crociata di san Pietro a Tiberiade (1944), verifica archeologica del santuario della Natività a Betlemme (1948), scavi archeologici eseguiti da S. Saller a Betania presso la tomba di Lazzaro (1949)¹².

Nella seconda metà del XX secolo viene proseguita poi l'ampia esplorazione archeologica del Campo dei Pastori e di alcuni monasteri circostanti fatta da V. Corbo (1951), scavi della necropoli e del santuario del "Dominus fleuit" sul pendio del Monte degli Ulivi (1953-1955), studio e esplorazione archeologica delle grotte presso il santuario di Betfage ad opera di S. Saller e E. Testa (1954), scavi archeologici e sistemazione della vasta zona del villaggio di Nazaret collegato al santuario dell'Annunciazione diretti da B. Bagatti (1954-1960), ricognizione archeologica della zona del Getsemani e in particolare della Grotta degli Apostoli eseguita da V. Corbo (1956), sondaggi archeologici sempre di V. Corbo presso il santuario dell'Ascensione (1959), esame archeologico del sottosuolo e delle strutture antiche seguito da V. Corbo durante i lunghi anni del restauro della basilica del S. Sepolcro (1961-1982), scavo della fortezza erodiana dell'Herodion a sud di Betlemme fatto da V. Corbo e studio dei reperti da parte di A. Spijkerman, E. Testa, S. Loffreda (1962-1967), sistematici scavi e restauri in tutta l'area di Cafarnao

11 P. Viaud, *Nazareth et sa deux églises de l'Annonciation et de Saint Joseph d'après les fouilles récentes*, Picard, Paris 1910. I. Mancini, *Archeological Discoveries relative to the Judaeo-Christians*, Franciscan Printing Press, Jerusalem 1970.

12 V. Corbo, *L'attività archeologica della Custodia di Terra Santa e dello Studio Biblico Franciscano (1858-1951)*, in "Custodia di Terra Santa (1342-1942)", pp. 37-50.

portati avanti da V. Corbo e S. Loffreda (1968- 1990 e 2002-2004), esplorazione archeologica presso il santuario di Cana fatta da S. Loffreda (1969), scavi sui resti dell'antica Magdala presso il Lago di Genezaret eseguiti da V. Corbo e S. Loffreda (1971), restauri e ricerche sulla chiesa bizantina dei santi Lot e Procopio a Khirbet el-Mukhayyet (Città di Nebo) condotte da M. Piccirillo (1973), ripresa sistematica e su vasta scala degli scavi al Monte Nebo (memoriale di Mosè) con estensione a numerosi siti archeologici della Giordania da parte di M. Piccirillo e di collaboratori francescani e laici (1976-2007), scavi archeologici a Cana di Galilea e risistemazione del santuario e zona adiacente curati da E. Alliata (1997), sondaggi archeologici all'interno del Memoriale di Mosè sul Monte Nebo eseguiti da E. Alliata (2015-2016).

Da non dimenticare anche i lavori eseguiti negli ultimi anni nella località di Magdala, fatti prima da Stefano Luca e seguiti poi sotto la supervisione dello SBF e della Diocesi di Vicenza, sotto l'egida di Don Gianantonio Urbani.

Tra gli ultimi impegni intrapresi dal nostro Studio Biblico, abbiamo quello del restauro del Santo Sepolcro affidato alla Università di Roma, La Sapienza con eseguimento dei lavori affidato alla ditta che si occupa dei restauri specifici proveniente da Torino. La supervisione dei lavori dal lato scientifico e archeologico viene affidata alla direzione di E. Alliata.

3. *Percorsi dei pellegrini*

Fin dall'antichità cristiana, il pellegrinaggio ai Luoghi Santi è sempre stato oggetto di grande interesse da parte dei cristiani come dimostrano, ad esempio, gli innumerevoli scritti in proposito. In tali scritti si è cercato e si cerca di mettere in risalto, in prevalenza, l'esperienza personale, spirituale e umana occasionata appunto dal pellegrinaggio; mentre di solito sfuggono all'attenzione degli autori altri elementi non meno importanti di cui essi a volte furono perfino protagonisti¹³.

13 N. Klimas, *Fratelli Pellegrini, Guide, usi e tradizioni dei pellegrini a Gerusalemme*, in "Antonianum", 87/1 (2012), pp. 93-144; N. Klimas, *Monte Sion*

Sin a partire dalla seconda metà del XIII secolo i Minori presenti in Terra Santa si distinsero per una produzione letteraria tesa ad incrementare gli aiuti europei a vantaggio dei Luoghi Santi. Abbiamo già avuto modo di accennare alla pubblicazione, in questo senso assai indicativa, del *Liber recuperatione Terrae Sanctae*, redatto da uno dei grandi ed autorevoli esponenti della presenza francescana in Palestina, fr. Fidenzio da Padova¹⁴. Un altro best seller dei racconti di viaggio e, in questo caso, della relazione di un pellegrinaggio e il *Libro d'oltremare* di fra Niccolò da Poggibonsi¹⁵. Egli lo compose nel 1350 al fine di lasciare un memoriale a quanti, sul suo esempio, si fossero recati in Terra Santa a motivo della loro pietà e devozione. Ed è appunto questa la causa che ha comportato la sua grande diffusione tra i pellegrini dal XVI alla fine del XIX secolo, come dimostrano le sue 62 edizioni.

Poi, in ordine d'importanza, abbiamo il *Trattato di Terra Santa e dell'Oriente* (ugualmente disponibile anche in una moderna versione inglese) di frate Francesco Suriano, due volte Custode di Terra Santa tra il XV e il XVI secolo, oggi disponibile anche in un'ottima traduzione in lingua inglese; ricordiamo poi Bonifacio da Ragusa, anche lui Custode nella seconda metà del XVI secolo e autore del *Liber de perenni cultu Terrae Sanctae et defructuosa eiusperegrinatione*¹⁶. Di carattere propriamente tecnico, geografico ed ambientale, come è indicato dallo stesso titolo, è l'opera di fra Bernardino Amico: *Trattato delle Piante et Immagini de Sacri Edifizi di Terra Santa disegnata in Ierusalemme secondo le regole della Prospettiva, et vera misura della loro grandezza*, la cui seconda edizione (Firenze 1620) si fregia delle incisioni di J. Callot (anche quest'opera può essere consultata in una traduzione inglese

Francescano: L'Ospizio dei Pellegrini e il Santuario del Cenacolo fra il XV-XVI secolo, in "Frate Francesco", 79/2 (2013), pp. 373-424.

