

Recensione di *Oltre la tecnofobia.* *Il digitale dalle neuroscienze all'educazione*

Simone Lanza



Il saggio di Vittorio Gallese, Stefano Moriggi, Pier Cesare Rivoltella si scaglia contro la tecnofobia, figlia di una lunga tradizione storica che ha visto demonizzare ogni rivoluzione tecnologica “dall’invenzione del fuoco agli smartphone” (p.22), dalla scrittura alfabetica alla fotografia, dal cinema alla televisione, fino all’attuale panico morale. Gli autori si adoperano a smontare con vigore le tesi di Jonathan Haidt (*La generazione ansiosa*), secondo cui i giovani sarebbero vittime passive di tecnologie portatrici di ansie sociali; a loro avviso, il vero problema non è il digitale ma la paura culturalmente costruita che lo circonda, una nostalgia reazionaria per un passato idealizzato, sostenuta da divieti inefficaci e da un’autorappresentazione sociale che colpevolizza le nuove generazioni.

Il limite più rilevante del saggio è che, credendo di criticare la diffusione della tecnofobia, non analizza il mondo odierno, ben plasmato in profondità dalle piattaforme digitali, che invece mettono a valore le paure sociali, che sono la leva e non la resistenza alla diffusione di massa di queste tecnologie. Il libro, soprattutto, fa un pessimo uso delle sue tre fonti principali chiamate a corroborare l’impostazione teorica: Walter Benjamin, Bernard Stiegler, Paulo Freire. Se quindi in questa recensione si darà eccessivo spazio a questi testi non è tanto per restituire

alle tre fonti la loro forza critica, completamente rimossa nel libro in questione, quanto perché questa operazione consolida, con il linguaggio scientifico, una serie di luoghi comuni, che qui si intendono invece sottoporre a critica. Presenterò subito i contenuti.

Nella prima parte (gnoseologica), ispirata alle ricerche delle neuroscienze, gli autori demoliscono la metafora del cervello come computer. L'essere umano è dotato di intersoggettività corporea e i neuroni motori si attivano anche nella percezione di stimoli visivi o tattili senza produrre movimento effettivo. Questa simulazione motoria dimostrerebbe che “*i meccanismi cervello-corpo che consentono la nostra relazione fisica e diretta con il mondo (...) e quelli che intervengono nel mondo – analogico e digitale – con cui rappresentiamo il mondo con storie e immagini, sono molto simili*” (p.37). Non esiste così una differenza qualitativa o ontologica nel modo in cui “rappresentiamo” (p.41) il mondo perché il primo medium sarebbe il corpo (p.21). Il riferimento principe della prima parte è al filosofo Walter Benjamin, primo critico ad avere compreso che i media trasformano la stessa percezione dell'esperienza del mondo reale. Ne *L'opera d'arte al tempo della sua riproducibilità tecnica* sostiene che i media (essenzialmente fotografia e cinema) hanno cambiato il modo di percepire il reale.¹ Sulla confusione tra esperienza di mondo di Benjamin con la rappresentazione del mondo si tornerà più avanti, perché questa confusione permette di sovrapporre la rappresentazione del mondo analogico a quella digitale, perdendo di vista la dimensione esperienziale del mondo reale, di cui il virtuale è solo una parte.

Nella seconda parte (ontologica) si sostiene la tesi che l'indistinzione percettiva sia anche costitutiva del reale, cioè che virtuale e reale siano sovrapponibili. Un'idea dura a morire per la resistenza del buon senso umanista a cui i nostri autori contrappongono le tesi del filosofo Bernard Stiegler, per il quale la tecnologia non è esterna all'umano, perché l'evoluzione umana è “tecnologico-umana” (p.23). A ulteriore conferma portano una tesi di Debord riproposta in modo forse impreciso: “tutto ciò che un tempo veniva vissuto direttamente è ora semplicemente *rappresentato a distanza (sic)*.” (p.43). Secondo me, la traduzione corretta è “tutto ciò che era direttamente vissuto si è allontanato in una rappresentazione”. Che poi è proprio ciò che i nostri autori non vogliono capire: lo schermo trasforma (e allontana) il vissuto in rappresentazione, come si vedrà più avanti.² In ogni caso la loro argomentazione è che la contrapposizione tra umano e tecnologia sia sterile, storicamente infondata e filosoficamente inadeguata, seguendo le tesi del filosofo francese Bernard Stiegler, in Italia sicuramente non abbastanza riconosciuto. Stiegler elabora da Derrida la nozione di tecnica come *pharmakon* (veleno e farmaco insieme): come la scrittura per Platone così anche il digitale è intrinsecamente ambiguo potendo avvelenare o curare a seconda della dose.

¹ Gallese aveva già ampiamente sviluppato queste tesi con M. Guerra in *Lo Schermo Empatico. Cinema e Neuroscienze*, Milano 2015. Su Walter Benjamin cf. anche: V. Gallese, *Digital visions: the experience of self and others in the age of the digital revolution*, in “*International Review of Psychiatry*”, n. 36, 2024, pp. 656–666. Per una ricostruzione analitica di Benjamin mi sia consentito rimandare a: S. Lanza, *L'educazione nell'epoca della riproducibilità tecnica. note su Walter Benjamin*, in “*Quaderni Materialistici*”, n. 23, 2024, pp. 155-176

² La traduzione della *Società dello spettacolo* proposta autonomamente dai nostri autori è quanto meno discutibile: meglio sarebbe stato conservare la traduzione dal francese di Stanziale “Tutto ciò che era direttamente vissuto si è allontanato in una rappresentazione [c'est éloigné dans une représentation]”. La traduzione di questo passaggio diventa pertanto proprio il tradimento proprio di ciò che Debord denuncia: con la società capitalistica l'esperienza vissuta viene mercificata e sostituita da una rappresentazione, spettacolo è quindi “il movimento autonomo del non-vivente”, etc.... proprio perché Debord auspicava una società diversa capace di usare in modo migliore le tecnologie.

