

PROPOSTA EDUCATIVA

del Movimento di Impegno Educativo di A.C.

Quadrimestrale n. 3/17 — settembre-dicembre 2017



SGUARDI DAL FUTURO

L'uomo, Dio, l'educazione

Indice

Sguardi dal futuro: l'educazione per l'umanizzazione (Mario Pollo)

R&M

PAG. 5

Un corpo plasmato dalla comunicazione (M. McLuhan)

PAG. 7

La questione dell'umano oggi (Antonio La Spina)

Zoom

PAG. 15

La questione Dio oggi (Roberto Cipriani)

Zoom

PAG. 24

Piccoli atei (A. Tornielli)

PAG. 29

Percorsi di umanizzazione (Antonio Nanni)

Metodi

PAG. 32

Economia civile (Wikipedia)

PAG. 29

Le "visioni" di Negroponte (F. Ognibene)

PAG. 30

ANNO XXVI
NUMERO 3/17
settembre-dicembre 2017

PROPOSTA EDUCATIVA

Quadrimestrale del Mieac
Movimento
di Impegno Educativo
di Azione Cattolica
Reg. c/o Tribunale di Roma
n. 516/89 del 13-9-1989
ISSN 1828-3632

DIRETTORE EDITORIALE: Matteo Truffelli
DIRETTORE RESPONSABILE: Franco Venturella

COMITATO DI REDAZIONE: E. Brugè,
M. Arcamone, N. Bruno,
S. Carosi, V. Lumia,
A. Mastantuono, M. Scirè,
D. Volpi, A. Zenga

EDITORE:
Azione Cattolica Italiana
DIREZIONE E AMMINISTRAZIONE:
Via Aurelia, 481 – 00165 Roma –
tel. 0693578728
IMPAGINAZIONE: Nunzio Bruno

www.impegnoeducativo.it
segreteria@impegnoeducativo.it

ABBONAMENTO ANNUALE ORDINARIO: € 25,00
PER VERSAMENTI: CCP n. 877001 inte-
stato ad Azione Cattolica Italiana
Presidenza nazionale - Via della
Conciliazione, 1 - 00193 Roma;
CCB presso Poste Italiane - Codice
IBAN:
IT98D076010320000000877001
ad Azione Cattolica Italiana Presi-
denza nazionale - Via della Conci-
liazione, 1 - 00193 Roma
UNA COPIA: € 10,00 (comprese spese
di spedizione)
UNA COPIA-SAGGIO: inviare francobollo
da € 2,00 per la spedizione

STAMPA: Grafica Ripoli snc – Villa
Adriana – Tivoli (Rm)

FOTO: tratte da flickr.com e utilizzate
sotto licenza Creative Commons

Proseguire un nuovo viaggio

Concludere lasciando iniziare, accompagnare lasciando camminare, approdare dando spinta ad un nuovo viaggio, è il proprio dell'educazione e allo stesso tempo è un'esperienza che non finisce mai di stupirci e di riempire il cuore di gratitudine.

È bello, dunque, chiudere una pagina importante dell'esperienza personale, come quella che mi è stato fatto dono di vivere per due mandati triennali alla guida del Movimento di Impegno Educativo, con una riflessione sul nuovo che ci attende, come suggerisce il tema di questo numero di *Proposta Educativa*.

Il futuro, infatti, è il "correttore di prospettiva" con il quale si misurano, nelle pagine che seguono, le riflessioni degli esperti – declinate secondo la progressione suggerita dal sottotitolo «l'uomo, Dio, l'educazione».

Prende così avvio una riflessione che la rivista del Movimento di Impegno Educativo proseguirà nel triennio associativo che si apre davanti a noi, a supporto della consapevolezza e dell'impegno degli adulti educatori.

In un contesto di «passioni tristi», come quello in cui ci è dato di vivere, in cui sembrano prevalere i segnali di paura, di chiusura, di diffidenza, di solitudine, di disorientamento esistenziale, parlare di futuro può suonare, da un lato, minaccioso e disperante (*dove andremo a finire, di questo passo?* È una delle espressioni più ricorrenti nei discorsi che ci capita di ascoltare) o, dall'altro, l'ennesimo tentativo di fuga intrapresa alla cieca, augurandoci che qualcosa o qualcuno, prima o poi, decida e risolva per noi le cose.

Chi ci conosce e ha seguito, da queste pagine, le riflessioni proposte in questi anni, sa che approdiamo al tema del futuro dopo un lungo itinerario di analisi e di "decostruzione" delle abitudini a guardare, giudicare e progettare l'azione che generano pre-giudizi e finiscono per paralizzare la crescita di quanto di autentico, in noi e intorno a noi, attende di essere liberato.

Un impegno ardito e coraggioso che ha cercato di attraversare le coscienze, sollecitare esperienze di condivisione e confronto con la realtà nella quale siamo inseriti, generare azioni di speranza, creare fiducia e consenso intorno a valori resi significativi e coinvolgenti.

È stato il nostro modo di creare opportunità di far spazio al futuro in autenticità e concretezza.

Ora, con la stessa determinazione, ci apprestiamo a lasciarci consapevolmente coinvolgere dal futuro che ci interpella, già operante e meravigliosamente presente in mezzo a quelle che spesso ci appaiono solo come macerie della nostra civiltà. La prospettiva che intendiamo suggerire è quella che guarda alla storia come storia di liberazione e non semplice eredità o, peggio, destino ineluttabile.

È la prospettiva in cui "futuro" è il "pro-getto" di Dio che si va progressivamente manifestando nella storia e che viene realizzato insieme da Dio e uomo (tutti gli uomini e tutto l'uomo); e in cui "educazione" significa aprire cuore, mente e mani "in movimento" (con un'espressione di papa Francesco) alla "com-prensione" della complessità dell'essere umano e del mondo in cui viviamo perché sia possibile configurarlo progressivamente in un modo più compassionevole e più giusto, quindi più "divino", nella consapevolezza che ogni approdo non sarà mai quello definitivo, ma sempre punto di partenza per approdi ulteriori.

Elisabetta Brugè
presidente nazionale del Mieac

Autori

Elisabetta Brugè, Presidente nazionale del MIEAC

Mario Pollo, Professore straordinario di Pedagogia generale e sociale all'Università LUMSA

Antonio La Spina, Professore ordinario nel raggruppamento SPS/07 (Sociologia generale) all'Università LUISS

Roberto Cipriani, Professore ordinario emerito di Sociologia all'Università Roma Tre

Antonio Nanni, Docente di Filosofia e Scienze dell'educazione, Coordinatore dell'Ufficio Studi delle ACLI



ADERISCI AL MIEAC!

Al Movimento di Impegno Educativo di A.C. può aderire ogni persona in virtù della sua naturale vocazione e missione educativa e, in particolare, chi svolge una specifica azione nell'ambito educativo.
Se vuoi far parte del Movimento segui le indicazioni che trovi su

www.impegnoeducativo.it

R&M ↔ SUL FUTURO



Sguardi dal futuro: l'educazione **PER L'UMANIZZAZIONE**

Mario Pollo

Partendo dalla consapevolezza che il futuro non è prevedibile poiché nella vita umana, come ricordava Euripide, «l'atteso non si compie e all'inatteso un dio apre la via», l'articolo, attraverso l'analisi di alcuni fenomeni in atto nell'attuale cultura sociale, cercherà di ipotizzare quali sono le sfide che l'educazione deve affrontare nel presente per promuovere nel futuro una profonda umanizzazione. La riflessione che qui viene proposta, lungi dal voler preconizzare il futuro, mira semplicemente a una comprensione del presente, che è bene ricordare è il luogo il cui gli esseri umani cercano concretamente di progettare e costruire il loro futuro, che se anche sarà diverso da quello atteso sarà comunque influenzato dal loro agire.

Il cuore della riflessione è costituito perciò dalla descrizione delle trasformazioni in atto nello spazio-tempo fisico e simbolico abitato dall'uomo contemporaneo che è il mondo in cui l'umano prende forma e si sviluppa.

*Lo spazio-velocità:
l'umano atemporale e dematerializzato*

Il termine spazio-velocità è stato introdotto dal filosofo francese Paul Virilio per indicare le trasformazioni dello spazio-tempo

prodotte dalle comunicazioni elettroniche. Come è noto, i segnali trasmessi attraverso i media elettronici viaggiano a una velocità che si approssima sempre di più a quella della luce. Secondo la fisica relativistica man mano che aumenta la velocità lo scorrere del tempo rallenta sino al limite, costituito dalla velocità della luce, in cui esso cessa di scorrere e si annulla. Questo significa che nello spazio disegnato dalle comunicazioni elettroniche lo scorrere del tempo tende ad annullarsi, anche se non completamente, dato che i segnali viaggiano per ora a una velocità inferiore a quella della luce.

Questo significa che nella porzione dello spazio-tempo in cui operano i media elettronici il tempo se proprio non scorre, scorre almeno in modo quasi impercettibile e si è, quindi, in presenza di una "quasi atemporalità".

Occorre anche tenere conto che nello spazio-velocità le trasformazioni in atto coinvolgono anche lo spazio avendo abolito una sua componente fondamentale: la distanza. Infatti, nello spazio-velocità si può entrare in relazione in pochi istanti con persone lontane molte migliaia di chilometri, senza la fatica e il dispendio di energia che nello spazio-tempo tradizionale comporta il superamento di una distanza anche molto breve. Questo significa che nello spazio-velocità si è in presenza di

uno spazio praticamente privo di distanza e di un tempo che scorre così lentamente da apparire quasi immobile.

Nelle società tecnologicamente ed economicamente più sviluppate le persone trascorrono una quantità non marginale della loro vita all'interno dello spazio-velocità. Quantità che è in continuo aumento, basti pensare a tutte le attività e ai servizi che ogni giorno di più sono accessibili *online*. Tuttavia, l'uomo trascorre ancora una buona parte della sua vita all'interno dello spazio-tempo tradizionale e ciò lo rende un essere anfibio.

L'uomo anfibio

In questa particolare condizione anfibia si può individuare un carattere di crisi dell'uomo, almeno di come è stato tradizionalmente concepito. Crisi che si manifesta sia nel fondamento antropologico sia nella sostituzione da parte di questa nuova anfibiosità di quella vissuta sin dalle epoche più antiche dall'*homo religiosus* e che gli consentiva di abitare tanto il mondo dell'aldilà quanto quello dell'aldiquà. Questa anfibiosità "arcaica" offriva un senso profondo alla scoperta fatta dall'uomo che la sua vita non gli apparteneva completamente. Scoperta avvenuta quando egli è divenuto cosciente di essere il suo corpo e, nello stesso tempo, che il suo corpo non è completamente lui. In altre parole, egli ha percepito che il suo essere non era riducibile al suo corpo e che, nonostante questo lo rendesse un abitante dello spazio e del tempo sottomesso al limite della mortalità, vi era in lui un'apertura all'immortalità. Di essere, cioè, da un lato, limitato dallo spazio tempo, e, dall'altro lato, aperto all'infinito. Questa antinomia ha accompagnato l'uomo sin dal giorno in cui è emerso alla coscienza e ha fondato la sua apertura alla trascendenza.

Come prima accennato, la nuova anfibiosità generata dallo spazio-velocità sta anche trasformando il fondamento antropologico, in particolare per ciò che riguarda il rapporto dell'uomo con il suo corpo, con il tempo, con la sua identità, con gli altri, con il territorio, con la coscienza e con il senso del suo essere nel mondo. È all'interno di queste trasformazioni che si gioca in gran parte il futuro dell'umano.

Il rapporto dell'uomo con il corpo

A partire dalle riflessioni di McLuhan si può affermare che il corpo dell'uomo non è definito esclusivamente dai suoi limiti biologici ma anche da quelli più ampi disegnati dai mezzi di comunicazione che utilizza. Questo significa che il corpo umano non appartiene solo allo spazio-tempo ma anche allo spazio-velocità attraverso gli strumenti della comunicazione.

Per la sua appartenenza allo spazio velocità, il corpo dell'uomo anfibio appare oggi come un corpo per alcuni versi de-spazializzato e de-temporalizzato. Un corpo cioè che ha sempre di più una componente immateriale, fatta di immagini, di segni e simboli che sono presenti in modo puramente virtuale. Un corpo che si fa presente agli altri corpi senza la propria fisicità e senza la propria paradosalità dell'essere qualcosa di più di ciò che apparentemente è. Un corpo che è sempre di più visto attraverso il gioco delle immagini in cui le persone sono immerse e i segni che esso invia all'esterno e che ad esso ritornano strutturati in interpretazioni.

Un corpo che, in non pochi casi, è riconosciuto come proprio solo quando la sua immagine rientra all'interno dei modelli che collettivamente vengono definiti come socialmente accettabili e positivi.

Quando questo riconoscimento non avviene il corpo diventa fonte di disagio, sentito ad-

dirittura come estraneo a sé, divenendo, in molti casi, l'oggetto di cure ossessive al fine di renderlo simile ai modelli culturalmente valorizzati. Ginnastiche, attività sportive varie, interventi chirurgici, cosmesi e diete sono spesso il segno del tentativo di ricondurre il proprio corpo all'interno dei modelli sociali dominanti. Alcune malattie che investono il rapporto delle persone con il cibo sono il segno del rifiuto estremo del proprio corpo e dell'illusione che la sua distruzione liberi quel Sé idealizzato che esso negherebbe.

Ma oltre a questo la riduzione del corpo a semplice elemento simbolico produce una profonda alienazione delle persone da se stesse e dagli altri. Concretamente, questa alienazione nasce dal fatto che la vita delle persone è sempre più immersa nella "finzione", ovvero nel mondo delle immagini prodotte dai me-

Un corpo plasmato dalla comunicazione

Nelle ere della meccanica, avevamo operato un'estensione del nostro corpo in senso spaziale. Oggi, dopo oltre un secolo di impiego tecnologico dell'elettricità, abbiamo esteso il nostro stesso sistema nervoso centrale in un abbraccio globale che, almeno per quanto concerne il nostro pianeta, abolisce tanto il tempo quanto lo spazio [...]. Archimede disse una volta: «Datemi un punto di appoggio e solleverò il mondo». Oggi ci avrebbe indicato i nostri mezzi di comunicazione elettronici dicendo «Mi appoggerò ai vostri occhi, alle vostre orecchie, ai vostri nervi e al vostro cervello, e il mondo si sposterà al ritmo e nella direzione che sceglierò io». Noi abbiamo ceduto questi "punti d'appoggio" a società private... Una volta che abbiamo consegnato i nostri sensi e i nostri sistemi nervosi alle manipolazioni di coloro che cercano di trarre profitti prendendo in affitto i nostri occhi, le orecchie e i nervi, in realtà non abbiamo più diritti. Cedere occhi, orecchie e nervi a interessi commerciali è come consegnare il linguaggio comune a un'azienda privata o dare in monopolio a una società l'atmosfera terrestre.

M. McLuhan, Gli strumenti del comunicare

dia elettronici. Questa immersione sembra aver dilatato enormemente le conoscenze su di sé e sugli altri di cui le persone sono in possesso, mentre in realtà ha solo reso astratti gli oggetti del loro conoscere (Augé 1998).

Infatti, oggi si è sempre più convinti di *conoscere* quando in realtà si è in grado solo di *riconoscere*. I media consentono spesso solo di riconoscere, dando però l'illusione di conoscere. Solo perché una cosa la si è vista si pensa di conoscerla, dimenticando che *vedere* non significa necessariamente *osservare, comprendere e interpretare*. Questa confusione tra il conoscere e il riconoscere passa attraverso l'incapacità di ascoltare nell'interiorità profonda del proprio sé, il proprio corpo e, di conseguenza, quello dell'altro. E questo fa sì che si produca un indebolimento della capacità di rapportarsi all'altro, che è sì visto ma che contemporaneamente è privato della sua realtà complessa e reso astratto in un'immagine. In cambio si ha la possibilità di un contatto esteso con il simulacro dell'altro. E questo produce una interruzione o un rallentamento della dialettica identità/alterità.

