

## Procedere per narrazioni Pedagogia del “volto” e terziarietà

**Maurizio Fabbri**

Università di Bologna

### **Abstract**

L'articolo evidenzia gli elementi di complessità e le contraddizioni che contraddistinguono il rapporto frequentemente antinomico tra esperienza morale e tensione etica: mentre la prima infatti affonda le proprie radici nel terreno più che accidentato della morale socialmente condivisa, la seconda fa leva su spinte trasformative e su una volontà di differenziazione ad alto valore destrutturante.

Nel transitare dalla *societas* alla *communitas*, diviene possibile dare voce alle istanze di una coscienza inquieta che è, contemporaneamente, direbbe Sartre, “universale e singolare”: dietro di essa, si nasconde la solitudine spesso sofferta del singolo che non intende delegare ad altri l'esercizio delle proprie responsabilità, ma anche la forza d'attrazione con cui i movimenti collettivi s'impongono, in alcuni momenti storici, all'attenzione pubblica e alle coscienze. Nella tensione fra universale e singolare, l'io risulta potenzialmente spalancato sull'alterità e si apre a un'esperienza di deflagrazione esistenziale, tale per cui, come dice Levinas, “il soggetto non è mai padrone, neppure a casa propria”. Non vi è tensione etica che non nasca da un'esperienza possibile di espropriazione di sé e che non comporti la rinuncia ai propri domini abituali. Quest'esperienza tuttavia, per non precipitare nell'indifferenza e nella contingenza, deve poter essere raccontata e germinare narrazioni collettive che la rendono socialmente partecipata e condivisibile, e poiché ogni narrazione contiene al proprio interno una potenziale contronarrazione, l'esperienza educativa non può sottrarsi al difficile compito di contribuire ad orientare le narrazioni del proprio tempo.

The article shows the elements of complexity and the contradictions that characterize the relationship between moral experience and ethical tension: while the first is rooted in the ground of the socially shared morals, the second is based on the aim to transform the reality and the historical world. In the transition from *societas* to *communitas*, the demands of a troubled conscience that is, simultaneously, as Sar-

tre would say, “universal and singular”, found resonance. The often painful loneliness of the individual who does not intend to delegate to others the exercise of his responsibilities, but also the strength of attraction with which the collective movements are imposed, in some historical moments, to public attention and to the individual consciences, lie behind it. In the tension between universal and singular, the ego is potentially opened to the otherness and it opens to an existential explosion, such that, as Levinas says, “the subject is never master, even at own home.” Every ethical tension arises from a possible experience of expropriation of himself and involve the loss of the usual domains. This experience, however, not to fall into indifference and contingency, must be told and germinate collective narratives that make it socially acceptable and participatory, and since each story contains a potential contrary narrative, the educational experience can not avoid the difficult task to orientate the narratives of its time.

**Parole chiave:** morale, etica, narrazione, individuo, comunità, responsabilità

**Keywords:** moral, ethical, individual, community, responsibility

---

### **L’esperienza morale e i suoi confini: in cammino verso l’alterità.**

Da *mos, moris*, costumi, la morale affonda le proprie radici in un’esperienza socialmente condivisa: può rispecchiare i valori di un gruppo o di più ampie aggregazioni collettive, quando non divenire espressione della cultura dominante di una data società. Kierkegaard riconduce la morale ai valori fondanti di stirpe e tradizione, dai quali il Singolo è tenuto a differenziarsi, ogni qual volta sia chiamato ad assumersi responsabilità che non gli consentano di allinearsi con i costrutti etici sin lì realizzati. Il Singolo non può permettersi, nella sua solitudine e individualità, di limitarsi ad assumere comportamenti di derivazione “morale”: egli è piuttosto tenuto a costituirsi come coscienza etica, sostanzialmente inquieta, che trae nutrimento dalle situazioni sociali ed esistenziali più complesse, quelle in cui si colgono i limiti e gli elementi di inautenticità dell’educazione morale ricevuta.

La coscienza etica, a sua volta, rivela la propria insufficienza, quando è chiamata ad assumersi responsabilità più radicali, di fronte alle quali la ragione sembra smarrirsi e il pensiero rivela la propria inadeguatezza: qui, entra in gioco per Kierkegaard l’esperienza della fede. Quale fede? Quella che consente di affidarsi a un sentimento più potente, di demonismo e di fiducia esistenziale, che consente al Singolo di sperimentare le soluzioni etiche più azzardate, a condizione che esse si coniughino con il più alto e il più complesso esercizio della responsabilità: il peggior peccato – egli dice – è l’indifferenza e nessuna scelta possibile è tale se prescinde dalle ragioni che danno valore anche al percorso dell’altro. Nel fare questo,

la coscienza sperimenta inevitabilmente il massimo di tensione esistenziale, perché costretta ad evitare le soluzioni di comodo e a confrontarsi con i rischi d'ostracismo e di solitudine, quando i suoi valori non le lascino alternative credibili.

Il caso estremo che simbolizza la radicalità della coscienza etica, di una coscienza etica che arriva a modificare anche le responsabilità della coscienza religiosa e il significato convenzionale della fede, per Kierkegaard, è simbolizzato dal caso di Abramo (Kierkegaard, 1972). Com'è noto, il Patriarca del popolo ebraico è sottoposto a un'ingiunzione terribile – un'ingiunzione che noi oggi, con il linguaggio della moderna psichiatria, chiameremmo paradossale – che gli impone di scegliere tra la fede nel proprio Dio e il figlio Isacco. Com'è possibile scegliere fra Dio e Isacco, quando entrambi sono irrinunciabili e simbolizzano ciò che si ama di più? Quando entrambi sono espressione di un'autenticità esistenziale che non consente di abbandonare né l'uno né l'altro? L'indicazione di Kierkegaard è tutto sommato semplice, a fronte dell'estrema complessità della scelta che Abramo è chiamato a compiere: ci vuole un Dio dell'amore, egli dice, un Dio tale per cui Abramo sappia che Isacco e il suo popolo potranno ricordarsi di lui anche dopo la sua morte e potranno continuare ad onorarlo e a celebrarlo.