Questa prospettiva smaschererebbe la tecnofobia umanista, radicata al contrario in una nostalgia metafisica che contrappone artificiosamente l'uomo alla macchina, il naturale al tecnologico. Da questa prospettiva teorica, per altro assolutamente condivisibile, anche alla luce del dibattito filosofico in corso sul *post-umano* (dibattito non menzionato), si passa però velocemente a polemizzare con le soluzioni di "buon senso" derivate da questa visione semplicista: ecco che il concetto di "benessere digitale" è una trappola che scarica sulle macchine responsabilità umane, mentre i divieti (come gli smartphone vietati sotto i 14 anni, le circolari del Ministero, etc...) ignorano la complessità del rapporto coevolutivo tra essere umano e tecnica. Qui gli autori si buttano nelle braccia dello psicologo Matteo Lancini: per gli adolescenti in ritiro sociale (*hikikomori*), i media digitali non sarebbero la causa del male, ma il farmaco che evita esiti psicotici, permettendo loro di restare agganciati al mondo. Viviamo ormai in una realtà *onlife*, dove ogni distinzione tra on line e off line sarebbe obsoleta. Gli autori ci invitano ad "abitare farmacologicamente (e dunque consapevolmente) la catastrofe" (p.107): riconoscere le tossicità del digitale senza rinunciare alle sue potenzialità curative. Questa parte teorizza l'inseparabilità di umano e tecnologico deducendone la polemica contro il buon senso umanista sulle misure da prendere per gli abusi degli smartphone in età adolescenziale. Da un lato polemizzano contro le misure di buon senso dall'altro si limitano a segnalare solo alcune storture delle tecnologie informatiche nominando essenzialmente i rischi dei *deepfake* e della disinformazione delle *fake news* che viaggiano più veloci delle notizie vere. Gli autori sono fermamente convinti che "l'avvento dei media digitali ha democratizzato l'accesso alle informazioni" (p. 56) e che "l'ascesa delle piattaforme sociali ha permesso ai politici di interagire direttamente [sic] con gli elettori" (p.57): convinzione quest'ultima che forse alla fine del XX secolo poteva essere anche condivisibile, ma che dopo la Brexit e il ruolo di Cambridge Analytica, per non parlare della fine di ogni regolamentazione avanzata da Trump, suona quanto meno goffa, se non persino collusa.

La critica si fa totalmente pedagogica nella terza parte, dove ogni suggerimento pratico volto a limitare l'uso delle tecnologie è definito autoritario. Per questa operazione si scomoda il pedagogista Paulo Freire citandolo in esergo e avvalendosene nell'argomentazione: secondo gli autori i divieti inibiscono la capacità critica e deresponsabilizzano gli adulti e chi si vuole educare. Portano l'esempio di genitori cattivi che negano le carte Pokémon ai propri figli, i quali finiscono però per riceverle dai loro pari per una sorta di giustizia compensativa, traendo questa conclusione: "i divieti non reggono all'urto dei gruppi di pari" (p.144). L'ansia di controllo – già evidente in Platone con la sua diffidenza verso la scrittura – sarebbe il vero male: vietare informazioni ai minori è un modello fallimentare, poiché il gruppo dei pari compensa sempre le privazioni. Qui proprio gli autori abbracciano una posizione molto netta: "ogni scelta di protezione [sic] o di divieto, in senso proprio, non è educativa" (p.147). Anche qui mi sia lecito approfondire la questione per capire come Freire la pensasse davvero, ma soprattutto se l'antiautoritarismo non sia oggi qualcosa che potremmo ritenere inadeguato nonché anche abbondantemente superato dai dibattiti pedagogici contemporanei sulla crisi dell'autorità genitoriale.

Questo libro ci dà l'occasione per criticare sette luoghi comuni di cui questo manifesto "tecnottimista" sarebbe la versione "scientifica". Lo sforzo dei nostri autori consiste nel convincere che ciò che viene vissuto sia sostanzialmente identico a ciò che viene rappresentato a

distanza: stare tutto il giorno davanti a uno schermo sarebbe la stessa cosa che fare esperienze nel mondo reale, a due anni come a novanta, senza curarsi di dire qualcosa di critico sul fatto che ciò che passa oggi attraverso lo schermo è selezionato e personalizzato da algoritmi progettati da un pugno di miliardari che stanno aumentando le loro ricchezze e che non hanno alcuna finalità pedagogica se non quella di modellare i comportamenti di miliardi di persone.

1. LA RIMOZIONE DELL'INFANZIA

La risposta a questa domanda è che l'intero libro si regge su una concezione dell'adolescenza che ignora platealmente ciò che la precede: l'infanzia. Gli autori liquidano con sufficienza l'idea che i minori possano essere "soggetti fragili per ragioni anagrafiche, qualcuno che è più esposto al rischio" (p. 145), rifiutando qualsiasi protezione basata sull'età. Se avessero preso in considerazione maggiormente l'infanzia forse avrebbero potuto comprendere anche loro qualche paura legittima dei genitori di oggi, ma in tutto il libro veramente poche righe sono dedicate all'infanzia, e come per Lancini, il riferimento implicito è sempre un ragazzo prossimo alla maturità (il povero diciassettenne), per il quale quella definizione di minore potrebbe essere riduttiva, ma che riduttiva non è se fosse riferita all'infanzia. Malgrado gli sforzi adultizzanti degli autori l'adolescenza resta però la terra di mezzo tra adultità e infanzia.

