

Introduzione.

Tensione utopica ed ethos democratico

Pietro Zanelli

A Brescia, venerdì 5 e sabato 6 maggio 2017, in occasione del decennale dell'Associazione Culturale Odradek XXI, numerosi relatori provenienti da diversi ambiti disciplinari (filosofia, giurisprudenza, letteratura, architettura, storia, scienze politiche) contribuivano a mettere a fuoco il tema Ethos democratico e pensiero critico. Saperi, istituzioni, soggettivazioni. Il presente numero di Rivoluzioni Molecolari raccoglie alcuni degli interventi più significativi di quelle giornate. La lettera inviata ai relatori in occasione dell'evento dal prof. Pietro Zanelli, fondatore e presidente di Odradek XXI, funge qui da introduzione.

Due sono le espressioni ricorrenti nelle iniziative culturali di Odradek XXI: "Percorsi di pensiero critico" e "Tracce di senso in tempo di crisi". Il sottotitolo del Convegno – *Saperi, istituzioni, soggettivazioni* – mentre riprende, con leggere variazioni, quello originario della nostra Associazione (*Saperi, professioni, cittadinanze*), evidenzia un impegno attivo delle nostre soggettività, criticamente attrezzate, e nello stesso tempo la fatica, verticale e orizzontale, delle istituzioni democratiche che sembrano girare a vuoto su se stesse, con il rischio reale di delegittimazione etico-politica, ed anche teorica.

Due paiono le coordinate del contesto motivazionale che hanno sorretto il gruppo di "lavoro-ricerca" interno ad Odradek XXI: a) una torsione dialettica (gramsciana) tra l'*interregno* in cui «il vecchio muore e il nuovo non può nascere» (Q. 3, 34, 311) e la *lotta* tra «il vecchio che non vuol morire e il nuovo che vuole vivere» (Q. 6, 139, 802); b) una attenzione al rapporto tra generazioni nutrito di una «comune formatività» (Wittgenstein).

La prima sessione (venerdì 5) è interamente dedicata ai giovani con l'andirivieni tra "forme di vita, esperienze di ricerca, soggettivazioni". Il concetto di soggettivazione vuole veicolare la necessità di una responsabilizzazione radicale in questo nostro tempo di 'continua crisi' in cui intendiamo esserci con una 'continua critica', memori del monito di Eraclito: «l'ethos è un demone per l'uomo».

Il termine *ethos* si carica in Platone («Tutto il carattere morale [*ēthos*] proviene dall'abitudine [*ethos*]») ed in Aristotele («La parola *ēthos* deriva da *ethos*; quindi la virtù è detta etica dalla pratica dell'abitudine» connessa al proponimento e alla decisione) di nuovi significati. Ne consegue un raccordo tra giustizia e popolo.

Con questo Convegno si vorrebbe raccogliere il monito di Hegel: «E' stato riservato soprattutto ai nostri tempi di rivendicare in proprietà degli uomini, almeno in teoria, i tesori che sono stati dissipati in cielo» (*La positività della religione cristiana*).

Una tensione utopica ottativa? Tra il mondo della teoria (*cielo*, oggi dominio del capitale-puro spirito) e quello della prassi (*uomini*, istituzioni, popolo in carne ed ossa) c'è stata una scissione. Il nostro Convegno vorrebbe essere un piccolo contributo per un nuovo inizio nell'affrontare tale scissione: nel quotidiano mondo della vita come nei campi della cultura, attraverso una ricorsività tra forme del sapere, forme del comprendere e forme del sentire (ancora un'eco gramsciana!); per *ri/popolare* il sistema democratico in cui viviamo, amiamo e pensiamo. Una compenetrazione tra etica, cultura, società e una solidarietà tra generazioni per dare inizio a più profonde "Rivoluzioni molecolari" con rinnovati "percorsi di pensiero critico".

Avventure dell'alienazione: da Marx alle rivisitazioni contemporanee

Stefano Petrucciani

1. Aspetti dell'alienazione marxiana

Sebbene il concetto di alienazione abbia una storia molto lunga, nella quale le tappe fondamentali sono segnate dal pensiero di filosofi di prima grandezza come Rousseau, Hegel e Feuerbach, in queste pagine ci limiteremo a riprendere la questione a partire da Marx, tralasciando di riflettere sul rapporto che lo lega ai suoi grandi predecessori; partiremo da Marx perché il paragone con il suo pensiero ci servirà a collocare meglio il lavoro di alcuni studiosi contemporanei che hanno cercato di conferire al concetto di alienazione una nuova vitalità, e penso in particolare a Rahel Jaeggi e Harmut Rosa. L'alienazione di cui ci parlano (in modi diversi l'uno dall'altra) questi autori, ha ancora qualche rapporto con quella marxiana? Comporta una critica delle tesi del pensatore di Treviri o anche, per altri versi, uno sviluppo di esse?

Per tentare di dare una risposta a queste domande conviene dunque ripartire da una sintetica visione di quella che d'ora in poi chiameremo l'alienazione marxiana. Ma se proviamo a confrontarci con questo tema incontriamo subito una difficoltà che deve innanzitutto essere messa in evidenza: per un verso, se parliamo di alienazione (in tedesco Marx usa soprattutto il termine *Entfremdung*) dobbiamo dare un significato univoco al concetto che stiamo utilizzando. Per altro verso, però, nelle opere di Marx il concetto di alienazione sembra avere due accezioni fondamentali. Per un verso esso è utilizzato, soprattutto nei *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, per caratterizzare la situazione del lavoratore, che viene definito alienato quando svolge la sua attività alle dipendenze del capitalista. Per altro verso alienazione sembra invece designare, nelle varie fasi di sviluppo dell'opera marxiana, dagli *Estratti dagli 'Elementi di economia politica' di James Mill*, all'*Ideologia tedesca*, ai *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica (Grundrisse)* quella peculiare situazione in forza della quale istituzioni o processi sociali creati dagli uomini stessi si rendono autonomi di fronte ad essi e li dominano come un fato estraneo.

Per cogliere il senso più proprio del concetto marxiano di alienazione è opportuno dunque mettere in risalto qual è l'elemento comune che unifica la

visione che Marx propone quando sviluppa il tema del “lavoro alienato” nei *Manoscritti*, con quella di portata più generale che incontriamo in molti scritti successivi. Il punto fondamentale che deve essere messo a fuoco è il seguente: l’alienazione marxiana si dà quando gli individui diventano schiavi di una potenza che essi stessi hanno creato, che esercita il loro dominio su di essi e che essi non sono consapevoli di aver generato attraverso la loro azione. Nel caso del lavoratore (sul quale Marx si sofferma nei *Manoscritti*) il meccanismo dell’alienazione è all’opera in quanto il capitale, che domina sul lavoratore e ne sprema fino all’ultima goccia le energie vitali, non è altro, se si guarda a questa situazione con gli occhiali “scientifici” dell’economia politica, che un prodotto del lavoratore stesso, non è altro che “lavoro accumulato”; ma è lavoro che a questo punto si erge di fronte al lavoratore come una potenza estranea che esercita il suo dominio su di lui; e della quale egli non è consapevole (finché non acquista la coscienza di classe) di essere l’autentico autore. Il prodotto del suo lavoro “diventa di fronte a lui una potenza per se stante”; “la vita che egli ha dato all’oggetto gli si contrappone ostile ed estranea”¹.

Un analogo meccanismo alienante è quello che colpisce tutti gli individui nella società di mercato: essi infatti creano con la loro azione una potenza estranea che li sovrasta, il rapporto di denaro, al cui dominio sono sottoposti e di cui non sanno di essere i creatori. Il meccanismo dell’alienazione marxiana è stato efficacemente ricostruito dal filosofo marxista Adam Schaff, che ha dedicato alla questione un corposo volume pubblicato nel 1977. Secondo Schaff il concetto di alienazione si può scomporre in tre momenti. 1) “L’uomo crea determinate cose, idee, istituzioni, ecc. nell’intenzione di soddisfare certi bisogni sociali e nella tensione di raggiungere gli scopi che si è prefisso”. 2) Queste creazioni si sviluppano secondo una loro logica autonoma che non è più riconducibile alle volontà e alle intenzioni che le hanno create. 3) Esse diventano infine, e questo è il vero e proprio punto critico del concetto di alienazione, una potenza indipendente e sovrastante, “una forza estranea all’uomo, una forza che si oppone alla sua volontà, contrasta i suoi progetti, anzi minaccia la sua stessa esistenza e finisce per dominarla”². A questa precisa puntualizzazione bisogna aggiungere che, nella situazione di alienazione, le istituzioni create dagli uomini e dominanti su di essi, come l’economia mercantile di scambio, appaiono come qualcosa di “naturale” e “cosale”, e non come il prodotto, storicamente costituitosi, dell’azione degli individui stessi.

Una ulteriore considerazione che a questo punto non si può omettere è che per Marx il fenomeno dell’alienazione sociale ed economica mostra una ben precisa affinità con quello dell’alienazione religiosa, così come era stata diagnosticata

¹ K. Marx, *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, a cura di N. Bobbio, Einaudi, Torino 1968, p. 72.

² Adam Schaff, *L’alienazione come fenomeno sociale*, trad. it. Editori Riuniti, Roma 1979, p. 112.

soprattutto da Feuerbach. Il modo in cui Marx prospetta l'affinità tra l'alienazione economica e quella religiosa è molto semplice e lineare, se si accettano i presupposti ateistici del suo pensiero: anche nella religione succede che gli uomini creino, con la loro fantasia o la loro immaginazione, delle potenze estranee (le divinità appunto) che si ergono sopra di essi e li dominano, e ai cui comandamenti essi devono obbedire, senza avvedersi del fatto che in realtà essi stessi ne sono, in ultima analisi, gli autori. Leggiamo ancora un passo dei *Manoscritti*: "Come nella religione, l'attività propria della fantasia umana, del cervello umano e del cuore umano influisce sull'individuo indipendentemente dall'individuo, come un'attività estranea, divina o diabolica, così l'attività dell'operaio non è la sua propria attività: essa appartiene ad un altro; è la perdita di sé"³.

Altrettanto chiaro in questo senso, e degno di essere segnalato perché qui il riferimento non è alla condizione del lavoratore alienato, ma a quella più generale di tutti gli individui nella economia monetaria, è un passo della *Questione ebraica* che conviene citare per intero: "L'*alienazione* è la pratica dell'espropriazione. Come l'uomo, fino a che è impigliato nella religione, sa oggettivare il proprio essere soltanto facendo un *estraneo* essere fantastico, così sotto il dominio del bisogno egoistico egli può operare praticamente, praticamente produrre oggetti, soltanto ponendo i propri prodotti, come la propria attività, sotto il dominio di un essere estraneo, e conferendo ad essi il significato di un essere estraneo: il denaro"⁴. "Il denaro – si legge un paio di pagine prima – è l'essenza, fatta estranea all'uomo, del suo lavoro e della sua esistenza, e questa essenza estranea lo domina, ed egli l'adora"⁵.

2. Recenti rivisitazioni dell'alienazione marxiana: Rahel Jaeggi

Nelle ultime generazioni della Scuola di Francoforte la questione marxiana dell'alienazione ha conosciuto, per così dire, una nuova vitalità. Rahel Jaeggi ha dedicato alla questione dell'alienazione, andando molto oltre quella marxiana, un importante studio⁶; e anche Harmut Rosa se ne è occupato mettendola in connessione con il tema al quale ha dedicato i suoi lavori più noti, e cioè quello della

³ Ivi, p. 75. Sulla struttura logica comune che è propria sia della teoria feuerbachiana della religione che della teoria marxiana del lavoro alienato si soffermava giustamente Giuseppe Bedeschi nel volume *Alienazione e feticismo nel pensiero di Marx*, Laterza, Bari 1968, pp. 94-95.

⁴ K. Marx, *Sulla questione ebraica*, in Marx-Engels, *Opere*, vol. III, Editori Riuniti, Roma 1976, pp. 158-189: 189.

⁵ Ivi, p. 187.

⁶ Cfr. R. Jaeggi, *Alienazione*, ed. it. a cura di G. Fazio, Editori Internazionali Riuniti, Roma 2015 (ed. or. 2005).

“accelerazione sociale”⁷. Sebbene notevolmente distanti nella realizzazione, gli approcci teorici di Jaeggi e di Rosa condividono una prospettiva per certi aspetti comune, sulla quale conviene attirare brevemente l’attenzione⁸.

Il punto fondamentale che mi sembra caratterizzare gli approcci teorici di Jaeggi e di Rosa è la volontà di accostarsi al problema dell’alienazione partendo dall’esperienza di un soggetto individuale, non, come accadeva in Marx, da questioni macrosociali. Alienata è innanzitutto la condizione di un individuo che si trova a vivere una vita, o a svolgere delle attività, che egli non riconosce come proprie. Come sostiene Harmut Rosa⁹, alienato è l’individuo che, senza esservi costretto, si dedica a pratiche che non vorrebbe *realmente* svolgere. Alienato è colui che, per dirla con le parole di Rahel Jaeggi, “vive la propria vita come una vita estranea”¹⁰, che non riesce ad appropriarsi della vita che egli stesso conduce. Alienato è chi, pur senza essere propriamente asservito a una legge eteronoma, non obbedisce neanche, nel modo di organizzare la sua vita, a una legge propria¹¹.

Il senso marxiano di alienazione viene dunque, in questa prospettiva, per un verso mantenuto, per altro verso profondamente modificato. Cerchiamo di capire in che modo. La continuità con la teorizzazione marxiana dell’alienazione, a mio modo di vedere, sta nel fatto che ciò da cui l’individuo è dominato, ciò che l’individuo subisce come un destino nel quale non riesce più a ritrovarsi, è in realtà un prodotto della sua azione o delle sue scelte. La discontinuità sta invece nel fatto che il fattore che causa la situazione di alienazione non può essere più individuato con la stessa precisione con la quale lo identificava Marx: l’alienazione, in altre parole, non è causata da una ben precisa istituzione sociale, l’economia di mercato capitalistica, ma ha cause assai più complesse (almeno così mi sembra) e meno afferrabili. Ma vediamo dunque più da vicino come la questione dell’alienazione è messa a fuoco da Jaeggi e da Rosa.

Alla domanda “cos’è l’alienazione?” Jaeggi offre diverse risposte, che si approfondiscono gradualmente nel corso del volume che ha dedicato a questo tema. In primo luogo, afferma che “l’alienazione può essere compresa come una particolare forma di perdita della libertà, ovvero come impedimento di ciò che si può chiamare (riprendendo il termine coniato da Isaiah Berlin) «libertà positiva»”¹². Ma definire l’alienazione come “privazione della libertà positiva” non aiuta molto a

⁷ Cfr. H. Rosa, *Accelerazione e alienazione. Per una teoria critica del tempo nella tarda modernità*, Einaudi, Torino 2015 (ed. or. 2010).

⁸ Da qui in avanti riprendo, con qualche modifica, le considerazioni che ho svolto nell’articolo *Alienazione: un concetto da rivisitare?* in *Etica & Politica / Ethics & Politics*, XVIII, n. 3, 2016.

⁹ Cfr. H. Rosa, *Accelerazione e alienazione. Per una teoria critica del tempo nella tarda modernità*, Einaudi, Torino 2015.

¹⁰ R. Jaeggi, *op. cit.*, p. 101.

¹¹ Ivi, p. 338.

¹² Ivi, p. 69.

chiarificare la questione: il concetto berliniano di libertà positiva non è affatto univoco né privo di problemi; e della libertà positiva possono darsi molte teorie, che richiederebbero una adeguata ricognizione. Più avanti però il discorso di Jaeggi si precisa, facendo perno sul concetto-cardine di appropriazione: l'alienazione è un difettivo o mancante processo di appropriazione di noi stessi, del mondo e delle relazioni che abbiamo con esso.

Ma cosa significa "appropriazione"? E non è piuttosto curioso parlare di appropriazione di se stessi? Non è forse un modo di pensare che può avere senso all'interno di una teoria dell'inconscio (dove ci si potrebbe appropriare di qualcosa che dapprima ci rimaneva nascosto ed estraneo) ma non in altri contesti? Per sciogliere questi dubbi vediamo dunque il modo in cui Jaeggi chiarisce il significato di appropriazione: "Il concetto di «appropriazione» fa riferimento a una concezione ampia dei rapporti pratici con se stessi e con il mondo. Con esso ci si riferisce a una capacità di rapportarsi a se stessi intesa in senso ampio, alla capacità di avere accesso o «poter disporre» di se stessi e del mondo, ossia di fare propria la vita che si conduce, di potersi identificare con ciò che si vuole e ciò che si fa o in altri termini: di potersi realizzare in ciò"¹³. Ma queste considerazioni non chiariscono del tutto la questione, perché fin qui appropriazione sembrerebbe caratterizzarsi essenzialmente come il concetto opposto rispetto a quello di alienazione; i due concetti rinviano l'uno all'altro per negazione, ma con ciò non vengono del tutto chiariti. È necessario perciò compiere qualche passo ulteriore: l'appropriazione di sé, spiega Jaeggi, deve essere intesa come un rapporto di trasformazione permanente, dove ciò di cui ci appropriamo si forma proprio attraverso la sua appropriazione, senza che per questo si debba cadere nel mito di una *creatio ex nihilo*¹⁴.

Appropriarsi di sé, in sostanza, significa trovare, articolare e trasformare noi stessi: perché il Sé, nella concezione di Jaeggi, è al tempo stesso un dato e un prodotto¹⁵. Non contiene nessun nucleo duro e imm modificabile (come Jaeggi sostiene polemizzando con Harry Frankfurt¹⁶); va pensato senza indulgere alla dicotomia tra un vero Sé e un Sé estrinseco che non corrisponderebbe al primo (essendo questa discrasia causa di disagio e sofferenza). Ma è piuttosto una realtà in trasformazione continua, secondo processi che implicano diverse modalità di appropriazione: di sé, delle proprie azioni, del mondo con cui ci si confronta.

Perciò l'alienazione non è la perdita o la scissione rispetto a un Sé profondo, che non esiste, ma è la rottura dei nessi di continuità/trasformazione; è l'incapacità di tenere unite le parti anche conflittuali del Sé, il Sé passato col Sé presente, gli

¹³ Ivi, p. 93.

¹⁴ Ivi, p. 96.

¹⁵ Ivi, p. 281.

¹⁶ Ivi, pp. 286 sgg.

impulsi che tirano da una parte e quelli che vanno dalla parte opposta. Qui siamo arrivati davvero, finalmente, al punto nodale. Non alienazione è la capacità di ricreare sempre di nuovo la propria identità in modo attivo e costruttivo, ma partendo sempre da un dato e mai dal nulla, perché l'identità non va né trovata, né inventata, ma articolata e trasformata. Nella consapevolezza – sempre ribadita – che appropriarsi di sé implica appropriarsi del mondo, nel senso che, per dirla con Jaeggi, “il modello di realizzazione di sé da me delineato afferma [...] che si ha accesso a se stessi solo attraverso il mondo, e che ci si sviluppa attraverso le cose con le quali ci rapportiamo e così ci «formiamo»”¹⁷.

La persona non alienata, dunque, è una persona non scissa, che sa sopportare le sue contraddizioni e che vive in perenne trasformazione. Un modello interessante, non c'è dubbio. Che suscita però una domanda: dopo aver dato luogo a tutte queste complesse rielaborazioni (centrate in modo significativo su analisi psicologiche), quale nesso rimane con l'originario concetto di alienazione? O meglio: non ci troviamo forse di fronte a un concetto di alienazione che si allontana progressivamente dalla critica sociale per tornare verso le sue dimensioni psicologiche o psicopatologiche? Siamo ancora di fronte a un concetto critico-sociale o non piuttosto a una elaborazione di teoria della personalità?

In realtà, però, almeno nelle intenzioni, per Jaeggi il filo che connette la riflessione psicologica con quella critico-sociale rimane piuttosto saldo. Da questa teoria dell'alienazione si può derivare, infatti, anche un criterio per prendere posizione rispetto alle diverse forme di vita sociale: istituzioni sociali accettabili sono solo quelle che consentono agli individui di rapportarsi ad esse in modo appropriativo, cioè attivamente interagente e trasformativo. Ed è questa la linea di ragionamento che Jaeggi sviluppa nel lavoro successivo ad *Alienazione*, che reca il titolo *Kritik von Lebensformen*¹⁸. In sostanza, come bene sintetizza Giorgio Fazio, nella ulteriore prospettiva che Jaeggi viene delineando “le forme di vita devono essere valutate sulla base della loro capacità di apprendimento nelle costellazioni storiche contraddittorie con cui esse devono volta per volta confrontarsi”¹⁹. Forme di vita non alienate sono quelle capaci di ospitare processi di trasformazione che si sviluppano dinamicamente a partire dalle contraddizioni che le attraversano. Da questo punto di vista può essere ripresa, e così torniamo in qualche modo a Marx, anche una critica del capitalismo, come quella che Jaeggi propone in alcuni saggi degli ultimi anni. Il problema del capitalismo, sostiene l'autrice riprendendo un tema che era squisitamente marxiano, è che in esso le nostre pratiche vengono

¹⁷ Ivi, p. 357.

¹⁸ R. Jaeggi, *Kritik von Lebensformen*, Suhrkamp, Berlin 2013.

¹⁹ G. Fazio, *Per una teoria critica delle forme di vita. Il nuovo programma filosofico di Rahel Jaeggi*, ne “Il rasoio di Occam”, 29 ottobre 2014 (<http://ilrasoiiodioccam-micromega-blogautore.espresso.repubblica.it/>)

“naturalizzate”, non vengono comprese come partiche storiche e modificabili: “la loro artificialità (il loro ‘esser prodotte’) viene nascosta, come accade nel caso di quelle forze economiche che, nel capitalismo, guidano le nostre vite”²⁰.

3. Alienazione e accelerazione

Anche Harmut Rosa parte da una definizione di alienazione non lontana da quella di Jaeggi: gli individui fanno volontariamente cose che non vogliono “realmente” fare. Ma molto diversa è la fenomenologia che Rosa delinea: l’alienazione può darsi in rapporto alle nostre azioni, alle cose, allo spazio, al tempo. Soffermiamoci sui primi due aspetti, più evidenti e meno speculativi. Gli individui postmoderni sono continuamente impegnati in una molteplicità di compiti che essi non padroneggiano realmente: usano strumenti di cui non conoscono se non in minima parte le regole d’uso e le potenzialità; firmano o appongono crocette su moduli e contratti senza avere il tempo di leggerli e la possibilità di capirli; sono continuamente travolti da un sovraccarico di informazioni tra le quali non sanno come selezionare e cosa approfondire. Coloro che occupano ruoli lavorativi (qui viene davvero a proposito il caso dei professori universitari) sono sempre più oberati da mille compiti collaterali che sottraggono sempre più energie a quella che dovrebbe essere la loro attività principale. Ognuno si porta dietro una lista delle cose da fare che si allunga sempre di più fino a trasformarsi in un incubo potenziale.

Anche per Rosa, dunque, l’alienazione è una difficoltà di appropriarsi del mondo circostante, degli strumenti che usiamo, delle nostre azioni. E ciò genera senso di disagio, inadeguatezza, perenne mancanza di tempo. Anche qui, dunque, abbiamo a che fare con una ridefinizione di alienazione: che ha il vantaggio, rispetto a quella di Jaeggi, di essere molto aderente alle effettive esperienze della vita tardomoderna, e di evitare le complicazioni di una teoria psicologica della personalità. Rosa, inoltre, individua una causa unitaria di tutti questi processi di alienazione in quella che egli chiama *l’accelerazione sociale* (che è accelerazione tecnica, accelerazione del mutamento sociale e soprattutto dei ritmi di vita). Essa ha certamente uno dei suoi vettori principali nell’economia capitalista concorrenziale (costretta sempre ad accelerare perché, come diceva Marx, “ogni economia è economia di tempo”), nella competizione interindividuale che ci spinge a fare sempre più cose in meno tempo, e anche in dinamiche psichiche più profonde (che a mio avviso, modificando un po’ l’impostazione di Rosa, potrebbero essere

²⁰ R. Jaeggi, *Forme di vita e capitalismo*, trad. e cura di M. Solinas, Rosenberg & Sellier, Torino 2016, p. 162.

intese come il bisogno di una sorta di riempimento bulimico del tempo come antidoto all'angoscia e al terrore del vuoto).

Si tratta di una proposta interpretativa non priva di interesse e di suggestione. Anche se la si ritenesse troppo unilaterale (in quanto fa dell'accelerazione la chiave di lettura unitaria di una miriade di processi sociali) certi aspetti del discorso rimarrebbero senz'altro validi: la crescita incessante della macchina tecnica, economica e burocratico-amministrativa, che è il regalo che ci ha fatto la modernità capitalistica, sfida le finite capacità umane di appropriazione e gestione di essa. L'essere umano rischia di rivelarsi non solo antiquato (come già notava Günther Anders²¹) ma certamente inadeguato. E gli individui si ritrovano soggetti – qui la diagnosi critica diventa molto netta – a una vera e propria potenza totalitaria, all'automovimento di un ingranaggio al quale essi non possono che adattarsi (a meno di scelte radicali di esodo, difficili, costose e spesso anche non soddisfacenti).

Secondo Harmut Rosa siamo dunque al paradosso per cui le promesse moderne di autonomia e di autorialità sulla propria vita vengono liquidate proprio in quanto la macchina tecnologica-economico-burocratica – dovendo crescere a dismisura perché la crescita è condizione di conservazione dell'economia capitalistica di mercato – diventa una sorta di forza totalizzante alla quale non ci si può sottrarre; anche se ciò comporta disagio e alienazione per gli individui e ovviamente perdita dell'autonomia che la modernità sembrava promettere.

Ma c'è una "soluzione" oppure, come direbbe Heidegger, siamo giunti in un *cul de sac* dal quale solo un dio ci potrebbe salvare? La risposta di Rosa, che viene elaborata soprattutto nel suo testo del 2016, *Resonanz*²², è che l'opposto dell'alienazione sono le esperienze nelle quali i soggetti riescono a entrare in "risonanza" con se stessi, con il loro mondo sociale e lavorativo, con la natura. Ma senza entrare nel merito di questa proposta positiva, che non è possibile discutere qui, proviamo a tracciare un bilancio del tutto provvisorio di questi interessanti tentativi di ridefinire l'alienazione andando oltre il quadro concettuale dei marxismi critici che su questo concetto hanno lavorato nel Novecento. Il problema che mi sembra si debba porre potrebbe essere esposto nei termini seguenti. Nell'orizzonte dei marxismi critici, la questione dell'alienazione presentava fondamentalmente tre aspetti, inseriti dentro un impianto teorico robusto anche se non privo di problemi: 1. l'alienazione del lavoro (pensata a partire dalle indicazioni del Marx dei *Manoscritti*); 2. l'alienazione come dipendenza di tutti dal meccanismo automatico e cieco dell'economia capitalistica di mercato (pensata

²¹ Cfr. Günther Anders, *L'uomo è antiquato*, 2 voll. Bollati Boringhieri, Torino 2007.

²² Cfr. H. Rosa, *Resonanz. Eine Soziologie der Weltbeziehung*, Suhrkamp, Berlin 2016.

con i concetti elaborati da Marx nei *Grundrisse* e nel *Capitale*); 3. l'alienazione dovuta alla manipolazione consumistica e allo sviluppo di "falsi" bisogni (non propriamente marxiana, ma pensabile con i concetti della Scuola di Francoforte e teorizzata in particolare da Marcuse). Ora, la situazione presente mi sembra caratterizzata dal fatto che nessuno di questi concetti di alienazione può essere oggi puramente e semplicemente riproposto, perché ognuno di essi contiene aspetti problematici o aporetici. Questi problemi motivano i tentativi di ripensare l'alienazione attraverso chiavi di lettura diverse; tentativi che sono quindi certamente necessari e apprezzabili.

Forse però anche in essi si devono riscontrare dei limiti. La mia impressione, infatti, (anche se si tratta di una considerazione del tutto provvisoria, che andrebbe verificata e sviluppata) è che in questi tentativi il significato dell'alienazione (che come abbiamo visto nelle impostazioni marxiste era ben netto e strutturato) venga per così dire diluito e stemperato, fino a tradursi in una sorta di disagio psicologico o, se lo si vuole guardare da un altro punto di vista, disagio della civiltà. Naturalmente il fatto che il concetto di alienazione prenda questa piega non è né strano né immotivato. C'è da chiedersi però se, dopo queste trasformazioni, il concetto conservi ancora un suo punto di forza e una sua specificità.

In alternativa, potrebbe essere forse interessante anche sperimentare una via diversa, quella di una rielaborazione critica del concetto marxista di alienazione che mantenga un preciso riferimento ad esso, ma al tempo stesso lo trasformi. Insomma, potrebbe forse essere utile tenere il concetto di alienazione più ancorato al terreno "strutturale", anche se non nei termini in cui lo aveva pensato Marx. L'alienazione, si potrebbe dire ragionando in questa prospettiva (presente anche, come abbiamo visto, nei recenti lavori di Jaeggi) non è il prodotto delle relazioni di scambio mercantile o dei rapporti di produzione capitalistici in quanto tali. La condizione di alienazione si dà quando queste relazioni e questi rapporti si irrigidiscono come se fossero un destino imm modificabile, governato da regole indiscutibili (e per certi versi questa è proprio la situazione che sembra caratterizzare il nostro presente). Si determina una condizione di alienazione quando le forme vigenti dell'economia vengono "naturalizzate", si impongono come se fossero prive di alternative. Quando si occulta il fatto che queste forme sono storiche e che perciò sono possibili diverse modalità di organizzare, attraverso l'iniziativa dei cittadini, l'intervento dello Stato, l'azione politica, il modo in cui funzionano i mercati e i capitalismi. L'opposto dell'alienazione è la consapevolezza (da tradursi in norme, istituzioni e pratiche sociali) che queste potenze non devono essere mitizzate, che non sono affatto sottratte alle capacità umane di formarle e di riformarle, per renderle più funzionali ai bisogni e alle aspirazioni degli individui.

Oltre la transizione.

Per una filosofia politica dell'anticipazione

Mauro Farnesi Camellone

1. L'accelerazione sociale del tempo e la crisi della democrazia

I recenti tentativi di produrre una nuova teoria critica della società²³ fanno ancora ampio uso delle categorie temporali su cui Reinhart Koselleck aveva modellato il concetto di *Neuzeit*, riferendosi al tempo storico come ad una grandezza che cambia relativamente al mutare della coordinazione tra spazio di esperienza e orizzonte di aspettativa. In questo contesto si insiste nel definire la nostra contemporaneità una «tarda modernità», un'epoca in cui l'esperienza del mutamento come processo orientato ad un fine ultimo, ossia la concezione della storia come progresso, ha ceduto il passo alla percezione del mutamento come processo privo di direzionalità, subito passivamente da soggetti sempre più individualizzati. Nella tarda modernità, l'accelerazione sociale sarebbe divenuta una sorta di coazione impersonale, svuotata di orientamento normativo, che si presenta come una potenza obiettiva sfuggita al nostro controllo. Essa divora gli immaginari, le istituzioni e le pratiche delle nostre società, svuota dall'interno e disattiva gli orizzonti normativi del progetto della modernità, sottopone gli individui ad un regime disciplinare del tempo, che ubbidisce all'unico imperativo di una continua accelerazione.