- 14 L'opera di Fidenzio da Padova fu riedita nel testo latino e illustrata dal P. Golubovich (BBB, I e II).
- 15 Le opere di Niccolò da Poggibonsi e Suriano sono state riedite nei loro testi originali, con traduzione inglese, introduzione e note, a cura dello Studium Biblicum Franciscanum, *Collectio maior*, nn. 2, 8, 10 e 15 negli anni compresi tra il 1945 e il 1962.
- 16 Bonifacio da Ragusa, *Liber de perenni cultu Terrae Sanctae et defructuosa eiusperegrinatione*, Venetia 1875.

moderna). Poi la prima mappa moderna di Gerusalemme di Antoino De Angelis (1578).

Sommo tra i palestinologi del passato è il Padre Francesco Quaresmi il quale, con un lavoro di parecchi anni, mise insieme due grandi volumi stampati prima ad Anversa nel 1626 e poi a Venezia nel 1881. L'opera porta per titolo: *Elucidatio Terrae Sanctae*. Nel primo volume Quaresmi riproduce bolle papali e disposizioni giuridiche, nel secondo che è più originale fa la descrizione dei luoghi santi rievocando il loro carattere con disquisizioni storico-bibliche, con testi della tradizione ricavati spesso dagli itinerari dei pellegrini — più o meno quelli che abbiamo oggi — aggiungendo la descrizione di ciò che vedeva. Così, per es., sia al S. Sepolcro, sia nella Basilica di Betlemme, trascrisse iscrizioni greche e latine dei mosaici che in gran parte furono poi distrutti. Rimane, così, una fonte di prim'ordine per la storia religiosa ed artistica. Da quest'opera poderosa attinsero a piene mani gli scrittori seguenti non escluso l'erudito prete fiorentino Filippo Mariti che, con una cultura più moderna, poté dare qualche notizia architettonica più precisa. Anche i moderni, da De Vogué a Padre Abel, non hanno disdegnato di sfogliare le vecchie pagine del P. Quaresmi¹⁷.

Un sunto parziale, ma non spregevole, si può chiamare *La Terra Santa nuovamente illustrata* del P. Mariano Morone da Maleo, anch'egli già superiore dei frati, stampata a Piacenza nel 1670 e che ebbe l'onore di essere tradotta anche in tedesco¹⁸.

Nello stesso secolo visitò non pochi luoghi della Palestina fra Eugenio Roger, francese, il quale ebbe esperienza di essi mediante le amicizie con i musulmani. Scrisse *La Terre Sainte*, stampandola a Parigi nel 1664, volume arricchito da belle incisioni. Di alcuni santuari, per esempio di Nazaret e del Carmelo, dette anche uno schizzo mostrando elementi non ancora descritti da altri¹⁹.

17 F. Quaresmi, *Historica theologica et moralis Terrae Sanctae elucidatio*, Antverpiae 1639. La riedizione dei lavori di Bonifacio da Ragusa e del Quaresmio, curata nella seconda metà dell'Ottocento, segnò l'inizio di un interesse scientifico che si sarebbe precisato sempre meglio nell'adozione di un indirizzo più marcatamente archeologico, che avrebbe ricevuto pieno e organizzato sviluppo con l'apertura dello SBF a Gerusalemme nel 1923.

18 M. Morone da Maleo, *Terra Santa nuovamente illustrata*, Piacenza 1669-1670.

19 E. Roger, *La Terre Sainte*, Paris 1664. B. Bagatti, *Scrittori Francescani di Terra Santa*, in *La Custodia di Terra Santa e l'Europa. I rapporti politici e l'atti-*

Nel 1684 uscì a Madrid *Chronica de la Provincia de Syria y Tierra Santa de Gerusalem* del Padre Giovanni di Calahorra. Quest'opera ebbe, dieci anni dopo, una traduzione in italiano ad opera del Custode di Terra Santa Padre Angelico da Milano (stampata a Venezia da Antonio Tivam nel 1694) dal titolo: *Historia Cronologia della Provincia di Syria e Terra Santa di Gierusalemme, dove nostro Salvatore operò le meraviglie della Redenzione* etc. Con li felici progressi fatti in quella dalla religione Serafica del P. S. Francesco, cominciando dall'anno 1219²⁰. P. Pier Antonio da Venezia pubblicò nel 1703 (Venezia – Domenico Lovisa) *la Guida fedele alla santa città di Gierusalemme, e descrizione di tutta Terra Santa, divisa in trentacinque pellegrinationi, che si praticano al giorno d'oggi, Con la notizia di luoghi circonvicini e misteri operati in essa...* Lo stesso Padre Pier Antonio da Venezia trattò diffusamente il tema della Custodia di Terra Santa nel suo *Giardino Serafico Istorico* (uscito nel 1710, sempre a Venezia e sempre per i tipi di Domenico Lovisa)²¹.

Il P. Elzeario Horn, un tedesco di Turingia, venne a prestare il suo servizio in Terra Santa nel 1724, restandovi fino alla morte avvenuta nel 1744. Essendo un organista s'interessò di descrivere gli organi che si trovavano a Gerusalemme, Betlemme e Nazaret, ma, nello stesso tempo, si mise a descrivere i luoghi santi illustrandoli con disegni rudimentali ma dove non mancano osservazioni precise. S'interessò pure della biblioteca descrivendone la disposizione e della farmacia dando i nomi ed i segni per i diversi ingredienti e vasi. Il manoscritto dietro varie vicende andò a finire nella Biblioteca Vaticana e fu edito solo nel 1902 per opera del P. G. Golubovich. Gli studiosi accolsero volentieri tale edizione perché vi ritrovarono notizie non descritte da altre fonti²².

vità culturale dei Francescani in Medio Oriente, Roma 1983, pp. 147-153.

