

## Apocalisse e riscatto.

### L'educazione dei giovani di fronte al rischio globale

### Apocalypse and redemption.

### The education of young people in face of global risk

---

**Anita Gramigna**

Università degli Studi di Ferrara

**Giorgio Poletti**

Università degli Studi di Ferrara

---

*This work considers the possibility of interpreting some great themes present in the work of Ernesto de Martino, in particular in his last published posthumous studies from an educational standpoint. It is possible to summarize the basic question with a question: does current education make us aware of the apocalyptic risk of our time? If, in the face of the nightmare of a nuclear war, of the prevailing pollution, of the warming of the climate, in short of the global risks that loom over our time, we question ourselves on the concrete possibility of the “end of the world”, perhaps the desire for redemption would increase, a term with which the Neapolitan scholar indicated the human capacity to operate in history with reference to values. For us it is clear that this resource is always the result of education, while the crisis can only present itself in the dimension of cultural void, where and when the formative factor has become weak, so much so as to risk losing the meaning of effective orientation in the world. The approach is hermeneutical and the framework is interdisciplinary.*

#### Keywords

**education, hermeneutics, cultural development, crisis, civilization**

Questo lavoro considera la possibilità di interpretare alcuni grandi temi presenti nell'opera di Ernesto de Martino, in particolare nei suoi ultimi studi pubblicati postumi, in chiave formativa. La questione di fondo può essere posta con una domanda: la formazione attuale rende consapevoli del rischio apocalittico del nostro tempo? Se, a fronte dell'incubo di una guerra nucleare, dell'inquinamento imperante, del riscaldamento del clima, insomma dei rischi globali che incombono sul nostro tempo, ci interrogassimo sulla possibilità concreta della “fine del mondo”, forse aumenterebbe la volontà del riscatto, termine con il quale lo studioso napoletano indicava la capacità umana di operare nella storia con riferimento a valori. Per noi è evidente che tale risorsa è sempre frutto di formazione, mentre la crisi non può che presentarsi nella dimensione di vuoto culturale, dove e quando il fattore formativo si è fatto labile, tanto da rischiare di perdere il significato di efficace orientamento nel mondo. L'approccio è ermeneutico e l'impianto interdisciplinare.

#### Parole chiave

**formazione, ermeneutica, sviluppo culturale, crisi, civiltà**

19

studi e ricerche

## 1. Una presenza fragile

Può sembrare poco opportuno porre come punto d'inizio la categoria dell'*economico*, ma nell'antropologia demartiniana il concetto è fondamentale per interpretare la condizione umana come nodo problematico, angoscioso in relazione alla scelta, incerto sulla possibilità di compiere la propria opera. Esso introduce un fattore di coerenza tra i mezzi che l'essere umano ha a disposizione e l'uso che se ne può fare in termini di utilità: "È la coerenza economica che fa associare gli uomini ai fini della produzione" (de Martino, 2008, p. 18). Ma, dal punto di vista delle scienze dell'educazione, emerge a questo punto un elemento di straordinaria importanza: il principio ordinatore della coerenza colloca gli individui di fronte alla presenza di "oggetti naturali", che mutano a seconda del desiderio o del rifiuto che generano, e produce, come effetto, la possibilità di comportamenti strategici per raggiungere gli obiettivi. L'impresa umana consiste nel dare continuità all'esperienza vitale secondo una dialettica materia-forma che permea di sé il mondo delle costruzioni culturali. L'ordine economico richiede impegno razionale, regole d'azione individuali e comunitarie al fine di predisporre strumenti in grado di stabilire un controllo sulla natura. Che tutto ciò rappresenti un "formarsi" è evidente, ma la cosa più interessante è che, per dare continuità alla riproduzione delle condizioni di esistenza, l'essere umano crea la "narrazione mitica" avente anche la funzione di memoria storica, in quanto dà continuità ai risultati favorevoli che assumono connotazione rituale. È della massima importanza mettere in rilievo il peso della memoria, perché è proprio la *cultura della memoria* che consente di affrontare i dubbi che ci accompagnano nei contesti critici, di riportare alla luce l'azione risolutiva ripescandola dalle esperienze del passato.

Nel riflettere sulle apocalissi, non solo culturali ma anche psicopatologiche, lo studioso profila la presenza di due differenti *terrori* del suo tempo: "perdere il mondo" ed "essere perduti nel mondo". Nel bel mezzo di tali riflessioni filosofiche, egli inserisce una narrazione che è diventata famosa: il pastore di Marcellinara. Nell'impervio territorio calabro l'Autore chiede a un pastore indicazioni relative al proprio itinerario e, per meglio orientarsi, lo invita a salire in auto. Vi è una certa diffidenza nell'umile personaggio del racconto, ma a questa subentra un'angoscia improvvisa quando non vede più il campanile del suo paese. Ben presto l'auto riprende la via del ritorno e si rendono evidenti i segni di distensione sul volto del pastore quando ritrova i fulcri sensibili del suo spazio consueto di vita; de Martino deduce che la presenza rischia di dissolversi laddove perda i punti di riferimento della "patria esistenziale" (de Martino, 2002, pp. 479-480).

A questo punto è necessario allargare il tema della *presenza*, che compare per la prima volta nell'opera *Il mondo magico* del 1948, anche se qui essa viene delineata più per quello che *non* è e, perciò, per la *crisi* che la minaccia costantemente:

Per entro la forma del concetto il rischio è l'errore, per entro la forma dell'arte è il brutto, per entro la forma della vita morale è il male ecc.