Le istituzioni politiche sembrano aver risposto a questo imperativo rinunciando a programmi temporali di lunga durata, rifugiandosi in continui richiami all'esigenza di abbreviare la durata dei processi decisionali, per non perdere il passo con i tempi che mutano. Helmut Rosa, tra gli altri, è piuttosto categorico nell'affermare che questo linguaggio rivela l'ingresso in un orizzonte post-democratico, sancendo un esodo dalle strutture temporali della democrazia, che per sua natura ha bisogno di tempi lunghi e di processi dotati di durata e stabilità. La curvatura futuristica della politica nella tarda modernità esprimerebbe, dunque, l'esaurimento della capacità delle istituzioni democratiche

²³ Cfr. H. Rosa, *Weltbeziehungen im Zeitalter der Beschleunigung: Umriss einer neuen Gesellschaftskritik*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 2012; Id., *Alienation and Acceleration: Towards a Critical Theory of Late-Modern Temporality*, NSU Press, Aarhus 2010 (trad. it. *Accelerazione e alienazione. Per una teoria critica del tempo nella tarda modernità*, a cura di E. Leonzio, Einaudi, Torino 2015); H. Rosa – W.E. Scheuerman (eds.), *High-Speed Society. Social Acceleration, Power and Modernity*, The Pennsylvania State University Press, University Park 2008; H. Rosa, *Beschleunigung: Die Veränderung der Zeitstrukturen in der Moderne*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2005.

di dominare realmente i processi sociali e di imprimere su di essi un segno di autentica innovazione. Si tratterebbe, in altri termini, di una capitolazione della politica rispetto alla logica dell'accelerazione priva di senso e di scopo, un processo che trova il suo principale motore nelle dinamiche sistemiche del capitalismo globalizzato²⁴.

Questo modo di leggere la contemporaneità in generale, e il tempo della politica in particolare, come un tempo fuori sincrono rispetto ai tempi e ai ritmi che governano la cultura e l'economia, risale, come minimo, alla fine del secolo scorso²⁵. Già allora si insisteva sull'inarrestabile accelerazione impressa alle nostre vite dal capitalismo globalizzato e altamente tecnologico, dividendosi tra chi auspicava un rallentamento della nostra esperienza del tempo che permettesse al modello democratico occidentale di risultare di nuovo efficace²⁶ e chi, invece, invitava a implementare ancor di più le dinamiche di accelerazione in modo tale da favorire il mescolarsi delle identità e il pluralismo culturale²⁷. Oltre queste alternative vorrebbe condurre la più articolata proposta della già ricordata nuova teoria critica della società. Rosa propone di riattivare al centro della lettura critica dell'attualità il concetto di alienazione²⁸, dopo averlo liberato da ogni ipotesi metafisica: l'analisi dovrebbe iniziare dall'auto-comprensione che i soggetti hanno della loro felicità e della loro insoddisfazione, in rapporto ai tempi di vita e dei ruoli sociali che sono chiamati a svolgere. La discrasia tra la tensione a una «vita buona» e l'impossibilità di realizzarla nel presente fornirebbe un criterio immanente, e non trasferito dall'esterno, in grado di rilanciare in senso normativo l'operatività di una teoria critica della società.

Tutte le posizioni che abbiamo sommariamente richiamato, tuttavia, poco ci dicono dei dispositivi che producono – materialmente e ideologicamente – la sincronizzazione delle differenti temporalità al tempo dominante del capitalismo globalizzato²⁹, una sincronizzazione che non allinea tutte le parti del globo a un

²⁴ W. Hope, *Conflicting Temporalities: State, Nation, Economy and Democracy Under Global Capitalism*, in «Time & Society», 18, no. 1, 2009, pp. 62-85; Id., *Crisis of Temporalities: Global Capitalism After the 2007-08 Financial Collapse*, in «Time & Society», 20, 2011, pp. 94-118.

²⁵ Cfr. S. Wolin, *What Time Is It*, in «Theory and Event», vol. 1, no. 1, 1997, pp. 1-4; W.E. Scheuerman, *Liberal Democracy and the Social Acceleration of Time*, Johns Hopkins University Press, Baltimore 2004.

²⁶ Cfr. S. Wolin, *Political Theory: From Vocation to Invocation*, in J.A. Frank – J. Tambornino (eds.), *Vocations of Political Theory*, University of Minnesota Press, Minneapolis 2000, pp. 3-22.

²⁷ Cfr. W.E. Connolly, *Neuropolitics. Thinking, Culture, Speed*, University of Minnesota Press, Minneapolis/London 2002; D. McIvor, *The Politics of Speed: Connolly, Wolin, and the Prospects for Democratic Citizenship in an Accelerated Polity*, in «Polity», vol. 43, n. 1, 2011, pp. 58-83.

²⁸ Per un percorso che, al contrario, propone una filosofia critica che non fa uso del concetto di alienazione, e che si focalizza invece sul concetto di ideologia, cfr. G. Rametta, *Per una critica senza alienazione. Un percorso tra Marx, Adorno e Althusser*, in «Filosofia politica», 3/2016, pp. 451-468.

²⁹ Cfr., M. Tomba, *Clash of Temporalities: Capital, Democracies, and Square*, in «The South Atlantic Quarterly» vol. 113, n. 2, 2014, pp. 353-366.

unico stadio di sviluppo, quanto piuttosto a un unico rapporto di capitale. Da questo punto di vista, il potere neoliberale non può essere considerato semplicemente una pratica di smantellamento delle regole democratiche e di riduzione dei margini d'azione degli Stati nazionali, ma piuttosto una forma di potere specifica, capace di plasmare le forme di vita e le condotte dei soggetti sincronizzandole alla logica del capitale³⁰. Le analisi sopra ricordate, pur registrando una profonda crisi della democrazia, ormai incapace di governare i processi economici, demografici e migratori che investono le società contemporanee, di questa crisi non sembrano saper cogliere il carattere strutturale. Gli effetti dissolutori del mancato esercizio di una cittadinanza attiva – nella quale i cittadini continuo politicamente e influiscano effettivamente sulle decisioni politiche – trovano le condizioni del loro prodursi proprio nel dispositivo concettuale che ha sostenuto la stessa democrazia rappresentativa³¹. In questo senso si può dire che l'epoca che stiamo vivendo non è semplicemente quella della crisi della democrazia, ma il tempo in cui la democrazia si presenta come crisi, come un sistema che inibisce ulteriori processi di democratizzazione, impedendo a nuovi soggetti di prendervi parte e limitando gli ambiti d'azione di chi vi è già incluso. Il presente come tempo dell'accelerazione sociale priva di orientamento è il tempo del governo neoliberale della società, basato su processi di soggettivazione rigidamente individuali e costretto a limitare costantemente, e con ogni mezzo, lo sviluppo di quelli collettivi. Tanto dal punto di vista procedurale quanto da quello sostanziale, la democrazia come crisi ostacola sistematicamente la politicizzazione dei rapporti sociali³².

Assumiamo, ad un tempo, l'accelerazione impersonale e senza scopo come indice della crisi della democrazia, e l'individualizzazione depoliticizzante come prodotto della democrazia in quanto crisi. Entrambe ci sembrano poter essere indicate come cifre distintive dell'esperienza della nostra contemporaneità. Si tratta ora di verificare la possibilità di attivare una costellazione concettuale in grado di rendere intellegibile il presente in quanto tempo di un'esperienza attiva del mutamento, che permetta cioè di determinare concrete posizioni soggettive capaci di istituire lo spazio di un agire politico dei governati. Per far ciò proviamo a complicare il quadro che abbiamo tratteggiato passando attraverso la categoria di transizione.

³⁰ Cfr. P. Dardot – C. Laval, *La nuova ragione del mondo. Critica della razionalità neoliberista*, trad. it. a cura di R. Antonucci e M. Lapenna, DeriveApprodi, Roma 2013; S. Mezzadra, *Oltre la pura politica. Discutendo "Guerra alla democrazia" di Dardot e Laval*, <http://www.euronomade.info/?p=8605>.

³¹ Cfr. P. Rosanvallon, *Le bon gouvernement*, Seuil, Paris 2015.

³² Cfr. M. Ricciardi, *La democrazia dopo la democrazia. Dardot e Laval e la possibilità di un «comune politico»*, <http://www.conneessioni-precarie.org/2016/12/31/la-democrazia-dopo-la-democrazia-dardot-e-laval-e-la-possibilita-di-un-comune-politico/>.

2. La sincronizzazione capitalistica e il presente come transizione

Le analisi che sottolineano il carattere continuamente accelerato dell'esperienza della contemporaneità rimandano, più o meno direttamente, alla semantica dei tempi storici elaborata da Koselleck, distinguendosi da essa nella misura in cui insistono sull'avvenuta rottura del nesso accelerazione-progresso. In realtà, in Koselleck questo nesso si presentava assieme ad un'altra coppia concettuale, quella formata dai lemmi transizione e anticipazione.

Secondo Koselleck, a partire dalla Rivoluzione Francese, il concetto di progresso ha prodotto l'unificazione del decorso temporale, combinando insieme tempi stratificati ma contemporanei, una temporalità in cui le generazioni vivono in uno spazio di esperienza comune anche se spezzato – che segue aspettative diverse da cetto a cetto, da classe a classe, da paese a paese. Da allora il presente è stato vissuto come un'età di *transizione*, che distribuisce in tempi diversi le differenze tra esperienze e aspettative. A partire dal XVIII secolo, questo dato politico-sociale è stato sorretto dal progresso tecnico-industriale. Il futuro non appare più derivabile da una stabilità ciclica dello spazio di esperienza, ma ci si aspetta con ragionevole certezza che le scoperte e le invenzioni scientifiche creino un mondo nuovo e migliore. La scienza e la tecnica hanno stabilizzato la percezione del progresso, introducendo un dislivello temporale progressivo tra esperienza e aspettativa. All'interno di questa costellazione concettuale, l'accelerazione mostra come tale dislivello si mantenga solo in virtù di un continuo mutamento e rinnovamento. Il progresso politico-sociale e quello tecnico-scientifico trasformano così i ritmi temporali della vita, accelerandoli. In questo modo secondo Koselleck il tempo della vita umana acquista una qualità autenticamente storica che lo differenzia dal tempo naturale:

Non solo il solco tra passato e futuro diventa sempre più profondo, ma per poter vivere e agire bisogna continuamente superare in modi nuovi e sempre più rapidi il dislivello tra esperienza e aspettativa. [...] *Con il concetto di accelerazione storica è stata acquisita una categoria della conoscenza storiografica atta a superare la concezione del «progresso» come semplice e continuo miglioramento.* L'età moderna ha potuto essere concepita come un tempo nuovo solo quando le aspettative hanno cominciato ad allontanarsi progressivamente da tutte le esperienze precedenti. [...] Questo dislivello è stato portato al proprio concetto con l'idea di «storia in generale», mentre la sua qualità specificamente moderna è stata espressa per la prima volta dal concetto di «progresso»³³.

³³ R. Koselleck, *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1979, p. 369 (trad. it. a cura di A.M. Solmi, *Futuro passato. Per una semantica dei tempi storici*, CLUEB,

L'accelerazione progressiva, che indicizza la modernità e ne fa un tempo di transizione, determina anche la potenzialità prognostica dei concetti politici e costituzionali, aprendo un nuovo orizzonte di aspettativa. Non si tratta più di categorie che registrano esperienze, ma piuttosto di concetti che creano esperienza: «*a rigore il concetto diventa un'anticipazione*»³⁴. Per Koselleck, il caso del termine kantiano *Republikanismus* è paradigmatico dell'impiego di un concetto storico e teorico, saturo di esperienza, che si trasforma in un concetto di aspettativa. Il concetto di repubblicanesimo assolve, nello spazio dell'azione politica, alla stessa funzione svolta dal progresso in ambito storico: esso indicizza il mutamento. Se il vecchio concetto di repubblica indicava uno status, una situazione, in Kant esso non solo si trasforma in scopo ma, «con l'aiuto del suffisso “-ismo”, assume la forma temporalizzata di un concetto di movimento. *Serve ad anticipare teoricamente il movimento storico futuro, e a influenzarlo praticamente*»³⁵.

Con la rottura del nesso accelerazione-progresso, allora, a venir meno nella nostra contemporaneità sembra essere lo spazio di operatività, tanto teorica quanto pratica, della categoria di anticipazione. La transizione, il quarto concetto della tetralogia koselleckiana, sembra invece mantenere una valenza analitica rilevante, soprattutto se riferita ai processi attraverso cui il capitale globale afferma il proprio dominio ridefinendo i rapporti di potere nel presente.

Sandro Mezzadra, in particolare, ha insistito sull'utilizzo della categoria di transizione per analizzare i problemi di articolazione della molteplicità degli spazi e dei tempi che compongono oggi la dimensione globale³⁶. All'interno di un'analisi delle condizioni formali e materiali che costituiscono la «condizione post-coloniale», l'articolazione di livelli geografici, politici, giuridici, sociali e culturali radicalmente eterogenei emerge come uno dei problemi cruciali del capitalismo contemporaneo. L'unità del tempo storico moderno è stata prodotta attraverso la sincronizzazione di una pluralità di tempi eterogenei. Questa dinamica si acutizza nei momenti di *transizione* al capitalismo, in quel processo – che Karl Marx definiva di «accumulazione originaria»³⁷ – in cui si tratta di produrre, in un dato luogo, le condizioni di esistenza del capitalismo.

Bologna 2007, p. 317); cfr. Id., *Zeitschichten. Studien zur Historik*, Surhkamp, Frankfurt a.M. 2000, con particolare attenzione ai saggi *Gibt es eine Beschleunigung der Geschichte?* (pp. 150-176) e *Zeitverkürzung und Beschleunigung* (pp. 177-202).

³⁴ R. Koselleck, *Vergangene Zukunft*, cit., pp. 371-372; trad. it. cit., p. 319.

³⁵ Ivi, p. 373; trad. it. cit., p. 320.

³⁶ S. Mezzadra, *La condizione post-coloniale. Storia e politica nel presente globale*, ombre corte, Verona 2008, con riferimento particolare al capitolo *Vivere in transizione. Verso una teoria eterolinguale della moltitudine* (pp. 106-126) e all'appendice *Attualità della preistoria. Per una rilettura del capitolo 24 del primo libro del Capitale, “La cosiddetta accumulazione originaria”* (pp. 127-154).

³⁷ K. Marx, *Il capitale. Critica dell'economia politica*, libro I, cap. 24, trad. it. a cura di D. Cantimori, Editori Riuniti, Roma 1994, pp. 777-826. Per una lettura del concetto di accumulazione in Marx

In questo contesto la transizione non è soltanto una categoria storica ma, soprattutto, «una categoria *logica* che opera al cuore stesso del concetto di capitale»³⁸. Il presente come transizione – un passaggio vissuto soprattutto nei contesti post-coloniali, dove lo specifico tipo di eterogeneità che il capitalismo ha incontrato ha reso più acuta la violenza della sua azione – è un tempo che riemerge in ogni momento storico in cui le condizioni di esistenza del capitale devono essere ristabilite su nuove basi. La nostra contemporaneità, il tempo del capitalismo globale indicizzato da una accelerazione senza precedenti, si contraddistingue come tempo in cui il capitale è costretto ad affrontare il problema della produzione delle sue condizioni di possibilità a livello del suo operare quotidiano, rivelando come «accumulazione primitiva e transizione (ciò che Marx definiva la “preistoria del capitale”) sono gli spettri che ritornano a ossessionare il capitale al livello più alto del suo sviluppo storico»³⁹.

La categoria di transizione non è sovrapponibile all'immagine lineare della compressione spazio-temporale, modellata sul concetto di accelerazione⁴⁰. In questa figura si assume come scontata l'unità di tempo e spazio; essa perciò tende a produrre una ricostruzione della dimensione globale contemporanea che finisce per risultare una sorta di specchio del modo in cui spazio e tempo sono immaginati dal capitale, «come dimensioni lisce, omogenee e vuote, mere coordinate dei processi di accumulazione»⁴¹. Il concetto di transizione, invece, permette di affrontare il problema cruciale della *produzione* di queste dimensioni e di queste coordinate. L'analisi del capitalismo contemporaneo assunto come tempo di transizione rende visibili gli spazi striati della produzione, che combinano differenti tipi di regime lavorativo. Contrariamente all'idea di un passaggio lineare da forme disciplinari a modalità regolative di controllo, infatti, le reti contemporanee di produzione si distendono su modi altamente differenziati di disciplina lavorativa⁴².

Mezzadra suggerisce di approcciare questo livello di complessità utilizzando la distinzione marxiana tra sussunzione formale e sussunzione reale del lavoro sotto il capitale, a cui corrisponde quella tra plusvalore assoluto e plusvalore relativo⁴³. Questa distinzione ha il merito di porre in massima evidenza il problema della coesistenza, nello spazio del capitale, di *diversi tempi storici*. Le due modalità di

centrata sulla stratificazione delle temporalità cfr. M. Tomba, *Layered Historiography. Re-Reading the So-Called Primitive Accumulation*, in Id., *Marx Temporalities*, Brill, Leiden 2013, pp. 159-186.

³⁸ S. Mezzadra, *La condizione post-coloniale*, cit., p. 112.

³⁹ Ivi, p. 113.

⁴⁰ Cfr. D. Harvey, *La crisi della modernità. Riflessioni sull'origine del presente*, trad. it. a cura di M. Viezzi, Il Saggiatore, Milano 1989.

⁴¹ S. Mezzadra, *La condizione post-coloniale*, cit., p. 115.

⁴² Cfr. A. Ong, *Neoliberalismo come eccezione. Cittadinanza e sovranità in mutazione*, trad. it a cura di M. Spanò, La casa di Usher, Firenze 2013.

⁴³ Cfr. S. Mezzadra, *La condizione post-coloniale*, cit., 118.

sussunzione non si limitano a definire diversi stadi nello sviluppo del modo di produzione capitalistico, ma si riferiscono a differenti tipologie di rapporto del capitale con il tempo. Mentre nella sussunzione reale il capitale organizza direttamente le modalità del lavoro e le sue combinazioni sociali, producendo una sorta di sincronia tra il tempo dell'accumulazione capitalistica e il tempo della produzione, nella sussunzione formale «il capitale *incontra* forme di organizzazione e disciplinamento del lavoro già esistenti; e si limita a incorporarle (e a sfruttarle) nel suo processo di sviluppo»⁴⁴. La sussunzione formale indica dunque una situazione in cui una specifica sconnessione temporale si iscrive nella struttura stessa del capitale. Lunghi dall'essere un residuo del passato, la sussunzione formale si riproduce e interseca la sussunzione reale nel tempo del capitale globale. Disciplina, violenza e rigida gerarchizzazione sono le modalità essenziali attraverso cui il capitale tenta di tradurre il lavoro vivo nel codice del lavoro astratto – pura estrinsecazione di lavoro umano, che prescinde dagli aspetti qualitativi e dalle determinazioni specifiche riferite all'utilità dei singoli lavori. Si tratta di modalità che definiscono il rapporto capitale-lavoro in particolare nei processi di transizione, quando cioè la norma del lavoro astratto deve essere imposta a fronte della radicale eterogeneità di differenti forme di vita⁴⁵.

3. Soggettivazione plurale e anticipazione

Il tempo e lo spazio del capitale si intrecciano l'uno con l'altro all'interno del *progetto* della modernità, tanto che si può rilevare una sorta di complanarità tra l'universalismo moderno e logica del capitale globale. Cogliere nella contemporaneità l'articolazione di tempi storici differenti⁴⁶, in una prospettiva che possa risultare teoricamente e politicamente operativa rispetto al tempo della

⁴⁴ *Ibid.*

⁴⁵ Il concetto di *confine* (spaziale e temporale), combinandosi con quello di transizione, funge da operatore logico fondamentale nei processi di articolazione e di sincronizzazione nel capitale, cfr. S. Mezzadra – B. Neilson, *Confini e frontiere. La moltiplicazione del lavoro nel mondo globale*, il Mulino, Bologna 2014; S. Mezzadra, *Terra e confini. Metamorfosi di un solco*, Manifestolibri, Roma 2016. Ad esempio, nel caso del «lavoro migrante» – che rappresenta in modo paradigmatico una condizione di *transitorietà* tendenzialmente protraentesi all'infinito – il concetto di confine funziona come generatore di linee variabili di giunzione tra diversi regimi di disciplinamento del lavoro, cfr. F. Raimondi – M. Ricciardi (a cura di), *Lavoro migrante. Esperienza e prospettiva*, DeriveApprodi, Roma 2004; S. Chignola – D. Sacchetto, *Il virus del lavoro è ricombinante*, testo introduttivo al convegno «Globalizzazione e crisi. Lavoro, migrazioni, valore» che si è svolto presso l'Università di Padova il 4-5 febbraio 2016, <http://www.sinistrainrete.info/lavoro-e-sindacato/6599-devi-sacchetto-e-sandro-chignola-il-virus-del-lavoro-e-ricombinante.html>.

⁴⁶ Cfr. R. Koselleck, *Stetigkeit und Wandel aller Zeitgeschichten. Begriffsgeschichtliche Anmerkungen*, in *Id., Zeitschichten*, cit., pp. 246-264.

transizione, richiede di riconfigurare la costellazione concettuale che ha permesso di pensare la politica nella modernità.

Questo genere di difficoltà deve essere tenuto presente ogniqualvolta si tenti di ripensare la democrazia come spazio di azione politica diretta, qualitativamente differente dalla democrazia rappresentativa e dai suoi assetti di potere. Il problema di chi sia il soggetto di questo agire va posto sempre esplicitamente, soprattutto perché il concetto di popolo risulta, a mio avviso, irriducibilmente legato alla matrice sovranista dello Stato moderno. Ciò significa determinare, di volta in volta, quali siano le posizioni soggettive capaci di istituire uno spazio di iniziativa politica autonoma, e scegliere i punti di impatto con le altre forze che attraversano quello spazio. Prendiamo ad esempio l'Europa come istituzione politica: risulta quanto meno paradossale pensare, come recentemente è stato fatto⁴⁷, che essa possa essere rifondata insistendo su di una *cittadinanza* democratica transnazionale. Le odierne vicende della migrazione in Europa ribadiscono, se ce ne fosse bisogno, che non tutti gli individui che vivono in Europa sono cittadini. Se dall'Europa si passa al piano globale, «parlare di cittadini o degli appartenenti alla società rischia di reintrodurre l'universalismo che si voleva criticare denunciando la logica della rappresentanza»⁴⁸.

Per pensare il mutamento sociale e politico, in un presente che sembra ridotto al tempo della transizione indicizzata dall'accelerazione, necessitiamo, in prima battuta, di una radicale riconsiderazione del concetto di progresso⁴⁹. Un'operazione che deve essere condotta a partire dalla critica di ogni filosofia della storia connessa all'idea di sviluppo lineare, sia esso sociale, economico o culturale. Del concetto di progresso, al contrario, credo vada assunta positivamente la potenzialità differenziale, la sua operatività in una concezione spazio-temporale complessa, multidimensionale e non immediatamente riducibile alla sincronizzazione capitalistica. Si tratta, in altri termini, di ridislocare il concetto di progresso in una configurazione categoriale tale per cui le esperienze che risultano non contemporanee al tempo dominante del capitale possano guadagnare uno spessore autonomo. In questo senso il concetto di progresso non indicherebbe più l'avanzare indicizzato da una accelerazione unidirezionale, ma la possibilità di cogliere esperienze di soggettivazione che si mostrano non contemporanee perché

⁴⁷ Cfr. P. Dardot – C. Laval, *Guerra alla democrazia. L'offensiva dell'oligarchia neoliberista*, trad. it. a cura di I. Bussoni, DeriveApprodi, Roma 2016.

⁴⁸ M. Ricciardi, *La democrazia dopo la democrazia*, cit.

⁴⁹ Cfr. E. Bloch, *Differenzierungen im Begriff Fortschritt*, in Id., *Tübinger Einleitung in die Philosophie* (1963-64; 1970), Werkausgabe Band 13, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1985, pp. 118-146; trad. it. *Sul progresso* (con integrazioni testuali), trad. it. a cura di L. Sichirollo, Guerini, Milano 2015.

oltre-contemporanee, cioè *anticipazioni* concrete di forme di legame sociale capaci di interrompere il processo di sincronizzazione operato dalla logica del capitale⁵⁰.

Se si vuole prendere questa direzione, pur continuando a riconoscere il carattere violentemente dominante della sincronizzazione capitalistica, credo occorra far saltare una volta per tutte il nesso tra la categoria di innovazione e quelle di sviluppo, rompendo così la ferrea logica della transizione. Si tratta di pensare la contemporaneità non nell'unilinearità dell'accelerazione, ma in un *multiversum* ampio, elastico, dinamico in cui risulti riconoscibile il contrappunto delle diverse voci della storia rispetto alla voce del capitale. Il gigantesco materiale extra-europeo, che da tempo sta *de-formando* la concettualità attraverso cui l'occidente ha pensato *la messa in forma* delle relazioni che lo hanno strutturato, esige di essere approcciato attraverso una concettualità che non lo collochi nella dimensione dell'arretratezza (sia essa economica o culturale), né in quella di una vuota giustapposizione relativistica. Non solo, esso rilancia all'occidente una posta ancora più alta: la possibilità di pensare alla soggettivazione come pratica plurale⁵¹, cioè di riconoscere nelle differenti insorgenze che si oppongono alla sussunzione da parte del capitale globale non delle mere sacche di resistenza, ma delle concrete anticipazioni di nuove forme di legame sociale. Si tratta, in altri termini, di dotarsi di una concettualità atta all'identificazione di esperienze collettive determinate che esorbitano dalla temporalità dominante della sincronizzazione capitalistica. Non mi sto riferendo esclusivamente a fenomeni reattivi rispetto alla tendenza dominante, ma a pratiche concrete capaci di istituire e implementare forme di vita non orientate alla valorizzazione.

In una configurazione concettuale in grado di cogliere queste insorgenze, transizione e anticipazione si posizionano in modo differenziato rispetto al concetto di progresso. La categoria di transizione, perno dell'analisi delle dinamiche del capitalismo globale, proprio perché ha perso definitivamente la sua valenza progressiva – se con questo termine pensiamo ancora di riferirci a processi di liberazione e di emancipazione delle soggettività –, permette di riconoscere tanto il darsi di una pluralità dei tempi storici coinvolti nel nostro presente, quanto la violenza con cui tale pluralità di esperienze viene sussunta nel modo di produzione capitalistico. Parimenti, la categoria di anticipazione non può più essere iscritta nel movimento di sviluppo progressivo, tipico della logica del "futuro anteriore", con cui hanno funzionato i concetti politici moderni. Essa non deve rimandare alla pre-figurazione di un possibile *già* dato all'interno di una tendenza, di un percorso di sviluppo più o meno lineare. Il concetto di

⁵⁰ Cfr. E. Bloch, *Akt des Überholens*, in Id., *Tübinger Einleitung in die Philosophie*, cit., pp. 90-92.

⁵¹ Cfr. S. Chignola – S. Mezzadra, *Fuori dalla pura politica. Laboratori globali della soggettività*, in «Filosofia politica», 1/2012, pp. 65-81.

anticipazione⁵² a cui mi sto riferendo, proprio perché ricavato da una ridefinizione radicale del concetto di progresso, non corrisponde alla categoria di *Vorgriff* – che potremmo rendere anche con “pre-cognizione” – in cui Koselleck inscriveva il repubblicanesimo di Kant, attribuendogli una tensione teorico-pratica (tendenzialmente illimitata) orientata al raggiungimento di uno scopo finale. Piuttosto, intendo il concetto di anticipazione, di cui credo abbiamo bisogno per pensare il mutamento nella contemporaneità, come *Vorwegnahme*, come qualcosa che non differisce nel futuro la sua piena realizzazione (come accade in una logica di transizione), ma che ha valenza nel presente proprio perché opera in esso come *eccedenza*. Per rimanere in ambito kantiano, preferisco esemplificare la categoria di anticipazione guardando al significato dell'*idea* di libertà e alla sua funzione nella concezione della costituzione repubblicana, la quale non configura una futuribile forma di Stato, ma riguarda, qui e ora, la prassi politica tanto dei governanti quanto dei governati⁵³.

⁵² Cfr. L. Kugelmann, *Antizipation: eine begriffsgeschichtliche Untersuchung*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1986.

⁵³ Cfr. G. Duso, *Idea di libertà e costituzione repubblicana in Kant*, Polimetrica, Monza 2012.

La critica come didattica: dissenso e verità. Nove tesi

Emanuele Zinato

1. Esiste ancora la necessità della critica e la questione del lavoro critico continua a comportare anche oggi il rischio intellettuale di “dire la verità”. Perché esiste la verità, ineludibile pur nel suo essere relativa, parziale e provvisoria (una verità che riguarda l’etica, l’esistenza, la nostra relazione con il mondo). Edward Said, di cui non condivido il metodo “orientalista” ma di cui ammiro lo spirito critico, in *Dire la verità. Gli intellettuali e il potere* (1995) argomenta coraggiosamente come la questione della verità pertenga alla funzione dell’intellettuale ridefinito nel contesto dei conflitti del mondo globalizzato e della precarietà del suo riconoscimento sociale. A differenza di quanto accade a figure di intrattenitori-professionisti che pongono il proprio lavoro al servizio dell’ordine costituito, Said riprende Gramsci e Sartre e identifica la vocazione di dire la verità con la critica al potere, in bilico tra solitudine e allineamento. Qualche decennio prima, Elsa Morante in *Pro o contro la bomba atomica* (1965) poneva in modo radicale la questione della verità dell’arte in rapporto alla “lotta contro in drago dell’irrealtà”: “nel sistema organizzato della irrealtà, la presenza dello scrittore è sempre uno scandalo”. Elsa Morante considerava la bomba nucleare come il “fiore” della società piccolo-borghese, della pulsione di morte dei ceti medi e la letteratura come “il contrario della disintegrazione”. Nulla di ciò che hanno scritto Said e Morante su realtà e verità mi sembra oggi tramontato.