Se l'alterità è un simulacro anche l'identità diviene un simulacro. Perdere il contatto con l'altro reale significa perdere il contatto autentico con se stessi oltre che a livello corporeo anche psichico. La crisi dell'alterità mina l'identità delle persone. Alcuni studiosi osservano, sulla scia della lezione di Durkheim, nell'indebolimento della dialettica tra alterità e identità un fattore di produzione della violenza.

Il rapporto dell'uomo con il territorio e la comunità

Come il corpo anche lo spazio in cui vive l'uomo all'interno dello spazio-velocità appare dematerializzato, privo cioè di quella consistenza materiale che ha

sempre caratterizzato lo spazio sperimentato dall'uomo nella sua vita quotidiana, come ad esempio il territorio in cui era iscritta la comunità/società in cui egli viveva. Comunità che erano caratterizzate, oltre che dal legame solidale tra i loro membri, anche da quello, altrettanto solidale, con lo spazio fisico in cui erano insediate. Nello spazio-velocità, invece, sono presenti comunità prive di un qualsivoglia legame con uno spazio fisico.

Il passaggio da comunità radicate in un territorio a comunità prive di radicamenti territoriali è stato definito da alcuni antropologi "deteritorializzazione".

A questo punto è necessario chiarire che il territorio non è solo uno spazio fisico bensì «la realtà controllata e modificata dalla società dotata di un confine» (Sack 1986). In questa prospettiva il territorio deve essere considerato come un sistema vivente complesso e aperto che non è presente in natura, essendo il prodotto dalla strutturazione sociale e culturale dello spazio fisico da parte della società che in esso risiede. Questa strutturazione dello spazio possiede un elevato carattere simbolico perché pone in stretta relazione il luogo fisico, la cultura sociale, con i suoi sistemi simbolici, e l'economia.

Questo fa sì che nello spazio territorializzato la natura evochi la cultura e questa la natura. Questo intreccio profondo tra natura e cultura che ha luogo nel territorio affonda le sue radici nelle origini della civiltà e, quindi, dell'umanizzazione. Questo significa che l'uomo non abita la "natura" ma uno spazio-tempo in cui sono integrati i sistemi naturali e quelli simbolici.



La deteritorializzazione

Il territorio per molti versi oggi sembra essere in crisi, tanto che, come prima si è accennato, alcuni studiosi parlano dell'esistenza di un fenomeno di de-territorializzazione. Di un fenomeno che tende a dissolvere il rapporto biunivoco tra lo spazio fisico e la cultura della società che in esso è insediata. È una rottura della relazione profonda delle persone con il territorio in cui vivono e che è sperimentata in modo particolare dalle grandi masse di persone che emigrano dal loro luogo di origine alla ricerca di lavoro o fuggendo da carestie e guerre.

Il fenomeno della de-territorializzazione, tuttavia, non riguarda solo gli immigrati ma anche i nativi che non vivono più il territorio come luogo in cui si manifesta la loro cultura e la maternità della terra, ma semplicemente come uno spazio familiare funzionale alle loro attività private e pubbliche. Non solo, in quello spazio la loro vita segue, oltre a quelli culturali tradizionali, modelli appartenenti a ciò che a suo tempo Paul Ricoeur ha definito «universalismo tecnico scientifico».

Questa espressione indica quell'insieme culturale generato, da un lato, dall'applicazione alla vita quotidiana dei modelli prodotti dall'industrialismo e dalla cosiddetta razionalità tecnico-scientifica e, dall'altro lato, dall'espansione dei consumi universali, di beni cioè uguali in ogni parte del mondo. A questo universalismo possono essere ascritti i nonluoghi, che a differenza dei luoghi non svolgono né una funzione identitaria, né una relazionale, né una storica. I nonluoghi sono tanto le installazioni necessarie per la circolazione accelerata delle persone e dei beni, quanto i mezzi di trasporto stessi, o i grandi centri commerciali

o, a livello micro, i bancomat e i distributori automatici di bevande.

La crisi delle comunità territoriali e la nascita delle comunità di destino e di sentimento

Da quanto detto sinora appare evidente che nella storia umana il territorio è sempre stato strettamente intrecciato con la comunità, con un gruppo di uomini che condividevano scopi comuni e i cui progetti di vita individuali erano reciprocamente legati da un vincolo di solidarietà. La comunità non poteva dirsi senza territorio e viceversa.

La crisi del territorio ha perciò avuto effetti profondi sulla comunità, intesa in particolare come luogo in cui le persone potevano inscrivere il proprio progetto personale di vita all'interno di un progetto collettivo e, quindi, dividerlo attraverso i vincoli di solidarietà e altruismo. Oggi, si assiste, invece, all'attribuzione all'individuo di una centralità assoluta che gli assegna, in modo esclusivo, l'onere di tessere l'ordito della sua vita e la responsabilità totale del successo o del fallimento del suo progetto personale, che cade principalmente sulle sue spalle.

In altre parole, è in atto, come sostiene Baumann, una liquefazione dei legami comunitari che fa sì che le comunità siano dei semplici contenitori di progetti individuali e in cui, al massimo, il legame di solidarietà è sostituito da quello di intimità. In queste comunità, nessun membro è disponibile a rinunciare a una parte del proprio progetto personale per sostenere quello dell'altro o la costruzione di un progetto che realizzi il bene comune.

A fronte della crisi delle comunità territoriali si sta assistendo nello spazio-velocità alla nascita di tipi di comunità che Appadurai ha definito «comunità di sentimento o di destino» e che sono formate da persone che imma-

ginano e sentono collettivamente. Infatti, «la fruizione collettiva dei mass media, soprattutto, film e video, può creare sodalizi di culto e carisma» (Appadurai 2001, p. 22). Questi sodalizi «sono comunità in sé, ma sempre potenzialmente comunità per sé, in grado di muoversi dall'immaginazione condivisa all'azione condivisa» (ivi, p. 23).

Questo indica chiaramente che le comunità territoriali sono parzialmente surrogate da comunità de-territorializzate, in cui il legame di prossimità fisica è sostituito da quello di prossimità virtuale.

L'uomo anfibio contemporaneo vive in alcuni momenti all'interno di comunità tradizionali, in cui quasi sempre vi sono legami liquefatti, e in altri momenti all'interno di comunità di destino o di sentimento, che esercitano sulle persone che ne fanno parte la stessa, se non maggiore, influenza delle comunità tradizionali.

Il fenomeno della deteritorializzazione e la connessa crisi delle comunità territoriali, la nascita delle comunità di destino e di sentimento indicano un obiettivo educativo fondamentale per l'umanizzazione: la scoperta dell'alterità e, quindi, del sociale come luogo della solidarietà. Dove però la parola «scoperta» non indica esclusivamente un fatto cognitivo, di comprensione intellettuale, bensì anche il vivere l'alterità sin nelle più profonde e oscure dimensioni del proprio essere.

Scoprire l'altro da me passa attraverso quella comprensione sapienziale che nasce dalla riflessione critico/razionale intorno al vissuto affettivo/emozionale dell'esperienza della relazione con l'altro.

Occorre, infatti sapere, differentemente dal pensiero comune, che non è la ragione che fonda l'apertura dell'uomo all'avventura rischiosa e affascinante dell'incontro con gli altri essere umani, bensì il mondo dell'emotività, delle oscure pulsioni, del desiderio, di ciò

che sovente, per evitare di affrontarlo, viene con facilità denominato irrazionale. In questo mondo affondano, tra l'altro, le proprie radici le esperienze umane che sono segnate dal mistero, dal dolore e dalla morte. Esperienze che sono sottratte alla visibilità sociale, salvo trasformarle in spettacolo che è il modo più efficace per esorcizzarle ed evitare che provochino con il loro inesplicabile mistero domande scomode intorno al senso della vita. Un'autentica apertura all'alterità nasce solo attraversando la porta stretta della presa di coscienza e dell'accettazione che il dolore, la sofferenza e la morte, nonostante la tecnologia, la scienza e il progresso sociale, sono ancora lo scandalo del mondo e continuano a intessere con il loro mistero angosciante la storia dell'uomo. Nonostante la loro rimozione in atto nell'attuale cultura sociale, essi sono ancora il centro di ogni discorso di senso intorno alla vita umana. Non solo, come ricordava Heidegger, l'uomo matura pienamente la propria umanità solo quando diventa consapevole di essere in cammino verso la morte. Per questo motivo l'educazione all'alterità ha come fondamento la risposta alla provocazione che il dolore, la sofferenza e la morte rivolgono alla coscienza dell'uomo.

Il rapporto dell'uomo con il tempo

Uno degli effetti più evidenti delle trasformazioni prodotte dallo spazio-velocità riguarda il vissuto umano del tempo. Nello spazio-velocità, come si è accennato, il tempo non scorre perché ogni istante entra a far parte di un insieme atemporale in cui sta accanto a tutti gli altri istanti che una persona vive e ha vissuto. Questi istanti non sono più legati, come accadeva nella noo-temporalità, in una trama in cui l'istante che precede è connesso con quello che lo segue in

modo da formare una storia. Infatti, nello spazio-velocità ogni istante, al pari delle monadi, è separato completamente dagli altri. Questo tempo, che non scorre più dal passato attraverso il presente verso il futuro, e che è stato definito «tempo spazializzato», fa sì che la vita umana non si declini in una storia, ma in una sorta di rosario di presenti separati.

In altre parole, il presente diviene l'unico tempo significativo della vita umana. E questo ha degli effetti profondi sull'identità della persona e sulla sua progettualità esistenziale, sulla sua coscienza e sulla sua possibilità di dare un senso alla propria esistenza.

Crisi dell'identità, della progettualità e degli impegni di lunga durata

L'identità personale, che compare per la prima volta nel 1694 nel *Saggio sull'intelletto umano* di John Locke, secondo Bodei può essere considerata un surrogato materialistico dell'anima e il risultato dell'elaborazione del lutto per la sua perdita. La sostituzione dell'anima con l'identità personale ha prodotto, tra gli altri effetti, il precipitare dell'uomo nella caducità e nel connesso terrore del nulla, il legare il tempo della vita umana a quello biologico del corpo, il ridurre il tempo della storia a un rosario di attimi presenti, il rendere la stessa identità personale fragile, mutevole e poliedrica essendo concepita come fortemente dipendente dagli eventi e dalle condizioni sociali e culturali che la persona umana vive.

Il sorgere dell'identità personale, oltre ad aver scacciato l'anima dall'orizzonte della vita umana, ha innescato una profonda crisi della coscienza che non è più stata considerata la voce interiore fonte dei principi alla base del comportamento retto e della ricerca della verità.

Per comprendere il percorso compiuto dall'i-

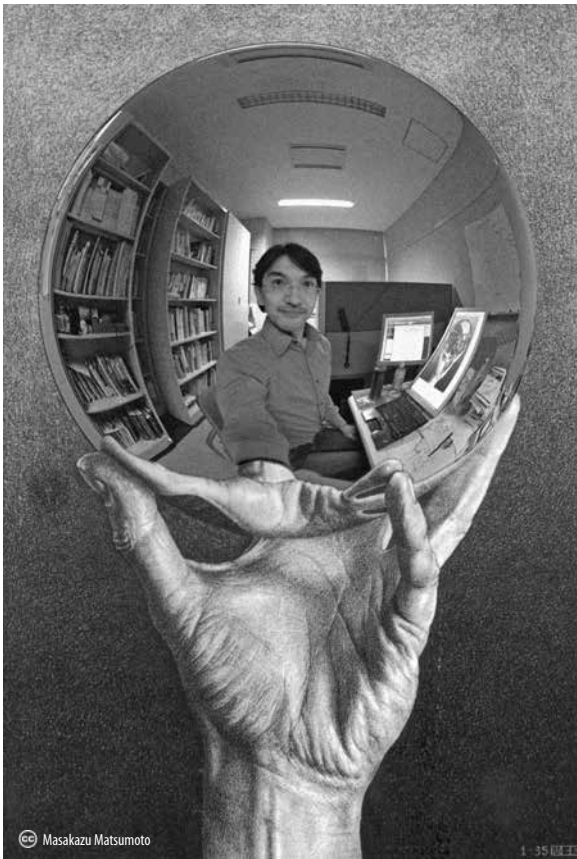
dentità personale dalla sua nascita ai giorni nostri è necessario ricordare che Locke l'aveva fondata su una concezione noetica del tempo, infatti, per lui l'identità della persona era data dall'identità della coscienza che deve necessariamente mostrare la propria continuità nel tempo. Nella costruzione della continuità della propria coscienza l'uomo, se vuole comprendere se stesso, è costretto a gettare dei ponti che scavalchino il vuoto prodotto dall'oblio della memoria, creando una continuità di tipo storico. Per Locke l'identità non nasce dal possedere una memoria continua, senza vuoti, della propria vita ma dall'esistenza di un legame tra gli eventi che l'hanno costruita.

Questa concezione originaria dell'identità personale ha subito varie trasformazioni sino a giungere a quella contemporanea che si fonda sulla trama delle relazioni della persona all'interno della realtà sociale, economica e culturale in cui vive. Questo comporta, ad esempio, che quando la persona cambia la sua situazione sociale, economica e culturale, modifichi la sua identità. Questo è particolarmente riscontrabile nella società complessa odierna, che è tessuta da un insieme di realtà sociali e culturali molto diverse, a volte reciprocamente conflittuali. In essa, infatti, la persona tende a sviluppare un'identità multipla, cioè un insieme di identità funzionali ai diversi frammenti di società che nel suo vivere quotidiano attraversa.

La conseguenza è che il modello di identità della società complessa è quello di una identità frammentata, composita, in continua evoluzione, ambivalente, contraddittoria e mai compiutamente raggiunta. Questo tipo di identità, definibile come debole, è teorizzato sia a livello filosofico che sociologico. Questa identità debole è isomorfa al tempo spazializzato, così come quella più forte di Locke lo era con il tempo noetico.

Nel tempo dello spazio-velocità ogni momento della vita della persona, come si è visto, è un episodio chiuso in sé non collegato a quelli accaduti prima e che accadranno dopo. In ognuno di questi episodi la persona esprime l'identità che le è più funzionale per ottimizzare la sua presenza in esso, senza preoccuparsi se questa identità è coerente con quelle che ha vissuto o vivrà in altre situazioni. Il trasferimento dell'identità dal tempo noetico a quello spazializzato produce come conseguenza la rinuncia da parte delle persone alla costruzione di un'identità unitaria.

Questa rinuncia viene giustificata con la considerazione che l'individuo deve poter includere nel proprio futuro qualsiasi evenienza possa verificarsi senza essere vincolato da progetti rigidi. In pratica si dice che l'unico modo che oggi la persona ha di adattarsi alla complessità sociale è quello di scegliere senza di fatto scegliere. Scegliere, cioè, una certa opzione tra quelle possibili, di solito quella più utile e/o gratificante in quel momento, senza per questo rinunciare a quelle che non si sono scelte, rinviando eventualmente queste ultime ad altri momenti. Allo stesso modo si dice che l'individuo non potendo prevedere il futuro deve restare disponibile e libero rispetto ai vari eventi che in esso potrebbero accadere. Spesso, questa incapacità/impossibilità delle persone di costruirsi un'identità unitaria si manifesta in una concezione di vita a-progettuale, di una vita cioè centrata sulla capacità di cogliere con un atteggiamento pragmatico e utilitaristico le occasioni e le opportunità che la vita quotidiana offre, senza la necessità di domandarsi se queste occasioni siano coerenti tra di loro, compatibili con i propri sogni di futuro e con la propria storia. Il risultato è una persona che vive senza un'etica che non sia quella dell'utilità personale e dell'adattamento alla realtà sociale e alla sua cultura. In



altre parole, una persona che non sa assumere impegni a medio e a lungo termine, che non sa sacrificarsi e rinunciare alle gratificazioni che il presente offre in nome della coerenza al progetto di un futuro personale e sociale e/o della fedeltà a valori, ideali e credenze.

Questo modo di vivere la propria identità nel tempo che appare come una regressione dell'umano, contiene però potenzialmente una nuova forma di progettualità, come dimostra la vita di una minoranza profetica di giovani. Questa nuova progettualità si manifesta nelle persone che sanno cogliere nel presente i segni del futuro, che sanno cioè costruire il loro progetto di vita leggendo i segni che ogni giorno il Signore offre loro.