Solo un Dio della non violenza può consentire alla coscienza etica di sciogliere le ingiunzioni paradossali a cui è sottoposta, anche le più terribili. Un impianto etico più che mai attuale, quello di Kierkegaard, che ci aiuta a comprendere come, di fronte a problemi del nostro tempo, quali quelli che a Gerusalemme o sulla striscia di Gaza rinnovano quotidianamente il peso della scelta di Abramo, sia diverso far crescere i propri figli, pensando di doverli sacrificare alle “superiori” ragioni morali della propria comunità d'appartenenza oppure aiutarli a sostituire la cultura della guerra in essi dilagante con una cultura della convivenza pacifica, rispettosa delle differenze e tollerante dei conflitti che ne derivano (Fabbri, 2005).

Farlo significa volgere in positivo tali differenze, anche quando ciò comporti la convivenza con interlocutori e compagni di viaggio tendenzialmente integralisti e, apparentemente, non disponibili a collaborare. Anche quando si tratti di pronunciare parole di pace e di accoglienza in contesti dominati dalla violenza, nei quali venga respinta ogni possibilità di collaborazione e d'ascolto reciproco. Non per subire, certo, ma per aiutare chi pensa che la violenza sia l'unico strumento di negoziazione possibile ad individuare un'alternativa possibile e credibile ai suoi comportamenti di sempre.

La relazione intersoggettiva – scrive Levinas (1984, p. 112) – è una relazione non simmetrica. In questo senso, io sono responsabile di altri senza aspettare il contrario, anche se mi dovesse costare la vita. L'inverso è affar *suo*.

... la soggettività consiste nell'andare all'altro senza preoccuparsi del suo movimento verso di me o, più esattamente, nell'approssimarsi in modo tale che, al di là di tutte le relazioni reciproche che non mancano di stabilirsi tra me e il prossimo, io abbia sempre compiuto un passo in più verso di lui (Levinas, 1983, p. 105).

eticamente, dunque, il momento dell'alterità è prioritario rispetto a quello della soggettività: lo è per il soggetto, ovviamente, che si confronta con le ragioni di quell'alterità, anziché decidere di oscurarle e disconoscerle. Che si apre al mondo dell'altro, anziché rifugiarsi nel proprio. Come essere certi tuttavia che l'io, convinto di spalancarsi sul mondo dell'altro e di tuffarsi nella sua alterità, non stia, in realtà, facendo transfert, proiettando sull'altro medesimo la propria storia, i propri vissuti, il corrispondente mondo interiore? È faticoso, si dirà, aprirsi realmente, piuttosto che limitarsi ad esprimere e a dare voce a ciò che giace dentro di sé. Non sempre però l'apertura è più faticosa della traslazione: certe traslazioni risultano particolarmente impegnative, come insegna la psicoanalisi, per il loro fare leva su zone dolorose della personalità, che s'impongono attraverso il meccanismo della coazione a ripetere: per quanto esse possano apparirci complesse e persino creative, si limitano in definitiva a tenerci in gabbia. Prigionieri della nostra individualità (Fabbri, 2012).

Per scongiurare tale rischio, è necessario che l'esperienza dell'alterità si trasformi in relazione di prossimità, che non è “un modo qualunque della distanza o della contiguità” né accesso alla mera “rappresentazione del prossimo”, bensì “convocazione di un'urgenza estrema” (Levinas, 1983, p. 102). Nell'aprirsi, il soggetto deve saper distinguere fra l'impulso verso l'immanenza, che lo induce a privilegiare le proprie pseudoragioni e a ripiegare sull'esistenza che ha sin lì condotto, e le autentiche ragioni e urgenze del mondo, quelle la cui priorità è tale da non ammettere un ulteriore rinvio. Come farlo, quando, di fronte alle priorità cui il mondo spesso ci richiama, noi non siamo pronti a fare esercizio di responsabilità, ma risultiamo più spesso spettatori passivi? Risulta più semplice uscire dall'inerzia, se l'alterità diviene “volto”:

Il volto si sottrae al mio possesso, al mio potere. Nella sua epifania, nell'espressione, il sensibile, che è ancora afferrabile, si muta in resistenza totale alla presa. Questo mutamento è possibile solo grazie all'apertura di una nuova dimensione. Infatti la resistenza alla presa non si produce come una resistenza insormontabile, come durezza della roccia contro cui è inutile lo sforzo della mano, come lontananza di una stella nell'immensità dello spazio. L'espressione che il volto introduce nel mondo non sfida la debolezza del mio potere, ma il mio potere di potere. Il volto ... mi oppone, così, non una forza più grande ... ma proprio la trascendenza del suo essere ... (Levinas, 1990, pp. 203-204).

*Non una forza più grande, la trascendenza del suo essere.* Il volto dunque non è cosa fra le cose, oggetto fra gli oggetti, né espressione di una volontà titanica di potenza, in qualche modo riconducibile ad una soggettività superegoica. Il volto è identificazione di un'alterità che s'approssima allo sguardo, che si rivela nella prossimità, anche grazie alla prossimità medesima, senza risolversi in identità data e in relazione d'appartenenza. Ciò che resiste alla presa è il suo essere trascendente a qualunque tentativo di conoscerlo e di ingabbiarlo nelle proprie conoscenze; ciò che in esso si rivela è la trascendenza stessa, intesa, sartrianamente, come incontro di universale e singolare (Sartre, 1980): il volto infatti è espressione di una particolarità che sfugge ai tentativi di categorizzazione e generalizzazione e di una tensione all'universalità che passa attraverso la pluralizzazione dei volti possibili. Di fronte alla trascendenza, s'incrina il "potere di potere": la possibilità stessa è chiamata a conoscere nell'inseguimento di un'alterità che, nel suo sottrarsi, restituisce autonomia all'iniziativa del soggetto conoscente e lo induce a confrontarsi con le proprie possibilità. Il volto di Lucia – osserva Petrosino – diviene per l'Innominato rivelazione di un'alterità inquietante e fastidiosa, pernicioso e resistente a tutti i suoi tentativi di liberarsene.

L'esperienza dell'innominato è abitata da un altro, dall'altro; più l'innominato va a fondo della propria interiorità, più egli riconosce in se stesso un altro innominato da cui non riesce più ad allontanarsi; pertanto, dopo l'incontro/scontro con Lucia, si può pensare che "innominato" non sia più soltanto il nome con cui altri connotano questo "terribile uomo", ma sia anche, e soprattutto, il suo nome, il nome con cui egli stesso si riferisce a sé come ad un altro. L'evidenza che Lucia introduce all'interno del mondo dell'innominato facendolo così deflagrare è semplicemente questa: il soggetto non è mai padrone, neppure a casa propria (Petrosino, 2014, p. 25).