2. La diagnosi tardonovecentesca riguardante la fine della critica letteraria, da *Notizie dalla crisi* (1993) di Cesare Segre a *Dopo la fine. Sulla condizione postuma della letteratura* (1996) di Giulio Ferroni, dal *Tradimento dei critici* (2002) di Carla Benedetti a *Eutanasia della critica* (2005) di Mario Lavagetto, va oggi interamente riformulata. Anche l’antitesi fra teoria letteraria (intesa come puro scientismo strutturalista) e critica (percepita come libertà anarchica della lettura), argomentata in Europa da Steiner e in Italia da Alfonso Berardinelli, è del resto del tutto superata. I veri banchi di prova della tenuta o del collasso del discorso critico oggi sono piuttosto, rasoterra, i soli momenti in cui questo può ancora farsi discorso pubblico: soprattutto la scuola e l’università. È soprattutto il momento didattico, insomma, il luogo della sopravvivenza culturale per il critico odierno. L’atto critico-didattico è in sé utopico perché prevede che insegnanti e studenti, nell’assenza di un lessico condiviso e nel quadro di classi costituite da migranti e da nativi digitali,

condividano le medesime procedure cognitive e interpretative: che esplorino cioè le omologie e le opposizioni fra le opere e il mondo, rinominando con consapevolezza i concetti-guida (autore, lettore, temi, forme, storia, valore).

3. La critica avrebbe bisogno ancora della teoria letteraria, pena l'impressionismo e il narcisistico. Credo che la teoria della letteratura novecentesca sia servita alla critica perché ha ipotizzato dei modi - non solo soggettivi - per dar conto del nesso o della tensione fra autonomia e eteronomia delle opere, tra testo e mondo. Oggi con il termine *Teoria* si designa qualcosa di assai diverso da quanto accadeva negli anni sessanta e settanta. Allora ci si riferiva a un insieme di metodi che avevano nella linguistica strutturale, nella psicoanalisi e nel neomarxismo i loro modelli. Ora la *Theory* è soprattutto data da un insieme di *Studies* (postcolonial, gender...) che - semplificando brutalmente - hanno i loro modelli in Foucault, Derrida e dintorni. Le categorie e i concetti della teoria non vanno mai condivisi supinamente dal critico. E un buon critico è sempre in una certa misura eclettico: non perché pilucca con disinvoltura nel supermercato dei metodi ma perché ascolta le voci più alte dell'estetica, della linguistica, della filologia, della filosofia per tentare di estrarre dal testo che ha davanti una verità e un senso. Se un critico ieri usava supinamente i termini "struttura", "significante", "palinsesto" o oggi utilizza altrettanto servilmente, strizzando l'occhio ai propri colleghi, i lemmi "biopolitica", "genealogia", "governamentalità", peggio per lui.

4. Tra i becchini della critica vi è l'ipertrofia del mercato culturale e la cultura unica del bestseller. Il mercato come virtuoso momento di incontro fra domanda e offerta è, come si sa, una pura astrazione dell'ideologia liberale. Come ha mostrato André Schiffrin, (*Editoria senza editori*, 2000) le case editrici, luoghi di progetto a cavallo fra mercato e cultura, sono da tempo geneticamente mutate: una volta acquistate da grandi gruppi internazionali, immense *holding* del campo dei media, dell'intrattenimento e dell'informazione, modificano radicalmente la propria natura. Del resto, anche se l'editoria di cultura e di ricerca diventa possibile solo "non a scopo di lucro", cioè fuori dal mercato, sostenuta da fondazioni e da aiuti pubblici, si corrono i rischi derivanti dalla completa rinuncia al suo ruolo progettuale. Anche per il lavoro editoriale mi sembra insomma che la sola strategia critica virtuosa oggi possibile sia quella controcorrente, "entro le crepe e gli interstizi" dell'ideologia del mercato.

5. Franco Fortini ci ha insegnato che non ci si salva da soli. Già nella prima metà degli anni sessanta scriveva (in *Mandato degli scrittori e fine dell'antifascismo*): "è possibile che il proletariato, la classe operaia, la classe rivoluzionaria non siano

mai esistiti o siano immagini di altro, cui non sappiamo dare senso e nome”. La situazione del “miracolo economico” non era dunque troppo lontana da quella di oggi, in cui si dà per scontata l’evaporazione di quei soggetti di cambiamento. La situazione del critico è anche oggi quella (adorniana) di chi si estrae dalla palude tirandosi per il codino. Ma ci sono due modi diversi per fare questo gesto: basarsi sulle proprie indocili, personali idiosincrasie (ipostatizzando l’io) o farle coincidere con la parte espropriata e invisibile dell’umanità (impiegando il noi). Credo si possa continuare a leggere criticamente i testi con occhi strabici: con uno sguardo alle forme dell’opera, l’altro ai conflitti del mondo e ai rapporti sociali.

6. La situazione del critico-docente è dunque quella di chi si estrae dalla palude tirandosi per il codino, nei luoghi collettivi, in dialogo potenziale con la parte espropriata dell’umanità. Le risorse della critica, del resto, sono di per sé pedagogiche: la sua funzione è una terapia collettiva o una guida per un buon uso dell’immaginario. Come ha insegnato Francesco Orlando (in *Per una teoria freudiana della letteratura* ma anche nel recente, postumo, *Il soprannaturale letterario*), in quanto essere umano ciascuno di noi, psichicamente, è abitato da due diverse logiche, inseparabili: la logica forte che invoca il principio di non-contraddizione (quella che usiamo da grandi e da svegli, che domina il mondo dalle rivoluzioni industriali in poi), e l’altra logica, debole, che tende a pensare per immagini, generalizzare le somiglianze, da cui si affranca a fatica il bambino, che persiste nei sogni o nei sintomi o nei motti di spirito. Entrambe sono irrinunciabili: entrambe permeano il linguaggio dando luogo a figure (“Non c’è che un geometra o uno scemo che possa parlare senza figure”, dice Rousseau). La letteratura è questo intreccio conflittuale tra le due logiche propriamente umane realizzato tramite figure. Riguarda ogni discorso: dall’aneddoto ironico fra amici alle reticenze di un innamorato. Ma quando si formalizza in un codice, e diventa “manufatto” artigianale ben lavorato, ci dà un piacere conoscitivo e identificativo di grande, forse insostituibile rilievo e esperienza: come fanno le grandi opere in versi e in prosa, e i grandi film, i dipinti, la musica. La critica letteraria aiuta a dare senso a questo intreccio conflittuale tra le due logiche propriamente umane, verificandolo nella figuralità delle opere.

7. Non credo che, a scuola, il vero pericolo per la letteratura e per la critica sia dato ancora oggi dalle griglie strutturaliste applicate alla didattica ma casomai dall’erosione degli spazi dell’educazione umanistica a opera di discipline considerate dal senso comune più ‘spendibili’ e dalle iniziative extracurricolari più parcellizzate e servili (da ultimo, la più arrogante, l’alternanza scuola-lavoro). E, infine, dal completo disorientamento o ignoranza a scuola e nell’università davanti

alle operazioni più semplici e necessarie: storicizzare l'opera nel suo tempo, descriverne le forme, interpretarne e attualizzarne il senso. È fin troppo evidente come la “ragione didattica” egemone non possieda più nemmeno i termini per dare cittadinanza, fra le proprie tabellari “competenze”, a simili esperienze critiche, aperte, plurali e conflittuali. Oltre alla retorica della valutazione e dell'eccellenza nell'università (ben radiografata da Federico Bertoni in *Universitaly*) è soprattutto la neolingua della nuova pedagogia didattica a distruggere lo spazio residuo del critico-docente: le procedure da *problem solving* divenute il modello delle riforme e il presupposto che sovrintende alla formazione degli insegnanti oggi ritenuti di qualità, nei TFA e nei FIT, secondo i canoni che considerano il docente come l'addetto all' “implementazione” del processo antropotecnico, dissolvono i contenuti stessi e la funzione critica appiattendola sul ruolo. (Cfr. Mino Conte, *Didattica minima. Anacronismi della scuola rinnovata*).

8. C'è chi, davanti alla conclamata e proterva assimilazione della formazione all'impresa, esplicitamente invita a rinunciare alla critica (a esempio Claudio Giunta in *E se non fosse una buona battaglia?*) denunciandola cinicamente come velleitaria. Da parte mia, credo che l'insegnamento della letteratura (la *critica* nel senso etimologico del termine) sia, in fieri, un atto di opposizione, perché allena a mettere in dubbio le pratiche dominanti in una situazione in cui, nel campo dell'educazione e nelle forme del dissenso, è interamente da risemantizzare il significato stesso, individuale-collettivo, della parola *libertà*. Tradotta nell'habitat didattico, la critica comporta inoltre l'utopia concreta di una possibile “controstoria” permanente, vale a dire dell'uso da parte degli studenti e degli insegnanti, di uno strumento adatto a verificare il rapporto *contraddittorio* tra storia sociale e invenzione letteraria. La critica come didattica, finché potrà farlo, dovrà dunque *disubbidire* alla buona scuola e all'università dell'eccellenza, e *clandestinamente* continuare a porsi il compito di rinegoziare la funzione della letteratura come «unità della percezione del reale e dell'immagine del possibile» (René Wellek, *Storia della critica moderna*) in un sistema culturale e economico (neoliberista) sempre più ostile, sempre più incapace di riconoscere la funzione sperimentale, fittizia e insieme concreta (Thomas Pavel, *Mondi dell'invenzione*) assunta in occidente dall'invenzione letteraria. Soltanto proponendo alle “masse” di studenti (magari per brevi frammenti “radianti”) Montaigne, Manzoni, Leopardi, Baudelaire, Flaubert, Kafka o Svevo si possono intercettare i (pochi?) che li desiderano intendere (in ogni epoca diversamente) restituendo così, ogni anno nuovi significati a quelle opere. A volte, del resto, sono proprio gli studenti provenienti dagli istituti tecnici i più propensi a farsi catturare dalle ombre di quelle opere. Con il loro italiano stentato le ravvivano oltre il conformismo e le verità accademiche sclerotizzate. E ne estraggono ancora

il contenuto di verità. La letteratura dei grandi modernisti nel contesto ipermoderno non è finita: e la lettura di Leopardi e di Kafka sopra ogni altra.

9. La critica non è morta anche perché la letteratura non è esangue. Importanti critici militanti delle precedenti generazioni (da Berardinelli a Mengaldo) hanno scoraggiato l'uso del romanzo italiano negli anni zero (criticandone la pulsione sia a produrlo che a leggerlo), data l'ipertrofia della produzione editoriale *Midcult* che inibisce qualunque seria ricognizione, e data la presunta debolezza della nostra narrativa più recente (a confronto con quella americana, irlandese, israeliana). Tuttavia, prosatori come a esempio Alessandra Sarchi, Giorgio Falco, Nicola Lagioia, Giorgio Vasta, Walter Siti, Laura Pugno sono a mio parere scrittori del nuovo millennio su cui vale la pena di spendere forze ricognitive. Al contempo, lo sono a esempio Fabio Pusterla, Eugenio De Signoribus, Milo De Angelis, Valerio Magrelli, Antonella Anedda, Umberto Fiori, Franco Buffoni o Cristina Alziati nel campo della poesia. I loro libri vanno indagati e discussi, in tutti i luoghi in cui collettivamente è ancora possibile farlo. Per via stilistica e per via tematica, infatti, ci danno un'immagine complessa dell'antropologia ipermoderna italiana: nuove soggettività, forme del territorio, nessi generazionali, educazioni sentimentali, rapporti di lavoro e conflitti di potere.

Per una scuola democratica

Giulia Gamba

1. Questo contributo è un tentativo di attraversare la questione del rapporto tra democrazia e saperi dal punto di vista di uno dei molti contesti che compongono lo spazio democratico, la scuola. Si tratta di una prospettiva fondamentale da considerare se è vero, come credo, che il problema della scuola, ridotto ai suoi termini essenziali, è il problema della democrazia, da un punto di vista costitutivo anche perché “costituzionale”. Fu Piero Calamandrei a definire la scuola «organo costituzionale», proprio all’interno di quel dibattito sulla scuola, iniziato nella fase costituente e poi proseguito negli anni successivi, intorno al ruolo della scuola nello stato democratico e in rapporto alla costituzione democratica⁵⁴. La questione, sebbene lo *Zeitgeist* non consenta di porla negli stessi termini, costituisce a ben vedere il fulcro dei dibattiti che intorno alla scuola si stanno sollevando anche in questi ultimi anni, dai circuiti più mediatici e meno esperti, a quelli più vicini e interni al mondo della scuola. Al centro di tali dibattiti vi sono infatti temi come la meritocrazia, lo stato dell’insegnamento della lingua italiana (si pensi alla cosiddetta “Lettera dei seicento universitari al governo”), il destino di un percorso “inattuale” come il liceo classico e della formazione liceale in genere, la piaga della dispersione e dell’abbandono scolastico. Dietro a tali questioni si profila sempre – come si accennava spesso implicita, non posta, o posta male – la questione della democrazia, che oggi diviene fundamentalmente quella del senso e del fine della scuola in un’epoca contemporanea che unisce istruzione di massa e rivoluzione digitale. La scuola incrocia la questione della democrazia non solo in quanto istituzione democratica e regolata dalla Costituzione, ma anche perché rappresenta, o almeno dovrebbe, il luogo per eccellenza nel quale acquisire un *ethos* democratico. Intendo per *ethos* un insieme di pratiche, comportamenti e linguaggi condivisi che si assumono in un’esperienza continuativa e formalizzata di saperi e relazioni che la scuola, per i suoi tempi e la sua organizzazione interna, è in grado di fornire. La scuola democratica dovrebbe coincidere con la creazione di uno spazio in comune che si colloca nel triangolo tra lingua, saperi-discipline e prassi relazionale e democratica.

⁵⁴ P. Calamandrei, “Difendiamo la scuola democratica”, in Id. *Per la scuola*, Sellerio, Palermo 2008, pp. 83-106. Si tratta del discorso pronunciato al III Congresso dell’Associazione a difesa della scuola nazionale dell’11 febbraio 1950.

2. Appartiene all'*ethos* – e ciò vale a maggior ragione per un *ethos* che si voglia democratico - una duplice dimensione: da un lato la relazione con la società, per cui l'individuo introietta un'abitudine (nel nostro caso si tratta del versante "scolarizzazione" dell'esperienza degli studenti, che porta con sé inevitabilmente, nel progetto della scuola, l'acquisizione di una serie di valori nei quali una certa società storica si identifica), dall'altro l'attivazione di una dimensione di volontà e riflessività, grazie alla quale la scuola non dovrebbe ridursi ad addestramento ma, in quanto istituzione pedagogica, «creare valore aggiunto istruendo le persone»⁵⁵. Si tratta allora di stabilire quale sia l'*ethos* che la scuola democratica oggi dovrebbe avere come suo orizzonte: è questa una delle questioni *didattiche* cruciali, forse la principale questione didattica che merita di essere posta.

3. L'insieme di riflessioni e di spunti che propongo per delineare questo *ethos* ruota intorno a due concetti, quelli di *temporalità* e *alterità*. Essi rappresentano soltanto due dei nodi possibili intorno ai quali organizzare quell'*habitus* che la scuola, in quanto esperienza che si rinnova quotidianamente, deve aiutare a costituire come condizione di possibilità di un *ethos* democratico; altri aspetti ugualmente importanti e che meriterebbero di essere considerati all'interno di una riflessione su scuola e democrazia sono, per esempio, quelli della *complessità* e della *legalità* (o più ampiamente dei *diritti*), particolarmente rilevanti in un contesto di società globale e di crisi delle istituzioni.

4. Innanzitutto, essendo ogni *ethos* indissociabile da un'esperienza, ed essendo quest'ultima necessariamente una qualche esperienza nel tempo e del tempo, è necessario chiedersi quale temporalità caratterizzi oggi la scuola, cioè quale esperienza del tempo venga vissuta da chi vive nella scuola - prima di tutto dagli studenti - e quali siano le sue aporie e i suoi rischi. La scuola in questo senso costituisce in verità uno spaccato di un'esperienza del tempo che è quella dell'intero nostro presente, quindi, in generale, della società in cui la scuola è inserita. L'impressione è che, a diversi livelli, l'atteggiamento dominante e insieme l'imperativo siano di recidere la relazione con il passato. Ciò si può vedere prima di tutto dal lato del legislatore, nel trattamento che la storia riceve nell'organizzazione dei curricula (meno ore, storia perlopiù insegnata da non storici); dal lato degli studenti questa recisione del rapporto con il passato è spesso semplicemente esperita in modo inconsapevole, vissuta e non saputa: non si tratta solo di ignorare la storia, ma di vivere un'esperienza che tende a perdere la profondità temporale e ad avere la natura piatta tipica delle immagini. È quindi naturale che tale assenza di passato abbia effetti anche sul modo in cui si fa

⁵⁵ E. Damiano, *L'insegnante etico. Saggio sull'insegnamento come professione morale*, Cittadella editrice, Assisi 2007, p. 160.

esperienza del presente. Quest'ultimo tende infatti ad essere la dimensione temporale onnipervasiva in quella che viene definita una "presentificazione del tempo", come se il tempo fosse solo un eterno presente, innanzitutto perché ciò che manca è la sintesi passato/futuro, quindi il senso stesso del divenire storico. Anche a questo proposito la diagnosi non riguarda soltanto la storia come disciplina: basti pensare al declino che sta subendo la forma libro nell'esperienza degli studenti, che sviluppano nei suoi confronti una disabitudine crescente. La visione storica e sequenziale, che rende possibile la sintesi temporale – e che è fondamentale quella della forma-libro, tende ad essere persa nell'esperienza dell'immediato, della connessione simultanea, degli stimoli che arrivano tutti contemporaneamente e da più parti. Il rischio di questo presente è di essere un tempo puramente passivo, orientato soltanto alla ripetizione di se stesso.

5. Questa passività del presente, infine, tende ad avere effetti negativi sull'esperienza della terza dimensione, cioè del futuro. Se non si può affermare che quest'ultimo sia assente dai pensieri di chi è a scuola e di chi fa scuola (cioè dei giovani e degli insegnanti), esso però tende ad oscillare tra le tre forme dell'occasionalità, della paura e del "project plan". Il futuro è in primo luogo inteso come l'esito occasionale ed indeterminabile di una sorta di vivere alla giornata, una dimensione indifferente che avverrà, certamente, ma a cui non è richiesto di avere un senso; recidendo, infatti, il rapporto tra passato e presente, si impedisce anche la costruzione di quel rapporto tra presente attivo e futuro che, per utilizzare un termine chiave della riflessione filosofico-politica (e teologica) sul tempo, è il nocciolo dell'utopia. La seconda modalità di relazione con il tempo a venire è quella della paura: che il domani si avvererà soltanto nella forma della catastrofe, che il futuro sia stato rubato, che non sia possibile altro sviluppo se non nella direzione del peggioramento. Si potrebbe definire questa esperienza nei termini di un futuro nel tempo della crisi, anch'essa portatrice di una modalità passivo-inerte di pensare e dunque agire il rapporto presente-futuro. Infine c'è la forma che si può definire del "project plan", che sembra costituire un'ancora di salvezza, permettendo di sfuggire all'alternativa tra la pura occasionalità e l'angoscia per il tempo a venire: è il futuro come progetto di vita individuale, che ha i caratteri del piano aziendale, dello studio in vista di una carriera, dell'"investimento" nel proprio futuro, aspetto del tutto comprensibile e rispettabile se visto come aspirazione del singolo studente, ma che è molto problematico nel momento in cui viene fatto proprio e pensato come prioritario dall'istituzione stessa. Infatti queste tre dimensioni del tempo, che sono state ora attraversate in rapporto all'esperienza degli studenti, assumono caratteri simili anche negli altri soggetti che vivono la scuola e nei discorsi che intendono fondarla o rifondarla: anche la temporalità vissuta dai docenti, e quella espressa dalla pedagogia e della legislazione scolastica, tendono a

ricalcare questa privazione di passato e questa versione del futuro oscillante tra improvvisazione, apocalisse (anche rispetto alla scuola stessa: si parla di “fine della scuola”⁵⁶) e mentalità aziendale del profitto e dell’investimento⁵⁷.

6. Veniamo ora al secondo pilastro fondante di un possibile *ethos* democratico, quello dell’alterità. In che senso la scuola può e deve essere un contesto in cui i processi di soggettivazione - che al suo interno sono essenzialmente processi di apprendimento - costituiscano il profilo di una forma di vita altra, di un’alterità? E innanzitutto, rispetto a cosa è auspicabile che si realizzi questa alterità dell’esperienza scolastica? Fondamentalmente rispetto a due dimensioni, credo: la prima è la famiglia e la seconda è quel discorso dominante per eccellenza che è oggi la comunicazione digitale-mediatica.

L’alterità rispetto alla famiglia è essenziale alla scuola, che se è, proprio come la famiglia, una forma di mediazione nel rapporto tra lo studente e la società, deve costituire però una forma di mediazione differente. L’alterità non implica certamente opposizione e mancanza di comunicazione tra il contesto scolastico e quello familiare, ma significa autonomia e specificità dell’uno rispetto all’altro; c’è, al contrario, una generale tendenza - anche qui trasversale, che riguarda tanto l’attività legislativa e l’orizzonte di valori che l’ha variamente ispirata quanto l’esperienza scolastica quotidiana - a negare sia l’autonomia sia la specificità dell’istruzione scolastica, particolarmente necessarie nel secondo ciclo dell’istruzione. La scuola risulta così sempre più esposta e cedevole alle richieste delle famiglie, configurandosi come un «prolungamento dei tentacoli familiari» di cui subisce «pressioni e pretese» sostituendo l’interazione tra privato (famiglia) e pubblico (istituzione scolastica) in un predominio del primo sul secondo⁵⁸.

Anche per quanto riguarda l’alterità rispetto alla comunicazione digitale è importante insistere sul fatto che si tratta di attivare una terza via che rifiuti sia l’opposizione che la supina accettazione. La “scuola digitale” rischia di essere subalterna al circuito tecnologico e digitale, sia quando si pone un’attenzione spasmodica (e comunque spesso solo a parole) sull’acquisizione delle competenze digitali, sia quando si afferma che le tecnologie informatiche possono e devono essere un utile strumento. Così come nella comunicazione, così anche nella

⁵⁶ Il riferimento è ad una possibile futura scomparsa della scuola come spazio fisico, determinata dagli sviluppi tecnologici.

⁵⁷ Per questa analisi della temporalità e della sua esperienza odierna, con particolare attenzione al mondo giovanile, è stata preziosa la lettura di A. Badiou, *La vera vita. Appello alla corruzione dei giovani*, Ponte alle Grazie, Milano 2016

⁵⁸ M. Galfré, *Tutti a scuola*, p. 284, p. 318. Tale trasformazione, che Galfré, seguendo P. Brown (*The “Third Wave”: Education and the Ideology of Parentocracy*, in «British Journal of Sociology of Education», n. 11, 1990), ascrive alla “terza ondata della scolarizzazione, iniziata negli anni Ottanta del Novecento, affianca al ruolo sempre maggiore delle famiglie quello del mercato.

formazione e nell'apprendimento non esiste lo strumento neutro, poiché la forma è inscindibile dal contenuto. La scuola può invece realizzare una forma di alterità, in modo da integrare la comunicazione digitale con le sue strutture e peculiarità (predominio dell'immagine, velocità, simultaneità) con l'apprendimento testuale, dotato di una logica inscindibile da una visione storica e sequenziale. C'è poi un'altra fondamentale funzione che la formazione scolastica dovrebbe ricoprire rispetto al nostro rapporto con il mondo della comunicazione e dell'informazione, e che la rende insostituibile: essa dovrebbe fornire gli strumenti per organizzare l'elevatissimo numero di informazioni oggi a disposizione, trasformandole in conoscenze, in modo che, come scriveva E. Morin citando T.S. Eliot, nell'informazione non si perda la conoscenza, e nella conoscenza non si perda la saggezza, che qui potremmo tradurre come la capacità di utilizzare la conoscenza per la vita⁵⁹.

7. Va da sé che queste due forme di alterità hanno valore sia in sé stesse, nell'ottica di una formazione alla cittadinanza (la prima) e di una padronanza maggiore dei linguaggi e dei mezzi culturali (la seconda), sia nella loro propedeuticità: esse infatti consentono di costruire un'esperienza della differenza che dovrebbe sviluppare la capacità degli studenti ad incontrare ed affrontare altre differenze. La scuola dovrebbe cioè costituire l'ambiente nel quale gli studenti possano confrontarsi con modelli – comunicativi, culturali, teorici, etici, politici – diversi da quelli dell'ambiente di provenienza, ampliando la loro prospettiva insieme con i loro vissuti.

8. Sulla base dei due assi progettuali proposti, dunque, l'apprendimento nel contesto della scuola democratica dovrebbe essere innanzitutto un diverso apprendimento del tempo e in secondo luogo un'esperienza che permetta di confrontarsi con l'alterità e di sperimentare la differenza innanzitutto in se stessi, la differenza tra se stessi come figli e come studenti, tra un testo di filosofia e un twit.

Se questo è l'orizzonte di riferimento, gli aspetti su cui agire nell'ambito della pratica scolastica non possono che essere, contemporaneamente, il “che cosa” si insegna e si apprende e il “come” ciò viene insegnato e appreso. I due aspetti possiedono uguale importanza, ma qui vorrei spendere qualche riga in particolare intorno al primo, il “che cosa”. Questo perché, al contrario, la formazione degli

⁵⁹ “L'accrescimento ininterrotto delle conoscenze edifica una gigantesca torre di Babele, rumoreggiante di linguaggi discordanti. La torre ci domina perché noi non possiamo dominare i nostri saperi ...]. La conoscenza è conoscenza solo in quanto organizzazione, messa in relazione e in contesto delle informazioni” (E. Morin, *La testa ben fatta. Riforma dell'insegnamento e riforma del pensiero*, Raffaello Cortina, Milano 2000, p. 9).

insegnanti oggi è interessata da una deriva “tecnico-procedurale”, che tende a considerare le pratiche come disgiungibili dai saperi, attribuendo alle prime un’importanza del tutto decontestualizzata rispetto alla disciplina. Il discorso sotteso a questo orientamento, semplificando un po’, sembra essere il seguente: non importa tanto che cosa si insegna, basta che lo si faccia nella forma del *problem solving*, con i lavori di gruppo, con il dibattito, perché ciò che va insegnato è un sapere operativo, il “come”, appunto. Al contrario la relazione sottesa all’attività dell’insegnamento, che lega l’insegnante e gli studenti, non può trovare fondamento al di fuori del sapere. Lo dice molto bene Elio Damiano, parlando di un «triangolo pedagogico» formato da insegnante, studente e sapere, dove sono «gli oggetti culturali a dare senso al lavoro dell’insegnare», poiché «il sapere non sta al fianco o in appendice, ma è al cuore della relazione didattica»⁶⁰.

Credo che la critica di tale impostazione, che volutamente non definisco “pedagogista” per non cadere nell’insidiosa contrapposizione tra saperi e discorso pedagogico (tutt’altro che inutile o dannoso), non coincida necessariamente con un rigurgito conservatore delle discipline in nome di contenuti tradizionali. Essa può assumere contorni e spessore molto diversi se inserita all’interno di una triplice battaglia: contro l’impoverimento culturale non solo della scuola e degli studenti, ma dell’intera società; contro la riqualificazione della scuola come avviamento professionale⁶¹; contro la conversione impiegatizia degli insegnanti, il cui lavoro viene sempre più inteso – nella realtà dell’anno scolastico e nei discorsi riformatori – in termini di uno scambio tra prestazione e salario, dove la prestazione è calcolata essenzialmente in termini di ore lavoro, compromettendo il lavoro di studio e disconoscendo il ruolo intellettuale dell’insegnante.

Si tratta di battaglie che investono anche il mondo universitario, poiché la messa in secondo piano dei saperi e del lavoro intellettuale dovrebbe allarmare anche coloro che fanno ricerca e si occupano di formazione ai livelli più alti. Ritengo che tra le cose che potrebbero giovare alla scuola ci sia proprio l’ampliamento dello spazio di comunicazione tra scuola e ricerca, dove quest’ultima non coincide solo e necessariamente con l’università: si pensi non soltanto alla formazione iniziale e continua degli insegnanti, ma anche alla necessità di ricostruire il senso collettivo di alcuni saperi e di avere quindi la capacità per diffonderli e renderli fruibili al di fuori dei circuiti dell’istruzione formale, in una relazione che unisca scuola, ricerca e società. Se, come si è detto in apertura, la questione della scuola oggi è in ultima istanza quella della democrazia, si può parimenti affermare il contrario, cioè che la

⁶⁰ E. Damiano, *op. cit.*, p. 170.

⁶¹ C. Raimo, a questo proposito, parla dell’importanza dei contenuti come fattore di “non adattamento” che la scuola auspicabilmente dovrebbe conservare rispetto alla logica aziendalista e neoliberale (*Tutti i banchi sono uguali. La scuola e l’uguaglianza che non c’è*, Einaudi, Torino 2017, p. 104).

questione della democrazia coincida, o almeno abbia il suo fulcro, in quella della scuola, e nella capacità di quest'ultima di costruire le condizioni dell'accesso al sapere, sanando così quel «deficit democratico» che vede i cittadini sempre più spossessati di un punto di vista e di una competenza adeguati per comprendere lo spazio globale (e di conseguenza anche locale) e agire in esso. Si tratta, richiamando nuovamente Morin, dell'odierna «sfida civica» dell'istruzione⁶².

Le riflessioni proposte sono debitorie in modo particolare di alcune letture, molte delle quali già indicate in nota:

A. Badiou, *La vera vita. Appello alla corruzione dei giovani*, Ponte alle Grazie, Milano 2016.

E. Damiano, *L'insegnante etico. Saggio sull'insegnamento come professione morale*, Cittadella editrice, Assisi 2007.

P. Calamandrei, *Per la scuola*, Sellerio, Palermo 2008.

M. Galfré, *Tutti a scuola! L'istruzione nell'Italia del Novecento*, Carocci, Roma 2018.

E. Morin, *La testa ben fatta. Riforma dell'insegnamento e riforma del pensiero*, Raffaello Cortina, Milano 2000.

C. Raimo, *Tutti i banchi sono uguali. La scuola e l'uguaglianza che non c'è*, Einaudi, Torino 2017.

L. Russo, *Segmenti e bastoncini. Dove sta andando la scuola*, Feltrinelli, Milano 2000.

A. Savoia, C. Giunta, *Cosa insegnare a scuola. Qualche idea sulle discipline umanistiche*, Editore Provincia autonoma di Trento – IPRASE, 2013.

⁶² E. Morin, *op. cit.*, pp. 11-13. È di Morin anche l'allarme di un «deficit democratico».

Nomadico/Monadico. Il paradigma espositivo alternativo degli spazi artistici indipendenti

Francesca Danesi

1. Contesti contemporanei

«*Nomadismo, continuo viaggiare attraverso le esperienze, vagabondaggio costante favorito anche dalle modalità diverse di istantaneità comunicativa. Ora, dire nomadismo significa di fatto rimandare ad un rifiuto delle modalità di sedentarietà che contraddistinguono lo strutturarsi della modernità. Nomadismo come deterritorializzazione, come sottrazione, erosione dei significati dai contesti definiti, dai percorsi conoscitivi lineari a favore di un'erranza cognitiva che porta a costruire percorsi di senso soggettivo e intersoggettivo mobili, mutevoli, multiformi*»⁶³.

