

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI SALERNO

DIPARTIMENTO DI SCIENZE UMANE, FILOSOFICHE E DELLA FORMAZIONE



ABSTRACT

TESI DI DOTTORATO DI RICERCA IN

“METODOLOGIA DELLA RICERCA EDUCATIVA E DELLA RICERCA FORMATIVA”

XII CICLO

“L'EDUCAZIONE SPIRITUALE”

TUTOR

Prof. Emiliana Mannese

COORDINATORE:

Prof. *Maurizio Sibilio*

DOTTORANDA

Dott.ssa Rachele Ciampa

*Alle mie figlie,  
i miei piccoli miracoli.*

# *INDICE*

*INTRODUZIONE*

*CAPITOLO 1*  
*Il concetto di spirito nel tempo*

*CAPITOLO 2*  
*Hegel, Dilthey e Heidegger*

*CAPITOLO 3*  
*I giovani ed il concetto di spirito*

*CAPITOLO 4*  
*La ricerca*

*APPENDICE*

*BIBLIOGRAFIA*

# *Introduzione*

Con il presente lavoro di ricerca intendo indagare i sentimenti spirituali e religiosi delle nuove generazioni , cercando di presentare dei giovani che, parlando in prima persona, attraverso l'utilizzo di metodi di tipo qualitativo, quali il questionario, esprimano il loro modo di sentire e vivere la spiritualità e non solo.

Essendo la tematica di estremo interesse, nonché di assoluta delicatezza, visti i sentimenti implicati, gli aspetti che qui più mi interessa sottolineare sono in primis l'assoluta mancanza di una ricerca spirituale, che partendo dalla pre-adolescenza arriva fino alla giovinezza, età per eccellenza caratterizzata dai più bassi livelli di partecipazione in questo ambito, e poi il successivo rifugiarsi nei social media, che sempre più riempiono il vuoto di tempo e di interessi di questi stessi ragazzi.

Il mio scopo non è quello di tracciare dei profili di spiritualità, anche perché visto il campione e la scarsità di tempo risulterebbe impossibile, ma di accendere una luce, se pur fioca, sui nuovi processi di costruzione dell'identità che coinvolgono tali della personalità.

Il questionario messo a punto da me e dalla Prof.ssa E. Mannese è del tutto originale e nasce dall'esigenza di valutare il modo in cui i giovani d'oggi percepiscono la spiritualità, intesa in senso religioso e non, e il loro rapporto con i social network.

E' composto da quaranta domande, di cui ventuno a risposta multipla e diciannove a risposta aperta, ed è stato da me somministrato ad un campione di sessanta ragazzi, tutti diciottenni, frequentanti l'ultimo anno del Liceo Scientifico e Linguistico.

La prima parte del questionario è rivolta ad indagare il tipo di scelte messe in atto in ambito religioso dai ragazzi, mentre la

seconda parte indaga il loro modo di approcciarsi con i social network.

Tentare di ricostruire in modo non banale il pensiero e i sentimenti dei giovani nello spazio del religioso è un compito che un lavoro di ricerca non può affrontare senza mettere in conto una certa dose di incertezza.

Incertezza dettata sia dall'approccio di tipo qualitativo e quindi soggetto a numerose interpretazioni, sia dall'argomento in sé, dalla sua dimensione di intimità e di riserbo.

Il questionario consente di raccogliere comunque le risposte ai quesiti posti e di elaborarne i risultati, è una strategia di ricerca che va seguita se si vogliono descrivere tendenze evolutive, confrontare gruppi sociali diversi, dare una idea della diffusione di certe credenze e atteggiamenti.

Bisogna considerare che non tutti si sentono a proprio agio nell'affrontare determinate tematiche e quindi il grado di coinvolgimento può risultare per lo più di tipo superficiale.

Ho scelto questa tematica e questo tipo di approccio in quanto affascinata dall'argomento, dalla sua inafferrabilità e dalla sua rilevanza.

Viviamo in un'epoca che si trova nel pieno del suo cambiamento. I giovani non seguono più le regole tramandate e, o, imposte dalla famiglia o dalla società.

Il gruppo dei pari che un tempo aveva preso il posto delle agenzie formative per eccellenza, quali famiglia, scuola, chiesa, cambia il suo modo di essere per lasciare spazio a un mondo virtuale abitato da entità di tipo astratto.

Lì dove tutto è possibile, perfino scegliere di essere una persona totalmente diversa dalla realtà, si gettano le basi dei nuovi processi di socializzazione e di "educazione".

Per tanto ho ritenuto importante cercare di indagare questi nuovi processi, cercando di capire il modo di vedere e sentire delle nuove generazioni.

Attraverso il questionario e attraverso l'ascolto attivo dei soggetti usati nella ricerca esce fuori un nuovo modello di adolescente, che non riconosce più le tradizioni dei padri ma che crea il suo mondo sulla base di un sentire nuovo, molto spesso privo di spiritualità.

Viviamo in un mondo in cui tutto quello che non si tocca non esiste, e poi come paradosso gran parte dei giovani trascorrono il loro tempo, se non gran parte delle loro giovani vite in una realtà che non solo non può essere toccata, ma che non esiste, se non nella costruzione delle nostre menti.

Bisognerebbe trovare un compromesso tra questi modi così diametralmente opposti di sentire le cose, cercando di fare introspezione, costruendo le nostre identità, prendendo ciò che di buono il passato ci ha tramandato, e il meglio che il futuro ha da offrirci.

# Capitolo 1

## *Il concetto di Spirito nel tempo.*

*Il vento soffia dove vuole e ne senti la voce,  
ma non sai di dove viene e dove va:  
così e di chiunque è nato dallo Spirito  
Giovanni 3,8*

*“La ricerca sull’anima richiede che, insieme all’esame delle difficoltà che si devono risolvere nel corso della trattazione, si raccolgano le opinioni dei predecessori che si espressero in qualche modo intorno ad essa (...)”<sup>1</sup>.*

Quali parole migliori per iniziare questo mio lavoro se non quelle di Aristotele, che ben descrive la moltitudine di individui di ogni

---

<sup>1</sup> Aristotele, “*L’Anima*”, a cura di Giancarlo Movia, Bombiani, Milano, 2010.

razza, credo, e religione che si sono interrogati, e che tutt'ora s'interrogano, sul concetto di anima.

Aristotele stesso all'inizio della sua opera dedicata appunto all'anima scrive *“sembra che la conoscenza dell'anima contribuisca molto alla verità in generale e specialmente allo studio della natura, perché l'anima è come il principio degli esseri viventi”*.<sup>2</sup>

Il De Anima di Aristotele è una specie di prologo o proemio di carattere generale alle trattazioni specifiche degli esseri viventi sia di quelli celesti, sia, e in modo particolare, di quelli terrestri, le piante e specialmente gli animali.<sup>3</sup>

“I libri di Aristotele sull'anima, assieme ai suoi trattati su particolari lati e stati della medesima, sono ancora sempre l'opera migliore o l'unica d'interesse speculativo intorno a tale oggetto.

Lo scopo essenziale di una filosofia dello spirito può essere

---

<sup>2</sup> Aristotele, *“De Anima”* ed. ita. a cura di Renato Laurenti, Laterza, Roma, 2001.

<sup>3</sup> Ibidem.

soltanto quello di introdurre di nuovo nella conoscenza dello spirito il concetto; e così, anche di risvegliare l'intelligenza di quei libri aristotelici.”<sup>4</sup>

Hegel a tal proposito scrive: *“c'è un duplice modo di considerare l'anima, e Aristotele li conosce entrambi: cioè la maniera puramente razionale o logica, e la fisica o fisiologica che in parte vediamo fino ad oggi procedere di conserva”*<sup>5</sup>.

Aristotele supera questi due modi opposti, ma ugualmente unilaterali, di considerare l'anima, quello della dialettica formalistica e quello della fisica naturalistica, in una fisica speculativa, questa dal momento in cui entra in campo l'intelletto, cede il posto alla filosofia prima, ossia in termini hegeliani, alla considerazione della libertà autodeterminantesi dello spirito.

Scriva Hegel: i tre libri Sull'Anima di Aristotele trattano in parte dell'astratta natura universale dell'anima, di preferenza però con

---

<sup>4</sup> G. W. F. Hegel, *“Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio”*, Bompiani, Milano, 2001.

<sup>5</sup> G. W. F. Hegel, *“Lezioni sulla storia della filosofia”*, trad. di E. Codignola e G. Sanna, II:”Dai Sofisti agli Scettici”, Firenze, 1932.

indirizzo puramente polemico, ma poi, più a fondo indagano con grande profondità speculativa la natura dell'anima in lei stessa, non il suo essere, ma la determinata maniera e possibilità della sua attività, poichè in questo consiste per Aristotele l'essere e l'essenza dell'anima.

Codesta considerazione metafisica difatti propriamente presuppone che l'anima sia una cosa, per cui ci si chiede che cosa sia, se sia semplice ecc.

Il concreto genio speculativo di Aristotele non si occupa di codeste determinazioni astratte ma preferisce esaminare i modi della sua attività.<sup>6</sup>

Aristotele scrive: *“Il corpo vivente ha la vita, ma non è la vita; dunque il corpo è, per così dire, il soggetto di inerenza e di predicazione della vita, e la vita è ciò che inerisce al corpo e si predica del corpo. Pertanto l'anima non è il corpo, ma è ciò che determina o perfeziona il corpo rendendolo animato, è la causa*

---

<sup>6</sup> Aristotele, *“De Anima”* ed. ita. a cura di Renato Laurenti, Laterza, Roma, 2001.

*del suo esser-tale, cioè del suo esser vivente, piuttosto che non vivente, e la causa dell'esser tale non può essere che la forma o l'essenza. L'anima dunque non è una cosa, ma il principio del vivente, principio sostanziale ed essenziale, non secondario e accidentale, e dunque atto primo, ossia ciò che determina, quale primo fondamento, il corpo ad essere vivo e a svolgere le sue funzioni vitali.”<sup>7</sup>*

Per Aristotele l'anima è la causa formale o l'essenza del vivente, sia perché è causa del suo essere tale, ossia della vita del vivente, sia perché è il suo atto, cioè la sua attualizzazione e realizzazione. Essa è anche causa motrice, ossia principio di tutti i movimenti e mutamenti del vivente, di ordine sia locale, sia quantitativo, sia qualitativo.<sup>8</sup>

Platone invece sosteneva che *“sull'anima la gente è molto incredula e teme che essa, non appena si allontani dal corpo, non*

---

<sup>7</sup> Aristotele, *“De Anima”* ed. ita. a cura di Renato Laurenti, Laterza, Roma, 2001.

<sup>8</sup>Ibidem.

*esista più in nessun luogo, ma in quello stesso giorno in cui muore l'uomo, si dissolva disperdendosi come soffio o fumo".<sup>9</sup>*

Di certo nonostante si creda o meno in qualcosa di divino tutti prima o poi, almeno una volta nella vita, in momenti particolarmente emotivi, si sono interrogati sull'esistenza dell'anima e sulle sue caratteristiche.

Seneca scrive: *"c'è in noi uno spirito sacro che osserva e sorveglia le nostre azioni, buone e cattive, l'observator, e a seconda di come noi lo trattiamo, lui stesso ci tratta".<sup>10</sup>*

Nella Genesi si legge che Dio prese la polvere, plasmò l'uomo e poi vi infuse il suo soffio vitale.

Senza dubbio le teorie in merito sono più che varie.

Bisogna considerare che, in un'epoca come la nostra che, riprendendo le parole di Bauman, potremmo definire "liquido-

---

<sup>9</sup> Platone, *"Fedone"*, tr. ita. di Giovanni Reale in Platone, Tutti gli scritti, a cura di Giovanni Reale, Rusconi, Milano, 1994.

<sup>10</sup> Seneca, *"Lettere a Lucilio"*, IV, 41,2.

moderna, e in cui , le condizioni in cui si opera, e le strategie formulate in risposta a tali condizioni, invecchiano rapidamente, divenendo obsolete prima ancora che gli attori abbiano avuto una qualche possibilità di apprenderle correttamente (...), e in cui gli individui che vi vivono presentano valori volatili, e risultano essere incuranti dell'avvenire, egoisti ed edonisti"<sup>11</sup>, è insolito, se non addirittura strano, parlare di anima e di scienze dello spirito.

Taylor definì quest'epoca "secolare" , distinguendo l'aggettivo da tutte le precedenti accezioni, indicando così il fenomeno generalizzato, soprattutto in Occidente, in cui il credere è divenuto una semplice opzione per l'individuo.<sup>12</sup>

Così non può che risultare insolito porsi la domanda:

“cos'è l'anima? cos'è lo spirito? quale spiritualità ci può essere oggi?”

---

<sup>11</sup> Z. Bauman, *“Vita liquida”*, Edizioni Laterza, Bari, 2009.

<sup>12</sup> G. Minichiello, *“L'educazione spirituale Iconografie dell'invisibile”*, Pensa Editore, Lecce, 2010.

Soprattutto alla luce delle continue mutazioni del costume e del pensiero di noi uomini “post-moderni”.

Il Cardinale Martini parlando dell’anima la definisce “la cosa più eterea e imprevedibile che ci sia, tanto che si giunge a dubitare perfino che essa esista realmente, anche se è, secondo il Cardinale, la cosa più forte che esista, forte come la vita, come la capacità di tenere insieme questo organismo composto di miliardi di molecole che, se manca il principio ordinatore, incomincia a corrompersi ed entra nella morte”<sup>13</sup>.

“Che gli uomini abbiano, o forse meglio siano un corpo, nessuno mai l’ha messo in dubbio. Che gli uomini abbiano, o forse meglio siano un’anima è invece oggi messo radicalmente in questione. Oggi la maggior parte dei contemporanei ritiene che l’anima non esista, che sia solo un termine desueto, retaggio del passato, per indicare nulla più del fenomeno della psiche e della mente. Essendo tanto sensibile al valore del corpo, oggi la cultura

---

<sup>13</sup> V. Mancuso, “*L’Anima e il suo destino*”, Raffaello Cortina Editore, Milano, 2007.

dominante si sente quasi in obbligo di contrapporsi al concetto di anima e alla dimensione spirituale che essa porta con sè.

Proprio perchè si esalta il corpo oggi si è d'istinto portati a negare l'anima in sede teoretica.

Tale esaltazione del corpo a scapito dell'anima è si estesa che la si ritrova non solo laddove è normale aspettarsela, per esempio nelle discipline scientifiche e nelle filosofie che si rifanno direttamente ad esse, ma anche all'interno della dimensione religiosa e della teologia.

Anche qui i biblisti e i teologi rassicurano la cultura dominante che ciò che costituisce l'identità propria di un uomo è il suo corpo, il corpo in quanto corpo animato, mentre il termine "anima" viene contrassegnato come estraneo alla rivelazione cristiana e fatto risalire alla filosofia greca.

Questa impostazione teologica è nata nel mondo protestante dove ha trovato la sua consacrazione nel breve e noto saggio di Oscar

Cullmann, Immortalità dell'anima o risurrezione dei morti?, e da qui è penetrata anche all'interno della teologia cattolica, la quale si ritrova così in aperta contraddizione con la sua secolare tradizione filosofica e teologica che ha sempre assegnato un'importanza decisiva al concetto di anima, come appare in particolare nel Concilio di Vienna del 1312 ( proclamazione dogmatica dell'anima quale forma del corpo), nella costituzione *Benedictus Deus* di papa Benedetto XII del 1336 (proclamazione dogmatica della visione beatifica da parte dell'anima subito dopo la morte del corpo).

La stessa tradizione cattolica però non è esente da responsabilità. Anzi Mancuso ritiene che se si è giunti all'estraneità della cultura contemporanea rispetto al concetto di anima, ciò lo si debba in buona parte proprio alla dogmatica cattolica e alla sua modalità insufficiente di pensare il rapporto corpo-anima, e più in generale materia-spirito. <sup>14</sup>

---

<sup>14</sup> Vito Mancuso, *“Obbedienza e libertà”*, Campo dei Fiori, Roma, 2012.

Parlare dell'anima e del suo destino significa rispondere a due domande: "chi sono?" e "che fine faccio?" si tratta di domande per eccellenza che muovono gli uomini al pensare, a scrivere, alle creazioni artistiche, domande che inquietano, che affasciano, che talora non fanno dormire la notte. Agostino diceva che desiderava conoscere l'anima e Dio, e nient'altro: "Dio e l'anima: questo desidero conoscere. Nulla più? Assolutamente nulla".<sup>15</sup>

Introdotta piuttosto recentemente nelle lingue occidentali, il termine spiritualità è divenuto d'uso corrente pur non assumendo sempre lo stesso significato, ciò è indice di una confusione sul suo significato, il che contribuisce a travisarne il concetto e il contenuto.

Oggi per spiritualità s'intende: "La vita spirituale come crescita dell'uomo interiore fino al compimento ultimo al raggiungimento della identità personale completa e definitiva. Questi processi si sviluppano nella storia avvengono all'interno di una tradizione

---

<sup>15</sup> Vito Mancuso, *"Obbedienza e libertà"*, Campo dei Fiori, Roma, 2012.

culturale, portata da strutture comunitarie. La teologia spirituale è la riflessione sistematica e la interpretazione di questi processi vitali come modelli armonici alla cultura del proprio ambiente. Per questo, la vita spirituale e la teologia corrispondente hanno due coordinate fondamentali: la tradizione in cui sono inserite e la cultura di cui si nutrono.”<sup>16</sup>

La parola spirito deriva dal greco πνεύμα e νοῦς, e dal latino *spiritus e mens*, che letteralmente significa soffio, alito; presentando così una derivazione analoga a quella di anima.

Lo πνεύμα o soffio animatore, ammesso dalla fisica stoica e da essa passato a varie dottrine antiche e moderne.

Questo è il significato originario del termine dal quale tutti gli altri sono derivati.

Ancora questo significato rimane nelle espressioni in cui Spirito sta per ciò “*che vivifica*”.

---

<sup>16</sup> Enciclopedia Cattolica, Casa editrice G. C. Sansoni, Firenze, 1953.

Quando viene usato come sinonimo di anima indica un principio vitale in genere, ma spesso viene identificato con l'anima razionale, in opposizione al sensibile<sup>17</sup>.

Le grandi spiritualità e le filosofie classiche hanno sempre conosciuto l'esistenza di una particolare forma di energia che è lo spirito:

- gli antichi greci ne parlavano in termini di pneuma e di nous, con un significato sia antropologico sia cosmologico, e Aristotele collocava la pienezza dell'essere nel nous poitikos, intelletto attivo o intelletto agente, spirito creativo<sup>18</sup>
- la sapienza hindu ne parla in termini di dharma a livello cosmologico e di prana o kundalini o sakti a livello antropologico, laddove prana è definibile come “energia cosmica che penetra e conserva il corpo e si manifesta nelle creature sotto forma di respiro; kundalini che letteralmente significa serpente,

---

<sup>17</sup> Enciclopedia Cattolica, Casa editrice G. C. Sansoni, Firenze, 1953.

<sup>18</sup> V Mancuso, “*Il principio passione*”, Garzanti, Milano, 2013.

come “la forza spirituale così chiamata perchè dorme arrotolata alla base della colonna vertebrale, e sakti come forza, potere, energia.<sup>19</sup>

- la sapienza cinese ne parla in termini di tao a livello cosmologico e di qi a livello antropologico.<sup>20</sup>
- la sapienza giapponese ne parla in termini di rei a livello cosmologico e di ki a livello antropologico, parole la cui unione dà il termine reiki, nota pratica di saggezza e di disciplina del corpo e della mente.<sup>21</sup>

Le grandi tradizioni spirituali e anche alcuni grandi scienziati hanno intravisto l’esistenza di una forma di energia non classificabile nei convenzionali parametri di misurazione del movimento, della luminosità, del calore, eppure altrettanto reale e in grado di produrre un altro tipo di movimento, un altro tipo di luminosità, un altro tipo di calore.

---

<sup>19</sup> V Mancuso, “*Il principio passione*”, Garzanti, Milano, 2013.

<sup>20</sup> Ibidem.

<sup>21</sup> Ibidem.

Il termine “spirito” è stato coniato da tutte le grandi tradizioni spirituali e filosofiche dell’umanità per nominare questa particolare energia, capace di compiere lavori particolari come l’educazione, la riforma morale, la conversione, la preghiera, l’amore come stile di vita, una particolare forma di energia senza mettere in gioco la quale il mondo non svela il suo volto migliore.<sup>22</sup>

Genericamente per spirito s’intende un’essenza interiore all’uomo che vive e si esprime nell’umanità, differentemente da ciò che la religione chiama anima, un’essenza metafisica eterna e presente in ogni singolo uomo, destinata a sopravvivergli.

Lo spirito può essere paragonato alla punta dell’anima, in quanto tale può lavorare solo se tutte le energie lavorano per lui.

Lo spirito richiede la salute fisica e il lavoro a pieno regime dell’intelligenza e della volontà, è intelligenza che vuole ed è volontà che pensa, e per ciò stesso, di questa integralità

---

<sup>22</sup> V. Mancuso, “Il principio passione”, Garzanti, Milano, 2013.

dell'esperienza umana, di questa totale consacrazione dell'uomo a qualcosa di più grande di sé, la tradizione spirituale parla in termini di cuore.