Si tratta di una progettualità radicalmente diversa dalla programmazione classica, che tra

l'altro nel dominio dell'umano non funziona quasi mai, poiché non si fonda su progetti astratti bensì sull'attenzione a cogliere nella propria vita quotidiana i segni attraverso cui si svela la vocazione. Questo comporta la capacità di vivere in modo creativo ed evolutivo la spazializzazione del tempo, di comprendere cioè che il significato dei fatti esistenziali che avvengono nel presente non deriva dal loro essere inseriti in un progetto-programma di futuro bensì dalla loro qualità intrinseca. È la capacità di cogliere il segno del futuro nel qui e ora. E questo favorisce l'affermarsi di un'identità aperta al cambiamento, capace di uscire dalla routine e dalle abitudini per cogliere i percorsi non lineari di crescita offerti dalla società complessa. È questo un modo per trasformare evolutivamente la crisi della progettualità e la centratura ossessiva sul presente. Si tratta, in altre parole, di utilizzare questa trasformazione della temporalità per uscire dai modelli ottocenteschi del determinismo e riscoprire che il passato non è la causa del futuro, bensì è la scelta di questo ad attivare le cause necessarie alla sua realizzazione. L'uomo è libero dalla schiavitù del passato solo se si apre al futuro.

Perché questo avvenga è necessario che l'educazione sostenga la costruzione di un'identità personale radicata nell'anima e, quindi, nella propria vocazione. Un'identità non ridotta alla sola capacità dell'individuo di riconoscersi come persona autonoma, radicalmente diversa e separata ma nello stesso tempo simile e unita agli altri uomini, ma che lo collochi anche nel mistero della vita e gli faccia sospettare che il senso del suo essere nel mondo è oltre i confini della sua nascita e della sua morte.

Aiutare un giovane a costruire la propria identità personale significa quindi aiutarlo non solo a differenziarsi, a costruire il proprio Io, ma anche a scoprire il suo *nome segreto*,

o, come si sarebbe detto nell'antichità il suo *angelo* (o *daimon*), quello che designa il senso unico e irripetibile della sua vita. In altre parole, la sua unicità, che può essere scoperta solo svelando la sua vocazione, intesa come il contributo particolare che ogni persona deve dare alla vita, alla condizione umana e al mondo per realizzare il compito particolare che Dio ha affidato alla sua anima. Svelare la vocazione significa riconoscere la propria chiamata e, quindi, scoprire quelle caratteristiche personali che consentono di realizzare compiutamente la propria umanità.

Tra l'altro, è dalla vocazione che è possibile risalire alla scoperta dell'anima soggiacente all'identità personale. Anche se nell'attuale realtà socioculturale il raggiungimento dell'obiettivo della scoperta dell'unicità e della vocazione personale appare alquanto arduo e deve seguire un percorso complesso e irto di difficoltà esso è comunque possibile.

Il paradosso della crisi della coscienza

Come si è visto parlando delle trasformazioni della comunità, l'individualismo appare oggi dominante ma, paradossalmente, ad esso corrisponde la svalorizzazione della coscienza e, conseguentemente dell'autonomia e della libertà dell'individuo. Se è pur vero che questo processo di svalorizzazione della coscienza è cominciato con de Montaigne, e, quindi, con il relativismo morale è altrettanto vero che esso ha ricevuto un forte impulso da una parte delle scienze contemporanee, ancorate a modelli materialistici e causali, come, ad esempio, la ricerca delle neuroscienze di una teoria che partendo dalla ricerca delle basi neurali della coscienza sia in grado di risolvere la questione della causalità della coscienza, cioè della sua capacità di produrre azioni sul piano concreto materiale.

Intorno all'esistenza di questa capacità della coscienza si fronteggiano due concezioni. La prima è quella che sostiene che la coscienza è solo un epifenomeno delle attività neurali ed è perciò priva di qualsiasi possibilità di produrre conseguenze materiali. La seconda, invece, sostiene la capacità della coscienza di produrre degli effetti sul piano materiale (Edelman 2004, p. 4.). Tra i sostenitori di questa seconda concezione vi sono però numerosi neuroscienziati che sostengono che sono le basi neurali della coscienza e non la coscienza stessa a produrne gli effetti. Sia le affermazioni che la coscienza è un epifenomeno dell'attività neurale sia quelle che la riducono a quest'ultima, di fatto, negano alla radice la possibilità per l'uomo di esercitare il libero arbitrio, la capacità cioè di governare la propria vita come soggetto libero dotato di intenzionalità cosciente.

Occorre dire che non tutti i neuroscienziati condividono il tentativo in atto di spiegare la coscienza riducendola ai meccanismi neurali. Fortunatamente la deriva materialistica delle neuroscienze, accompagnata purtroppo da una parte delle scienze psicologiche di tipo cognitivo, è fortemente contrastata dalle scoperte della fisica contemporanea, in particolare della meccanica quantistica, che hanno messo profondamente in crisi i modelli materialistici con cui la scienza cercava di spiegare sia i fenomeni naturali sia il funzionamento della mente umana. Come ha osservato il fisico Jeans: «Oggi c'è una concordanza di vedute molto vasta – che tra i fisici raggiunge quasi l'unanimità – sul fatto che la corrente delle conoscenze si sta dirigendo verso una realtà non meccanica; l'universo comincia ad assomigliare a un grande pensiero piuttosto che a una grande macchina» (1937, p. 122).

Un altro fisico, Stapp, afferma decisamente che «La meccanica quantistica (MQ) è fon-

damentalmente una teoria della connessione mente cervello». Egli critica radicalmente l'impostazione materialistica della fisica classica, che con la sua concezione causalistica che ogni proprietà fisica è predeterminata soltanto da proprietà fisiche precedenti, senza alcun *input* aggiuntivo della coscienza, ha influenzato profondamente il pensiero scientifico, anche quello che è alla base dello studio dell'uomo: «L'affermazione – basata sulla fisica classica – che la scienza ha dimostrato che noi siamo essenzialmente degli automi meccanici ha avuto un grande impatto sulla nostra vita: i nostri insegnanti lo insegnano; i nostri tribunali lo sostengono; le nostre agenzie governative ufficiali lo accettano; e i nostri esperti lo proclamano. Di conseguenza ci viene incessantemente detto che siamo fisicamente equivalenti a dei robot privi di mente e trattati come tali; noi stessi risuliamo confusi e indeboliti da tale presunto verdetto della scienza, che dichiara le nostre vite prive di senso. Ma adesso siamo nel XXI secolo. È tempo di abbandonare la concezione meccanicistica di noi stessi generata dalla fisica dell'Ottocento, una fisica ormai empiricamente invalidata. La fisica contemporanea è fondata sull'esperienza cosciente, non sulla sostanza materiale; il suo aspetto fisico matematicamente descritto si presenta come potenzialità per esperienze future. Il dipanarsi del futuro è governato dalle leggi matematiche di von Neumann, nelle quali le nostre libere scelte coscienti hanno il ruolo di variabili essenziali» (Stapp 2013).

La meccanica quantistica testimonia che i tempi sono maturi perché l'uomo possa riappropriarsi della coscienza come centro del suo agire nel mondo, a condizione però di non ridurla esclusivamente alla consapevolezza soggettiva, facendo invece propria la lezione di S. Agostino per il quale la co-

scienza era «il luogo del dialogo dell'anima con se stessa». Questo significa che l'educazione alla centralità della coscienza, oltre che lo sviluppo della libertà di scelta e, quindi, il dominio consapevole dell'uomo su se stesso, deve avere come obiettivo lo sviluppo all'interiorità e della spiritualità, ovvero il dialogo con la propria anima. Tuttavia affinché, come ricordava Jung, l'anima non sia esclusa «dalla compartecipazione alla vita della coscienza e da un'influenza attiva su di essa» è necessario che l'educazione religiosa si prenda cura non solo dell'uomo esteriore ma anche di quello interiore, che cioè Gesù non sia solo un modello esteriore, ma oggetto di un'imitazione che coinvolga l'interiorità. Infatti, «l'esigenza dell'*imitatio Christi*, cioè di seguire il modello e di diventare simili a Lui, dovrebbe mirare allo sviluppo e all'elevazione dell'uomo interiore, ma viene ridotta dal fedele, con la sua superficialità e con la sua tendenza a una schematicità meccanica, a un oggetto di culto esteriore: e proprio questa forma di devozione rende impossibile all'imitazione di penetrare nella profondità dell'anima, e ricrearla in quella totalità che corrisponde al modello» (Jung 1981, p. 11).

Bibliografia

- APPADURAI A. (2001) *Modernità in polvere*, Meltemi, Roma.
 AUGÉ M. (1998) *La guerra dei Sogni*, Elèuthera, Milano.
 EDELMAN G.M. (2004) *Più grande del cielo*, Einaudi, Torino.
 JEANS J. (1937) *The Mysterious universe*, Cambridge.
 JUNG C.G. (1981) *Psicologia e alchimia*, Torino.
 SACK R.D. (1986) *Human Territoriality*, Cambridge University Press, Cambridge.
 STAPP H.P. (2013) *Teoria quantistica della coscienza*, relazione tenuta a Parigi l'11 maggio.



Premessa

Il vastissimo e assai impegnativo tema che mi accingo a trattare, della cui assegnazione ringrazio i responsabili di questa Rivista, si presta alle riflessioni più varie, alla luce delle più diverse angolature disciplinari. Potrebbero essere chiamate in causa l'antropologia filosofica, l'antropologia culturale, la bioetica, la filosofia della mente (Savagnone 2015), per non dire delle discipline psicologiche, mediche, biologiche. Personalmente insegno materie sociologiche. Per lo più afferenti alla sociologia, pertanto, saranno le considerazioni da me qui svolte.

Dopo un paragrafo (§ 2) dedicato sia al confronto tra l'umano e ciò che eravamo abituati a ritenere non lo fosse, sia alla dilatazione dei limiti di ciò che è normalmente alla portata dei nostri simili, e un altro su certi effetti perversi (§ 3), passo a qualche notazione sul posto dell'uomo nel contesto in cui vive e sulle mutevoli percezioni di alcune caratteristiche rilevanti dell'umano (§ 4). Concludo (§ 5) sulle prospettive future, che potrebbero essere assai più rosee di quanto comunemente si pensi, ma soltanto se vi sarà la capacità di fare le cose giuste.

Antonio La Spina

La questione DELL'UMANO OGGI

Umano, non umano, sovrumano?

Ciò che fino a poco tempo fa appariva futuribile, è oggi realizzabile, e talora già realizzato, magari talora in segreto: la clonazione di esseri viventi; la costruzione di computer con capacità di elaborazione non già pari, quanto piuttosto ben superiori a quelle del cervello umano; la realizzazione di robot dalla capacità sempre più estese, idonei a fare moltissime delle cose che gli umani fanno, ma in modo più preciso ed efficiente, e anche altre che gli umani non sono in grado di fare; la produzione di androidi composti di materia organica, che si possono scambiare per umani. Vi sono poi film come *Bicentennial Man*, *Blade Runner*, *Blade Runner 2049*, così come le opere letterarie di fantascienza da cui sono tratti, che parlano di entità addirittura capaci di emozioni, sentimenti, autodeterminazione, talora auto-riproduzione. Nel primo un robot fa di tutto per diventare umano ed essere ufficialmente riconosciuto come tale, il che infine implicherà anche il dover morire. Negli altri due al centro della trama vi sono certi androidi chiamati replicanti, non fatti di metallo e plastica, che si mescolano con gli umani. Qui siamo appunto (voglio credere) nel campo della fantascienza. Per

quanto ancora? Quali confini invalicabili alla sperimentazione vanno fissati e fatti rispettare? Ognuno dei suddetti esempi di “para-umanità” – prodotti dell’uomo che possono per certi versi somigliargli, se non superarlo – meriterebbe di essere trattato per esteso. Mi limito solo a citarli, senza diffondermi oltre, sia per esigenze di spazio, sia perché per certi profili mi mancano le competenze, sia anche perché è sugli attori sociali che la sociologia si concentra, e questi sono esseri umani, singoli o in collettivi. Dedicherò più avanti un po’ di spazio soltanto ai robot, a proposito del lavoro.

Una riflessione andrebbe svolta anche a proposito degli animali, sui quali grazie alla ricerca scientifica impariamo sempre più cose. Sono capaci di organizzarsi tra loro, di usare una qualche forma di linguaggio? In certi casi si direbbe di sì. Sanno elaborare produzioni culturali? Hanno consapevolezza di sé? Sono domande difficili, che un tempo sarebbero sembrate del tutto insensate, ma che oggi vengono poste. Il che – a mio avviso – non ci porta a equiparare in tutto gli animali all’uomo, ma riduce la percezione delle differenze, e dovrebbe pertanto spingerci ad atteggiamenti ben più attenti e rispettosi verso di loro, verso gli altri esseri viventi e in genere verso l’ambiente che ci circonda.

L’uomo è andato perseguendo, nei millenni, l’espansione delle proprie capacità “naturali”. Nato implume e senza artigli, ricoprendosi di indumenti ha potuto affrontare il freddo, o intagliandosi un coltello di selce ha saputo difendersi dalle fiere e anzi mettersene alla caccia. La tecnica usata in modo intelligente e intenzionale ha da sempre dilatato le potenzialità dell’essere umano. L’uso del cavallo e delle imbarcazioni gli ha consentito di dominare spazi enormi. L’aratro gli ha permesso di incrementare massicciamente la produttività dei terreni. E potremmo ricordare la ruota, la scrittura, la matematica, la geometria, così via fino all’automobile, al cinematografo, all’aeroplano, e tanto altro. Se si dice che solo i contemporanei sono *homini tecnologici*, quindi, si sbaglia. Gli uomini sempre stati tali. È quindi bene specificare di che tecnologie si stia parlando, e di quali loro aspetti particolari.



Il tempo presente è caratterizzato, in effetti, da alcune novità al riguardo. Tra le tante, ne citerei almeno due: la straordinaria accelerazione del mutamento tecnologico; l’intreccio sempre più stretto tra certe tecnologie, il nostro corpo, la nostra vita quotidiana. Vero è, e lo ribadisco, che una delle caratteristiche umane è sempre stata la capacità di avvalersi della tecnica, fin dall’età della pietra. Tuttavia, l’innovazione era relativamente lenta, e aveva sufficiente tempo per sedimentarsi ed essere via via valutata criticamente e temperata da precetti, prassi, regole d’esperienza. Una volta ottenuta una soluzione valida (su come farsi la barba, cucinare e conservare un certo cibo, cucire un certo capo d’abbigliamento, far fruttare certe sementi, e così via) l’esperienza insegnava anche a tenerla sotto controllo, evitando o minimizzando suoi possibili pericoli o effetti nocivi, e la *traditio* consegnava tutto ciò alle generazioni successive. L’innovazione è sempre rischiosa, spesso

traumatica, non di rado distruttiva. Può essere utile, ma occorre che venga assorbita, digerita, circoscritta e poi tramandata in una forma finalmente ritenuta benefica. Verrà poi, un giorno, il momento in cui una certa tradizione verrà infranta da un’altra innovazione. Quando si sono diffuse le prime automobili, ne fu presto evidente la pericolosità. Nei vari paesi furono dunque adottati codici della strada, requisiti di sicurezza dei mezzi, sistemi di verifica dell’idoneità e rilascio di licenze alla guida. Che sia indispensabile prendere la patente per guidare oggi ci sembra scontato. Nessuno lo vede come un sacrificio della libertà. Un analogo approccio potrebbe valere in un ambito, quello mediatico, in cui i danni potenziali sono meno intuitivi, ma possono comunque essere enormi.¹

Nel momento presente assistiamo al sorgere di più ondate di novità dirompenti durante l’arco della vita di una medesima persona. Sicché non c’è neppure il tempo di accorgersi delle caratteristiche e degli inconvenienti di una certa innovazione che già ne arriva un’altra capace di superarla. Si pensi alla musica (dal 78 giri al *long playing*, al *compact disc*, al *file sharing*, all’attuale ritorno al vinile), ai computer, alla telefonia mobile, alle app. Mentre per millenni sono stati i genitori o comunque i *seniores* a insegnare le varie tecniche ai nuovi venuti, oggi non di rado avviene il contrario (se e quando i figli hanno tempo e voglia, e i genitori l’umiltà necessaria), ovvero vi è una diffusa anomia, vale a dire un’assenza o insufficienza di regole su come sia giusto comportarsi nell’uso dei *social media*, della messaggistica, della posta elettronica, dei selfie, delle registrazioni e così via.