20 G. Calahorra, *Historia cronologica della Provincia di Syria e Terra Santa di Gierusalemme*, tradotto in lingua italiana dal Padre Angelico da Milano, Venetia 1694, "Al benigno lettore", pp. 1-4.

21 P. Pier Antonio da Venezia, *Giardino Serafico Istorico, Venetiae* 1710.

22 E. Horn, *Ichonographiae locorum et monumentorum veterum Terra Sanctae*, in P. Golubovich, *Biblioteca, Romae* 1902.

Passerà un buon secolo prima che compaia una nuova guida di Autore francescano, precisamente la *Guida del Pellegrino divoto in Terra Santa* del P. Francesco Cassini da Perinaldo²³.

Nella seconda metà del secolo scorso fra Lavinio de Hamme, fiammingo, fu una figura caratteristica di quel tempo. Accompagnatore di pellegrinaggi e di studiosi, pensò di scrivere una guida mostrando le diverse località, il tempo che ci si impiegava per andarci e ciò che vi si trovava. Appunto perché molto pratica e precisa, la guida ebbe quattro edizioni fino al 1897, con traduzioni in varie lingue, compresa l'italiana. Le sue notizie, anche se assai brevi, erano tolte da autori antichi o apprezzati. Anche studiosi di fama, come il Clermont-Ganneau, che fu il maestro di coloro che sanno, non disdegnò di citare lo scritto di fra Lavinio²⁴.

La sua eredità la prese il confratello tedesco, che scriveva anch'egli in francese, il P. Barnaba Meistermann e dietro di lui il P. Baldi, che tenne alto il prestigio delle guide francescane. Naturalmente l'opera andò perfezionandosi con gli studi relativi ai luoghi. I frati le scrissero e le loro opere erano conservate in archivio per il vantaggio di coloro che venivano in Palestina assai sprovveduti di cognizioni esatte²⁵.

Le ha scavate il P. Girolamo Golubovich, nativo di Costantinopoli, ma poi per lunghi anni stabilito a Firenze. Egli ideò la *Biblioteca biobibliografica della Terra Santa e dell'Ordine francescano*, raccolse notizie sparse nei libri e giacenti in archivi e poi, con l'aiuto dei collaboratori, stampò anche le *Cronache di Terra Santa* scritte dal P. Verniero e dal P. Da Serino nei secoli XVII e XVIII. Tutto è ormai messo alla luce? Tutt'altro. Negli archivi sono ancora molte carte ingiallite col tempo, ma che contengono notizie che gli studiosi sarebbero contenti di vedere. Tra questi è la tutt'altro che disprezzabile serie delle "Condotte", ossia dei libri in cui i superiori di Terra Santa descrivevano accuratamente tutte le cose che arrivavano dall'Europa. Ora sono materiali per riparare i luoghi santi, ora oggetti per i frati dai vestiti ai cibi, ora cose per soddisfare le "ava-

23 P. Francesco Cassini da Perinaldo, *Guida del Pellegrino divoto in Terra Santa*, G. A. Bertinelli, Roma 1856, in 16° di 235 pagine.

24 Lavinio de Hamme, *Guide Indicateur des Sanctuaries et lieux historiques de la Terre-Sainte par le Franciscain résident à Jérusalem*, Venetia 1870.

25 B. Meistermann, *Guida di Terra Santa*, Firenze 1925. D. Baldi, *Guida di Terra Santa*, Gerusalemme 1973.

nie” o soprusi turchi: panno, candito ecc. Tutto questo può servire a illustrare la storia delle fabbriche e del commercio²⁶.

Concludendo questa breve disamina sulla storia, sull’esistenza e soprattutto sull’importanza di questo Archivio per la Storia della Custodia di Terra Santa, per la storia dell’Ordine Franciscano, per la storia della Chiesa Locale, e non solamente Cattolica, come pure per la storia civile di questa regione, bisogna sottolineare, seguendo le espressioni dei personaggi famosi esprimenti la sua opinione in proposito di esso: I Documenti dell’Archivio Storico della Custodia di Terra Santa sono importanti “Per illustrare i diritti dei Cattolici sui Luoghi Santi (Pio X), a controbattere le falsità ed inesattezze che vengono sostenute contro i Francescani di Terra Santa (custodi L. Cozza e R. Razzoli), a illustrare l’operato dei Francescani di Terra Santa (Pio X), con la compilazione in particolare degli annali e cronache (custode P. da Lodi), e rappresentano una fonte per lo studio della Palestinologia (Pio X)”²⁷.

26 P. Golubovich, *Biblioteca Bio-bibliografica di Terra Santa e dell'Oriente Cristiano*, Firenze 1902.

27 L'Archivio Storico della Custodia di Terra Santa è tra gli Archivi più importanti che esistano in Medio Oriente: sicuramente è il più importante e significativo del mondo cattolico mediorientale. Riflette la storia di queste regioni geografiche, cominciando già dal periodo delle Crociate fino ai nostri giorni, passando attraverso i secoli di questa travagliata storia che attraversa i diversi periodi come le Crociate, periodo Mamelucco, Turco, quello del mandato Britannico, Israeliano e Giordano. Numerose sezioni dell'Archivio danno conto della missione di cura e preservazione dei Luoghi Santi che, a partire dal XIV secolo, i Sommi Pontefici hanno affidato ai Frati Minori e che ancora prosegue.



RENATA SALVARANI

SEMANTIZATIONS
AND RE-SEMANTIZATIONS OF THE SPACE:
RESEARCH'S TRAJECTORIES AROUND
JERUSALEM BETWEEN RELIGIOUS STUDIES
AND ARCHAEOLOGY

Urban space is characterized as a complex and stratified web in which emerge memories, counts and tales, traces, footsteps, passages.

Some of them take on a religious connotation and, from the research's point of view, give a relevant contribution to light up the religious phenomenon, that cannot be considered in the abstract, but grounds in historical and anthropological reality: in other words, Religion is not only embodied but also displaced and in-placed¹.

The topic is present in the contemporary context of Religious Studies and is heralding further relevant cross disciplinary developments, but the spatial approach only very recently has picked up in earnest and a specific analysis of religious and symbolic topological values of the urban space is still waiting for a complete composition.