Nel contesto globale, agitato da incessanti cambiamenti e crescenti spostamenti di persone, conoscenze, merci e capitali, la categoria ordinatrice del *Nomadismo* permea il pensiero contemporaneo, muovendo trasversalmente dall'ambito filosofico agli altri campi del sapere e dell'agire umano, e imponendo una radicale revisione dei paradigmi disciplinari.

Tale concetto si propone come preziosa chiave interpretativa delle trasformazioni in atto, su "mille e più piani"⁶⁴ di lettura: come fenomeno, che riguarda l'abitare umano e gli spostamenti nello spazio fisico-geografico; come metafora, che veicola l'idea di abitare lo iato "fra" differenti territori culturali; come metodo, che rimanda al cosiddetto "nomadismo culturale", ovvero l'incontro e l'ibridazione di una pluralità di punti di vista; e, infine, come attitudine dell'uomo rispetto allo spostamento *del* e *nel* proprio spazio vitale e come capacità, dello spazio abitabile, di ospitare l'erranza "(trans)umana"⁶⁵.

⁶³ Lella Mazzoli, prefazione a M. Maffesoli, *Del nomadismo. Per una sociologia dell'erranza*, Franco Angeli, Milano 2000, p. 11.

⁶⁴ Riecheggiando il testo seminale *Mille piani* di Gilles Deleuze e Félix Guattari (Tit. orig. *Mille plateaux. Capitalisme et schizophrénie*, 1980).

⁶⁵ Vd. J. Attali, *L'uomo nomade*, Spirali, Milano 2006 (I ed. *L'homme nomade*, 2003), in particolare il concetto di *transumano*.

2. Motus vs Stasis

«Il termine stesso di esistenza (*ek-sistenza*) evoca il movimento, la rottura, la partenza, la lontananza. Esistere è uscire da sé, aprirsi all'altro, fosse anche in maniera trasgressiva»⁶⁶.

In reazione alle conseguenze della globalizzazione⁶⁷, che investono ormai tutte le dimensioni dell'esistenza umana, da quelle ecologico-ambientali, fino a quelle sociali e antropologiche⁶⁸ (come lo smarrimento del non riuscire a comprendere una realtà in accelerata metamorfosi con gli strumenti e le categorie consueti), il nomadismo si configura come espressione dell' «urgenza di riscoprire una possibilità di vivere che metta in crisi l'omologazione imperante»⁶⁹, come ricerca di un rapporto profondo con il mondo⁷⁰ che presuppone un atteggiamento di ascolto, e si manifesta come esperienza di viaggio alla scoperta di altri modi di vivere, intraprendendo un percorso di superamento della stasi e delle crisi odierne in direzione di altre modalità esistenziali⁷¹.

La tensione nomadica verso il movimento e il progetto⁷² – il “gettare oltre”, l'incessante avanzamento, connaturato al concetto di esistenza – si traduce in un'instancabile ricerca. Che cos'è infatti il progetto (anche quello architettonico) se non questo “andare oltre”, il superamento, l'“oltre-passare” continuamente lo *status quo*, insito nel concetto di esistenza?

⁶⁶ M. Maffesoli, *Del nomadismo. Per una sociologia dell'erranza*, Franco Angeli, Milano 2000, p. 46.

⁶⁷ A tal proposito, vd. Zygmunt Bauman, *Dentro la globalizzazione. Le conseguenze sulle persone*, Laterza, Roma-Bari 1999.

⁶⁸ Per una lettura antropologica, si veda Franco La Cecla, *Perdersi. L'uomo senza ambiente*, Laterza, Bari 2011 (prima ed. 1988).

⁶⁹ T. Villani, *I cavalieri del vuoto. Il nomadismo nel moderno orizzonte urbano*, Mimesis, Milano 1992, p. 10. L'omologazione culturale odierna è il compimento della “mutazione antropologica” già rilevata da Pier Paolo Pasolini nell'Italia degli anni Settanta: la perdita dell'autenticità e delle differenze, dunque l'impoverimento dello spazio umano fisico e spirituale, prodotti dalla reificazione della società dei consumi.

⁷⁰ «In una dimensione in cui il mondo viene sempre più presentato come conosciuto e uno, il nomadismo si rivela come un'esigenza profonda del rapporto con esso: un rapporto di scoperta», T. Villani, *op. cit.*, p. 9.

⁷¹ Come espresso dall'etimologia latina di *esistere*, da *ex-* (“da”, “fuori”) e *sistere* (“stare”, “fermarsi”).

⁷² «La dimora dell'essere si situa nella dimensione del percorso e nella capacità del linguaggio di ritrovare la disponibilità alla percezione e all'ascolto. È un porsi in cammino quello che oggi, soprattutto necessita al pensiero occidentale, la cui stasi neoromantica sta per contro partorendo il fantasma mostruoso di un ritorno ad ipotetiche origini. Il problema delle origini dev'essere inteso come capacità della memoria storica di interrogare il proprio percorso riscoprendo la tensione verso il futuro e per il progetto». T. Villani, *op. cit.*, p. 10.

3. L' *infirmitas* dell'architettura contemporanea (dalle architetture nomadi ai nomadismi architettonici)

In campo architettonico il nomadismo trova svariate declinazioni progettuali⁷³: architetture mobili o smontabili⁷⁴, costruzioni effimere (come le case di carta di Shigeru Ban o gli *shelters* in terra di Nader Khalili), abitazioni minime (ad esempio la *Boxhome* di Sami Rintala), architetture parassite, autocostruzioni ...

Ma più delle *applicazioni* architettoniche del nomadismo (come movimento nello spazio fisico), è importante osservare l'*approccio* nomadico che orienta le molteplici direzioni di ricerca e si concretizza in sempre più numerose esperienze che registrano un vero e proprio cambio progettuale.

«Per promuovere un discorso nomade così inteso, occorre abbandonare i tracciati obbligati ed orientarsi con uno sguardo nuovo, libero dalle predeterminazioni categoriali imperanti», sostiene ancora Tiziana Villani⁷⁵, categorie ormai insufficienti per comprendere le trasformazioni in atto. Ai valori tradizionali dell'architettura occidentale, ben sintetizzati nella triade vitruviana di *firmitas*, *utilitas* e *venustas*, si affiancano oggi altri principi cardinali: temporaneità, movimento e collaborazione⁷⁶. In particolare, accanto al valore della *firmitas* come durata/stabilità delle costruzioni nel tempo, si fa spazio quello, opposto, di effimerità/provisorietà. Ma è questa transitorietà il terreno di coltura di sperimentazioni, esperienze e pratiche differenti, letteralmente *alter-native*, perché nate *al di fuori* degli approcci consolidati e per questo foriere di stimoli di riflessione progettuale.

Gli aneliti di superamento della crisi attuale si originano proprio dagli aspetti di *in-firmitas* (da leggersi non necessariamente come debolezza⁷⁷): nel dinamismo, nell'apertura alle trasformazioni nel tempo, nella predisposizione al cambiamento.

Emerge dunque una nozione di nomadismo come propensione al progetto, come *modus operandi*, come processo di metamorfosi continua.

⁷³ Vd. il capitolo «Nomadismo» in F. Fabbrizzi, *Tempo materia dell'architettura. Frammenti tra critica e teoria per un'idea di progetto contemporaneo*, Alinea, Firenze 2010, pp. 64-71.

⁷⁴ Dalle abitazioni degli anni Quaranta di Richard B. Fuller, Eero Saarinen e Jean Prouvé fino alle installazioni semi-fisse di Patrick Bouchain; dalle utopie di Yona Friedman alle sempre più diffuse sperimentazioni con i *containers* (emblemi della globalizzazione dei mercati), si pensi alla *Container city* di Nicholas Lacey o ai *Mobile Modular apartments* di Simon Allford (e molti altri esempi).

⁷⁵ Prosegue: «L'essere si scopre nomade dimorando in un mondo che può essere colto come sempre nascente, in cui egli è ospite e straniero all'un tempo». T. Villani, *op. cit.*, p. 10.

⁷⁶ G. Cowan, *Nomadology in architecture. Ephemerality, movement and collaboration*, Università di Adelaide (Australia), Adelaide 2002, <http://hdl.handle.net/2440/37830> (ultima consultazione 31/10/2018).

⁷⁷ La debolezza, del resto, è caratteristica peculiare del pensiero del nostro tempo. Vd. Gianni Vattimo, Pier Aldo Rovatti, *Il pensiero debole*, Feltrinelli, Milano 1995.

4. Dal *Monadismo* al *Nomadismo* espositivo

«Le monadi non hanno finestre»⁷⁸

«Poiché il mondo esterno deve restare fuori, in genere le finestre sono sigillate, i muri sono dipinti di bianco; il soffitto diventa fonte di luce [...] Qui l'arte è libera di "vivere la sua vita"»⁷⁹

Al concetto di *Nomadismo* se ne contrappone quindi un secondo, anagramma del precedente: il *Monadismo*, desunto dalla filosofia⁸⁰ ma spogliato dai significati metafisici e teologici, indicante il fenomeno, la metafora, l'approccio, ma, soprattutto, il rischio di chiusura nel proprio mondo interiore, l'isolamento dal contesto esterno.

Proprio nel campo più effimero della costruzione – l'Allestimento – rintracciamo gli esempi concreti dei due atteggiamenti: l'emblema monadico del *White Cube* (modalità espositiva il cui principio progettuale è individuato da Brian O' Doherty nella volontà che il mondo esterno resti chiuso *fuori*) e le variegata esperienze "Altre". Quel che viene contestato al primo modello non è la soluzione architettonica, peraltro dotata di indubbie qualità estetico-formali, ma l'ideologia ad essa sottesa. Come sostiene O' Doherty, dietro alle scelte progettuali apparentemente neutrali (prescrittive, a prescindere dal contesto storico e geografico) si cela un'impostazione ideologica tesa alla celebrazione di un "sistema dell'arte"⁸¹ autoreferenziale, che ne reitera valori e convenzioni in uno spazio "sacrale" accuratamente sigillato al mondo "esterno", per supplire alla perdita dell'aura dell'oggetto d'arte nell'epoca della riproducibilità tecnica⁸²:

⁷⁸ Gottfried Wilhelm Leibniz (1646-1716), *Monadologia*, 1714.

⁷⁹ B. O' Doherty, *Inside the White Cube. L'ideologia dello spazio espositivo*, Johan & Levi, Milano 2012, p. 22.

⁸⁰ Il concetto di *monade*, introdotto da Giordano Bruno per indicare l'unità minima individuabile che compone il reale, è stato oggetto della teorizzazione di Leibniz (sfociata nel trattato *Monadologia*) e recentemente rielaborato da Deleuze, che la definisce «l'autonomia dell'interno, un interno senza esterno» (G. Deleuze, *La piega. Leibniz e il Barocco*, Einaudi, Torino 2004, p. 47). In questo frangente si fa riferimento alla caratteristica dell'autonomia come chiusura, mancanza di apertura verso l'Altro e l'esterno.

⁸¹ In merito alle critiche al cosiddetto "sistema dell'arte contemporanea", cfr. Achille Bonito Oliva, *Arte e sistema dell'arte. Opera pubblico critica mercato*. (1975), Mondadori Electa, Milano 2007; Francesco Poli, *Il sistema dell'arte contemporanea* (2011); Alessandro Dal Lago e Serena Giordano, *Mercanti d'aura. Logiche dell'arte contemporanea*, Il mulino, Bologna 2006.

⁸² Walter Benjamin, *L'opera d'arte nell'epoca della sua riproducibilità tecnica* (1936).

«La galleria ideale priva l'opera di tutti i riferimenti che si frappongono al suo essere "arte". Essa è isolata da tutto quello che potrebbe nuocere alla sua autovalutazione. In questo modo lo spazio acquisisce una presenza che è tipica dei luoghi in cui le convenzioni si preservano attraverso la ripetizione di un sistema chiuso di valori. [...] La dimensione sacrale dello spazio diventa allora evidente»⁸³.

In questo momento storico è quanto mai urgente rovesciare la chiusura verso il proprio interno in apertura nomadica⁸⁴ verso il contesto esterno (fisico-urbano, socio-antropologico, politico-culturale, insomma, la realtà contemporanea), al fine di recepire i fermenti di cambiamento stimolati dall'arte, contribuire ad alimentare e promuovere una riflessione comune sul presente, e giungere quindi a riformulazioni condivise di altre possibili modalità di "abitare", insieme agli altri, "il mondo".

Per sottrarsi alla deriva monadica degli spazi espositivi (a cui si associa la monumentalità da *archistar* di edifici posti in luoghi notevoli delle metropoli) la progettazione dei luoghi per l'arte contemporanea registra importanti mutamenti: la collocazione in zone periferiche o quartieri e distretti urbani da riqualificare; il frequente riutilizzo di edifici dismessi; la ricerca di nuove modalità di concepire luoghi non semplicemente "in funzione" degli oggetti artistici, ma "in sinergia" con l'arte contemporanea; l'avvalersi di supporti tecnologici che rendano l'esperienza immersiva e interattiva (si pensi alla realtà aumentata e, in generale, all'uso sempre più raffinato di tecniche multimediali⁸⁵); l'apertura alla partecipazione (ad esempio con l'istituzione di programmi per formare nuove collezioni), l'attribuzione, dunque, di un ruolo sempre più attivo al visitatore-attore, infine, anzi, *in primis*, la crescente enfasi sulla funzione relazionale⁸⁶.

⁸³ B. O' Doherty, *op. cit.*, p. 22.

⁸⁴ In modo affine a quanto Gilles Deleuze – nella pagina conclusiva di *La piega. Leibniz e il Barocco* – descrive sia avvenuto negli ambiti artistico e musicale: «Il problema è sempre quello di abitare il mondo, ma l'habitat musicale di Stockhausen o l'habitat plastico di Dubuffet non consentono più di tracciare una differenza tra l'interno e l'esterno, tra il privato e il pubblico: essi identificano invece la variazione e la traiettoria, trasformando la monadologia in una "nomadologia"». G. Deleuze, *La piega. Leibniz e il Barocco*, Einaudi, Torino 2004, p. 228.

⁸⁵ Vedi i progetti e le realizzazioni dello *Studio Azzurro*, pioniere in Italia degli allestimenti multimediali e interattivi. Studio Azzurro, *Sensitive City. La città dei portatori di storie*, Scalpendi, Milano 2010.

⁸⁶ Sulla centralità della dimensione relazionale, si vedano Nicolas Bourriaud, *Estetica relazionale* e Claire Bishop, *Radical Museology* e *Antagonismo ed estetica relazionale*.

5. Il paradigma alter-nativo degli *Alternative Spaces*

In ambito espositivo/museografico è in corso dunque un radicale ripensamento degli schemi consueti: dall'allestimento improntato primariamente alla fruizione visiva si passa ad ambientazioni narrative con forti suggestioni esperienziali/emozionali, attraverso un sofisticato racconto multimediale, l'organizzazione di eventi per ogni *target* di fruitore, il crescente spazio per servizi aggiuntivi (ad esempio i laboratori didattici per bambini) e la creazione di luoghi accessori di ritrovo, di consumo e di comunicazione da *brand* (il cui progetto può esser commissionato direttamente a celebrità del mondo dello spettacolo e della scenografia⁸⁷).

Questa trasformazione tende al superamento delle modalità monadiche, dell'autoreferenzialità dei «meccanismi di amplificazione della presenza dell'arte»⁸⁸, ma sovente sfocia nella produzione di «musei dell'iperconsumo» o *ipermusei*⁸⁹.

Al di fuori delle istituzioni museali, il fenomeno degli spazi artistici indipendenti (*Independent Art Centers, artist run spaces, Alternative Spaces ...*) offre un paradigma letteralmente *alter-nativo*⁹⁰ da ogni punto di vista, soprattutto quello progettuale. Gli *Alternative Spaces*⁹¹ incarnano la proposta e la sperimentazione della conversione dei monadismi in nomadismi.

Pur trattandosi di esperienze estremamente variegate, è possibile discernere caratteristiche comuni nella procedura di creazione e formazione.

Tali spazi nascono dall'iniziativa di gruppi e collettivi artistici (multidisciplinari) con limitati mezzi economici (si tratta di realtà *no-profit*) ma forti "moventi". In quanto *indipendenti* da enti pubblici, finanziatori, manager, direttori e curatori esterni, godono di una totale libertà decisionale che li spinge ad auto-organizzarsi secondo schemi orizzontali, strutture rizomatiche (non piramidali/gerarchiche/arborescenti) e modalità progettuali collaborative (e

⁸⁷ Artisti o *film director*, come nel caso del Bar Luce della Fondazione Prada a Milano, progettato dal regista Wes Anderson che ricrea l'atmosfera dei caffè milanesi anni Cinquanta, ispirandosi all'estetica e alle ambientazioni dei film neorealisti.

⁸⁸ Purini, «Aforismi costruiti», in Alberto Cuomo (a cura di), *Architettura, Arte, Museo*, (atti del convegno «Abitare l'arte», Facoltà di Architettura, Napoli 2002), Gangemi, Roma 2004, p. 55.

⁸⁹ Definizione di Giancarlo De Carlo, poi ripresa da Franco Purini. Vd. P. Ciorra, S. Suma (a cura di), *I musei dell'iperconsumo. Atti del convegno internazionale*, Accademia Nazionale di San Luca, Roma 2002 e F. Purini, P. Ciorra, S. Suma (a cura di), *Nuovi musei. I luoghi dell'arte nell'era dell'iperconsumo*, Libria, Melfi 2008.

⁹⁰ L'aggettivo *alternativo* non è da intendersi in senso oppositivo (come sovente è accaduto nei primi esempi americani, venati da tinte politiche).

⁹¹ La genealogia di questi luoghi a New York è ripercorsa in L. Rosati, M. A. Staniszewski, *Alternative Histories, New York Art Spaces, 1960 to 2010*, MIT Press, Cambridge 2012.

partecipate in ogni fase). Scelgono di agire su edifici dismessi e spazi negletti con interventi temporanei *in progress*, in cui vengono coinvolti artisti, gestori, abitanti.

La prerogativa dei centri artistici indipendenti è l'essere "abitabili". E abitati non soltanto da artisti *in residence*, ma da veri e propri artisti residenti, curatori in quanto se ne prendono cura, occupandosi direttamente anche della gestione ordinaria e straordinaria degli spazi.

Gli *Alternative Spaces* propongono un approccio architettonico profondamente diverso: ai modelli di progettazione codificati, astratti, generici e fissi, preferiscono processi aperti nel tempo e alla dimensione attiva e collaborativa delle persone (futuri fruitori e abitanti). Costituiscono esempi di trasformazioni degli spazi attraverso azioni e mostrano il passaggio in atto dalla concezione del progetto come produzione di oggetti architettonici finiti e definiti, a quella di *processo* progettuale: «Il progetto è il processo stesso: una sua reiterata trascrizione in termini spaziali; per cui si svolge senza mai arrivare a chiudersi in una conclusione, lungo la traiettoria impressa da chi lo imposta (l'architetto) e continuamente riaggiustata da chi se ne appropria»⁹².

La dimensione processuale, del *farsi*, assume un valore preponderante rispetto all'esito formale e si estrinseca dunque in un'estetica "del momentaneo"⁹³ sempre meno formalizzata, de-finita o definitiva, e sempre più aperta alla dimensione del quotidiano⁹⁴, all'intervento di abitanti e utenti, alla temporaneità, alle sfere intersoggettiva, relazionale, sociale, (multi)culturale e partecipativa.

6. Moventi architettonici

*«Lo scopo dell'architettura non è di produrre oggetti ma di dare organizzazione e forma allo spazio in cui si svolgono le vicende umane, sviluppando processi; che a un certo punto danno luogo a configurazioni fisiche, ma cominciano prima del loro materializzarsi e continuano oltre il loro dissolvimento, prolungandosi nella memoria e proiettandosi su altri processi»*⁹⁵

Assistiamo agli albori (o al ritorno) di un'architettura che pone al centro l'esperienza e le relazioni umane, e aspira a costruire (anche senza edificare) –

⁹² G. De Carlo, *op. cit.*, p. 233.

⁹³ D. Crippa, B. di Prete, *Verso un'estetica del momentaneo. L'architettura degli interni dal progetto al processo*, Maggioli, Milano 2011.

⁹⁴ M. De Certeau, *L'invenzione del quotidiano*, Edizioni Lavoro, Roma 2005 (ed. orig. *L'invention du quotidien. I Arts de faire*, Éditions Gallimard 1990).

⁹⁵ A proposito dell'immagine archetipica del Filarete, G. De Carlo, *Gli spiriti dell'architettura*, Editori Riuniti, Roma 1999, p. 139.

attraverso pratiche di riappropriazione estetica – non capolavori di sensazionale impatto, oggetti/contenitori etero-determinati (estetizzanti formalizzazioni firmate da professionisti-demiurghi), ma luoghi autentici in quanto abitabili, abitati e condivisi – antidoti all’incapacità di creare identità e relazioni da parte dei *non luoghi* o dei *junk spaces*⁹⁶ – , la cui forma è esito transitorio del processo di incessante trasformazione ad opera di coloro che, abitandoli, se ne prendono cura.

Di conseguenza, da un punto di vista estetico, l’indeterminazione (di usi, funzioni e persino delle configurazioni spaziali) soppianta il determinismo della forma conclusa (*conchiusa*) secondo le procedure del progetto codificato.

7. Altre manifestazioni nomadiche e rizomatiche

Altre manifestazioni di spazi artistici nomadici possono essere colte in pratiche estetiche ancora più effimere ed estemporanee, nel corso (breve) delle quali gli artisti, spesso collaborando con gli abitanti locali, allestiscono, animano e condividono – con chiunque voglia unirsi – uno spazio esistente, trasformandolo, per la durata dell’evento, in luogo non di mera contemplazione artistica, ma di condivisione, incontro, scambio, relazione umana. Eventi artistici come *NoPlace*, che rifiutano programmaticamente la collocazione in uno spazio fisso e definito, preferendo aver luogo in siti sempre diversi.

NoPlace è un esperimento sociale, una mostra/incontro della durata di un giorno. La struttura organizzativa della mostra (...) si basa sulla metafora del rizoma: non esiste una singola curatela che segue un’unica direzione lineare, ma più punti d’origine che avviano connessioni in qualsiasi direzione.

*Il rizoma destabilizza la struttura gerarchica ad albero con connessioni prestabilite e mette in relazione, in modalità anche imprevedibili, punti di vista molto differenti tra loro*⁹⁷.

Nato dall’idea di Umberto Cavenago, ha assunto un’architettura rizomatica

⁹⁶ «Il *Junkspace* è post-esistenziale; ti rende incerto su dove sei, rende poco chiaro dove stai andando, distrugge il luogo dove eri. Chi pensi di essere? Chi vorresti essere?», R. Koolhaas, *Junkspace*, Quodlibet, Macerata 2006, p. 82.

⁹⁷ U. Cavenago, G. Norese (a cura di), *NoPlace3. Un album fotografico. 49° Premio Suzzara*, La Centrale Edizioni, 2018, p. 18.

articolata in quattro livelli⁹⁸. In occasione della seconda edizione⁹⁹, presso il castello di Fombio [*fotografia 1*] si sono riuniti centinaia di artisti di differenti estrazioni e svariati ambiti disciplinari (dalle arti visive tradizionali a quelle multimediali, passando per le arti performative, relazionale, fino ad arrivare alla musica) e moltitudini di partecipanti [*fotografia 2*]. In quanto «esperimento» è talmente riuscito che *Artribune* l'ha definito «un progetto che licenzia curatori e galleristi»¹⁰⁰ e la città di Suzzara ha invitato *NoPlace* a rappresentare lo storico premio, mettendo a disposizione, oltre alla Galleria del Premio e altri edifici pubblici e privati, l'intero centro storico¹⁰¹.

Durante il giorno, con il progressivo arrivo di nuove opere, l'assetto di ogni singolo ambiente è stato continuamente riconfigurato per armonizzare le nuove alle precedenti presenze. Sono state incessantemente riorchestrate non solo l'organizzazione degli spazi, ma anche la modulazione delle luci (alle quali hanno provveduto gli artisti con le loro opere luminose, dato che il castello era privo di illuminazione artificiale) [*fotografia 3*].

Senza una regia esterna che prescrivesse i criteri allestitivi da adottare, i partecipanti hanno sperimentato e sviluppato soluzioni in continuo divenire. L'esito estetico – in qualche momento caotico, data l'imprevedibilità e la natura sperimentale e improvvisativa della narrazione corale – è stato a dir poco cangiante: mettendo in mostra il processo di immaginazione-progetto-realizzazione-allestimento delle arti contemporanee, *NoPlace* ha dimostrato le infinite possibilità espositive del luogo in base alle interazioni dei vividi immaginari delle persone che han preso parte a quella particolare situazione, non il compimento di un unico piano/programma, pre-fissato dai galleristi, concordato con curatori e direttori, progettato da professionisti e fabbricato da imprese

⁹⁸ «Il rizoma è organizzato in quattro livelli: l'autore che crea l'origine ha facoltà di invitare un massimo di quattro autori. Questi costituiscono un secondo livello del rizoma e possono a loro volta invitare fino a tre autori (terzo livello). Gli autori del terzo livello del rizoma potranno infine coinvolgere fino a due autori ciascuno (quarto livello), chiudendo così la linea generativa. L'attivazione del rizoma segue una rigida regola che consentirà di rendere trasparente e leggibile la dinamica delle presenze all'evento. Ogni autore che origina presenze si assume la responsabilità del livello successivo e non influenza in alcun modo le scelte degli autori da lui invitati», <http://www.noplace.space/section/info> (ultima consultazione 31/10/2018).

⁹⁹ Riguardo a *NoPlace2*, presso il castello di Fombio (provincia di Lodi) il 12 marzo 2016, oltre al sito ufficiale (www.noplace.space), si vedano: <http://artestetica.org/news/leggi/826> e <https://www.youtube.com/watch?v=ACLPBi3Q-Bg> (ultima consultazione 31/10/2018).

¹⁰⁰ L. Madaro, *Gli artisti ce la fanno da soli? Nel castello di Fombio, in Lombardia, un progetto che "licenzia" curatori e galleristi: ecco le immagini*, in «*Artribune*», <http://www.artribune.com/2016/03/gli-artisti-ce-la-fanno-da-soli-nel-castello-di-fombio-in-lombardia-un-progetto-che-licenzia-curatori-e-galleristi-ecco-le-immagini/> (ultima consultazione 31/10/2018).

¹⁰¹ L'edizione di *NoPlace3* ha avuto luogo il 17 settembre 2016 a Suzzara (Mantova), con 496 artisti (le fotografie dell'evento sono state in seguito raccolte nel catalogo); la quarta (*NoPlace4*) si è tenuta a Santo Stefano di Magra il 21 aprile 2018 con 537 partecipanti (catalogo in elaborazione).

altrettanto specializzate. Esponendo il processo, il rizoma ha quindi mostrato, anzi, ricercato, collaudato e *messo in scena* le potenzialità dell'indeterminazione e della collaborazione [fotografie 4-5].

8. *Fra* conclusioni e principi

Il progetto architettonico da pratica tesa a creare forme stabili, “eterne” e predefinite, si sta aprendo alle dimensioni temporale, processuale e relazionale; dai principi di permanenza/*firmitas* e definizione progettuale fissa nel tempo e nello spazio – intesa anche come associazione stabile di funzioni predefinite, posizione che implica chiusura verso le situazioni impreviste e la programmatica rinuncia ad altre possibilità d'uso, funzioni, vita – si sta passando a quelli di apertura e *infirmitas* nomadiche.

Il nomadismo degli spazi artistici indipendenti si esprime nella temporaneità e provvisorietà degli interventi, nel dinamismo e trasformazione continua, nella concezione del progetto come processo, *in progress*, nella transdisciplinarietà degli approcci (non una mera sommatoria di competenze specialistiche diverse, ma una sinergia tra personalità afferenti a molteplici campi), nell'inesauribile ricerca e sperimentazione di prassi partecipate e collaborative.

Coerentemente con l'assunto filosofico di Deleuze e Guattari, in questi modelli architettonici, non formali ma organizzativi, il progetto è un continuo divenire, uno “spazio tensivo” tra due o più termini, un *fra*, un principio di apertura processuale: «Il rizoma non ha un principio né una fine, è sempre in mezzo, fra le cose, inter-essere, *intermezzo*»¹⁰².

Bibliografia

- Attali Jacques, *L'uomo nomade*, Spirali, Milano 2006 (I ed. *L'homme nomade*, 2003).
 Cavenago Umberto, Norese Giancarlo (a cura di), *NoPlace3. Un album fotografico*. 49° Premio Suzzara, La Centrale Edizioni, 2018.
 Ciorra Pippo, Suma Stefania (a cura di), *I musei dell'iperconsumo. Atti del convegno internazionale*, Accademia Nazionale di San Luca, Roma 2002.
 Crippa Davide, di Prete Barbara, *Verso un'estetica del momentaneo. L'architettura degli interni dal progetto al processo*, Maggioli, Milano 2011.
 Cuomo Alberto (a cura di), *Architettura, Arte, Museo*, (atti del convegno «Abitare

¹⁰² G. Deleuze, F. Guattari, *Mille piani*, Treccani, Roma 1987 (vol. I), p. 35.

- l'arte», Facoltà di Architettura, Napoli 2002), Gangemi, Roma 2004.
- De Carlo Giancarlo, *Gli spiriti dell'architettura*, Editori Riuniti, Roma 1999.
- De Certeau Michel, *L'invenzione del quotidiano*, Edizioni Lavoro, Roma 2005 (ed. orig. *L'invention du quotidien. I Arts de faire*, Éditions Gallimard 1990).
- Deleuze Gilles, Guattari Felix, *Mille Piani. Capitalismo e schizofrenia*, Treccani/Bibliotheca Biografica, Roma 1987, vol.1-2, (prima ed. *Mille plateaux. Capitalisme et schizophrénie*, 1980).
- Deleuze Gilles, *La piega. Leibniz e il Barocco*, Einaudi, Torino 2004 (tit. orig. *Le pli. Leibniz et le Baroque*, Les Editions de Minuit, Paris 1988).
- Fabbrizzi Fabio, *Tempo materia dell'architettura. Frammenti tra critica e teoria per un'idea di progetto contemporaneo*, Alinea, Firenze 2010.
- Koolhaas Rem, *Junkspace*, Quodlibet, Macerata 2006.
- Madaro Lorenzo, *Gli artisti ce la fanno da soli? Nel castello di Fombio, in Lombardia, un progetto che "licenzia" curatori e galleristi: ecco le immagini*, da «Artribune», (<http://www.artribune.com/2016/03/gli-artisti-ce-la-fanno-da-soli-nel-castello-di-fombio-in-lombardia-un-progetto-che-licenzia-curatori-e-galleristi-ecco-le-immagini>).
- Maffesoli Michel, *Del nomadismo. Per una sociologia dell'erranza*, Franco Angeli, Milano 2000 (Tit. orig. *Du nomadisme. Vagabondages initiatiques*, I ed. Parigi 1997).
- O'Doherty Brian, *Inside the White Cube. L'ideologia dello spazio espositivo*, Johan & Levi, Milano 2012.
- Purini Franco, Ciorra Pippo, Suma Stefania (a cura di), *Nuovi musei. I luoghi dell'arte nell'era dell'iperconsumo*, Libria, Melfi 2008.
- Purini Franco, «Aforismi costruiti», in Alberto Cuomo (a cura di), *Architettura, Arte, Museo*, (atti del convegno «Abitare l'arte», Facoltà di Architettura, Napoli 2002), Gangemi, Roma 2004.
- Rosati Lauren, Staniszewski Mary Anne, *Alternative Histories, New York Art Spaces, 1960 to 2010*, MIT Press, Cambridge 2012.
- Villani Tiziana, *I cavalieri del vuoto. Il nomadismo nel moderno orizzonte urbano*, Mimesis, Milano 1992.