¹ Una proposta di Karl R. Popper, rimasta inascoltata, riguardava una patente che avrebbe dovuto essere obbligatorio ottenere prima di mettersi a fare televisione (*Una patente per fare televisione*, in Bosetti 1994). Sarebbe interessante udire la sua opinione sul tema nell’era dei *social media*.

In secondo luogo, sempre di più certe tecnologie divengono parte di noi. Anche questa non è una novità assoluta. Pure in un remoto passato, una persona che perdeva un arto (una mano, una gamba) poteva usare una protesi. O far sostituire un dente mancante con uno artificiale. O rimediare a un difetto della sua vista usando una lente, degli occhiali. Più di recente, certi innesti migliorano o risolvono problemi cardiovascolari, ortopedici, ernie e così via. In tutti questi esempi di integrazione tra il corpo di un essere umano e un oggetto esterno aggiuntivo, tuttavia, la finalità è quella di ripristinare, più o meno bene, più o meno completamente, una funzionalità che in condizioni normali quel corpo possiede. Sono anche via via emerse altre tecnologie che *aggiungono* qualcosa a ciò che il nostro corpo sa fare. Non a caso quando ciò avveniva ecco che verso certi congegni (l’automobile, la motocicletta, la radiolina, l’impianto stereo, il computer da tavolo, o in precedenza, per chi ne possedeva, il proprio cavallo e il relativo equipaggiamento, le proprie armi) si sviluppava un attaccamento particolare. Ciascuno di questi “dispositivi”, infatti, *amplifica* le capacità del possessore, che tenderà a tenerseli a portata di mano il più possibile.

Altre tecnologie recentissime, come lo *smartphone* o lo *smartwatch*, hanno anch’esse tale potere amplificante, ma con due particolarità. La prima è che con un aggeglio molto piccolo si può telefonare, fotografare, video o fonoregistrare, navigare su internet, inviare prodotti multimediali, essere sempre connessi, e tanto altro ancora. L’amplificazione è quindi immensa e multiforme. La seconda è che da quell’aggeglio potremmo anche *non separarci mai*, tant’è che non pochi di noi lo portano con sé pure quando fanno la doccia o vanno a letto. Non c’è bisogno di essere dei *cyborgs*, con qualche microchip o altra attrez-

zatura installata su di noi. Può capitare che un *device* pur fisicamente distinto diventi in effetti parte di noi.

Ha ciò dei vantaggi per l'essere umano? Evidentemente sì. Infatti la diffusione degli *smartphones* è stata rapidissima e massiva, anche nei paesi più poveri. E ciò per molti versi è un bene. Comunità che erano tagliate fuori da tutto, perché vivono in aree dove non arrivano le reti elettriche, di telefonia fissa, idriche, con il telefono mobile possono entrare a far parte del mondo, esistere per chi prima non poteva contattarle, salvare vite. Oppure, il marchingegno che portiamo addosso può rilevare e segnalare una serie di cose per noi importanti, dagli appuntamenti, agli impegni, alla strada da fare per raggiungere un certo luogo, a certi valori clinici da monitorare per la nostra salute.

Ecco quindi che certe tecnologie sempre più strettamente collegate al nostro corpo possono farci vivere molto più a lungo e meglio, farci risparmiare tempo, consentirci di fare più cose, magari contemporaneamente, offrire facilitazioni e possibilità prima impensabili alla nostra auto-realizzazione. Dunque trasformare tutti noi (nella misura in cui sono alla portata di tutti) in "super-uomini". Come se avessimo le ali, o un terzo occhio, o una resilienza prima impensabile.

Alcune insidie della tarda modernità

È tutto oro ciò che luccica? La risposta, ovviamente, è no. È vero che le predette tecnologie ci mettono nelle condizioni di fare tante cose, anche contemporaneamente (il c.d. *multitasking*). Ma ciò può avere conseguenze che non ci piacerebbero, se ce ne rendessimo conto. Un *multitasking* breve, mirato, in circostanze particolari può talora essere vantaggioso. Se però si esten-

de a lungo, e diventa una modalità di condotta quasi normale, danneggia e disperde la nostra capacità di concentrazione e riflessione, l'uso della nostra intelligenza, la qualità delle cose che facciamo. Potrebbe farci sbagliare di più. Un'opera che abbia valore, qualunque essa sia, richiede una dedizione esclusiva, o quanto meno molto focalizzata. Certe cattive abitudini potrebbero disabituarci o non abituarci mai (se siamo nativi digitali) a riservargliela (Jansen-Gould-Li-Brumby-Cox 2015).²

Altrettanto dicasi per la facilità di reperimento dei testi su Internet. A parte la tentazione del copia e incolla, se leggiamo soltanto certe fonti, caratterizzate da brevità, frammentarietà, estrema sintesi se non parzialità, nonché sintonia con ciò di cui siamo già convinti (il che può essere rafforzato su certi *social networks*), potremmo disimparare o non imparare mai ad affrontare testi, ragionamenti, problemi impegnativi e complessi, abbandonando ogni spirito critico a favore di una modalità costantemente superficiale e distratta. Inoltre, sul web in linea teorica possiamo trovare un'infinità di cose, ma in pratica ciò che conta moltissimo è quanto ci viene offerto (avendo digitato qualche parola-chiave) sulla prima pagina, o su quelle immediatamente successive. Ma questa è una selezione che in genere qualcun altro – il motore di ricerca – fa per noi (a meno che noi si abbia la voglia, la capacità, la testardaggine e il tempo necessari per farci delle ricerche a modo nostro, sempre ammesso che tutto ciò che ci serve sia reperibile in rete). Riceviamo anche messaggi, non di rado fatti su misura per noi. Spesso non per beneficenza. Nei casi peggiori per distorcere la realtà e manipolarci.

² Vd. anche: <https://appliedpsychologydegree.usc.edu/resources/articles/to-multitask-or-not-to-multitask/>; <https://www.fastcompany.com/3057192/these-are-the-long-term-effects-of-multitasking>.

Sempre in linea teorica, l'essere costantemente connessi con lo *smartphone* e l'accesso a certi canali mediali ci rendono più liberi e anche più disponibili verso il nostro prossimo, abbattendo i costi di comunicazione e fornendoci modalità di contatto prima sconosciute. In effetti, è possibile che tale miglioramento della relazionalità avvenga. Ma è anche possibile che, di fronte a un'infinità potenziale di conoscenze, dialoghi e condivisioni, di fatto tendiamo a rinchiuderci in noi stessi, trovando e fruendo solo quel che è consonante con ciò che siamo o crediamo di essere, e facendoci trovare da chi ci vuole contattare in base al medesimo criterio. Quante volte in treno, in metropolitana, su un bus vediamo file di persone (ivi compresi eventualmente noi stessi) ciascuna delle quali è intenta a fare qualcosa con il proprio cellulare, sul quale fissa gli occhi ignorando chi sta fisicamente accanto. Com'è noto, le nostre transazioni, i nostri contatti, i nostri dati vengono reperiti, aggregati, usati, hanno un valore, commerciale e non solo. A seconda degli utilizzi, anche quando è stato acquisito il nostro consenso, ciò può generare non poche criticità. Inoltre, certi circuiti sono vulnerabili e quindi possono essere violati da malintenzionati, i quali attraverso un elettrodomestico, un computer o un cellulare possono penetrare nella nostra sfera privata e carpire la nostra intimità. Infine, se circolano bufale (o *fake news* che dir si voglia) che vanno d'accordo con certi pregiudizi di certi gruppi sociali, è possibile che queste, nonostante la loro falsità, o anzi talora proprio in ragione di essa, grazie alle recenti forme di comunicazione si diffondano a macchia d'olio, vengano credute da robusti segmenti della popolazione e producano conseguenze reali. Ciò può anche diventare una minaccia per la democrazia, che invece si fonda su una pubblica opinione quotidianamente

nutrita da una pluralità di fonti informative, almeno alcune delle quali attendibili e autorevoli.³

Il posto dell'uomo nel mondo e la sua idea di sé

Alcuni gruppi umani in certe fasi storiche si sono visti come il centro dell'universo, il «coronamento della creazione», quindi come i padroni dell'ambiente naturale, da sfruttare *ad libitum* secondo le proprie esigenze. Tuttavia, questa è un'idea non così comune come potrebbe sembrare oggi. Per decine di millenni i membri del genere umano sono vissuti in comunità di cacciatori e raccoglitori, ove il rapporto con la natura non era né poteva essere di supremazia e prevaricazione. Si pensi ad alcune di quelle che l'occidente "sviluppato" ha conosciuto più direttamente, vale a dire le tribù degli americani nativi, lì dove adesso vi sono gli USA e il Canada. Ma anche in società ben più complesse di quelle di caccia e raccolta, come le civiltà orientali, la disposizione verso l'ambiente naturale è stata improntata ai principi dell'armonia e della non aggressione. Talora una certa versione unilaterale delle religioni monoteiste e trascendenti ha portato a ritenere l'uomo il dominatore del creato. Ma questa è una lettura impropria e contraddittoria, com'è stato ribadito anche nell'enciclica *Laudato si'*.

La rivoluzione copernicana, fondativa dell'età moderna, avrebbe dovuto scuotere alle fondamenta un antropocentrismo del genere. Che la Terra, quindi anche il genere umano, non fossero più al centro del cosmo non era,

³ La questione è stata affrontata, tra gli altri, da Barack Obama in un'intervista rilasciata al principe Harry per la BBC il 27 dicembre 2017 (<http://www.bbc.co.uk/programmes/p05s395q>; <http://www.bbc.com/news/uk-42488837>).

com'è noto, facile da accettare. D'altro canto, il razionalismo che venne poi sviluppandosi sulla base del metodo scientifico moderno, basato sulla causalità, l'esperimento, le verifiche empiriche, in effetti finì per fornire sempre nuove occasioni di espansione dell'interferenza umana sugli equilibri naturali. Oggi vi è una più acuta consapevolezza del problema rispetto al passato, ma al contempo l'alterazione di tali equilibri è al livello massimo mai verificatosi.

L'uomo è un animale sociale. L'interdipendenza tra esseri umani è però maggiore nelle società più complesse, rispetto a quelle di caccia e raccolta. Un membro di queste ultime, anche se lasciato solo nella giungla, nella savana o nel deserto, quando per lui tali ambienti erano familiari poteva riuscire a sopravvivere, cosa che sarebbe di norma impossibile per un individuo più "civilizzato" (a meno di una preparazione specifica). Nelle società complesse la sopravvivenza di ciascuno invece dipende sotto aspetti cruciali da tante attività di tanti altri, tra loro inestricabilmente intrecciate.

L'essere umano si definisce anche in ragione di ciò che sa fare e fa: *homo faber*, quindi "artigiano", lavoratore. Va peraltro ricordato che il lavoro come lo conosciamo oggi, scandito da orari, quindi da una netta cesura rispetto alla vita privata e al "tempo libero", è svolto in luoghi dedicati (ufficio, fabbrica, ne-



gozio, bottega, studio, ecc.), è un fenomeno alquanto recente, che divenne di massa con l'industrializzazione. Per decine di millenni le differenze tra ore dedicate al lavoro e *leisure*, o quelle tra vita lavorativa e pensionamento, non furono affatto precise e rigide. Quando dalla caccia e raccolta si passò alla coltivazione, nei campi, presso i quali viveva la gran parte della popolazione, si andava comunque di più o di meno, all'alba o al mezzodì, al pomeriggio, al tramonto, a seconda delle stagioni, delle condizioni meteorologiche, delle necessità contingenti. Non certo secondo orari prestabiliti e ricorrenti, ferie, straordinari. E anche l'ottantenne curava le piante, se si sentiva in condizione di farlo.

Le città e le organizzazioni formali (come monasteri, burocrazie, eserciti, industrie) hanno portato con sé forme di lavoro coordinato e programmato. Le nuove macchine potevano distruggere molti posti di lavoro, cosa che effettivamente è accaduta (da cui le reazioni come il luddismo). Però se ciò avveniva in certi ambiti produttivi, al contempo si creavano molte altre occasioni in altri. Nel complesso, l'occupazione cresceva. Anzi, nel secolo scorso la piena occupazione divenne l'obiettivo primario delle politiche pubbliche (keynesiane).

Oggi sembra che le cose vadano diversamente (Rifkin 1995). I robot possono compiere senza pause, stanchezza, incertezze una quantità sempre più vasta e variegata di operazioni. Finanche prestazioni alquanto sofisticate (come certe diagnosi mediche) possono essere erogate da appositi programmi per computer. Il lavoro così come eravamo abituati a conoscerlo – tratto costitutivo dell'essere umano, della sua identità, in genere fondamento della sua sussistenza ed autostima – ha già subito e continua a subire trasformazioni profonde e sconvolgenti. Inoltre la fabbrica e l'ufficio,

quindi il modo di lavorare, grazie all'*internet of things*, alle stampanti tridimensionali, al telelavoro, all'*homeworking*, alla quarta rivoluzione industriale si flessibilizzano, si destrutturano, si diffondono nello spazio e nel tempo. D'altro canto, in meno di mezzo secolo la popolazione mondiale è raddoppiata, arrivando a 7,6 miliardi di bocche da sfamare, e continua a crescere. Con essa cresce la ricerca di opportunità di lavoro.

Un altro elemento saliente della condizione umana e dell'identità individuale è il senso di appartenenza a una comunità sociale: la tribù, la *gens*, la città, il popolo. Lo Stato-nazione è una costruzione relativamente recente, il cui esito è di volta in volta dipeso da vincoli esterni e contingenze. Spesso è stato soltanto *dopo* la creazione di un dato Stato che si è riusciti (e neanche sempre) a radicare un sentimento patriottico a esso riferito nei suoi cittadini.

Le società contemporanee, però, sono sempre più coinvolte in processi di globalizzazione. Ciò, com'è noto, suscita in alcuni casi e in alcune fasce sociali un senso di paura e rigetto, che induce a rivalutare e ribadire l'appartenenza nazionale (o talora sub-nazionale). Anche se questo sembra oggi lo spirito del tempo, non bisogna lasciarsi trarre in inganno, né dimenticare che continuano a esistere e a evolversi altre tendenze le quali invece valorizzano il livello sovranazionale o mondiale. Con riferimento a certi aspetti dell'economia, all'apertura dei mercati, ai movimenti migratori, alle criticità geopolitiche, ai problemi ambientali planetari (come l'effetto serra), vi sono già, o dovrebbero essere avviate, istituzioni e politiche che postulano una dimensione globale. Si pensi ai diritti umani, oggetto della Dichiarazione universale del 1948, o ai *Millennium Development Goals* 2000-2015, seguiti dagli Obiettivi di Sviluppo Sostenibile 2016-2030.

Si potrebbe ritenere che la radice della Dichiarazione universale del 1948 stia nei *bills of rights* contenuti nelle costituzioni delle democrazie occidentali. Si tratterebbe quindi di uno strumento etnocentrico, come tale non rispettoso delle peculiarità di altre culture. Si può ribattere che invece è proprio con la statuizione di diritti e l'indicazione di obiettivi propri di tutta l'umanità che si pongono le basi di una cittadinanza cosmopolita e di un sentimento di appartenenza anche al genere umano come tale, anziché solamente a "patrie" locali.

Quale futuro può darsi l'umanità

Sotto molti profili la condizione umana è migliorata. Alcune malattie sono state sradicate. Molte altre sono curabili con esiti fausti. La vita media infatti si allunga dappertutto (tenendo conto delle diverse posizioni di partenza). Le persone in condizione di povertà estrema, vale a dire quelle che alla fine degli anni novanta dello scorso secolo vivevano con meno di un dollaro al mese, e allora superavano i due miliardi, nel 2015 si erano più che dimezzate, avvicinandosi agli 800 milioni. Alcuni grandi paesi, come Cina, India, Brasile, sono diventati potenze economiche di primo piano e hanno realizzato miglioramenti sensibili nelle condizioni di vita delle loro popolazioni.