What happens if the space is that of Jerusalem? The texture becomes more and more thick, rich and complicated, more than anywhere else, imposing crucial questions involving the Abrahamic religions and requesting a comparative approach.

We deal both with a living city and a sacred one, where the religious dimension is prevailing, until it becomes a universal symbol; we analyze a space shared between different groups, a network of sites and shrines reached by pilgrims.

1 See recent methodological updating in: J. Rüpke, *Urban Religion: A Historical Approach to Urban Growth and Religious Change*, de Gruyter, Berlin 2020; V. Gasparini, M. Patzelt, R. Raja (eds), *Lived Religion in the Ancient Mediterranean World: Approaching Religious transformations from Archaeology, History and Classics*, de Gruyter, Berlin 2020. For a methodological synthesis I would refer to R. Salvarani, *The Body, the Liturgy and the City. Shaping and Transforming Public Urban Spaces in Medieval Christianity (Eighth-Fourteenth Centuries)*, Ca' Foscari University Press, Venice 2019 (open access <https://edizionicafofscari.unive.it/it/edizioni4/libri/978-88-6969-365-6/>).



Three main religious monotheistic traditions locate there their memorial and devotional fulcrums, in a precise geographical space, generating emblematic images thereafter multiplied worldwide in an endless mirroring of evocative echoes.

The Temple Mount, the Kotel Ma'aravi, Golgotha and Holy Sepulcher, the mosques, walls, gates, towers, underground spaces are both strong symbols and physical places, as well as poles of attraction for narratives and identity claims².

Such a semantic complexity opens new research perspectives and needs new interpretative categories to reach a composition in a unitary framework: we can stress the topic to the point of illuminating and understanding general religious and cultural processes.

From the analysis of its multiple implications can emerge critical and hermeneutic elements related with the religious phenomenon as a whole and, particularly, the dynamics featuring relationships between different religious traditions and adherents to various identity groups. This is mostly pregnant of innovative results if we consider the relationships between Abrahamic traditions in the same space³.

Which trajectories of research can we draw? Which relationships between objects, places, stones and verbal narratives?

The first fact that emerges as common factor and as interpretative tool is the historical process of construction of meaning, rooted in the spatial dimension of the religious experience⁴.

We can start from three key concepts: body, liturgy and city, to get, secondly, more general critical issues involving archaeology, heritage, contemporary and technological new cultural and identity narratives (including the idea of heritage and the perspectives of

2 For a detailed analysis of the single sites together with their symbolical traditions, see R. Salvarani, *The construction of meaning: semantisation and re-semantization of underground spaces. Historical key concepts*, in L. Genovese, G. Pace, R. Varriale (eds), *Underground Cultural Heritage as a Catalyst for Regeneration Policies*, Routledge, New York 2021 (forthcoming).

3 About critical developments of the topic A. J. Silverstein, G. G. Stroumsa, M. Bliedstein (eds), *The Oxford Handbook of the Abrahamic Religions*, Oxford University Press, Oxford 2015, in particular pp. XIII-XVII.

4 W. Kintsch, P. Mangalath, *The Construction of Meaning*, in "Topics in Cognitive Science", 3, 2011, pp. 346-370. doi:10.1111/j.1756-8765.2010.01107.x. See also S. Hoelscher, D. H. Alderman, *Memory and place: Geographies of a critical relationship*, in "Social & Cultural Geography", 5, pp. 347-355.

valorization, together with their contemporary cultural and political implications). All these words need a methodological definition.

The body, considered a hub of cultural signification, is the fulcrum of any discourse about space and spatial interactions.

A living body performing an action and the objects that surround it immediately receive a new layer of significations. The same happens to other bodies involved in the act (or merely present to the act): a vortex forms around the perceived body; my world is no longer present only to me, but it becomes shared and co-participated; something new is being created; the other body is no longer a fragment of the world but rather the place of a certain elaboration and of a certain “view” of the world⁵.

As place of experience and conscience, the body is both a constitutively open space, and as a border permeable to pain, pulses, sensations, stimuli. It is the boundary limit of the self and a contact area, an interpenetration with the outside world and with others. At the same time, it is presence, force, organic consistency. In the act of staying, just existing, it marks, fixes, determines. Its movement, when it is perceived and acted as a gesture, has a creative power: it gives life to reality, displays, performs and, what’s more, makes it present.

The body, thanks to its gestures, makes the rite possible. The celebration of the rite is the place where the body gives meaning to the world: interacting with some other bodies generates a dynamic living being which is able to transform reality⁶.

5 Methodological points of reference: M. Merleau-Ponty, *Sens et non-sens*, Les Éditions Nagel, Paris 1948; Id., *Phénoménologie de la perception*, Galimard, Paris 2006. About the teaching of Pierre Bourdieu and its continuity: J. Dubois, P. Durand, Y. Pascal Winkin (eds), *Le symbolique et le social*, Actes du colloque de Cerisy-la-Salle (11-19 juillet 2001), Presses Universitaires de Liège, Liège 2004. Further methodological and epistemological remarks in: D. Frank, *Chair et corps*, Les éditions de Minuit, Paris 1993; D. Le Breton, *Anthropologie du corps et modernité*, PUF, Paris 2008; Id., *Corps et société. Essai de sociologie et anthropologie du corps*, Librairie des Méridiens, Paris 1985; Id., *Il sapore del mondo. Un’antropologia dei sensi*, Raffaello Cortina, Milano 2007.

6 In the general context of the researches of Julien Ries, see in particular: *Symbole, mythe et rite: constants du sacré*, Éditions du Cerf, Paris 2012; Id., *La coscienza religiosa*, Jaca Book, Milano 2014. On this basis, further theoretical elaborations are examined in: A. N. Terrin, *Il rito. Antropologia e fenomenologia della ritualità*, Morcelliana, Brescia 1999. See also: R. Panikkar, *La religione, il mondo e il corpo*, Jaca Book, Milano 2010.

In the Christian context these dynamic anthropological processes are specifically oriented and focused on the bond between the believer and the body of Christ, but in general, the body is the centre, the place of prayer, the focus of the religious experience.