Ma anche il supremo principio dell'unità trascendentale dell'autocoscienza comporta un supremo rischio per la persona, e cioè, appunto, il rischio per essa di perdere il supremo principio che la costituisce e la fonda (de Martino, 2007, p. 158).

L'esserci che sta a fondamento della persona contempla anche in forma dialettica il suo opposto, perché secondo l'Autore vi è una *labilità* strutturale che accompagna la nostra esistenza su questa terra. Ed è evidente che il clima culturale dell'esistenzialismo ha avuto un peso nelle sue riflessioni, così come lo ha avuto, ad esempio, su un grande scienziato suo contemporaneo: Jaques Monod. Il famoso biologo molecolare, premio Nobel per la medicina nel 1965, si fa interprete di una posizione antropologica, che si consoliderà nel corso degli anni Settanta, animata da una intransigente tensione laica orientata a rompere con quelle concezioni religiose, ed etiche, che ancora insistevano nel mantenere inalterata la convinzione di un ruolo privilegiato dell'uomo nel cosmo. Si rendeva indispensabile, al contrario, la responsabilità di ridisegnare la condizione umana in questi termini: "L'antica alleanza è infranta; l'uomo finalmente sa di essere solo nell'immensità indifferente dell'Universo da cui è emerso per caso. Il suo dovere, come il suo destino, non è scritto in nessun luogo" (Monod, 1971, p. 143)<sup>1</sup>. Anni prima, nel 1942, lo scrittore Camus, che Monod conosceva bene, aveva dato alle stampe un celebre saggio in cui dichiarava l'assurdità della vita e riteneva mistificante o illusorio cercarvi un senso (Camus, 2001). Anche in virtù di questo retroterra culturale, che ha in varia forma lasciato tracce nelle lettere e nelle arti, lo Scienziato giunge alla scelta netta, e sobria, di considerare l'uomo un essere contingente, che non avrebbe altro fine accertabile se non quello della conoscenza. Nella sua evoluzione evidente la vita è regolata solo dal *caso* e dalla *necessità*.

Nella prospettiva di de Martino la *contingenza* diviene campo d'indagine filosofica per valutare la continuità della volontà di vita nell'umanità del presente: non è poi così certo che la scelta sia rivolta all'*essere* e non al *nulla*. L'angoscioso interrogativo esistenzialista che ha visto le diverse posizioni di Heidegger, Sartre, Jaspers e altri, per limitarci al campo filosofico, trova in lui un ampliamento d'orizzonte di matrice storicista: la storia è un dato osservabile, i fatti che la caratterizzano sono studiabili, ma ciò non garantisce il suo dover esserci, non vi è nulla che la renda necessaria su basi logiche e, tanto meno, è verificabile il suo parallelismo vichiano con un ideale eterno. Il senso della presenza umana si gioca tutto in una operosità collettiva fondata su regole, dove non può mancare l'intento etico che si traduce nella predisposizione di possibilità vitali per le generazioni future. Le condizioni generali di vita negli anni Sessanta pongono l'inquietante interrogativo sul rischio atomico, di qui la salda convinzione che lo scienziato non possa permettersi il semplice ruolo di *osser-*

1 È bene ricordare che nella versione francese vi è un significativo sottotitolo: *Essai sur la philosophie naturelle de la biologie moderne*, dove appare evidente l'esigenza di un approfondimento epistemologico della ricerca sperimentale così come di un'etica della conoscenza.

vatore della crisi mondiale ma debba farsi *operatore* per la permanenza di un *ethos* capace di sorreggere la fiducia in un *telos* storico (1962, p. 106). Proprio come in Monod, anche in de Martino si coglie la ferma convinzione che non vi sia una natura umana dotata di progettualità originaria, in qualche modo rassicurante perché governata da una condizione di necessità. La “crisi della presenza” nella sua radicale umanità rappresenta un “distacco dalla condizione naturale mediante l’opera dotata di valore umano” (de Martino, 2002, pp. 666-667); essa si traduce in comportamento “efficace” quanto più si fa strumento di comunicazione e mediazione intersoggettiva. Il pericolo imminente è rappresentato dalla perdita di ciò che rende essenziale l’umano e che il nostro studioso definisce “ethos del trascendimento”, un’energia morale che valorizza la relazione e muove l’esistenza nella direzione di valori condivisibili. Si può aggiungere che tale *ethos* traduce in operatività la dialettica della presenza: essa si deve connotare in qualità di risorsa critica, problematica, ma niente può assicurare la sua azione di riscatto se non quell’*ethos* che dà all’*essere nel mondo* il senso del *doverci essere*.