Immagini e didascalie



1 - Il Castello di Fombio (provincia di Lodi), sede della seconda manifestazione del rizoma NoPlace.



2 - Vista del primo ambiente (ingresso principale al castello) affollato da artisti e ospiti. In primo piano, installazione conviviale in cui l'artista (nella fotografia di spalle) invita a condividere cibi per il corpo e per lo spirito, nell'angolo della tavola imbandita si scorgono infatti, tra frutti e pietanze, riflessioni e citazioni stilate su foglietti di carta.



3 - Particolare di una sala allestita. Gli artisti stessi hanno assunto la curatela della mostra: non solo scegliendo altre persone da invitare ad esporre (in numero variabile a seconda del proprio livello nel rizoma), ma occupandosi anche del progetto e della realizzazione dell'allestimento, in continuo aggiornamento, dato che nel corso della giornata sopraggiungevano altri artisti con le proprie opere (altri se ne andavano). Il rapporto tra i differenti soggetti è stata materia di costante armonizzazione collettiva, possibile grazie all'entusiastica collaborazione tra gli artisti, la vera opera d'arte messa in scena in tal occasione.



4-5 - Impreviste interazioni tra opere esposte e performance (in azione una performer che illumina e osserva una ad una le installazioni, muovendosi tra la folla).

Il principio (di) responsabilità e le nuove generazioni

Renzo Mulato

1. In premessa: lo sguardo di Mosè

I. Vi è un momento conclusivo per ogni generazione. Giunge improvviso quando, inaspettato, si compie il progetto a lungo perseguito e subito quella che si reputava l'unica protagonista, deve lasciare il testimone a quelle seguenti. Secondo la legge inesorabile del tempo, che impone una cesura, un limite, nel divenire delle esistenze. Forse quelle in opera dal dopoguerra ad oggi si sono dimenticate che questo stretto passaggio non è dettato dal caso o da errori capitali: lo impone la stessa finitudine della esistenza. Quanto alla infinitudine, essa pertiene alla trascendenza, comunque la si voglia intendere.¹⁰³

Nella esistenza di Mosè e delle generazioni che sono uscite dall'Egitto, la casa di schiavitù, questo *momentum* cade proprio sulla soglia della missione a lungo perseguita. È qui, nel punto limite, che il rappresentante di una generazione fa i conti con il principio di responsabilità. Viene illustrato in modo sublime nel Deuteronomio, il quinto libro della Torà, che già nella denominazione presenta un enigma: *Seconda legge*, come se potessero esservi due forme, o stesure, della medesima Legge. Libro di non facile interpretazione, per di più privo, in apparenza, del pathos di *Genesi* o *Esodo*. Tuttavia, è lo snodo in cui il rapporto tra generazioni trova una soluzione ardita ed esemplare.

Il popolo ebraico, in quello stretto passaggio, comprende tre generazioni: la prima è stata liberata dalla schiavitù dell'Egitto ad ha pochissimi superstiti, tra cui Mosè; la seconda si è formata durante le peripezie fra deserti e luoghi petrosi ed ha ricevuto direttamente la Torà; la terza è quella nata più vicino alla Terra Promessa. Tutte e tre hanno qualcosa in comune: hanno vissuto il *tempo del Patto* e sono di fronte al momento della verità (*kairos*), poiché stanno per passare il Giordano, dopo aver conquistato i territori che si trovano lungo la riva sinistra del fiume. Davanti hanno gli spazi della terra di Canaan, che si accingono ad invadere. Sono accampati nelle valli attorno al monte Nevò e si preparano ad ascoltare gli ultimi discorsi di Mosè, che sta per esaurire il suo mandato e qui morirà. La sua tomba resterà ignota,

¹⁰³ Per *finitudine* qui si intende una grandezza che comprende l'insieme degli enti. Dimensione più vicina alla concezione bruniana e a quella assunta dalle scienze matematiche degli ultimi secoli. Quanto alla parola *trascendenza* bisogna rammentare che i significati oscillano: il primo scruta la distanza tra l'abisso che la separa dalla immanenza; il secondo parla di *cattivo infinito* e la condensa nel movimento dell'*andar oltre*, nel superamento che conserva ogni passo compiuto dentro un cammino ascendente.

destino di altri grandi iniziatori. Il profeta senza imitatori non potrà entrare nella terra conquistata, come gli viene rivelato, ma vi entreranno le *parole del suo ultimo testamento*: il suo discorso diventerà un rotolo che il popolo porterà con sé e tornerà a studiare collettivamente ogni sette anni; le sue parole saranno scritte sulle rocce; i capi eletti, anche un re se mai venisse scelto dal popolo, lo terranno presso di sé e lo consulteranno ogni giorno.

Un rito di passaggio solenne, come è quello tra generazioni, ha bisogno di una grande voce e di un popolo in ascolto, come rammenta ad ogni ebreo la preghiera quotidiana che inizia con la preghiera dello *Shemà Israel* (Ascolta Israele!).

Se i rappresentanti della generazione protagonista dell'Esodo saranno afoni, non vi sarà nemmeno ascolto, per quanto possa essere vivo e critico il pensiero del *recipiens*: il vuoto prodotto darebbe inizio alla dispersione del popolo, privo di una guida e di un insieme di valori che, fin là, ne hanno costituito il nucleo. Mosè risolve la contraddizione: parla al popolo con voce di profeta dallo sguardo lungimirante, in assonanza con l'Unico, l'Eterno cui si ispira. L'Altro protagonista del patto.

Egli teme che il popolo ebraico, distinto in dodici realtà tribali e già protagonista di deviazioni e tradimenti, non sia in grado di mantenere l'unità raggiunta attorno al Patto, ai suoi statuti ed alle sue leggi. Se ciò accadesse inevitabilmente si disperderebbe. Per questo riscrive la storia appena vissuta ed introduce delle indicazioni risolutive e preveggenti, proprie di chi vede lontano: distingue ciò che è essenziale (il legame attorno al patto) da ciò che è inessenziale e transeunte (il formalismo di norme e riti o i meri risultati delle conquiste).

Il Deuteronomio, infatti, contiene esclusivamente i discorsi di Mosè al popolo, in cui ripete, come in una sorta di ossessione pedagogica, un insieme di elementi concatenati: il popolo in ascolto ha vissuto direttamente la esperienza e il tempo del Patto e dunque è il portatore diretto di un patrimonio inalienabile da trasmettere ai figli; deve rimanere sempre fedele al Patto, alle leggi e agli statuti, senza deviare a destra o a sinistra; deve ricordare che solo seguendo questa strada può prosperare, una volta che il Signore darà loro in mano la terra promessa. Se invece devierà verrà punito e disperso, come già accaduto più volte, e Mosè, nei suoi discorsi, elenca puntigliosamente le deviazioni e le tremende conseguenze che Israele ha già patito.

Gli aspetti significativi e innovativi del Deuteronomio sono molteplici. Qui ci si limita a sottolinearne alcuni, lasciando alla lettura ed alla riflessione sul testo il piacere della scoperta.

Nel passaggio dalla debolezza dell'esilio al potere derivata dalla conquista viene esaltato il valore del limite, come il patto rivisto da Mosè insegna: chiare le parole contro l'uso smodato della ricchezza o l'esercizio chiuso del potere. Viene

invece sottolineato il valore della apertura e della relazione con l'altro, sperimentato direttamente nella erranza: “*Amerete lo straniero, perché anche voi foste stranieri in terra d'Egitto*” (Dt, 10. 19)

La religione viene separata dal potere e la parte rituale (le modalità dei sacrifici o il ruolo del Tabernacolo, poi del Tempio) viene posposta alla interiorizzazione della Torà. Anche la natura del divino subisce una variazione essenziale: il Dio di Israele non è solo l'esclusivo interlocutore del popolo eletto, ma di fronte al culto di altri dei si rivela come il Dio Unico, che esclude ogni idolatria.

Il popolo diventi una comunità che si assume collettivamente la responsabilità della gestione del potere, delegandola ai rappresentanti scelti di volta in volta, secondo le indicazioni che provengono dalle leggi interiorizzate, ricordate, fatte riemergere di generazione in generazione. Quanto alle forme di gestione del potere tutto dipende dalle scelte del popolo: la figura del re, ad esempio, merita solo un piccolo cenno con limiti stringenti, per concludere che il re non domina sul popolo, ma è dominato dalla legge che egli consulterà sempre. Per questi motivi educare il popolo, una comunità divisa in tribù, è essenziale, poiché il permanere ed il prosperare in una terra conquistata dipenderà dalla presenza viva delle leggi che hanno governato la comunità nel suo costituirsi secondo una precisa gerarchia di valori, non secondo la scelta di questa o quella forma di governo, o secondo il grado di ricchezza accumulata. Vi è in questa svolta mosaica un primo elemento che ci riguarda da vicino: sembra postulare, molto in anticipo e proveniendo da Oriente, non una forma di potere forte ed accentrato che domini sul popolo, ma la preminenza di *cittadini forti* che compiono le loro scelte secondo la Torà (Legge) interiorizzata e sempre nuovamente presente. Va qui segnalata la analogia con l'odierno concetto di *cittadinanza attiva*, che rinvia alla comparsa, in Occidente, della figura del *civis* come parte attiva e cosciente di un *foedus* (patto) in grado di superare il tribalismo, anticipata dalla costituzione romulea nell' VIII° secolo a. C. e codificata nelle *Leggi delle dodici tavole*, ove troviamo la radicale distinzione tra *res publica* e *res privata* e la impossibilità di fare una legge solo per un privato: chiara e perentoria negazione di ogni *privilegium*.¹⁰⁴

¹⁰⁴ Le leggi delle XII tavole vengono redatte nel biennio 451- 450 dai *decemviri legibus scribundis*. Se ne segnala una, in riferimento significativo alle parole *privilegio* e *privato*. Tavola IX: *privilegia ne irroganto*. Ovvero: *non si facciano leggi a favore di un privato*, solo per tutta la comunità. Poiché il privato è letteralmente e volontariamente 'privato' di ogni legame con la comunità medesima. Corrisponde al greco *idiotes*, che è colui che bada solo ai propri affari (*to idion*) e quindi è socialmente inutile. Per un approfondimento sulle forme di federazione (dalla sette tribù agli Italici) si veda il lungo lavoro di Andrea Carandini, archeologo insigne, che ha trasformato radicalmente le conoscenze sulla costituzione romulea e sulla struttura originaria della città. Ha pubblicato numerosi testi, tra cui *La leggenda di Roma*, per la Fondazione Lorenzo Valla/Arnoldo Mondadori Editore, in più volumi (testi originali e traduzione in lingua italiana a fronte).

Un secondo elemento emerge dal timore di Mosè, un vero *parresiastes*¹⁰⁵, che il popolo dimentichi, e infine abbandoni la Torà, infastidito dal suo rigore e sedotto da soluzioni più facili ed alla mano provenienti da popoli vicini. La evoluzione della vita di Re Salomone è in questo senso esemplare. Mosè giunge ad ammonire e prevedere la dissoluzione di Israele, se l'abbandono della Legge dovesse prendere piede. È quello che esattamente avverrà più volte ed i Maestri Rabbini ne studiano e discutono le ragioni. Fino ai giorni nostri, in cui osserviamo come il Sionismo abbia cambiato natura, fino a tramutarsi in culto della potenza e dell'uso della forza che ha pochi eguali nella storia di Israele. Molti di loro lo legano al fenomeno dell'abbandono della Bibbia.¹⁰⁶

Forse si tratta di una sottovalutazione circa il significato profondo delle parole con cui si chiude il Deuteronomio (Dt. 34, 10): “*Non sorse mai più un profeta in Israele come Mosè*”. Con esse si sottolinea implicitamente, a parte il riconoscimento della grandezza di Mosè, una svolta: d'ora in poi la responsabilità di ogni azione riguarderà ogni membro della comunità, del popolo, alla cui guida non è indispensabile un profeta, un condottiero o un re, poiché la guida della comunità è assicurata dalla Torà ed il successo duraturo dalla osservanza del Patto.

II. Il richiamo ad un testo biblico, contenente un modello dialettico di rapporto tra generazioni, ed al momento difficile che Israele e Palestina stanno vivendo, vuole collegarsi agli interrogativi che Piero Zanelli vien suscitando negli ultimi tempi; in specie là dove affronta la difficoltà di *formare coscienze civiche criticamente attrezzate sul piano etico-politico*.

Coglie la complessità, in Brescia ed ovunque, di un lavoro formativo che è immerso in dimensioni della vita ove si confondono coppie oppostive che dovrebbero – dialetticamente – rimanere distinte: autentico ed inautentico, vero e falso, reale e artificiale, responsabilità e irresponsabilità.

Assumiamo, per ora, che preliminarmente si debba entrare, in punta di piedi ma con determinazione, nel terreno proprio in cui la giovane generazione conduce i suoi giorni, con la propensione di chi si mette in posizione di ascolto. Non tanto per le differenze e il distacco esistente tra generazioni, quanto perché i formatori risentono della appartenenza ad un mondo adulto divenuto 'ontologicamente' narcisista e aggressivo, quindi capace di parlare in modo assertivo ma non di

¹⁰⁵ Nella cultura greca *parresiastes* è colui che parla chiaro, francamente, in pubblico. *Dire la verità* è ritenuto suo dovere, in quanto ama la sua città e la libertà, che il principio di tutti i beni (Platone, *Leggi*, 730 c). Per una disanima di questa scelta, che esige conoscenza arte coerenza e coraggio, si veda il testo di M. Foucault, *Discorso e verità nella Grecia antica*, tr. it. A. Galeotti, Donzelli, Roma 2005.

¹⁰⁶ Per una migliore conoscenza della cultura ebraica si vedano alcuni recenti contributi: Micah Goodman, *L'ultimo discorso di Mosè*, tr. it. R. Volponi, Giuntina, Firenze 2018; Rav Roberto Della Rocca, *Con lo sguardo alla luna. Percorsi di pensiero ebraico*, Giuntina, Firenze 2015.

ascoltare; tendente ad imporsi con affermazioni di tipo apodittico, ma incapace di porsi a sua volta nella posizione di *recipiens*. Nel nostro tempo raramente si troverà un adulto che, dopo essersi esercitato nella esposizione di un argomento, riesca a chiedere al suo giovane interlocutore: “A proposito tu, proprio tu (singolo), che ne pensi?”.

Forse è utile dar inizio ad un ripensamento circa il cammino compiuto nel Novecento fino ad oggi (lo spazio di cinque generazioni, almeno), che ci ha condotto a questa palude stigia in cui ci si dibatte. Esula da questo lavoro, ma la proposta permane e dovrebbe concludersi con una sintesi di una possibile periodizzazione, in particolare della seconda parte del Novecento, il tempo in cui molte trasformazioni accelerano il mutamento, togliendo di mezzo collaudati punti di riferimento, con altri, più seducenti al momento, che appaiono a posteriori surrettizi. Esiste poi la difficoltà di contemplare il fiume essendovi immersi (Eraclito), fino alla presente palude da cui emanano effluvi/miasmi di una ignoranza diffusa che è stata coltivata a lungo. Si vuole infine stigmatizzare una assenza negativa, di segno meno, che ha contribuito in parte a produrla, l'ignoranza: troppi presunti e sedicenti maestri hanno disertato e *non* hanno combattuto le quotidiane battaglie cui erano tenuti dal loro status. Arroccati in presuntuosa autosufficienza, ora osservano, ora increduli ora quasi assenti, ciò che la loro ignavia ha alimentato. Osservano, ma non sembra siano scossi da qualche forma di *comprehensio*. Occorre contrapporsi a questa deriva e mostrare concretamente un altro *modus essendi et operandi*, antitetico e finalmente legato al principio (di) responsabilità. Quanto ai sedicenti maestri si opponga un esponente ineguagliabile del pensiero critico, a dimostrazione che esso non pertiene solo ad un ambito specifico, ad esempio la filosofia: Pier Paolo Pasolini, altra figura di *parresiastes*, la cui fecondità di pensiero è ancora da scoprire pienamente (1927-1975). Egli percepisce alcuni caratteri apocalittici (rivelatori) del mutamento, nel passaggio da un mondo 'arcaico' ad uno dominato dal benessere. Sarà una catastrofe antropologica, se questo benessere introdurrà egoismo, stupidità, incultura, pettegolezzo, moralismo, coazione, conformismo. Poiché a guidare il processo è una borghesia pronta ad assumere i connotati di un fascismo diffuso, chi è nato in questa entropia borghese, sostiene Pasolini, non può, metafisicamente, esserne fuori. È necessario combattere la deriva con le armi della cultura ed egli lo farà, pagando di persona tra aggressioni e censure, a cominciare dai film (da *Accattone* 1961, a *Salò o le 20 giornate di Sodoma* 1975), fino ad alcuni scritti dedicati: *Una vita violenta* del 1959, *Scritti Corsari* del 1973/75, *Lettere luterane* del 1975.

III. Nell'ambito di un ripensamento profondo del nostro tempo si potrebbe compiere un tratto del percorso seguendo una traccia precisa (le avventure del

pensiero critico), esaminandone le dinamiche da due punti di vista complementari: dal di sotto in sù, quello dei nati nel periodo considerato, e dall'alto verso il basso, quello degli adulti che li hanno avuti e li hanno in carico. Ogni periodizzazione è sempre alquanto arbitraria, per cui le date spartiacque siano prese come componenti un quadro in cui iscrivere fenomeni complessi e intersecati.

Abbiamo avuto dapprima come protagonista la *generazione post-bellica* (1945 – 1970), che vive il momento in cui dignità e libertà (soprattutto di pensiero e parola) sono condizioni riconquistate faticosamente, nella fase in cui tutti sono implicati nella ricostruzione del paese. Inizia con una generazione adulta che ha saputo scegliere e redigere il Patto Costituente della Repubblica italiana; quindi partecipa alla ricostruzione dell'Italia e alla costruzione dell'Europa Unita, in un mondo nuovamente contrapposto tra Est ed Ovest; vive poi un evento globale come il Concilio Ecumenico Vaticano II. Le succederà la *generazione di mezzo* (1970–1995), in un periodo che riesce a coniugare benessere dispiegato, movimenti giovanili dirompenti, ma anche guerre, terrorismi di varia natura, tragedie italiane il cui peso perdura. Il suo focus è l'anno 1989, dove crollano i muri traballanti dell'ordine post-bellico e si coltivano sogni insperati. Infine, dagli anni '90 del secolo scorso, si fa strada la *generazione della frattura*: nella *Weltanschauung*, nel linguaggio, nei modelli strutturanti, nei rapporti umani dentro le comunità, dalla famiglia alla nazione all'Europa. Il pensiero critico sembra procedere nella nebbia e finisce sotto la cappa di un liberismo trionfante, mentre pare avverarsi la profezia orwelliana, contenuta nel romanzo 1984, dove un Ministero della Verità provvede alla falsificazione di ogni verità precedente, applicando il principio di sostituzione, ed un Ministero dell'Amore organizza le settimane dell'odio! Preconizzazione di nuovi totalitarismi? Il suo focus è l'anno 2008, momento in cui il mondo precipita in una crisi lungamente incubata ed ignorata, che dura tuttora, come una sorta di guerra ultradecennale condotta in modi non convenzionali, comunque devastanti. E i nuovi nati? In Italia diminuiscono inesorabilmente, sia in percentuali relative che assolute, nonostante l'aumento dei giovani figli di immigrati. Questo fenomeno, unito alla emigrazione giovanile italiana, sta depauperando una intera generazione e mettendo in questione il futuro immediato: a chi si passerà il testimone?

Le esperienze (e gli scritti) che seguono derivano da una scelta precisa, come accade qui a Brescia: mai abbiamo cessato di combattere la nostra quotidiana battaglia affinché si mantenesse un ponte tra le generazioni; si è lavorato riaffermando la necessità di entrare in contatto diretto, volta per volta, con la *giovane generazione del presente*. Di volta in volta è proprio questa che ci interpella direttamente e nuovamente: se non si risponde non sarà essa la generazione perduta (o bruciata, come malignamente si diceva negli anni sessanta, con chiara

propensione suicida), ma sarà la nostra a perdere il 'momento giusto' e quindi a smarrirsi nell'insignificanza. Molto vicina ad una scomparsa, ovvero morte, anticipata. Taluni rancori odierni, volti a colpire ogni forma di umanesimo, provengono proprio da quest'area, divenuta insignificante perfino a se stessa.

Sia consentito un ricordo romano di quegli anni, quando salivamo sulla 'Circolare rossa', un tram che ci portava da San Giovanni in Laterano alla Piramide di Caio Cestio, seguendo un insolito e bellissimo percorso. Accadde che, dopo una fermata, il tram riprendesse lentamente la corsa e permettesse a tutti noi passeggeri di esaminare con agio un gruppo di ragazzi e ragazze più giovani di noi: capelli lunghi e sciolti e gonne corte le ragazze; giubbotti di pelle e scarpe a punta i maschi. Un passeggero, un uomo maturo, segue con gli occhi il gruppo, intento a discutere e ridere, ed esclama tra sé e sé a voce alta: "Anvédi la gioventù bruciata!". Il tono, con quelle consonanti strascicate da trasteverino, non risulta sprezzante, piuttosto sorpreso, lo sguardo tra ammirato e melanconico. Forse ricordava con qualche nostalgia la propria gioventù ormai lontana. La espressione, nella seconda metà degli anni sessanta, venne fatta propria da una parte preminente delle generazioni 'adulte', i cui reggenti si dimostrarono sordi ai messaggi, alcuni chiari ed altri obliqui, che provenivano da quel 'mondo': ne conseguirono i movimenti del Sessantotto e le deviazioni susseguenti. Fino alla reciproca estraneità attuale, sulla cui natura ed estensione è bene reintrodurre la funzione catartica del dubbio radicale.

Si verrebbe colti da vertigini, se si dovesse indugiare sulle contraddizioni generate da un simile groviglio, se non soccorresse una esperienza pluriennale, attuata su terreni diversi. Ha riguardato e riguarda, tra gli altri, alcuni Istituti di Scuola Secondaria Superiore nella Marca Trevigiana e nella provincia di Pordenone, settori giovanili gestiti dai Comuni, Associazioni del volontariato come AGESCI.

Le modalità di intervento del nostro gruppo prevedono l'uso di due strumenti: la formazione di una *équipe integrata* (persone interne al campo ed altre esterne ad esso), che assicura la preparazione preliminare, il monitoraggio ed il confronto continui; la preminenza, sul campo, della *attività di laboratorio* su altre aggiuntive. Mai équipes solo interne o solo esterne. Molto limitato l'uso della relazione frontale; i mezzi sono molteplici ed i testi scritti sono funzionali al lavoro sul campo: solo alla fine contengono la sintesi dell'iter percorso e le riflessioni da esso scaturite.¹⁰⁷

¹⁰⁷ Queste modalità sono state dapprima sperimentate per cinque anni (2005- 2010) in Veneto, in un Istituto di Castelfranco Veneto (Treviso), l'I.P.S.I.A. 'G. Galilei', ove è stata introdotta la *patente etica*. Quindi trasferite nella provincia di Pordenone (F.V.G.), in diversi Istituti, segnatamente nei Licei 'Pujati' di Sacile (anni 2015- 2018).

2. Un fanciullo gioca con i dadi, un fanciullo regge il tempo

I. Il rapporto tra generazioni non frequenta il regno dell'identico, né si lascia catturare fino in fondo dalla prassi della omologazione ai modi d'essere di quelle che precedono. Si può dire che esso venga determinato dal principio *unicuique suum*. Procede, *physei*, primamente sotto il segno della differenza: tra chi possiede un patrimonio acquisito e deve farne parte ai successori e chi usa questa parte già esistente, mentre si prepara ad aggiungere la propria. Altra essenziale differenza è quella che 'oppone' il singolo al gruppo, sia orizzontalmente, che verticalmente. Quindi per cerchi concentrici 'oppone' il piccolo al grande gruppo. Vi sono poi, in taluni luoghi, dei modelli strutturanti che mostrano una persistenza imperterrita, come venne fatto notare dagli studiosi latino-americani di antropologia culturale in un convegno in Brasile, ai colleghi del continente europeo. Questi ultimi chiedevano, con insistenza, notizie delle tribù primitive dell'America del Sud e i primi risposero che non ne esistevano più in 'forma primitiva'; loro, piuttosto, erano interessati alle tribù europee, che ritenevano ben vive ed in conflitto sempre rinnovato.¹⁰⁸ Forse avevano in mente l'incipit del diario della guerra di conquista condotta da Caio Giulio Cesare (58 – 50 a. C.): "*Gallia omnis est divisa in partes tres*". Se trasportiamo l'espressione ai nostri giorni la prima parola scritta è *Gallia*, ma si legge *Europa*. Tale è la potenza del tribalismo in queste nostre contrade: modello strutturante che taglia verticalmente più generazioni, costringendole a vivere in cerchi chiusi, in contrasto radicale con i vicini. Con guerre sempre risorgenti, non solo tra tribù e tribù, ma anche tra sottogruppi, ovvero tra clan, come avviene nell'universo chiuso delle molte mafie che sorprendentemente proliferano invece di decadere: come se il fenomeno della abolizione dei limiti conosciuti (leggi: globalizzazione) ne esaltasse la resistenza, proprio mentre si allentano i legami delle comunità. Solo la categoria della complessità ci può guidare, al fine di restituirci un ruolo positivo e stimolante, affinché ogni punto del sistema sia in relazione con gli altri, in rapporto allo spazio ed al tempo in cui sta ed agisce. Quanto alle antitesi irriducibili del tempo presente, ne abbiamo conoscenza diffusa.

II. Ogni generazione adulta, perdute infanzia ed adolescenza, conserva e supera (*aufhebung*) il suo passato e *immediate* si scontra con due spinte antitetiche: la pulsione a completare le proprie conquiste, senza deviare a destra e sinistra, e di contro la necessità di dover essere esemplare, nei confronti delle giovani generazioni, nei cui confronti ha l'obbligo di tener lontano ogni fraintendimento e

¹⁰⁸ Emanuel Anati, archeologo ed antropologo, in una sua comunicazione ha segnalato questa incongruenza e le discussioni che ne derivarono, dando vita ad una nuova disciplina, la *antropologia concettuale*, di cui abbiamo avuto saggio in numerosi convegni e incontri.

di avere come riferimento la verità. Questa ultima funzione trova uno sbocco positivo solo se si segue la via della dialettica e si procede sotto il segno del principio (di) responsabilità, il quale trova la sua ultima ragion d'essere nell'accesso alla verità da parte di ciascuna generazione.¹⁰⁹

Sia consentito invocare qui la necessità, per estensione ed a proposito di dialogo intergenerazionale, del ritorno ad un pensiero che affonda le sue radici nell'epoca sapienziale: si parla in primis del rapporto tra Eraclito e Parmenide, per quanto attiene alla dialettica ed al concetto di verità. Ora si ponga mente al passaggio tra il pensiero di Platone e di Aristotele. Nel rapporto tra questi due grandi protagonisti, che segnarono le ripetitive generazioni (oltre a quelle successive), avviene la elevazione della dialettica ad arte suprema in cui il *lògos* esprime la relazione tra alterità e singolarità, tra destino incombente e scelta consapevole di un singolo o di una comunità, tra generazioni che si dirigono al loro limite e generazioni che stanno per entrare nell'agone della esistenza. Si noti come siano soprattutto questi i protagonisti del confronto.

Il dialogo, modello da Platone perfezionato, è sì una forma letteraria atta ad esprimere la relazione tra elementi diversi e complementari che inducono ad una conoscenza profonda di sé e della realtà che tutti include, ma al tempo stesso rappresenta un modello di relazione da recepire con circospezione, tanto è difficile la sua realizzazione. Il discorso nell'ambito del gruppo scelto (*etairìa*: associazione, compagnia, *collegium*) diventa sostituto e complemento rispetto ad altre forme, a suo modo evento di eccezione che produce, fuori della banalità quotidiana, una precisa comunanza di pensieri. Discorso in forma aperta, poiché si parla pur sempre di un *lògos erchòmenos* (sopra-veniente). Sarà poi Aristotele, che a lungo fa parte del gruppo amicale della Accademia, a dargli forme più organiche: l'*Organon* è l'opera sistematica in cui gli strumenti dell'indagine vengono affinati e consegnati ad una tradizione tra le più feconde.¹¹⁰

La apertura resta un'ancora insostituibile anche nel lavoro sistematico, come si vede dagli interrogativi direttamente espressi con cui inizia ogni problema posto, o espressi con il classico modo della adozione dei due corni del dilemma, che qualificano il punto di vista dialettico. Ne forniamo due esempi. Al primo modo appartiene la domanda, costituente l'incipit di un piccolo trattato di antropologia, che Aristotele si pone, interrogandosi sul perché tutti gli uomini di eccezione siano melanconici, al punto da trasformare questa affezione in stato patologico; quale

¹⁰⁹ Hans Jonas, *Il principio responsabilità*, tr. it. P. Rinaudo, Einaudi, Torino 1990; si vedano i cc. 1-3.