Del resto, Bernard Stiegler (che costituisce uno dei riferimenti teorici degli autori del libro), si era dedicato a denunciare con estrema forza l'impatto devastante delle tecnologie sui bambini proprio nell'opera dove ha tematizzato il concetto di *pharmakon*. Ed è stato proprio Stiegler che dalle sue premesse teoriche traeva conclusioni opposte a quelle dei nostri autori, prendendo una posizione netta in quella che definì senza mezzi termini "la strage degli innocenti", cioè l'impatto devastante delle *Big Tech* sull'infanzia.

Questa mancanza di considerazione degli impatti sull'infanzia da parte non tanto della Tecnologia quanto dell'industria culturale (termine che i nostri autori non usano mai a differenza di Stiegler) è proprio ciò che aveva condotto Postman (*La scomparsa dell'infanzia*, 1982) a parlare di *adultizzazione dell'infanzia* e *infantilizzazione dell'adultità* quale effetto dell'uso esasperato dei mass media. Senza questo doppio movimento ogni considerazione attuale sugli impatti in età adolescenziale (e infantile) risulta superficiale e fuorviante, nonché disarticolata dal vero dibattito di oggi: mettere a fuoco in cosa consista l'esposizione precoce e prolungata agli schermi e capire quando una certa quantità di tempo schermo non si trasformi in vero e proprio veleno per il tempo di sonno, per il tempo all'aria aperta, per il tempo di lettura, che restano tempi di apprendimento essenziali (come ben sanno del resto tutti i [Ceo e ingegneri della Silicon Valley](#), nonché le famiglie statunitensi con redditi sopra i 100.000 dollari, che per lo più evitano gli schermi ai loro figli in giovane età e applicano il principio di gradualità). Il riferimento principale dei nostri autori non è all'infanzia bensì all'adolescenza, ma in realtà i nostri autori operano su entrambe quel processo di rimozione della loro specificità, operata (come ci insegna Postman) proprio dallo schermo: adultizzare il bambino, sottraendolo al suo processo graduale di *divenire* adulto.

2. ONLIFE: RAPPRESENTAZIONE O ESPERIENZA?

La seconda critica che si può rivolgere è che l'assunto (ipotesi da dimostrare), che non ci sia più distinzione tra l'esperienza dal vivo e quella di fronte a uno schermo non si basa su prove empiriche ed è teoreticamente abbastanza contraddittoria. Gli autori di *Oltre la Tecnofobia* si

riseriscono molto al filosofo Walter Benjamin. Egli, infatti, designò fotografia e cinema come media che avevano modificato l'inconscio ottico: zoom, rallenty o slow motion, replay, etc., rendevano visibili cose che l'occhio nudo non poteva mettere a fuoco cambiando l'intera percezione del mondo. La stessa capacità di attenzione e di esperienza ne venivano modificate ma non per questo Benjamin teorizzò l'indifferenza ontologica tra i due tipi di *percezione*. Il nostro corpo-cervello elabora in modo simile ma non identico digitale e reale, altrimenti – come ammettono gli stessi autori – non saremmo in grado “di distinguere tra presenza fisica e digitale” (p.41). Il problema dei bambini di oggi è però che l'esposizione precoce e prolungata agli schermi riduce le capacità di questa distinzione. Il punto fondamentale è che gli autori insistono sul fatto che il corpo-cervello elabora *rappresentazioni* simili nel mondo virtuale e nel mondo reale. Teniamo in sospeso la domanda se questo sia vero o meno. Il filosofo ebreo-tedesco Benjamin non insistette solo sui diversi modi di percepire il mondo (decisamente molto meno sulla *rappresentazione*) bensì sui modi di viverlo: proprio l'esperienza (*Erfahrung*) narrabile e condivisibile è qualcosa di molto prezioso che nella modernità rischierebbe di essere annullato dall'esperienza vissuta (*Erlebnis*) che caratterizza invece il mondo caotico e veloce della società dominata da pubblicità e merci (Benjamin del resto non pensava che il capitalismo fosse la fine della storia).

Gli autori di *Oltre la Tecnofobia* riducono la differenza tra reale e virtuale a quella tra 3D e 2D, senza considerare la multi-sensorialità. Riducendole a rappresentazioni simili, disconoscono le differenze specifiche delle due esperienze. Dal punto di vista del bambino (che per altro quando nasce ci vede ben poco) ciò che differenzia l'esperienza dal vivo e quella tramite schermo non è solo la rappresentazione ma l'esperienza, che si fa con i cinque sensi del corpo (sporcandosi le mani e saltando nelle pozzanghere). Prendiamo un kiwi: il modo con cui il bambino vive e conosce un kiwi per la prima volta passa molto meno dalla rappresentazione, che dalla mano e dalla bocca. La multi-sensorialità è ciò che distingue il mondo come rappresentazione (quello dello schermo) dal mondo reale. Inoltre, mentre del mondo ti fai una rappresentazione, nello schermo la rappresentazione è già preparata da registi o algoritmi. Scambiare l'esperienza per la rappresentazione è un doppio errore: significa privare l'esperienza della multi-sensorialità lasciando lavorare prevalentemente la vista e offrire una rappresentazione di mondo già selezionata, ridotta e uniformata.

Se si sposta il focus dalla *rappresentazione* all'*esperienza* le differenze tra mondo reale e mondo virtuale sono notevoli per ciò che più conta per chi deve ancora *divenire adulto*. L'*apprendimento* infantile, a partire dall'apprendimento della lingua-madre, è molto migliore quando avviene senza gli schermi, e almeno fino a sei anni l'apprendimento è migliore dal vivo anziché tramite schermi, effetto noto come *video deficit* o *transfer deficit*, proprio perché il *baby-talking* – cioè, la modalità universale di insegnamento-apprendimento linguistico è multisensoriale, ha bisogno della sintonizzazione emotiva, della relazione tra corpi, dell'attenzione condivisa, cioè della condivisione delle intenzionalità. Mentre nella mente di un bambino di cinque anni, la rappresentazione del kiwi in uno schermo potrebbe confondersi con quella della mela (e non potremmo certo dargli torto), nel mondo reale sono due esperienze conoscitive assai diverse: basta mettere in bocca per capire. Un bambino diventa adulto in relazione con umani non in isolamento dagli altri umani.