La palpabile delusione, relativa all’Occidente del suo tempo, è data dal fatto che, nonostante il progresso scientifico e tecnologico, non è emersa una cultura di mediazione capace di produrre simboli adeguati ai tempi, né nuovi orientamenti di valore: proprio come nelle società arcaiche si coglie una sorta di torpore regressivo che viene reso dalla bella immagine del “rischio della naturalizzazione della cultura” (de Martino, 2002, p. 662). Si tratta di qualcosa di simile all’agognato “ritorno alla natura” di certe mode attuali, che avrebbe il pregio dell’immedesimazione nelle nostre origini o della freschezza del contatto immediato con l’incontaminato, mentre in realtà ci allontana dalla nostra specificità progettuale e da quella capacità di cambiare il mondo che è stato il nostro tratto storicamente distintivo. È vero, tuttavia, che l’ordine razionale della cultura apre la nostra esperienza al campo impreveduto dell’indeterminato, il quale rappresenta un *abisso* con cui assumiamo una strana familiarità. Pur subendolo talora, vorremmo porlo in nostro potere oppure sradicarlo dalla nostra vita: ma non è nelle nostre facoltà. Per de Martino la “nostalgia dell’origine” vorrebbe porre rimedio a un senso di impotenza, per il quale si rende necessaria piuttosto un’altra risposta: accettare la perdita della “totalità originaria” attraverso l’elaborazione del lutto. La presenza si può *reinventare* solamente così: accettando la perdita originaria della totalità e rendendola inconscia, in quanto precedente a ogni reale possesso. L’Autore, definendosi “clinico della cultura” (de Martino, 2002, p. 498), teme in particolare l’avvento di un’apocalisse senza *escaton* e, quindi, che tenda a smarrire ogni scopo, anche perché il cosiddetto “crollo dei valori” che sempre accompagna le epoche critiche sembra riposare senza troppi rimpianti sull’idea che se ne possa fare a meno, ... tanto la vita continua.

A conclusione di questa prima parte cerchiamo di focalizzare gli elementi formativi di maggiore significato a partire dalla figura del pastore calabrese. Egli simboleggia ognuno di noi, che deve fare i conti con i limiti della propria esperienza e sentire la sicurezza di quella patria esistenziale che, come vedremo più ampiamente in seguito, rappresenta lo sfondo armonico indelebile della

nostra identità. Solo su queste basi, attraverso lo sforzo costante della formazione, entriamo nella cultura come ospiti degni dell'invito e non come partecipanti improvvisati, costretti a fingere ciò che non sono. Mai come in questo caso tornano utili le parole di Weber sul *disincantamento del mondo* nel loro profondo dubbio critico:

Non occorre più ricorrere alla magia per dominare o per ingraziarsi gli spiriti, come fa il selvaggio per il quale esistono simili potenze. A ciò sopperisce la *ragione* e i mezzi tecnici. È soprattutto questo il significato dell'intellettualizzazione come tale (Weber, 1966, p. 20).

Non sappiamo se il pastore di Marcellinara si servisse della magia per organizzarsi nel suo difficile percorso esistenziale, ma siamo convinti che la “ragione strumentale” abbia dimostrato di non essere in grado di offrire agli esseri umani una vita più degna, nemmeno a quelli che hanno potuto approfittare dei vantaggi economici del capitalismo maturo, poiché fondati sull'unico orizzonte dell'utile.

Nell'accettare con umiltà il senso della nostra contingenza, siamo in grado di orientare la formazione in direzione di un agire consapevole, che si interroga sul bene comune e sui mezzi che lo possono favorire. Non vi è dubbio, per de Martino, che l'azione volta al bene della comunità assuma come principio di valore la comunicazione intersoggettiva, la quale rappresenta anche il banco di prova valoriale del *doverci essere*. Al tempo stesso, il formarsi – *darsi una forma* – implica prendere coscienza del confronto serrato che dobbiamo intraprendere con l'indeterminato che ci circonda e, per affrontarlo, non possiamo rifugiarsi in un illusorio ritorno alla natura, così come non possiamo abbandonarci alle suggestioni del mercato. In queste ultime la crisi dei valori raggiunge il suo punto massimo: l'uomo è ciò che *ha*, quindi non vi è alcun bisogno di cercare altri scopi dell'esistenza. Ma quando la formazione ha ricevuto lo slancio di formatori che si sono fatti *operatori* e, diremmo noi, *costruttori* della ricerca, abbandonando la logica di essere meri *osservatori* e, quindi, semplici ripetitori di nozioni, allora diventa possibile interrogarsi e confrontarsi sull'*escaton*.

## 2. La “nuda crisi” della civiltà occidentale

La prima importante questione da prendere in considerazione, all'inizio di questa seconda parte, è rappresentata dal particolare tono che assume il concetto di apocalisse nell'ultimo de Martino: una “tentazione apocalittica” che non prevede alcun *oltre*, non prefigura affatto “nuovi cieli e nuove terre” e, dunque, senza possibilità di riscatto. Non a caso l'Autore definisce *malattia* quella condizione dell'Occidente “rischiosamente prossima alla crisi radicale dell'umano” (de Martino, 2002, p. 471), un morbo che colpisce la ragione e produce il culto dell'irrazionale come liberazione dalle regole, dall'ordine, dalla mediocrità

della vita impiegatizia, dalla ripetizione rassicurante e alienante dei gesti quotidiani atti a fornire una grigia sopravvivenza. Chi è passato attraverso due guerre mondali sa bene dove conducono tali ansie liberatorie, per questo l'orizzonte di riferimento deve rimanere la storia, ma Croce è assai critico rispetto agli sviluppi presenti nella ricerca del discepolo. Per lui è lo spirito l'artefice della storia "vera", mentre per de Martino, ormai all'opposto, la storia nel suo processo incessante produce *anche* lo spirito. Croce sta scoprendo nel metodo demartiniano la volontà di "trasformare il mondo" e non solo di "interpretarlo", ispirandosi all'assunto marxiano. Del resto, l'antropologo napoletano parla chiaro quando afferma che si debba passare da uno *storicismo pigro* a uno *storicismo eroico*. Che ciò corrisponda a un intento preciso lo si coglie da queste parole: "la lotta moderna contro ogni forma di *alienazione* dei prodotti del lavoro umano presuppone come condizione storica l'umana fatica per salvare la base elementare di questa lotta, *la presenza che sta garantita nel mondo*" (de Martino, 2007, p. 222).