¹¹⁰ Aristotele è un meteco che entra giovane a far parte della Accademia, e questo è grande segno di capacità di integrare le diversità. Dopo la delusione circa la successione a Platone fa vita itinerante, quindi diventa pedagogo di Alessandro di Macedonia. Torna ad Atene, dove fonda il Liceo (nome dedotto da un tempio vicino, dedicato ad Apollo sterminatore di lupi!). Infine, la fuga da Atene al momento della rivolta antimacedone.

che sia il loro campo d'azione: filosofia, politica, arte, letteratura. Il problema non è sciolto, ma attraversato con una indagine stringente che si serve essenzialmente della analogia.¹¹¹

Al secondo appartiene una distinzione che divide in due versanti il campo su cui l'indagine si svolge, seguendo un rigoroso canone ove regnano indiscussi i principi logici e metafisici di identità, contraddizione e, *extensive*, del terzo escluso. Nelle *Categoriae* Aristotele asserisce come non sembrano sussistere dubbi circa la conoscenza della realtà: ciò che si esprime, o si esprime secondo una connessione cogente, o si esprime secondo nessuna connessione. Nel primo caso avremo un *lògos*, nel secondo caso si precipita nella espressione senza senso, nell'*àlogon*.¹¹² In sintesi: nulla può ricevere simultaneamente i contrari. Tuttavia, il filosofo venuto da fuori (Atene) avverte che la conoscenza dell'intero deve prevedere altre strade, poiché la alterità (uno dei contrari) non si può espungere del tutto, anzi ad essa si giunge inevitabilmente, ad esempio nelle relazioni, dove sussiste la contrarietà. Infatti, si dice *relativo a (pros ti)* ciò che si dice di qualcosa d'altro, come quando si usa la nozione di sensazione o di scienza o di possesso. Si dirà sempre che si ha una sensazione di qualcosa, un possesso di qualcosa. In conclusione, ogni discorso definitorio non è in grado di esaurire il livello di realtà di cui si occupa e non a caso viene mantenuta l'incidenza e la pregnanza dell'enigma, di antica ascendenza, perché consente di connettere (*synapsai*) cose impossibili e impensabili dicendo cose reali. Come accade nell'uso di ogni metafora adeguata.¹¹³

Se poi applicassimo questo tipo di relazione, cogente ma aperta, nel quotidiano rapporto tra generazioni, l'ascolto reciproco, sul piano delle parole (*verba*) e su quello dell'esempio (*exemplum*), forse talune eccessive distanze si rivelerebbero solo apparenti.

L'importanza di questa apertura si coglie in un punto del testo aristotelico, che avrà una influenza decisiva nei successivi sviluppi: nel *De anima*. Fin dalle prime espressioni il filosofo ammette che, se il pensiero si identifica con l'attività psichica, il *nous*, o *ratio*, non è mai separato dalla fantasia e questa dalla attività corporea. Ne consegue che tutte le modificazioni della psiche (*ta pathe tes psyches*) attraversano il corpo: il furore, la mansuetudine, la paura, la misericordia, l'audacia, perfino la gioia ed a volte l'amore e l'odio. Magnifico excursus pulsionale che sottolinea la complessa visione aristotelica, dove accanto ad una visione olistica dell'uomo e di ogni organismo sociale trova posto il riconoscimento di una vasta costellazione interiore, in cui è implicito il legame tra differenza, quanto alla parte, e la

¹¹¹ Aristotele, *Problema* 30.1.

¹¹² Aristotele, *Categoriae*, 1a 16-17: "Ton legomenon ta men kata symploken leghetai, ta de aneu symplokes".

¹¹³ Aristotele, *Ars poetica*, 58a 27.

comunanza, quanto al tutto.¹¹⁴

III. Il venire al mondo di un piccolo essere umano implica, ogni volta, l'appartenenza in-consapevole ad una nuova generazione, ma soprattutto e *immediate* l'ingresso in una genealogia già definita, con possibilità che possono essere di segno opposto: può essere ben accolto e crescere con l'aiuto di genitori consapevoli, dunque in grado di articolare il tempo ed affrontare il rischio del divenire; all'opposto può mutare, con la sua sola innocente e dirompente presenza, le relazioni tra adulti, come segnala Pier Paolo Pasolini nel film *Edipo Re*.¹¹⁵ Vi è una terza possibilità, che ha assunto un rilievo di eccezione nel tempo presente, già definito da G. Leopardi con una endiadi formidabile.¹¹⁶

Il nostro sembra essere un tempo quasi-umano, spesso inumano, indifferente, cieco e per nulla adulto. Sempre più in-completo. Una tendenza che si coglie quando non viene consentito un inizio adeguato dell'esistenza a quei bambini che vivono precocemente un dolore debordante, eccessivo: per una malattia incurabile o per l'abbandono, mentre parte del mondo adulto rimane indifferente.

I progressi della medicina sembrano essere andati di pari passo con i progressi (?) dei mezzi di sterminio ultrapotenti e con l'aumento della ferinità umana: le stragi degli innocenti (una volta definite 'mortalità infantile'), per mancanza di cure e di medicinali adeguati in talune parti della terra, sembrano essere accompagnate dal puro e semplice abbandono in altre parti. Consegnati, inermi, alla solitudine più totale e all'estinzione. Nell'indifferenza cruda di una parte delle generazioni adulte dirimpettaie, occupate a conservare il loro status privilegiato. Le vittime designate? Quei bambini i cui corpi vengono disseminati lungo le spiagge o dentro le fosse del Mediterraneo.¹¹⁷

In questi difficili anni la differenza radicale, all'interno della parte adulta delle generazioni, si pone tra coloro che fanno parte attiva di una comunità (vissuta come *res publica*) e coloro che fanno coincidere lo spazio privato con l'individuo che

¹¹⁴ Che si tratti di una concezione olistica è indubbio: Aristotele, contro ogni visione dualistica, introduce la nozione di *synolon*. Parola composta da *syn* (con) e *olon* (insieme). Ogni uomo è un insieme di insiemi!

¹¹⁵ Vedi il *Prologo* del film, in cui un padre vestito da ufficiale dell'esercito allude simultaneamente al padre di P.P. Pasolini ed al padre di Edipo, il re Laio. Costui, in un silenzio carico di tensione, esprime sentimenti di odio (con parole scritte in sovraimpressione) verso il figlio, un neonato che è venuto a sconvolgere il proprio mondo. Il film *Edipo Re* è del 1967 ed il prologo è stato girato nella città di Sacile (PN) e lungo il fiume Livenza.

¹¹⁶ G. Leopardi, *La Ginestra*: "Qui mira e qui ti specchia, / secol superbo e sciocco".

¹¹⁷ F. Braudel, elaborando il concetto di lunga durata, aveva segnalato fenomeni analoghi ne *Il Mediterraneo e il mondo mediterraneo all'epoca di Filippo II* (1949), tr. it. di C. Pischredda, Einaudi, Torino 1953.

lo occupa in modo esclusivo (*res privata*).

Della prima si dà qui brevemente conto, attraverso la narrazione di 'casi' in cui la comunità si è stretta attorno ai piccoli protagonisti ed ai loro familiari.

Il caso di F., giovane adolescente di tredici anni. Frequenta il terzo anno della Scuola Media della cittadina friulana dove abita e studia per superare l'esame finale; è molto attivo: suona il clarinetto nella banda cittadina e nell'orchestra della scuola; è anche un giovane ciclista. All'inizio dell'anno scolastico gli viene diagnosticata una malattia difficilmente curabile. Così comincia la frequentazione di ospedali e la esperienza dolorosa delle terapie. Tuttavia, è soprattutto preoccupato per la preparazione ed il superamento dell'esame, per cui si mobilitano i suoi compagni di classe, i docenti, i genitori (la madre è insegnante ed il padre infermiere), la sorella più piccola. Alla vigilia della Pasqua ritorna a casa, perché le cure risultano ormai inutili. È cosciente dei pochi giorni che gli restano e così dà le disposizioni perché le sue cose più care, a cominciare dal clarinetto, vengano consegnate a familiari, amiche ed amici a lui più vicini. La scuola e la città partecipano coralmemente e pubblicamente, più volte, al lutto: la perdita non è riparabile, ma resta presente un modo d'essere esemplare, malgrado la giovanissima età, con passaggio del testimone ad altri.

Un secondo caso, di un ragazzo, E.: ha solo nove anni, porta il nome di un profeta e frequenta la scuola elementare nella stessa cittadina. Gli viene diagnosticato un tumore, non curabile, ed anche lui segue lo stesso percorso di F. Decide inoltre di fare testamento, dove elenca le persone che erediteranno chi un oggetto cui tiene molto, chi i libri e così via. Saranno loro i suoi eredi a continuare, dentro la comunità scolastica e cittadina, che fa del dolore di una famiglia un elemento della propria partecipazione e del proprio modo d'essere.¹¹⁸

Quanto alla seconda differenza è sufficiente rammentare un solo caso. Già noto e presto dimenticato. In un imprecisato anno del *nostro* tempo il piccolo corpo di Alan Kurdi, bambino siriano in fuga dalla guerra, è stato trovato inerte su una spiaggia della Turchia.¹¹⁹ Di sé è rimasta solo una immagine. Non ha potuto fare testamento e non ha avuto attorno la famiglia né la sua comunità mentre era tra le onde. Ha lasciato solo un segno *meno* per gli ignavi, come certifica l'indifferenza susseguente di una parte precisa dell'Europa, la 'terra promessa' dove era diretta la sua famiglia. Questa parte dell'Europa adulta non avverte che l'indifferenza verso la sorte degli innocenti è segno dell'indifferenza verso la vita *tout court*, a cominciare dalla propria.

¹¹⁸ Non c'è nulla di 'privato' in queste tragedie: è sufficiente gettare uno sguardo nel reparto di pediatria di un ospedale per la cura del cancro, ad esempio del C.R.O. di Aviano (PN), per esserne consapevoli e per interrogarsi sul significato ultimo del dono della vita.

¹¹⁹ Si rammenti la fotografia che lo ritrae, che per qualche tempo è stata in primo piano sui mezzi di comunicazione, ed il movimento delle *magliette rosse* che ne è seguito.

Forse c'è bisogno di riflettere maggiormente sui rapporti tra generazioni, soprattutto perché tale ignavia si aggiunge al rifiuto di divenire padri e madri: tendenza in crescita anche in Europa. La moltitudine di ignavi, che abita tra noi come particelle di un pulviscolo che si insinua ovunque, parla d'altro e pensa a sopravvivere, schierata a difesa dei propri miserabili privilegi. E' essenziale osservare loro con forza che rifiutare ogni corresponsabilità e congelare ogni relazione umana e naturale è un atto più vicino alla morte che alla vita. Di contro il principio (di) responsabilità appare più pertinente al fanciullo di cui parla Eraclito in un celebre frammento ed in quelli al medesimo connessi, ove segnala che è il conflitto (*polemos*), non l'inerzia, a presiedere allo scorrere della esistenza.¹²⁰ Esiste il mondo delle altre generazioni, ma, visto dal di sotto in sù, è un mondo capovolto. C'è infatti chi, avendo avuto troncata la vita troppo presto, non ha potuto proseguire e diventare adolescente, donna o uomo adulto. In alcuni casi ciò è dovuto ad una malattia incurabile, in aumento significativo negli ultimi anni come le malattie della terra; in altri, troppi, è generato solo dalla malvagità umana che ispira la guerra per il potere e da una ignavia troppo pervasiva.

3. Sul rapporto con gli adolescenti: un mutamento di parametri

Si sono poco sopra utilizzate parole come *groviglio* e *vertigini*, per indicare una certa confusione, esistente nel rapporto tra generazioni, e la difficoltà ad individuare una via regia da seguire. A quelle parole si potrebbe aggiungere, perfino, la espressione *perdita della speranza*, se non soccorressero molte esperienze dirette di chi con le generazioni ha lavorato, e lavora di volta in volta. Tra queste vengono qui riportate due esperienze condotte sul campo, a dimostrazione che esistono, sono diffuse, pur mancando la conoscenza reciproca e il confronto diretto tra di esse: condizioni essenziali perché ne resti memoria e si produca una riflessione generale sulle prospettive.

La prima riguarda un istituto professionale di Castelfranco Veneto, l'I.P.S.I.A. 'Galileo Galilei. La seconda è una quinquennale esperienza sul terreno: con allieve ed allievi di un Liceo, sezioni Scientifico e Scienze Umane, sito nella città di Sacile (F.V.G.), su cui si tornerà alla fine di questo lavoro.

Anno 2005, nell' Istituto Professionale Di Stato Per l'Industria e l'Artigianato "Galileo Galilei" di Castelfranco Veneto: introduzione della patente

¹²⁰ Eraclito, a cura di G. Colli, fr. 14 (A18). Negli stessi frammenti si parla di un legame tra la signoria del tempo e il gioco di un bambino (*aion pais esti paizon, pesseuon; paidos e basileie*) e quella di *polemos*, il conflitto, padre di tutte le cose (*panton men pater esti*).

etica, del Patto di Corresponsabilità e delle attività di formazione nell'ambito del rapporto scuola – lavoro. La riflessione ha origine negli incontri tra i docenti dell'Istituto, in collegamento con altri delle Regioni Veneto e Friuli-Venezia Giulia, infine con un gruppo di Dirigenti Scolastici che si dedicano alla riforma della scuola. Muove da un assunto: esiste ormai una scelta consolidata per cui il mondo adulto propende per una semplificazione della azione educativa. Le *prove*, formali e sostanziali, cui i giovani erano abituati ad affrontare vengono ridotte o abolite; un rigore mirato viene sostituito da licenze variamente concesse. I risultati sono per lo più negativi, poiché molti allievi lasciati a se stessi e consegnati ad interlocutori impersonali si perdono; quindi si ritiene necessario un lavoro di riflessione critica e autocritica, che verrà accompagnato dalla preparazione di strumenti di lavoro adeguati alla sfida.

Il Consiglio di Classe diventa la chiave di volta della trasformazione: in inizio nelle classi prime, poi in tutto l'istituto, esso assume come suo scopo principale di evidenziare i comportamenti positivi che uno studente e una classe manifesteranno nel corso dell'anno scolastico; al fine di migliorare la comunicazione con le famiglie attraverso un numero maggiore di elementi di valutazione. Infine, verranno premiati gli allievi e la classe che dimostreranno senso di responsabilità e correttezza di stile. Il riconoscimento del progresso in una disciplina o di un lavoro ben fatto diventa un obiettivo prioritario. La *patente etica*, introdotta progressivamente, è infatti lo strumento per rilevare il *rispetto per le persone*, la *puntualità nel lavoro*, il *rispetto per le cose dell'Istituto* e la *partecipazione al dialogo educativo*.

La Patente Etica diventa uno strumento didattico che ha l'obiettivo di promuovere i comportamenti positivi degli allievi dell'Istituto, che ha un'utenza esclusivamente maschile con problemi legati alla scarsa motivazione e al modesto successo scolastico. Viene ideata nel 2005 da un piccolo gruppo di docenti nell'ambito di un progetto più ampio per le classi prime del biennio superiore. Il progetto si è perfezionato grazie alla costituzione di una *équipe integrata*, formata da: docenti e tecnici dell'Istituto, una psicologa, un consulente didattico. Tutte le modifiche e le integrazioni sono sempre state discusse, con passaggi non facili, e quindi approvate dal Collegio Docenti. La proposta è nata per rispondere al disagio crescente degli insegnanti e dei genitori di fronte a ragazzi sempre meno interessati alla scuola e alle sue regole.

“E' come se – sono parole dei protagonisti - improvvisamente ci fossimo resi conto, noi come società adulta, di aver esagerato, di aver concesso troppo ai nostri figli, ai nostri studenti, scambiando per amore il soddisfacimento dei loro bisogni. Ci siamo allontanati da un modello educativo rigido ed autoritario alla “famiglia che coccola”, alleata dei propri figli; i quali, liberi dal complesso edipico, possono

riversare la loro rabbia verso altri obiettivi. Sarebbe assurdo pensare fosse meglio prima, quando era importante solo il risultato, perché tanti aspetti della nostra società sono migliorati da allora, ma ci siamo resi conto che un passo avanti lo dovevamo fare. Per trovare un nuovo equilibrio, per dare un senso al nostro lavoro, la nostra generazione deve recuperare terreno sul piano etico”.

La Patente Etica, come del resto l'introduzione del Patto di Corresponsabilità, ha voluto essere un primo passo, per coinvolgere e responsabilizzare maggiormente i genitori attraverso un numero maggiore di elementi di valutazione, per prendere le distanze dall'idea dell'insegnante rassegnato e indifferente ormai radicata nell'immaginario collettivo. Gli studenti sembrano non riconoscere il valore simbolico della scuola, apprezzano però l'insegnante attivo, che propone, che dimostra di interessarsi a loro, avendo a cuore il loro futuro. Per gli alunni, il progetto rappresenta un momento di riflessione per conoscere meglio se stessi e imparare ad interagire con gli altri. Per i più bravi ci sono dei premi: i libri scolastici per l'anno successivo, uscite didattiche premianti, un soggiorno studio per la classe che ha compiuto il migliore percorso. Per gli allievi con difficoltà a partecipare alla vita della scuola, vengono promosse esperienze formative anche al di fuori della classe, presso le cooperative sociali *Vita e Lavoro*, con il riconoscimento dell'esperienza ai fini dell'Obbligo di Istruzione. Lo scopo è di dare una risposta a studenti con scarse motivazioni di studio, avvicinandoli alla differenza, all'incontro e al rispetto con realtà più difficili, ma positive, impegnandoli in una modalità relazionale significativa con persone diversamente abili.

Nel corso dell'anno scolastico 2005-2006 alcune classi sembrano migliori rispetto a quelle degli anni precedenti ed il miglioramento non dipende solo dalle innovazioni, in specie dalla introduzione della Patente Etica. Vi è un insieme di fattori ad essa correlati. La obbligatorietà del superamento dei debiti ha dato inizio al processo di ricostruzione collettiva del senso del dovere. La attuazione del progetto, inoltre, ha significato molto per gli insegnanti coinvolti ed ha implicato: disponibilità a cambiare metodi e programmi; soddisfazione del bisogno di discutere e confrontarsi; esigenza di ampliare le proprie conoscenze, in particolare quelle di tipo psico-pedagogico; possibilità di comunicare le proprie esperienze eccellenti e di imparare da altri. Anche i Consigli di classe hanno trovato unità attorno ad alcuni temi trasversali e di conseguenza hanno sperimentato nuove forme di valutazione. È stato un lungo lavoro, spesso difficile anche all'interno della struttura.

Comunque, in questo modo, si ri-scopre che valutare ha numerose implicazioni: si misura secondo metro, canone, rito, che siano comuni; si sta sempre in relazione tra docenti, quindi con gli allievi e con le famiglie; è escluso ogni

individualismo, perché pernicioso, esiziale. Si guardi ad alcuni degli assiomi che presiedono ad ogni valutazione del lavoro degli allievi, sia di tipo quantitativo che qualitativo: 1. Ciò che è stato annunciato va realizzato e portato a termine, sempre e comunque (*dictum et factum convertuntur*). 2. Ciò che vale per tutti deve valere per ciascuno e non viceversa (*ita omnes, sic ego*). Con un contrappeso: nella fase esecutiva è essenziale la libertà di pensiero, ovvero si conta sulla capacità di correggere gli errori o le deviazioni (*etsi omnes ego non*). 3. Quando si valuta si è valutati, direttamente o indirettamente (*unicuique sum*). I Genitori sono stati più presenti e partecipi, essendo chiamati spesso in causa: i risultati vengono loro comunicati *direttamente*. E non solo circa gli aspetti quantitativi, come il voto in pagella, ma anche su aspetti qualitativi, come le voci che compongono la Patente Etica.

Collaborano più volentieri se le proposte e la loro attuazione sono presentate e discusse assieme. Quello che abbiamo tutti compreso è che in presenza della patente etica va armonizzato il sistema di valutazione-e-valorizzazione, in specie quando prevalgono situazioni negative. Non basta registrare semplicemente una aporia, bisogna affrontarla. La Scuola deve essere incisiva in tutti quei casi, a volte diffusi, in cui si riscontrano dei bassi livelli di preparazione, generale e specifica, coniugati con scarse motivazioni ed elementi di difficoltà personali, se non di rifiuto aperto della vita associata. È proprio da quel basso livello che l'allievo o il gruppo devono imparare a risalire: mai devono ricevere la impressione che colà sono destinati a restare. Il peggioramento sarebbe inevitabile ed inesorabile. Una disfatta per tutti. L'adolescente vive un passaggio difficile, collocato come è tra età infantile ed età adulta: termina di costruire le basi della persona che sarà nella vita e per questo deve far suo il *concetto di responsabilità*, personale e collettiva. Ha bisogno di guide durante tale processo di maturazione e gli insegnanti sanno di avere anche questa funzione educativa determinante. Per loro è importante investire energie sulle capacità dei ragazzi, senza sostituirsi a loro nelle difficoltà, ma insegnando loro ad essere responsabili e ad affrontare le conseguenze delle proprie decisioni. La Patente Etica è uno strumento cui l'allievo può attingere per auto osservarsi, per misurare i livelli della propria crescita e capire quali miglioramenti si possono realizzare. È una guida che indica la direzione giusta, uno stimolo a crescere secondo il *principio di responsabilità*. In questo modo l'adolescente sa che gli sforzi fatti ed i suoi progressi vengono riconosciuti, valorizzati, premiati. Determinante è stata ed è la azione di valorizzazione nel rilevare gli aspetti positivi del lavoro dei singoli allievi, dei gruppi e delle classi intere. Per molti, docenti e genitori, è stata una autentica ri-scoperta constatare che il riconoscimento di un lavoro ben fatto, del rispetto delle regole, di un buon livello di partecipazione, ha avuto effetti insperati. Sia per i protagonisti

positivi, che hanno ben meritato, sia per quelli negativi, che sono stati stimolati a cambiare.¹²¹ In sintesi si può dire che si tratta di un processo non breve, ma che vi sono già elementi, sperimentati e positivi, che possono essere confrontati ed arricchiti con quelli introdotti in altri Istituti: essenziale diventa lo scambio fra esperienze e riflessioni diverse, poiché la Istituzione pubblica ha dimenticato questo suo aggettivo, che pur compone e qualifica la parola *repubblica*: da decenni non agisce in quanto memoria collettiva in grado di raccogliere le migliaia di esperienze e le più acute riflessioni. Dunque, non possiede la capacità di elaborare riforme essenziali; tendono a divenire inessenziali, piuttosto.

4. Della fine e del principio

I. Il principio (di) responsabilità si pone di fronte sia alle generazioni adulte che alle nuove, come la Legge di fronte al popolo dell'Esodo: il legame che si stabilisce tra di esse si concretizza, si incarna, in infiniti *modus essendi*, in grado di determinarne significativamente il percorso, perfino il destino. Del resto, il *principium individuationis*, che afferma la singolarità irripetibile dell'essere umano, non nega la relazione col mondo. La postula. *Sub specie ethica* traduce in atto il *principio di relazione*. Principio di rango metafisico e di brillante ascendenza, poiché si connette direttamente al ruolo che il principio di causalità o, meglio, di relazione causale (*quidquid est habet causam, i.e. causam existendi*) ha avuto nel pensiero matematico-scientifico, filosofico, teologico. Esiste anche una evoluzione del principio che qui si segnala per i riflessi sul rapporto tra il pensare, l'esser uomo (nel tempo delle generazioni) e l'essere nella sua pienezza. Le espressioni *solidarietà stretta* ed *appartenenza scambievole*, quando si affronti la struttura della relazione tra pensare ed essere, sono segnalate da Cornelio Fabro in un suo volume, là dove riflette sulle interpretazioni heideggeriane circa il pensiero sapienziale, ovvero sui Presocratici. Possiamo assumerle come espressioni adeguate della relazione in quanto principio costitutivo del modo d'essere di ciascun singolo che nasce: il suo si presenta immediatamente come *modo d'essere tra gli altri*¹²².

II. Sul piano linguistico ed ermeneutico la formulazione più celebre ed antica del concetto di *relazione*, che qui si propone come *principio primo*, la dobbiamo ad Aristotele. Ne abbiamo sopra accennato in *Categorie*, il primo degli scritti di logica che vengono denominati *Organon*, strumento. Lo esprime in un modo così lineare e

¹²¹ Lapidario ed efficace il riconoscimento di un padre, che, alla fine del confronto collettivo in cui è stato presentato il lavoro, ha commentato: "Abbiamo capito che volete bene ai nostri figli!" - Nell'idioma venetico: "Gavemo capio che ghe vù ben ai nostri fiò!"

¹²² Cornelio Fabro, *Partecipazione e Causalità*, SEI, Torino 1960, pp. 78-85.

conciso che possiamo assumerla come snodo di ogni nostro discorso odierno: “Ciò che viene espresso, in parte si dice secondo una connessione, ed in parte senza connessione. Da un lato, si dice secondo una connessione, ad esempio: uomo corre, uomo vince; dall'altro lato si dice senza connessione, ad esempio: uomo, bue, corre, vince.”¹²³ Il testo insiste nell'indicare il campo di cui si tratta attraverso la ripetizione, ed è il campo del *dire*, dell'*esprimersi in parole*, che può oscillare tra un dire sconnesso ed un esprimersi secondo un intreccio simile ai fili che compongono un tessuto. Letteralmente: “Delle cose che vengono dette, alcune si dicono con connessione (kata symploken), altre senza connessione (aneu symplokes)”.¹²⁴ Come si vede sono presenti qui, nel loro valore logico, i principi di identità (determinazione) e di contraddizione. I due piani sono distinti: in un caso, nel discorso definitorio, vi sarà un insieme di connessioni che dà luogo ad un pensiero (esso stesso sarà frutto di una relazione!); nell'altro vi sarà un puro dire asintattico, dunque sconnesso ed insignificante. In seguito, Aristotele procederà con ulteriori distinzioni e precisazioni, che comunque si riconducono sempre a questa primaria separazione di livelli. Accettiamo per ora la distinzione aristotelica al fine di incamminarci nel campo del *dire con connessione*, pur sapendo che l'altro campo possiede delle connessioni nascoste, assai significative, come la psicoanalisi ci rammenta.

III. Sul piano fenomenologico ed ontologico la formulazione più celebre ed antica della *relazione come principio primo* la dobbiamo ad Eraclito. In numerosi passi e da più punti di vista egli indica il fondamento dell'intera realtà nel concatenarsi, nel connettersi, di tutte le cose, in specie di quelle in apparenza si pongono agli antipodi. Le espressioni sono numerose, ma la più costante appare lo *ξυνόν*, la connessione, appunto.

Seguiamo alcuni frammenti, nella redazione e traduzione di Giorgio Colli al quale molto devono queste riflessioni.

Fr. A 4: “Non comprendono come, disgiungendosi, con se stesso si accordi: una trama di rovesciamenti (anche: armonia dei contrari), come quella appunto dell'arco e della lira”.

Fr. A 5: “Ciò che si oppone converge, e la più bella delle trame si forma dai divergenti; e tutte le cose sorgono secondo la contesa”.

E ancora:

Fr. A 12: “Ciò che si concatena (xynon), invero, è principio (arche) e fine (peras) nel cerchio”.

Fr. A 13: “Perciò bisogna seguire ciò che si concatena. E sebbene l'espressione si concateni, i più vivono come se ciascuno avesse una esperienza separata”.

¹²³Aristotele, *Categoriae*, 2, 1a 16 e ss.

¹²⁴Aristotele, *Ibid.*

Fr. A 14: “Il comprendere (*φρονέειν*) è ciò in cui si concatenano tutte le cose”.¹²⁵

Si rende con la parola *comprendere* l'infinito *phroneein*, in luogo di *sentire* della versione di Colli, per evitare possibili fraintendimenti: *phronesis* è la sapienza come risultato di un lungo cammino e di una comprensione globale; anche per stabilire un legame con l'importante ruolo del comprendere (*Verstehen*) in antitesi al *capire* (*Eklären*) nel pensiero di K. Jaspers, quale si trova illustrato nella parte centrale della *Psicopatologia generale* (1913).

IV. Il linguaggio di Eraclito è sempre stato ritenuto oscuro, ma, sollecitati da G. Colli, possiamo agevolmente comprendere che non è affatto più oscuro dei fondamenti della realtà stessa, traguadata nella sua totalità e complessità. Essi, esattamente come le fondamenta di un grande e complesso edificio, sono avvolti da stratificazioni molteplici, di cui qualcosa si può appena intuire in superficie. Ad esempio: ammirando la basilica di San Giovanni in Laterano in Roma, chi potrebbe immaginare che nel sottosuolo vi sia una struttura sommersa di pari grandezza, che la sorregge? Ciò vale per una grande quercia o per una montagna: la parte invisibile non è meno essenziale ed ampia di quella visibile. Eraclito, d'altronde, si esprime per lampeggiamenti che scrutano le profondità dell'essere e le espressioni corrispondenti hanno il carattere dell'enigma: al lavoro ermeneutico dell'interprete il compito di stabilire delle connessioni significanti.

La prima sta nell'evidente intenzione eraclitiana di proporre come forma prevalente di espressione il discorso enigmatico, complesso, in quanto coerente con la impossibilità per la ragione di mettere in luce in modo discorsivo il fondamento del mondo, della totalità. Sarebbe una pericolosa illusione, poiché il fondamento ultimo della realtà coincide con il celato, con il nascosto, anzi: con il *non svelato* (*a-lethes*), ciò che è *privo di luce* (*aphanes*), come recita il frammento di apertura. Sarà poi Aristotele, nella *Poetica*, a confermare che il discorso per enigmi consente di mettere insieme delle assurdità, di realizzare una sinapsi, ma dicendo cose reali.¹²⁶

La seconda investe la natura dialettica sia del fondamento della realtà che del conoscere ed è una strada che verrà seguita da una parte importante della riflessione filosofica fino ai nostri giorni. Secondo questa prospettiva gli aspetti singolari delle cose e le individualità, per essere compresi vanno *posti in relazione*, devono essere *presenti al mondo*, prima ancora di essere compresi nei loro rapporti

¹²⁵ G. Colli, *La sapienza greca*. Vol. III. *Eraclito*, Adelphi, Milano 1990.

¹²⁶ Aristotele, *Ars Poetica*, 58 a25. Il filosofo colloca la funzione dell'enigma nell'ambito di una distinzione tra un linguaggio chiaro, ovvero ricco di metafore, e la chiacchiera, dove prevalgono le glosse.

specifici e nella loro singola dimensione. Nel caso contrario, ove si pretenda di conoscere per astrazione assoluta, lo scacco non sarà solo di tipo conoscitivo, ma esistenziale. L'esito finale sarebbe letale, perché, nella impossibilità di avere una conoscenza relazionale del mondo, cesserebbe ogni relazione e si avrebbe una esistenza separata, scissa, insensata. Conviene essere molto cauti, dunque, nell'esaminare i rapporti umani (suddivisi per generazioni) in cui siamo co-protagonisti.