Ciononostante permangono e per certi versi si aggravano alcuni problemi che potrebbero diventare esplosivi. Anche prescindendo dalla minaccia rappresentata da una possibile escalation della conflittualità coinvolgente paesi dotati di armamenti nucleari, il genere umano cammina sull'orlo di diversi precipizi. I danni globali all'ambiente, prodotti sconsideratamente dall'uomo, conducono a desertificazione, distruzione di risorse naturali difficil-

mente o non rinnovabili, eventi meteorologici estremi. Centinaia e centinaia di milioni di persone, come già detto, ancora patiscono la fame. Il sottosviluppo⁴, insieme a certi focolai di instabilità politica, alle pulizie etniche, alle persecuzioni degli oppositori, all'azione delle organizzazioni terroristiche, genera crisi umanitarie che a loro volta incidono sui movimenti migratori. Si può tentare di fermarli con vari tipi di barriere. Ma se non si incide a monte sui fattori scatenanti, è una strategia pragmaticamente miope (oltre che quantomeno discutibile sul piano morale). Inoltre, proprio la facilitazione delle comunicazioni rende percettibili le enormi disuguaglianze che sussistono tra i paesi e, al loro interno, tra i diversi gruppi sociali⁵. Sono sperequazioni sempre più inaccettabili, visto che per un verso se ne proclama (con la *Dichiarazione universale* e con gli *Obiettivi globali*) il doveroso superamento, e per altro verso è evidente che la ricchezza circolante è tale da permetterlo, ove appropriatamente redistribuita (senza disincentivarne la produzione).

All'interno delle società a capitalismo avanzato, poi, l'uomo post-moderno è preda di allarmi sociali talora manipolati, ma talaltra non infondati. I milioni di individui che perdono o non potranno ottenere il lavoro e la protezione sociale reagiscono con atteggiamenti di chiusura. Si sono avute e potranno aversi ancora devastanti crisi economiche e finanziarie generate dall'avidità di pochi, dalla speculazione e dalla sregolatezza (Stiglitz 2002 e 2010). La tenuta delle democrazie e dell'ordine mondiale è a repentaglio.

Secondo una certa vulgata sociologica, la modernizzazione e il razionalismo porte-

rebbero con sé la secolarizzazione, vale a dire una rapida riduzione della diffusione e del peso sociale della religione. In effetti, tale tesi della secolarizzazione certamente non spiega il caso statunitense. Ma anche nel continente più secolarizzato, l'Europa, tuttora più di tre quarti degli abitanti si dichiarano credenti.⁶ Oggi si parla quindi di un mondo post-secolare, di una de-secolarizzazione, di un ritorno della religione nella sfera pubblica.⁷ Né ciò avviene sempre all'insegna dell'integralismo. Al contrario, ci si può impegnare nel dialogo tra le varie fedi, così come in quello con chi non ne ha una. Anziché muoversi secondo la logica dello scontro, la religiosità può lavorare per l'incontro, dando un contributo essenziale nell'individuare e percorrere una strada comune.

L'umanità come tale è chiamata a rispondere alle sfide suddette. Non è sufficiente ciò che potranno fare i singoli paesi, e neppure l'Unione Europea da sola, che peraltro nell'attuale contingenza storica è chiamata a giocare un ruolo cruciale. Alla scelta della chiusura e del muro contro muro si può e si deve opporre quella del riconoscimento e della cura, in nome di un umanesimo cosmopolita e della tutela dei beni comuni globali, che a loro volta postulano istituzioni e politiche pubbliche di livello planetario. Quindi rispetto dell'ambiente, conservazione delle risorse deperibili, riduzione a livelli

sostenibili dell'impatto prodotto dalle attività umane. Per altro verso, occorre rafforzare la tutela dei diritti umani, sia di libertà sia sociali. È necessaria una politica di *welfare* mondiale, che fronteggi la fame e la povertà estrema. Vanno evitate disparità intollerabili e in concreto economicamente inefficienti sia tra i paesi sia al loro interno. È richiesto un modello di sviluppo fondato sull'economia reale, anziché sulla rischiosa moltiplicazione delle transazioni finanziarie. Le trasformazioni del mondo produttivo impongono una redistribuzione delle ore di lavoro accompagnata da un sostegno al reddito non solo per chi è disoccupato o inoccupato, ma anche, in misura adeguatamente contenuta, per chi lavorerà di meno. L'avanzamento scientifico e tecnologico è una forza immane, che si potrebbe, se vi fosse lungimiranza, imbrigliare, canalizzare verso il bene, governare (valorizzandone la carica liberatoria), ma non certo paralizzare. L'ITC, le biotecnologie e i robot portano con sé la promessa di emancipare il genere umano dalla fatica fisica, insieme al rischio che i loro padroni acquisiscano un potere spropositato e/o che qualche apprendista stregone giochi a fare il demiurgo. Nell'immediato, la prospettiva è quella di una vasta e drammatica eliminazione di occupati con riguardo alle mansioni in cui finora se ne sono avuti di più, quelle ripetitive. Innovazioni brusche nella sfera lavorativa producono tensioni sociali gravissime e ricadute politiche potenzialmente devastanti. La transizione dovrà quindi essere "tranquilla" e graduale, e avvenire solo a condizione che si trovino modi adatti ed equi per redistribuire l'enorme ricchezza prodotta dalle applicazioni del progresso tecnico (come ha proposto, tra gli altri, Bill Gates).

Infine, non credo sia auspicabile un mondo in cui gli esseri umani stiano sempre in vacanza,

visto che fanno tutto le macchine. Il lavoro non è soltanto un modo faticoso per procacciarsi un reddito, quanto anche una via attraverso cui l'essere umano si realizza come tale. Bisognerebbe quindi che alcuni lavorino di meno, e con modalità diverse da quelle tradizionali. Ma tutti dovrebbero lavorare per una certa parte della loro vita, secondo le proprie capacità, senza tirarsi indietro, solidalmente, orgogliosi della propria condizione umana.

Bibliografia

- ACEMOGLU D.-ROBINSON J.A. (2013) *Perché le nazioni falliscono. Le origini di prosperità, potenza e povertà*, Saggiatore, Milano.
- ATKINSON A.B. (2015) *Disuguaglianza: che cosa si può fare?*, Raffaello Cortina, Milano.
- BERGER P.-DAVIE G.-FOKAS E. (2010) *America religiosa, Europa laica? Perché il secolarismo europeo è un'eccezione*, Il Mulino, Bologna.
- BOSETTI G. (a cura di) (1994) *Cattiva maestra televisione*, Marsilio, Padova.
- CASANOVA J. (2000) *Oltre la secolarizzazione. Le religioni alla riconquista della sfera pubblica*, Il Mulino, Bologna.
- DEATON A. (2015) *La grande fuga. Salute, ricchezza e le origini della disuguaglianza*, Il Mulino, Bologna.
- JANSSEN-GOULD-LI-BRUMBY-COX (2015) *Integrating Knowledge of Multitasking and Interruptions Across Different Perspectives and Research Methods*, in «International Journal of Human-Computer Studies», 79.
- LA SPINA A. (2003) *La politica per il Mezzogiorno*, Il Mulino, Bologna.
- NORRIS P.-INGLEHART R. (2007) *Sacro e secolare. Religione e politica nel mondo globalizzato*, Il Mulino, Bologna.
- RIFKIN J. (1995) *La fine del lavoro. Il declino della forza lavoro globale e l'avvento dell'era del post-mercato*, Baldini & Castoldi, Milano.
- SAVAGNONE G. (2015) *Quel che resta dell'uomo. È davvero possibile un nuovo umanesimo?*, Cittadella, Assisi.
- STIGLITZ J.E. (2002) *La globalizzazione e i suoi oppositori*, Einaudi, Torino.
- ID. (2010) *Bancarotta. L'economia globale in caduta libera*, Einaudi, Torino.

⁴ Sul rapporto tra istituzioni politiche e sottosviluppo/declino, anche con riferimento alle conseguenze del colonialismo, Acemoglu-Robinson 2013. Sul caso italiano rinvio a La Spina 2003.

⁵ Sul tema vd.: Deaton 2015; Atkinson 2015.

⁶ Nel 2012 (UE a 27), con notevoli differenze tra un paese e l'altro, nel complesso il 72% dei componenti di un campione statisticamente rappresentativo si diceva cristiano, il 2 musulmano, quasi il 2 aderente ad altri credi, il 7 ateo, il 16 non credente o agnostico (*Special Eurobarometer 393. Discrimination in the EU in 2012*, Wave EB77.4 – TNS Opinion & Social, http://ec.europa.eu/public_opinion/index_en.htm, pp. 233s).

⁷ Tra i difensori recenti delle tesi della secolarizzazione sono Norris-Inglehart 2007. Rilevante è la traiettoria intellettuale di P. Berger (del quale vd., tra i vari suoi contributi, Berger-Davie-Fokas 2010). Ancora, Casanova 2000.

Roberto Cipriani

La questione DIO OGGI



Premessa

Fare domande su Dio oggi può sembrare fuori luogo, tanto la dimensione religiosa sembra non essere particolarmente presente nella vita di ogni giorno. Anche i sociologi si trovano in difficoltà quando devono interrogare le persone su che cosa pensano di Dio. Formulare quesiti su Dio pone infatti diversi problemi. Innanzitutto ci si chiede se sia lecito (ovvero politicamente corretto, come si suole dire) indagare su una questione piuttosto soggettiva, riservata, privata. E poi in che termini proporre l'interrogativo? Riferendosi all'esistenza di Dio od al rapporto che si ha con la divinità od al ruolo che l'ente soprannaturale ha nella vita quotidiana di ciascuno? Ed è opportuno, ad esempio, verificare il ricorso o meno alla preghiera rivolta a Dio? Ed a quale Dio in particolare? Nel caso specifico della cultura cattolica ci sarebbe da distinguere (o meno) all'interno della trinità divina. Se si parla di Dio in generale si sottintende forse il Padre più che il Figlio, magari dando per scontato un minore legame con lo Spirito Santo? Insomma il tema è quanto mai complicato eppure può offrire indicazioni quanto mai significative.

Un dialogo ascoltato per caso

Per il sociologo che si interessa ai fenomeni religiosi è raro imbattersi in situazioni in cui il discorso fra due o più interlocutori ricada proprio sulla religione e su Dio, senza che vi sia stata una sollecitazione previa attraverso la domanda di un questionario, la partecipazione ad un apposito *focus group* sull'argomento, la richiesta di narrare la propria storia di vita incentrandola sulle problematiche religiose. Va anche detto che le informazioni ed i risultati così raccolti sono il frutto di appositi stimoli a rispondere, intervenire e narrare e dunque sono dati che in qualche misura sono condizionati e deformati dall'intervento diretto del ricercatore. Invece la situazione ideale sul piano della conoscenza scientifica sarebbe quella in cui i soggetti si esprimono liberamente, senza interferenze altrui, cioè in assoluta libertà e senza sentirsi influenzati dalla presenza di chicchessia. In tal caso i dati ottenuti sarebbero da considerare del tutto naturali, ovvero non "fabbricati" in misura più o meno marcata dalla figura dell'investigatore. Per verificare il livello di naturalezza di quanto acquisito si è pure proposto un test specifico che va sotto il nome un po' macabro di *The*

Dead Social Scientist Test. Il che vorrebbe dire che lo studioso di scienze sociali dovrebbe essere come morto nel momento dell'inchiesta, al fine di non esercitare alcuna costrizione nei riguardi degli individui interpellati. Il test dello scienziato sociale morto mira ad accertare «se l'interazione avrebbe avuto luogo nella forma che essa ha avuto luogo se il ricercatore non fosse nato o se il ricercatore avesse proseguito oltre lungo la strada per l'università quella mattina» (Potter 1996, p. 135).

Orbene mi è capitato appunto qualcosa di simile: ero in viaggio in metropolitana per recarmi all'università a tenere un corso, ma invero non avrei potuto di fatto andare «oltre lungo la strada per l'università quella mattina». Sono dunque restato fermo al mio posto, in piedi, nella vettura della metro, quasi schiacciato contro le porte, tanto numerosa era la folla dei passeggeri. Accanto a me c'erano due ragazzine, la cui età poteva aggirarsi sui dieci anni o poco più. Si stavano recando con tutta la loro classe scolastica – da quel che potevo capire – a visitare un museo, accompagnate da qualche insegnante. Le due fanciulle in questione stavano parlando fra loro di alcune vicende di scuola quando ad un certo punto la più piccola o comunque la meno alta di statura tirò fuori all'improvviso un nuovo discorso, rivolgendosi all'amica che le stava vicina. La domanda iniziale fu diretta e sbrigativa: «Tu sei religiosa?». La replica non si fece attendere. Fu secca e decisa: «Sì». Al che l'interpellante, con sagacia da esperta sociologa, incalzò la coetanea con qualcosa di più preciso, quasi a chiedere conferma o meno della prima risposta fornita: «Ma tu credi in Dio?». Anche stavolta l'interlocuzione giunse veloce e puntale: «Mah, si crede in tante cose...».

A questo punto la conversazione passò ad altro. Ma dal mio punto di vista e di ascol-

to ne avevo già a sufficienza: le due posizioni delle bimbe rappresentavano chiaramente due prospettive di vita e di visione del mondo. La prima era presumibilmente vissuta in una famiglia non particolarmente propensa ad interessarsi di religione. Ma la ragazza evidentemente già da tempo si stava guardando attorno, vedendo e sentendo altri ed altre, per cui aveva elaborato un interrogativo sul valore e sulla funzione dell'esperienza religiosa, che non era certo parte del suo vissuto. D'altro canto la sua interlocutrice apparteneva probabilmente ad un contesto domestico abituato ad un certo orientamento religioso ma non propenso ad un impegno pieno, tanto da aver offerto una socializzazione religiosa solo di massima. Ne era prova la risposta della giovanissima, che rifuggiva da un sì pieno sulla credenza in Dio ricorrendo ad un *escamotage* che la portava ad annoverare il suo credo fra tante altre fedi o credi possibili. Si potrebbe dire in pratica che gli scenari delineati erano sostanzialmente due: un ateismo di fondo da una parte ed una sorta di religione diffusa, cioè appresa ma non convinta e forse neppure praticata stabilmente, dall'altra. Si era dunque di fronte a due ottiche che non erano rappresentazioni singole, isolate, della realtà sociale ma che si ritrovano in più casi ed anzi di fatto costituiscono insieme la maggioranza in chiave di atteggiamenti e comportamenti, mentre la minoranza è rappresentata da soggetti convinti ed impegnati in chiave religiosa.

Che idea di Dio hanno gli italiani?

In un'indagine nazionale sulla religiosità in Italia, svolta nel 1994, erano stati interrogati 4.500 individui, uomini e donne (Cesareo-Cipriani-Garelli-Lanzetti-Rovati 1995). Le domande su Dio erano state numerose ed abbastanza articolate.

Una prima domanda chiedeva quali fossero le ragioni per cui, se credente, si continuava a credere. Il 58,5% (le donne nella misura del 57,4%) aveva risposto che «credere in Dio è un bisogno dell'uomo». Il 27,5% (le donne per il 32,0%) aveva detto: «Nella vita ho sentito Dio vicino a me».

Ad una serie di quesiti su Dio e la religione le risposte erano state piuttosto differenziate. Il 34,1% condivideva abbastanza l'idea che «Dio è un padre che ama e si preoccupa», il 41,8% era molto consenzienti in proposito. Dunque erano d'accordo in totale il 75,9%. Ed il 71,4% rigettava l'ipotesi che «ciò che si chiama Dio è solo l'insieme dei nostri desideri e ideali di vita», mentre l'88,5% non approvava l'affermazione «Dio non c'è perché se esistesse non permetterebbe il dilagare del male e delle ingiustizie nel mondo». Ma ancor più netto era lo schieramento del 95% costituito da coloro i quali non ritenevano che «in Dio credono solo le persone più ingenu e sprovvedute». «L'uomo è un peccatore; ha bisogno di un Dio che lo perdoni» era un punto di vista condiviso abbastanza dal 34,1% e molto dal 31,6% (34% le donne). Al contrario l'84% degli intervistati non era convinto che «chi sta bene, chi non ha preoccupazioni particolari, non sa che farsene di Dio».