Cuore è il termine che esprime al meglio la totale dedizione dell'uomo alla dimensione dello spirito, è il cuore l'organo spirituale per eccellenza.

Si sa parlare dell'anima spirituale solo se si parla di spirito.

Fino a quando si considera lo spirito, e quindi il divino, come sostanza separata rispetto al mondo degli uomini, si continuerà a considerare l'anima spirituale come sostanza separata dal corpo, come cosa misteriosa che deve piovere dall'alto dopo essere stata infusa da Dio, e ci si continuerà a domandare, come facevano gli scolastici, in che modo e quando quest'anima si unisca al corpo e che tipo di relazione vi sia tra di loro.

Dove agisce lo spirito? agisce nella cultura umana a tutti i livelli, non solo in quello religioso, lo spirito “*soffia dove vuole*”(Giovanni 3,8).<sup>23</sup>

Gli ebrei avevano associavano alla parola *ruach* (רוח pneuma, spiriutus, spirito; solo in tre casi equivale a neshamah, cioè alito, respiro) un moto carico di energia che è proprio dell’aria in movimento, per poi annettervi una gamma di significati: da spirito inteso come forza vitale proveniente da Dio, fino allo spirito inteso come potenza di Jhwh.

Tale forza vitale, che è, al tempo stesso, dono profetico escatologico e ipostasi della sapienza di Dio, passa a significare per il popolo di Dio un’entità autonoma e sovrumana, che compie negli uomini e sulla terra l’opera divina.<sup>24</sup>

Nel I capitolo del libro della Genesi si legge: “*Nel principio Elohim creò il cielo e la terra, ma la terra era deserta e disadorna*

---

<sup>23</sup> V. Mancuso, “*L’Anima e il suo destino*”, Raffaello Cortina Editore, Milano, 2007.

<sup>24</sup> M. Downey, a cura di L. Borriello, “*Nuovo dizionario di spiritualità*”, Libreria editrice Vaticana, Città del Vaticano, 2003.

*e v'era tenebra sulla superficie dell'oceano e lo spirito di Elohim era sulla superficie delle acque.”*

Per E. Testa la parola giudaico-cristiana spirito in Italiano corrisponderebbe al concetto di sofia-scienza, indicando un elemento primordiale del cosmo, l'aria tremolante che come un uccello cova il mondo nascente; o più conformemente alla Bibbia, indica la Parola, il comando di Dio, che eccita il mondo a prenderne una forma: *“Dalla Parola del Signore i cieli furono fatti e dall'alito della sua bocca tutto il loro ornato”*.<sup>25</sup>

Nella filosofia greca lo spirito o viene concepito materialisticamente, come entità impersonale, anima, intesa o come elemento eterno immanente, o che entra in contatto con la natura fisica ed umana.

---

<sup>25</sup> G. Minichiello, *“L'educazione spirituale Iconografie dell'invisibile”*, Pensa Editore, Lecce, 2010.

Anassagora fu il primo a considerare il νοῦς, l'intelletto come principio metafisico di tutte le cose “*la forza più leggera e più pura di tutte le cose di cui è anima*”.<sup>26</sup>

Dunque l'anima nel pensiero di Anassagora si presenta ancora come qualcosa di animato e quindi non ancora spirituale.

Egli da un lato sembra affermare la diversità di anima e intelletto, e dall'altro si serve di entrambi come di un'unica natura, salvo a porre soprattutto l'intelletto come principio.

E certo, egli afferma, esso è il solo tra gli esseri che è semplice, non mescolato e puro. E attribuisce al medesimo principio ambedue le capacità: quella di conoscere e quella di muovere, dicendo che l'intelletto ha messo in movimento l'universo.<sup>27</sup>

Quando si parla di antica Grecia non si può prescindere da fare riferimento a Socrate, il primo ad aver istituito il dialogo quale fondamento di qualsiasi insegnamento di saggezza, egli diceva:

---

<sup>26</sup> M. Downey, a cura di L. Borriello, “*Nuovo dizionario di spiritualità*”, Libreria editrice Vaticana, Città del Vaticano, 2003.

<sup>27</sup> Aristotele, “*L'Anima*”, a cura di Giancarlo Movia, Bombiani, Milano, 2010.

*“la parola dell’anima è quella che crede in se stessa”*; vale a dire: propria dell’uomo è solo quella parola che si autoalimenta, che ha vitalità in se stessa.<sup>28</sup>

Lo stesso Socrate nel Fedro (274-76) dice: *“Tu ti riferisci alla parola viva della conoscenza gli chiese Fedro e che ha un’anima e della quale la parola scritta non è che un’immagine?”*.

*“Certo”* rispose Socrate.<sup>29</sup>

Attraverso i suoi scritti possiamo affermare che il concetto di spirito viene formulato in maniera chiara e netta per la prima volta da Platone, attraverso il dualismo dei due mondi, quello sensibile, o delle cose e quello intelligibile o delle Idee.

Per Platone l’anima dell’uomo è immortale perché simile alle Idee, viene paragonata ad un “demone”, un’entità in sé, che cade in un corpo senza formare con esso un’unità.<sup>30</sup>

---

<sup>28</sup> R. Panikkar, a cura di G. J. Forzani e M. C. Pavan, *“Lo spirito della parola”*, Bollati Boringhieri editore Torino, 2007.

<sup>29</sup> Ibidem.

<sup>30</sup> M. Downey, a cura di L. Borriello, *“Nuovo dizionario di spiritualità”*, Libreria editrice Vaticana, Città del Vaticano, 2003.

2400 anni fa Aristotele, alla domanda cosa differenzia la vita dell'uomo da quella degli altri esseri viventi rispose:

“ *anemos il vento, il soffio vitale*”, che per lui era la forma del corpo naturale che ha la vita in potenza.<sup>31</sup>

E' con Platone ed Aristotele che il concetto di spirito comincia ad acquisire il senso di essenza immateriale, inestesa, incorruttibile ed immortale che lo caratterizza ancora oggi, se pur nello stesso Aristotele permane un briciolo di incertezza quando insiste a concepire lo πνεύμα come un semplice mezzo tra il corpo e l'anima. Il Dio di Aristotele è visto come un “individuo sommamente reale”<sup>32</sup>.

L'epiteto di soprannaturale applicato da L. Robin all'ordine aristotelico dell'essere in quanto essere, non gli conviene che con riserva.

---

<sup>31</sup> G.Bertagna , “*Dall'educazione alla pedagogia. Avvio al lessico pedagogico e alla teoria dell'educazione*”, La Scuola, Brescia, 2010.

<sup>32</sup> Etienne Gilson, “*Lo spirito della filosofia medioevale*”, Morcelliana, Brescia, 1998.

Nella Fisica Aristotele afferma che: *“è chiaro che v’è una sostanza eterna, immobile e separata dalle cose sensibili. Si è egualmente dimostrato che questa sostanza non può avere nessuna estensione, ma che essa è senza parti e indivisibile (...) è dunque egualmente chiaro ch’essa è impassibile e immutabile, poiché tutte le altre specie di cambiamento sono impossibili senza cambiamento di luogo, si vede dunque chiaramente perché il primo mobile possieda quegli attributi.”*<sup>33</sup>

Per gli Stoici lo πνεύμα (soffio caldo, igneo) era visto come energia che dà la vita a tutta la realtà, principio vitale, “anima del mondo” e gli attribuivano quattro significati fondamentali: divino, psichico, divinatorio, dinamico<sup>34</sup>:

1) E’ la divinità immanente che si identifica con l’anima del mondo.

---

<sup>33</sup> Etienne Gilson, *“Lo spirito della filosofia medioevale”*, Morcelliana, Brescia, 1998.

<sup>34</sup> Enciclopedia Cattolica, Casa editrice G. C. Sansoni, Firenze, 1953.

2) E' il principio vitale degli animali e l' hegemonikòn dell'anima umana.

3) E' l'ispirazione dei profeti, connessa da Crisippo, Posidonio, Plutarco con il soffio che si sprigiona dalla terra.

4) E' una forza divina che si comunica all'uomo per dirigerne la vita e fargli compiere azioni che oltrepassano il suo potere naturale.

I Neopitagorici e i Neoplatonici distinguono nettamente il corpo dall'anima e dallo spirito, che Plotino definì come l'unità avente in sé la molteplicità, indicando così il principio creatore di tutte le cose.<sup>35</sup>

Il neo-platonismo fa dello Spirito nous il secondo grado dell'emanazione, essendo l'Uno, il primo, fonte di ogni essere reale, e l'Anima, il terzo, mescolanza di elemento divino e terreno; è nota infatti la duplice via onto-psichica tracciata da Plotino: la via della discesa e dell'esilio, che dall'Uno conduce all'essere

---

<sup>35</sup> Enciclopedia Cattolica, Casa editrice G. C. Sansoni, Firenze, 1953.

animato e quella del ritorno che, dall'essere animato riconduce all'Uno.<sup>36</sup>

Plotino dice: *“Dio non è esteriore ad alcun essere; egli è in tutti gli esseri, ma essi non lo sanno. Essi fuggono lontano da lui o piuttosto lontano da se stessi. L'anima, cioè, contiene in sé lo spirito: per congiungersi con lui e, quindi, con ciò che contiene lo stesso spirito, deve rientrare in sé”*.<sup>37</sup>

Egli sosteneva che *“l'uomo non è un essere semplice”*, alla luce della consapevolezza che tale complessità giunge a fare dell'uomo qualcosa di specifico, di differente rispetto a tutti gli altri oggetti del mondo.

La categoria di anima esprime il pensiero della specifica differenza dell'uomo rispetto al mondo, ovvero il pensiero della libertà, perché solo l'uomo in tutto il mondo conosciuto può toccare la libertà.

---

<sup>36</sup> G. Minichiello, *“L'educazione spirituale Iconografie dell'invisibile”*, Pensa Editore, Lecce, 2010.

<sup>37</sup> Ibidem.

Come il vento appare libero nel suo andare e venire, così l'uomo, almeno qualche volta, giunge a essere libero rispetto al mondo.

Affermare l'anima significa sostenere che, per quanto legato al corpo, l'uomo è in grado, se lo vuole, di trascendere le sue necessità e di vincerle.

Seneca oppone spirito a carne, e Marco Aurelio identifica il πνεύμα o alito spirituale con l'anima incorporea.

Per i filosofi cristiani lo spirito è altra cosa che un'immagine di un'idea nella materia, o la forma peritura di un composto, è una sostanza spirituale, immortale e dotata di una indistruttibile personalità.

Nel Nuovo Testamento non è citato minimamente il sostantivo “spiritualità”, ma solo l'aggettivo “spirituale”, che viene largamente usato da S. Paolo.

Egli infatti contrappone spirituale (pneumatikós) a carnale (sarkikós) e a fisico (psychikós), per indicare l'uomo liberato dalle

passioni, animato dallo Spirito di Dio, giunto ormai alla “Pienezza” (Pleroma).<sup>38</sup>

Così a partire da Paolo l’aggettivo pneumatikós (spirituale), diventa il termine tecnico per indicare l’esistenza cristiana, agita dallo Spirito, quindi anche la “spiritualità”, l’azione dello Spirito.

S. Agostino distingue tra *ratio e intelligentia*, identifica lo *spiritus* con la facoltà di formare, combinare, dissociare le *similitudines corporales*, frutto dell’attività dell’anima.<sup>39</sup> La spiritualità Agostiniana è fermamente fondata sulla realtà creata della grazia santificante, per mezzo della quale gli esseri umani sono resi capaci di accogliere il dono increato che è Dio, uno e trino.<sup>40</sup>

Il giovane Agostino nel suo periodo ancora neoplatonico, nel *De Vera Religione*, scrive: “*Non uscire fuori di te, rientra in te stesso,*

---

<sup>38</sup> Enciclopedia Cattolica, Casa editrice G. C. Sansoni, Firenze, 1953.

<sup>39</sup> Ibidem.

<sup>40</sup> M. Downey, a cura di L. Borriello, “*Nuovo dizionario di spiritualità*”, Libreria editrice Vaticana, Città del Vaticano, 2003.

*la verità abita nel profondo dell'uomo; e se troverai che la tua natura è mutevole, trascendi anche te stesso, che trascendi un'anima razionale: tendi dunque, là dove si accende la stessa luce della ragione.*"<sup>41</sup>

Alla filosofia cristiana è dovuta la precisazione e l'approfondimento della distinzione tra spirito e corpo e il nuovo e più complesso significato che vi sarà poi attribuito.<sup>42</sup>

*"In principio era il Logos"*, dice il prologo del Quarto Vangelo. Il che significa: in principio era la relazione.

La traduzione corrente con parola o verbo è secondaria, e comunque, anche traducendo Logos con parola, il significato di fondo non muta perchè la parola è funzionale alla relazione, suppone la relazione, nasce come espressione della relazione: se uno parla è perché deve dire qualcosa a qualcuno.

---

<sup>41</sup> V. Mancuso, *"L'Anima e il suo destino"*, Raffaello Cortina Editore, Milano, 2007.

<sup>42</sup> Enciclopedia Cattolica, Casa editrice G. C. Sansoni, Firenze, 1953.

La parola procede dalla relazione, la quale è il vero *principium* di questo nostro mondo.

La consueta traduzione di Giovanni 1,1 con “*in principio era il Verbo*” non dice nulla alla coscienza se non evocare qualcosa di misterioso.

La traduzione più appropriata, sia per ragioni linguistiche sia per ragioni teologiche, è “in principio era la relazione”, intendendo che l’ontologia che spetta alla seconda persona della Trinità è esattamente la relazione sussistente col Padre, con la sorgente della Divinità, o che è lo stesso, dell’essere quale energia. Per questo Gesù disse: “*chi accoglie me, non accoglie me ma colui che mi ha mandato*” (Marco 9,37).<sup>43</sup>

L’origine dell’anima spirituale direttamente da Dio è stata pensata in molti modi lungo la storia.

---

<sup>43</sup> V. Mancuso, “*L’Anima e il suo destino*”, Raffaello Cortina Editore, Milano, 2007.

Visto che la Bibbia non dice assolutamente nulla di certo, i teologi nel risolvere il problema hanno dovuto per così dire partire da zero.

Vi sono stati coloro che hanno pensato a un'unica creazione divina di tutte le anime, all'origine dei tempi, nell'istante stesso della creazione primordiale dell'anima di Adamo, insieme alla quale Dio creò tutte le anime, quella di Eva, dei loro figli Caino, Abele, Set, e di tutti i miliardi di esseri umani, col risultato che ognuno è antico quanto il mondo, ha vissuto tutta la storia del mondo, tutti sono contemporanei di tutti.

Le anime poi si congiungono ai corpi ognuna nel tempo prefissato secondo un destino che a nessuno è dato di conoscere, questo è il pensiero di Leibniz e di altri grandi pensatori, che vedono l'anima nella sua propria dimensione, cioè l'eternità.<sup>44</sup>

Nell'Umanesimo Pico della Mirandola e Carlo Bovillo hanno affermato che l'uomo diversamente dagli altri esseri viventi, non

---

<sup>44</sup> V. Mancuso, *“L'Anima e il suo destino”*, Raffaello Cortina Editore, Milano, 2007.

dispone di una sua propria essenza, egli è un vuoto di sostanza, un nulla.

Questa nullità, cioè non sostanzialità o immaterialità dell'uomo, in quanto egli è spirito, viene espresso da Pico, per poi essere ripreso dopo da Bovillo, nei termini di un mito: *“Giunto al termine della Creazione, summus Pater architectus Deus, concepì il desiderio di formare un essere in grado di conoscere la ragione dell’opera sua e di amarla per la sua bellezza(...) prese dunque l’uomo, quest’opera di tipo indefinito, e , postolo nel mezzo dell’universo così gli parlò: “A te parlo, o Adamo, non assegnammo nè un luogo determinato, nè un aspetto particolare, nè un tuo patrimonio esclusivo, affinché tu possa darti ed avere quel luogo, quell’aspetto, quel patrimonio che sceglierai, secondo il tuo desiderio e la tua volontà(...), non ti creammo né celeste, né terreno, né mortale, né immortale, affinché tu, quasi artefice ed effigiatore libero ed indipendente di te stesso, ti possa dare quella*

*forma che ti sarai scelta. Potrai degradarti a bestia o rigenerarti secondo la natura divina”.*<sup>45</sup>

Qui l’uomo è visto come creatura universale che in quanto spirito è “*oculus mundi, divino creatore, vincolo e nodo dell’universo*”<sup>46</sup>.

Giovanni Pico della Mirandola sostiene che Dio Padre creando l’uomo lo pone nel cuore del mondo e dice: “ Non ti ho dato, o Adamo, né un posto determinato, né un aspetto proprio, né alcuna prerogativa tua, perché quei posti, quell’aspetto, quelle prerogative che tu desidererai, tutto secondo il tuo voto e il tuo consiglio ottenga e conservi.

La natura limitata degli altri è contenuta entro leggi da me prescritte. Tu te la determinerai senza essere costretto da nessuna barriera, secondo il tuo arbitrio, alla cui potestà ti consegnerai. Non ti ho fatto né celeste, né terreno, né mortale, né immortale, perché di te stesso quasi libero e sovrano artefice ti plasmassi e ti

---

<sup>45</sup> G. Pico della Mirandola, “*De hominis dignitate, Heptaplus, de ente et uno*”, a cura di E. Garin, Sansoni, Firenze, 1942.

<sup>46</sup> E. Garin, “*Giovanni Pico della Mirandola*”, Firenze, 1937.

scolpissi nella forma che avresti prescelto. Tu potrai degenerare nelle cose inferiori che sono i bruti; tu porti, secondo il tuo volere, rigenerarti nelle cose superiori che sono divine”.<sup>47</sup>

Nella filosofia moderna, da un lato Cartesio fa della sostanza spirituale *res cogitans* l’opposto della *res extensa*; mentre Spinoza fa dello spirito uno degli attributi della sostanza divina, costitutivo della sua essenza, in quanto Dio è *res cogitans e res extensa*.<sup>48</sup>

Cartesio dice: *“Io non sono dunque, precisamente parlando, che una cosa che pensa, cioè uno spirito, un intelletto o una ragione, che sono termini il cui significato mi era prima sconosciuto (...) ; la sostanza nella quale risiede immediatamente il pensiero è qui chiamata Spirito. Sebbene questo nome sia equivoco perché lo si attribuisce anche talvolta al vento e ai liquori sottilissimi, io non ne conosco affatto di più propri.”*

---

<sup>47</sup> G.Pico della Mirandola, *“Oratio de hominis dignitate”* a cura di Eugenio Garin, Pordenone, Studio Tesi, 1994.

<sup>48</sup> Enciclopedia Cattolica, Casa editrice G. C. Sansoni, Firenze, 1953.

La nozione di sostanza in questa espressione fa da intermediaria tra il nuovo e il vecchio significato del termine, l'uso che ne fa Cartesio stabilisce la sua equivalenza col termine coscienza. Sostanza pensante o coscienza o intelletto o ragione sono quindi i sinonimi di spirito.

L'empirismo identifica lo spirito con l'insieme delle rappresentazioni e per conseguenza nega che sia sostanza.

Sulla base del concetto Kantiano di Io trascendentale, di cui le forme a priori sono modi di funzionamento, l'idealismo trascendentale dà al concetto di spirito una portata gnoseologica-metafisica, opponendolo alla materia (antitesi tra unità del pensiero e molteplicità empirica) e alla natura (antitesi tra l'Io creatore e le cose create, tra l'Io che è libertà e la necessità).<sup>49</sup>

Per Kant lo Spirito nel significato estetico del termine indica il principio vivificante del sentimento, ma ciò con cui questo principio vivifica l'anima, la materia di cui si serve è ciò che

---

<sup>49</sup> Enciclopedia Cattolica, Casa editrice G. C. Sansoni, Firenze, 1953.

conferisce slancio finalistico alla facoltà del sentimento e la pone in un gioco che si alimenta da sé e fortifica le facoltà stesse da cui risulta.

In questo senso la parola spirito è rimasta nell'uso corrente in cui viene talora contrapposto alla lettera per indicare ciò che dà vita o, il significato autentico di qualcosa.

Kant nei *Sogni di un visionario chiariti con sogni della metafisica* sosteneva che lo Spirito è un essere che ha la ragione, non è un dono vedere lo Spirito perché chiunque vede uomini vede esseri che hanno la ragione, ma quest'essere che nell'uomo ha la ragione è solo una parte dell'uomo, e questa parte che lo vivifica è uno Spirito.

Kant resta scettico sull'esistenza dello Spirito e in ogni caso ritiene impossibile dimostrarla.

Nella *Critica della ragione pura* Kant scrive: “ *Poiché il precetto morale è al tempo stesso la mia massima (la ragione comanda*

*infatti che esso lo sia), io crederò inevitabilmente nell'esistenza di Dio e in una vita futura, e sarò sicuro che nulla può far vacillare questa fede, poichè altrimenti risulterebbero rovesciati i miei stessi principi morali, ai quali io non posso rinunciare, senza diventare spregevole ai miei propri occhi".<sup>50</sup>*

Lo spirito viene considerato da Fichte come Egoità e da Hegel come pensiero assoluto, principio attivo impersonale, è creatore della realtà totale, solo ad esso spetta l'immortalità e non agli Io empirici.<sup>51</sup>

Hegel nella Fenomenologia dello spirito vede la coscienza come lo spirito dell'uomo che ancora non è giunto al sapere assoluto, per cui si pone in contrasto con la natura e con la società.