Ecco: siamo realmente aperti all'alterità, alla prossimità e alla trascendenza, quando, nella tensione verso il volto dell'altro, che è maschera e semblante di molti volti nostri, scopriamo di essere stranieri a noi stessi, non più padroni neppure della nostra soggettività. Senonché, questa tensione al rispecchiamento, che ha nell'esperienza del volto il suo strumento più delicato, si esprime con forza solo all'interno della relazione duale, quella in cui entrambi i soggetti sono presenti l'uno all'altro e tendenzialmente insostituibili. E ne reca pertanto tutti i limiti di fondo.

Di questa natura, ad esempio, è l'incontro di un italiano, Giuseppe Cecconi, con la comunità senegalese italiana. In un libro, scritto a quattro mani con la moglie senegalese Penda Thiam, Cecconi racconta il proprio disagio di appartenere ad una società in crisi, dove i valori tradizionali hanno smarrito il proprio potere di coesione e quelli nuovi faticano ad imporsi, quando non ad emergere. Il ritratto,

impietoso, di una cultura deturpata, se non svuotata, dal consumismo si allarga a macchia d'olio su queste pagine – che si ispirano alle analisi di Illich e di Pasolini – sino a non lasciare speranza alcuna, se non l'incontro con le culture ancora dense di valori dei migranti che arrivano. Con accenti difficilmente condivisibili, si arriva ad affermare che “i ragazzi italiani sono eternamente tristi; possono sghignazzare, ma non ridono più. Tale mestizia deriva dal fatto che sono vivi *ma dovrebbero essere morti*.”

È difficile sintonizzarsi con queste riflessioni e provare empatia nei confronti di chi le scrive: come l'Innominato, di fronte al volto di Lucia, prova disprezzo per se stesso, così Cecconi, in seguito all'incontro con la comunità senegalese e al matrimonio con Penda, rinuncia, in realtà, a praticare l'arte dell'accoglienza per chiedere ai nuovi arrivati di accoglierlo. Risolve la complessità della problematica legata all'incontro, rovesciandola, e la moglie, Penda, non esita a sottoscrivere quest'analisi e ad assumere la scelta del coniuge come modello di integrazione:

Ecco, al posto delle adozioni a distanza che vengono praticati da tanti tubab (qualche centinaia di euro per aiutare un bambino che non si vede e non si sente) non sarebbe meglio affidarsi completamente a Dio per incontrare qualcuno che ti coinvolga completamente, nell'anima e nel corpo? Realizzare cioè queste adozioni a vicinanza, come ha fatto Giuseppe? (Thiam & Cecconi, 2011, pp. 30-31)

... il tuo prossimo è quello che scegli, quello che ti tocca nel profondo e ti rende misericordioso. Non è colui che sei tenuto ad accettare dalla morale comune, perché non è possibile categorizzare chi debba essere il tuo prossimo. Per questo ogni istituzione benefica, ogni associazione filantropica, qualunque politica di welfare, contiene in sé qualcosa di ambiguo e iniquo, poiché istituzionalizza il prossimo dando vita alle innumerevoli associazioni dei *buoni samaritani*. La carità da atto individuale, personale, imprevedibile, diventa assistenza sociale organizzata, l'amore incondizionato viene limitato dalle normative e il prossimo del Buon Samaritano subisce una metamorfosi mutandosi in cliente delle società umanitarie, in un *avente diritto* all'assistenza. Con la trasformazione del *prossimo* in *avente diritto*, l'amore senza limiti diviene una legge, avviene perciò il perversimento dell'amore in servizio (Thiam & Cecconi, 2011, pp. 31-32).

Come non rispettare l'incontro e la storia fra Giuseppe e Penda e come non dissentire, al tempo stesso, da queste parole: per Loro così vere e profonde, perché iscritte dentro la logica del loro amore, per Noi dure, quasi inascoltabili, perché sembrano tagliare fuori tutti coloro che non siano stati beneficiati da *quell*'incontro. Davvero, è così triste essere clienti di una società umanitaria, in quanto aventi diritto all'assistenza? O non lo è, a maggior ragione, rischiare di dipendere da relazioni che oggi sono probabilmente benefiche, ma potrebbero, in futuro, perdere il

proprio smalto e la capacità di donare e di donarsi, costringendo chi le vive a sperimentare la medesima solitudine di coloro che quelle relazioni non hanno avuto il dono di riceverle e di poterne beneficiare, neppure in passato? Ecco la ricchezza e al tempo stesso la povertà di una pedagogia del volto che non sappia trascendere i limiti costitutivi di ogni possibile comunicazione duale.

### **Dalla relazione duale alla terzietà: empatia e comunità di destino**

Le cose mutano con l'irrompere, all'interno della relazione, del momento della terzietà, nel quale è la società stessa ad entrare in gioco. Inizialmente, mutano in negativo – osserva Bauman (1996, p. 119) – perché “quando l'Altro si dissolve nei Molti la prima cosa a dissolversi è il Volto. L'Altro è senza volto. Gli Altri sono senza volto. Le persone ... con cui ora ho a che fare sono maschere”. D'altronde, precisa Bauman, il termine stesso di persona rinvia alla maschera, e quest'ultima è ciò che nasconde il volto: e in questa prospettiva, la vita sociale si configura come luogo di inautenticità esistenziale che inibisce la libera espressione della soggettività, così come del suo processo di autorealizzazione.