È giunto il tempo, tuttavia, di arrivare alla consapevolezza della *nuda crisi* dell'Occidente dal punto di vista di un approccio interdisciplinare, di una ricerca che rimane insufficiente se ricorre esclusivamente al metodo storico e alle pur significative risorse d'indagine delle scienze umane. Occorre scavare sui miti delle religioni primitive, ma anche sulle suggestioni escatologiche del mondo ebraico-cristiano, così come sulla letteratura che ha fatto della crisi e della malattia oggetti di narrazione. Non si possono trascurare nemmeno, per il peso che rivestono non solo nella cultura ma nella vita quotidiana delle persone, i contributi del marxismo e della psichiatria, così come della fenomenologia, che diverrà fonte d'ispirazione non trascurabile nella riflessione dell'Autore. A livello formativo si deduce la necessità di un impegno straordinario: di fronte all'urgenza di una condizione estrema, l'antidoto non può che essere un "supplemento d'anima", per usare le parole di Bergson (1962, p. 265). Il filosofo francese ha avvertito il rischio di una dicotomia insanabile tra moralità e tecnica, dato che quest'ultima si è sviluppata in maniera disarmonica e invadente, con l'aggravante di un progresso etico assai più lento. Ciò ha comportato, in un'efficace metafora, l'evidenza di un'umanità gigantesca nel corpo ma piccola nell'anima.

Il rischio apocalittico di tale sproporzione lo misuriamo tutti giorni sulla nostra pelle, con l'incombere di catastrofi ambientali, e umanitarie, che non sempre si ha l'impressione possano essere sventate o risolte dagli "esperti". Necessitiamo, perciò, di uno slancio di comprensione che deve andare ben al di là della fatidica frase: *come è potuto accadere tutto questo? Ce lo siamo sentiti ripetere con la conseguente, ansiosa espressione mai più*, dopo l'olocausto, dopo Cernobyl, dopo le stragi inesauste dei fondamentalisti islamici ecc. Ma può finire per essere semplice propaganda e non formazione seria, mentre occorre riflettere sulla domanda che abbiamo posto nell'introduzione di questo scritto: se vi è consapevolezza della possibile fine senza ritorno, allora dobbiamo dare il meglio di noi stessi proprio perché potremmo non avere un'altra occasione. In tal senso ci renderemmo partecipi di un flusso profetico che accetta la dra-

stica rottura del presente, perché ha fiducia e speranza in un tempo nuovo. Certo vi è il pericolo dell'opposto, che de Martino richiama nel comportamento dei tessalonicesi (abitanti di Tessalonica, l'attuale Salonicco), che vengono esortati da San Paolo a riprendere le attività della vita quotidiana e a non starsene inoperosi nell'attesa di una fine del mondo considerata imminente con il ritorno di Cristo (de Martino, 2002, p. 321).

Lo studioso napoletano, benché non credente, valuta con attenzione la relazione tra dimensione religiosa e crisi apocalittica, individuando la forza innovativa, ad esempio, dei movimenti profetici e il loro ruolo nelle lotte di liberazione dal dominio coloniale in varie zone del cosiddetto Terzo Mondo. Ciò viene colto in forma più aperta e sensibile quando l'Autore mitiga lo storicismo originario e intraprende un cammino epistemologico dove fenomenologia e psichiatria offrono spunti rilevanti. Senza eccedere in arbitrarie esaltazioni del suo spirito innovativo, bisogna ammettere che il modo di osservare l'*alieno* e le culture *altre* va nella direzione dell'intercultura, soprattutto per quell'approccio interdisciplinare di cui si è detto. Da questo angolo di visuale risulta di notevole interesse, in relazione al taglio del nostro discorso, il *senso di colpa* che de Martino avverte verso un "diverso", o *alieno*, così vicino a lui, in quanto rappresentato dalle plebi meridionali. Ed è sintomatico che Lévi-Strauss abbia fatto proprio il medesimo stato d'animo più o meno nello stesso periodo: "Le mie ultime parole siano per quei selvaggi, la cui oscura tenacia ci offre ancora modo di assegnare ai fatti umani le loro vere dimensioni" (Lévi-Strauss, 1974, p. 609). Il risultato conseguito, in termini culturali e formativi, non è un altruismo di maniera, la negazione della propria identità per risarcire l'altro che ha sofferto le prevaricazioni del nostro dominio, ma un "etnocentrismo critico" consapevole, nel bene e nel male, di cosa ha rappresentato il sapere nel mondo occidentale, senza nascondere gli errori, gli eccessi, la feroce vocazione all'arricchimento, tanto da arrivare a ciò che Pasolini ha definito con lucidità profetica *sviluppo senza progresso*.