Hegel distingue Spirito oggettivo e Spirito assoluto. Per Spirito soggettivo Hegel intende lo Spirito finito cioè l'anima o l'intelletto o la ragione, per Spirito oggettivo egli intende le

---

<sup>50</sup> V. Mancuso, "L'Anima e il suo destino", Raffaello Cortina Editore, Milano, 2007.

<sup>51</sup> Ibidem.

istruzioni fondamentali del mondo umano cioè il diritto, la moralità e l'eticità, e per Spirito assoluto intende il mondo dell'arte, della religione e della filosofia. In queste due concezioni, lo Spirito ha cessato di essere attività soggettiva per diventare realtà storica, mondo di valori.

Mentre lo Spirito oggettivo è il mondo delle istituzioni giuridiche, sociali e storiche e culmina nell'eticità che comprende le tre principali istituzioni storiche, la famiglia, la società civile e lo stato, lo Spirito assoluto è il mondo della Autocoscienza che si rivela a se stessa nelle sue produzioni più alte che sono l'arte, la religione e la filosofia.

Tutte e tre le forme dello Spirito sono per Hegel una manifestazione dell'Idea cioè della Ragione infinita; ma solo nello Spirito oggettivo e nello Spirito assoluto l'Idea o Ragione realizza pienamente se stessa o giunge alla sua compiuta o adeguata manifestazione.

Queste nozioni rimasero a caratterizzare l'idealismo romantico di derivazione hegeliana dal quale lo spirito fu identificato col soggetto assoluto o con l'io universale come fece Gentile o col concetto nella sua universalità o concretezza, che è la ragione assoluta come fece Croce.

Anche fuori dall'idealismo tuttavia la nozione dello Spirito oggettivo, cioè dello Spirito come mondo di istituzioni storico-sociali o di valori istituzionalizzati o di forme di vita, ha trovato accoglimento e illustrazione.

La nozione fu accettata da Dilthey che intese per essa "la connessione strutturale delle unità viventi, che si continua nelle comunità" e criticò l'assolutezza e il dogmatismo che la nozione stessa aveva assunto in Hegel.

Il carattere impersonale e oggettivo dello Spirito viene sottolineato anche da Dewey, che parte da presupposti filosofici diversi, "l'intera storia della scienza, dell'arte e della morale, dimostra che

lo Spirito che appare negli individui non è , come tale, Spirito individuale.

E' in se stesso un sistema di credenze, di riconoscimenti e di ignoranze, di accettazioni e di rifiuti, di aspettative e di apprezzamenti di significati, ed è stato istituito sotto l'influenza del costume e della tradizione".<sup>52</sup>

L'articolo 366 del catechismo attualmente in uso nella Chiesa Cattolica recita: "Ogni anima spirituale è creata direttamente da Dio, non è prodotta dai genitori", sostenendo che il corpo è prodotto dai genitori e l'anima da Dio.

Vito Mancuso a tal proposito nel suo testo, *Obbedienza e libertà*, evidenzia delle critiche:

1 "Non funziona: la visione tradizionale dell'origine dell'anima direttamente da Dio è permeata di un dualismo che la rende difficilmente conciliabile con la visione contemporanea del

---

<sup>52</sup> Enciclopedia Cattolica, Casa editrice G. C. Sansoni, Firenze, 1953.

mondo, in cui non a caso si diffonde un rifiuto crescente del concetto di anima.

Sintomatiche le parole del cardinale Martini nella lettera a me indirizzata che ora fa da prefazione al mio libro sull'anima, laddove egli descrive l'anima come “ la cosa più eterea, più imprevedibile che ci sia, tanto che si giunge a dubitare che essa esista”.

Mentre gli antichi sostenevano che “spetta al fisico considerare anche alcune parti dell'anima, cioè quelle che non stanno senza materia”, oggi la scienza e la filosofia, e quindi la coscienza contemporanea che ne dipende, non sanno che farsene del concetto di anima.<sup>53</sup>

2 “E’ contraddetta dall’esperienza concreta: la visione tradizionale permeata di dualismo pensa l’anima come dotata di “sproporzione ontologica” e non avente nulla a che fare con la materia perchè la ritiene infusa direttamente da Dio al momento del concepimento

---

<sup>53</sup> Vito Mancuso, “*Obbedienza e libertà*”, Campo dei Fiori, Roma, 2012.

senza concorso dei genitori: l'anima viene pensata come soffio divino che scende dall'alto ed entra nell'utero della donna per andare a legarsi allo zigote ancora prima che questo si possa definire un embrione.

Ma se l'origine dell'anima fosse questa, non dovrebbero esistere malattie genetiche perché è difficile pensare che Dio infonda l'anima e non si cura di un corpo che si va formando in maniera anomala.

Inoltre bisognerebbe spiegare che fine fanno le anime degli ovuli fecondati che non s'impiantano. Com'è possibile che Dio infonda l'anima nei corpi in formazione, e non si curi poi della tragica fine di molti di loro?"<sup>54</sup>

3 “Contrasta con un altro dogma: il problema si fa irrisolvibile, a mio avviso, alla luce del dogma del peccato originale, il quale ritiene che l'anima venga concepita come “morta” alla vita spirituale a causa della trasmissione del peccato di Adamo a ogni

---

<sup>54</sup> Vito Mancuso, *“Obbedienza e libertà”*, Campo dei Fiori, Roma, 2012.

essere umano semplicemente per il fatto di essere stato generato in quanto essere umano.

Il problema diviene irrisolvibile perchè il dogma del peccato originale rende contraddittoria l'azione divina, pensata come tale da creare direttamente l'anima ma da crearla al contempo gravata dal peccato e quindi morta alla vita spirituale.”<sup>55</sup>

In base a queste difficoltà l'autore nel suo libro *L'anima e il suo destino* dichiara che l'origine dell'anima dipenda direttamente da Dio.

La tradizione cattolica ospita al proprio interno due visioni del rapporto anima-corpo tra loro diverse e per molti aspetti contrapposte.

La prima è di stampo platonico-agostiniano, la seconda di stampo aristotelico-tomista. La prima prospettiva appare nell'articolo 366 del Catechismo secondo cui l'anima spirituale viene al mondo “creata direttamente da Dio, non prodotta dai genitori”.

---

<sup>55</sup> Vito Mancuso, “*Obbedienza e libertà*”, Campo dei Fiori, Roma, 2012.

Quanto alla sua origine e alla sua essenza l'anima è detta non avere nulla a che fare con il corpo.

La seconda prospettiva si manifesta nell'articolo 365 del Catechismo per cui "l'anima è la forma del corpo". L'anima qui è detta essere intrinsecamente unita al corpo.<sup>56</sup>

Panikkar sostiene: *“ Penso che non ci sia religione possibile senza una certa visione del mondo. Ogni religione esprime un sistema di credenze che acquistano senso proprio all'interno di una Weltanschauung, una “visione del mondo”; la weltanschauung dentro la quale la religione cristiana si è espressa risale a Pitagora e si ferma a Dante.*

*Penso che fino a Dante, c'era una visione del mondo in sé coerente; tutto vi trovava, se non una spiegazione, almeno un proprio posto. Dopo di lui, l'Occidente non ha più prodotto una nuova visione del mondo (...).*

---

<sup>56</sup> Vito Mancuso, *“Obbedienza e libertà”*, Campo dei Fiori, Roma, 2012.

*Da allora, siamo in qualche modo privi di una visione del mondo.*

*Il cristianesimo non ne ha oggi nessuna che possa sostenere i suoi dogmi. Se, per esempio, volessi spiegare la risurrezione come se riguardasse le proteine di Gesù, cadrei nel ridicolo (...).*

*Non possiamo presentare validamente il dogma cristiano in maniera credibile dal momento che ci manca la base per sostenerlo”.*<sup>57</sup>

Secondo Vito Mancuso il fenomeno fisico per esprimere il quale è stato coniato il termine “anima” presente in numerose culture dell’umanità è la vita.

In particolare il concetto di anima spirituale è sorto per rendere ragione del fenomeno fisico della vita libera.<sup>58</sup>

La sostanza che forma il mondo e tutte le cose in esso, esseri umani compresi, è una sola, è l’essere-energia.

---

<sup>57</sup> Raimon Panikkar, *“Tra Dio e il cosmo. Una visione non dualistica della realtà”*, Roma, Laterza, 2006.

<sup>58</sup> Vito Mancuso, *“Obbedienza e libertà”*, Campo dei Fiori, Roma, 2012.

Questa energia però si dispone in molti e diversi modi dentro l'essere umano, a seconda del livello di complessità delle relazioni atomiche, molecolari, cellulari.

L'evoluzione, in altri termini, è la logica che riguarda non solo la filogenesi (la specie), ma anche l'ontogenesi (l'individuo), e non solo l'essere venuto all'esistenza dell'individuo ma anche il suo permanere all'esistenza.

Ogni essere umano esiste come un fenomeno in continua evoluzione, in continuo lavoro.<sup>59</sup>

In tale prospettiva il fenomeno umano si può descrivere come una torta a sette strati.

I primi sei sono:

1) soma-corpo

2) bios-vita vegetale

3) zoe-vita animale

---

<sup>59</sup> Vito Mancuso, “*Obbedienza e libertà*”, Campo dei Fiori, Roma, 2012.

4) psyche-vita psichica

5) logos-vita razionale

6) pneuma o nous- vita spirituale

Ognuno di noi è soma, corpo, il quale per il 99% della sua massa materiale è composto da sei elementi atomici: ossigeno, carbonio, idrogeno, azoto, calcio, fosforo.

A questo primo livello della nostra ontogenesi noi siamo un gas, una pietra, una nuvola, una goccia d'acqua.<sup>60</sup>

I corpi inanimati si fermano qui nella loro evoluzione ontogenetica, nel senso che il totale dell'essere-energia che li costituisce si traduce totalmente nella loro massa corporea.

Ovvero: Energia totale- Energia condensata come massa=0.

---

<sup>60</sup> Vito Mancuso, “*Obbedienza e libertà*”, Campo dei Fiori, Roma, 2012

Per questo si parla di corpi in-animati, perchè non rimane neppure una minima quantità di energia libera che li animi, che dia loro la vita.<sup>61</sup>

Quando si è in presenza della vita si assiste a un fenomeno che si può rappresentare mediante questa piccola equazione:

Energia totale-Energia condensata come massa= $x$ .<sup>62</sup>

L'incognita  $x$  designa l'energia libera in cui consiste la vita è stata denominata "anima" o anche "soffio vitale", derivando il termine "anima" dal greco *anemos*, cioè vento, aria, soffio.

In questo senso si può dire che noi abbiamo l'anima, in quanto abbiamo un'eccedenza di energia libera rispetto alla massa corporea che ci rende vivi, vitali, e l'anima appare proprio come il termine escogitato dalla mente per dire la vita.

---

<sup>61</sup> Vito Mancuso, *"Obbedienza e libertà"*, Campo dei Fiori, Roma, 2012.

<sup>62</sup> Ibidem.

E' più corretto però dire che siamo anima, siamo cioè animati, viventi.<sup>63</sup>

La vita si presenta in diversi modi, sempre più raffinati e organizzati a seconda dell'aumento della qualità di energia libera.

In particolare la nostra vita di esseri umani si presenta così:

-bios, vita biologica, vita a livello vegetativo: il metabolismo nelle due fasi di catabolismo e anabolismo...

-zoe, vita animale, vita a livello sensitivo: libido, emozione, aggressività...

-lògos, vita razionale, vita a livello della mente.<sup>64</sup>

Giunto a questo punto, nell'essere umano il lavoro dell'essere-energia produce un livello superiore, discontinuo rispetto ai livelli inferiori, che è il livello della vita spirituale, ovvero della vita libera, capace di una certa indipendenza rispetto al soma e alla sfera bios-logos, cioè all'organismo.

---

<sup>63</sup> Vito Mancuso, *“Obbedienza e libertà”*, Campo dei Fiori, Roma, 2012

<sup>64</sup> Ibidem.

Si tratta del settimo dei nostri livelli ontologici, ovvero del:

-pneuma, pura energia spirituale, raffinatissima disposizione dell'essere-energia che consente all'uomo di agire e non solo di reagire, di essere attivo e non solo passivo, creativo e non solo recettivo, di poter produrre qualcosa di nuovo nel mondo traendolo da sè. Aristotele denomina questo raffinatissimo livello dell'energia spirituale che può giungere ad abitare l'essere umano nous poitikos, scrivendo nel De anima che, *“separato, esso è solo quel che realmente è, e questo solo è immortale ed eterno”*.

Qui risiede il livello più nobile della nostra personalità e insieme la nostra partecipazione ontologica al divino.<sup>65</sup>

E' decisivo considerare il cammino verso l'alto dell'energia umana, che partendo dai livelli materiali, giunge alla dimensione spirituale, e vi giunge in modo tale da poter essere pensata, alla fine come separata, cioè dotata della condizione ontologica dell'immortalità.

---

<sup>65</sup> Vito Mancuso, *“Obbedienza e libertà”*, Campo dei Fiori, Roma, 2012.

Il nous poietikos o intelletto attivo di cui parla Aristotele, traducibile anche come spirito creativo, è detto immortale ed eterno in quanto separato.<sup>66</sup>

Non si tratta come per Platone e in genere per tutto il pensiero dualistico, di una separazione originaria, divisione dell'essere non ammissibile per Aristotele e per tutti coloro che hanno a cuore l'unità dell'essere-energia.

Si tratta di una separazione raggiunta, ottenuta, acquisita, mediante il lavoro, perché questo è l'energia: en-ergon, al lavoro, capacità di produrre lavoro.

Il lavoro peculiare cui è chiamata l'energia umana nel suo vertice è tale da presentarsi come discontinuo rispetto alla sua origine.<sup>67</sup>

Per questo occorre parlare di un settimo livello dell'essere-energia, lo spirito creativo.

---

<sup>66</sup> Vito Mancuso, *“Obbedienza e libertà”*, Campo dei Fiori, Roma, 2012

<sup>67</sup>Ibidem.

L'energia umana al culmine del suo lavoro evolutivo, nel settimo livello definibile *nous poitikos* o spirito creativo, crea una separazione rispetto alla materia, separazione non dualisticamente configurata come originaria in opposizione alla materia, ma da pensarsi come frutto del lavoro di tutto l'essere-energia dell'uomo, a partire dalla materia- mater.<sup>68</sup>

La separazione ontologica dello spirito dalla materia, condizione ontologica dell'immortalità, è tale non perché lo spirito è disceso da un ipotetico mondo di là, dall'alto, ma è tale perché è salito dal basso, dalla materia mater, dal continuo cammino evolutivo, creatio continua, sempre all'opera en-ergon nel mondo.<sup>69</sup>

L'equivalenza materia-energia formulata da Einstein ci da una visione unitaria del cosmo che impone di superare il dualismo tradizionale corpo-anima che ancora campeggia nella dottrina cattolica ufficiale.

---

<sup>68</sup> Vito Mancuso, *“Obbedienza e libertà”*, Campo dei Fiori, Roma, 2012

<sup>69</sup> Ibidem.

Sulla base dell'equivalenza materia-energia diviene possibile pensare il dogma cattolico "dell'immortalità naturale dell'anima" affermato dal Concilio Lateranense V nel 1513, un dogma che, riguardando qualcosa di "naturale", va evidentemente fondato sulla natura e sulla riflessione a partire da essa in base alla ragione.<sup>70</sup>

Pico della Mirandola a tal proposito scriveva: "Nell'uomo nascente il Padre ripose semi d'ogni specie e germi d'ogni vita. E secondo che ciascuno li avrà coltivati, quelli cresceranno e daranno i loro frutti. E se saranno vegetali, sarà pianta; se sensibili, sarà bruto; se razionali, diventerà animale celeste; se intellettuali, sarà angelo e figlio di Dio. Ma se, non contento della sorte di alcuna creatura, si raccoglierà nel centro della sua unità, fatto uno spirito solo con Dio, nella solitaria caligine del Padre colui che fu posto sopra tutte le cose starà sopra tutte le cose."<sup>71</sup>

---

<sup>70</sup> Vito Mancuso, *"Obbedienza e libertà"*, Campo dei Fiori, Roma, 2012.

<sup>71</sup> G. Pico della Mirandola, *"Oratio de homini dignitate"*, 131, cit.,p.9.

Per Mancuso la spiritualità è una particolare gestione della libertà.<sup>72</sup>

E' la dedizione della nostra libertà a una dimensione più grande e più importante di noi, con la quale, tuttavia, ci identifichiamo.

Chi vive una spiritualità ricerca la realizzazione di sé mediante l'uscita da sé, esce dall'io empirico per entrare nell'autentico io, mediante il passaggio descritto da Pierre Hadot come “superamento dell'io parziale, particolare, egocentrico, egoista, per raggiungere il livello di un io superiore che vede tutte le cose nella prospettiva dell'universalità e della totalità, che prende coscienza di sé come parte del cosmo, che abbraccia allora la totalità delle cose”.<sup>73</sup>

La persona spirituale è tale perché lavora sulla propria interiorità, su ciò che nel linguaggio tradizionale chiamiamo “anima”.

---

<sup>72</sup> Vito Mancuso, “*Obbedienza e libertà*”, Campo dei Fiori, Roma, 2012.

<sup>73</sup> *Ibidem*.

Vi lavora anche a partire dal corpo, come appare nelle regole alimentari, nel digiuno e nell'astinenza, nel silenzio e nella disciplina della mente, nelle pratiche di preghiera e di meditazione, nei passi leggeri, nel lieve sorriso che sempre compare sul volto dei grandi spirituali, il cosiddetto mezzo sorriso.

La persona spirituale è consapevole che per il suo essere corporeo dipende dalla natura e che per il suo essere sociale dipende dall'ambiente.

Tuttavia sa che esiste una dimensione del suo essere non riducibile né alla materia, né all'ambiente, e quindi non necessariamente determinata da ciò che è altro da sé.

La persona spirituale ritiene cioè di essere libera, e che in quanto tale può agire, non solo re-agire, può cioè creare qualcosa che prima non c'era senza ripetere sempre la medesima struttura, può sfuggire alla rete di menzogne e di vanità in cui il mondo si dibatte, non ripetere più gli stereotipi che tutti ripetono.

La persona spirituale sa anche però che, precisamente a causa della sua libertà, può giungere a compiere ingiustizie, a mentire, ad agire per vanagloria, a non vedere e a non volere altro che se stessa, ad avere la mente piena di idee vane che possono portare perfino ad odiare e a uccidere nel nome della religione.<sup>74</sup>

Sa quindi che la libertà in cui consiste la sua più preziosa ricchezza va sorvegliata, disciplinata, ordinata, e che per questo non c'è modo migliore che relazionarla a una dimensione più grande che le grandi tradizioni chiamano in vari modi, di cui i maggiori sono verità, bene, giustizia, Dio, armonia, pace, spirito.<sup>75</sup>

Va ricordato il mito di Er, un uomo creduto morto ma tornato in vita dopo dieci giorni nell'aldilà, che Platone presenta nel X libro della Repubblica.

In questo mito si dice che le anime, prima di incarnarsi in un corpo, scelgono il tipo di esistenza che poi andranno a vivere e

---

<sup>74</sup> Vito Mancuso, *“Obbedienza e libertà”*, Campo dei Fiori, Roma, 2012.

<sup>75</sup> *Ibidem*.

Platone commenta: “Proprio qui si annida ogni rischio per l’uomo, e per questo bisogna concentrare l’impegno. Piuttosto trascuriamo tutte le altre conoscenze per farci ricercatori e cultori solo di quella che metta in grado (...) di scegliere sempre e in ogni caso la miglior vita possibile”.<sup>76</sup>

---

<sup>76</sup> Platone, “Repubblica”, X, 618B-C, trad. di Roberto Radice, in “Platone tutti gli scritti”, a cura di Giovanni Reale, Milano, Rusconi, 1994.

## *Capitolo 2*

### *Hegel e la fenomenologia dello spirito.*

Hegel sviluppa il tema della risoluzione del finito nell'infinito, o dell'identità di razionale e reale, in due forme diverse.

La prima percorre la via che per giungere fino ad esso ha dovuto percorrere la coscienza umana o, la via che quello stesso principio ha dovuto percorrere attraverso la coscienza umana per giungere a se stessa nella Fenomenologia dello Spirito; poi illustra quel principio quale appare in atto in tutte le determinazioni fondamentali della realtà nella Enciclopedia delle Scienze Filosofiche.

La fenomenologia è la storia romanzata della Coscienza, che attraverso erramenti, contrasti, scissioni, e quindi infelicità e

dolore, esce dalla sua individualità, raggiunge l'universalità e si riconosce come ragione che è realtà e realtà che è ragione.

Il fine che Hegel si propone di raggiungere con quest'opera è l'attingimento del sapere assoluto.<sup>77</sup>

L'intero ciclo della Fenomenologia si può riassumere con la sua figura più popolare che è quella della Coscienza infelice.

La coscienza infelice è quella che non sa di essere tutta la realtà, perciò si ritrova scissa in differenze, opposizioni, conflitti dei quali è internamente dilaniata e dai quali esce solo arrivando alla coscienza di essere tutto.

