



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

I 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 anfibietà 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 anfibietà "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 fondata la sua apertura alla trascendenza.

Come prima accennato, la nuova anfibietà 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

Apartire 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 paradossalità 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 inscritta 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 “deterritorializzazione”.

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 deterritorializzazione

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

D a 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 inserire il proprio progetto personale di vita all'interno di un progetto collettivo e, quindi, condividerlo 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 deterritorializzazione 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 inesplorabile 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 angoscianti 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 nootemporalità, 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-

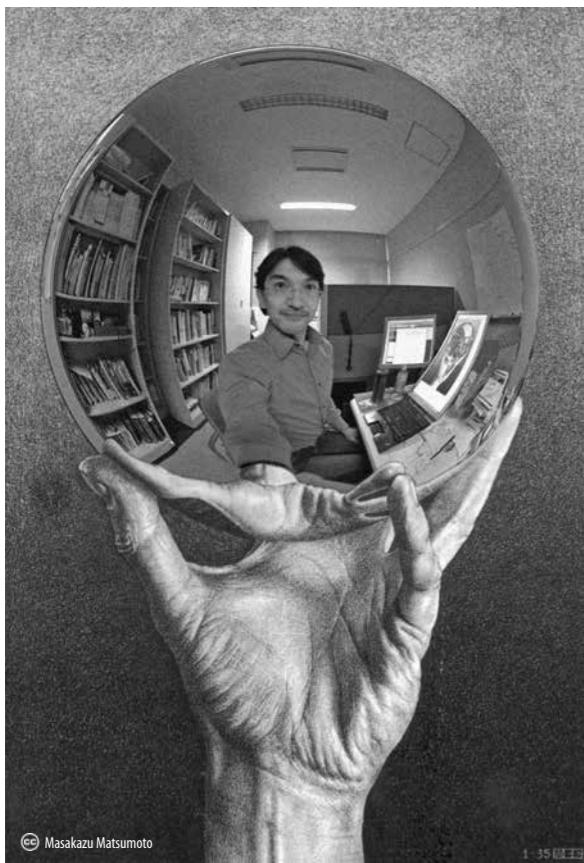
dentità personale dalla sua nascita ai giorni nostri è necessario ricordare che Locke l'aveva fondata su una concezione noetica del tempo, infatti, per lui l'identità della persona era data dall'identità della coscienza che deve necessariamente mostrare la propria continuità nel tempo. Nella costruzione della continuità della propria coscienza l'uomo, se vuole comprendere se stesso, è costretto a gettare dei ponti che scavalcino 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 irta 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 risultiamo 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 scelta 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 partecipazione 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.
- AUGÈ 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.