La terzietà, tuttavia, non può essere solo luogo d'inautenticità: essa è anche il luogo in cui diviene praticabile la piena valorizzazione della cultura dei diritti: quella cultura per la quale il destino di Penda avrebbe potuto cambiare il proprio corso anche senza o al di fuori dell'incontro con Giuseppe. È nel sottrarsi alla comunicazione diretta con i volti di alcuni interlocutori che diviene possibile far valere per sé e per gli altri, di fronte alla società tutta, le legittime aspirazioni di riconoscimento di coloro che sono stati sin lì bollati come diversi, perché sul loro volto è stata impressa una maschera dolorosa e impopolare. Una società civile realmente evoluta è quella che antepone la cultura dei diritti alla rivelazione dei volti di coloro che di questi diritti saranno chiamati a fruire. L'impersonalità, dunque l'assenza di volti quanto di maschere, è condizione di quel processo di evoluzione dei costumi, delle prassi, della cultura che non è pensato per pochi, ma rivolto, tendenzialmente, a tutti. Su questo sfondo, l'esperienza educativa può divenire ricerca dell'autenticità che traspare dai volti dei propri interlocutori, ma nel farlo deve prestare attenzione al rischio che quella ricerca non privilegi qualcuno a scapito di altri, compromettendo il terreno di impersonale uguaglianza che la trasforma da arbitrio in elemento di garanzia.

Fare in modo che nel sociale i volti non muoiano o scompaiano, ma divengano parte di una cultura che valorizza le differenze, rendendo queste ultime strumento di ampliamento delle possibilità esistenziali, piuttosto che di selezione dei diritti fondamentali: ecco una pista obbligata per l'esperienza educativa, che può realizzarsi solo se questa evita di identificarsi in via esclusiva con la cultura dei diritti acquisiti. Interessante, da questo punto di vista, la distinzione di Victor Turner fra

*societas* e *communitas*, che consente di pensare l'educativo intorno a prassi di natura istituyente, piuttosto che istituita e di rispolverare le ragioni della “pedagogia istituzionale” (Lapassade, 1973). La *communitas*, scrive Turner,

... compare regolarmente e apertamente anche nella società più rigidamente strutturata, tutte le volte che un individuo o un gruppo si spostano, o vengono trasportati, da un luogo all'altro della struttura sociale ... Talvolta Turner presenta il contrapporsi di *societas* e di *communitas* in modo diverso, come il contrapporsi di una “struttura a un'antistruttura”: la condizione della *communitas* è la dissipazione, o la sospensione, o la temporanea cancellazione degli ordinamenti strutturali che in “tempi normali” mantengono in vita la *societas* (Bauman 1996, p. 121).

Dunque, bisogna poter transitare dalla struttura all'antistruttura e vivificare il sociale attraverso il potenziamento di quelle prassi che puntano alla costruzione di una società differente, altra da quella che è e, in quanto tale, tesa all'accoglienza di nuovi volti e forme dell'alterità. Così disegnata, la *communitas* è garanzia affinché l'economia dei volti sia fondata sullo scambio dell'alterità, prevenendo il rischio che il volto medesimo si cristallizzi e divenga maschera. A questo proposito, Eugenio Borgna, in un suo recente lavoro scritto a quattro mani con Aldo Bonomi (2011, p. 105), conia il concetto di comunità di destino:

... si forma – Egli dice – una comunità di destino, una comunità solo visibile agli occhi del cuore, quando ciascuno di noi sappia sentire, e vivere, il destino di dolore, di angoscia, di sofferenza, di disperazione, di gioia e di speranza, dell'altro come se fosse, almeno in parte, anche il nostro destino: il destino di ciascuno di noi.

Assumere anche su di sé la presenza delle forme di diversità e di povertà e di rinuncia e di depressione e di scoramento e di fallimento che sono proprie del nostro tempo, per riconoscerle e poterle valorizzare all'interno del lavoro di cura: di una cura che non è più solo professionale, ma assurge a dimensioni comunitarie, non si riduce a prestazione di un professionista più o meno competente e prezzolato, ma diviene capacità di risposta a bisogni sociali diffusi che emergono dal territorio e che trovano nel territorio medesimo i propri antidoti. La ricerca dell'antidoto, tuttavia, è possibile se si è disponibili ad attraversare quella che Bonomi definisce “la terra di mezzo fra l'io e il Noi” (Bonomi & Borgna, 2011, p. 24): in essa risulta tollerabile la rinuncia ai vecchi rapporti d'appartenenza, quelli che la storia ha definitivamente disattivato e messo fuori gioco; in essa l'apertura ai nuovi legami oggi possibili può divenire motore di progettazione. Accettare di situarsi dentro nuovi contesti e sistemi e legami d'appartenenza, differenti da quelli che hanno scolpito le identità del passato: accettarlo, anche se farlo può significare



sentirsi contaminati da situazioni che feriscono il proprio narcisismo e l'immagine di sé sin lì consolidata. Farlo e accettarlo per arrendersi all'evidenza che il mondo in cui siamo gettati non è quello in cui avremmo voluto vivere, tanto meno quello a cui avremmo sognato di appartenere, ma è un mondo che ci vede deboli, potenzialmente ed esponenzialmente deboli, e nel quale possiamo imparare a progettarci solo mettendoci nei panni dei più deboli: è, questa, condizione essenziale alla salvezza, nostra e altrui.

Recuperare l'autostima personale è possibile se non ci si ostina a pensarsi, in modo mistificatore, più ricchi e potenti di quanto in realtà non sia; se si è in grado di accettarsi come poveri, anche quando si sia in posizione di relativo benessere; se si rinuncia in definitiva a inseguire immagini privilegiate di sé e della propria condizione. Credo sia questa una delle sfide dell'*empowerment* del nostro tempo: aiutare a sperimentare, nella fragilità di cui tutti siamo portatori, un'occasione di resilienza che risulta tanto più elevate, quanto più sono in grado di creare condivisione e di alimentare nuovi legami sociali e sensi d'appartenenza. Un'intera generazione ha personificato l'*empowerment*, per lo meno nelle sue configurazioni più psicologiche, adattandosi ai nuovi contesti di precarietà e facendo della propria debolezza un elemento di forza e di creatività: il risultato è che oggi a Milano i creativi sono più degli operai, e la coperta risulta comunque troppo corta.

Una composizione sociale passata, per molti versi, dall'euforia degli anni '80 e '90 in cui ci si sentiva forza sociale in crescita, al nostro decennio in cui un terzo dei professionisti milanesi si identifica con l'identità di 'precario' con punte del 60% tra i più giovani e del 70% tra i giovani avvocati e architetti, oggi persino più fragili e precari dei giovani designer o periti industriali (Bonomi & Borgna, 2011, pp. 40-41).