La fenomenologia ha uno scopo introduttivo e pedagogico, Hegel dice: *“Il singolo deve ripercorrere i gradi di formazione dello Spirito universale, anche secondo il contenuto, ma come figure dello spirito già deposte, come gradi di una via già tracciata e spianata. Similmente noi, osservando come nel campo conoscitivo ciò che in precedenti età teneva all'erta lo spirito degli adulti è*

---

<sup>77</sup> Franco Chiereghin, *“La fenomenologia dello spirito di Hegel. Introduzione alla lettura”*, Carocci, Roma, 2011.

*ora abbassato a cognizioni, esercitazioni e fin giuochi da ragazzi, riconosceremo nel progresso pedagogico, quasi in proiezione, la storia della civiltà”.*

Quindi poiché non c'è altro modo di elevarsi alla filosofia come scienza se non mostrandone il divenire, la fenomenologia come divenire della filosofia, prepara e introduce il singolo alla filosofia: cioè tende a far sì che esso si riconosca e si risolva nello spirito universale.<sup>78</sup>

Inoltre Hegel per spiegarci meglio il concetto di spirito ci dice che: *“a ogni momento astratto della scienza corrisponde una figura dello spirito apparente in genere(...). La coscienza è lo spirito come sapere concreto, cioè immerso nell'esteriorità. Ma la progressione di quest'oggetto riposa soltanto come lo sviluppo di ogni vita naturale e spirituale, sulla natura delle pure essenzialità che costituiscono il contenuto della logica(...); lo spirito è la sostanza e l'essenza universale, eguale a se stessa, permanente, il*

---

<sup>78</sup> N. Abbagnano G. Fornero, *“Protagonisti e testi della filosofia vol III”*, Paravia, Torino, 1996.

*granitico e indissoluto fondamento e punto di partenza dell'operare di tutti, è il loro fine e la loro meta, come il pensato in sé di ogni autocoscienza. Questa sostanza è anche l'opera universale la quale, mediante l'operare di tutti e di ciascuno, si produce come loro unità e uguaglianza.*"<sup>79</sup>

L'intera Fenomenologia dello Spirito mostra come l'autocoscienza supera le differenze individuali, ricomponendo le scissioni per giungere a una essenza assoluta che è, fondamento e risultato dei momenti particolari delle singole autocoscienze.

Nel concetto di spirito e in quello di autocoscienza noi troviamo una chiara componente pratica: lo spirito è infatti il prodotto dell'estrarsi della ragione o altrimenti dell'io, che considerando l'oggetto come altro da sé, arriva ad appropriarsene e a scoprire che esso è un suo prodotto.

---

<sup>79</sup> Franco Chiereghin, *“La fenomenologia dello spirito di Hegel. Introduzione alla lettura”*, Carocci, Roma, 2011.

Il carattere pratico dello Spirito è il suo essere basato sull'indagine speculativa; la speculazione infatti procede superando le alterità non conoscendole.

La prima parte della Fenomenologia si divide in tre momenti:

- 1) Coscienza (tesi) in cui predomina l'attenzione verso l'oggetto.
- 2) Autocoscienza (antitesi) in cui predomina l'attenzione verso il soggetto.
- 3) Ragione (sintesi) in cui riconosce l'unità profonda fra soggetto ed oggetto.

Con tutte queste figure Hegel intende farci capire che se ci si pone dal punto di vista dell'individuo si è inevitabilmente condannati a non raggiungere mai l'universalità.

Quest'ultima si trova solo nella fase dello spirito che Hegel chiama spirito oggettivo ed eticità intendendo la ragione che si realizza concretamente nelle istituzioni storico-politiche di un popolo e dello Stato.

La seconda parte della Fenomenologia si divide in tre sezioni:

- 1) Lo spirito
- 2) La religione
- 3) Il sapere assoluto

Per Spirito Hegel intende l'individuo nei suoi rapporti con la comunità sociale di cui è parte.

La sezione dello spirito comprende tre tappe fenomenologiche:

- 1) lo spirito vero, l'eticità.
- 2) lo spirito che si è reso estraneo a sé, la cultura.
- 3) lo spirito certo di se stesso, la moralità.

La Filosofia dello Spirito, che Hegel definisce la conoscenza più alta e difficile è lo studio dell'idea, che dopo essersi estraniata da sé, sparisce come natura, cioè come exteriorità e spazialità, per farsi soggettività e libertà, ovvero autocreazione ed auto produzione.

Lo sviluppo dello Spirito avviene attraverso tre momenti principali:

- 1) lo spirito soggettivo che è lo spirito individuale nell'insieme delle sue facoltà
- 2) lo spirito oggettivo che è lo spirito sovra individuale o sociale
- 3) lo spirito assoluto che è lo spirito che sa e conosce se stesso nelle forme dell'arte, della religione e della filosofia<sup>80</sup>.

Nello spirito culmina il movimento interno alla *zusammengefaßte totalität* o coscienza propriamente detta ed è quindi naturale che proprio qui sia dato d'incontrare le determinazioni concrete che definiscono l'essere della coscienza.

Lo spirito infatti, afferma Hegel, è la coscienza, dal momento che questa è l'immediato essere determinato o l'esserci dello spirito: "nella sua verità semplice lo spirito è coscienza"<sup>81</sup>.

---

<sup>80</sup> N. Abbagnano G.Fornero, *"Protagonisti e testi della filosofia vol III"*, Paravia, Torino, 1996.

<sup>81</sup> Franco Chiereghin, *"La fenomenologia dello spirito di Hegel. Introduzione alla lettura"*, Carocci, Roma, 2011.

Questo tuttavia non significa che la coscienza e le sue figure si presentino col significato che avevano nel momento iniziale dell'itinerario fenomenologico.

Al contrario queste figure si distinguono per altro dalle precedenti perché sono gli spiriti reali, sono effettualità peculiari e, anziché figure della coscienza soltanto sono figure di un mondo.<sup>82</sup>

Lo spirito è la totalità esaustiva delle forme di manifestazione della coscienza, ma sempre secondo il modo in cui la coscienza lo assume come definitorio della propria essenza; è il contenuto concettuale che si produce attraverso l'operare di tutti, cioè attraverso le nostre pratiche.<sup>83</sup>

Lo spirito in Hegel è un'entità non più naturale, bensì ancorata nella storia che si sviluppa e si istituisce attraverso l'interazione di tutte le autocoscienze, che condividono la medesima base pratica.

---

<sup>82</sup> Franco Chiereghin, *“La fenomenologia dello spirito di Hegel. Introduzione alla lettura”*, Carocci, Roma, 2011

<sup>83</sup>Ibidem.

Nello spirito per Hegel si ha a che fare con quelli che lui chiama spiriti reali, cioè la realtà storica di mondi effettivamente esistenti.<sup>84</sup>

Hegel divide lo spirito in tre sezioni:

1) lo spirito vero, l'eticità, dove la coscienza sperimenta il modo immediato di far coincidere la propria individualità con la vita della comunità e sconta i limiti di tale immediatezza andando incontro alla perdita di sé nell'astratta universalità dello stato di diritto.<sup>85</sup>

2) lo spirito che si è reso estraneo a sé, la cultura, dove la coscienza percorre il duro cammino dell'uscita dall'immediatezza, perché solo alienandosi in rapporti sociali sempre più complessi essa arriva a formare, a coltivare se stessa, in modo da appropriarsi di tutta l'articolata ricchezza del mondo sostanziale e da

---

<sup>84</sup> Franco Chiereghin, *“La fenomenologia dello spirito di Hegel. Introduzione alla lettura”*, Carocci, Roma, 2011

<sup>85</sup> *Ibidem*.

raggiungere così la compiuta certezza di ciò che essa è nella sua  
essenza.<sup>86</sup>

3) lo spirito certo di se stesso, la moralità, dove la coscienza  
raggiunge l'unità della propria singolarità con l'essenza universale  
non più in modo immediato ,ma attraverso il superamento delle  
forme particolari di attuazione di sé nella comunità, fino a  
ritrovare sé nell'altro come in un altro se stesso.<sup>87</sup>

Nello spirito per Hegel culmina il cammino della coscienza  
propriamente detta, la coscienza perviene finalmente al cospetto  
della propria essenza.<sup>88</sup>

Nello spirito dunque giunge a compiuta maturazione la forma del  
sapere assoluto, qui si trova sviluppata l'intuizione dell'io=io, non  
al modo in cui si dava nel cattivo idealismo della ragione, ma  
dell'io come soggettività, in cui è ritornata la totalità di ciò che è

---

<sup>86</sup> Franco Chiereghin, *“La fenomenologia dello spirito di Hegel.Introduzione alla lettura”*, Carocci,Roma,2011.

<sup>87</sup> Ibidem.

<sup>88</sup> Franco Chiereghin, *“La fenomenologia dello spirito di Hegel.Introduzione alla lettura”*, Carocci,Roma,2011.

vivente: “ogni vita e ogni essenza spirituale è ritornata in questo sè ed ha perduto la sua diversità dall’io stesso.”<sup>89</sup>

---

<sup>89</sup> Franco Chiereghin, “*La fenomenologia dello spirito di Hegel. Introduzione alla lettura*”, Carocci, Roma, 2011

## *Dilthey e le scienze dello spirito.*

*“Il comprendere è il ritrovamento dell'io nel tu; lo spirito si trova in gradi sempre superiori di connessione; questa identità dello spirito nell'io, nel tu, in ogni soggetto di una comunità, in ogni sistema di cultura e infine nella totalità dello spirito e nella storia universale, rende possibile la collaborazione delle diverse operazioni nelle scienze dello spirito.”*

*(Dilthey, “Costruzione del mondo storico”, 1910)*

Le scienze dello spirito, oggi definite dai più scienze umane e sociali, trovarono nell'ottocento la loro definitiva sistemazione all'interno della classificazione dei saperi con l'opera di Wilhelm Dilthey.

Dilthey riprendendo e ampliando il lavoro di Schleiermacher, di cui fu anche biografo, e seguendo le linee che già gli erano state tracciate dai suoi maestri della scuola storica tedesca, e in particolare da Von Ranke, si dice che di fronte all'ennesima

affermazione che vedeva le scienze dello spirito come seconda metà del *globus intellectualis*, si prefisse il compito di darle un fondamento scientifico.

Nella sua prima opera “Introduzione alle scienze dello spirito” (1883) delineò le differenze dell’oggetto d’indagine delle scienze dello spirito rispetto alle scienze naturali, e espose la sua intenzione di condurre una “indagine della facoltà dell’uomo di conoscere sé stesso e la società e la storia che egli crea”<sup>90</sup>.

In particolare Dilthey si prefisse il compito di operare una fondazione gnoseologica delle scienze umane e sociali, determinandone le possibilità e i relativi limiti, in riferimento sia al loro oggetto, sia alle facoltà conoscitive di cui esse si servono. Egli definì tale compito “critica della ragione storica”<sup>91</sup>, in richiamo a Kant, e se ne servì per legittimare la sua operatività nel campo delle scienze umane e sociali ( *Geisteswissenschaften*).

---

<sup>90</sup> Franco Bianco, “*Introduzione all’ermeneutica*”, Editori Laterza, Roma, 2005.

<sup>91</sup> *Ibidem*.

Il suo punto di partenza fu, la contrapposizione tra la possibilità di spiegare la natura e quella di comprendere dall'interno la vita dello spirito.

Nella conoscenza della natura abbiamo infatti bisogno di ipotesi che ci consentano di connettere i fenomeni dell'esperienza.

La conoscenza della vita spirituale, che si realizza nell'esperienza vissuta (Erlebnis), ci consente di sperimentare l'oggetto in maniera diretta, nell'unità della nostra coscienza.

Diversamente dalle scienze naturali, che tendono a rivelare le uniformità del mondo grazie al loro oggetto d'indagine che è esterno all'uomo, e che viene compreso attraverso la spiegazione di un fenomeno, le scienze dello spirito tendono a vedere l'universale nel particolare, indagando all'interno dell'uomo, esse comprendono un fenomeno.

Al centro delle scienze dello spirito Dilthey mise l'unità psico-fisica dell'uomo, che intende rendere giustizia sia alla realtà fisica

e fisiologica dell'essere umano, sia alla sua componente psichica.<sup>92</sup>

Nella prima fase del pensiero diltheyano, il comprendere è concepito come trasposizione delle nostre esperienze vissute in quelle degli altri e viceversa: comprendere è essenzialmente rivivere *Nacherleben*.<sup>93</sup>

Tra l'Ottocento e il Novecento egli rivede le sue posizioni facendo spazio alle oggettivazioni dello spirito, concetto hegeliano che Dilthey rivaluta anche se in chiave depotenziata.

L'ermeneutica assume nel suo pensiero una forma nuova, basata sul reciproco integrarsi di tre concetti:

- 1) esperienza vissuta *Erlebnis*.
- 2) espressione *Ausdruck*.
- 3) comprendere *Verstehen*.

---

<sup>92</sup> Franco Bianco, *“Introduzione all'ermeneutica”*, Editori Laterza, Roma, 2005.

<sup>93</sup> *Ibidem* .

La comprensione non è più direttamente orientata verso la vita psichica dell'autore, ma verso l'espressione, l'oggettivazione dello spirito, manifestata nel prodotto letterario, filosofico o artistico che abbiamo avanti.<sup>94</sup>

Il comprendere si rivolge al significato dell'espressione, in relativa autonomia rispetto alla vita psichica dell'autore, autonomia solo relativa poichè anche questo concetto va ricondotto all'esperienza vissuta.<sup>95</sup>

Il compito primario che Dilthey assegna all'ermeneutica è quello di comprendere l'individualità.

A tal proposito sorge uno dei problemi fondamentali dell'ermeneutica ovvero il problema del significato.

Per Dilthey il significato non è da cercare nelle cose, ma solo nel modo, volta a volta diverso con cui nella nostra vita psichica stabiliamo tra esse una connessione.

---

<sup>94</sup> Franco Bianco, *“Introduzione all'ermeneutica”*, Editori Laterza, Roma, 2005.

<sup>95</sup> Ibidem.

Cogliere il significato è cogliere il dinamismo intrinseco alla psiche, e se la fondazione delle scienze dello spirito deve assicurare a quelle scienze la possibilità della comprensione delle diverse realtà individuali, essa non può fare a meno di prendere in considerazione le connessioni strutturali psichiche.<sup>96</sup>

Il compito è dunque quello di cercare nella psicologia le condizioni della possibilità di una conoscenza del mondo umano e storico-sociale: una conoscenza che sia sottratta all'arbitrio della soggettività e alle incursioni dell'irrazionalismo e del relativismo.<sup>97</sup>

Questo è il primo tentativo diltheyano di fondazione delle scienze dello spirito che vede nella psicologia un sapere valido intersoggettivamente, in grado di fornire un'analisi scientifica dell'esperienza vissuta e , di conseguenza, un fondamento

---

<sup>96</sup> Franco Bianco, *“Introduzione all’ermeneutica”*, Editori Laterza, Roma, 2005.

<sup>97</sup> Ibidem.

oggettivo di quelle scienze nella misura in cui siano riconducibili al vissuto.<sup>98</sup>

Per Dilthey l'ermeneutica è un'ermeneutica dell'individualità; essa è caratterizzata infatti dalla convinzione che l'individualità non possa essere compresa per se stessa, ma solo all'interno di un contesto che egli concepisce come l'insieme delle strutture della vita psichica.<sup>99</sup>

L'ermeneutica diltheyana è una dottrina che ha per oggetto non solo il significato dei prodotti che sono frutto di singoli individui, ma anche quello che inerisce alle opere della loro comune attività; per questo essa può andare al di là dell'ambito letterario in cui per molto tempo si era mossa, e divenire organon delle scienze storico-sociali.<sup>100</sup>

Dopo la lettura delle Ricerche logiche di Husserl, Dilthey si convinse del fatto che la comprensione delle persone e delle loro

---

<sup>98</sup> Franco Bianco, *“Introduzione all'ermeneutica”*, Editori Laterza, Roma, 2005.

<sup>99</sup> Ibidem.

<sup>100</sup> Ibidem.

manifestazioni di vita, ma anche la comprensione di noi stessi, restava irraggiungibile non solo per chi si fosse affidato all'introspezione, ma anche per chi avesse seguito la via dell'analisi psicologica dell'esperienza vissuta.

Occorreva cambiare strada e cercare nel rapporto tra esperienza vissuta ed espressione la possibilità di fondare in maniera adeguata ogni forma di comprendere.<sup>101</sup>

L'esperienza interna è considerata da Dilthey ora incapace di rendere ragione della propria individualità, avendo bisogno dell'ausilio che può essere fornito solo dalla comparazione con le altre individualità.

Affiora così il riconoscimento che è necessario muovere, anche nella conoscenza dell'individualità, non da elementi psichici, ma da segni esteriori, dai quali nell'ultima sua opera si cercherà di risalire all'interiorità attraverso un procedimento conoscitivo che sta a metà strada tra quello fondato sull'apprendimento esplicitativo

---

<sup>101</sup> Franco Bianco, *“Introduzione all'ermeneutica”*, Editori Laterza, Roma, 2005.

causale e quello che ricorre esclusivamente a forme di apprensione immediata.<sup>102</sup>

Come il processo creativo della vita spirituale muove dall'esperienza vissuta per giungere all'espressione, così il processo della comprensione viene concepito come un cammino a ritroso che muovendo dall'espressione deve proporsi di giungere all'esperienza vissuta.<sup>103</sup>

Alla base di questa teoria sta il fatto che per Dilthey sia sempre la stessa vita che si esprime nell'uno e nell'altro processo e che attraverso la comprensione ritrova se stessa nelle singole individualità "la vita afferra qui la vita".<sup>104</sup>

Per Dilthey l'opera di generalizzazione da parte del comprendere avviene nello scoprire qualcosa in comune tra la mia esperienza vissuta e quella degli altri.

---

<sup>102</sup> Franco Bianco, *"Introduzione all'ermeneutica"*, Editori Laterza, Roma, 2005

<sup>103</sup> Ibidem.

<sup>104</sup> Franco Bianco, *"Introduzione all'ermeneutica"*, Editori Laterza, Roma, 2005.

Si tratta di una scoperta che mi consente di cogliere il mio vivere come qualcosa di non avulso dal contesto che mi circonda, paragonabile all'esistenza dei miei simili.<sup>105</sup>

Attraverso il comprendere scopro che nella mia vita c'è qualcosa di universale, che la lega all'esperienza di tutti gli altri individui. Il sapere che ho di me si amplia fino a diventare esperienza della vita in generale, esperienza della comunanza che sussiste tra gli uomini.

Con l'operare questa generalizzazione dell'esperienza vissuta il comprendere consente così il passaggio dalla mia singolarità all'universalità.<sup>106</sup>

Per Dilthey tra esperienza vissuta ed espressione c'è una sostanziale continuità, in modo che non vi sia espressione se non dell'esperienza vissuta e per converso, non si dia esperienza vissuta nella sua pienezza se non attraverso l'espressione.<sup>107</sup>

---

<sup>105</sup> Franco Bianco, *“Introduzione all'ermeneutica”*, Editori Laterza, Roma, 2005

<sup>106</sup> Ibidem.

<sup>107</sup> Ibidem.

L'espressione non rivela solo la capacità di portare alla piena rappresentazione l'esperienza vissuta, ma crea qualcosa di nuovo che nell' Erlebnis giace allo stato latente e che solo con l'espressione può venire alla luce.

Nel modello dell'arte egli vede esemplificato questo processo del passaggio dall'esperienza vissuta all'espressione.

L'arte rappresenta il procedimento espressivo per eccellenza, dal momento che in essa la creazione avviene per una forza inconscia, per la spinta irresistibile di qualcosa che dall'esperienza vissuta urge verso l'espressione.<sup>108</sup>

---

<sup>108</sup> Franco Bianco, *“Introduzione all'ermeneutica”*, Editori Laterza, Roma, 2005

# *Heidegger.*

“Parlerò dello spettro, della fiamma e delle ceneri. E di ciò che evitare significa per Heidegger”<sup>109</sup>, così Derrida inizia il suo saggio sul concetto di spirito in Heidegger.

Derrida ci dice che secondo lui Heidegger non si è mai chiesto “cos’è lo spirito?”, o almeno non l’ha fatto nel modo, nella forma e con gli sviluppi delle sue abituali interrogazioni “perchè l’essente e non piuttosto il nulla?”, “cos’è l’essere?”.

Heidegger non ha neppure pensato lo spirito come uno dei grandi poli che la metafisica avrebbe opposto all’essere, e cioè come una specie di sua limitazione.

---

<sup>109</sup> J.Derrida, “*Dello spirito.Heidegger e la questione*”, SE, Milano, 2010.

Allora cosa intende per spirito?ogni volta che si riferisce a tale concetto, gli enunciati che usa assumono molto raramente la forma di una definizione d'essenza.

Il gesto più frequente di Heidegger consiste nell'iscrivere il nome Geist o l'aggettivo geistig,in cui lo spirituale non appartiene più all'ordine dei significati metafisici o onto-teologici; più che un valore, lo spirito sembra designare, al di là di ogni problema decostruttivo, l'origine stessa di ogni decostruzione e la possibilità di ogni valutazione.<sup>110</sup>

Che cosa significa allora per Heidegger Geist, spirito?