Le parole seguenti, relative al fatto che il consumismo può produrre *rapporti sociali imm modificabili*<sup>2</sup>, "creando come contesto alla propria ideologia edonistica, un contesto di falsa tolleranza e di falso laicismo: di falsa realizzazione, cioè, dei diritti civili" (Pasolini, 1976, pp. 191-192), dovrebbero diventare fonte di dibattito nella scuola e nell'università. Pasolini non parla direttamente di apocalisse, ma di "metamorfosi" prodotta negli individui dal culto del consumo compulsivo, irrazionale. Dispiace, soprattutto, che la distruzione culturale operata da un neo-capitalismo uniformante e omologante, anche grazie alla progressiva diffusione della droga su vasta scala, finisca per colpire in maggior misura "i giovani delle classi povere" (Pasolini, 1976, p. 85). Lo Scrittore si avvicina molto alla situazione attuale quando individua nelle masse giovanili potenziali entità "criminaloidi", che si muovono in un contesto dove si sono

2 Le parole citate fanno parte dell'intervento predisposto dall'Autore per il Congresso del Partito Radicale del 4 Novembre 1975. Pasolini era stato ucciso da due giorni quando vennero lette. Il testo comparve successivamente sul settimanale *Il Mondo*.

smarriti i caratteri della realtà e della distinzione tra bene e male. Incapaci di empatia e del tutto esenti da rimorsi, che avrebbero a che fare con un'interiorità latitante, sono comunque responsabili delle proprie decisioni: "la scelta dell'impietramento, della mancanza di ogni pietà" (Pasolini, 1999, p. 690). Si potrebbe dire che con la metamorfosi in atto, che si preoccupa di cancellare ogni valore per facilitare il consenso all'elementare modello di sviluppo, il terreno è pronto per il verificarsi dell'apocalisse. Pasolini, a suo modo, si avvicina sensibilmente al tema quando afferma che siamo tutti a rischio di contaminazione da parte del cancro sociale: "Cos'è il cancro? È una cosa che cambia *tutte* le cellule, che le fa crescere *tutte* in modo pazzesco, fuori da qualsiasi logica precedente" (Pasolini, 1999, p. 1730).

de Martino, da parte sua, si è fatto interprete di un "umanesimo etnografico" che non può adagiarsi nella presa d'atto del mondo nella sua datità, poiché questa, di per sé statica, entra in una dialettica con l'incessante dinamica della ripresa. *L'ethos del trascendimento* si colloca proprio qui: grazie all'azione che dà valore all'esistenza, la vita viene *trascesa* nell'atto significativo e degno, frutto del costante impegno rivolto al bene. Tale impresa umana, sempre di valore culturale, rappresenta un "esorcismo solenne" responsabilmente contrastante l'incombere della catastrofe. Lo Studioso guarda con interesse al traguardo cristiano dell'apocalisse che, certo, testimonia la fine di *un* mondo ma si fa profezia di un altro. Da Gesù all'apostolo Giovanni, per lui, scorre il flusso di una predicazione fondativa, che modifica l'imminenza della fine di tante visioni apocalittiche ebraiche affidandola a un'insondabile decisione divina. Soprattutto, però, si avverte il bisogno di togliere il soggetto umano dalla passività dell'attesa per responsabilizzarlo pienamente delle sue azioni, per le quali verrà giudicato. Nell'*Epilogo* del libro profetico per eccellenza, secondo il cristianesimo, riemerge in tutta la sua rilevanza il tema della *parusia*, tanto che l'Angelo esorta Giovanni a "non sigillare le parole della profezia" dato che *il tempo è vicino*. Molti non ne colgono i segni premonitori e perseverano nel male, pensando di non doverne rendere conto. Il "giusto", invece, deve persistere, continuare a "compiere nuovi atti di giustizia", perché ognuno sarà ricompensato secondo le sue *opere*. A chi ha scelto di rimanere fiducioso nell'attesa, Cristo ha già fatto una promessa: "Sì, vengo presto".

Come credenti, e lontani dalla convinzione di dover convincere qualcuno, riteniamo che l'*Apocalisse* ci inviti a distinguere tra *la* fine dei tempi e *il* fine che la nostra esistenza riveste; il substrato angoscioso dell'esistere, a questo punto, può trovare pace soltanto in un piano divino di salvezza o può essere cercato, con consapevolezza autentica, nel progetto storico di un'umanità che si riscatta? La risposta dell'antropologo napoletano è nota: il destino umano è nelle mani degli uomini e della loro volontà di affrontare, di volta in volta, l'entità rovinosa delle crisi, ben sapendo che queste non sono maledizioni divine, ma il frutto malato di loro stessi quando abbandonano la strada della ragione e dei valori. Forse vi è un punto sul quale credenti e laici, caratterizzati dal fatto di essere "uomini di buona volontà", possono trovarsi d'accordo: che il senso più oscuro e inquietante dell'apocalittico tragga origine dalla famosa, adirata risposta di Caino alla domanda di Dio su dove fosse il fratello Abele: "Sono forse il custode

di mio fratello?”. Caino sapeva bene dove si trovava il fratello appena ucciso. È su questo che si gioca radicalmente il significato dell’educazione, in qualità di unico mezzo per disinnescare il senso di distruzione che accompagna l’avventura dell’umano nel mondo. Il filosofo Lévinas ci ha invitati a farci *custodi* dell’altro, perché il suo bene è in relazione con il nostro agire in un clima di reciproca dipendenza. Riprendendo il tema Bauman ha scritto:

Nel momento che metto in dubbio quella dipendenza e chiedo come Caino per quale ragione dovrei curarmene, abduco alla mia responsabilità e non sono più un soggetto morale. La dipendenza di mio fratello è quello che mi rende un essere etico; dipendenza ed etica si reggono insieme e insieme vanno a picco (Bauman, 2002 p. 96).