Non è sufficiente che questa generazione divenga classe di governo per trasformare il loro percorso in una risorsa. Concezioni individualistiche dell'*empowerment* rischiano di amplificare le contraddizioni del nostro tempo, trasformando ambiente e società in teatri di lotte sorde e intestine. In questo contesto, risultano più che mai attuali i riferimenti a quella civiltà dell'empatia, che ho più volte citato nei miei contributi precedenti e che fa leva sulle capacità di cooperazione e condivisione, di socializzazione e messa in comune delle risorse, di riduzione del processo di sfruttamento entropico (Fabbri, 2014a). La "comunità di destino", delineata da Borgna, è essenzialmente empatica e costituisce un'efficace contronarrazione di quella narrazione della povertà, che come abbiamo detto è parte integrante della cultura del nostro tempo, ed è in grado di recuperarne gli assunti e i valori più alti. Una contronarrazione che dà voce sì alla solitudine di volti e destini di sofferenza e di povertà, ma, nel farlo, non rinuncia a immedesimarsi in

essi per cogliervi quanto di universale e di vero e di ingiusto emerga dalle loro storie e accetta di mettersi in ascolto, anziché pretendere di scaltarle.

### **Paradigma della narrazione e responsabilità dell'esperienza educativa**

Quali le responsabilità dell'esperienza educativa, in questo momento storico? Quello di contribuire a diffondere le narrazioni di segno emancipatore, denunciando la pericolosità delle altre, e quello di controllare che le prime non si limitino ad essere astratte e illusorie, ma siano anche specchio di realtà esistenti o in corso di progettazione. Se nessuna narrazione può essere strumento di palingenesi e redimere il mondo da ogni ingiustizia in esso serpeggiante, alcune di esse sono in grado di orientarne lo sviluppo in direzioni eticamente più fondate di altre. Alcune di esse sono come “bottiglie lanciate nel mare di Gaza”, dal titolo del romanzo di Valerie Zenatti (2009). Tal Levine è una ragazza di 17 anni, nata nel 1986 a Tel Aviv, che vive con la sua famiglia a Gerusalemme: entrambi i genitori, tendenzialmente antisionisti, l'hanno educata, sin dalla più tenera infanzia, alla cultura della pace e del rispetto e a vivere pertanto sulla propria pelle le ferite derivanti dalle continue tensioni, dalle guerre e dagli attentati che da decenni ormai minano il rapporto col popolo palestinese. Aveva sette anni, quando Rabin ed Arafat firmarono, in presenza di Bill Clinton il primo accordo di pace: avrebbe potuto corrispondere a una svolta storica cui l'attentato omicida a Rabin medesimo, due anni dopo, pone la parola fine. Di delusione in delusione, gli anni passano, lasciando presagire l'impossibilità di un cambiamento. In seguito all'ennesimo attentato palestinese in un bar vicino a casa sua, nel quale Lei stessa avrebbe potuto restare uccisa, Tal decide di scrivere una lettera a un'ipotetica amica palestinese, senza nome e senza volto, e di rinchiuderla in una bottiglia che consegna al fratello, perché la getti nel mare di Gaza, appunto. Con la sua lettera, Tal dà il via ad una nuova narrazione, fondata sul superamento delle categorizzazioni in israeliani e palestinesi:

... mi sono detta che non aveva alcun senso dire “i palestinesi”. Che, tra di voi come tra di noi, ci sono per forza persone grasse e magre, ricchi e poveri, brava gente e imbecilli (Zenatti, 2009, p. 24).

Visto da qui, da queste sponde del Mediterraneo, il tentativo di questa ragazza di affidare ad una bottiglia il proprio messaggio di pace può apparire ingenuo ed infantile. In realtà si tratta di un'operazione complessa, delicata e pericolosa, che la costringe ad agire inizialmente di nascosto, coltivando un segreto che si protrarrà per mesi: pericoloso, le dice il fratello, soldato dell'esercito israeliano, è il rischio stesso di essere visto, mentre lancia la bottiglia nel mare, e infatti, per tutelarsi si limita a sotterrarla nella sabbia. Pericolosa e difficile è la comunicazione che ne na-

sce non con un'amica, ma con un ragazzo palestinese, di pochi anni più grande di lei, studente di medicina. Questi reagisce con rabbia e insofferenza alle sue profferse d'amicizia, giudica la sua iniziativa non adeguata al contesto, ritiene che le sofferenze del popolo palestinese, di cui tutti gli israeliani sono moralmente responsabili, non le dia il diritto di cercare alcun avvicinamento. In seguito alla prima risposta di Naim, ogni possibile comunicazione fra di loro sembrerebbe naufragata, invece è solo l'inizio di un rapporto importante, per quanto invisibile, che porta Naim ad innamorarsi del Tal e a scegliere di allontanarsi dalla striscia di Gaza: per tre anni, si trasferirà in Canada, per terminare gli studi di medicina, certo, ma anche e soprattutto per ripulirsi di tutta la violenza che si respira nel contesto in cui entrambi sono cresciuti. Il romanzo si conclude con un appuntamento di lì a tre, il 13 settembre 2007, davanti alla fontana di Trevi, a Roma.

Una comunicazione senza nome e senza volto, che diviene una comunicazione fra due nomi e due volti sconosciuti, che cresce nel tempo e getta i semi per trasformarsi in amicizia e rapporto reale, suscettibile di essere raccontato, di diffondersi, di entrare nei domini della terziaria età. Perché la terziaria età, tuttavia, possa essere luogo di diritti, depositaria di una cultura della vita, piuttosto che della morte, è necessario che essa sperimenti prima lo sconfinamento dell'alterità. Un altro romanzo ce lo dice, in forma diversa: quello di Randa Ghazy, *Sognando Palestina* (2002). L'Autrice, nata in Italia nel 1987 da genitori israeliani, dà voce alla difficoltà di crescere in contesti di guerra, dove la cultura della violenza praticata o subita e del sacrificio di sé domina la quotidianità delle persone ad ogni età. Una violenza che si esprime nei nomi gloriosi, conosciuti in tempo di guerra, nel rifiuto di ogni lettura che non sia quella del Corano, nell'imposizione a ricacciare indietro le lacrime sin dalla più tenera infanzia per essere precocemente "uomini", nella normalità con cui si sperimenta la morte dei propri compagni di giochi, nel piacere con cui, sin da piccoli, si contano le vittime della parte avversa. Dice il padre di Ibrahim al figlio, ormai universitario: "Non considerare morti quelli che sono stati uccisi sul sentiero di Allah. Sono vivi invece e ben provvisti dal loro Signore, lieti di quello che Allah, per Sua grazia, concede" (Ghazy, 2002, p. 30). Scrive un Anonimo palestinese, citato in apertura del romanzo: "Sulla terra del mio paese, resisterò./ Che mi rubino tutto quello che ho, resisterò./ Che ammazzino i miei figli, resisterò. / Che facciano saltare la mia casa, Oh mia casa amata!/ All'ombra dei tuoi muri, resisterò" (Ghazy, 2002, p. 5).