In *Sein und Zeit* si tratta di una parola il cui significato resta immerso in una sorta di oscurità ontologica.

La parola Geist ha delle connotazioni che hanno un tratto comune: l'opporci alla cosa, alla determinazione metafisica della cosità, e soprattutto alla cosificazione del soggetto, della soggettività del

---

<sup>110</sup> J.Derrida, *“Dello spirito. Heidegger e la questione”*, SE, Milano, 2010.

soggetto nella sua accezione cartesiana: anima, coscienza, spirito, persona.

Lo spirito non è la cosa, lo spirito non è il corpo. Intesa questa determinazione soggettiva dello spirito è tale per cui una sua delimitazione *Abgrenzung* ha il preciso scopo di avviare, liberandola, l'analitica esistenziale del *Dasein*.<sup>111</sup>

A quest'ultima è assegnato il compito di preparare il trattamento filosofico della questione: "cos'è l'uomo?"; bisogna ricordare che essa precede ogni biologia, antropologia, psicologia.<sup>112</sup>

*Geist* fa parte della serie delle non cose, di ciò che in generale si intende opporre alla cosa.

Si tratta insomma di ciò che non si lascia in alcun modo cosificare.<sup>113</sup>

---

<sup>111</sup> J.Derrida, *"Dello spirito. Heidegger e la questione"*, SE, Milano, 2010.

<sup>112</sup> *Ibidem*.

<sup>113</sup> J.Derrida, *"Dello spirito. Heidegger e la questione"*, SE, Milano, 2010.

Per Heidegger concetti come apirito, anima, coscienza, ragione, soggetto, vita, uomo, andrebbero evitati perchè precludono ogni interrogazione intorno all'essere del Dasein, essendo dipendenti dalla posizione cartesiana del subiectum.<sup>114</sup>

E anche quando quelle parole ispirano la modernità di eloquenti discorsi sulla non cosificazione o non reificazione del soggetto, esse mostrano un disinteresse per la questione dell'essere di quell'ente che noi stessi siamo.<sup>115</sup>

Ogni volta che s'incontri in quel contesto la parola spirito si dovrebbe per Heidegger, riconoscere la stessa indifferenza non solo per la questione dell'essere di quell'ente che noi stessi siamo; e più esattamente per l'esser-sempre-mio del Dasein, essere che non si riferisce originariamente a un io o a un ego, e che aveva giustificato un primo riferimento a Cartesio.

---

<sup>114</sup> J.Derrida, *“Dello spirito. Heidegger e la questione”*, SE, Milano, 2010.

<sup>115</sup> Ibidem.

L'esser-mio caratterizza il Dasein cioè non può essere pensato come un caso o un esempio del genere dell'essere in quanto Vorhandene. Il Vorhandene differisce dal Dasein per il fatto di essere indifferente al suo essere proprio, a ciò che esso propriamente è.<sup>116</sup>

In una seconda fase del suo pensiero Heidegger scrive: “La spazialità dell'esserci non può esser intesa come un'imperfezione dell'esistenza causata dal fatale ineluttabile congiungimento dello spirito con il corpo, al contrario è proprio perchè spirituale e solo per questo, che l'esserci può essere spaziale in un modo del tutto impossibile a una cosa corporea.”<sup>117</sup>

In questa fase Heidegger associa il concetto di spirito a quello di tempo. Se come dice Hegel: “la storia, che è essenzialmente storia dello spirito, trascorre nel tempo” come può lo spirito a sua volta cadere nel tempo, in questo puro sensibile, questo sensibile

---

<sup>116</sup> J.Derrida, “*Dello spirito.Heidegger e la questione*”, SE, Milano, 2010.

<sup>117</sup> Ibidem.

insensibile?Perchè ciò sia possibile, l'essenza del tempo e dello spirito devono essere state già interpretate da Hegel.<sup>118</sup>

Ma per Heidegger se lo spirito cade in un tempo determinato dalla negazione della negazione, deve esso stesso presentarsi come negazione della negazione.

L'essenza dello spirito è il concetto, cioè la forma del pensiero quando quest'ultimo pensa se stesso: il concepirsi come afferramento del non io, afferramento che poi non è altro che comprensione di un tale differenziale; ciò da all'essenza dello spirito la determinazione apofantico-formale richiesta, cioè quella di una negazione della negazione.<sup>119</sup>

Heidegger scrive: “lo spirito non cade originariamente nel tempo, ma esiste come temporalizzazione originaria della temporalità; questa temporalizza il tempo mondano nell'orizzonte del quale la storia può apparire come storicizzante intramondana(...) .

---

<sup>118</sup> J.Derrida, “*Dello spirito.Heidegger e la questione*”, SE, Milano, 2010.

<sup>119</sup> Ibidem.

Lo spirito non cade nel tempo ma l'esistenza effettiva in quanto deiettiva deriva cadendo dalla temporalità originaria e autentica; ma questo cadere trova la sua possibilità esistenziale in un modo della temporalizzazione della temporalità."<sup>120</sup>

Cioè lo spirito non cade nel tempo come dice Hegel, ma lo spirito è essenzialmente temporalizzazione.

Derrida, analizzando l'uso che Heidegger fa del concetto di spirito, si cimenta con il problema del rapporto istituito dal testo biblico tra nome e mondo e tra scrittura e uomo.

Egli riporta la tesi heideggeriana secondo cui "la pietra è senza mondo (weltlos), l'animale è povero di mondo (weltarm), l'uomo è formatore di mondo (weltbildend).

Se si confrontano le parole di Heidegger con Genesi 1, 21, saltano agli occhi analogie evidenti tra la tripartizione del filosofo e quella del testo sacro. In questo la terra è "informe e deserta", "le tenebre ricoprivano l'abisso e lo spirito di Dio aleggiava sulle

---

<sup>120</sup> J.Derrida, *"Dello spirito. Heidegger e la questione"*, SE, Milano, 2010.

acque”; poi vengono i viventi: “Dio creò i grandi mostri marini e tutti gli esseri viventi che guizzano e brulicano nelle acque, secondo la loro specie, e tutti gli uccelli alati secondo la loro specie”; l’animale appartiene al suo mondo proprio. L’uomo è il “formatore di mondi”. “E Dio disse: Facciamo l’uomo a nostra immagine, a nostra somiglianza, e domini sui pesci del mare e sugli uccelli del cielo, sul bestiame, su tutte le bestie selvatiche e su tutti i rettili che strisciano sulla terra. Dio creò l’uomo a sua immagine; a immagine di Dio lo creò; maschio e femmina li creò.”

Il primo significato dello spirito come essenza umana rispecchiante quella divina è, dunque, in questo potere conferito all’uomo di trasformare l’Um-welt, il mondo proprio del vivente, legato a un ambiente particolare e specifico in Welt, non umano, affidato a lui per poter sensibilmente dire ed enunciare il senso del mondo nel suo insieme.

Forzando la lettera delle parole di Heidegger, qui lo Spirito è “formatore di mondi”, direttamente ispirato dal linguaggio di Dio,

in grado tuttavia, di leggere questo linguaggio, anzi di trarre da esso una infinita molteplicità di sensi.

Di qui deriva il rapporto tra il Libro e lo Spirito, tra Dio, il Linguaggio, e il Paracleto.<sup>121</sup>

---

<sup>121</sup> G. Minichiello, *“L’educazione spirituale Iconografie dell’invisibile”*, Pensa Editore, Lecce, 2010.

## *1 Giovani ed il concetto di spirito.*

*“La giovinezza ha un fascino inafferrabile, di cui non si può vivere la realtà e apprezzare il valore contemporaneamente.”*

*La giovinezza incosciente non è tanto soddisfatta di essere giovane.”*

*No, quel passato incantato, quando era presente, non era particolarmente incantevole.”*

*(Vladimir Jankèlevitch)*

“Lasciate che i bambini vengano a me”. Con quella frase, nel Vangelo di Marco, Gesù ammonì i propri discepoli, comandando loro di non interporre tra Lui e i piccoli chiassosi che volevano andargli incontro, tentando di spiegargli la centrale importanza del rapporto che voleva avere con la parte più giovane della società. Oggi, quell’ammonimento è ancora stentoreo nella Parola di Dio. Ma quanto i “bambini” sono ancora interessati dall’andare verso

di Lui? E, soprattutto, quanti di quei “bambini”, una volta adempiuti gli obblighi catechistici sociali e divenuti “giovani” adolescenti in cerca d’autore, rimangono tra le braccia della sua Chiesa? Il rapporto tra giovani e spiritualità è oggi, più che mai, complicato.

Non si possono capire i giovani se non si comprende che essi si concepiscono come soggetti che devono, non solamente possono o vogliono, decidere da sé chi vogliono essere, cosa vogliono fare, quale stile di vita intendono darsi.

Il principio è “qualsiasi cosa dovrò essere sarò comunque io a deciderlo”. Se c’è qualcosa di sacro oggi è la libertà di fare le proprie scelte, di decidere il proprio modo di vivere.

Il valore in gioco qui è quello dell’autenticità; è il valore dell’individuo impegnato nel trovare e nel costruire se stesso.

Il timore che muove questa logica è quello di perdere se stessi, quello di vivere una vita “che non è la propria vita”.

Molti giovani riassumono la propria posizione dicendo “di non avere certezze”. Per molti di essi la situazione rispetto al credere è “di stallo”, più che di incredulità.

Non si è deciso né in un senso, né nell’altro. Anche per questo il problema viene messo da parte, in standby.

Oggi il credere, tra i giovani almeno, non appare più così sicuramente associato all’idea di certezza.

Lo stato più diffuso è quello di giovani che conservano delle tracce di credenza, che manifestano una credenza parziale, forme di “semicredenza”.

Lo si vede nel modo di esprimersi: si ricorre spesso a formule di tipo condizionale, probabilistico: “è possibile-probabile, ma non sono sicuro”; si dice di credere in un Dio “che forse c’è”, che “spero ci sia”, si può avere fede in un Dio, “che può esserci o no”, si prega un Dio “che forse mi ascolta”, “che spero mi ascolti”, di cui non “si può dire a priori se esiste o non esiste”.

Tra credere e non credere si colloca in sostanza una vasta area, probabilmente maggioritaria, che esce dalla tradizionale contrapposizione fondata sull'idea di certezza.

Salvo ad alcuni, sembra diventato difficile oggi credere in modo ingenuo.

L'incertezza cessa di essere l'eccezione. E diventa una sfida costante al credere. Per la grande maggioranza l'approdo provvisorio cui si giunge nel corso della giovinezza, non è dunque una identità religiosa ben definita.

E ciò significa anche che non c'è in genere un atteggiamento di chiusura; è un atteggiamento aperto; è una spiritualità instabile, fluida, mobile, tipica della nostra società in continuo mutamento, Zygmunt Bauman la definirebbe con tutta probabilità "religiosità liquida".

Nella maggior parte delle società occidentali, alla crisi delle ideologie che ha caratterizzato la fine del secolo scorso è corrisposta la crescita del bisogno religioso.

Nonostante i teorici della secolarizzazione avessero pronosticato l'estinzione della religione nelle società evolute, essa non solo non è scomparsa, ma conosce un interesse ed una diffusione impensabili solo qualche anno fa.

Nel caso italiano, alla persistenza di alcuni indicatori quantitativi si aggiungono fenomeni difficilmente ignorabili: si pensi ad esempio ai funerali di Giovanni Paolo II, al proliferare di fiction televisive di stampo agiografico, all'offerta di esperienze e vacanze di carattere spirituale...

Il mondo giovanile è sicuramente in prima linea nell'interpretare tale crescita del sentimento religioso.

Sarebbe però errato ritenere che la secolarizzazione non abbia influito sulla religione; se non ne ha determinato la scomparsa, ne

ha però causato la trasformazione: l'atteggiamento dei contemporanei è infatti assai diverso dal passato.

Esso si caratterizza per alcune “cifre” peculiari del nostro tempo, che interessano tutte le fasce d'età, ma che sono vissute in modo eminente dai giovani.

Tale situazione si qualifica per la sua ambiguità: ogni indicatore, infatti, contiene potenzialità positive e negative.

Ciò rispecchia, probabilmente, la generalizzata situazione di cambiamento, con i rischi e le speranze che ogni trasformazione epocale porta con sé.

L'uomo di oggi vive in una condizione di sradicamento e abbandono, dovuta al suo stesso desiderio smisurato di autonomia, lascito della modernità, e alla perdita del sostegno di un'entità che lo trascenda.

Un nuovo nichilismo universalizza ogni cosa, annullando e svilendo le particolarità, o, al contrario, affermandole con una violenza tale da provocarne la distruzione.<sup>122</sup>

I giovani non possono essere pensati come uno stato fisso, una definizione rigida (cattolici/non cattolici; credenti/non credenti), ma come delle traiettorie, dei percorsi mobili.

L'immagine è quella del pendolo: si ragiona in termini di fasi, di periodi, di momenti in cui si crede in qualcosa e momenti in cui non si riesce a farlo.

Si vive sull'incerto crinale del credere e del non credere, avvertendo contemporaneamente la suggestione delle narrazioni immanentistiche e il fascino di quelle religiose, spesso senza sapere come fare a decidersi.

Non è nemmeno un atteggiamento materialistico a prevalere.

C'è oggi al contrario una spontanea apertura allo spirituale.

---

<sup>122</sup> J. M. Bergoglio, *“E' l'amore che apre gli occhi”*, Rizzoli, Milano, 2013.

Alla domanda chiave “è tutto qui?”, molti risponderebbero che “non è tutto qui”.

L’analisi delle esperienze “che prendono”, molto diffuse tra i giovani lo conferma, ma ci parla anche di uno spirituale che molto spesso non si inquadra dentro un linguaggio religioso. Naturalmente tra gli incerti le posizioni sono diversificate.

Alcuni sono svogliati, non paiono interessati a chiarire la loro collocazione. A costoro per lo più non è chiaro a che cosa potrebbe servire la religione.

“Dio c’è, non c’è” è in un certo senso una questione secondaria per loro. Ammesso che ci sia non è chiaro che cosa cambierebbe nella loro vita.

Quello che essi hanno assorbito dalla educazione ricevuta è l’idea che la religione sia una delle tante “cose” che esistono e non certamente la più importante.

Altri sono o potrebbero essere in ricerca. Per loro il problema è un altro.

Ed è che essi non sanno come proseguire, non sanno cioè cosa fare per risolvere la situazione di stallo o per realizzare il passaggio a una fede diversa.

Per i giovani parlare di religiosità e spiritualità non è immediato. Con l'eccezione di una minoranza, sono in una fase della vita in cui il tema viene messo da parte, pronto a riattivarsi qualora ci fossero le condizioni adatte per porsi determinate domande.

Uno studio presentato negli Stati Uniti all'inizio del 2010 dalla Pew Research, ad esempio, racconta un altissimo tasso di religiosità diffusa, intrinseca e presente nella fascia under30 degli intervistati: i tre quarti di essi (75%), ad esempio, afferma senza dubbio alcuno di credere nell'esistenza di un paradiso e di un inferno, con una percentuale addirittura più alta, anche se di poco,

degli over 30 che hanno dato la stessa risposta (fermi al 72%).  
Addirittura l'80% dichiara di credere nei miracoli.<sup>123</sup>

E non è finita: perché il 45% dei giovani intervistati ha confessato di pregare “almeno una volta al giorno”. Il 45%: quasi uno su due. Facciamo un salto al di qua dell'Atlantico, e arriviamo a casa nostra, in Italia, dove quattro anni or sono, l'oramai celeberrimo giocatore con i numeri, Renato Mannheimer, presentò nel 2006 un ponderoso studio sul tema ad un convegno nell'ambito del 2° Concorso Saint Vincent Giovani, organizzato dalla Fondazione Carlo Donat-Cattin.

Ebbene, nelle conclusioni di quello studio si afferma che “la gran parte dei giovani italiani si dichiara, in qualche modo, credente”.<sup>124</sup>

Credenti, ma in cosa? Crisi d'ansia: “Gesù, fammi prendere 7 a chimica, sennò è debito”. Malessere generale: “Dio mio, aiutami

---

<sup>123</sup> AA.VV., “C'è campo? giovani, spiritualità, religione.”, Marcianum Press, Venezia, 2010.

<sup>124</sup> Ibidem.

tu a passare la maturità”. Fiato cortissimo: “Signore, fammi superare ‘sto esame ”...

Ebbene, chi può dire di non aver mai lanciato gli occhi al cielo in frangenti epici di questa portata, alzi la mano. Ecco che allora, leggendo i dati dello studio a stelle e strisce riportati sopra, nel quale si legge che quasi un ragazzo su due dice di “pregare tutti i giorni”, la domanda sorge abbastanza spontanea: pregare, ma per cosa? “La mattina c’erano diversi ragazzi che prima di andare a scuola passavano un attimo in chiesa...”.

Così comincia una testimonianza sul campo, lanciata nella blogsfera da Andrea Garbin, redattore, tra gli altri, del blog “Pollicino – Pensieri e risorse per crescere nel mondo degli adulti”.

Quando dai numeri si arriva alla pelle, insomma, la prospettiva può cambiare, anche di molto.

E può notevolmente spostarsi, quella prospettiva, anche andando a scartabellare “altri” numeri.

Sempre nel medesimo studio a stelle e strisce della Pew Research, ad esempio, viene raccontata una montante disaffezione a tutte quelle istituzioni che di religiosità si occupano per mestiere: chiese, associazioni, comunità.

Un giovane americano su quattro afferma infatti oggi di non appartenere ad alcuna denominazione confessionale.

Tanto per dare un termine di paragone: analoghi studi svolti sulla generazione nata tra il 1965 e il 1980 fissavano quella soglia al di sotto dell'uno su cinque, soglia che tra i baby boomers (nati tra il 1946 e il 1964), scendeva addirittura al 13%.

Cifre diverse, risultati analoghi anche nello studio di Mannheim nel quale si legge che quasi un ragazzo su due (il 43%) afferma: “la religione non è un elemento importante nella vita”.

Ma allora, qualcosa non torna. I baby e meno baby di oggi profumano di spiritualità, e al tempo stesso si scagliano contro religione e denominazioni confessionali. Come mai? Eccoci, siamo arrivati nel punto nodale: il rapporto con la Chiesa.<sup>125</sup>

Insomma: fermento clericale sul tema. Perché se ne stanno accorgendo: il termine “Chiesa” sta diventando un fardello per le giovani generazioni.

Il rapporto giovani religione è diventato difficile, a differenza della generazione dei loro padri, per quella dei figli la religiosità si riduce e il cambiamento riguarda soprattutto le ragazze.

Oggi assistiamo contemporaneamente a eclissi, ritorni e a una diffusione del sacro.

Se c'è qualcosa di sacro oggi è la libertà di fare le proprie scelte, di scegliere il proprio modo di vivere.

---

<sup>125</sup> AA.VV., “C’è campo? giovani, spiritualità, religione.”, Marcianum Press, Venezia, 2010.

Il valore in gioco è quello dell'autenticità; è il valore dell'individuo impegnato nel trovare e costruire se stesso.

Oggi crescere vuol dire scegliere chi vogliamo essere, cosa vogliamo fare, come vogliamo vivere.

Non si può evitare di farlo. Ciò implica una valorizzazione della scelta individuale, i giovani accettano il bagaglio di valori tramandati dai loro padri ma ne rifiutano le regole, gli obblighi.

Il credere è sempre più frutto di una scelta personale, e questa scelta che prima era obbligata verso la religione cristiana-cattolica, ora si apre a infinite possibilità.

I modi del credere diventano sempre più differenziati.

Mentre i loro padri abbracciano senza chiedersi se è giusto o sbagliato le decisioni tramandate dai loro avi in materia di spiritualità, i giovani si chiedono quale sia la fede giusta per loro, in base alle proprie caratteristiche individuali.

Come ogni individuo è unico nel suo essere così è per l'atteggiamento religioso, cucito su misura per ognuno di noi.

Il soggettivismo è uno dei caratteri emergenti della cultura contemporanea, segnatamente per le nuove generazioni.

Esso è un effetto della complessità sociale, nella quale non esiste più un centro generatore di valori e ideali condivisi, ma una cultura fatta di frammenti, nella quale (complice la crisi delle grandi narrazioni) non trovano posto né la verità né l'oggettività.

I giovani, in questo modo, "si chiudono in un orizzonte di senso costituito principalmente dai bisogni personali, dalle argomentazioni del desiderio, dai sentimenti, espressi o non, e dai sistemi simbolici interiorizzati.

Questa chiusura si attenua solo in micro-aperture disegnate dalla relazionalità primaria con le persone con cui si condivide, in un clima di solidarietà affettiva, il piccolo mondo vitale quotidiano.

Anche se spesso, in questi casi, più che di vere aperture si tratta di

una reciproca accettazione, da parte delle persone in relazione, della propria soggettività”.

Anche la ricerca religiosa dei giovani si qualifica per il grande peso esercitato dalla soggettività.

Da una parte, infatti, il bisogno di spiritualità viene percepito come qualcosa di estremamente personale, che interessa l'intimo di un individuo e che pertanto spetta solamente al soggetto valutare.

Non può esser messo in discussione o sottoposto a verifica, come accade per altre dimensioni della sfera privata (ad esempio il look).

Dall'altra parte la soggettività esercita una potente azione di filtro nei confronti della religione, che si presenta sempre in forme strutturate e istituzionali.