La terza sottolinea il primato della interiorità sulla exteriorità, della connessione (o armonia) nascosta su quella manifesta. In altro modo possiamo dire che la verità è più un fenomeno interiore/interno che una manifestazione di rapporti oggettivi inerenti alla realtà medesima. In Eraclito l'interiore è ondeggiamento di pace e guerra ed infine, nella sua più alta espressione, coincide con il tutto. Agostino dirà più tardi: "*Noli foras ire, in interiore homine habitat veritas*", invitando a trascendere ciò che è mutevole. Significativamente nella filosofia medioevale si userà il concetto di *adaequatio*, intendendo sottolineare come ogni conoscenza è una forma di corrispondenza, di relazione, dove il conosciuto viene recepito *ad modum cognoscentis*.¹²⁷

V. Si tratta di imboccare un percorso che consenta alla riflessione di affrontare con cautela e rigore la ricerca dell'*arche*, del principio, ovvero di quello stato originario dell'umano che si esprime nella tensione tra ombra e luce, tra aspetti costruttivi e distruttivi, sia della realtà di una generazione che della psiche di ciascuno. C'è bisogno di una grande capacità esplorativa in terreni ignoti, ovvero di una sorta di indagine archeologica. Il polimorfismo di un mondo umbratile in sommovimento non è direttamente accessibile al *logos*, se non per via intuitiva o a posteriori, come risultato del lavoro della ragione. Già Platone ed Aristotele distinguevano due livelli, o forme, di conoscenza, segnalando come gli abissi interiori abbiano una struttura complessa che non consente semplificazioni o gerarchie rigide.

È un cammino difficile da compiere in modo lineare, alla ricerca di una causa efficiente, o di un principio unico, ontologico ed ermeneutico, da cui far discendere un sistema interpretativo compatto. Per la ragione ciò implica uno sforzo suppletivo al fine di rendere presentabile e contenibile a posteriori ciò che affiora o ri-affiora alla coscienza, individuale e collettiva, in modo perturbante. Possiamo perfino parlare di maschere logiche e concettuali che il pensiero razionale deve costruire al fine di rendere visibile e compatibile il terrifico e l'eccedente che

¹²⁷ Agostino, *De vera religione*, XXXIX, 72-73. Tommasio d'Aquino, *Quaestiones disputatae*, 1, Q. D. de veritate.

abitano tra noi. Spesso l'oggetto di indagine è così complesso da rendere necessario allontanarsi da esso, al punto da dover prendere le distanze per non esserne travolti, per poi accedervi per via negativa. La linea obliqua risulta spesso quella maggiormente percorribile per giungere alla verità.

I filosofi dell'Umanesimo e del Rinascimento ne hanno fatto un elemento centrale della loro ricerca. Nicolò da Cusa scrive un testo dove mostra come l'accesso alla causa ultima, a ciò che viene identificato col divino, può avvenire solo per via negativa. Il titolo di un suo testo è significativo: “*De deo abscondito*” (1444-1445).¹²⁸ Segnaliamo anche i poeti romantici inglesi, tra cui J. Keats e S. T. Coleridge, che hanno sottolineato il ruolo della capacità di vedere la sostanza delle cose per via negativa (*negative capability*), via che consente di accedere alle profondità dove la ragione non può giungere per via diretta.¹²⁹ Lo stesso S. Freud ha parlato di *simbolo logico della negazione*, che il pensiero costruisce per accettare obliquamente il rimosso (*Die Verneinung*, 1925). Oggi questo grumo nascosto, il rimosso, deve essere di notevoli dimensioni se faticiamo così tanto ad intravedere qualche luce. In fondo la ragione, in questo suo lavoro problematico, deve fare i conti con un intreccio tra più *formazioni* che si intersecano, vertebrandole: *geologica*, attinente agli strati mnestici ed esperienziali che si aggiungono man mano; *storica*, riguardante l'iter e le vicissitudini del profondo nel corso del tempo. Potremmo addirittura aggiungere una terza, di tipo *relazionale*, inerente alla atmosfera, all'orizzonte culturale e naturale in cui tutto ciò si intreccia man mano che la vita si dipana, alle sedimentazioni che nel tempo si aggiungono e si sovrappongono.

Il risultato del percorso sta nel permettere alla riflessione su esperienze abissali e pre-categoriali, di produrre, *in actu*, una comprensione del passato in funzione del tempo presente e futuro, ovvero in funzione del proprio *essere-nel-mondo-a-venire*.

VI. D'altro canto, nel tempo vissuto da ciascuna generazione, si esperisce 'l'infinito andar del tempo' (G. Leopardi, *Canto notturno di un pastore errante dell'Asia*, v. 72), cui si oppone la esperienza del limite, quindi la percezione della finitudine della esistenza, di ogni esistenza. Si noti come ogni assunzione di responsabilità si

¹²⁸ Nicolò da Cusa (1401-1464) è filosofo, matematico ed astronomo; vescovo di Bressanone. È un esponente, nell'Umanesimo, di quella che viene definita *teologia negativa*. Si veda l'opera *De docta ignorantia* (ca 1440). Il testo citato è redatto in forma dialogica e gli interlocutori sono un Gentile ed un Cristiano.

¹²⁹ J. Keats (1795-1821) in una lettera al fratello dice esplicitamente di preferire la capacità negativa a quella positivo-razionale: “Cioè quando l'uomo è capace di essere in incertezze, misteri, dubbi ... senza l'impazienza di correre dietro ai fatti e alla ragione”. S.T. Coleridge entra in contatto col pensiero di I. Kant, con l'idealismo romantico di J.G. Fichte e F.W. Schelling e riversa le sue meditazioni poetiche nella fondamentale *Bibliographia Literaria* (1817).

collochi dentro un tempo ed uno spazio definiti, in cui l'impegno assunto viene misurato. Proprio qui nasce una contrapposizione radicale, all'interno delle generazioni adulte ed anziane attuali: una parte accetta il rischio, poiché ogni misura definisce il successo della azione o un fallimento o una incapacità di procedere; un'altra parte, invece, preda di un egoismo radicale, rifiuta responsabilità collettive, vissute come un limite intollerabile, occupata come è a raggiungere *quell'obbiettivo* ed immediatamente a superarlo. Senza occuparsi minimamente delle conseguenze per il resto del mondo; se positive o negative, o irreparabili. In qualsivoglia campo sembra svilupparsi una volontà di potenza senza freni, come effetto della legge bronzea della accumulazione, che abolisce ogni limite raggiunto di volta in volta e guarda esclusivamente a nuovi superamenti del livello raggiunto. Nella scala sognata da Giacobbe vi erano due direzioni di marcia, dalla terra al cielo e viceversa, e gli angeli salivano e scendevano (Genesi, 28.12); nel delirio di onnipotenza oggi prevalente si sogna invece una scala unidirezionale: dove si sale indefinitivamente, verso un punto di non ritorno. Forse il mito della Torre di Babele non è abbastanza chiaro, o forse è stato abraso dalla memoria in modo irreparabile¹³⁰.

In questa deriva (in sù o in giù?) vi sono effetti noti, dalla proliferazione delle armi nucleari, alla distruzione della natura di cui si è parte, ma sono coperti da una sorta di *ideologia titanica* che tutto divora, già intuita anticamente nel mito di Saturno. Si osservi, a proposito, come negli ultimi cinquanta anni (lo spazio discreto di due generazioni!) l'innalzamento della durata della vita si accompagni con la sostanziale decrescita delle nascite, proprio in quella parte della terra dove c'è la massima accumulazione della ricchezza; come se la parte adulta ed anziana avesse deciso, più o meno consciamente, che *basta a se stessa*, mentre insegue il falso mito della eterna giovinezza. D'accordo, quanto alla procreazione non c'è alcun obbligo e non si può dire che essa sia dovuta, ma la corresponsabilità verso i nati, nel proprio tempo, fa parte di un principio inderogabile, svelato dal rapporto tra essere e pensiero: poggia su *appartenenza stretta* e *solidarietà consapevole*. Esso chiama in causa i fondamenti della esistenza stessa e della sacralità della natura. Sembrano dimentichi che ciò che eccede, come la natura di fronte ai singoli o ad un genere, appartiene alla infinitudine. Ed il valore del limite, che separa la dimensione del sacro da quella del profano? Scomparso per costoro, perché comporterebbe la reintroduzione del sacro medesimo, inteso sia in senso civico che religioso. Non c'è da stupirsi se il tema della morte e del suo significato per la vita appaia dissolto. Di fatto il 'nostro' tempo si rifiuta di affrontare la *presenza* della morte nella esistenza, denegandole così ambedue, nella illusione di prolungare indefinitamente la

¹³⁰ È contenuto in pochi versetti (Genesi, 11. 1-9), ma l'interpretazione è inequivoca: la volontà di potenza genera prima la incomunicabilità del popolo e poi la sua dispersione.

propria limitata esistenza; quando invece una meditazione appropriata consentirebbe di vederne i riflessi sulla vita stessa e sul rapporto tra generazioni. Eppure, è solo in quel punto-limite che si scopre se una vita sia stata vissuta degnamente: quello è il momento finale che illumina l'intero percorso, tragiurato nel suo compimento. Coscienti della difficoltà della scelta, dobbiamo accettare che il mondo-della-vita, nel suo incessante divenire, implichi e comprenda la morte di ciascun componente, come naturale transito, affinché la continuità della vita stessa sia assicurata da un universale passaggio del testimone. Del resto, una meditazione sulla morte ha il grande pregio di tramutarsi in un pensiero critico sulla vita, soprattutto sul rilievo che ha *per noi* chi quella vita comincia, per incamminarsi verso la sua completezza, come segnala la radice delle parole *adolescente, adulto*.¹³¹

Se le potenti forze che procedono nel loro titanismo dovessero ancora prevalere, non trovando altre forze capaci di ridimensionarne la distruttività, le conseguenze potrebbero essere devastanti, proporzionate alla potenza che è stata fin qui accumulata. Dal nostro punto di vista sembra configurarsi un vero e proprio *vuoto etico*, come appare quando una generazione di dura cervice tende a vivere *in sé e per sé*, indifferente alla assunzione di responsabilità nei confronti delle giovani generazioni e delle successive. Se si aggiunge l'atteggiamento predatorio nei confronti della natura, la Madre Terra degli antichi popoli mediterranei, si comprende come una simile assenza generi alla fine un *vuoto ontologico*, fondando una vera e propria forma di nihilismo, ove il pensiero critico viene espunto. Questo pericolo era già stato avvertito agli albori della civiltà di cui l'Occidente si pregia d'esser figlio: già Democrito (470 – 360 ca. a. C.) ammoniva che per brama di accumulare gli uomini tendono a trasformare la madre terra in una terra nemica.¹³²

Appare urgente fare della responsabilità verso i figli, connaturata nelle funzioni paterna e materna, il punto di partenza per un'etica genealogica, che si riverberi nel presente e nel futuro delle generazioni successive alla propria. Quanto al passato, di cui *noi* non abbiamo alcun merito, esso offre modelli capaci di riparare il presente e vertebrare il futuro. Numerosi i *patti di corresponsabilità* che hanno consentito di superare crisi apparentemente insolubili ed esiziali e di porre le fondamenta su cui il futuro di una comunità, di una città, di un popolo e di una civiltà verrà edificato.

¹³¹Su questo tema si veda il testo di F. Cheng, *Cinque meditazioni sulla morte. Ovvero sulla vita*, edito in Italia da Bollati Boringhieri (Torino, 2014). Nato in Cina nel 1929, François Cheng vive in Francia dal 1949. È poeta, saggista, romanziere, docente e calligrafo. Autore di numerose opere ha pubblicato presso il medesimo editore in Italia *Cinque meditazioni sulla bellezza* (2007).

¹³²L'argomentazione di Democrito è contenuta in un dialogo con Ippocrate, all'interno del testo ippocratico *Sul riso e la follia*.

Dei modelli e delle funzioni: verba tenent, exempla pertinent

I. Perché qualcosa di nuovo nasca, dunque, è necessario che ciò che precede abbia termine. Non c'è alcuna innocenza nel venire al mondo; vi è invece una disponibilità *innocente* ad accogliere nel proprio orizzonte esperienze e, sotto di esse, la presenza di modelli strutturanti, silenziosamente pronti a trasferire il patrimonio di conoscenze accumulate nel tempo e forgiate negli inevitabili conflitti che la esistenza produce ed attraversa. Eppure, presto, fin dalle primarie esperienze, l'innocenza si perde più volte, in inarrestabile sequenza, e poi si riacquista se un habitat accogliente è in grado di istituire lo spazio di un nuovo cominciamento. Il mito della innocenza originaria di ciascun essere umano, di un gruppo, di un popolo, ha fatto ripetutamente riferimento ad una origine edenica, alla quale le generazioni successive dovrebbero far riferimento. Tale ricostruzione a posteriori, di cui abbiamo avuto esempi grotteschi nel primo Novecento, appare in realtà come una proiezione di una sempre-presente *nostalgia dell'origine*, quando il piccolo essere umano venuto-al-mondo non poteva ancora essere caricato di eccessive responsabilità e tutto pareva esser-per-lui. Questa forma di ancoraggio ad un passato numinoso, tuttavia, si scioglie completamente se si guarda a quegli innocenti per i quali la stessa nascita era ed è già una precoce esperienza del tragico: ancora inconsapevoli, ma senzienti, sperimentano quanto possa essere crudele l'atteggiamento degli umani circostanti, come ben sanno gli Ebrei quando leggono come i primogeniti, in Egitto, fossero stati destinati ad essere soppressi. È una conoscenza che una madre ed un padre migranti, diretti alle sponde italiche, spagnole o greche, oggi possiedono in vivo.

Ogni generazione, nel suo ingresso in un mondo a venire, è sempre nuova di fronte a ciò che le si annuncia. Per raggiungerlo, quale propria terra promessa, dovrà attraversare il proprio deserto, combattendo con i fantasmi legati al tempo della subordinazione e la conseguente nostalgia dei momenti in cui sembrava possibile non assumersi direttamente il rischio di pensare, visto che vi era sempre qualcuno che provvedeva a farlo. L'assunzione di responsabilità è una sfida che va sempre rinnovata.

Correttamente si dice che solo un pensiero critico, vigile, dialettico, può condurre ad una piena auto-nomia, che si raggiunge se si connette l'esercizio della responsabilità inderogabile del singolo (*etsi omnes, ego non*) con la condivisione della scelta della *communitas* cui si appartiene (*sic omnes, et ego*). La Comunità, come insieme di sottoinsiemi, diventa il luogo adeguato ove le generazioni possono incontrarsi in una dis/continuità salutare, con una ricerca rigorosa di nuove

relazioni, di cui ogni vita umana è intessuta. La assenza di forme di vita comunitaria, d'altra parte, produce la diffusione di solitudini senza porte e finestre: in Italia, in questi anni, sono cresciute al punto che un terzo dei cittadini italiani vive da solo, in una forma di solitudine che è più ontologica che psicologica. Per di più in questi ultimi decenni il rapporto tra adulti e bambini viene spesso posto in questione da una pernicioso mancanza di apertura e rigore nelle relazioni interpersonali. Questo nostro tempo grigio, pulviscolare, mai molecolare, appare estremamente indulgente verso se stesso, la propria deriva ed i propri vuoti, etici e non. Il principio (negativo) di irresponsabilità tende a diffondere indulgenza verso gli adepti, rendendoli disposti anche al crimine diffuso. Quasi esso fosse la norma. Si erge, di contro, l'intera tradizione culturale che ci ispira. La Bibbia ebraica in Esodo e Deuteronomio, il Vangelo di Matteo, la cultura greca e latina, l'Umanesimo fino all'Illuminismo ed oltre sono le fonti alle quali ispirarsi nuovamente e in modo diffuso. Tutte hanno come cominciamento, non un mito costruito a posteriori, ma un mito autentico, che narra del modo con cui un Patto di corresponsabilità abbia potuto essere creato, in grado di reggere e dirigere le generazioni successive. Le comunità che sono poi fiorite sono state tenute insieme dalla forte esperienza vissuta collettivamente, tramandata con cura, nonché dalle parole-cardine ivi stabilite. Si deve riconoscere che, tra vissuto scrittura e oralità, la potenzialità e la forza di una comunità vengono custodite ed espresse in forme imperterrite: *verba tenent*.¹³³

II. La potenza delle parole può sorreggere una comunità ove agisca il pensiero critico, unito all'esercizio catartico della memoria, ma annotiamo che la medesima possibilità esiste, nell'arco della vita, per ogni esistente. Rammentiamo che questa *potenzialità* è stata indagata in modo mirabile e coinvolgente da S. Kierkegaard: ne ha fatto una autentica categoria della esistenza per ogni singolo uomo (*quel* singolo) che stia ben dentro una comunità, individuando in essa la radice della differenza tra l'essere umano ed ogni altro ente.¹³⁴ La stessa biografia del filosofo danese consente di richiamare alla vostra attenzione la situazione di radicale contraddizione che coglie il singolo quando sia di fronte ad una scelta esistenziale, condensata nella espressione *possibilità che sì, possibilità che no*. In quel punto sembra che ogni relazione col mondo sia sospesa, ma è solo la pausa che precede un mutamento di segno, di densità e complessità inesplorate. Accade ad

¹³³ La potenza delle parole (*verba tenent*) rimane intatta per lungo tempo, ad esempio quelle deducibili dal Deuteronomio (19, 15-21), dal Vangelo di Matteo (18, 1 e ss., 25 e ss.), dai Patti costituenti come la Costituzione della Repubblica italiana, promulgata nel 1948.

¹³⁴ Di S. Kierkegaard si vedano soprattutto: *Diario*, tr. it. C. Fabro, Morcelliana, Brescia 1980-83; *Timore e tremore*, tr. it. di F. Fortini, Mondadori, Milano 1972; *Il concetto dell'angoscia*, tr. it. C. Fabro, SE, Milano 2013.

Abramo, come ci narra la Torà, il quale non ha ancora ben compreso la differenza tra la paternità in ambito familiare e la paternità in senso esteso, verso un popolo intero. Deve scegliere tra due tipi di responsabilità radicalmente diversi e di fronte all'estremo paradosso della richiesta del sacrificio del figlio egli sa finalmente che, con la risposta al dilemma che sì/che no, ne va del suo modo d'essere e quindi dell'esistenza stessa: sua, del figlio, del popolo a venire. Dopo la scelta, quella scelta, nulla sarà come prima. Non è una questione di poco conto: si tratta di dare alla nuova relazione che si prepara una densità inedita. Lo sappiamo, dolorosamente, quando accade l'inverso, ovvero quando una relazione, quella relazione che ci riguarda da vicino, si rompe. Si presenta in tutta la sua forza devastante la aporia esistenziale della relazione interrotta: vuoi per un trauma individuale (una malattia, un lutto, un abbandono), vuoi per un trauma sociale (conflittualità permanente; inquietitudine esistenziale; guerra, soprattutto nella forma del *bellum intestinum*).

III. Una indagine ulteriore consentirà di intravedere le numerose anticipazioni presenti nella tradizione culturale europea e mediterranea, ma soprattutto ci permetterà, terminato questo incontro, di esplorare il rapporto tra modi d'essere in atto, e modelli strutturanti di relazione. È una distinzione che rinvia a quella che si crea nel rapporto tra dimensione fenomenica e dimensione ontologica della esistenza. Un modo d'essere persistente, infatti, si solidifica e si impone nel tempo come modello che struttura e vertebrata silenziosamente la esistenza del singolo e della comunità con la quale le relazioni sono più intense ed implicanti. Verrà trasmesso, attraverso la memoria comune, biologica e cosciente, a tutti i singoli, al modo con cui gli archetipi indagati da K. G. Jung diventano un patrimonio comune.

Sia *a* il singolo e *A* la sua comunità, avverrà che sempre *A* implichi *a* e viceversa ($A \leftrightarrow a$). Quella che varia è la proporzione, dove *A* sovrasta *a* per grandezza ed è in grado di trasmettergli dei modelli di cui avrà coscienza solo quando essi siano in atto. Spesso si è inconsapevoli di aver introiettato dei modelli che appaiono dormienti, quasi in sonno, per poi sorgere inopinatamente alla luce ed imporsi in modo coattivo. La coazione a ripetere è un meccanismo della psiche individuale e collettiva di cui conosciamo la forza, della quale abbiamo esempi dirompenti. A proposito di alcuni modelli si propone qui un piccolo elenco, senza intenzioni esaustive, ma come pretesto per la riflessione, affiancando alle dicotomie proposte un tipo di relazione possibile. Il corsivo segnala il terzo elemento, quello dinamico e relazionale, che si colloca tra le due polarità o, addirittura, che ne è generato come inevitabile realtà dialettica.

maestro/discepolo o della trasmissione di una *Weltanschauung*

genitore/figlio, figlia o *della duplice generazione*
 uomo/donna o *dell'eros e della fecondità*
 padrone/servo o *della dignità e libertà da conquistare*
 comunità/singolo o *della koiné possibile*
 res publica/res privata o *dell'antitesi tra legge e bellum intestinum*
 giusto/ingiusto o *della perfetta contrapposizione*
 amore/odio o *della reversibilità delle emozioni*
 uno/molti o *della misura tra opposti*
 finitudine/infinitudine o *della complessità*
 immanenza/trascendenza *ovvero della relazione tra orizzontalità e verticalità*
 limite/illimitato *ovvero del sacro e del profano*
 vero/ falso o *del principio di contraddizione*
 sensazione/fantasia/ragione o *della intelligenza estetica*

IV. Limitiamoci a qualche cenno circa il primo tipo di relazione, da cui sorgono modelli strutturanti, quelli che a seguire ci implicano tutti: o semplicemente come adulti, o come genitori, o come maestri cui sono stati affidati degli allievi, o come responsabili di un gruppo. Abbiamo anche premesso che la trasmissione tra generazioni è attinente ad un principio etico che sta sullo sfondo in modo preminente, il principio (di) responsabilità, che abbiamo dedotto dalla riflessione di H. Jonas.

La relazione tra maestro e discepolo ha molti modi di essere declinata, a cominciare dalla responsabilità preminente del maestro nel trasmettere un insieme di esperienze e di saperi; tuttavia, qualsiasi cosa capiti al maestro nelle vicissitudini della esistenza, qualsiasi scelta compia, in qualsiasi sovrastruttura venga collocato, egli lascerà un segno non solo *per verba*, ma ancor più *per exempla, positive aut negative. Exempla pertinent*, propriamente, ovvero si estendono, riguardano, si applicano all'intero spazio comune ed ai suoi abitanti.

Ogni suo atto è – inesorabilmente – esemplare: dai piccoli gesti quotidiani, che i discepoli scrutano, ad azioni che lasciano segni indelebili, quale che sia il grado di consapevolezza momentanea dei discepoli medesimi. La gamma è vasta, ma la relazione ha sempre la stessa consistenza etica, deontologica e pedagogica. Abbiamo degli *exempla* sublimi: uno di questi si materializza in una statua bronzea che è collocata ancor oggi a Roma, in Campo dei Fiori. Giordano Bruno (1548-1600) rifiuta l'abiura e la sottomissione ad imposizioni che ritiene pura negazione del suo esser un filosofo. Un essere – criticamente – pensante non può rinnegare completamente se stesso ed il compito che si è assunto. Con il suo rifiuto diviene così un maestro di libertà di pensiero e di coscienza, ben oltre le teorie che ha elaborato, mentre i suoi giudici confermano un modello di oppressione sull'uomo e

di paura della verità, temuta in quanto processo di disvelamento che giunge a compimento nella relazione tra liberi pensieri. Un maestro, sconosciuto al pubblico, che vive ed opera in una istituzione educativa, ha lo stesso tipo di responsabilità, poiché la funzione etica e magistrale è la medesima. Forse non avrà bisogno di un eroico furore, visto che non gli si preparano roghi, ma di un autentico furore pedagogico certamente sì. Se poi guardiamo alle elaborazioni pedagogiche che più hanno dato contributi 'alti' nella recente storia dell'Italia ed in particolare delle sue comunità educanti, siamo di fronte ad un apparente paradosso. I luoghi di elaborazione sono piuttosto lontani dai grandi centri di studio, per tacere dei tribunali inquisitori. Nascono e prendono forma in luoghi che definiremmo periferici. Fra i tanti: quartieri di Roma; paesi della bassa Lombardia o della Toscana; quartieri di Napoli; città emiliane.¹³⁵

Il punto di svolta, quasi sempre difficile se non drammatico, giunge quando il maestro si deve allontanare dal discepolo e deve assumere un ruolo più defilato: per osservare dal bordo del campo il cammino autonomo che questi intraprenderà da solo. Nella relazione tra i due si impone fin dalle origini la necessità della giusta distanza; così si stabilisce tra loro una *soglia etica* precisa, che avrà un suo inesorabile peso, al momento giusto. Comunque, sempre presente, sia agli inizi che alla fine. Al contrario la assenza di una dimensione etica interiorizzata determina un rapporto di tipo proprietario e geloso che alla fine impedisce la trasmissione della conoscenza, anzi la uccide. Momento verrà che maestro e discepolo giungano ad un bivio e che la giusta distanza diventi una distanza crescente, in modo che la loro relazione cambi radicalmente di segno. Si tratterà di sopportare da ambedue il peso di una duplice solitudine, un *vuoto mediano*, ma in questo modo l'allontanamento si tramuterà in uno spazio di libertà reciproca. Sarà anche possibile tornare all'origine degli insegnamenti appresi, al loro nucleo più fecondo, in modo da dar origine a qualcosa di nuovo.¹³⁶ Molte aporie sono in agguato, anche perché l'allontanamento può connettersi con eventi drammatici e tramutarsi in

¹³⁵ Maria Montessori (1870-1952), psichiatra di formazione, attua un metodo di pedagogia scientifica a partire dal quartiere romano di San Lorenzo; oggi il suo *metodo* è diffuso in tutto il mondo. L'ambito originario di Mario Lodi è Piadena, ma il suo ruolo critico e di ricerca sul campo assume una importanza pedagogica e culturale amplissima. La Scuola di Barbiana è fondata da Don Milani Comparetti in un paesino dell'Appennino toscano, ma l'impatto del libro che ne nasce, *Lettera ad una professoressa*, suscita vasta eco negli anni Sessanta e dà un decisivo contributo al dibattito pedagogico e politico sul rapporto scuola e società. La esperienza dei bambini e dei maestri di strada a Napoli è stata in grado di rendere pubblico un insieme di questioni essenziali: dall'abbandono scolastico, al lavoro nero, alla prostituzione minorile nelle grandi aree metropolitane. A Reggio Emilia, fin dal 1994, è nato *Reggio Children*, per gestire a livello pedagogico e culturale le relazioni tra Scuole primarie della città, docenti ed esperti di tutto il mondo.

¹³⁶ La espressione *vuoto mediano* è di François Cheng, poeta e filosofo francese di origine cinese. Si veda il suo intervento in un convegno veneziano in Enrico Levis (a cura di), *Le strutture corporee della vita*, Cafoscarina, Venezia 2005.

abbandono della terra paterna o addirittura nel rinnegamento, sia da parte del discepolo che del maestro. Se la soglia etica viene cancellata ed oltrepassata, per un malinteso o per perversione altrui, può accadere che la familiarità della relazione si tramuti in una relazione perturbante e ciò che era intimo diventi estraneo, straniero, nemico. Se il distacco diventa intollerabile si annunciano così rivolgimenti, catastrofi, che sovvertono l'intero habitat in cui risuonava la parola del maestro: improvvisamente nulla è più come prima ed ogni scelta è senza ritorno. Si veda l'atteggiamento dei discepoli nei confronti di Socrate, quale è narrato nel *Critone*.¹³⁷

Socrate è stato condannato a morte da un tribunale ateniese ed essi non tollerano che il loro maestro scompaia. Dipendono così tanto dal contatto diretto con lui, che giungono a proporgli di disobbedire alle leggi e di fuggire. Hanno organizzato ogni cosa: perfino corrotto le guardie della prigione. La risposta di Socrate segna un momento sublime, nel racconto di Platone, poiché unisce la saggezza concreta del vecchio maestro alla rivendicazione del suo ruolo, proprio nel momento in cui fisicamente li lascia. Egli argomenta: non può agire ora in assoluto contrasto con quel che ha insegnato e che ha sempre fatto parte del suo modo d'essere, poiché rinnegherebbe la sua funzione e se stesso proprio al momento della prova più ardua; se poi salvasse la vita, in realtà la perderebbe, poiché da quel momento sarebbe solo un sopravvissuto che ha rinnegato sé stesso ed anche i suoi discepoli. Per indicare la complessità di questa speciale relazione basti un cenno a quello che nella storia è accaduto spesso, ovvero al rinnegamento del maestro da parte dei discepoli, o del popolo cui egli si era rivolto. I testi biblici ci narrano spesso di profeti inascoltati, cacciati, uccisi o, semplicemente traditi, come testimoniano i Vangeli nelle parti conclusive delle loro narrazioni.¹³⁸

V. Perfino in un pensiero condensato, come quello contenuto nella espressione *unicuique suum*, vi è una indicazione che quasi impone a chi entra a far parte della comunità l'obiettivo di una autonomia piena, da riconquistare ad ogni

¹³⁷ Nell'opera di Platone il *Critone* si colloca tra *Apologia* e *Fedone*. Questo insieme ha un primo scopo di illustrare il momento del distacco tra il maestro (Socrate) ed i discepoli; ma ve ne è un secondo: introdurre nel discorso apologetico e nei due dialoghi alcune questioni essenziali, come il rapporto tra cittadino e comunità, il ruolo di leggi, il destino umano oltre la morte. Nel *Critone* la scena si svolge nel carcere ateniese dove Socrate è rinchiuso, nell'imminenza della morte, che avverrà subito dopo per avvelenamento, come stabilito dalla sentenza di condanna.

¹³⁸ Il ruolo dei Profeti nei testi biblici ebraici si staglia con caratteri a forti tinte, poiché non si tratta di narrazioni su vicende che li riguardano, ma sono le loro parole profetiche e gli echi, le reazioni, le conseguenze che ne derivano ad essere parte integrante del messaggio. Nei *Vangeli* (nei tre *Sinottici* ed in *Giovanni*) il momento del tradimento, dell'abbandono e del rinnegamento del Maestro è descritto con grande precisione, collocato a Gerusalemme, nel Gethsemani, nell'ambito della festa ebraica della Pasqua.

passaggio. In fondo una nascita (nel mondo, in una famiglia, in una comunità) offre sempre un nuovo inizio ed il prosieguo sarà una mescolanza di superamento (dell'obsoleto, dell'inessenziale) e di conservazione (dell'essenza già intravista). Ci sembra di poter affermare che ogni generazione, che non adempia a questa sua missione, è destinata a fallire, a distruggere o distruggersi. Può essere utile al nostro confronto, un elenco, molto parziale, di quel che una generazione positivamente possiede come grande potenzialità.¹³⁹

La presenza di grandi Maestri, da cercare a lungo

La cultura e i suoi patrimoni vivi

Una memoria attiva, alimentata dalla trasmissione diretta e dai suoi testi di riferimento

I luoghi eponimi della collettività, legati alla natura, al paesaggio ed alla cultura

Il contrasto, aperto e pubblico versus i maestri negativi, i sapienti malvagi citati da Platone, ed ancor più i maestri inutili: i primi sono visibili, i secondi non sempre

In questo contesto spicca il ruolo della filosofia e dei saperi collegati, nell'inscindibile dualità del cogitare apud se (selbst denken) et apud nos (inter alios)

La irradiazione del pensiero delle piccole comunità, filosofiche scientifiche culturali, 'sul resto del mondo' con cui stanno in relazione. Un ruolo fecondo senza pari, se un loro protagonista si alzerà e dirà in pubblico una verità fondata, a lungo cercata

VI. Molte aporie si presenteranno durante la formazione di una comunità in cammino, ove giungano ospiti venuti da lontano, ma l'insieme di conoscenze che formano una *sapienza* che abbiamo ereditato fornisce molte indicazioni. Dapprima il mutamento riguarda gli spazi usuali, che vanno redistribuiti, esattamente come i rapporti consolidati. Poi vi sarà una qualche forma di inizio che tenga conto delle variazioni, poiché la comunità, per quanto in modo lieve e inavvertito non è più la medesima: qualcosa muta, se la presenza degli ospiti diventa stabile. Se lo si ignora, come avvenuto in parte nel nostro mondo in questi anni, le contraddizioni sotterranee verranno alla luce in modo esplosivo. Esser vigili, in un modo che sembra correre, ma che è statico, se non regressivo nei suoi vizi, è vitale.