Per questo motivo in tutto il mondo desta molte preoccupazioni l'esposizione precoce agli schermi, questione su cui gli autori non spendono mezza parola in tutto il libro. Insistono invece sul concetto di *onlife* che, pur essendo molto sexy, applicato all'infanzia è terribilmente fuorviante. Tale concetto coniato da Luciano Floridi (e usato da Lancini) indica l'esperienza quotidiana sempre più frequente di una costante connessione online, che implica un'interazione continua tra reale e virtuale. Il concetto di *onlife* si riferisce quindi alle esperienze quotidiane di connessione e interazione continua, caratterizzata da una indistinzione tra reale e virtuale. Il termine vuole mettere in risalto il fatto che stando in rete non si è fuori dal mondo, perché anche la rete è parte della vita e ha effetti sulla vita reale. Tutto ciò che si fa nel virtuale ha conseguenze sul mondo reale.

Un concetto semplice, ma che rischia di trasformarsi in arma ideologica: incoraggiare l'indistinzione di questo flusso continuo di tempo schermo con la realtà come qualcosa di positivo e/o ineluttabile, significa non stabilire una chiara priorità ontologica del reale sul virtuale e contribuire alla confusione. Si può vivere senza essere connessi ogni minuto, ogni ora, ogni giorno, anche oggi nel 2025, ma non si può usare il digitale senza vivere nel mondo reale: Floridi presenta la *onlife* come l'ultima frontiera di un'avanzata storica di un *progresso tecnologico lineare*, che non è né buono né cattivo, ma un destino ineluttabile, non deciso né voluto dagli umani, sul quale pertanto gli umani non possono decidere nulla. *Onlife* è il condensato dell'ideologia digitale attuale, ma è un concetto che, se applicato a un bambino, diventa estremamente fuorviante. Il caso estremo di un bambino che cresce circondato solo da robot era già stato descritto da Daniel Stern come esperienza psicotica che rende vana la funzione più umana propria della rappresentazione: la distinzione tra realtà e immaginazione. Le tecnologie, come ci insegnano gli apporti più recenti della storia e dell'antropologia, sono sempre state decise dagli esseri umani e non sono disponibili su una linea retta che necessariamente avanza e progredisce verso le magnifiche sorti e progressive. Anche oggi le tecnologie digitali sono selezionate, decise e regolamentate da esseri umani: il problema è che sono nelle mani di pochissime persone che, pur regolando l'uso degli schermi per i loro figli, hanno tratto enormi profitti dall'assenza di regole per l'esposizione agli schermi della popolazione da 0 a 18 anni.

3. LA DIPENDENZA DA INTERNET NON ESISTE?

Sappiamo che gli smartphone alterano il ciclo dopaminergico, creano abitudini e persino dipendenze: non è un mistero perché questo è descritto da chi disegna queste *app* per metterle gratuitamente sul mercato riuscendo a trarne profitti enormi. Al giorno d'oggi esiste un'ampia discussione sulla classificazione delle varie dipendenze da internet, trattandosi di un tema di salute pubblica delicatissimo. Incuranti della complessità della situazione gli autori di *Oltre la Tecnofobia* hanno deciso di abbracciare le posizioni di Matteo Lancini, che sostiene che il disagio dei giovani non sia da attribuire all'iperconnessione, bensì alle "mamme virtuali". Avvalendosi di Lancini, il fenomeno degli *hikikomori* è così commentato dagli autori: "I media digitali lungi dall'essere la causa del ritiro, sono piuttosto ciò che consente a questi adolescenti di rimanere 'attaccati' al mondo evitando un esito psicotico della loro sindrome". (p.95) Gli autori sostengono ogni abuso debba considerarsi nocivo, ma che ciò non deve condurci – e

questo il tema che sta loro molto a cuore – a “incolpare la tecnologia digitale” (p.67)! Come si fa pensare di poter dare la colpa alla tecnologia se non la si è già prima antropomorfizzata?

Per loro “l'utilizzo specifico è dettato e condizionato dal modello di società contemporaneo” (p.67), ma non spendono una parola a spiegare come le tecnologie digitali modellino la società. Credono di dovere emettere una sentenza sulla colpevolezza o innocenza della Tecnologia (al singolare, si vedrà poi perché), ma non si esprimono mai sugli umani che sono proprietari di queste tecnologie e le usano come mezzi di produzione. Come se le finalità non fossero di chi progetta le *Tecnologie*. *L'antropomorfizzazione della Tecnologia* consiste nel neutralizzare ogni carattere etico e politico della tecnica, rimuovendo il ruolo degli umani che vi investono soldi. Questo è proprio il carattere *ideologico*, su cui si tornerà, mai messo in discussione in questa edulcorante *Weltanschauung*.

Non esiste *Una* dipendenza da internet o da smartphone ma le organizzazioni mediche stanno mettendo a fuoco molti disturbi legati all'uso compulsivo di queste tecnologie. Si tratta di fasce sempre più vaste della popolazione che sono risucchiate in comportamenti patologici indotti per così dire dal design. La visione di chi sostiene che la psicosi non solo non venga amplificata dall'effetto schermo ma persino lenisca la malattia e mantenga attaccati al mondo (sic), è estrema, molto discutibile e pericolosa dal punto di vista terapeutico.

Sulla questione clinica, vorrei assicurare le decine di migliaia di genitori che chiedono ai loro figli di uscire dalla stanza, che non tutti la vedono come Lancini e che ci sono terapisti che aiutano gli adolescenti a distaccarsi dall'oggetto che produce la loro dipendenza (lo schermo), senza far sentire in colpa i genitori.