In the Judaism the body is place and condition of the orthopraxis making real the bond between the believer and God, day by day, generation after generation: gesture, rite and ethic are the dimensions in which the status of election and the encounter with the Absolute are expressed.

For the Muslim faithful to pray means essentially praying with the body, praying according to an orientation in space, marking with the presence of the bodies gathered in prayer the very life of the *Umma*.

And so, we come to the second key concept: the liturgy, the public religious service codified into a tradition.

In the context of Christianity, the elements of the religious embodied experiences are not only relevant, but specifically featured.

Both the Christian theology, founded on the dogma of the Incarnation, and various ecclesiologies identifying the community of believers with the same mystical Body of Christ, define the relationships between body, rite and society as a strong bond, as an interdependence making sacred the individual lives of the fideles involved in the liturgy⁷.

By consequence, liturgy is memory and re-enactment of the events of Salvation in time and space. Thanks to gestures, words and silences repeated in an unchanged sequence, it brings facts considered foundational to life, marking events of the history of a community, featuring its characters.

7 The studies have been developed starting from some paradigmatic works. See as examples the proceedings of the congress *Lo spazio del sacro: luoghi e spostamenti* promoted by Stanford University and Studio Teologico Fiorentino during the seventh centenary of the edification of the Duomo of Florence: T. Verdon, *The Space of the Sacred. Place and Displacement*, Edizioni Dehoniane, Bologna 1997. See also R. G. Ousterhout, *The Holy Space. Architecture and the Liturgy*, in L. Safran (ed), *Heaven on Earth: Art and the Church in Byzantium*, Penn State University Press, University Park (PA) 1998, pp. 81-120. A systematic analysis is in S. Kopp, *Der liturgische Raum in der westlichen Tradition*, LIT Verlag Münster, Wien 2011. See also: N. Yates, *Liturgical Space: Christian Worship and Church Buildings in Western Europe, 1500-2000*, Ashgate, Aldershot 2008; S. Hamilton, *Defining the Holy Sacred Space in Medieval and Early Modern Europe*, Ashgate, Aldershot 2005.

Perceived thanks to the senses and the intellect, it communicates the divine into the sensitive dimension of the experience. This service offered to the *populus fidelium* transmits contents interacting with the recipients, who become themselves protagonists of the celebrations.

The faithfuls gather in the space, in places dedicated to worshipping, conceived, projected and used for the liturgy.

Space is created by gestures and is structured mirroring the movements of the bodies. The sequences of acts and movements are repeated over time: repetition itself structures and consolidates a liturgy in use, in relation with a community of recipients. This process is played in a space and contributes to his sacralization: a place becomes sacred by virtue of the event remembered and reliving there. The architectural buildings are consequential results of these passages.

The same happens in the larger space where a place is inserted, be it an urban space, a territory or the whole Christian *oicumene*.

From a historical point of view, the building of the urban space can be considered a depository of symbologies enacted by continuously performed liturgies into a community.

Judaism lives in the dialectic of reminders and reflections between the daily liturgy of everyday life, prayer and gestures that take place in the ordinary domestic space, and the celebration of pilgrimages and of the great feasts that have as reference the central space of Jerusalem⁸.

Both the biblical texts, the devotional practice of the age of the First and Second Temple, and the liturgy of the synagogue also maintain a complex tie with the physical act of “going up to Jerusalem”, of the *alya*, as well as with the Object contained in the Ark of the Covenant, pledge of the promise of Yahweh.

Such a relationship becomes memory, nostalgia, lack, image and memory, indissoluble bond, up to multiply and duplicate within other spaces, countless times.

8 N. Luz, N. Collins-Kreiner, *Exploring Jewish Pilgrimage in Israel*, in J. Eade, D. Albera (eds), *International Perspectives on Pilgrimage Studies: Itineraries, Gaps and Obstacles*, Routledge, New York 2015, pp.146-163. For a general approach to the topics: A. Néher, *L'identité juive*, Cerf, Paris 1977; P. Lenhardt, *Il Giudaismo e la vita ebraica. Fede e pratica*, in R. Arnaldez, L.G. Cagni, H. Cazelles (eds), *Il credente nelle religioni ebraica, musulmana e cristiana*, Jaca Book, Milano 1993, pp. 109-137.

In Islam, prayer is word and gesture, but it is also presence that marks, and delimits a sacred space, a *haram*, that imprints form, difference and meaning to the space of the city⁹.

And this is the third concept: the city. What is an urban space? A definition of space borrowed from Henri Lefebvre and from the critical epistemological debate originated around his key works focuses on the human being, who perceives the world and gives sense and meaning to things¹⁰.

By doing so he builds an interpretative narrative interspersed with topological interrelations, distances, hierarchies between places. Nevertheless, if we want to interpret the complex symbolic acting of the communities in the space, the points of reference remain some intuitive theories of Maurice Halbwachs. Particularly, the idea of “work of memory” as dialectic and continuous process of building of meaning is a basic methodological key, still useful if we want to find innovative elements clarifying the origins of our contemporary urban landscapes.

It is not by chance that his analyses revolved around the space of Jerusalem and they are rooted in his melting pot of long-lasting and very long-lasting narratives and spatial identifications.

Actually, if we want to go beyond definitions based on functions, the city should be defined as a symbolical space, as a domain where signs, buildings, stones, architectures receive meaning that refers to something else, into a cultural code.

Thus, the concept of multilayered city itself needs to be enlarged to include semantic implications and cultural processes.

Only recently the concept of city having more than one level has been applied in the context of the urban history and around the urban heritage, looking over the functionalism’s approach.

9 D. Behrens-Abouseif, *Qaytbay’s “Madrasahs” in the holy cities and the evolution of Haram architecture*, in “Mamluk studies review”, vol. 3 (1999), pp. 129-147. See also O. Grabar, *The Haram al-Sharif: An Essay in Interpretation*, in Id., *Constructing the study of Islamic art*, Ashgate, Aldershot 2005, 4, pp. 203-216.

10 For a general updating about the complex terrain of Lefebvrian writings regarding cities, urbanization and the production of space, see: *The Routledge Handbook of Henri Lefebvre*. For a synthesis, see also: Kipfer, Saberi, Wieditz, *Henri Lefebvre; Memory, Narrative and Histories*. About the use of cross disciplinary approaches, see: Wagoner, *Collective Remembering as a Process of Social Representation*.