Il compito di produrre nelle giovani generazioni l’attenzione all’etica, e l’impegno relativo ai valori, non è meno importante di quello relativo all’apprendimento e alla progettualità conoscitiva: chi lavora nel mondo della formazione ne deve essere pienamente consapevole.

### 3. Patrie culturali sull’orlo dell’abisso

L’*abisso* è un’immagine che non ricorre con frequenza negli scritti dell’Autore, che parla piuttosto di “discesa agli inferi”, ma richiama in noi con forza il testo giovanneo dell’*Apocalisse*<sup>3</sup>. L’impiego che ne facciamo risiede in un’esigenza più che altro estetica, quasi nel desiderio di offrire, in questa parte conclusiva, il senso di una narrazione a sfondo formativo che prende inizio dalla seguente citazione:

La guerra nucleare è la fine del mondo non come rischio o come simbolo mitico-rituale di reintegrazione, ma come gesto tecnico della mano, lucidamente preparato dalla mobilitazione di tutte le risorse della scienza nel quadro di una politica che coincide con l’istinto di morte (de Martino, 2002, p. 476).

Queste parole chiare e dure sottintendono un mondo controllato da una cultura del dominio tendente a esprimere nella tecnica tutta la potenza di chi non avverte il senso della *fine* e, al tempo stesso, non si rende conto di avere “evocato”, come uno sciamano della modernità, forze incontrollabili. La sensibilità demartiniana richiama da vicino, a nostro parere, quella degli studiosi della scuola di Francoforte, in particolare di Horkheimer e Adorno:

L’illuminismo, nel senso più ampio di pensiero in continuo progresso, ha perseguito da sempre di togliere agli uomini la paura e di renderli

3 Il pozzo dell’abisso viene aperto da un angelo decaduto e da esso fuoriescono le locuste che, simbolicamente, colpiscono gli uomini con varie calamità (9: 1-12). Nell’abisso viene rinchiuso il dragone che aveva indotto in tentazione le nazioni ebre di potere (20: 1-15)

padroni. Ma la terra interamente illuminata splende all'insegna di trionfale sventura. Il programma dell'illuminismo era di liberare il mondo dalla magia. Esso si proponeva di dissolvere i miti e di rovesciare l'immaginazione con la scienza (Horkheimer, Adorno, 1966, p. 11).

de Martino conosceva bene quest'opera e ne condivideva la tensione etica, oltre a convenire sul fatto che la messa da parte della cultura umanistica non poteva che produrre gli effetti di un *mondo amministrato*, del tutto indifferente ai *fini ultimi* e sorretto dal più banale pragmatismo. Lo Studioso si guarda attorno e coglie la crisi delle arti, della filosofia dell'etica e della politica di un Occidente che ormai "idoleggia" il *contingente*, il *privo di senso*, il *mero possibile*, l'*immediatamente vissuto*. Tutto ciò è crisi nella misura in cui la rottura con un piano teologico della storia e con il senso che ne deriva (piano della provvidenza, piano dell'evoluzione, piano dialettico dell'idea) diventa non già stimolo per un nuovo sforzo di discesa nel caos e di anabasi verso l'ordine, ma caduta negli inferi, senza ritorno (de Martino, 2002, pp. 471-472).

Solo la tecnica non conosce crisi, anzi essa rappresenta per il capitalismo un *mito* e un *rito* che si devono perpetuare nell'unico orizzonte di senso possibile: l'utile. Per questo siamo di fronte a un'apocalisse senza *escaton*, dal momento che si è smarrita la dimensione della *praxis* che media tra la cultura e la materia, la quale se non "addomesticata" per fini umani ci lascia senza *patria*. È significativa l'idea di patria culturale come identificazione con la civiltà di appartenenza, senza la paura di cadere nel provincialismo dal momento che le sue caratteristiche peculiari possono emergere solo dal confronto con civiltà diverse. Il fatto è che, progressivamente, da essa siamo stati sradicati in nome di una produzione tecnologica fine a se stessa che persegue scopi precisi: la creazione di un'identità debole e l'appiattimento su tendenze che nulla hanno a che vedere con i valori. Ciò ha prodotto uno stato di smarrimento e di chiusura narcisistica nell'interazione fobica con l'oggetto tecnologico, che rende intolleranti, talora violenti e, nella sostanza, *ineducabili*. Quanto accaduto non è casuale: "L'intenzione consapevole non è di insegnare una conoscenza bensì di inculcare una tecnica" (Arendt, 2006, p. 404). Il verbo *inculcare* non è impiegato a caso, in quanto si vuole sottolineare che il sapere, anche nelle democrazie più mature, viene propagato in forma violenta: la tecnica è imposta come una fede dal momento che la ragione strumentale ha soppiantato ogni altra conoscenza negando, di fatto, la libertà di apprendere.