Sul Cristo figlio di Dio si trovava abbastanza consenziente il 22,2% e molto il 64,2% (il 71,8% tra le donne). Il 30% credeva abbastanza ed il 34,8% (40,4% nel caso delle donne) credeva molto che «la chiesa cattolica è un'organizzazione voluta e assistita da Dio».

A proposito dell'inferno, il 35,9% pensava che «l'inferno è l'esclusione eterna dal rapporto con Dio» e il 12,9% che «l'inferno non esiste, perché Dio non può condannare un uomo alla dannazione eterna». Infine il 49,3% riteneva il Paradiso una «comunione eterna con Dio». Anche «le apparizioni della Madonna che sa-

rebbero avvenute a Lourdes e a Fatima» venivano reputate «segni della presenza di Dio in mezzo agli uomini» dal 55,7% degli interpellati. Per quanto concerneva la presenza o la vicinanza di Dio («o di un essere o potenza superiore») gli intervistati indicavano come circostanze i «momenti di dolore, malattia, pericolo» nel 54,3% dei casi, «di fronte alla morte di parenti, amici, o al pensiero della morte» nel 26,9%, i «momenti di gioia, di felicità, di successo» nel 21,5%, «di fronte alle bellezze della natura o dell'arte» nel 24%, «quando sono in pace con la mia coscienza» nel 24,1%, «quando prego o rifletto sul senso della vita» nel 27,1%. In generale la prossimità di Dio era colta abbastanza dal 51,9% e molto dal 19,7%. In effetti, il 59,2% aveva avuto la sensazione che Dio o un essere superiore vigilasse sulla sua vita e la proteggesse ed il 36,8% che certe cose succedevano perché Dio voleva comunicare qualcosa.

Indipendentemente dalla propria personale credenza o meno, gli intervistati segnalavano alcuni comportamenti dovuti da parte dei credenti: nel 68,2% «Rispettare la vita», nel 68,1% «Impegnarsi per gli altri», nel 64,9% «pregare», nel 59,4% «Dare un'educazione religiosa ai figli», nel 36,7% «Rispettare l'ambiente naturale», nel 38,1% «Andare a messa la domenica o partecipare a riti religiosi», nel 30,1% «Conoscere e approfondire le verità della fede», nel 27,1% «Cercare Dio».

Anche la preghiera segnalava una diffusa vicinanza a Dio: il 44,3% riferiva di pregare «per sentirmi più vicino a Dio». In genere il campione mostrava una forte attenzione alla figura di Dio, specialmente nel momento appunto della preghiera che era rivolta a Lui da parte del 57,2% dei rispondenti, mentre la Madonna era la destinataria per il 46,8% dei casi, Gesù Cristo per il 38,2%, i defunti per il 24% ed i santi per il 17,5%.



Infine, «È la legge di Dio a stabilire ciò che è bene e ciò che male» riscuoteva il 22,1% dei consensi, ma in alternativa con «È la coscienza individuale a stabilire ciò che è bene e ciò che è male» (che registrava il 36%) e con la terza possibilità ovvero «È la coscienza individuale, che pone attenzione alla legge di Dio, a stabilire ciò che è bene e ciò che è male», che raggiungeva il 40,3%. Inoltre, il 67,8% esprimeva il suo disaccordo in merito all'affermazione «Non c'è bisogno dei preti e della chiesa; ognuno può intendersela con Dio». Non dissimili sono stati i risultati di una più recente inchiesta nazionale (realizzata fra il 2013 ed il 2014) su 2.675 soggetti, cui si sono aggiunti 372 casi di confronto (Moscato-Caputo-Gabbiadini-Pinelli-Porcarelli 2017). Si trattava di un campione non rappresentativo statisticamente ma sufficientemente ampio

per legittimare un'analisi scientifica comparata. L'approccio presentava un taglio contemporaneamente pedagogico e sociologico. Le 31 domande del questionario somministrato presentavano più volte il riferimento a Dio. Il rapporto finale d'indagine offriva un quadro molto variegato e complesso. L'universo campionato non rispondeva perfettamente all'equilibrio di genere, giacché era largamente sbilanciato a favore del sesso femminile (72% *vs* il 27% di uomini). Lo stesso dicasi per l'accentuata presenza di capoluoghi di provincia rispetto a centri più periferici (in Italia, com'è noto, quasi la metà della popolazione vive in piccole città fino a 30.000 abitanti). Inoltre l'area del Centro-Nord era sovrarappresentata rispetto al Centro-Sud (63,52% contro 36,48%). Va anche precisato che gli intervistati appartenevano in maggioranza a gruppi parrocchiali (o assimilabili) nella misura del 33,57%, a congregazioni e scuole cattoliche per il 18,58%, a movimenti ed associazioni ecclesiali per il 10,35%, ad istituti superiori di scienze religiose per il 7,25% ed erano insegnanti di religione per il 27,63%. Era un insieme, dunque, piuttosto orientato religiosamente, si direbbe, almeno in linea di principio.

La religiosità era definita dal 6,88% degli intervistati in questi termini: «È una convinzione razionale circa l'esistenza di Dio e la sua rivelazione nella storia». Su tale posizione si schierava il 59,73% dei rispondenti in tal modo e appartenenti all'area Centro-Nord. Più accentuato era lo schieramento del gruppo di controllo con il 75% del Centro-Nord. Si trattava comunque di un'alternativa da scegliere fra un totale di nove possibilità.

Alla domanda: «In questo momento della sua vita, lei si considera una persona religiosa?», il 3,54% rispondeva: «Sì, perché spero che Dio esista». Tale risposta era in larga maggioran-

za al femminile, però nel gruppo di controllo la percentuale delle rispondenti allo stesso modo scendeva un po'. Quest'ultimo dato si avvicinava di molto a quanto sostenuto segnatamente dalle donne che si consideravano «sostanzialmente un cercatore di Dio» (ma poi nel gruppo di controllo il dato percentuale saliva ancora un po'). Va tuttavia tenuto presente che il dato complessivo di uomini e donne che davano la risposta citata sopra riguardava nel campione il 14,34%.

Ben più stratificata era la reazione alla domanda «C'è una figura e/o una rappresentazione mentale, che lei associa più frequentemente all'idea di Dio?». La maggioranza relativa, cioè il 25,2%, diceva: «Il buon Pastore del gregge». Il 16,28% indicava: «Il Padre che nutre i passeri e veste i gigli dei campi», il 14,68% «Il Creatore dell'universo infinito», il 12,85% «Il Cristo Risorto del mattino di Pasqua», il 12,60% «Lo Spirito che soffia dove vuole» e il 12,49% «Il Cristo Redentore Crocifisso». Ovviamente, come i risultati sottintendono, era possibile una sola risposta alla medesima domanda. Alcune variazioni si registravano nel gruppo di controllo ma il quadro complessivo restava sostanzialmente immutato, pur con una preferenza maggiore per l'espressione «Il Creatore dell'universo infinito» con il 22,47% ed una preferenza minore sia per «Il buon Pastore del gregge» (19,95%) sia per «Il Padre che nutre i passeri e veste i gigli dei campi» (11,36%).

Il 10,40% indicava «L'unità e trinità di Dio» e l'1,84% «Il fatto che Dio/Figlio si faccia uomo» come «Un contenuto dogmatico della fede cristiano-cattolica che ancora pone difficoltà di comprensione e/o di accettazione». Alla domanda «In che modo la religiosità, secondo la sua opinione, contribuisce positivamente allo sviluppo della vita e della società umana?» il 9,36% rispondeva: «Rende possi-

bile una fraternità universale nel presupposto di un unico Creatore Divino».

La situazione odierna

Nel 2017 è stata riproposta un'indagine nazionale sulla religiosità in Italia, dopo quella realizzata nel 1994, i cui risultati vennero resi noti nel 1995 (Cesareo-Cipriani-Garelli-Lanzetti-Rovati 1995). In essa erano numerosi i riferimenti alla questione Dio. In attesa della pubblicazione dei nuovi dati, qualche considerazione è tuttavia possibile, anche sulla scorta di altre inchieste relativamente recenti (Bichi-Bignardi 2015; Castegnaro 2009; Castegnaro-Chilese-Dal Piaz-De Sindre-Doppio 2010; Garelli 2011 e 2016).

Certamente la maggioranza degli italiani sente una qualche vicinanza a Dio, sebbene in misura fortemente differenziata. Si tratta di una sensazione di protezione ed anche di paternità divina, ma la comunicazione con la divinità non è sempre agevole ed esperita.

Sull'esistenza di Dio non avrebbe dubbi circa un terzo degli italiani, che di fatto corrispondono alla cosiddetta religione-di-chiesa in senso esteso, al cui interno la pratica religiosa è diminuita persino fra quanti si professano particolarmente credenti. Circa un quarto della popolazione è invece schierato su posizioni che ormai comunemente sono definite sinteticamente come quella dei *nones*, cioè di coloro che dicono no alle religioni ed alle divinità che le connotano. Circa due terzi degli italiani sono invece favorevoli, chi più chi meno, ad una credenza religiosa in generale ed alla credenza in Dio in particolare.

La convinzione più diffusa, fra circa due terzi della popolazione italiana, è che il credere in Dio non sia frutto di ingenuità ma di scelta meditata. La figura divina non è concepita in chiave negativa come quella di un giudice pu-

nitore, ma anzi piuttosto in chiave misericordiosa e portatrice di perdono.

Nemmeno si intravedono contrasti forti fra credenza in Dio e scienza. Oltre due terzi degli italiani reputano Dio come un bisogno dell'uomo. Insomma la fede in Dio è ancora una base vitale per molti. Le Sacre Scritture poi sono ritenute la rivelazione della parola di Dio. Inoltre Gesù figlio di Dio è convinzione prevalente presso più della metà della popolazione nel nostro paese. Il colloquio con Dio del resto motiva significativamente la preghiera, per una maggiore vicinanza a Dio, che non a caso ottiene di solito il più alto numero di consensi come destinatario di una prece, ancor più di Cristo stesso ed anche della Vergine Maria. Invece risulta più problematico il ruolo della Chiesa come intermediaria nella relazione con Dio.

«Molti italiani credono in Dio, evocando con questo termine un essere o una realtà che va oltre le forze della natura e risponde alle attese ultime dell'uomo» (Garelli 2011, p. 30). Prevale una percezione positiva di Dio. Una maggioranza più che significativa (fra il 70 e il 90%) della popolazione intervistata non pensa che la credenza in Dio si ritrovi fra persone poco istruite e non abbienti. Sono pure molti coloro che vedono Dio come un padre, cui si accompagna «Il bisogno di un Dio che perdoni, che sia compassionevole, che si faccia carico delle colpe e dei peccati umani» (Garelli 2011, p. 32). Nondimeno il 37,3% degli intervistati (anno 2007) nell'indagine di Garelli (3.160 soggetti fra 16 e 74 anni) considera Dio una proiezione degli ideali umani e ritiene che Dio non esista data la presenza del male nel mondo. Intanto però il 74% conviene nel dire che «la religione aiuta a trovare il senso profondo della vita» ed il 63,8% che «rende più sereno di fronte alla morte».

Piccoli atei

Nel nostro paese *Piccoli atei crescono*. S'intitola così la ricerca curata dal sociologo Franco Garelli sulla religiosità degli italiani con età compresa tra i 18 e i 29 anni. I risultati attestano che, in effetti, la secolarizzazione avanza tra i giovani del Belpaese, pur avendo ricevuto questi ultimi, per oltre il 90%, battesimo e prima comunione, e per il 77%, la cresima. L'Italia, un tempo «cattolicissima», è dunque ancora densamente popolata di battezzati sempre meno evangelizzati.

La ricerca, realizzata da Eurisko su un campione di circa 1.500 giovani, è interessante sotto vari aspetti. Il 72% degli intervistati dichiara di credere in Dio (anche se ormai la fede intermittente prevale su quella certa); oltre il 70% si definisce in qualche modo «cattolico»; circa un giovane su quattro (27%) afferma di pregare alcune volte la settimana o più. [...] Siamo di fronte a una generazione ancora complessivamente «cattolica», osserva Garelli. Non si può pertanto parlare di un tracollo religioso, quanto piuttosto di una prosecuzione della «secolarizzazione dolce».

Perché allora quel titolo? Lo spiega il dato dei giovani non credenti, cresciuto di ben cinque punti percentuali in pochi anni: sono passati dal 23% del 2007 al 28% del 2015. I non credenti sono ormai uno dei gruppi più numerosi che si ottengono distinguendo i giovani a seconda del loro rapporto con la religione. Sono più dei «credenti convinti e attivi», ormai ridotti a una piccola minoranza del 10,5%. E sono più numerosi anche dei «credenti non sempre o poco praticanti», che rappresentano uno degli stili religiosi più diffusi nella nazione. I «piccoli atei» risultano secondi soltanto a un altro stile religioso in voga tra gli adulti ma anche tra i giovani: quello dei «credenti per tradizione e educazione» (36,3%), quanti cioè credono più per ragioni ambientali o anagrafiche o familiari che per motivi religiosi o spirituali. Vale inoltre la pena sottolineare che ben il 22% di questi «cattolici per tradizione e educazione» afferma in realtà di non credere in Dio, rientrando quindi in quella singolare forma religiosa che va sotto il nome di «appartenenza senza credenza». Se si sommano i non credenti dichiarati ai credenti per tradizione che però ammettono di non credere in Dio, si può concludere che i non credenti a livello giovanile siano oltre un terzo del totale.

A. Tornielli in <http://www.lastampa.it/2016/07/31/vaticaninsider/ita/recensioni/>

Singolare è fra l'altro il dato relativo ai cosiddetti *nones* (coloro che non credono e non appartengono ad alcuna religione): alcuni di essi, pur atei dichiarati, mostrano qualche apertura verso dimensioni religiose. D'altra parte non mancano gli appartenenti senza credenza. Invero pure atei e non credenti nella misura del 26,1% accettano l'idea di un Dio padre amorevole, nella misura di oltre il 60% rigettano l'opinione che in Dio credano solo gli sprovveduti e per il 40% respingono quella per cui Dio sia una mera proiezione delle istanze umane. Nonostante tali schieramenti rappresentino la minoranza fra i *nones* nondimeno essi denotano una certa apertura verso le tematiche religiose. Non a caso persino gli atei credono per il 26,9% che Gesù sia figlio di Dio.

Il 55,3% delle donne non dubita sull'esistenza di Dio, mentre gli uomini fanno registrare il 36,3%. Questi ultimi primeggiano fra i non credenti. Le donne invece confidano maggiormente in un Dio paterno. Un terzo dei giovani non mostra dubbi nella credenza in Dio, mentre adulti e soprattutto anziani si posizionano su livelli percentuali più consistenti. Al contrario maggiori consensi giovanili vanno ad orientamenti ateo-agnostici. Per quanto concerne infine le aree geografiche è il sud (isole comprese) a mostrarsi più credente in Dio (58,1%).

Un'inchiesta più recente (Garelli 2016) riguarda 1.450 giovani fra 18 e 29 anni: «Il 72% dichiara di credere in Dio (anche se ormai la fede intermittente e dubbiosa prevale rispetto a quella certa); oltre il 70% si definisce in qualche modo "cattolico"; circa un giovane su quattro (27%) afferma di pregare alcune volte alla settimana o più.

Il dato sulla frequenza regolare (settimanale) ai riti è decisamente più basso, coinvolgendo attualmente il 13% dei giovani (a cui fa

seguito il 12% che vi partecipa almeno una volta al mese)».

Garelli è abbastanza critico nei riguardi di Armando Matteo (2010, riedito nel 2017 - in vista del Sinodo dei Vescovi, dedicato nel 2018 ai giovani) cui rimprovera soprattutto di non avere adeguate competenze in materia di ricerche empiriche, da cui il suo discorso prescinde. Il sociologo torinese obietta che la definizione di incredulità è generica e superficiale, i veri primi increduli sarebbero i soggetti della generazione precedente ovvero i genitori dei giovani attuali e la generazione giovanile contemporanea sarebbe piuttosto la «prima generazione consapevole», che magari crede senza praticare ed è in ricerca.