La centralità del fattore soggettivo impedisce una facile coincidenza tra la domanda religiosa e l'offerta di una determinata istituzione.

Ne risulta un prevalente atteggiamento di tipo funzionale, che accetta e aderisce ad una religione non integralmente, ma scegliendo di dare importanza a ciò che viene percepito come utile a soddisfare le esigenze personali.

Alcune pratiche, credenze e norme sono accolte e seguite, altre invece vengono rifiutate, altre ancor vengono vissute con significati e modalità nuovi.

Tale selettività, in verità non nuova sul piano della prassi, può condurre anche a derive di tipo sincretista: in un contesto caratterizzato dalla moltiplicazione dell'offerta religiosa, i bisogni individuali possono trovare risposta contemporaneamente in tradizioni religiose, superstizioni e pseudo-religioni diverse.

Da questo punto di vista, l'Italia mostra una tenuta maggiore del cattolicesimo, rispetto ad altri paesi occidentali, ma tendenze sincretiste sono comunque facilmente rilevabile tra i giovani.

La centralità del soggetto prospetta anche un esito positivo: la riscoperta della importanza insostituibile della coscienza individuale, “centro di gravità” di una identità capace di affrontare la complessità.

La coscienza “nucleo più segreto e sacrario dell'uomo, dove egli si trova solo con Dio”, è infatti rimasta unica “guida” permanente in un contesto di grande frammentazione, in cui l'individuo non ha appoggi al di fuori di sé, se vuole vivere “unificato” ed evitare di consegnarsi di volta in volta alle visioni valoriali di ciascun ambiente.

In tale situazione è necessario mettere l'accento sulla responsabilità personale, offrire una più intensa attenzione formativa, attenta soprattutto all'interiorità; il compito educativo si presente probabilmente più arduo rispetto al passato, ma

configura un esito molto valido: una persona capace di libertà, che agisce per convinzione e che sa muoversi da credente, senza complessi, nella società multiculturale.

La dimensione affettiva svolge un ruolo sempre più incisivo nella vita sociale ed anche nella ricerca religiosa dei giovani.

Al criterio della verità (“credo o faccio questo perché é vero”) si sostituisce spesso quello del benessere (“credo o faccio questo perché mi fa stare bene o perché sto bene con te che lo fai”).

La questione della verità, intesa sia come ragionevolezza di un assunto (o di una prassi) che come coerenza del medesimo con l’impianto complessivo (teologico ed etico) di una religione, passa in secondo piano rispetto alla risonanza emotiva che esso suscita nel soggetto.

Tale atteggiamento è, almeno in parte, debitore al deficit di cultura religiosa dei giovani (ma non solo dei giovani!): nel labirinto dell’offerta religiosa contemporanea, spesso veicolata dai media, e

quindi segnata in modo pesante dalla sottolineatura del lato emozionale, la mancanza di adeguati criteri di giudizio gioca sicuramente un ruolo di primo piano.

Non è tuttavia sufficiente addebitare tale situazione alla carenza di nozioni catechistiche: si tratta invece di un diverso approccio alla domanda religiosa, che attribuisce importanza alla risonanza interiore, immediata e soggettiva, destata dalle esperienze religiose, piuttosto che al loro carattere razionale.

La congiuntura descritta rischia da una parte di favorire un accostamento superficiale alla religione, dall'altra di confinare la dimensione religiosa alla sfera dell'intimità, negando ogni possibile interazione con le altre dimensioni della vita personale, per la quale si adottano logiche e criteri assolutamente autonomi. Così, all'adesione entusiastica e radicale a talune manifestazioni o pratiche religiose corrisponde a volte la totale assenza di riferimenti religiosi in molti altri campi del vivere quotidiano.

La pratica religiosa e la credenza religiosa vengono in questo modo ad assumere il carattere di uno tra i tanti “compartimenti stagni” o “frammenti” in cui si articola l’esperienza di un giovane. Una religione dell’emozione appare quindi tanto coinvolgente in alcuni istanti, quanto irrilevante nel complesso dell’esistenza personale, contribuendo alla “drammatica” frattura tra Vangelo e cultura, tra fede e vissuto quotidiano.

L’accentuazione della dimensione affettiva contiene però anche un’apertura positiva: il passaggio da una religione del timore di Dio ad una religione dell’amore, del cuore.

Il venir meno della pressione di conformità esercitata da un ambiente ed una cultura sostanzialmente omogenei alla visione cristiana, insieme con il superamento di una visione precettistica e cognitiva dell’esperienza religiosa, restituisce infatti al “cuore” il ruolo di protagonista nel rapporto con Dio.

Ciò risponde alla verità centrale del cristianesimo, che non è primariamente indentificabile con un sistema di verità, di valori o di riti, ma è essenzialmente una persona: Cristo.

La dinamica affettivo-relazionale è quindi inscindibile dall'esperienza cristiana, e ne costituisce anzi una componente primaria.

Riportare l'accento sulla necessità di un coinvolgimento pieno e profondo del soggetto in una relazione di amore è sicuramente una grande potenzialità in ordine ad un vissuto più autentico della fede.

È certamente necessario una retta comprensione, alla luce dell'antropologia biblica, del "cuore" come nucleo unificante della persona, in cui risiede non solo la centrale degli affetti, ma anche quella della volontà.

“Il cuore dell’uomo è la fonte stessa della sua personalità cosciente, intelligente e libera, il centro delle sue opzioni decisive, quello della legge non scritta e dell’azione misteriosa di Dio”.

Ciò consente di recuperare una visione integrale dell’esperienza religiosa, senza negare attenzione (come non di rado è accaduto e accade) alle dinamiche affettive che tanta importanza rivestono per il vissuto giovanile.

Una nuova attenzione all’emotività implica infine la capacità di educare i sentimenti, mediante un’azione che sappia evocarli, identificarli, valutarli e sostenerli nel loro sviluppo buono.

Anche da questo punto di vista le tendenze giovanili sollecitano un fecondo recupero di sapienze antiche, le quali attraverso il “discernimento degli spiriti” e più generale valorizzazione degli affetti hanno prodotto grandi tradizioni di spiritualità.<sup>126</sup>

---

<sup>126</sup> AA.VV., “C’è campo? giovani, spiritualità, religione.”, Marcianum Press, Venezia, 2010.

La ricerca religiosa dei giovani si caratterizza per quella centratura sul presente che è peraltro uno dei fenomeni più rilevanti della cultura contemporanea: l'indebolimento del nesso con le generazioni passate (le proprie radici) e della tensione progettuale al futuro è infatti un fenomeno generalizzato, che influisce pesantemente in parecchie aspetti dell'esperienza dei giovani.

Le nuove generazioni sono sempre meno capaci di interpretare il fluire del tempo lungo l'asse lineare della storia e, quindi, di dare alla propria vita la coerenza e l'unitarietà di un progetto capace di fornire un senso al frammento di tempo i cui confini sono la nascita e la morte, all'interno del frammento di tempo più grande i cui confini sono, invece, l'inizio e la fine della storia umana.

La "cifra" dell'immediatezza ha particolare rilevanza nel rapporto con la religione, che è, da parte sua, un'esperienza fortemente radicata nel passato (la tradizione) e protesa verso il futuro (l'escatologia).

Una religiosità priva di forte ancoraggio al passato e scarsamente interessata all'avvenire viene quindi a perdere dei riferimenti essenziali.

Per di più, l'esperienza religiosa cattolica è segnata forse più di altre dal carattere comunitario, popolare, gerarchico ed intergenerazionale: mal si presta quindi ad essere interpretata individualisticamente o da segmenti anagraficamente definiti di popolazione.

Le conseguenze più evidenti di tale atteggiamento sono da una parte la sempre minore propensione a fare progetti e ad assumere scelte definitive; dall'altra il minore radicamento nella tradizione, e quindi la crescente fatica a dotarsi di una identità religiosa fondata e sostenibile.

La crisi delle vocazioni e la fragilità delle unioni matrimoniali non sono che la punta dell'iceberg di una situazione la cui "cifra" più preoccupante è la perdita della speranza, e quindi l'abbandono ad un vissuto orientato solamente al massimo sfruttamento del

presente, in cui la dimensione religiosa perde la propria capacità motivante e mobilitante, per ridursi a mera esperienza consolatoria .

A ben vedere, però, la questione del presente è altrettanto seria di quella del passato e del futuro.

Il grido espresso in un graffito: “Non voglio il paradiso da morto, lo voglio mentre vivo sulla terra”, non traduce forse la prospettiva di “vita abbondante” che Gesù dice essere obiettivo della sua missione? Il bisogno di felicità non è quindi un desiderio illusorio, ma una tensione positiva che abita nell’animo dei giovani, e che non implica necessariamente l’oblio della dimensione verticale del tempo, ma esige un suo recupero in funzione di quel presente che è il kairòs, l’ “oggi della salvezza”.

Ad una spiritualità in cui la dimensione tradizionale-istituzionale e quella escatologica prevalevano sull’immediatezza, giungendo a volte ad ignorarne le esigenze, si può sostituire oggi una spiritualità del presente, che si rifà al tempo precedente e a quello

seguinte perché essi sono essenziali nel conferire significato a ciò che si sta vivendo.<sup>127</sup>

Infatti perché si possa parlare di un'attualità pienamente e sensatamente vissuta, è necessario che la persona accetti la storia da cui proviene, con i relativi condizionamenti, ed affronti la prospettiva della morte (la quale è ben presente nella coscienza dei giovani), con la sua potenzialità di mettere sotto scacco ogni dimensione dell'esperienza.

Un'educazione capace di occuparsi della vita concreta e del presente dei giovani, offrendo loro al contempo ragioni di senso e di speranza, è la sfida che la "cifra" dell'immediatezza pone alla comunità cristiana.

Morin sostiene che: "Il problema delle strutture della società si pone in modo del tutto inedito a livello planetario. Si tratta non di riformarle, poichè, a parte qualche eccezione, sono inesistenti, ma di istituirle. Dobbiamo tendere a creare le istanze planetarie che

---

<sup>127</sup> AA.VV., "C'è campo? giovani, spiritualità, religione.", Marcianum Press, Venezia, 2010.

saranno in grado di affrontare i problemi vitali, immaginare la confederazione e la democratizzazione planetarie.

Evidentemente è necessario che si sviluppi una coscienza del destino terrestre comune, cosa che ci indica che la trasformazione materiale ha bisogno di una trasformazione spirituale.

La riforma della civiltà, divenuta urgente nell'area occidentale, interessa già infatti tutti gli spazi occidentali del globo, e alla fine concerne tutto il pianeta trasportato dai quattro motori che spingono l'occidentalizzazione.

Non si tratta di ignorare le virtù o le qualità della civiltà occidentale e di ridurla agli effetti negativi che questa produce. Si tratta di sviluppare le sue virtù e le sue qualità nella stessa riforma.<sup>128</sup>

Così, si tratta di promuovere una politica di civiltà che militi contro l'atomizzazione e la compartimentazione degli individui,

---

<sup>128</sup> E. Morin, "Etica", Raffaello Cortina Editore, Milano, 2005.

restauri responsabilità e solidarietà, riduca l'egemonia del calcolo e del quantitativo a vantaggio della qualità della vita.

S'impone una riforma delle menti, che dovrebbe permettere agli uomini di affrontare i problemi fondamentali e globali della loro vita privata e della loro vita sociale.

Questa riforma può essere guidata dall'educazione, ma sfortunatamente il nostro sistema di educazione dovrebbe prima essere riformato poichè è fondato sulla separazione dei saperi, delle discipline e delle scienze, e produce menti incapaci di legare le conoscenze, di riconoscere i problemi globali e fondamentali, di raccogliere le sfide della complessità. Un nuovo sistema di educazione, fondato sullo spirito di relianza, quindi radicalmente differente da quello esistente, che dovrebbe sostituire.<sup>129</sup>

Questo sistema permetterebbe di favorire le capacità della mente di pensare i problemi globali e fondamentali della persona e della società nella loro complessità.

---

<sup>129</sup> E. Morin, "Etica", Raffaello Cortina Editore, Milano, 2005.

Porrebbe alla sua radice l'educazione alla comprensione tra persone, tra popoli, tra etnie. Un tale sistema di educazione potrebbe e dovrebbe giocare un importantissimo ruolo civilizzatore. Riforma dell'educazione e riforma del pensiero si stimolerebbero l'un l'altra in un circolo virtuoso. La riforma della mente è una componente necessaria per tutte le altre riforme.

Essa porta a un modo di pensare che permette di comprendere i problemi planetari e di prendere coscienza dei bisogni politici, sociali ed etici, ciò è ancor più importante poichè il ruolo della coscienza umana è ormai fondamentale per la salvezza del pianeta".<sup>130</sup>

Il mondo è in continuo cambiamento , si è passati velocemente, ma non senza difficoltà, dalla modernità alla post-modernità, e di conseguenza anche la società e la Stimmung , l'atmosfera culturale, di cui essa è portatrice sono cambiati. La nostra società ha fatto della complessità una metacategoria del reale.

---

<sup>130</sup> E. Morin, "Etica", Raffaello Cortina Editore, Milano, 2005.

E' l'era di internet, della virtualizzazione totale del sociale, della comunicazione istantanea tra persone che vivono ai lati opposti del globo.

Toffler per chiarire tale stimmung contemporanea parla di terza ondata: dopo la prima di ordine agricolo e la seconda di stampo industriale, se ne verifica una terza che si configura come tecnocratica, informatica e che, come o forse più delle altre, comporta notevoli interferenze sia sul lato atropo-sociale che su quello pedagogico ed educativo. In un'epoca in cui tutto sembra a portata di mano o meglio di mouse non si può comunque fare a meno di chiedersi che senso abbiano tutti questi cambiamenti e in che modo influenzino la paideia del nostro tempo.

La domanda da porsi allora è: quanto il progresso e le scoperte tecnologiche ci hanno realmente agevolato e quanto invece sono venute a costare in termini di educazione? Oggi giorno si parla sempre più di paideia introvabile<sup>131</sup> in un tempo, che, come il nostro, è caratterizzato dal primato della tecnica e della relativa

---

<sup>131</sup> G.Acone, *La paideia introvabile*, La Scuola, Brescia, 2004.

perdita di senso dell'umanesimo connesso alla forma pedagogica che ne deriva.

Oggi la Paideia si presenta dinanzi ai nostri occhi scissa, lacerata .

Il tentativo di fare a meno dell'orizzonte di senso dell'umanesimo per affidarsi completamente alla valenza scientifica, si è rivelato inefficace: non ha fatto altro che produrre un vuoto di senso.

Per educare in un orizzonte culturale c'è necessariamente bisogno di un orizzonte di senso; purtroppo oggi viviamo in una tensione costante tra tradizione e innovazione, continuità e discontinuità, tra umanesimo e primato della scienza e della tecnica come sovrasisistema generale dell'epoca contemporanea : tutto ciò ci lascia privi di basi concrete su cui fondare i nostri percorsi educativi.

In tale clima di rottura a pagarne le spese è l'educazione: un conto è parlare di educazione e un altro è parlare di istruzione o di bildung formazione.

L'interfaccia tecnologica garantisce la legittimità dell'istruzione vista come mero passaggio di competenze, conoscenze da un individuo all'altro, ma non dell'educazione invece vista come autorealizzazione del soggetto-persona.

Bisogna inoltre tener ben presente che formazione e istruzione sono entrambe condizioni necessarie ma non sufficienti al determinarsi di un processo educativo che implica il processo di umanizzazione dell'uomo all'interno di valori e di un orizzonte di senso.<sup>132</sup>

La vita dell'uomo contemporaneo ormai procede in un clima di frattura tra la tradizione dell'umanesimo cristiano e il successivo imporsi del nichilismo che, azzerando i valori e decretando la definitiva fine delle grandi narrazioni, ci fa sprofondare in un vuoto di senso da cui è sempre più difficile trovare una via per uscire.

In questo clima di passaggio complesso e difficile caratterizzato dal grande sviluppo della tecnica e delle biotecnologie anche i

---

<sup>132</sup> G.Acone, La paideia introvabile, La Scuola, Brescia, 2004.

principali canali della paideia formale e istituzionale<sup>133</sup> quali la famiglia, la scuola, e la chiesa subiscono il cambiamento e non riescono più a produrre senso.

Subiscono perché soffrono della difficoltà di restare al passo con i tempi , tentano di rimanere inutilmente a galla , spesso opponendosi al cambiamento, aggrappandosi a stereotipi che funzionavano nel passato ma che ormai non riescono più a soddisfare la loro richiesta di solidità e sicurezza ; così finiscono per essere travolti dagli eventi senza capire in che modo potrebbero invece salvarsi.

La nostra è una società di massa di tipo individualista: per quelli di stampo progressista questo è un passo verso l'emancipazione del ruolo tradizionale della famiglia, invece per quelli legati alla tradizione non è che un regresso ,o peggio la sua morte.

E così anche la scuola e la chiesa perdono il loro primato di agenzie di socializzazione nonché di custodi dei valori per lasciare il passo ad altre agenzie come il gruppo dei pari, la T.V. , la

---

<sup>133</sup> G.Acone,La paideia introvabile, La Scuola, Brescia, 2004.

pubblicità, i giornali e i mass media in generale ,che acquistano sempre più terreno dettando le regole e le nuove tradizioni del gruppo. Quello che è in e quello che è out.

Toffler parla di “terza ondata” riferendosi a tale passaggio di testimone.

Sono pochi gli adolescenti che al giorno d’oggi non si rapportano ai canoni che gli vengono proposti-imposti dai mass media :la maggior parte di essi si sforza costantemente e con un grande spreco di energie di assomigliare ai protagonisti delle loro serie preferite in T.V., oppure ai personaggi delle riviste patinate perdendo di vista le cose veramente importanti e spesso i loro stessi sogni.

Per quanto riguarda la chiesa, è d’obbligo riferirsi alla chiesa cattolica ,che nel corso dei secoli ha avuto un ruolo di prima linea nella tradizione educativa .

Basti pensare che la maggior parte dei sacerdoti erano e in parte continuano ad essere direttori di scuole o insegnanti :ma anche

questa istituzione educativa oggi giorno perde sempre più il suo peso, la sua capacità di influenzare la massa, nonché la sua valenza formativa.

Oggi la *stimmung*<sup>134</sup> della nostra società può essere definita post-cristiana, ed è attraversata da istanze nichiliste, sconta la morte di Dio, e la crisi dei fondamenti: ciò è sicuramente causato dal processo di secolarizzazione in corso che invade le dimensioni del nostro quotidiano.

La frattura nasce dal fatto che il cristianesimo della tradizione, quello che ha fondato l'idea stessa di persona, è indebolito sia sul versante religioso che su quello del vivere quotidiano.

La messa in crisi della famiglia, della scuola e della chiesa nella loro forma educante a causa del trionfo della tecnica ha lasciato tutti spiazzati.

Chi ci ha rimesso di più è stata la tradizione; anche se spesso opprimeva con i suoi “si deve” o “non si deve” ed i suoi schemi

---

<sup>134</sup> G.Acone, *La paideia introvabile*, La Scuola, Brescia, 2004.

rigidi, comunque assicurava il circuito formativo e faceva in modo che i valori di un gruppo si tramandassero nel corso del tempo da una generazione all'altra.

Sta di fatto che la società tecno complessa della tarda modernità non riesce comunque a trovare nulla di valido che colmi il vuoto lasciato dalla tradizione in generale.

Prevale un mare di relazioni impersonali che sebbene riempiano il nostro tempo libero assicurando il divertimento non riescono a trasmetterci nulla di significativo, non riescono a riempire il nostro vuoto di senso e così si vaga in cerca di una terza via, diversa dai due opposti della tradizione e dell'innovazione, che porti in sé i loro lati positivi e che riesca a trovare una soluzione ai problemi che entrambi comportano.

Appare evidente che tale terza via non è stata ancora trovata. La paideia del nostro tempo resta in bilico, tesa a mezz'aria tra l'umanesimo di ispirazione tradizionale e il trionfo dello scientismo- tecnicismo- nichilismo contemporaneo<sup>135</sup>.

---

<sup>135</sup> G.Acone, La paideia introvabile, La Scuola, Brescia, 2004.

A tale proposito Maritain parla di educazione al bivio : la situazione è determinata dalla crisi delle grandi ideologie o narrazioni e dal conseguente ingresso in una fase post-ideologica. Per assurdo le grandi ideologie del novecento dal comunismo al fascismo fino al nazismo hanno prodotto un orizzonte di senso per l'educazione, anche se questo era dettato dal terrore.

La via d' uscita, la terza via, per alcuni è riconducibile ad un umanesimo tecnocentrico con istanze scientiste formula descrittiva e autocontraddittoria che non è che la riprova della crisi dell'educativo che ci avvolge; è infatti inconcepibile pensare ad un umanesimo su basi tecnologiche.

L'orizzonte culturale, la *stimmung*, è divisa tra l'indagine filosofica figlia dell'umanesimo e le scienze umane come scienze d'impianto sperimentale, si verifica la condizione per cui si è indecisi se continuare su di una via filosofica figlia della tradizione, strada sicura perché già battuta, ma che proprio per questo potrebbe apparire satura, o perseguire la nuova via della

sperimentazione insidiosa perché non abbastanza nota , ma che potrebbe portare con sé numerose scoperte interessanti.