Il nostro studioso, al contrario, rimane fermo nella convinzione che non vi possa essere frattura tra lavoro intellettuale, impegno politico e impegno civile: un'immagine sulla quale riflettere nel tempo in cui viviamo, dove non sappiamo più chi sono gli intellettuali e da che parte stanno, se non in qualche studio televisivo. Certo non sembrano loro quelli che possono rivitalizzare la *memoria storica* dell'Occidente e, di qui, anche il dubbio critico sulla formazione degli intellettuali negli ambienti accademici, spesso lontani dall'urgenza problematica dei diversi mondi che oggi entrano in relazioni complesse. La rapidità sconvolgente dei cambiamenti indotti dal progresso tecnico e tecnologico, le ondate

migratorie con il malessere che generano nei residenti storici come nei migranti, le trasformazioni di mondi arcaici in comunità anonime dominate dal culto del benessere hanno sconvolto le patrie culturali di molti e le nostre risposte, quando va bene, si riducono all'opera encomiabile del volontariato sociale, in una provvisorietà confusa e degradata, che è già fine del mondo, invisibile solo a chi non vuol vedere. Scrive l'Autore:

Le apocalissi culturali, nella loro connotazione più generale, sono manifestazioni di vita culturale che coinvolgono, nell'ambito di una determinata cultura e di un particolare condizionamento storico, il tema della fine del mondo attuale, quale che sia poi il modo col quale viene concretamente vissuta e rappresentata (de Martino, 1964, p. 105).

Il merito di de Martino sta nell'aver riconosciuto quanto sia improbabile prendere coscienza della crisi della propria cultura se non la si confronta con altre, tanto che lo scopo stesso degli studi etnologici deve andare in questa direzione. A tal fine, vengono individuati quattro tipi di *documenti* da sottoporre a indagine: a) crisi della società borghese e sua conclusione nella rivoluzione marxiana; b) prospettiva apocalittica nella tradizione ebraico-cristiana e suoi ricorsi nella tradizione occidentale; c) ampliamento del tema in altre religioni e miti di distruzione-rigenerazione; d) movimenti profetici e millenaristici nelle culture arcaiche e loro impatto con il colonialismo. Nel tracciare il percorso di questa ricerca lo Studioso non ammette in alcun modo la possibilità di una storicità ciclica "perché la storia umana è proprio ciò che non deve ripetersi e non deve tornare" (de Martino, 2002, p. 222).

Del resto, il capitalismo, che marcia in avanti senza inquietudini convinto di trovare sempre una soluzione *prima* della fine grazie all'investimento giusto, distrugge le patrie culturali o, meglio, per mantenersi deve condannare al sottosviluppo un certo numero di identità etniche, quando è possibile evitando che diventino nazioni nella loro minacciosa diversità di cultura, mentre per avere una nozione di "Mondo" non abbiamo altra strada che cogliere i "segni del lavoro umano" nel tempo: "Il mondo è la storia vivente degli altri in noi, e non importa se questa vita si muova ora in noi come abitudine" (de Martino, 2002, p. 528); ma ciò richiede la costanza strategica della memoria che sembra aver perso la propria forza orientante nell'apocalisse borghese. Un esempio che l'Autore cita è il romanzo di Sartre *La nausée* (1938), dove il protagonista vive l'angoscia del non riconoscimento, lo smarrimento dell'ordine domestico, una sorta d'intreccio tra crisi esistenziale e crisi politico-culturale. *La noia* di Moravia (1960) tratta invece, con sensibilità diversa, temi simili: il disorientamento, l'indifferenza e, soprattutto, secondo de Martino, la perdita di contatto con la realtà di tutti i giorni, quella "domesticità" che rende rassicurante la patria culturale di ognuno. Era rimasto colpito lo studioso napoletano dalla "malattia degli oggetti", che Moravia indicava nell'esperienza del protagonista del suo romanzo, quando essi perdevano di significato, ma non solo, anche di concreta consistenza nel presente. Da tale considerazione de Martino è indotto a riflettere su come gli oggetti connotano la nostra quotidianità, ci diventano fami-

liari, ne avvertiamo l'assenza durante un viaggio. La crisi interviene con l'irricoscibilità, che toglie loro quella patina di tranquillizzante consuetudine e ci spinge alla ricerca di qualcosa di alternativo, come Dino, il protagonista di *La noia*, che si dedica alla pittura ma finisce per distruggere la propria opera con l'unico atto veramente creativo nella sua vita noiosa. Forse sarebbe il caso di iniziare a distruggere, o a negare valore agli oggetti tecnologici che ci circondano, a togliere loro quella componente oracolare che li caratterizza, quasi fossero insostituibili, alla pari dei miti per gli uomini di altri tempi. Se l'oggetto assume il carattere del *feticcio*, in esso smarriamo la nostra identità, mentre è indispensabile scegliere ciò che vogliamo *perdere* e, eventualmente, *riacquisire* nello svolgersi incessante dell'alternanza morte-rinascita, dove non siamo chiamati a essere spettatori passivi ma protagonisti.

### Considerazioni conclusive

La nostra convinzione è che, nel presente, il rischio della fine non sia più connesso *in primis* all'incubo del nucleare, ma trovi un elemento nell'utilizzo anti-formativo della tecnologia digitale: un mondo ricco di promesse e possibilità che troppo spesso si chiude alle forme dell'intelligenza strategica e ai significati di un'etica della condivisione autentica. Ormai fuori controllo, essa rischia di avvilire la memoria individuale e collettiva e massifica gli esseri umani togliendo spazio a creatività e competenza costruttiva. Il problema non è la tecnologia, è l'uso pervasivo, inconsapevole e poco intelligente degli strumenti digitali. In altri lavori abbiamo studiato e proposto una competenza della semantica profonda dei linguaggi digitali che schiudesse il pensiero a nuove e proficue vie formative. Quello che ci spaventa è l'utilizzo onnivoro, abulico cieco. Ci preoccupa la dipendenza acritica, il consumismo inconsapevole.