Tra i modelli di iniziazione, di cominciamento, quindi di separazione dalla norma e dalla staticità, si segnala il viaggiare, ove vige una sorte di legge che recita ancora una volta: affinché si dia un nuovo inizio deve esserci prima una fine del

¹³⁹ La forma dell'elenco ha illustri ascendenze. Si vedano: la rassegna delle navi nell'*Illiade*; i numerosi elenchi e 'rose' presenti nella *Divina Commedia*; le liste, tra ironia e sberleffo, in *Gargantua e Pantaguel* (Rabelais).

modo d'essere pregresso.

Poi ci sono molti modi di viaggiare e molte sono le vicissitudini che vi si incontrano. Diversi anche gli esiti ed i significati, come si vede da questo terzo elenco.

Il camminare assorto di Talete, il piede impigliato nella pozzanghera, a suscitare la sua sottile ritorsione nei confronti dei dileggiatori: era solo un piede, ad essere momentaneamente impedito.

Il viaggio di Ippocrate verso Abdera e il suo racconto al ritorno, dopo l'incontro con Democrito: folle, e malato, non è il saggio, ma la città.

Il Simposio platonico comincia con due che camminano e raccontano di quel famoso simposio in cui si discusse di eros. Del resto, l'autore non è un sedentario: si reca in Egitto e poi compie due viaggi a Siracusa, con esiti diversi.

Nel peripato Aristotele insegna ai partecipanti: si riflette assieme, camminando e dialogando.

Un uomo, un ebreo, scendeva da Gerusalemme a Gerico; anche molti ebrei scenderanno nei lager, ma non incontreranno nessun Buon Samaritano. Solo aguzzini.

Il viaggio di Dante nell' Aldilà, comincia dagli Inferi, esattamente come i migranti odierni ai quali si offre l'attesa dell'inferno, lager o gulag, dove sembra regnare un ordine sovrano da cui scampare.

Innumeri emigranti italici, nei secoli passati, iniziarono i loro viaggi verso paesi e continenti lontani; esattamente come molti nostri giovani oggi lasciano la inospitale terra paterna, endiadi di paternità e maternità, mancate. Sperano che le nuove comunità sappiano che in uno straniero può nascondersi un dio, come l'antica sapienza avverte.

Postilla in forma di quaestio disputata, ovvero della verità

I. Possiamo concludere sottolineando che questi sono tempi di scelte radicali, fuori e contro ogni ignavia. L'antinomia spinoziana, specialmente delineata nei due capitoli dell'*Ethica, ordine geometrico demonstrata*, denominati *de libertate* e

de servitute, indica la via d'uscita da questo deserto sabbioso e petroso in cui si procede a fatica, troppo pieno di ciottoli aguzzi e sabbie mobili. La via cercata è e sarà frutto di una scelta rigorosa, messa in opera attraverso la ricostruzione di comunità pensanti, dove ogni fraintendimento venga rigorosamente espunto e le relazioni saranno improntate all'esser-veri. Uno dei centri appare essere la *quaestio disputata de veritate*, nel tempo discreto che ci riguarda, ove alcune storture profonde sembrano imperare, in una parte cospicua delle generazioni presenti. Il verbo qui scelto, 'imperare', troppo spesso legato a 'imprendere', viene scelto perché allude all'*imperium*, che, nella civiltà latina, legava l'esercizio del potere al dominio puro, riservato alla conduzione della guerra. Tale nozione diventa status permanente degli stati totalitari del Novecento. Nel frattempo, nuovi *idola* avanzano: come il predominio del verosimile sul vero, del virtuale sul reale, o del metodo della falsificazione permanente della verità. Stretto è il rapporto tra *idola* e *idolatria*, generati entrambi dal feticismo delle merci, dalla supremazia del valore di scambio sul valore d'uso e dalla rinuncia a pensare criticamente. Chi vi si sottopone si consegna facilmente al delirio di onnipotenza: sopraffatto dalla percezione oscura della propria impotenza, proietta al di fuori parti del sé, per sottrarsi alla impervia operazione di guardarsi dentro. Una volta consegnatosi ad un dominio esteriore agisce come il servo pervicace, che non può esistere senza un padrone; ignaro, rifiuta ogni parentela con una delle figure della dialettica hegeliana illustrata nella Fenomenologia dello Spirito.

II. Al fine di sorreggere una comunità pensante, il gruppo di cui abbiamo parlato in inizio ha stabilito una relazione pluriennale con gli studenti dei Licei Pujati della cittadina di Sacile, collocata in Friuli-Venezia Giulia, ma ai confini con il Veneto. È diviso in sezioni e prosegue la tradizione di un antico Istituto Magistrale Statale e di una Scuola Magistrale cui era annesso una Scuola Materna che seguiva, fin dagli anni Venti il Metodo Montessori. Oltre al lavoro curricolare gli studenti, con maggiore partecipazione delle classi quarte, seguono un lavoro di approfondimento su temi e azioni proposte dall'interno e dall'esterno, ad esempio la partecipazione a Campi Internazionali Giovanili organizzati da Associazioni del volontariato. Esempio chiaro del modo con cui una comunità può occuparsi, senza interferire, della propria scuola, dei propri giovani.

Le modalità di intervento ed il metodo di lavoro sono state accennate in premessa ed il punto di partenza è un argomento unificante, una traccia da seguire. Nel triennio trascorso questa è stata la successione delle tracce, anno per anno: *“Popoli in fuga, tra esodi antichi e odierni”*; *“Il lungo cammino verso la Costituzione repubblicana: 1900/1947”*; *“Il concetto di verità in etica”*, con particolare rilievo delle questioni di bioetica. Sempre si è costituita una équipe integrata che ha

assicurato la preparazione preliminare, il monitoraggio ed il confronto continui; sono seguite attività di laboratorio ed i testi scritti hanno compreso diverse tipologie: dal saggio breve, al racconto. Soffermiamoci sull'ultima traccia, che ha visto in inizio una *lectio*, quindi il lavoro sul campo. Vista l'altezza e la complessità della *quaestio*, presentata in principio da una relazione a tutto l'insieme degli studenti, si sono resi necessari sia la elaborazione di un testo che affrontasse genealogicamente il cammino del concetto di verità ed una selezione di scritti da usare come strumento di approfondimento e confronto.¹⁴⁰ I laboratori hanno usato ed useranno, in questo quarto anno scolastico, sia gli strumenti approntati sia la presenza di esperti della *équipe*. Quando il lavoro di ricerca si riterrà compiuto il materiale elaborato verrà presentato, reso pubblico e posto nella biblioteca dell'Istituto.

III. Le questioni poste dagli allievi inducono a cercare che sia e dove si nasconda, nel tempo presente, la verità. Dopo una indagine inerente al rapporto con il campo della bioetica, si è deciso di seguire una 'via genealogica' per ristabilire una relazione accettabile tra parola e suoi significati. Un punto di riferimento è diventato Aurelio Agostino, nato nell'Africa romana (Tagaste 354 – Ippona 430 d. C.). Si è mostrato subito un 'inquirente' imperterrita inquieto mutevole, come la sua esistenza itinerante: da Tagaste, a Cartagine, a Roma e poi Milano; infine il ritorno in Africa. Alla domanda che mai fosse la verità aveva perentoriamente risposto “*id quod est*”, ma poi l'aveva restituita al protagonista medesimo, che l'aveva posta e che, nel tempo, non trovava modo di ricavarne una risposta esaustiva.¹⁴¹ L'uomo, creatura decaduta, doveva avere una sorta di precomprensione di un oggetto di indagine così implicante e decisivo. O, almeno, doveva possedere una disposizione dell'animo derivata dall'aver un'anima immortale in un corpo mortale e uno strumento, *intellectus vel ratio*, capace di riflessione ed autoriflessione, tale da poter cogliere l'essenza della verità. Sia che fosse colta alla fine di una ricerca, sia che fosse stata rivelata. E se troverai la tua essenza mutevole? Trascendi anche te stesso, in modo da risalire alla fonte incorrotta che la genera. Quella domanda

¹⁴⁰ Il professor Fabrizio Turoldo, docente di Bioetica nella Università degli Studi di Ca' Foscari (Venezia), ha tenuto la relazione introduttiva alle classi IV^a dei Licei 'Pujati' di Sacile - Concorso indetto dal Lions Club di Sacile, nell'ambito dei “Campi Internazionali della Gioventù”, organizzati annualmente dal *Lions Club International*. Per l'approfondimento ed i laboratori gli allievi hanno avuto a disposizione un testo elaborato da R. Mulato, *Quid est veritas? Quaestio disputata*, ed una selezione di scritti ad esso collegati.

¹⁴¹ Agostino, *De vera religione* (39, 72): *Noli foras ire, in teipsum redi, in interiore homine habitat veritas. Et si tuam naturam mutabilem inveneris, transcede et teipsum. Illuc ergo tende, unde ipsum lumen rationis accenditur.* (Non uscire fuori, rientra in te stesso: nella interiorità dell'uomo (*intus, interior, intimus*) abita la verità. E se avrai scoperto mutevole la tua natura, trascendi anche te stesso. Tendi là dove si accende la stessa luce della ragione).

aveva una lunga storia, che Agostino conosceva per i suoi studi prolungati e tormentati, fin da quando, non ancora convertito al Cristianesimo, inizia ad accostarsi a retorica e filosofia.¹⁴² La riprenderà Tommaso d'Aquino (1221-1274), soprattutto nelle *Quaestiones disputatae. I^a De veritate*, ed infine: K. Jaspers con *Della verità. Logica filosofica* (1947), scritto durante il confino comminatogli dai nazisti; H. G. Gadamer con *Verità e metodo. Lineamenti di un'ermeneutica filosofica* (1960). Questo in tempi in cui appariva anacronistico ai più parlare di verità; sostituita spesso dal verosimile, da un vero parziale e temporaneo, ovvero virtuale (leggi: privo di forza), quasi immerso in una sorta di nebbia onnicomprensiva, senza significazione.

IV. Il contributo al lavoro seminariale e laboratoriale degli studenti ha il suo incipit nel sottolineare la potenza della parola ed alcune aporie conseguenti. La principale difficoltà, quando si parla di *verità*, risiede nel quadro molto complesso ed a volte non districabile in cui si essa si iscrive. Le opzioni per un buon lavoro sul campo possono restringersi a due: o approfondire gli elementi essenziali in cui il concetto di verità si condensa, ma le conoscenze già acquisite appaiono ristrette alla storia della filosofia antica e non coeve con testi letterari e conoscenze storiche relative; oppure compiere una scelta di tipo tematico/testuale ed acquisire in seguito le conoscenze coerenti con il campo prescelto. Qui si terrà conto di ambedue le possibilità

Si inizi da un elemento base: il concetto di verità viene in prevalenza declinato nell'ambito della analogia, mentre è da escludere che possa appartenere esclusivamente alla univocità, poiché rimane sempre connesso a colui-che-indaga; quindi ad una dimensione in mutazione, come indica Agostino. Possiede, tuttavia, una forza enorme nella storia delle idee ed ogni significato è legato al quadro culturale ed alla lingua di ciascuna civiltà, di cui segue le vicissitudini. Sappiamo che non esistono lingue immobili. Persistenti sono le loro strutture. Solo le parole radicali, non numerose, conservano dei significati nel tempo, il resto muta. Questa poi è una parola che risente di scivolamenti semantici ricorrenti, alternando restrizioni ed aperture di campo nella significazione. Ha un carattere precipuo: è segnata dalla potenza che essa sprigiona, per cui bisogna sempre porre la sua traduzione nel contesto in cui la parola si situa. Tradurre, attualizzando senza riferimenti al suo contesto linguistico e culturale originario, vorrebbe dire tradire, quindi perdere la ricchezza di significati di cui è dotata. Con la parola *verità* siamo

¹⁴² È indispensabile dissipare un equivoco persistente che riguarda la *retorica*. Comunemente, e viene ridotta a regola del discorso ridondante, saturo di artifici. Viene spesso confusa con la *eristica* (cfr. i Sofisti). Al contrario la retorica è stata l'arte della eloquenza ed è l'arte che consente di disciplinare l'uso del linguaggio pubblico, al cui servizio va posta la *dialettica* (cfr. Platone, Aristotele, I. Kant, G. W. F. Hegel, K. Marx).

poi in un ambito comune alla lingua italiana ed alle lingue neolatine, senza alcun rapporto con quella corrispettiva usata in altre lingue. Deriva dal sostantivo latino di genere femminile *veritas*, con etimo di incerta attribuzione; *vérité* in francese, *verdad* in spagnolo; ma *Wahrheit* in tedesco e *truth* in inglese.

Possiamo usare come incipit proprio la citazione con cui si apre il saggio introduttivo al lavoro di ricerca. Il concetto di verità in etica è collegato ai versetti 37 e 38 del capitolo 18 del Vangelo attribuito a Giovanni. Essi colgono il momento in cui una domanda capziosa e pericolosa viene posta all'imputato, Gesù di Nazareth, dal Procuratore romano Ponzio Pilato, che ha delega e giurisdizione sulla piccola ma riottosa Palestina. L'accusa presentata a Pilato dalla autorità ebraica (il Sinedrio) era che l'imputato nutrisse ambizioni politiche e quindi la domanda verte sulla identità dell'accusato e sulla sua presunta aspirazione alla regalità, poi irrisa con il cartello apposto sulla croce (I.N.R.J).¹⁴³ “Dunque tu sei re?” chiede Pilato, con domanda netta e perentoria. Annotiamo intanto una prima variante: la parola *verità* può essere connessa con la parola *identità*, indicante lo status di una persona, anzi con la sua possibile *ipseitas*. Conoscere la verità è questione di vita o di morte, in questo drammatico momento. Tutti ne sono consapevoli. L'imputato schiva l'accusa: “Tu lo dici che io sono re”; quindi sposta l'attenzione sul significato della sua venuta in questo mondo, ovvero su un altro piano, perché egli è nato “per rendere testimonianza alla verità”. L'interrogatorio termina bruscamente, poiché nessuno, nemmeno Gesù, risponde alla replica di Pilato: “Cosa è la verità (aletheia)?”.

Qui la forza e la importanza della *quaestio disputata* sono di una evidenza solare perché nel breve scambio si scontrano diverse nozioni-e-implicazioni di verità e addirittura culture radicalmente diverse, se non antitetiche. Culture o mondi, in cui ogni specifica verità mondeggia a modo proprio; non solo intenzioni ed obbiettivi da perseguire attraverso la definizione di una verità di tipo giuridico o politico.

Quella di Pilato, che esercita il potere su dei sudditi per nulla propensi a tollerare il dominio romano, considerato empio in quanto idolatrico. Egli sul piano strettamente giuridico sembra non aver trovato nessun capo d'accusa comprovato, ma l'imperium di cui era dotato esige decisioni adeguate per sedare ogni tumulto o ribellione potenziale: una *verità politica*, anche a costo di individuare una vittima da colpire, quale che fosse la *verità giuridica*. Alla fine, Pilato la designa, condannando Gesù di Nazareth per sedizione, attraverso un gioco sottile, ma

¹⁴³ L'acronimo *I.N.R.J*, in latino: *Iesus Nazarenus Rex Judeorum*, Gesù di Nazareth, Re dei Giudei. Scritta spregiativa, non solo per la condizione del condannato, ma per l'accostamento: i Giudei e l'insignificanza di Nazareth.

efficace.¹⁴⁴

Quella del Sinedrio e dei rappresentanti del popolo ebraico, che vogliono proteggere una verità rivelata, perché non possono accettare un messaggio salvifico che susciti l'accusa di blasfemia. Le istituzioni giudaiche, pur soggette a Roma, difendono dalle parole di Gesù di Nazareth la *ratio Legis*. La Torà è stata scritta in cielo e non è modificabile in alcun modo, in specie quando si parla dell'Eterno e della sua Unicità; la Sua parola può essere trasmessa attraverso profeti ed inviati, ma non sovvertita trasformando un messia nel figlio di Dio.

Quella cresciuta attorno a Gesù di Nazareth, talmente forte da esigere una coerenza estrema: il compito del Messia si identifica qui con la missione del Figlio di Dio! È una verità che riguarda una nuova visione del trascendente: incomprensibile ai più, tanto che perfino i suoi lo abbandonano quando avvertono che il regno promesso non si realizzerà, almeno sulla terra.

Culture e identità troppo diverse preludono ad un tragico epilogo, perché se più lingue e più accezioni di verità entrano in fulmineo contatto e risultano antitetiche, irriducibilmente e reciprocamente in contrapposizione, l'epilogo è e sarà drammatico. Dal racconto si evince che la lingua usata nei dialoghi è l'aramaico (l'ebraico antico nelle citazioni bibliche), almeno di fronte all'imputato ed al popolo. Mentre le lingue ufficiali ivi parlate e scritte sono il latino ed il greco della età ellenistica, come il testo documenta poco dopo. Tre modi e tre mondi, ciascuno con proprie strutture culturali e sovrastrutture della tradizione, evidenti anche nel pronunciare la parola 'verità', come vedremo più avanti nell'analisi del testo, che noi possiamo conoscere sia in greco che in latino.¹⁴⁵ Si consideri, quanto ai rispettivi testi sacri, che la religione cristiana è l'unica delle tre religioni monoteistiche a non aver una sola lingua sacra originale: la Torah ha l'ebraico antico e l'aramaico per i Commenti; il Corano è scritto in arabo antico; il Nuovo Testamento in greco e solo in parte in aramaico, a seguire in latino. Annotiamo come notevole sia la accentuazione della sua pluralità fin dall'origine. Non resta che seguire la potenza della parola, con una linea di ricerca che inseguia le connessioni tra il concetto di verità e la cultura che gli ha dato forma, gli eventi e le opere che di essa parlano.

V. *“Bello, senza riserve, è l'amore della verità. Esso porta lontano, ed è difficile giungere al termine del cammino. Più difficile però è la via del ritorno, quando si vuol dire*

¹⁴⁴ Il gioco di Pilato consiste nel contrapporre Gesù, originario del paese di Nazareth, a Bar-abbà (Barabba), detenuto in mano ai Romani, noto per essere stato arrestato nel corso di una sommossa. Un punto di vista ebraico è contenuto nel *Processo e morte di Gesù*, a cura di Chaim Cohn, edito da Einaudi nel 2000. Un tratteggiamento fantastico e geniale della figura di Pilato emerge dal romanzo di Michail Bulgakov, *Il maestro e Margherita*, Einaudi 1967; una delle maggiori opere del 900, sia della letteratura russa che mondiale.

¹⁴⁵ Le citazioni ed i richiami contenuti in questo lavoro, inerenti al Nuovo Testamento, vanno riferiti al testo bilingue *Novum Testamentum graece et latine*, editio septima Pontificii Instituti Biblici (1951)

la verità. *Voler mostrare la verità nuda è meno bello, poiché turba come una passione. Quasi tutti i cercatori di verità hanno sofferto di questa malattia, da tempo immemorabile.*” Queste parole sono poste da Giorgio Colli in premessa ad un libro che riguarda un grande progetto, ma che si colloca, fin dal titolo, dentro il cammino della nostra ricerca, poiché fa oscillare il tema della verità tra il conoscere, lo svelare e il nascondere; fra il dire e il tacere la verità conosciuta.¹⁴⁶

Va anche detto che lo fa in modo apparentemente inusuale, poiché il progetto prevede una revisione (quindi una nuova verità) dell'inizio della storia della filosofia: questa sarebbe stata preceduta da un lungo periodo, dominato dalla sapienza: ai sapienti (*sophoi*) succedono i filosofi (*philo-sophoi*, amanti della sapienza) avendo perduto o abbandonato quello status, per assumere un ruolo nella *polis* più legato alla razionalità e all'arte della dialettica, in particolare rispetto all'uso della parola nella vita della città. Quanto alla malattia di cui parla G. Colli noi la conosciamo attraverso alcune figure note: ad esempio quella di Calcante, nell'Iliade, e quella di Tiresia, il vate cieco, nelle tragedie riguardanti il ciclo di Edipo. Medesimo è l'atteggiamento dei profeti. Sono sempre esitanti nel dover dire la *nuda verità*, che essi già conoscono, a coloro che non hanno alcun desiderio di riconoscerla. Li riguarda troppo da vicino ed il suo svelamento inevitabilmente provocherebbe ulteriori dolori, in quanto *il cuore che non trema della verità* sarebbe un peso insopportabile: troppo a lungo l'hanno celata a se stessi! Possiamo aggiungere anche altro, che riguarda noi da vicino: nel dire all'interrogante la nuda verità dobbiamo tener conto del suo limite recettivo, su cui molto dovremo riflettere. Uno dei principi più fermi, proveniente dalla filosofia medioevale, avverte che non basta conoscere una verità, perché qualsiasi cosa si dica, verrà percepita secondo il *modus essendi* del recettore.¹⁴⁷

L'atto del ricevere si struttura a livello gnoseologico secondo modalità proprie del *recipiens*, a cominciare dalle sensazioni; a livello della persona e sul piano etico la verità verrà accolta secondo i limiti propri, in specie quando la effettiva possibilità di agire sia ristretta o addirittura nulla, come nel caso di una malattia irrimediabile. La nuda verità potrebbe avere un peso esorbitante e quindi il processo di svelamento deve essere sospeso; in attesa di conoscere il limite entro cui il *recipiens* può attivare la sua comprensione e poterla tollerare. Solo una relazione comprensiva, tra l'uno e l'altro degli interlocutori, condotta secondo una ritualità rigorosa, può stabilire il valore del limite. Se ciò dovesse risultare impossibile un nascondimento diventerebbe inevitabile, in obbedianza, anche, ad

¹⁴⁶ Giorgio Colli, *La natura ama nascondersi (physis kryptesthai philei)*, Adelphi, Milano 1988. È il libro che precede l'intero progetto, rivolto a svelare le origini del pensiero greco: vedrà la luce con i tre volumi de *La sapienza greca*, sempre editi da Adelphi

¹⁴⁷ *Quidquid recipitur, ad modum recipientis recipitur.*

una certa sacralità della persona che soffre intensamente.

È emersa una seconda riflessione, inerente al mondo attuale: legata alla irruzione di talune tecnologie, si è preteso di modificare in modo permanente le relazioni umane. Si noti, anzitutto, che esse sono prodotte, imposte e rese indispensabili da entità sovranazionali del tutto incontrollabili: totalmente fuori misura per gli organismi statuali esistenti, sia nazionali che internazionali, per non dire delle comunità e dei singoli. Giorgio Colli sostiene che la verità, una volta raggiunta, va difesa, nascosta in forme definite, per evitare la empietà della profanazione. *Profanare*, letteralmente, significa *portare crudamente alla luce* ciò che è essenziale, vitale, unico: non divulgabile, quindi, e conoscibile solo da chi è in grado di sostenere quel riverbero eccedente che la *veritas apud se* produce. Nelle comunità più strutturate esiste la iniziazione, ovvero un processo di apprendimento e addestramento per coloro che devono essere preparati a ricevere, ritualmente, una illuminazione così potente; all'opposto, secondo talune sub-culture del tempo presente, ogni iniziazione sarebbe uno spreco, salvo che non sia quella, rapida, di tipo digitale. Si può inferire che la facilità, con cui si divulga ogni verità possibile, porta con sé - inesorabilmente - una quota di falsificazione, come accade nella riproduzione seriale di un'opera d'arte. Questa perde immediatamente la sua unicità intangibile nel profondo: quel che resta è solo superficie. È da osservare, infine, che preservandola e nascondendola, rispetto ad una possibile volgarizzazione, proteggeremo anche noi stessi e le nostre potenzialità creative.

È la via regia proposta da Parmenide, come possiamo scoprire analizzando sia i frammenti sia le parti conosciute del suo poema sapienziale *Sulla Natura (Peri Physeos)*. Parmenide inizia con la descrizione di un viaggio che egli compie, guidato da divinità femminili e per impulso di un desiderio sovrabbondante (*thymos*); il carro su cui viaggia giunge ad una porta, di cui tiene le alterne chiavi Giustizia-che-molto-punisce (*Dike*). La dea lo accoglie prendendo la sua destra e sottolineando come il suo percorso sia compiuto sotto un segno divino. Da qui si dipartono due strade ed occorre - dice - che tu abbia conoscenza del tutto, sia del cuore che non trema della Verità (*Aletheia*) ben rotonda, sia delle opinioni (*doxai*) dei mortali, nei quali non c'è convinzione vera.

Sembra quasi che il sapiente (come accade in altri passi per altre coppie di contrari: maschio/femmina, notte/giorno) contempi la possibilità di esperire ambedue le vie, ma subito afferma la liceità di una e una sola, quella dell'essere; lancia l'interdetto per chi voglia percorrere la strada della opinione, coincidente con l'assenza dell'essere, con il non-essere. La via diventa anche un sentiero da percorrere per una ragione fondamentale: che l'essere sia e che il non-essere non sia è proprio della persuasione (*peitho*) perché è questa che segue la Verità. Bisogna

infatti dire (*leghein*) e pensare (*noein*) che l'essere è e che il non-essere non è. Questa è la direzione unica del viaggio.

Con l'introduzione del legame tra pensiero e parola, strettamente connessi alla supremazia dell'essere, Parmenide individua il cuore della Verità. Si noti che la usuale antitesi vero/falso qui scompare, sostituita da quella più irriducibile *verità/opinione*. Forse dovremmo cogliere meglio questa indicazione, per cui mai vanno confusi o accostati *pensare* ed *opinare*: solo il primo indica l'essenza dell'uomo; il secondo appartiene alla volgare convinzione che le cose apparenti siano vere.

Il sapiente, in questo modo, sfugge alla possibilità distruttiva della dialettica (quando i contrari si elidono) perché ne condensa l'esercizio rendendo estrema la contraddizione: essere/non essere, necessità/possibilità. La essenza del mondo, la sua natura metafisica, si concentra nell'è e la divinità che custodisce ogni manifestazione dell'è si identifica con la *Verità*. Lungo e pregnante l'elenco che ne fa il fondatore della Scuola di Elea: *l'essere si manifesta come uno, continuo, ingenerato e imperituro, d'unico genere, intero, immobile, tutto insieme, senza fine, perfetto*.¹⁴⁸

Una concezione della verità, che troveremo in talune culture, andrà convenientemente approfondita, perché viene intesa, non solo come la risultante di una connessione cercata e dimostrata, ma anche come *espressione o manifestazione* di una verità che esiste in sé e per sé, attinta e conosciuta dall'uomo in forma di *rivelazione*. Un conto è la definizione di una verità in rapporto al linguaggio ed alla logica, altro è la corrispondenza tra atto del conoscere e dimensione ontologica della esistenza, tra un ente conoscente e il Divino. In questo caso la verità si definisce in relazione al manifestarsi di un essere in sé e per sé, come troviamo in alcune elaborazioni metafisiche o teologiche che incontreremo certamente sul nostro cammino.

VI. In ogni caso solo una generazione travolta dai propri démoni può eludere, per sé e per le generazioni giovani che seguono, la duplice questione: che cosa sia la verità e perché, come, si debba dire la verità nelle relazioni umane, come e perché si debba testimoniarla di fronte a coloro che noi, proprio noi, abbiamo voluto o che ci sono stati affidati. Una generazione vigile e consapevole ha a disposizione la propria esperienza del mondo ed un sapere già definito che, se indagato, contiene e *rivela* gli elementi che rendono una vita degna d'essere vissuta: per il singolo, per la comunità. Letteralmente: toglie di nuovo il velo di ciò che era già là, *in interiore*

¹⁴⁸ La Scuola di Elea (*Velia*, colonia greca in Italia) nasce con Parmenide e si consolida con il discepolo Zenone, di cui sono noti i paradossi a difesa del pensiero del maestro. Prosegue con Melisso di Samo. Periodo: VI - V secolo a. C.

homine. Una generazione vigile si pone il quesito se un progresso che oscura e rinnega la verità sia degno del significato che la parola contiene, o non sia un potente regresso declinato in forma inedita.

Ne rivela i contenuti la breve storia, qui contenuta, della parola greca che traduciamo con 'verità': *aletheia*. L'abbiamo incontrata dapprima in Parmenide, quindi nella traduzione della Bibbia ebraica attribuita ai Settanta, nel Nuovo Testamento è pronunciata da Ponzio Pilato e dall'ebreo Gesù di Nazareth. Questa non è una semplice convergenza linguistica: mostra come vi sia una comune comprensione che il rapporto tra pensare ed essere proprio là si nasconda, nella verità, e possa essere svelato con una ricerca incessante, adeguata all'altezza del contenuto e della funzione.

Se si dovesse dire, infine, qualcosa di sensato sulle generazioni attuali, attraverso delle immagini che condensino le contraddizioni dello stato di cose presenti, ne sceglieremmo tre.

La prima appartiene ad un dipinto di Francisco Goya, denominato *Il colosso*, come plastica rappresentazione della dismisura. Cifra di questo tempo capace di generare conflitti senza fine: *bellum intestinum* o *bellum omnium contra omnes* che siano.

La seconda proviene da un dipinto, sempre di Goya, dedicato a *Saturno*, che immagina a quali estremi possa giungere la incapacità generativa dei padri onnivori, quando si ritengano onnipotenti unici e insostituibili.

La terza riguarda un prezioso testo che sta a Sarajevo e che è stato più volte salvato, da musulmani, durante i ricorrenti conflitti che hanno devastato la città: la *Haggadah di Sarajevo*. È un'opera di mano ebraica, con immagini, che racconta fatti provenienti da lontano, fin dalla Creazione. Da udire e meditare in pause sabbatiche.

Appendice per immagini su taluni archetipi

F. Goya – Il colosso, o della dismisura, che genera il bellum intestinum o bellum omnium contra omnes



F. Goya – Saturno o della incapacità generativa dei padri onnivori, se dicenti unici e insostituibili



La Haggadah di Sarajevo racconta percorsi che vengono da lontano, da udire e meditare in pause sabbatiche