La persona è inconcepibile fuori da una visione umanistico etico religiosa ereditata da tradizione cristiano occidentale che la legittima, ma bisogna anche avere chiaro il fatto che neppure la razionalità bio-tecnologica in continua ascesa può incrinare tale impalcatura consolidatasi nei secoli.<sup>136</sup>

Occorrono nuove grandi narrazioni che ci sorreggano nel nostro cammino .

Postman parla di crisi di civiltà dovuta al crollo dei vecchi Dei e dalla relativa mancanza di narrazioni sostitutive sia quella del consumismo che quella della tecnologia a tutti i costi non bastano a ricucire lo strappo che si è venuto a formare all'interno della paideia e della stimmung contemporanea. Bisogna ricreare i legami tra comunità ed educazione prendendo atto del fatto tale fase di transizione non fa che generare e alimentare la crisi.

Crisi che è sostanzialmente crisi del modello umanistico.

---

<sup>136</sup> G.Acone, La paideia introvabile, La Scuola, Brescia, 2004.

In tale clima manca la sinergia necessaria tra i vari sistemi formativi che diventano sempre più autoreferenziali chiudendosi sterilmente in se stessi. Serve che imparino nuovamente a comunicare e a scambiarsi reciprocamente informazioni: scissione, perdita di senso ,caos dettato da un precario equilibrio in continua oscillazione tra ordine e disordine, tecnica e valori ; un labirinto in cui è difficile ritrovare il filo.

Così frammentazione, tecnologizzazione, flessibilità diventano le nuove parole chiave all'interno del quadro contemporaneo del sociale.

Tutto ciò non fa che aumentare le differenze intraindividuali, produce un rapido invecchiamento delle competenze e dei saperi, e una connessa esigenza di cercare di mantenersi sempre aggiornati per non rimanere indietro .

In tale c'è chi riesce a restare al passo coi tempi e chi invece ne resta schiacciato; e soprattutto le giovani generazioni vivono uno

schiacciamento nel presente che gli impedisce di guardare al futuro con lo spirito giusto.

Bisogna pertanto cercare di seguire quella terza via che ci permetta di non perdere quello che della tradizione c'è di buono e che ci ha sostenuti fino ad oggi; ma allo stesso tempo ci apra una finestra sull'innovazione tecnologica, al passo con i tempi senza però venirne travolti.

Papa Francesco scrive: “Nella Bibbia, Dio si mostra come educatore: Io ti ho portato sulle spalle, ti ho insegnato a camminare” è scritto. Dovere del credente è far crescere i propri cuccioli, per così dire. Ogni uomo e ogni donna hanno il diritto di educare i figli ai propri valori religiosi.

Come la religione, anche la scuola educa al trascendente; ma non aprire le porte alla visione religiosa del mondo nell'ambito scolastico significa mutilare lo sviluppo armonioso del giovane. Perché questo riguarda la sua identità, la trasmissione degli stessi valori del padre, che si proiettano sul figlio. In altri termini, il

giovane verrebbe privato di tutta un'eredità culturale e religiosa. Se all'educazione si toglie la tradizione dei propri genitori , rimane solo l'ideologia.

Allora si osserva la vita con occhi già pieni e non si ha una visione neutrale, nemmeno in campo educativo. Le parole sono pregne di storia, di esperienze di vita. Quando si lascia un vuoto, questo viene occupato da idee lontane dalla tradizione familiare, e nasce l'ideologia.

S.Agostino dice “Signore, ci hai fatti per te, e il nostro cuore non ha posa finché non riposa in te” il concetto fondamentale di questa preghiera è il non avere posa. Chiunque si ponga in modo sensato e sincero rispetto a ciò che prova, manifesta una profonda inquietudine rispetto al trascendente, rispetto all'incontro con Lui. Ma mentre viviamo quell'incontro entriamo già in un'altra ricerca, e così via, in modo sempre più profondo.

Quell'inquietudine ci piace descriverla come il soffio di Dio che portiamo dentro, come il segno che ha lasciato dentro noi. Molte

volte si manifesta persino in persone che non hanno mai sentito parlare di Dio, o che nella vita hanno sempre avuto posizioni antireligiose o immanentiste, ma che all'improvviso si trovano di fronte a qualcosa che li trascende.

Finché quell'inquietudine continuerà a esistere, esisterà la religione e ci saranno modi di legarsi a Dio. La parola religione indica l'assunzione di un legame, un legame con il signore attraverso una ricerca.

Se una religione si limita all'aspetto puramente rituale, senza offrire questo tipo di contenuti, è destinata a morire: riempire la vita di riti ma lascia vuoto il cuore.

Sono rispettoso verso le nuove proposte spirituali, ma deve trattarsi di proposte autentiche, capaci di reggere la prova del tempo, l'unico in grado di dire se il loro messaggio sia passeggero o destinato a durare attraverso le generazioni.

Sopravvivere al passare del tempo: è questa la più grande prova di purezza spirituale.<sup>137</sup>

---

<sup>137</sup> Jorge Bergoglio Abraham Skorcka, "Il cielo e la terra", L'Espresso, Roma, 2013.

## *La Ricerca*

*“Lampada del Signore è lo spirito dell’uomo:  
essa scruta dentro, fin nell’intimo.”  
Proverbi 20,27*

Quest’ultima parte del lavoro di tesi, non si è limitata a raccogliere una serie di opinioni riguardo lo Spirito, la spiritualità e la religione, ma cerca di sondare i sentimenti religiosi non solo come un fatto esterno e istituzionale, ma come esperienza interiore di vivere la spiritualità e il sentimento religioso.

Il questionario messo a punto da me e dalla Prof.ssa Emiliana Mannese è del tutto originale, e nasce dall’esigenza di valutare il

modo in cui i giovani d'oggi percepiscano la spiritualità, intesa in senso religioso e non, e il loro rapporto con i social network.

Il questionario è composto da quaranta domande, di cui ventuno a risposta multipla e diciannove a risposta aperta, ed è stato da me somministrato ad un campione di sessanta ragazzi, tutti diciottenni, frequentanti l'ultimo anno di Liceo Scientifico e Linguistico.

La prima parte del questionario era rivolta ad indagare il tipo di scelte messe in atto in ambito religioso dai ragazzi.

Dalle risposte si evince che la maggior parte dei soggetti si dichiara credente Cattolico e alla risposta sul perchè credano in Dio gli stessi rispondono: “ perchè è qualcosa di irrazionale che sento” , oppure “perchè mi indica ciò che è giusto e buono.”

L'altra parte dei soggetti dichiara di essere ateo : “ non sono credente perchè penso che Dio non esista” , oppure “non credo nel Dio delle religioni rivelate, ma ho una visione spirituale della vita.”

Tra i sessanta ragazzi c'è anche uno studente di origine marocchina, di religione Islamica.

La maggioranza dei soggetti, indipendentemente dal sesso, dichiara, anche se credente, di riconoscersi solo in parte, nel modo di intendere e di vivere la fede espresso dalla propria religione di appartenenza e di non partecipare ad associazioni e gruppi religiosi, anche se in giovane età qualcuno degli interessati ne faceva parte.

Inoltre quasi tutti quelli che dichiarano di essere credenti ammettono di non partecipare ai riti religiosi se non in occasioni eccezionali, fatta eccezione di solo tre soggetti, tra cui il ragazzo islamico, che sostengono di frequentare tutte le settimane.

Alla domanda “cosa significa per te credere?” molti rispondono “Fidarsi”.

Risposte interessanti a questa domanda sono state: “Credere significa aggrapparsi a qualcosa per sfuggire alla realtà.”; “credere

in qualsiasi cosa basta che ci dia forza e speranza per continuare”;

“ credere è una scorciatoia per gli ingenui e per chi ha paura”;

“credere significa avere fiducia in qualcuno, che ti dia la forza per andare avanti e ti sostiene nella buona e nella cattiva sorte”;

“sapere che c’è Dio anche quando non riesci a sentirlo vicino, senza chiederti se sia possibile, è così e basta, avere fede è una scelta”;

“affidarsi a qualcuno che può darti una mano”;

“per me credere significa avere un qualcosa che ci protegge sempre, è il senso della vita, non riuscirei a pensare a una vita senza pensare a un Dio che ci ha creati e che ci guida.”;

“è la forza di credere in qualcosa anche se non si hanno certezze”;

“sperare e pregare in qualcuno che non esiste, perdita di tempo per me, ma che fa star bene qualcun altro”;

“credere che oltre questa vita ci sia dell’altro, che non finisce tutto su questa vita terrena, e credere in un essere superiore che abbia creato la vita”;

“credere in qualcosa è come sperare che quel qualcosa esista davvero”;

“credo che gli esseri umani si aggrappino alle religioni perchè è più facile sperare che

ci sia qualcuno che ci salvi e ci faccia vivere un'altra vita dopo la morte, personalmente penso che tutto ciò sia stupido”.

Quasi tutti dichiarano di essersi allontanati dalla religione negli ultimi cinque anni, anche chi precedentemente, sotto la guida della famiglia era un fervido praticante, e molti sostengono che ciò dipenda dal fatto che adesso prendono le loro decisioni in merito da soli senza lasciarsi influenzare da nessuno.

Diverso risulta l'approccio alla religione e alla spiritualità da parte del ragazzo di religione Islamica.

Per lui la religione è un impegno quotidiano che va coltivato con la preghiera e l'impegno nel seguire le regole del Corano.

In questa visione della religione e della spiritualità c'è poco spazio per le scelte personali e tutto è imposto dal Corano o dalla famiglia ma tutto con un estremo senso di serenità.

Molti sostengono che la spiritualità sia un dono, e di averla ricercata esclusivamente nei momenti di bisogno.

Anche se qualcuno la pensa diversamente: “Non credo che pregare sia la risposta ai problemi”, mentre per altri si prega “nei momenti di smarrimento, in seguito a difficoltà personali, quando cerco risposte”.

Alcuni alla domanda quando hai ricercato la spiritualità rispondono: “ quando mi sono sentita sola”; “in momenti per me difficili”.

Nell’ultima parte del questionario, dedicata al rapporto che hanno con i social network, la maggioranza dichiara di essersi iscritto in media intorno ai quindici anni e di avere dagli 800 ai 3000 amici.

Emerge dalle risposte il desiderio di arrivare agli altri più facilmente attraverso i social, di conoscere e conoscersi meglio, per interagire più facilmente.

La facilità nell’utilizzo di queste apparecchiature sta nel fatto che al giorno d’oggi per “collegarsi” basta un semplice telefono o un tablet, quindi molti dei ragazzi dichiarano di collegarsi anche nelle

ore scolastiche “giusto per controllare le notifiche sulla mia bacheca”.

Nel giudicare il loro rapporto con i social network: “ritengo che siano importanti, ma non devono diventare una dipendenza, qualcosa senza cui non si può vivere. Tutto deve avere un limite.”

Bisogna tener presente che a tal proposito nell’era della comunicazione di massa anche il gruppo cambia veste e così emergono i Social Networking Sites (Facebook, My Space ecc).

Come cambia il processo di formazione dell’identità nell’era di Facebook? Gli adolescenti sono sicuramente i maggiori fruitori di questi nuovi modi di vivere il gruppo.

Sono sempre di più infatti gli adolescenti, e non solo, che usano le reti sociali on line sia per intrecciare nuovi rapporti, sia per consolidare quelli già esistenti.

Secondo Z. Bauman l'adolescente che comunica in rete, in assenza del proprio corpo, riesce a sperimentare liberamente la sua identità che diventerebbe così fluida e multipla.

Altri invece sostengono che esista con l'utilizzo di tali canali il rischio di amplificare quegli elementi negativi e totalizzanti che Erikson definisce come elementi costitutivi dell'identità negativa deviante da parte di un singolo soggetto outsider.

L'adolescente che affida il suo vissuto a tali social network corre il rischio di confondere ciò che è reale da quello che non lo è. Molti ragazzi che si trovano ad affrontare un periodo tanto critico com'è quello adolescenziale potrebbero essere indotti a rifugiarsi dietro la loro scrivania in un modo costruito e per lo più fittizio finendo così per abbandonare i rapporti reali per dei contatti surreali.

Tale sovraesposizione virtuale potrebbe così favorire un percorso regressivo di diffusione o di confusione dell'identità.

Per Erikson la formazione dell'identità di norma ha il suo lato oscuro e negativo che durante tutta la vita può rimanere una parte incontrollabile dell'identità totale.

Ogni persona e ogni gruppo ospita un'identità negativa intesa come la somma di tutte quelle identificazioni e frammenti di identità che l'individuo doveva sommergere in sé come indesiderabili o inconciliabili e che il suo gruppo gli ha insegnato a cogliere come segno di una fatale differenza nel ruolo sessuale o nella razza, nella classe o religione.

Al sopraggiungere di crisi aggravate un individuo può disperare della propria capacità di racchiudere quegli elementi negativi in un'identità positiva, afferma Erikson.

Sicuramente ad oggi il più usato tra questi Social Networking Sites è Facebook. Fondato nel 2004 da Mark Zuckerberg studente di Harvard in breve tempo ha raggiunto 200 milioni di iscritti. Inizialmente Facebook è stato creato per permettere agli studenti americani di mantenere i contatti, una sorta di "annuario on

line”,ma in breve tempo è diventato uno delle più conosciute e usate reti sociali.

Data la sua rapida diffusione tra le giovani generazioni numerosi studiosi nell’ultimo periodo si sono interessati ad analizzare possibili rischi e/o effetti benefici che tale “piazza virtuale” porterebbe con sé. Aric Sigman membro della Royal Society of Medicine e della British Psychological Society sulla rivista “Biologist” ha sostenuto che: “L’aumento dell’interazione virtuale tra individui si traduce sempre in una riduzione dell’interazione reale e poiché gli individui solitari sono anche quelli che hanno maggiori problemi di salute fisica e mentale dobbiamo chiederci se questo sviluppo delle amicizie su internet non costituisca un pericolo per la salute pubblica”.

Robert Kraut nel 1998 ha pubblicato uno studio dal titolo “Il paradosso di Internet” che mostra come 73 famiglie che usavano internet per comunicare con l’esterno,più usavano la rete meno comunicavano tra di loro con ricadute sull’ampiezza della loro

cerchia di conoscenze e sull'aumento di tassi di depressione e solitudine.

Tale rapporto è stato discusso presso la Camera dei Lord Britannica al fine di proporre una regolamentazione dell'uso dei Social Network tra i minori.

Kraut a distanza di quattro anni dal suo primo studio ha pubblicato sul "Journal of Social Issues" un'analisi dei follow up su 208 dei partecipanti originari mostrando che l'effetto negativo era sparito e notando attraverso l'esame di 406 nuovi fruitori che con l'uso della tecnologia si ottiene solo un potenziamento delle caratteristiche di personalità dell'individuo, quindi chi è estroverso userà la comunicazione virtuale per ampliare le sue conoscenze, mentre chi è introverso troverà nelle comunicazioni a distanza un buon motivo per ridurre le proprie relazioni face to face.

Secondo Giglietto che è uno dei maggiori autori che si sono occupati del fenomeno dei social network e di facebook in

particolare in Italia gli adolescenti sono migrati su facebook cercando una maggiore privacy rispetto alle tradizionali chat. La generazione digitale ha dello spazio una percezione diversa da quello delle persone che sono nate in un'epoca in cui internet non esisteva.

Lo spazio virtuale è un'espansione di quello reale, perciò gli adolescenti usano i social network per prolungare senza limiti di tempo e spazio le relazioni che hanno nella vita reale e il loro scopo è essenzialmente ludico, mentre per gli adulti hanno una funzione strategica: rinsaldare legami già esistenti, recuperare relazioni abbandonate, farsi conoscere meglio da persone a cui si tiene particolarmente.

La sociologa Danah Boyde una delle maggiori studiose di internet ha classificato le caratteristiche dei messaggi che le persone inseriscono in rete scoprendo che in fondo si tratta delle stesse cose di cui si parla al bar: amore, denaro, potere, relazioni.

Sono i temi che Luhmann padre della teoria dei sistemi sociali ha descritto nell'ambito della semantica sociologica e che vengono usati per analizzare i nuovi fenomeni di aggregazione virtuale.

Ma Biglietto ricorda che a differenza del bar le informazioni presenti in rete sono permanenti e facilmente rintracciabili con un comune motore di ricerca ciò comporta che sarà sempre più difficile cancellare le tracce del proprio vissuto.

Nella sesta indagine dell'Istituto IARD sulla condizione giovanile in Italia che cita "L'epoca delle passioni tristi" di Miguel Benasayag e Gérard Shmit si parla di "perdita del desiderio creativo" delle giovani generazioni ovvero di quella "perdita e tristezza che hanno portato la nostra società ad abbandonare un tipo di educazione fondato sul desiderio".

L'educazione dei giovani non si connota più come un invito a desiderare: oggi s'insegna a temere il mondo, rischiando così di inibire ogni forma di progettualità.

E' questa "politica della paura" che porta sempre più giovani a porsi davanti ad un computer cercando qualcuno che semplicemente stia li ad ascoltarli , condividendo gioie e dolori, trascorrendo del tempo vuoto ma a volte necessario.

# *Appendice*

## *Questionario*

**1) Qual è il tuo atteggiamento nei confronti della religione?**

**a) Sono credente**

**b) Non sono credente perché penso che sull'esistenza di Dio non ci si possa pronunciare**

**c) Non sono credente perché i problemi della fede mi sono indifferenti**

**d) Non sono credente perché penso che Dio non esista**

**e) Non credo nel Dio delle religioni rivelate, ma ho una visione spirituale della vita**

**f) Altro**

**2) Credo in Dio perché:**

**a)Giustifica l'esistenza del mondo**

**b)Tradizione familiare e culturale**

**c)Qualcosa d'irrazionale che sento**

**d)Perché mi indica ciò che è giusto e buono**

**e)Altro**

**3) Qual è la tua confessione religiosa, o la religione alla quale formalmente appartieni, o nella quale sei stato educato?**

**a)Cattolicesimo**

**b)Ateo**

**c)Non risponde**

**d)Testimoni di Geova**

**e)Protestantesimo**

**f)Altro**

**4) Attualmente appartieni ad una confessione religiosa diversa da quella indicata nella risposta precedente?**

**a)si e quale**

**b)no**

**c)sono ateo**

**d)sono indifferente**

**5) Se ha dichiarato di appartenere ad una religione, si riconosce in tutto o in parte nel modo di intendere e di vivere la fede espresso dalla sua chiesa?**

**a)in tutto**

**b)in parte**

**c)non lo condivido**

**6) Partecipa ad associazioni, gruppi o movimenti religiosi,se si quali?**

**7) Vai mai a messa?**

**a)si**

**b)no**

**8) Se si quando?**

**9) Se ci vai è per costrizione o per scelta?**

**10) Tra i grandi fondatori di religioni, quali, secondo te, hanno più da dire ai giovani d'oggi?**

**a)Gesù Cristo**

**b)Mosè**

**c)Maometto**

**d)Buddha**

**e)Confucio**

**f)Lao-tse**

**g)Altri e se si quali**

**11) Tra i testi delle grandi religioni, quali, secondo te, sono i più validi per i giovani?**

**a)La Bibbia (Antico Testamento)**

**b)La Bibbia (Antico e Nuovo Testamento)**

**c)I Vangeli**

**d)Il Corano**

**e)I "Tre Canestri" (Testo Buddista)**

**f)I Pensieri di Confucio**

**g)Altro e se si quale**

**12) Hai ricevuto in passato una formazione religiosa?**

**a)SI**

**b)NO**

**13) Con quale frequenza assisti ai riti della religione alla quale appartieni?**

**a)Mai**

**b)Solo nelle occasioni più importanti**

**c)Spesso**

**d)Quasi sempre**

**14) Se sì, dove prevalentemente?**

**a)In famiglia**

**b)A scuola**

**c)Nella tua comunità religiosa**

**15) Un momento particolare di espressione religiosa è la preghiera: tu preghi?**

**a)Mai**

**b)Nei momenti di bisogno**

**c)Sempre**

**16) Credi in una vita dopo la morte?**

**a)SI**

**b)NO**

**17) Quale idea hai della vita dopo la morte?**

**a)Corrispondente all'idea tradizionale di Inferno e Paradiso**

**b)Reincarnazione e trasmigrazione delle anime**

**c)Prosecuzione all'infinito di una esistenza simile a quella terrena**

**d)Vivere dopo la morte nei pensieri, nei ricordi, nelle cose che abbiamo fatto nella vita**

**18) Quali religioni ti piacerebbe conoscere di più?**

**a)Buddismo**

**b)Induismo**

**c)Confucianesimo**

**d)Islamismo**

**e)Religioni orientali**

**f)Tutte**

**g)Scintoismo**

**h) Cristianesimo**

**i) Zen**

**l) Ortodossia**

**m) New Age**

**n) Nessuna**

**19) Perché?**

**20) Ripensando agli ultimi 5 anni come è modificato il suo atteggiamento nei confronti della spiritualità?**

**21) In cosa credi oggi?**

**22) Cosa significa per te credere?**

**23) Quando si parla di spiritualità per te cosa s'intende?**

**a) spiritualità cristiana-cattolica**

**b) filosofia**

**c) cammino spirituale**

**d) altro e se si cosa**

**24) Spirituale per te è sinonimo di religioso?**

**a)si**

**b)no**

**25) Esistono secondo te diversi percorsi spirituali?**

**a)si**

**b)no**

**26) Se si quali?**

**27) Le tue scelte in campo spirituale da chi o da cosa sono influenzate?**

**28) Quanto ti ritieni spirituale?**

**29) La spiritualità per te è un dono o un percorso?**

**30) Hai mai cercato la spiritualità?**

**a)si**

**b)no**

**c)non ne sento il bisogno**

**31) Se si quando?**

**32) Qual'è il tuo rapporto con i social network?**

**33) Sei iscritto a qualcuno?**

**a)si**

**b)no**

**34) Se si a quale?**

**35) A che età ti sei iscritto?**

**36 ) Quanti contatti hai?**

**37) A quanti gruppi ti sei associato?e di che tipo?**

**38) Quanto tempo passi in media on line?**

**39) Come definiresti la qualità di questo tempo?**

**a)buona**

**b)poco**

**c)abbastanza**

**d)troppo**

**e)altro**

**40) Quali sono gli argomenti che t'interessano maggiormente e che affronti con i tuoi contatti on line?**

# *Riferimenti Bibliografici*

AA. VV., *“La ricerca pedagogica tra scienza e utopia”* , La Nuova Italia , Firenze ,1979.