«L'ateismo o l'indifferenza religiosa coinvolgono il 37% dei giovani del Nord Italia, rispetto al 21% dei giovani del Mezzogiorno; e il 37% dei giovani che ancora studiano o hanno frequentato l'università, rispetto al 27% di quanti già lavorano e al 20% degli inoccupati. Inoltre tali orientamenti risultano più diffusi tra i giovanissimi (18-21 anni) che tra i giovani con qualche anno in più» (Garelli 2016, p. 25). Ma tali dati sono meno consistenti di quelli registrati altrove in Europa.

Intanto «il 23% si percepisce poco o per nulla vicino a Dio e il 32% ha difficoltà a esprimere un parere al riguardo» (Garelli 2016, p. 27). «Tra i giovani non credenti e i giovani credenti vi è certamente un'ampia disparità di vedute circa l'immagine di Dio e il ruolo che la religione svolge nella società. [...] Tuttavia non mancano in questo campo delle singolari convergenze, dovute al fatto che su alcuni temi [...] emergono tra gli opposti nel campo della fede religiosa dei reciproci riconoscimenti. [...] Su alcune questioni di fondo (relative all'esigenza umana di una fede religiosa o alla plausibilità del credere in Dio) i confini tra credenti e non credenti appaiono

più porosi di quanto si pensi» (Garelli 2016, p. 36). Garelli dunque dà per scontato un forte incremento di giovani non credenti ma intravede altresì punti di contatto fra credenti e non credenti, dove esisterebbe una zona di scambio, neutra, tra negatori e sostenitori di Dio: «Per gli uni la spiritualità può essere il luogo in cui si cerca il senso immanente di una vita che riconosce la presenza del mistero umano; per gli altri può essere l'invito a vivere una fede religiosa umanamente feconda» (Garelli 2016, p. 217).

Conclusione

In Italia non è particolarmente accentuato lo scontro di civiltà rilevabile altrove. Insomma la religione come tale non è motivo di specifici conflitti. Si notano invero varie esperienze di collaborazione fra le diverse religioni. E lo Stato non rappresenta un avversario delle confessioni di fede. In diversi chiedono un riconoscimento ufficiale della propria religione attraverso apposite intese formali ed ufficializzate. Oltre i riconoscimenti già in atto altri se ne prospettano all'orizzonte.

Nel frattempo persistono le forme tradizionali di credenza ed appartenenza, che evidenziano una persistenza del riferimento a Dio quale che sia il suo nome. Anche fra quanti si dichiarano atei e non credenti si rileva una qualche disponibilità al dialogo con le religioni.

Le forme di ateismo dichiarato sembrano in aumento ma non superano affatto la corrente principale rappresentata in Italia dal cattolicesimo ed ora rafforzata, a livello di cristianesimo, dai flussi migratori provenienti da paesi di cultura ortodossa (specialmente dalla Romania e dalla Bulgaria, oltre che dalla Grecia).

L'idea maggioritaria che si ha di Dio e che si va consolidando sempre più (grazie anche alla

predicazione di papa Francesco) è di un essere paterno, amorevole e misericordioso. E non invece tremendo, da temere ed ammaliante (*fascinans*).

Il ricorso alle devozioni è quasi inesistente fra i giovani delle nuove generazioni che preferiscono formule essenziali e non gradiscono orpelli ed enfasi cerimoniali. Forse è anche per questo che la gioventù italiana sta apprezzando molto la figura di papa Bergoglio.

Da ultimo va sottolineato che in tutte le ricerche più accreditate è continuamente ribadito il ruolo che ha la socializzazione religiosa iniziale. Da qui si comprende che molto del futuro della questione Dio dipende dall'educazione primaria in ambito familiare e scolastico.

Bibliografia

- BICHI R.-BIGNARDI P. (a cura di) (2015), *Dio a modo mio. Giovani e fede in Italia*, Vita e Pensiero, Milano.
- CASTEGNARO A. (a cura di) (2009), *Apprendere la religione. L'alfabetizzazione religiosa degli studenti che si avvalgono dell'insegnamento della religione cattolica*, Dehoniane, Bologna.
- CASTEGNARO A.-CHILESE M.-DAL PIAZ G.-DE SANDRE I.-DOPPIO N. (2010), *C'è campo? Giovani, spiritualità, religione*, Marcianum Press, Venezia.
- CESAREO V.-CIPRIANI R.-GARELLI F.-LANZETTI C.-ROVATI G. (1995), *La religiosità in Italia*, Mondadori, Milano.
- GARELLI F. (2011), *Religione all'italiana. L'anima del paese messa a nudo*, il Mulino, Bologna.
- Id. (2016), *Piccoli atei crescono. Davvero una generazione senza Dio?*, il Mulino, Bologna.
- MATTEO A. (2010, 2017), *La prima generazione incredula. Il difficile rapporto tra i giovani e la fede*, Rubbettino, Soveria Mannelli.
- MOSCATO M. T.-CAPUTO M.-GABBIADINI R.-PINELLI G.-PORCARELLI A. (2017), *L'esperienza religiosa. Linguaggi, educazione, vissuti*, FrancoAngeli, Milano.
- POTTER J. (1996), *Discourse Analysis and Constructionist Approaches: Theoretical Background*, In RICHARDSON G. (ed.), *Handbook of Qualitative Research Methods for Psychology and the Social Sciences*, BPS Books, Leicester, pp. 125-140.

Percorsi di UMANIZZA- ZIONE

Antonio Nanni

Introduzione La paideia come umanizzazione

L'insieme delle attività educative con cui una società si impegna a formare i bambini e i giovani perché diventino adulti secondo i valori, i principi e le regole sociali di una determinata comunità, si chiama *paideia*. L'obiettivo che ci proponiamo con il presente contributo è tratteggiare alcuni percorsi educativi volti ad una piena e integrale umanizzazione, attraverso il cambiamento della realtà a partire dalla centralità della persona. Il compito fondamentale e prioritario dell'educazione è infatti "umanizzare", ossia rendere umano – sempre più umano – colui che viene educato. Civilizzato, umanizzato, reso partecipe dei valori culturali, etici, sociali, artistici e religiosi di quella civiltà e delle istituzioni che sono alla base della vita pubblica. L'orizzonte dell'umanizzazione, tuttavia, abbraccia un mosaico di significati che vanno al di là della sola educazione fino a comprendere tutti gli aspetti della realtà complessa, in particolare della vita umana. Non a caso si parla anche di umanizzare l'ambiente naturale, ma soprattutto di umanizzare le condizioni di lavoro (per dire che esse devono essere



rispettose della dignità dell'uomo), così come si parla di umanizzare il carcere. Oggi i percorsi di umanizzazione devono essere riferiti anche a contesti e a campi meno tradizionali, oltre le questioni della bio-etica e la medicina del dolore, per affrontare senza timore anche gli interrogativi posti, ad esempio, dall'ideologia del *gender* (identità maschile e femminile, possibilità del neutro), dell'unità psico-somatica dell'essere umano (che non è ma solo corpo, né solo spirito), della tecno-scienza e della sua deriva nel post-umano, ecc. L'attenzione riservata ai percorsi di umanizzazione ci induce a sottolineare come al cuore e al centro dell'educazione non ci siano tanto i saperi, le conoscenze, le abilità, le competenze... ma l'uomo, il processo di umanizzazione, l'affermazione della dignità e dei diritti umani di ogni persona. Tutto il resto viene dopo, anche quando si fa riferimento a Dio e alla religione, perché non esiste altra finalità che possa precedere il primato e la centralità dell'educazione come umanizzazione. Infatti, non basta istruire o insegnare (cioè mettere in "segnni" fissi le conoscenze) per umanizzare, ma occorre anche che le persone si educino, ossia che ricerchino esse stesse i "simboli" del vivere e del con-vivere.

In questo nostro contributo partiamo dal presupposto che nell'attuale momento storico il rapporto tra educazione e umanizzazione (nei campi della politica, dell'economia, della tecnica, della comunicazione... fino alla religione) trovi appunto nella nozione di cittadinanza il suo perno unificante. Dunque, imparare a rispettarci reciprocamente come cittadini e a con-vivere fraternamente nella città dell'uomo: è questo l'obiettivo ultimo dell'educazione come umanizzazione.

Umanizzare la vita pubblica

Obiiettivo principale di un'educazione, animata da un forte afflato etico e da una consapevole dimensione politica, è il perseguimento del bene comune – e dei beni comuni – da intendere anche come umanizzazione della vita pubblica, sia negli aspetti spirituali che materiali. È infatti in atto un pericoloso e crescente processo di dis-umanizzazione della società che prevede scenari sempre meno attenti e sensibili al bene dell'uomo e della donna. Nell'attuale fase storica sembra essere soprattutto la classe politica – etichettata come "casta" – a dare lo spettacolo penoso di una società disorientata che ha perso la bussola. Sono in molti a ritenere che la politica abbia smarrito la sua funzione regolatrice e intermediaria degli interessi contrapposti della società, diventando un mero esercizio del potere per il potere, risucchiata nel vortice dell'egoismo più sfrenato, senza più ideali e con convinzioni così deboli e inconsistenti da soccombere quasi sempre alle lusinghe delle convenienze quotidiane. Ecco perché la ricostruzione dell'etica pubblica richiederebbe oggi che venga, innanzitutto, ri-educata la classe politica. Si tratta di un percorso che suppone un'inversione di

rotta, un profondo cambio di mentalità, una vera e propria rivoluzione spirituale che mette la cultura dell'essere prima di quella dell'avere, e colloca la comunità e il bene comune prima degli interessi individuali. Questa nuova gerarchia di valori presuppone, inoltre, che tutti assumano la responsabilità della cura e della salvaguardia del creato e di generare equamente e democraticamente lo sviluppo sostenibile della comunità. Umanizzare la politica è dunque il pre-requisito per ripristinare l'ordine e la legge all'interno della *polis*. È necessario liberare la politica dalla corruzione attraverso un'adesione convinta alla cultura della legalità. Bisogna coinvolgere i cittadini nell'impegno di ripensare la polis e di ridisegnare gli spazi urbani affinché diventino luoghi di incontro più umani e ospitali. L'educazione non deve far mancare il proprio contributo di immaginazione per



umanizzare la vita pubblica, esercitando una forza positiva nella risoluzione dei problemi della città. Evitando soprattutto che aumenti la conflittualità e la dis-umanizzazione nelle relazioni umane.

A nostro avviso, oggi in Italia, una delle forme più efficaci, appropriate e creative per migliorare la vita pubblica della città in una direzione umanizzante è l'approvazione della legge sulla nuova cittadinanza basata sullo *jus soli/jus culturae* di cui beneficerebbero subito oltre 800 mila bambini e giovani che fanno parte delle "seconde generazioni". Il disegno di legge sulla nuova cittadinanza, com'è noto, è già stato approvato alla Camera (il 13 ottobre del 2015), ma ora attende – tra mille resistenze delle forze politiche di destra e del Movimento 5 Stelle – di essere approvato anche al Senato.

È confortante osservare come anche la Chiesa cattolica abbia più volte espresso il proprio sostegno per questa legge, sia con la voce di Papa Francesco, sia con quella del Presidente della CEI, cardinale Gualtiero Bassetti.

In conclusione, una nuova legge sulla cittadinanza in Italia rappresenterebbe, a nostro avviso, un passo in avanti nel processo di umanizzazione della vita pubblica perché verrebbe esteso e riconosciuto a migliaia di persone un diritto di inclusione e di civiltà.

Umanizzare l'economia

Un secondo percorso di umanizzazione, dopo quello riguardante la politica e la vita pubblica, è rivolto all'economia e al sistema finanziario che hanno evidenti responsabilità strutturali sulle drammatiche ingiustizie sociali che colpiscono intere zone del pianeta. Il processo di globalizzazione ha finito per peggiorare ancora di più la situazione di equilibrio a livello mondiale. Finché il mer-

cato resterà senza regole, o con l'unica regola basata sulla massimizzazione del profitto, il sistema globale dell'economia non conoscerà il principio di equità, e la redistribuzione della ricchezza rimarrà un'amara illusione.

Soltanto attraverso la costruzione di un nuovo rapporto tra etica ed economia si aprirà una strada verso la giustizia e la solidarietà, la civilizzazione dell'economia e del mercato (per usare il linguaggio di Benedetto XVI nella *Caritas in veritate*). Bisogna avere il coraggio di rompere gli schemi cristallizzati, introducendo elementi innovativi nella visione dell'economia. Occorre scardinare i presupposti tradizionali dell'economia capitalistica e allargare sempre di più l'economia alla partecipazione e alla responsabilità dei soggetti della società civile.

Umanizzare l'economia e civilizzare il mercato significa, in concreto, superare la logica Stato-mercato, attraverso la creazione di nuove forme di democrazia, partecipazione, redistribuzione, socialità e di *governance* nelle attività economiche.

Si tratta di operare una scelta a favore dell'economia civile, abbandonando sempre di più le visioni obsolete e ideologiche di destra e di sinistra, sia di stampo liberista sia di stampo marxista. Un utile strumento culturale che si raccomanda a tale scopo è il *Dizionario di economia civile*, a cura di Luigino Bruni e Stefano Zamagni.

Non basta dire che l'economia civile è quella tipica delle organizzazioni non profit, del Terzo settore, né identificarla con l'economia sociale o con l'economia solidale.

È necessario fare posto al principio di gratuità e alla cultura del dono, dentro (non *a latere*) la teoria economica. La forza del dono, infatti, non sta nella "cosa" donata o nel *quantum* donato, ma sta nella speciale qualità umana che il dono rappresenta, ossia nella "relazione" che si stabilisce tra colui che dona e colui

che riceve. Tale relazione che si stabilisce tra i due deve sollecitare i teorici dell'economia ad andare oltre i tradizionali principi del *valore*

Economia civile

Con il termine *economia civile* si intende principalmente una prospettiva culturale di interpretazione dell'intera economia, alla base di una teoria economica di mercato fondata sui principi di reciprocità e fraternità, alternativa a quella capitalistica.

L'economia civile è un'economia di mercato e, in quanto tale, si basa sui seguenti principi:

- concetto di divisione del lavoro, ovvero la specializzazione delle mansioni che ha come conseguenza la realizzazione di scambi endogeni (differenti da quelli "esogeni", derivanti dall'esistenza di un sovrappiù) che, quindi, vanno ad aumentare la produttività del sistema in cui si inseriscono;
- concetto di sviluppo, che, da un lato, presuppone, rifacendosi ad una matrice culturale giudaico-cristiana, l'esistenza di solidarietà intergenerazionale, ovvero di interesse da parte della generazione presente nei confronti di quelle future, mentre, dall'altro, si lega a quello di accumulazione;
- concetto di libertà di impresa, secondo il quale chi è in possesso di doti imprenditoriali deve essere lasciato libero di intraprendere un'attività. Per doti imprenditoriali si intendono: la propensione al rischio (ovvero l'impossibilità di avere garanzia dei risultati derivanti dall'attività imprenditoriale), l'innovatività o creatività (ovvero la capacità di aggiungere in maniera incrementale conoscenza al prodotto/processo produttivo), l'*ars combinatoria* (l'imprenditore, conoscendo le caratteristiche dei partecipanti all'attività imprenditoriale, le organizza per ottenere il risultato migliore);
- il fine, ovvero la tipologia di prodotto (bene o servizio) da ottenere.

È in particolare quest'ultimo principio a differenziare l'economia civile dall'economia di mercato capitalistica: se, infatti, quest'ultima ha assunto come fine proprio del suo agire l'ottenimento del cosiddetto bene totale, l'economia civile persegue, invece, ciò che va sotto il nome di *bene comune*.

da Wikipedia

d'uso e del *valore di scambio*, per scoprire finalmente il terzo principio del *valore di legame* (o di relazione) che ci consente di superare la visione individualistica dell'economia e muoverci nella direzione della relazionalità (e del comunitarismo).

Insieme al *valore di legame* ci sembra infine importante sottolineare il nuovo significato che viene assumendo la nozione di "capitale". Oggi infatti si parla spesso di capitale "umano" (competenze e abilità), e di capitale "sociale" (qualità delle relazioni interpersonali), non più soltanto di capitale "fisico" (proprietà dei mezzi di produzione), oppure "monetario" e "finanziario", o infine "tecnologico" e "organizzativo" (processi di innovazione).