In ogni caso è chiaro che questo libro vorrebbe mettere un bavaglio a chi solleva la questione del disagio sociale, bollandolo come tecnofobico. E allora possiamo dire tranquillamente che il re è nudo perché la prova più evidente che le categorie di *uso* e *abuso* siano inadeguate a interpretare la complessa questione di salute pubblica (di cui gli *hikikomori* sono solo una parte) è testimoniata dal fatto che le *Big Tech* come Meta, pur di non farsi dare regole, sono disposti a darsene da sole.

Ad oggi l'OMS ha già riconosciuto la dipendenza da videogioco e da gioco d'azzardo, mentre esiste una vasta discussione sulla classificazione di altre forme di dipendenza da internet (oltre al fenomeno degli *hikikomori*, c'è la dipendenza da relazioni virtuali e *social network*, la *net compulsion* o *shopping online*, dismorfismo, etc...), si tratta di molti comportamenti patologici che sono soggetti a studi perché in continuo (non rassicurante) aggiornamento, dove il confine tra dipendenza e abitudine è sfumato. In ogni caso gli autori non hanno dubbi sul dover sollevare da ogni responsabilità la Tecnologia digitale quasi fosse una umana presenza.

Non stupisce quindi che gli autori critichino Jonathan Haidt, reo di avere pubblicato *La generazione ansiosa*. Riprendendo quasi alla lettera una precedente recensione (V. Gallese, *Haidt: quelli che... il digitale*, in “Doppiozero”, 17/9/2024) bollano come tecnofobico un libro documentatissimo che contiene quasi un migliaio di fonti. La questione è che dal 2012 è aumentato in modo intensivo l'uso dei social network tra le adolescenti ma sono anche aumentati fenomeni di ansia, depressione, isolamento e suicidi. Per Haidt non c'è solo correlazione ma anche un nesso di causalità. Gli autori propongono altre cause più complesse: “accesso alle armi, la discriminazione, l'isolamento sociale e le difficoltà economiche” (p.66). Nel libro (a differenza di quello di Haidt) non c'è però nessun tentativo di convincere il

lettore che queste siano le cause plausibili. Non vi sono spiegazioni per cui non mi è possibile comprendere questa loro diversa ipotesi. Trovo difficile capire come l'accesso alle armi, la discriminazione, l'isolamento sociale e le difficoltà economiche possano essere state la causa di comportamenti non certo patologici ma che hanno costretto il CT Spalletti a *regolamentare rigidamente* l'uso dei dispositivi durante la fase finale di Euro 2024 agli atleti della nazionale di calcio maschile.



Lasciamo a chi legge farsi un'idea del dibattito tra Jonathan Haidt e Candice Odgers, suggerendo il franco confronto pubblicato su *MicroMega* 3/2025 ("Disconnessi. L'impatto dei social sulle nostre vite"). Un altro confronto è stato pubblicato da *Internazionale*. Mi limito a due osservazioni. La prima è che, se esiste una correlazione questo dovrebbe costituire un campanello d'allarme sufficiente per applicare il principio di precauzionalità fino a nuovi e approfonditi studi, proprio perché la correlazione non implica *ma non esclude affatto* la causalità. In secondo luogo, vorrei ricordare Austin Bradford Hill, il noto epidemiologo britannico, celebre per i suoi studi che hanno *dimostrato* il rapporto tra fumo e cancro polmonare (quando ai suoi tempi in tanti sottovalutavano la *correlazione*, sic). Hill aveva elaborato una serie di nove criteri per dedurre la relazione causale tra un fattore di rischio e una malattia sulla base di correlazioni statistiche. Allora le lobbies del tabacco insistevano proprio con le stesse argomentazioni di oggi: "Correlation *does not imply* causation". Gli autori sono più avanti: la correlazione è il contrario della causalità e pertanto qualunque divieto va escluso e ogni regolazione rifiutata. E veniamo così alla quarta critica, alla questione educativa.

4. VIETATO VIETARE!

Gli autori ci propongono l'idea pedagogica rivoluzionaria, del tutto simile a quella del 1968: *vietato vietare*. Non citano questo slogan di vecchia data, ma lo aggiornano e lo ampliano persino alla protezione: "ogni scelta di protezione o di divieto non è educativa". Per loro controllo, divieto e protezione sono la stessa cosa. Iniziamo quindi con il assicurare chi legge che il pedagogista Paulo Freire, certamente caro ai sessantottini e da loro invocato come punto di riferimento teorico, non era certo incline a posizioni libertine che "vedono una manifestazione d'autoritarismo in ogni legittima espressione di autorità". Freire era incline invece a una posizione più pacata, quella di una persona "democratica, coerente con il suo sogno solidale ed egualitario, per la quale non può esistere autorità senza libertà o questa senza l'altra."

Oggi nel dibattito pedagogico contemporaneo, proprio seguendo Freire non è possibile concepire l'autorità senza la libertà, ma nemmeno la libertà senza l'autorità. L'appello a sviluppare pensiero critico suona retorico e Freire si lamentava proprio dell'assenza dei limiti normativi. Gli autori si spingono ad asserire persino che ogni protezione è autoritaria: ma come spiegare le leggi contro il lavoro minorile? E i divieti di balneazione? E il divieto di passare con il rosso al semaforo sarebbe diseducativo? Non sempre applicare un divieto produce un effetto contrario.

La realtà di oggi sembra al contrario esser dominata da un'assenza di limiti e regole, al punto che, per dirla con un noto slogan pubblicitario, "l'unica regola è che non ci siano più regole". Secondo Daniel Marcelli, punto di riferimento nel dibattito francese sulla crisi dell'autorità genitoriale, domina oggi invece "il bambino sovrano" in un vuoto epocale di autorità. In un altro contributo Marcelli sostiene che in pedagogia sia persino auspicabile obbedire.