Ecco, in alternativa a queste narrazioni che coltivano la resistenza al sacrificio di sé, dei propri cari e del proprio popolo, l'educazione deve poter diffondere narrazioni che diano voce alla resistenza del contatto, della condivisione e della comunicazione anche con chi, nel corso della propria vita, non abbia letto altro libro che la Bibbia o il Corano.

## **Quando l'etica insorge dal collettivo e diviene narrazione: dalla diversità alla differenza, di classe, di genere e di orientamento**

Lasciamo ora Gerusalemme e la striscia di Gaza, per venire a territori e ragioni morali più vicine a noi. Nella storia recente del nostro Paese e dei Paesi occidentali in genere, le narrazioni collettive con un elevato contenuto etico hanno avuto spesso al proprio centro il tema della diversità, e quest'ultimo è stato strettamente intrecciato con quello delle differenze di classe, di genere e di orientamento. Diversi gli uomini, le donne, i bambini provenienti dalle classi sociali subalterne, costretti ad affrancarsi dalla propria lingua e cultura d'origine per aprirsi a quelle delle classi dominanti; diverse le classi e le scuole dei ceti popolari, "indotte" a ripiegare su obiettivi formativi minori, diverse le loro famiglie. A fronte di tanta diversità, gli insegnanti purtroppo non disdegnavano di pensarsi e di porsi come uguali, imponendo a tutti le medesime regole, gli stessi valori, identici criteri di valutazione: che questo significasse essere più affini e in sintonia con qualcuno, con alcuni allievi e con alcune famiglie, piuttosto che con altre, non era considerato dirimente né significativo, come denunciato da Don Milani nella sua *Lettera a una professoressa*.

Sostenere queste persone nel processo di emancipazione dalle servitù e dalle dipendenze ha significato legittimarne anche le ragioni e le forme culturali contro l'esclusivismo e il monopolio della cultura borghese. Per dare valore agli elementi di diversità dell'esperienza, ci vuole qualcuno che sappia e voglia ritradurli in seno al pensiero della differenza, poiché, come ci ricorda Bertin, la diversità si limita a sancire la condizione data, ovvero l'insieme dei condizionamenti sperimentati e delle opportunità ricevute in dono per nascita, educazione, cultura, mentre la differenza dà valore alle scelte di emancipazione e di progettazione esistenziale che il soggetto è consapevolmente in grado di compiere, nella misura in cui non rinunci ad assumersi le proprie responsabilità (Bertin & Contini, 1982; 2004). Se la diversità sancisce lo sguardo etico convenzionale su una determinata categoria di soggetti, la differenza mette in gioco quelle risorse di tensione morale, senza le quali l'esperienza educativa non potrebbe fare nulla per contribuire a modificare il "destino" e le storie dei soggetti che le vengono affidati. Per trasformare una condizione data, appunto, in strumento di progettazione esistenziale. Enorme fu il contributo dato, in questa direzione, dai partiti della sinistra storica, dal movimento sindacale e da certi settori del cattolicesimo sociale; così come dalla scuola elementare e dalla scuola media riformata; dalle Facoltà di Magistero e dalla cultura pedagogica del dopoguerra.

In modo analogo, sulla linea delle differenze di genere, le donne sono state per molto tempo considerate diverse, in quanto portatrici di una sensibilità *sui generis*, opposta e complementare a quella degli uomini: di costituzione debole e delicata, di sentimenti troppo puri per non essere ingenue, infantile e angelicate, portate tutt'al più per i lavori di cura, ma anche lì spesso bisognose di protezione e super-

visione. Diverse le donne, diversi gli omosessuali per il loro contaminare esperienze di orientamento identitario che educazione e cultura pretendevano di mantenere rigidamente separate. Le une e gli altri, anche se in forme differenti, erano soggetti a un processo di stigmatizzazione (Goffman, 1983) che impediva alle prime di affrancarsi dall'identità loro assegnata e dai ruoli sociali che ne derivavano e ai secondi di aspirare a una seppur lieve e parziale legittimazione delle loro aspirazioni. La solitudine era la condizione data ad entrambi: quella delle donne i cui destini si consumavano dentro la famiglia, dove vivevano spesso in condizioni di cattività; quella degli omosessuali (o delle omosessuali) al di fuori della famiglia medesima, per l'impossibilità di realizzare esperienze di condivisione affettiva con propri simili. Da questa comune esperienza della solitudine nascono affinità e sintonie, quando non bellissime e struggenti storie d'amore, come quella narrata da Ettore Scola nel film *Una giornata particolare*.

Pur in fasi asincrone dello sviluppo storico, queste aree di diversità hanno reagito all'arbitrarietà del processo di stigmatizzazione e di categorizzazione sociale, esprimendo proprie istanze di controcultura: la cultura di classe che, dal marxismo in poi e prima ancora del marxismo, è stata per molto tempo componente essenziale del nostro tessuto antropologico, sino a divenire parte integrante della cultura delle élite intellettuali di molti paesi e che, alla luce della crisi attuale, sta riscoprendo oggi nuovi motivi d'interesse; la cultura delle donne che ha favorito il dispiegarsi di differenti concezioni dell'identità, più mobili e meno vincolanti anche rispetto a quelle veicolate, all'inizio del Novecento, dalle teorie dello sviluppo maturate in ambito psicologico e psicoanalitico (Argentieri, 2008), ed ha creato i presupposti perché anche il movimento di liberazione omosessuale potesse rivendicare la piena legittimazione delle proprie aspirazioni. Questi studi hanno consentito alle donne, come agli omosessuali, di traghettare da una condizione di diversità ad una di differenza, e l'hanno fatto, essendo attraversati da una tensione morale che non tollerava il permanere di antiche aree di discriminazione sociale ed esigeva pertanto la trasformazione di modelli etici consolidati.