In conclusione, anche l'economia può essere cambiata e umanizzata, nella teoria e nella pratica.

Umanizzare la tecnica (... e la deriva del post-umano)

Un terzo percorso di umanizzazione attinge alla tecnoscienza e agli sviluppi dell'*Homo technologicus*, fino alla deriva del post-umano. Sono in molti a ritenere che la tecnologia sia stata da sempre il mezzo per supplire alle nostre carenze fisiche e mentali e quindi il prolungamento dei nostri sensi, l'estensione del nostro corpo e della nostra psiche, una protesi che permette la costituzione di una realtà "aumentata".

Per esempio, il martello estende la nostra mano per la forza, l'automobile estende il nostro piede per la velocità, il telefono estende il nostro orecchio e la nostra bocca per "aumentare" la nostra capacità di comunicazione.

Stiamo dunque facendo riferimento a processi di co-evoluzione uomo-macchina, dopo quello di evoluzione animale-uomo. Già da qualche tempo e fino al 2050 sono previste trasfor-

mazioni strabilianti basate sull' ibridazione di varie componenti psico-somatiche: dopo il simbiante e il *Cyborg* stanno per apparire creature *cyber-organiche* che indossano strumenti computazionali nei vestiti e all'interno del proprio corpo, come i piccoli computer a forma di braccialetto o di orecchino, oppure i vestiti con tessuto elettronico, oppure gli *RFID* sotto pelle (*Radio Frequency Identification*).

Si prevede che in futuro la tecnologia digitale e computerizzata raggiunga un livello tale di ibridazione con il corpo umano da venire incorporata dall'individuo come si trattasse di un suo rivestimento naturale.

A questo punto dobbiamo chiederci: ma dove stiamo andando?

Il processo avanzato di ibridazione cui stiamo assistendo – che ha già inaugurato il tempo del post-umano – si sta veramente sviluppando come umanizzazione della macchina o invece come macchinizzazione dell'uomo, o comunque qualcosa di simile?

Se diamo uno sguardo retrospettivo al processo di antropogenesi ci accorgiamo che ci sono voluti milioni di anni per passare dall'animale all'uomo, mentre sono bastati pochi secoli per passare dall'uomo al *cyberg*. Ciò sta

a significare che l'ambiente ormai non è più soltanto naturale ma è già tutto antropizzato e tecnologizzato.

È forse proprio per questa ragione che da tempo si sta manifestando nell'antropologia la tendenza a decostruire la narrazione separativa e dicotomica dell'Umanesimo (con la sua visione antropocentrica), mentre si sta facendo strada la simpatia per una lettura ibrida e co-evolutiva che vede l'uomo affiancato prima dall'animale e poi dalla macchina. Il post-umanesimo, allora, è l'ultima tappa, ancora in divenire e non ancora pienamente realizzata di una lunga cavalcata nella storia dell'umanità, volta a forzare, destrutturare e ricombinare i confini di ciò che è propriamente l'*humanum*.

Oggi appare sempre più chiaro, anche sul piano fenomenologico, come l'uomo non sia qualcosa di "già dato", di pre-costituito, di già definito: l'uomo è un essere costitutivamente "aperto", dinamico, mutevole, per questo è sempre possibile l'inedito, il non-ancora, l'umano immaginario e futuribile... ma che non potrà mai avere le sembianze di un robot!

Non vi è dubbio, tuttavia, che l'avvento del post-umano abbia messo in seria crisi la visione antropocentrica che si era afferma-

ta nel Rinascimento e portato alle estreme conseguenze tutte quelle avvisaglie anti-umanistiche che si erano già manifestate in filoni culturali ben noti, come lo strutturalismo, la teoria dei sistemi, l'animalismo, la teoria dell'intelligenza artificiale, la dottrina del superuomo (e della morte di Dio) di Nietzsche, la filosofia senza soggetto e la morte dell'uomo di Foucault.

Umanizzare la comunicazione

Un quarto campo della realtà sociale che necessita di essere umanizzato è la comunicazione. Non solo la comunicazione dei *media* tradizionali, ma soprattutto quella delle tecnologie digitali, le quali potenzialmente rappresentano una sorta di *web sociale*, potenti strumenti di relazione, di connessione e di inclusione, ma in realtà agiscono spesso come mezzi per offendere (si pensi al *cyberbullismo*), per discriminare ed escludere, per manipolare la verità e diffondere bufale e *fake news*.

Se il mondo della politica, come abbiamo visto, era corrotto, e quello dell'economia era ingiusto e squilibrato, ora dobbiamo denunciare che il mondo della comunicazione è bugiardo, falso e inquinato.

Bisogna inoltre prendere atto che ognuno dei percorsi di umanizzazione che stiamo delineando si imbatte in situazioni reali che non sono mai in bianco e nero, ma sempre "ambigue", anfibie, grigie, promiscue, in parte positive e in parte negative.

È tuttavia evidente che noi stiamo cercando di cogliere in ogni campo quegli aspetti che più si prestano ad essere piegati verso un possibile percorso di riscatto e di umanizzazione. Mettere un po' d'ordine al sistema delle comunicazioni significa, innanzitutto, che le tecnologie digitali vanno rese accessibili an-

che a coloro che sono già emarginati economicamente e socialmente. I nuovi strumenti di comunicazione devono diventare pertanto una via di uscita dalla povertà, visto che sono anche i nuovi mezzi di apprendimento. Si osserva che in tanti luoghi del mondo sono essenzialmente i figli che usando le tecnologie digitali insegnando ai loro genitori come usarli, come leggere e scrivere con gli strumenti digitali.

A livello generale, sembra essere soprattutto internet a favorire la socialità e la condivisione, il cosiddetto *web 2*, un'opportunità per essere più globali, per vedere e ascoltare da più punti di vista, per dare voce alle singole persone.

Va inoltre evidenziato come uno dei maggiori influssi dei nuovi media consista nel costruire un'immaginazione collettiva che altrimenti potrebbe finire limitata dai prodotti dei monopolisti, dagli Stati o da talune autorità.

Per farsi un'idea della forza culturale che hanno questi strumenti digitali è sufficiente prendere come esempio *Wikipedia*, la grande enciclopedia online, redatta, aggiornata e corretta dagli stessi utenti. In questo senso possiamo affermare che nuove idee nascono da sempre nuove voci e da differenti punti di vista.

Il cambiamento più positivo pare essere l'inclusione, mentre specularmente la novità più negativa sembra riguardare l'esclusione. In entrambi i casi si tratta di una frattura.

Secondo un grande esperto mondiale della comunicazione come Nicholas Negroponte, autore di libri celebri come *Essere digitali* e *Essere bionici*, il computer stesso può diventare un potente strumento di umanizzazione. Sempre *Wikipedia* – di cui abbiamo già parlato più sopra – è un esempio efficace di come nell'ambiente digitale le persone volenterose possono correggersi democraticamente al fine di rendere lo strumento sempre migliore. È vero che non mancano tentativi di intrusio-

Le "visioni" di Negroponte

I nuovi mezzi di comunicazione sono la via d'uscita dalla povertà visto che sono anche i nuovi strumenti di apprendimento. In tutto il mondo vediamo figli che insegnano ai loro genitori come "leggere e scrivere" sui media digitali. In questo nuovo mondo sono i bambini che si fanno protagonisti del cambiamento, cessando di essere semplicemente destinatari dell'insegnamento. [...] Il maggiore influsso dei nuovi media è nel costruire un'immaginazio-

ne collettiva che altrimenti potrebbe finire limitata dai prodotti dei monopolisti, dagli Stati o da talune autorità. Basta dare un'occhiata a Wikipedia: le nuove idee nascono da nuove voci e da differenti punti di vista. [...] Come la stampa, anche i nuovi media verranno usati per il bene ma anche per il male. Ciò che cambia, tuttavia, è la capacità di auto-correggersi. [...] Credo molto nei computer come strumenti di umanizzazione. E questo vale per tutti i credenti. [...]

Essere bionici: il futuro è certamente all'intersezione tra il mondo digitale e quello biologico. [...] I bambini di tutto il mondo, persino nelle zone più povere e remote, verranno connessi più rapidamente di quel che pensiamo, per effetto di una 'missione' o del mercato. Per questo motivo, la Rete diventerà sempre più giovane e sempre più interculturale. Sono sicuro: ne beneficeremo tutti.

da un'intervista a cura di
F. Ognibene pubblicata su
Avvenire del 23 maggio 2009

ne abusiva, ma questi vengono rapidamente neutralizzati, e così il bene prevale.

Guardando al futuro non si tratta di avventurarsi in profezie tecnologiche. La previsione di Negroponte è che il futuro sia certamente all'intersezione, a metà strada tra il mondo digitale e quello biologico. I bambini di tutto il mondo, secondo Negroponte persino nelle zone più povere e remote, verranno connessi più rapidamente di quel che pensiamo per effetto del mercato. Per questo motivo la rete diventerà sempre più giovane e sempre più interculturale. Negroponte si dice sicuro che ne beneficeranno tutti.

È abbastanza chiaro che ormai la rete abbia tradito le promesse iniziali che la caratterizzavano come libera, decentrata e paritaria, ed è chiaro invece che sia diventata il regno dei nuovi monopolisti e oligarchi. Ecco perché internet deve tornare a misura d'uomo non per pochi ma per tutti. Basta ricordare come lo stesso padre del web, Tim Berners-Lee, sostiene che senza una serie di interventi mirati a promuovere uguaglianza, accesso, libertà, non ci sarà via d'uscita da logiche «*winners takes all*» in cui chi vince prende tutto.

Ormai, l'opinione pubblica si è trasformata in "opinione digitale" nel senso che si manifesta prevalentemente attraverso la rete (siti, blog, news online...) piuttosto che tramite la lettura dei giornali e la visione dei telegiornali. Non dobbiamo però dimenticare che neanche internet è una sfera libera da condizionamenti, come del resto l'intero universo della comunicazione.

Umanizzare la religione

Da sempre la religione si accompagna alla comunità degli uomini come espressione simbolica della vita, diventando la via privilegiata per conferire un

senso alle cose e agli avvenimenti, nonché per indagare il mistero della vita.

Facciamo anzitutto osservare che il percorso di umanizzazione della religione è forse il più delicato perché va ad interferire con la zona del sacro, toccando quelle corde verso cui le persone si mostrano particolarmente sensibili. Il punto da cui partire è che neanche le religioni possono pretendere di assolversi da sole, ritenendosi immuni da errori, dal momento che sono chiamate a fare i conti con l'eredità violenta che è intrinseca ad esse stesse. È certamente vero che le religioni sono espressioni culturali che hanno la forza per umanizzare gli individui, ma è altrettanto vero che l'uomo ha il compito e la responsabilità di umanizzare la religione, purificandola dalle sue inevitabili deviazioni nella storia.

Tutte le religioni hanno a che fare con il legame, con il rapporto tra Dio e uomo, ma ognuna di esse lo caratterizza a modo suo, ora separandoli (e distanziandoli), ora avvicinandoli (nella prossimità), ora incarnando l'uno nell'altro.

Tralasciando le diverse specificità dell'Islam, del Buddhismo, dell'Induismo, dell'Ebraismo ecc., vogliamo qui circoscrivere la nostra riflessione all'umanizzazione della religione cristiana, che è sicuramente una religione *sui generis*, mostrando di essere più una fede che una religione.

Si tratta di comprendere in profondità che cosa significa: «La gloria di Dio è l'uomo vivente» (Ireneo di Lione), perché tale espressione custodisce una verità immensa. In essa si racchiude il mistero dell'incarnazione di Dio che si fa uomo, umanizzandosi in Gesù il Cristo.

La distinzione sottile tra fede e religione ci consente di capire che la prima umanizza, mentre la seconda deve essere umanizzata altrimenti può fare danni poiché il Sacro è facilmente manipolabile e presta il fianco ad

un uso strumentale. Molto meglio la «fedeltà alla terra» (Bonhoeffer) e la fede nuda nell'uomo Gesù che ha il suo fondamento della convinzione che è lui la rivelazione del Dio vero. La storia ci ha dimostrato che nel nome del «Dio lo vuole» si finisce anche per fare la guerra!

Non serve il riferimento al Sacro quando è separato dall'umano. La santità di Dio abita già dentro l'uomo, a conferma della sua assoluta dignità. In questo senso, come abbiamo sottolineato prima, la fede umanizza, aiuta a valorizzare l'umano, a riconoscerlo, a farlo crescere in verità, bontà e bellezza.

Nella nostra epoca una delle tentazioni che più ci spaventano è la religione del «fai da te», quella forma di *New Age* o di *Next Age* in cui ognuno si affanna a plasmare il suo Dio con le proprie mani, finendo paradossalmente per dare ragione al povero Feuerbach che prima ancora di Marx, Nietzsche e Freud liquidava la religione come proiezione umana e costruzione dell'uomo stesso.

Concludiamo questo contributo sull'umanizzazione affidandoci a due pensatori di matrice ebraica ma forse credenti – a modo loro – più nell'uomo che in Dio: Hans Jonas e Edgar Morin. Entrambi indicano quali siano le ragioni per cui è essenziale oggi puntare e convergere sull'umanizzazione.

Scriva Jonas: «Se è vero che la fede nei diritti umani e nella dignità umana è la 'religione' capace di raccogliere consenso in un mondo moderno e individualizzato, allora piuttosto che sprecare energie combattendo vecchie battaglie sarebbe meglio unirle in uno sforzo comune per difendere la dignità umana, in un contesto in cui siamo obbligati a prendere decisioni su una quantità di materie continuamente crescente e in cui assai poco si può dare per scontato nei campi della natura e della tradizione».

Anche Edgar Morin ritiene che nell'attuale situazione socio-culturale l'umanizzazione costituisca la via più adeguata per fissare la meta di ogni progettazione. Abbiamo bisogno di un sapere primario e universale «che verta sulla condizione umana. Siamo nell'era planetaria; un'avventura comune travolge gli umani, ovunque essi siano: devono riconoscersi nella loro comune umanità, nello stesso tempo devono riconoscere la loro diversità, individuale e culturale».

Bibliografia

- BECCHETTI L. (2009) *Oltre l'uomo oeconomicus*, Città Nuova, Roma.
- BRUNI L.-ZAMAGNI S. (2009) *Dizionario di economia civile*, Città Nuova, Roma.
- CURCI S.-FUCCICHI A.-NANNI A. (2012) *Progetto convivialità*, EMI, Bologna.
- GALANTINO N. (1993) *Dire "uomo" oggi. Nuove vie dell'antropologia filosofica*, Ediz. Paoline, Cinisello Balsamo.
- GALIMBERTI U. (1999) *Psiche e Techne. L'uomo nell'età della tecnica*, Feltrinelli, Milano.
- GEHLEN A. (1980) *L'uomo. La sua natura e il suo posto nel mondo*, Feltrinelli, Milano.
- GIACCARDI C. (2012) *La comunicazione interculturale nell'era digitale*, Il Mulino, Bologna.
- JONAS H. (2002) *Il principio responsabilità. Un'etica per la civiltà tecnologica*, Einaudi, Torino.
- LONGO G. (2003) *Il nuovo Golem. Come il computer cambia la nostra cultura*, Laterza, Roma-Bari.
- LD. (2004) *Il simbiote*, Feltrinelli, Milano.
- MARCHESINI R. (2002) *Post-Human*, Bollati Boringhieri Torino.
- MORAL J.L. (2014) *Ricostruire l'umanità della religione. L'orizzonte educativo dell'esperienza religiosa*, LAS, Roma.
- MORIN E. (2015) *Insegnare a vivere. Manifesto per cambiare l'educazione*, Raffaello Cortina Editore, Milano.
- NEGROPONTE N. (1995) *Essere digitali*, Sperling & Kupfer, Milano.
- TINTINO G. (2015) *Tra umano e post-umano. Disintegrazione e riscatto della persona*, Franco Angeli, Milano.
- TOSOLINI A. (a cura di) (2008) *Il Post-umano è qui*, EMI, Bologna.



Azione Cattolica Italiana



#Futuro Presente

ADESIONI 2018



www.azionecattolica.it



www.facebook.com/azionecattolicaita



@AC1868