AA. VV., *“Pedagogia tra tradizione e innovazione”* , Vita e pensiero, Milano ,1979.

AA. VV., *“Teoria e prassi in pedagogia”*, La scuola, Brescia, 1983.

AA. VV., *“La scuola italiana verso il duemila”* , La nuova Italia, Firenze, 1984.

AA. VV., *“L’educazione cristiana alla soglia del nuovo millennio”*, La scuola, Brescia, 2001.

AA. VV., *“Epistemologia pedagogica”*, Bompiani, Milano ,2002.

AA. VV., *“Ricerca pedagogica ed educazione cristiana”*, Vita e pensiero, Milano, 2003.

AA. VV., *“Globalizzazione e nuova responsabilità educativa”*, La scuola, Brescia, 2003.

AA. VV., *“I classici della pedagogia”*, Angeli, Milano, 1998.

AA.VV., *“C’è campo?giovani, spiritualità, religione.”*, Marcianum Press, Venezia, 2010.

Acone G., *“Analisi pedagogica della condizione giovanile”*, Morano, Napoli, 1982.

Acone G., *“L’educazione cristiana oggi”*, La scuola, Brescia, 1985.

Acone G., *“L’ultima frontiera dell’educazione”*, La scuola, Brescia, 1986.

Acone G. Minichiello G., *“L’educazione divisa”*, Armando, Roma, 1987.

Acone G. Clarizia L., *“La metafora dello sviluppo”*, Morano, Napoli, 1988.

Acone G., *“Dieci anni di pedagogia”*, Edisud, Salerno ,1990.

Acone G., *“Declino dell’educazione e tramonto d’epoca”*, La scuola, Brescia, 1994.

Acone G., *“Antropologia dell’educazione”*, La scuola, Brescia 1997.

Acone G., *“Pedagogia di fine secolo”*, Il segnalibro, Torino, 1998.

Acone G., *“Aspetti e problemi della pedagogia contemporanea”*, Seam, Roma , 2000.

Acone G., *“Fondamenti di pedagogia generale”*, Edisud, Salerno 2001.

Acone G. e Altri, *“Pedagogia dell’adolescenza”*, La scuola, Brescia, 2003.

Acone G., *“La paideia introvabile”*, La Scuola, Brescia, 2004.

- Adornato F., *“La nuova strada”*, Mondatori, Milano, 2003.
- Agazzi A., *“Problematiche attuali della pedagogia e lineamenti di pedagogia sociale”*, La scuola, Brescia, 1968.
- Agazzi A., *“I problemi della pedagogia e dell’educazione”*, Vita e Pensiero, Milano, 1978.
- Agazzi E., *“Filosofia e filosofie”*, La Scuola, Brescia, 1992.
- Agazzi E., *“Novecento/Novecenti”*, La Scuola, Brescia, 2000.
- Agazzi E., *“Paideia verità educazione”*, La Scuola, Brescia, 2000.
- Alberoni F., *“Le radici del bene e del male”*, Garzanti, Milano 1981.
- Alberoni F., *“Valori”*, Garzanti, Milano, 1993.
- Allport G., *“Psicologia della personalità”*, LAS, Roma, 1980.
- Altieri L., *“Tracce di libertà. Gli adolescenti tra autonomia e dipendenza”*, Angeli, Milano , 1991.

Amerio P. Boggi Cavallo P. Polmonari A. Pombeni M.L., “*Gruppi di adolescenti e processi di socializzazione*”, Il mulino, 1990.

Ammanniti M., “*La nascita del sé*”, Laterza, Bari, 1990.

Anna C. Baldry, “*Focus group in azione*”, Carocci, Faber, 2005.

Anna F. Alberto M., “*L’età dell’oro*”, Feltrinelli, 2004.

Appadurai A., “*Modernità in polvere*”, tr. It. Molteni, Roma, 2001.

Ardirò A., “*Per una sociologia oltre il postmoderno*”, Laterza, Bari, 1988.

Aristotele, “*L’Anima*”, a cura di Giancarlo Movia, Bombiani, Milano, 2010.

Ardone R. Baldry A.C. , “*La mediazione dei conflitti a scuola*”, Carocci, Roma, 2003.

Augusto Polmonari, “*Gli adolescenti*”, Polmonari, 2001.

Bardulla E., *“Pedagogia ambiente società sostenibile”*, Anicia, Roma, 1998.

Bauman Z., *“La società dell’incertezza”*, Il Mulino, Bologna, 1999.

Bauman Z., *“La società individualizzata”*, Il Mulino, Bologna 2000.

Bauman Z., *“Il teatro dell’immortalità”*, Il Mulino, Bologna, 1996.

Bauman Z., *“Modernità liquida”*, Laterza, Bari-Roma, 2002.

Bauman Z., *“Società etica politica”*, Cortina, Milano, 2003.

Bauman Z., *“Una nuova condizione umana”*, Vita e pensiero, Milano , 2003.

Bauman Z., *“Il disagio della post-modernità”*, Carocci, Milano , 2003.

Beck U., *“La società del rischio”*, Carocci, Milano, 1990.

Beck U., *“La società cosmopolita”*, Il mulino, Bologna, 2003.

Bertagna G., *“Avvio alla riflessione pedagogica”*, La scuola, Brescia, 2001.

Bertin G.M., *“Educazione e alienazione”*, La Nuova Italia, Firenze, 1975.

Bertin G.M., *“Educazione al cambiamento”*, La Nuova Italia, Firenze, 1976.

Bertolini P., *“L’esistere pedagogico”*, La Nuova Italia, Firenze 1992.

Blankertz H., *“Teorie e modelli della didattica”*, Armando, Roma 1977.

Blumenberg H., *“La legittimità dell’età moderna”*, Marietti, Torino, 1992.

Bohm W., *“Il concetto di pedagogia e di cultura nelle diverse aree culturali”*, Giardini, Pisa, 1988.

Bruner J., *“Verso una teoria dell’istruzione”*, Armando, Roma 1963.

Bruner J., *“Il pensiero cognitivo”*, Armando, Roma, 1968.

Bruner J., *“Il conoscere.Saggi per la mano sinistra”*, Armando, Roma, 1968.

Bruner J., *“Il significato dell’educazione”*, Armando, Roma, 1970.

Bruner J., *“La mente a più dimensioni”*, Laterza, Bari-Roma , 1989.

Bruner J., *“La cultura dell’educazione”*, Feltrinelli, Milano ,1997.

Cambi F., *“Il congegno del discorso pedagogico”*, Cleub, Bologna ,1986.

Cambi F., *“L’educazione tra ragione e ideologia”*, Mursia, Milano 1989.

Cambi F., *“Manuale di filosofia dell’educazione”*, Laterza, Bari 2000.

Cambi F., *“Pedagogia generale”*, La nuova Italia, Firenze, 2001.

Carotenuto M., *“Il fondamento della personalità”*, Bompiani, Milano, 2000.

Cavalli A., *“Il tempo dei giovani”*, Il mulino, Bologna, 1985.

Chiosso G., *“Novecento pedagogico. Profilo delle idee educative contemporanee”*, La scuola, Brescia, 1997.

Chiosso G., *“Profilo storico della pedagogia cristiana in Italia”*, La scuola, Brescia, 2001.

Clarizia L., *“La relazione”*, Anicia, Roma, 2000.

Coleman J.C., *“La natura dell’adolescenza”*, Il Mulino, Bologna 1980.

Cospes, *“L’età negata. Indagine sui preadolescenti in Italia”*, Elle Di Ci, Torino, 1986.

Dewey J., *“Il mio credo pedagogico”*, La nuova Italia, Firenze 1970.

Dewey J., *“Scuola e società”*, La nuova Italia, Firenze, 1954.

Dewey J., *“Fonti per una scienza dell’educazione”*, La nuova Italia, Firenze, 1958.

Dewey J., *“Logica. Teoria dell’indagine”*, Einaudi, Torino ,1973.

Dizionario del Corano, a cura di Mohammad Ali Amir-Moezzi, edit. a cura di Ida Zillo-Grandi, Mondadori, Milano, 2007.

Dizionario delle religioni, a cura di Paul Poupard, Mondadori, Milano, 2007.

Dizionario della saggezza orientale, a cura di Kurt Friedrichs, Mondadori, Milano, 2007.

Dizionario di teologia biblica, direzione di Xavier Leon Dufour, Marietti, Torino, 1971.

Eco U., *“Trattato di semiotica generale”*, Bompiani, Milano, 1975.

E. Garin, *“Giovanni Pico della Mirandola”*, Firenze, 1937.

Enciclopedia Cattolica, Casa editrice G. C. Sansoni, Firenze, 1953.

Erikson E., *“Introspezione e responsabilità”*, Armando, Roma 1982.

Erikson E., *“I cicli della vita”*, Armando, Roma ,1984.

Etienne Gilson, *“Lo spirito della filosofia medioevale”* , Morcelliana, Brescia, 1998.

Feenberg A., *“Tecnologia in discussione”*, Etas, Milano, 2002.

Ferrarotti F., *“La perfezione del nulla”*, Laterza, Bari, 1997.

Fonzi A., *“Il bullismo a scuola”*, Giunti , Firenze ,1997.

Franco Bianco, *“Introduzione all’ermeneutica”*, Editori Laterza,Roma, 2005.

Franco Chiereghin, “La fenomenologia dello spirito di Hegel. Introduzione alla lettura”, Carocci, Roma, 2011.

Galli N., “*Educazione familiare. Alle soglie del terzo millennio*”, La scuola, Brescia, 1997.

Galli N., “*Pedagogia della famiglia ed educazione degli adulti*”, Vita e pensiero, Milano, 2000.

Gandolfi S., “*Educazione e conflitti sociali*”, La scuola, Brescia 2003.

Gardner H., “*Educazione al comprendere*”, Feltrinelli, Milano 1996.

Gehlen A., “*L'uomo*”, Feltrinelli, Milano, 1970.

Gehlen A., “*L'uomo nell'era della tecnica*”, Sugarco, Milano 1984.

Gennari M., “*L'educazione estetica*”, Bompiani, Milano, 2001.

Gennari M., “*Storia della bildung*”, La scuola, Brescia, 1998.

Gentile G., *“Sommario di pedagogia come scienza filosofica”* , Sansoni, Firenze, 1982.

Gentile G., *“Genesi e struttura della società”*, Sansoni, Firenze 1970.

Giddens A., *“La trasformazione dell’intimità”*, Il Mulino, Bologna 1996.

Giddens A., *“Le conseguenze della modernità”*, Il Mulino, Bologna, 1998.

Giddens A., *“La terza via”*, Il Mulino, Bologna, 2000.

Giddens A., *“Il mondo che cambia”*, Il Mulino, Bologna, 2000.

Giustino, *“Apologia per i cristiani”*, a cura di Charles Munier, Edizioni San Clemente, Roma, 1986.

Granese A., *“La ricerca teorica in pedagogia”*, La Nuova Italia, Firenze, 1975.

Granese A., *“Dialettica dell’educazione”*, Editori Riuniti, Roma 1976.

Granese A., *“Il labirinto e la porta stretta”*, La Nuova Italia, Firenze, 1993.

Granese A., *“Lettera ad un Ministro della P.I.”*, Anicia, Roma , 2000.

Granese A., *“Etica della formazione e dello sviluppo”*, Anicia, Roma, 2002.

Granese A., *“Istituzione di pedagogia”*, Cedam, Padova, 2003.

G.Bertagna , *“Dall’educazione alla pedagogia. Avvio al lessico pedagogico e alla teoria dell’educazione”*, La Scuola, Brescia, 2010.

G. W. F. Hegel, *“Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio”*, Bompiani, Milano, 2001.

G. W. F. Hegel, *“Lezioni sulla storia della filosofia”*, trad. di E. Codignola e G. Sanna, II:”Dai Sofisti agli Scettici”, Firenze, 1932.

I padri apostolici, a cura di Antonio Quacquarelli, Città Nuova, Roma, 1978.

I Vangeli gnostici. Vangeli di Tommaso, Maria, Verità, Filippo, a cura di Luigi Moraldi, Adelphi, Milano, 1993.

Jameson G., *“Il postmoderno”*, Garzanti, Milano, 1989.

J. Derrida, *“Dello spirito. Heidegger e la questione”*, SE, Milano, 2010.

Johnson Laird P.N., *“Mente e computer”*, Il Mulino, Bologna, 1995.

Jonas H., *“Il principio responsabilità”*, Einaudi, Torino, 1990.

Jonas H., *“Dalla fede antica all’uomo tecnologico”*, Einaudi, Torino, 1991.

Jorge Bergoglio Abraham Skorcka, *“Il cielo e la terra”*, L'Espresso, Roma, 2013.

Kaiser A., *“Gnoseologia dell'educazione”*, La scuola, Brescia, 1998.

Kaiser A., *“Pedagogia e ontologia”*, La Scuola, Brescia, 2003.

Laeng M.,(a cura di), *“Enciclopedia pedagogica”*, La Scuola, Brescia, 1989-2003.

Laeng M.,(a cura di), *“Atlante di pedagogia”*, Tecnodid, Napoli , 1990.

Laneve C., *“Per una teoria della didattica”*, La Scuola, Brescia 1993.

Laporta R., *“Educazione e scienza empirica”*, Rai, Roma, 1980.

La porta R., *“L'assoluto pedagogico”*, La nuova Italia, Firenze 1995.

Latouche R., *“Occidentalizzazione del mondo”*, Bollati, Torino 1992.

Levy P., *“L’intelligenza collettiva”*, Feltrinelli, Milano, 1996.

Levy P., *“Il virtuale”*, Cortina, Milano, 1995.

Levinas E., *“Totalità e infinito”*, Jaca Book, Milano, 1990.

Lyotard F., *“La condizione postmoderna”*, Feltrinelli, Milano, 1981.

Luhmann N., *“Sistemi sociali”*, Il Mulino, Bologna , 1990.

Mannetti L., *“Fondamenti di psicologia sociale”*, Carocci, Roma, 2003.

M. Downey, a cura di L. Borriello, *“Nuovo dizionario di spiritualità”*, Libreria editrice Vaticana, Città del Vaticano, 2003.

Mari G., *“Razionalità metafisica e pensare pedagogico”*, La Scuola, Brescia, 1998.

Mari G., *“L’agire educativo tra antichità e mondo moderno”*, La scuola, Brescia, 2003.

Mari G., *“Pedagogia cristiana come pedagogia dell’essere”*, La scuola, Brescia, 2001.

Maritain J., *“Per una filosofia dell’educazione”*, La scuola, Brescia, 2001.

Maritain J., *“L’uomo e lo stato”*, Marietti, Torino, 2003.

Marramao G., *“Dopo il leviatano”*, Bollati, Torino, 2000.

Marramao G., *“Passaggio ad occidente”*, Bollati Boringhieri, Milano, 2003.

Massa R., *“Fine della pedagogia e clinica della formazione”*, Unicopli, Milano, 1987.

Massa R., *“Istituzioni di pedagogia”*, Laterza, Bari, 1990.

Minichiello G., *“Il mondo interpretato”*, La scuola, Brescia, 1995.

Minichiello G., “*Autobiografia e pedagogia*”, La scuola, Brescia 2000.

Minichiello, “*Il principio imperfezione*”, Pensa Editore, Lecce, 2006.

Minichiello, “*Tempo e conflitto*”, Sellino Editore, Avellino, 2006.

Minichiello , “*Interferenze. Tra pedagogia e filosofia*”, Edisud, Salerno, 2006.

Minichiello, “*L’educazione spirituale Iconografie dell’invisibile*”, Pensa Editore, Lecce, 2010.

G. Pico della Mirandola, “*De hominis dignitate, Heptaplus, de ente et uno*”, a cura di E. Garin, Sansoni, Firenze, 1942.

Mollo G., “*La via del senso*”, La scuola, Brescia, 1996.

Morin E., “*Introduzione al pensiero complesso*”, Sugarco, Milano 1993.

Morin E., “*La testa ben fatta*”, Cortina, Milano, 2000.

- Morin E., *“La natura del metodo”*, Cortina, Milano, 2001.
- Morin E., *“I sette saperi necessari all’educazione del futuro”*, Cortina, Milano, 2001.
- Morin, *“Etica”*, Raffaello Cortina Editore, Milano, 2005.
- N. Abbagnano G.Fornero, *“Protagonisti e testi della filosofia vol III”*, Paravia, Torino, 1996.
- Pati L., *“Pedagogia familiare e denatalità”*, La scuola, Brescia 1998.
- Pellerey M., *“Educare”*, Las, Roma, 1999.
- Pellicani L., *“I nemici della modernità”*, Ideazione, Milano, 2001.
- Piaget J., *“Saggezza e illusioni della filosofia”*, Einaudi, Torino 1970.
- Piaget J., *“Lo sviluppo mentale del bambino”*, Einaudi, Torino 1971.

Piaget J., *“La struttura delle equilibrizioni cognitive”*, Boringhieri, Torino, 1993.

Platone, *“Fedone”*, tr. ita. di Giovanni Reale in Platone, Tutti gli scritti, a cura di Giovanni Reale, Rusconi, Milano, 1994.

Popper K., *“La logica della ricerca scientifica”*, Einaudi, Torino 1969.

Popper K., *“Congetture e confutazioni”*, Il mulino, Bologna, 1980.

Popper K., *“Cattiva maestra televisione”*, Il mulino, Bologna 1980.

Postman N., *“Ecologia dei media”*, Armando, Roma, 1982.

Postman N., *“La scomparsa dell’infanzia”*, Armando, Roma, 1984.

Postman N., *“La fine dell’educazione”*, Armando, Roma 1998.

- Ravaglioli F., *“L’esperienza educativa dell’occidente moderno”*, Seam, Roma, 1995.
- Revelli M., *“Oltre il novecento”*, Einaudi, Torino, 2001.
- Remond F., *“Secolarizzazione”*, Laterza, Bari, 1999.
- Richmond K., *“L’educazione continua”*, Armando, Roma, 1987.
- Ricolfi L., *“La frattura etica, Ancora del mediterraneo”*, Napoli 2002.
- Rifkin J., *“L’era dell’accesso”*, Mondadori, Milano, 2000.
- Rorty R., *“Scritti sull’educazione”*, La nuova Italia, Firenze, 1996.
- Rosati L., *“La scoperta dell’adulto”*, Anicia, Roma, 2003.
- Rossi B., *“Identità e differenza”*, La scuola, Brescia, 1998.
- Roveda P., *“Aggressività e intercultura”*, La scuola, Brescia, 1999.
- R. Panikkar, a cura di G. J. Forzani e M. C. Pavan, *“Lo spirito della parola”*, Bollati Boringhieri editore Torino, 2007.

Savagnone G., *“La scuola nella società complessa”*, La scuola, Brescia, 2002.

Seneca, *“Lettere a Lucilio”*, IV, 41,2.

Taylor Ch., *“Le radici dell’io”*, Feltrinelli, Milano, 1993.

Taylor Ch., *“Il disagio della modernità”*, Laterza, Bari, 1994.

Tenuta U., *“Individualizzazione”*, La scuola, Brescia , 1999.

Vattimo G.-Rovatti P., *“Il pensiero debole”*, Feltrinelli, Milano 1983.

Vattimo G., *“La fine della modernità”*, Garzanti, Milano ,1985.

Vattimo G., *“La società trasparente”*, Garzanti, Milano, 1989.

Vattimo G., *“Credere di credere”*, Garzanti, Milano, 1986.

V.Mancuso, *“L’ Anima e il suo destino”*, Raffaello Cortina Editore, Milano, 2007.

V.Mancuso, *“Obbedienza e libertà”*, Campo dei fiori, Roma, 2012.

V. Mancuso, *“La vita autentica”*, Raffaello Cortina Editore,  
Milano, 2013.

V. Mancuso, *“Il principio passione”*, Garzanti, Milano, 2013.

Zuanazzi C., *“L’età ambigua”*, La scuola , Brescia, 1995.

Z. Bauman, *“Vita liquida”*, Edizioni Laterza, Bari, 2009.