If we consider the urban genesis as a whole, we can't avoid dealing with cultural implications of every change in deep. Conscious and volunteer decisions, resilience processes, settlement transformations, as well as the organization of production are part of a general social system based on networks of values, foundation narratives, behavior models. Urban heritage, material and non-material, originated from this complex milieu and is itself an active component of general processes.

Such an inclusive understanding of urban heritage focuses not only on isolated heritage sites and objects but also on the wider physical, cultural, and social context¹¹. This means that the diverse meanings that people recognize in urban landscapes become relevant and effect contemporary and future general decisions¹².

The very memory provides continuity in a context of change: "The meanings carried forward from the past are grasped by virtue of the memory of individuals, with the help of instruments that support social memory such as books, documents, photographs, buildings and so forth"¹³. Traditions, non-material heritage, narratives, together with the web also, can be a space where the meanings of urban landscapes are discussed and remembered, a sort of living repository of interpretative tools for the symbolic and identity continuity of a community.

-
- 11 F. Bandarin, *Introduction: Urban conservation and the end of planning*, in F. Bandarin, R. Van Oers (eds), *Reconnecting the city: The historic urban landscape approach and the future of urban heritage*, Wiley-Blackwell, Oxford 2015, pp. 1-16.
 - 12 L. Veldpaus, *Historic urban landscapes: Framing the integration of urban and heritage planning in multilevel governance* (Doctoral dissertation, Eindhoven University of Technology, the Netherlands, 2015). Retrieved from <https://research.tue.nl/en/publications/historic-urban-landscapes-framing-the-integration-of-urban-and-he>
Multilayered cities and urban landscapes as dynamic, composed and mediated contexts are defined also by the principles set out in the UNESCO's (2011) Recommendation on the Historic Urban Landscape, which presents a new approach to conservation, addressing the challenges of current urbanization trends (Hoeven van der 2020). The text of the recommendation is here: http://portal.unesco.org/en/ev.php-URL_ID=48857&URL_DO=DO_TOP-IC&URL_SECTION=201.html
 - 13 S. M. Zancheti, R. P. Loretto, *Dynamic integrity: A concept to historic urban landscape*, in "Journal of Cultural Heritage Management and Sustainable Development", 5 (1), 2015, pp. 82-94.

Thus a multilayered city defines itself as an *unicum* originated by stratified transformations effecting not only material structures and infrastructures, but also organization systems, cultural forms, identities and memorial narratives. Its asset is the result of several transformation processes effecting on the present social life and also on future perspectives of planning and urban management.

Urban space can also be characterized as sacred space: some specific elements make the sacred present, evoke, recall and remember the hierophanies. They contribute to generate forms of meaning in the daily life of residents and of those known as “foreigners”, visitors, outsiders.

In Christian environment, manifestation of the sacred, processes of sacralization of the space and memory are linked by very specific connections.

The Christian worship is in deep a life-giving practice of memory, a way of remembering, a complex system of gestures, words and images interacting with the life of believers.

This system displays and performs itself in the space and the space becomes an active part of the whole. The way of these mutual interactions in time is the very object of the history of liturgies and of the History of Christianity, in general. The Christian tradition indeed originated extraordinary forms of spatialization.

The Halbwachs interpretation of historical and social building process of the Via Dolorosa and of the Christian memory of Jerusalem opened some lines of analysis, but religious dynamics appear richer and more complex¹⁴.

In the case of Christian liturgies and devotions, we are not only faced with a simple narrative, but also with true genesis, with a vivification connecting the theological level with the cultural one, with social relevant concerns.

The *ipsissima loca* of Jerusalem and the devotional pathways connecting them are the active protagonists of an extraordinary series of processes of duplication and of *imitatio* relating architectural buildings, city landscapes, construction techniques, litur-

14 See the groundworks: M. Halbwachs, *Les cadres sociaux de la memoire*, Librairie Félix Alcan, Paris 1950; Id., *La Memoria collettiva*, P. Jedlowski (ed), Unicopli, Milano 1987; Id., *La topographie legendaire des evangiles en terre sainte: etude de memoire collective*, PUF, Paris 1941.

gical objects, drawings and representations to one another. Mental images are directly involved, created and re-created. The processes become more and more complex when we consider different identity groups interacting in the same space: the work of memory and the mental images overlap and interact in different and various ways. At this point we need different innovative interpretative frameworks.

We cannot consider a city merely a space shared or divided by different identity groups: the idea of “living together living apart”¹⁵ needs to be supported by a historical and anthropological analysis of the individual identity processes and by the study of the development in the different traditions of foundational narratives.

Indeed, the cities, as living bodies engaged in continuous transformations, hold more religious places corresponding to constellations of groups living together day by day building various forms of common existence.

This corpus of relationships needs to be interpreted and critically analyzed on a historical and scientific basis.

We can start from the consideration that the three terms, body, liturgy and city mutually interact, giving life to a cultural syntax based on the experience, specifically on the religious one.

If we consider these dynamical processes in the context of Jerusalem, what we deal with? We can experiment and test methodological tools and interpretative framework in an extraordinarily complex and rich field, where differences, shades, contrasts and new re-compositions are the constant characteristics of human society, in its long-standing historical development.

First of all three general critical concerns emerge: identity dialectic processes between difference and common belongings; different ways to spatialize religious identities and to semantize or re-semantize religious places and sites; the need to apply a comparative approach between three Abrahamic religions about their relationship with the space, specifically with the space of Jerusalem.

Dealing with the case of Jerusalem, these issues make evident that some basic methodological concepts are outdated or reduc-

15 As example of this methodological approach see J. Elukind, *Living Together, Living Apart: Rethinking Jewish-Christian Relations in the Middle Ages*, Princeton University Press, Princeton 2013.

tionist and that we should look forward a different critical composition of the problems in a more integrated, ductile and dynamic framework.

The same idea of multilayered city appears reductive, if based on a simple overlapping of transformations, changes and symbolical traces impressed by different groups.