L'obbedienza lungi dall'essere virtù negativa è indispensabile nella relazione pedagogica che si basa sulla fiducia. L'obbedienza non è la sottomissione. Autorità e obbedienza hanno significati anche positivi a differenza della sottomissione a un potere. La sottomissione si ottiene attraverso l'obbligo o la seduzione, mentre l'obbedienza (educativa non politica!) si fonda su un rapporto di fiducia. Quando sarai grande ti spiegherò, ma adesso fidati e obbedisci, perché non tutto può essere spiegato e contrattato. Questo è vero soprattutto nell'infanzia. Proprio l'obbedienza conduce all'indispensabile libertà di disobbedire nella maturità. Persino Don Milani teorico di *L'obbedienza non è più una virtù*, aveva idee ben chiare sull'autorità del docente e sull'importanza dell'obbedire in classe! Anche qui la mancanza di distinzione tra adolescenza e infanzia non permette agli autori di inserirsi nel dibattito pedagogico attuale su autorità, autorevolezza, obbedienza, sottomissione, libertà su cui per altro le filosofie femministe italiane hanno dato importanti apporti. Assenza di regole, di limiti, di paletti sono invece i concetti base di una pedagogia corrente molto diffusa, basata sulla *seduzione* (termine coniato da Gilles Lipovetsky per descrivere uno stile educativo basato sul tentativo di sedurre il bambino anziché di educarlo in senso tradizionale) e sulla deresponsabilizzazione degli adulti, incapaci di gestire il sano conflitto educativo, pedagogia corrente che è però distante dal dibattito pedagogico sulla crisi dell'autorità genitoriale aperto da Arendt.

Del resto, Gli autori sono davvero così inclini a lasciare che i loro figli o nipoti guardino film pornografici a otto anni perché vietarglielo significherebbe poi che i loro pari in un atto di *giustizia retributiva* faranno vedere loro film porno? Per loro tutto va contrattato, trasfigurando

l'idea del pedagogista francese Meirieu, che non solo propone la contrattazione educativa ma anche l'autorità del docente e la necessità della sanzione, per non parlare degli interrogativi sulla "strumentalizzazione del digitale da parte del sistema di mercato" (Meirieu, *La scuola e la sfida del digitale*).

Se la critica all'autoritarismo poteva funzionare nel XX secolo, che iniziò quando Ellen Key scrisse *Il secolo del fanciullo*, oggi lo slogan *vietato vietare* non è altro che, come rileva sempre Marcelli, l'anticipazione del credo neoliberista in ambito pedagogico. Questa *seduzione* incapace di vietare inculca con l'esempio il credo neoliberista dominante. Teorizzare oggi un "antiproibizionismo digitale" significa abbracciare le posizioni dell'individualismo e del narcisismo più sfrenato che già il nostro sistema economico e culturale promuove abbondantemente, anche grazie alle piattaforme.

Per sostenere la tesi che "ogni scelta di protezione o di divieto, in senso proprio, non è educativa" (p.147), si è dovuto alterare il senso profondo della dialettica di Paulo Freire e storpiare il concetto di contrattazione di Merieu, perché questo assunto, in campo pedagogico, è poco difendibile. Promuovere questa *deregulation educativa* costituisce al contrario la quintessenza del credo dominante, propugnato tanto dagli autori quanto da Trump e dalle Big Tech: eliminare ogni limitazione persino nell'infanzia.

Eppure, i limiti sono proprio ciò che permette di educare: come qualsiasi pedagogista, allenatore, educatore o insegnante sa bene, la difficoltà consiste semmai in *dove* e *come* mettere i limiti, ma non se metterli

5. TECNOLOGIA O TECNOLOGIE?

Con la quinta critica vorrei iniziare a porre qualche domanda sulle parole usate nel titolo stesso di *Oltre la tecnofobia*. Il termine "tecnofobia" è incluso in alcuni dizionari con il significato di "avversione per la tecnologia". Ma esiste la Tecnologia? O forse ne esistono molte? Gli autori ne parlano troppo spesso al singolare.

Il XVIII secolo ha rappresentato il grande momento di espansione di attrezzi e utensili, presentati ancora *nell'Enciclopedia*, non senza ripetizioni, in base ai loro usi umani (i mestieri), e non alle caratteristiche intrinseche degli oggetti. Con la rivoluzione industriale si diffusero nuove tecnologie produttive che destarono non poche preoccupazioni, perché, a differenza dell'utensile che aiutava l'artigiano (prolungandone per così dire la mano), le nuove tecnologie raramente erano alleate dell'operaio, anzi spesso si sostituivano a lui.³ Pertanto le paure per alcune tecnologie potrebbe spesso essere molto più recenti di quello che si creda e le smisurate reazioni a favore o contro sarebbero più il riflesso della nostra società industriale. In ogni caso la storia ci insegna che non esiste una sola Tecnologia, ma tante tecnologie, spesso

³ Il XVIII secolo vedeva con favore la sostituzione della forza animale, quando la macchina a vapore sostituisce il cavallo. Le cose cambiano con la Rivoluzione Industriale a proposito della quale Simondon notava come l'alienazione non fosse un dato solo economico e giuridico di estraneità ai mezzi di produzione, ma un dato psicologico e fisiologico di percezione della mancanza di prolungamento dello schema corporeo. Infatti, per tutti gli illuministi e per Marx stesso "la frustrazione dell'uomo inizia con la macchina che sostituisce l'uomo" (Simondon, *Del modo di esistenza degli oggetti tecnici*), essa infatti più che far risparmiare lavoro al lavoratore per lo più fa risparmiare soldi al capitalista. È quindi con l'arrivo della macchina utensile nella Rivoluzione Industriale che si pone la questione della tecnologia (*Technologie*) da distinguere dalla tecnica (*Technik*). La tecnologia è tutta moderna e implica l'analisi delle forme elementari in cui si scompone il movimento del corpo umano, un logos incorporato nell'utensile e mosso da una macchina. Comporta un'oggettiva conoscenza dei processi produttivi, integrata dalla precisa oggettività delle scienze naturali: nella tecnologia non deve rimanere spazio per la scelta autonoma della mano umana.