Perché in quegli anni il processo di rinnovamento morale era così strettamente intrecciato con le questioni legate alle differenze di classe e di genere? Perché queste ultime rispecchiavano un contenzioso in atto fra chi auspicava il mantenimento delle tradizionali forme ideologiche, sociali e culturali – patria, famiglia, scuola, nazione – e chi s'impegnava invece in un processo di riforma del pensiero e di evoluzione degli stili esistenziali e educativi che poneva al proprio centro anche i diritti delle minoranze, la moltiplicazione delle forme familiari, la pluralizzazione delle identità, la revisione e trasmutazione di valori sin lì considerati inossidabili. Tra i conservatori, aggrappati a vecchie ideologie, e i riformatori che ne propugnavano di nuove, ma soprattutto tra i confessori, vecchi e nuovi, del credo ideologico e coloro che ne auspicavano il superamento in direzione di modelli di razionalità aperti e non pregiudiziali (Morin, 2009). Sono trascorsi circa trent'anni da quando, ac-

compagnando Mariagrazia Contini nelle aule in cui teneva i propri seminari o corsi di formazione per insegnanti, l'ascoltavo porre sul tappeto, come argomento di discussione fra i convenuti, temi complessi, come quello dell'omosessualità: per alcuni la sollecitazione a pronunciarsi aveva un valore provocatorio e generava vissuti di imbarazzo e tensione che inducevano i partecipanti a confrontarsi, spesso, quando non a dividersi, con acrimonia, sospetto, rancore reciproco, sperimentando la difficoltà di mettersi realmente in ascolto gli uni degli altri. A distanza di decenni, una delle domande che, con maggiore frequenza, rivolgiamo agli studenti universitari e agli insegnanti di oggi è: "Che cosa pensate delle famiglie omogenitoriali?" A testimoniare che molta acqua, nel frattempo, è passata sotto i ponti, che quel processo di evoluzione è ancora in corso e, mentre vecchie resistenze paiono debellate, nuove ne emergono e chiedono di essere ascoltate. È cambiata la morale dominante? Certo, al punto che oggi più nessuno pronuncia parole di delegittimazione della diversità sessuale, e di anno in anno risulta più semplice spostare l'asticella a favore di coloro che ritengono che la legittimazione della diversità possa crescere anche nel segno dell'esperienza genitoriale.

### **Dopo il conflitto ideologico, quello culturale: l'etica pubblica fra minacce di scontro delle civiltà e ipotesi d'integrazione**

Se nei temi connessi alla differenza di genere, si è passati dalla cultura della diversità a quella della differenza, conferendo ad essi un chiaro significato emancipatore, viceversa, il comune sentire sui problemi connessi alla diversità culturale sembra avere seguito, negli ultimi anni, un percorso contrario, di natura regressiva. Il pensiero femminista e delle minoranze sessuali, così come quello antidogmatico che sottoponeva ad *epoché* i valori fondanti della tradizione, le pedagogie libertarie che hanno attraversato varie fasi del Novecento, la cultura della contestazione e gli studi di sociologia e di antropologia radicale avevano consentito di superare i tradizionali confini etnocentrici del pensiero occidentale, favorendo l'incontro e la comparazione fra culture differenti, quando non la loro commistione e/o "contaminazione". Commistione sperimentata anche all'interno delle società occidentali, dove l'emergere di nuovi fenomeni *underground* e del movimento *new age*, quando non studi di crescente rilievo epistemologico, pesca a piene mani in culture dell'estremo oriente (Capra, 1984). Lo stesso pontificato di Giovanni Paolo II sembra essersi mosso, per molto tempo, in questa direzione: nel tentativo di arginare la diffusione del processo di secolarizzazione e della cultura del materialismo storico, esso ha conferito un valore, per certi aspetti senza precedenti, al dialogo interreligioso e interconfessionale.

Ebbene, quel processo di addolcimento e relativizzazione degli sguardi culturali pare aver subito negli anni una battuta d'arresto: le tensioni coinvolte nel processo

di globalizzazione, l'allargamento della forbice fra ricchi e poveri, l'intensificarsi dei processi migratori in società, a loro volta, afflitte da problemi endemici di crisi, recessione e disoccupazione, il terrorismo internazionale, i nuovi focolai di guerra hanno favorito, negli ultimi quindici anni, il dispiegarsi di nuove forme di chiusura e d'arroccamento sia negli strati sociali più bassi che nelle classi dirigenti: mi limito a citare, fra gli esempi possibili, la virulenza giornalistica di Oriana Fallaci (2001; 2004), successiva alle stragi delle Twin Towers; la dichiarazione di papa Benedetto XVI, per il quale l'unica vera forma possibile di dialogo interreligioso era con l'ebraismo (Pera & Ratzinger, 2004); e la citazione, da parte di un laico come Marcello Pera, allora presidente del Senato, di un altro laico, Benedetto Croce, a proposito del perché non si possa, in questo momento storico, "non considerarsi cristiani" (Pera & Ratzinger, 2004). E così, molti non credenti che, per decenni, avevano caldeggiato che i crocifissi fossero rimossi dai muri dei pubblici uffici, ora auspicavano che tornassero ad esservi appesi: un evidente segnale di chiusura e irrigidimento del pensiero liberale, motivato con l'affiorare di tendenze integraliste esterne che prendevano di mira le società occidentali. E quella tensione morale che spingeva le società occidentali a caldeggiare l'emancipazione dei vecchi poveri sembra oggi essersi spenta di fronte ai desideri d'emancipazione dei nuovi poveri, anzi poverissimi, che provengono dalle zone più indigenti e diseredate del Pianeta.

Una contronarrazione, fondata sul conflitto e sullo scontro fra civiltà, sembra prendere il posto di quella precedente, caratterizzata da un rapporto più amichevole e tollerante con la diversità culturale.