Strata are not only superimposed but interact each others, thanks to living ever-changing narratives, accompanied by re-semanticizations of the spaces.

Sometimes the previous layers continue in some way to surface, persist, preserve memories and meanings and are able to influence society and subsequent transformations.

Consequently, an archaeological approach is indispensable for the understanding of urban societies, but it is able to bring out semantically relevant data when it integrates within an interdisciplinary framework that places every sign within a circuit of narratives historically documented and adequately anchored on the anthropological side.

In this way an integrated reading of the archaeological data also fits into a frame work of urban history, also on the long duration: in other words, the complexity of the urban semantic texture emerges, considering the city as a place of comparison, confrontation, cultural and religious osmosis, mutual exchanges between different groups.

Faced with the case of Jerusalem, the idea of inscription in space (and, consequently, the idea of writing and re-writing historical events in the material context in which a society lives)¹⁶ must also be reconsidered, focusing on a living space, not static, but always open to transformations.

What is more, studying Jerusalem, we are not faced only with a circumscribed place, but with a space extended beyond the site, projected throughout the world, within the traditions of the groups that refer to its stones and its memory, even when they live elsewhere.

Each of them maintains a link with the city and considers it a memorial foundation, evokes it, reproduces it, nourishes its *nostalgia*, creating a bond that goes beyond the physical presence and political belonging.

16 P. Ricoeur, *La memoria, la storia, l'oblio*, Raffaello Cortina, Milano 2000.

Thus, scriptures and rewriting multiply themselves in different echoes that, in their turn, influence the semantization processes of the places thanks to the presence of pilgrims, because there everyone looks for what he already knows and wants to find there, feeding narratives that contextualize signs and stones into a precise semantic discourse.

Here is that the methodological tool most effective and harbinging of implications appears that of construction of meaning, an open interpretative key that sheds light on a multiple creation, endowed with its own historical, theological and scriptural coherence, able to integrate all aspects of the communities and of religious groups (including behaviors, devotions, liturgies, reactions to events, resilience, institutional and organizational aspects, political choices). Such an approach also extends to comparative religious historical analysis and, in the case of Jerusalem, opens the way to a comparative reading of the monotheistic traditions, considered also in their institutional aspects. In which manner a religious group structures itself in the space? Which idea of the society is impressed in the structures of the city, according with religious models of behavior?

How the urban assets reflect dynamics such as seclusion, exclusion and separation between different groups, resilience phenomena, attitudes toward minorities, gender discriminations and social relationships?

A comparison between three Abrahamic main groups around these topics on institutional and codified level finds in the space of Jerusalem a fruitful field for innovative researches based on archaeological and documental evidences.

If we start from the space, from the signs imprinted in urban space and the semantic strength of sites and stones, expressed in a diversified way but in the same geographical area, we can approach the great matters of historical and religious historical confrontation between the Abrahamic faiths.

Future research trajectories show up featured by two main characteristics: interdisciplinarity based on a close relationship between archaeology and Religious Studies; and a comparative approach between different monotheistic groups and their traditions.

Looking forward these perspective, Jerusalem as multilayered complex living city offers itself as field of experimentation of complex system of relationships of meaning, allowing the development of investigations of general value around the religious phenomenon and its implications.



ETEROTOPIE

Collana diretta da *Salvo Vaccaro e Pierre Dalla Vigna*

500. Mario Costa, *L'uomo fuori di sé. Alle origini della esternalizzazione. La fotografia, il fonografo e il telefono nella Parigi del XIX secolo*
501. Laura Marchetti, *Samar. La luce azzurra a Itaca, Roma, Bagdad*
502. Maurizio Clementi, *L'inesausto grembo. La poesia dell'ultimo Leopardi,*
503. Maria Pirulli, *La lingua dei segni nella Vergine delle Rocce. Un'ipotesi sulla firma di Leonardo*
504. Stefano Sciacca, *Sir William Shakespeare buffone e profeta*
505. Vittorio Marchis e Marco Pozzi (a cura di) *Incontri con la macchina. Scritti meta-scientifici*
506. Diego Fusaro, *Marx Idealista. Per una lettura eretica del materialismo storico*
507. Nicola Nardella, *I diritti di madre natura*, Introduzione di Pablo Fajardo
508. Thierry Gontier, *La questione dell'animale. Le origini del dibattito moderno*
509. Imsuk Jung, *Manuale di lingua e linguistica coreana*
510. Clotilde Cicatiello, *Sulla rivalità del parto: medici e levatrici a Napoli tra Ottocento e Novecento*
511. Federico Francucci, *Tutta la gioia possibile. Saggi su Giorgio Manganelli*
512. Orsola Rignani, *Metafore del corpo post-umanista: Michel Serres*
513. Pierluigi D'Eredità, *Lo sviluppo economico autodistruttivo. 1873-1914*
514. Giorgio Girard, *Nichilismo bifronte. Elzeviri sullo Spirito del Tempo*
515. Stefano G. Azzarà, *Comunisti, fascisti e questione nazionale. Germania 1923: fronte rossobruno o guerra d'egemonia*
516. Marco Mancuso, *Arte, tecnologia e scienza. Le Art Industries e i nuovi paradigmi di produzione nella New Media Art contemporanea*, Postfazione di Bruce Sterling
517. Massimo Bignardi (a cura di), *Siena laboratorio del contemporaneo. Didattica tra ricerca ed esperienze sul campo*
518. Luca Cangianti, Alessandra Daniele, Sandro Moiso, Franco Pezzini, Gioacchino Toni, *Immaginari alterati*
519. Lou Andreas Salomé, *La materia erotica*
520. Barbara Saracino, *I giochi, le stelle e l'uomo. Studio sociologico della curva normale*
521. Barbara Bisetto, Andrea Maurizi (a cura di), *La trasmissione del testo poetico in Cina e in Giappone*
522. Antonio Fiori, *Dallo sviluppo economico alla solidarietà sociale. Sanità e pensioni in Corea*
523. Attilio Scuderi (a cura di), *La libertà ostinata. Machiavelli e i confini del potere*
524. Alessandra Pera, *Un progetto tradito? La cittadinanza europea tra passato e futuro*