alternative, negli ultimi secoli selezionate forse più per interessi di mercato che in base a qualità intrinseche.⁴

Ma quindi alcune paure per alcune tecnologie non possano essere fondate? Quando si parla della Tecnologia, si tratta di prendere o lasciare, o si ha fiducia o si ha paura: l'atteggiamento verso la tecnologia sembrerebbe qualcosa di molto religioso, una sorta di fede nella Storia dell'Umanità verso il Progresso. Nella visione di *Oltre la tecnofobia* il mondo si evolverebbe in modo unilineare, benché con qualche balzo: "la storia dell'homo sapiens è una progressiva esternalizzazione delle nostre abilità" (p.102), anzi è persino una evoluzione delle tecnologie cognitive "dall'invenzione del fuoco agli smartphone" (p.22): una sola linea retta, che separa gli umani tra favorevoli (ottimisti) e contrari (nostalgici). Platone (nostalgico) sarebbe stato contrario alla scrittura, anzi Platone avrebbe anticipato la critica al cellulare poiché rifiutò la scrittura: "Platone era stato profetico" (p.128-30). Siccome gli autori sanno bene che Platone non rifiutava la scrittura ma affidava l'insegnamento e i pensieri più importanti al dialogo, mi limito piuttosto a contestare la logica argomentativa: se qualcuno è contrario alla scrittura *ipso facto* è contrario al cellulare (e viceversa) perché la Tecnologia o si prende o si rifiuta, non si può mai accogliere qualche tecnologia rifiutandone altre. La Tecnologia è sempre singolare e la tecnofobia ne indica l'avversione.

Forse sarebbe più utile chiedersi se oggi le tecnologie siano tutte da prendere o se come società (democratica) possiamo anche sceglierle. Ma soprattutto forse la domanda giusta (visto che il libro avrebbe velleità pedagogiche) non è tanto se prenderle o rifiutarle quanto "da che età introdurle ai più piccoli"? Scegliere le tecnologie in base ai valori sociali condivisi non è proprio ciò che ha fatto per decine di migliaia di anni l'*homo sapiens*?⁵ Proporne un uso con delle regole sociali per ciascuna età non è ciò che ha sempre fatto ogni società con i coltelli? È lecito scegliere tra le varie tecnologie oppure la tecnologia è un destino? E per fare queste scelte la paura non ci può proprio essere d'aiuto? A tutte queste domande il libro risponde in modo semplificatorio che la tecnologia è Una e Indivisibile e che sia necessario andare oltre questa atavica paura per essa.

6. ESISTONO PAURE LEGITTIME PER LE TECNOLOGIE?

Arriviamo così a un altro luogo comune che questo libro rinforza: come tutte le paure anche quella per la tecnologia è una emozione negativa. Ma se esistono tante tecnologie perché non è lecito che alcune destino paure e altre speranze? Inoltre, per andare dritti alla radice del titolo: avere paura è davvero una emozione così negativa? La paura non è, al contrario, anche un aiuto per anticipare i pericoli? È così errato avere paura che le nuove generazioni vengano svezzate davanti a uno schermo? È così risibile avere paura che la propria figlia frequenti siti web che promuovono l'anoressia (comunità proAna)? È così sbagliato avere paura che Amazon faccia le sue ricerche di mercato per costruire i magazzini proprio laddove la popolazione giovanile è meno alfabetizzata e meno sindacalizzata? È così misero avere paura che le nuove

⁴ Da parte mia sono un entusiasta fautore di automobili con guida automatizzata che non superino mai i limiti (ops che parolaccia tecnofobica!) di velocità, obbligatoriamente disponibili solo (ops un altro divieto!) in carsharing e solo fuori dalle città.

⁵ La storia tecnologica dell'*Homo sapiens* è sempre meno descritta in termini lineari, bensì sempre più spesso è ricostruita privilegiando l'evoluzione a spirale, ramificata, pluriversa, se non persino ciclica: cf. Graeber, Wengrow, *L'alba di tutto. Una nuova storia dell'umanità* (2021) o Diamond, *Collasso, Come le società scelgono di morire o vivere* (2005). L'evoluzione tecnologica della nostra civiltà sarebbe in questo quadro una eccezione.

IA possano provocare dipendenze ancora maggiori dei social network? Non è proprio lecito avere paura che sempre più milioni di euro vengano ceduti da risorse pubbliche a industrie digitali?

Se si volesse andare *oltre* le paure forse bisognerebbe prima ascoltarle, comprenderle, descriverle. Infine, non sempre il rifiuto delle tecnologie è dovuto solo a paure. Uno studio molto interessante ha ripercorso i motivi per cui nelle scuole statunitensi non si siano mai diffuse in tutto il XX secolo tecnologie come cinema, TV e radio nonostante le forti pressioni dall'alto. La risposta è che non erano considerate dagli insegnanti validi strumenti di apprendimento.⁶ Quindi non tutte le paure per le tecnologie sono risibili e non tutti i rifiuti per alcune tecnologie sono dovuti a paure.