Non vogliamo essere fraintesi: così come de Martino non sarebbe stato contrario a un uso del nucleare per fini pacifici, volti al bene dell'umanità come nel caso della ricerca medica, altrettanto noi pensiamo che un uso delle tecnologie digitali quale mezzo al servizio di fini buoni sia non solo accettabile, ma auspicabile. Nel loro approccio critico al mito del progresso, i citati studiosi della scuola di Francoforte rivedevano la figura di uno degli eroi più noti del mondo classico facendone un documento tramite il quale leggere il presente. Ulisse è già il protagonista del mondo borghese, l'uomo che si è fatto da sé e non può concedersi distrazioni: vorrebbe ascoltare il canto delle sirene, ma si è imposto una regola e una disciplina, cui sottopone gli stessi marinai al suo seguito. Essi hanno l'unico compito "pratico" di remare "freschi e riposati" (de Martino, 1966, p. 40), ma con le orecchie tappate dalla cera per non ascoltare quel canto che potrebbe segnare diversamente la loro vita. La società del dominio proibisce ogni spontanea inclinazione al bello e al gioioso: Ulisse può ascoltare il canto delle sirene ma legato all'albero della nave. Liberarsi potrebbe condurre tutti al *caos* e, quindi, alla rovina del non-programmato, non-ordinato, non-predisposto dal potere che "paternamente"

opera per il bene di tutti. L'idea che cellulare, computer, social network ecc. siano strumenti di potere e di controllo, nelle mani di altri e non nostre, non passa per la mente dei giovani d'oggi, eppure: "la comunicazione coincide interamente con il controllo. Ognuno è il panottico di se stesso" (Byung-Chul, 2016, p. 50). A ben vedere, facendo ricorso a un'altra immagine di Ulisse, nemmeno lui era libero: "attraverso tutte le sue peregrinazioni non fa altro che andare verso l'isola natale" (Lévinas, 1979, p. 6). Forse dovremmo essere tutti disposti, pur con la garanzia identitaria di una patria culturale, a cercare la relazione con la differenza come suggerisce Lévinas proponendoci la figura dell'opposto di Ulisse: "Abramo che lascia per sempre la sua patria per una terra ancora sconosciuta e che proibisce al suo servo di ricondurre perfino suo figlio a quel punto di partenza" (Lévinas, 1979, p. 30). La *terra promessa* di una formazione autentica non è ridicibile a mera tecnica, che è sempre e solo la rassicurante *Itaca*; essa si può rappresentare come un'erranza che non è il semplice andare dove porta il vento, ma un incamminarsi senza paura, consapevoli della possibilità dell'errore, verso il tempo che viene ed è il riscatto della rinascita dopo la catastrofe.

## Nota bibliografica

- Arendt H. (2006). La crisi dell'educazione. In A. Kaiser (a cura di). *La Bildung ebraico-tedesca del Novecento* (pp. 383-404). Milano: Bompiani (Edizione originale pubblicata 1954).
- Bauman Z. (2002). *La società individualizzata. Come cambia la nostra esperienza*. Bologna: il Mulino (Edizione originale pubblicata 2001).
- Bergson H. (1962). *Le due fonti della morale e della religione*. Milano: Edizioni di Comunità (Edizione originale pubblicata 1932).
- Byung-Chul H. (2016). *Psicopolitica. Il neoliberismo e le nuove tecniche del potere*. Roma: Nottetempo (Edizione originale pubblicata 2000).
- Camus A. (2001). *Il mito di Sisifo*. Milano: Bompiani (Edizione originale pubblicata 1942).
- de Martino E. (1962). *Furore, simbolo, valore*. Milano: Feltrinelli.
- de Martino E. (1964). Apocalissi culturali e apocalissi psicopatologiche. *Nuovi argomenti*, 69-71, pp. 105-141.
- de Martino E. (2002). *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali*. Torino: Einaudi.
- de Martino E. (2008). *Morte e pianto rituale nel mondo antico. Dal lamento funebre antico al pianto di Maria*. Torino: Bollati Boringhieri.
- de Martino E. (1966). *Il mondo magico. Prolegomeni a una storia del magismo*, Torino: Bollati Boringhieri, 2007.
- Horkheimer M., Adorno T.W. (1966). *Dialettica dell'illuminismo*. Torino: Einaudi (Edizione originale pubblicata 1944).
- Lévinas E. (1979). *La traccia dell'altro*. Napoli: Tullio Pironi. (Edizione originale pubblicata 1963).
- Lévi-Strauss C. (1974). *L'uomo nudo*. Milano: Il Saggiatore (Edizione originale pubblicata 1971).

- Monod J. (1971). *Il caso e la necessità*. Milano: Mondadori (Edizione originale pubblicata 1970).
- Pasolini P.P. (1999). *Saggi sulla politica e sulla società*. Milano: Mondadori.
- Pasolini P.P. (1976). *Lettere luterane. Il progresso come falso progresso*. Torino: Einaudi.
- Weber M. (1966). La scienza come professione. In M. Weber, *Il lavoro intellettuale come professione* (pp. 3-43). Torino: Einaudi (Edizione originale pubblicata 1948).