525. Jacques Derrida, *Tentazione di Siracusa*
526. Andrea Lombardinilo, *Università in democrazia. Habermas e la sfera della comunicazione accademica*
527. Gianfranco La Grassa, *Crisi economiche e mutamenti (geo)politici*
528. Francesco Iengo, *Verso un'arte desacralizzata*, a cura di Aldo Marroni
529. Sandro Moiso, *La guerra che viene. Crisi, nazionalismi, guerra e mutazioni dell'immaginario politico*, Prefazione di Valerio Evangelisti, Postfazione di Gioacchino Toni
530. Maria Efisia Meloni, Nereide Rudas, *Il lavoro negato*
531. Caroline Evans, Alessandra Vaccari, *Il tempo della moda*
532. Chiara Battistella (a cura di), *Ovidio a Tomi: saggi sulle opere dell'esilio*
533. Celeste Papuli, *Io volevo andare nella foresta. Storie di vita per una sociologia dell'esperienza trans*
534. Paolo Parisi Presicce, *Herman Melville. Racconto di un tipo strano*
535. Giandomenico Capris, *Matteo Renzi dal pop al flop. Ascesa e declino di una leadership televisiva*
536. Martina Castigliani, *Cercavo la fine del mare. Storie migranti raccontate dai disegni dei bambini*
537. Fortunato Maria Cacciatore (a cura di), *Il momento populista Ernesto Laclau in discussione*
538. Niccolò Bertuzzi, Marco Reggio (a cura di) *Smontare la gabbia, Anticapitalismo e movimento di liberazione animale*, Postfazione di Massimo Flippi
539. Andrea Borsari, Matteo Cassani Simonetti, Giulio Iacoli (a cura di), *Architetture. Forma e narrazione tra architettura e letteratura*
540. Massimo Baldi, *Una libbra di carne. La crisi del debito pubblico e il patto fra le generazioni*
541. Claudio Ciani, *Un Nuovo Medio Oriente? Dall'accordo segreto Sykes-Picot al progetto per un "Nuovo Secolo Americano"*, Prefazione di Giancarlo Elia Valori
542. Michela Gardini, *Il ritratto e l'assenza. Percorsi nella letteratura francese*, 2019
543. Francesco Adriano Clerici, Sara Di Alessandro, Rosalba Maletta (a cura di), *L'utopia alla prova dell'umorismo. Per una prassi e una poetica del discorso universitario*
544. Afonso Mário Ucuassapi, *Il pensiero politico di Antonio Gramsci. Per una rivalutazione dei concetti di egemonia e società civile*, prefazione di Lelio La Porta
545. Secondo Giacobbi, *Omogenitorialità. Ideologia, pratiche, interrogativi*
546. Emanuele Ponzio, *Immagine in tempo reale. Storie, pratiche, teorie per una introduzione alla performance audiovisiva*
547. Laura Corradi (a cura di), *Odissea embrionale. Fecondazione in vitro, eterologa e surroga di gravidanza: problemi di salute, giuridici e sociali*
548. Alessia Maccaro, *Con Grégoire Ahongbonon oltre il buio della mente*, con una prefazione di Enrico Di Salvo. Foto di Fabio Burrelli
549. Silvia Burini, Grisha Bruskin. *Lessico fondamentale*

550. Lorena Pasquini, Pietro Zanelli (a cura di), *Crisi e critica della modernità nei Quaderni del carcere di Antonio Gramsci. Parole chiave, tensione utopica, sollecitazioni*
551. Nicolò Addario, *La fine della morale. Genealogia, forme storiche e criticità dell'autodescrizione della società moderna*
552. Antonio Imbasciati, *Una vita con la psicoanalisi*
553. Bruno Fedi e Maurizio Corsini (a cura di), *L'errore antropocentrico. Uomo-Natura-Altri viventi*
554. Carmelo Buscema, *Contro il suicidio contro il terrore Saggio sul Neoliberalismo Letale*, prefazione di Tonino Perna
555. Diego Fusaro, *Il cervello della passione. Marx e la critica del capitale*
556. Ernesto C. Sferrazza Papa, *Modernità infinita. Saggio sul rapporto tra spazio e potere*
557. Riccardo Mazzeo, *Esistenze rammendate. Strategie di sopravvivenza, strategie di vita*
558. Matteo Bittanti (a cura di), *Fenomenologia di Grand Theft Auto*
559. Vittorio Marchis, Marco Pozzi (a cura di), *Nuovi incontri con la macchina. Scritti meta-scientifici*
560. Terenzio Fava, Elisa Lello, *Giovani Politica Società*, in collaborazione con Francesco Fratto. Presentazione di Luigi Alfieri
561. Fabio Francione (nuova edizione, a cura di), *Erotismo Eversione Merce*
562. Roberta Bonfanti, Giovanna Cervini, *In aula con Calvino. Un approccio educativo alla formazione degli adulti per lo sviluppo di competenze trasversali*, Premessa di Gianmarco Gaspari
563. Ilaria E. Lesmo, *Malattie rare in emergenza. Una ricerca antropologica tra biopotere e saperi della cura*
564. Arnaldo Spallacci, *Maschi in bilico. Uomini italiani dalla ricostruzione all'era digitale*
565. Règis Debray, *Fenomenologia del terrore. Lo sguardo cieco dell'Occidente*
566. Judith Butler, Athena Athanasiou, *Spoliazione. I senza casa, senza patria, senza cittadinanza*, traduzione e cura di Agostino Carbone
567. Slavoj Žižek, *Pedofilia. Il segreto sessuale della Chiesa*
568. Gabriella Mangione, Lino Panzeri (a cura di), *Italia e Germania tra Ottocento e Novecento. Atti del Convegno tenutosi a Como, presso il Chiostro di Sant'Abbondio, il 31 ottobre 2017*
569. Riccardo Sciacchitano, *La tutela della persona e della proprietà nell'Atene arcaica*
570. Laura Rampazzi (a cura di), *Un laboratorio tutto per sé. La scienza al femminile*
571. Aldo Giannulli, Alessandro Curioni, *Cyber war. La guerra prossima ventura*

*Finito di stampare
nel mese di marzo 2021
da Digital Team – Fano (PU)*