Il presupposto più forte di *Oltre la tecnofobia* è quello più nascosto, ovvero che ogni paura verso ogni tecnologia sia infondata. Tuttavia, non una pagina è dedicata a spiegare cosa sia la paura, e nemmeno si nomina la *nomofobia*, una delle più diffuse, quella di rimanere senza cellulare. La paura però non è un'emozione umana negativa, poiché aiuta la concentrazione della mente. La paura dà consapevolezza ed è ciò che permette di darci il giusto coraggio per affrontare i pericoli. Nella mia esperienza a stretto contatto con le paure di genitori e insegnanti per le tecnologie digitali, credo di poter dire che oggi una delle paure più grandi sia quella di parlare pubblicamente degli effetti negativi sulla vita familiare (benché siano osservati quotidianamente). Ogni discorso pubblico deve iniziare con questa frase: “io non sono contrario alle tecnologie” oppure “non voglio certo demonizzare le tecnologie”. Si tratta di una devozione fobica verso la tecnologia che il filosofo tedesco Anders ha descritto come “vergogna prometeica”: “non c'è nulla di più scabroso oggi, nulla che renda una persona prontamente inaccettabile quanto *il sospetto che sollevi delle critiche nei confronti delle macchine*”.⁷ Il libro sostiene al contrario che si possono “liquidare le preoccupazioni legate alle tecnologie digitali come ansie convenzionali derivanti da atteggiamenti conservatori verso il progresso” (p.63). Mentre Anders è al centro del dibattito filosofico contemporaneo, il libro ripropone ancora l'antitesi Progresso e Conservazione del lontano XIX secolo. Ma si può davvero scrivere oggi un pamphlet *oltre* la tecnologia senza ascoltare le paure che le famiglie vivono oggi per *alcune precise tecnologie* senza essere ideologici?

7. UNA VISIONE IDEOLOGICA

Gli autori hanno definito la “tecnofobia umanista” una “delle influenti ideologie del giorno d'oggi” (pp. 88-89). Il termine *ideologia* è di derivazione marxista ma nel gergo accademico contemporaneo ideologico è il contrario di scientifico. *Ideologico* è tutto ciò che introduce posizionamenti etici in un discorso sociale anziché restare rigorosamente *neutro*: “La scienza non dovrebbe essere prescrittiva, poiché il suo ruolo principale è quello di far luce sui fenomeni piuttosto che giudicarli” (p.67). Per Gramsci, al contrario, l'ideologia è il posizionamento all'interno della società rispetto ai rapporti di sfruttamento capitalistico, rapporti a cui non ci si può sottrarre. Inoltre, Gramsci odiava l'indifferenza che “opera potentemente nella storia”.

⁶ Cuban, *Teachers and Machines, The Classroom Use of Technology Since 1920* (1982).

⁷ Anders *L'uomo è antiquato* (1956). Anders parlava propriamente di antichità dell'essere umano (*Die Antiquiertheit des Menschen*). Sulle rivalutazioni di Anders nel dibattito filosofico contemporaneo cf. la rivista “aut aut”, n. 397/2023 “L'uomo è antiquato? Günther Anders e la scena attuale”.

Siamo sicuri che questo pamphlet faccia luce sui fenomeni piuttosto che giudicarli? Alla fine, questo libro prende una posizione, proprio per l'ostentato oggettivismo scientifico, poiché il posizionamento etico non si deduce dall'epistemologia ma la precede. Questo libro, infatti, non si schiera contro chi cerca di operare in modo diverso dall'industria digitale di oggi? Perché tutto questo accanirsi contro le famiglie che fanno dei patti per difendersi dall'invasione dell'industria digitale sulla pelle delle nostre bambine? Perché questo accanirsi insieme a Lancini ad accusare i genitori che sono invece le prime vittime di questa industria digitale senza scrupoli? Perché evitare di "incolpare la tecnologia digitale" (p.67) come fosse un essere umano da difendere?

É abbastanza ovvio che gli *oggetti tecnologici* non siano né colpevoli né innocenti e che le responsabilità siano solo umane: ma perché in tutto il libro non viene spesa una parola su chi queste tecnologie le possiede, le progetta e le usa come mezzi per arricchirsi con videogiochi, social network, pornografia, etc.? Il vizio più grande del libro è l'apparenza di oggettività scientifica da cui deborda un attacco continuo alle vittime: chi cerca di dar regole allo strapotere delle Big Tech. Così come nel XIX secolo in nome del Progresso c'era chi difendeva lo sfruttamento del lavoro minorile, oggi abbiamo trovato chi per la stessa incondizionata fede nella Tecnologia, difende il potere di sfruttamento delle Big Tech.

Spesso, spiegava sempre Gramsci, ciò che accade nella storia avviene non tanto perché alcuni vogliono che avvenga, quanto perché la massa degli uomini abdica alla sua volontà. Così l'ostentato ottimismo spesso non è altro che un modo di difendere la propria pigrizia, le proprie irresponsabilità, la propria volontà di non fare nulla di fronte a quanto accade. Ed era precisamente in questa forma di fatalismo che Husserl vedeva nel 1936 l'origine della *crisi delle scienze europee*: nell'oggettivismo della matematizzazione, nell'assenza di prescrizioni e nella distanza dal mondo della vita. È proprio heideggeriano l'orizzonte teorico del pensiero di *Oltre la tecnofobia*: poiché non si danno speranze ad altre tecnologie, si finisce per far credere che la Tecnologia sia un Destino anziché una scelta umana. Tra gli autori portati come testimoni mi sembra proprio però che né Benjamin, né Stiegler, né Freire, né Debord, fossero dell'idea che bisognasse *abitare farmacologicamente la catastrofe* causata dalle Big Tech. Direi piuttosto che hanno passato l'intera vita a lottare contro chi, con le tecnologie, ha sfruttato gran parte dell'umanità a partire dai suoi figli più piccoli.

Questo articolo di Simone Lanza è apparso su [Controversie - Ripensare le scienze e le tecnologie](#) (rivista settimanale di Studi sulle Scienze e le Tecnologie (STS), autorizzata dal Registro della Stampa n. 30-24.02.2025 e con ISSN 3035-4226) nei numeri [27/2025](#), [29/2025](#), [30/2025](#), [32/2025](#) – Anno I.