La mia ipotesi – scriveva Samuel Huntington già nel 1996 (p. 8) – è che la fonte di conflitto fondamentale nel nuovo mondo in cui viviamo non sarà sostanzialmente né ideologica né economica. Le grandi divisioni dell'umanità e la fonte di conflitto principale saranno legati alla cultura. Gli Stati nazionali rimarranno gli attori principali nel contesto mondiale, ma i conflitti più importanti avranno luogo tra nazioni e gruppi di diverse civiltà. Lo scontro di civiltà dominerà la politica mondiale. Le linee di faglia tra le civiltà saranno le linee sulle quali si consumeranno le battaglie del futuro.

Alla base della tesi di Huntington (2000), vi è la convinzione che, mentre le controversie di natura ideologica ed economica, possano dare adito a strategie di negoziazione e risoluzione dei conflitti, quelle di derivazione etnico culturale siano destinate ad amplificarsi e ad espandere nel tempo il conflitto medesimo su scala mondiale. In questa prospettiva, il diverso per ragioni culturali sarebbe differente dal diverso per ragioni ideologiche e/o socioeconomiche: meno disponibile al dialogo, più refrattario alla condivisione di percorsi comuni di educazione e di formazione e di comuni circuiti sociali. Cultura e religione costituirebbero, in questa chiave, strumenti di chiusura e divisione, piuttosto che di valorizzazione delle iden-

tità, di segregazione dei soggetti e delle menti che ad esse si rivolgono, anziché di potenziamento delle loro attitudini al pensiero critico. È davvero così?

Non proprio. Certo, l'attuale articolazione delle identità culturali intorno ad aree geografiche e territoriali, spesso sperequate dal punto di vista socioeconomico e identificabili con livelli diversi di sviluppo, non favorisce il dialogo e l'incontro: il gap economico si traduce inevitabilmente in un gap culturale che alimenta il conflitto e gli attriti, insieme al rancore che spinge a rifiutare in blocco l'identità dell'altro, perché veicolo di privilegi difficilmente tollerabili o espressione di un'arretratezza che si teme possa far regredire le realtà che considerano se stesse come più evolute. Quando invece l'incontro si realizza all'interno di uno stesso territorio, dentro ordinamenti sociali che favoriscono la convivenza, quel gap sembra ridimensionarsi e sia la storia recente che quella lontana testimoniano di percorsi di lungo periodo di felice coabitazione fra le culture (Irshad, 2004). Dunque, da un lato, una narrazione di accostamenti, affiancamenti, sincretismi, mescolanze che dà maggior peso al protagonismo del soggetto, consentendogli di scegliere, operando raffronti, di sperimentare in prima persona i valori di più culture e religioni, di realizzare commistioni in libertà, sapendo di essere chiamato in prima persona a risolverne gli elementi di contraddizione o a decidere di convivervi; dall'altro, una contronarrazione di scontro delle civiltà che ne assolutizza gli elementi di diversità. Entrambe sono spendibili nella definizione di un'etica pubblica, ma, davvero, entrambe poggiano su un'analogia tensione morale? Ovviamente no, perché solo la prima è in grado di arricchire il contesto sociale, innalzandone il livello di elaborazione etica, la capacità di ascolto e di risposta ai problemi e ai bisogni di tutti i cittadini, nessuno escluso. La seconda si limita ad agire in funzione difensiva, preservando culture del privilegio, per le quali, come nelle polis antiche, solo alcuni possono esercitare reali diritti di cittadinanza.

Due grandi narrazioni dunque hanno scandito la fenomenologia della diversità negli ultimi decenni: la prima, a più alto contenuto ideologico, è stata testimone di un conflitto tutto interno alle società occidentali che ha messo al proprio centro l'evoluzione degli stili esistenziali e educativi e le resistenze, spesso fallimentari e destinate alla sconfitta, che l'hanno accompagnato nel tempo; la seconda, interna alla prima fase del processo di globalizzazione, ne evidenzia le tensioni e le contraddizioni, ma anche le opportunità, sul lungo periodo, di ricomposizione creativa. Entrambe sono accomunate da un'oscillazione fra quel processo di stigmatizzazione del diverso, che respinge la diversificazione evolutiva e vuole bloccare o, addirittura, far arretrare la civiltà a fasi di sviluppo antecedenti la nostra, e quell'esaltazione del differente che cerca il senso dei mutamenti in atto, anche di quelli più complessi e inquietanti. Quale rapporto intercorre fra queste due narrazioni? Probabilmente, perché la prima non s'indebolisca e non smarrisca i propri effetti, è necessario che anche la seconda continui ad evolvere in direzione di differenza: che il suo orizzonte non sia quello dello scontro fra le civiltà, bensì della



messa in rete e della comunicazione fra i valori e gli stili di vita che ogni civiltà veicola al proprio interno: come sottolineato da Federico Zannoni in un suo lavoro di prossima pubblicazione (Zannoni, 2015). Come difendere infatti i diritti e le ragioni delle minoranze, dei deboli e dei marginali in un mondo governato dal conflitto fra opposti integralismi? La scelta di optare per l'esercizio della libertà a qualunque costo non può prescindere da quella cultura del rispetto delle differenze, di ogni differenza, delle libertà, di ogni libertà, che ne emargina le derive integraliste, in quanto le costringe a muoversi in un deserto, nel quale da tutto e da tutti sono state abbandonate.

### **L'etica pubblica di fronte al fenomeno della povertà: ritorno al passato o nuova condizione evolutiva?**

Una terza narrazione intanto sta emergendo con forza e, apparentemente, relega le altre due sullo sfondo: quella della povertà. Ora, mentre le prime due sono inquietanti per il loro godere di un segno potenzialmente innovatore e di emancipazione, speculari ad uno, contrario, reazionario e regressivo, la terza, forse perché più recente e in quanto tale più opaca e difficile da decifrare, spiazzata e coglie di sorpresa e risulta meno soggetta ad una dialettica stringente, come quelle sin qui delineate. Come osserva giustamente Alessandro Tolomelli, la povertà, più che inquietante è "perturbante", nel senso freudiano del termine: con il suo ritorno, infrange un tabù che appartiene all'ordine del rimosso e riporta nel presente memorie, atmosfere, esperienze che si ritenevano definitivamente sepolte. Ciò che turba e perturba, precisa Freud, non è legato alla qualità, più o meno piacevole o dolorosa delle esperienze dimenticate, ma al fatto che esse, tornando ad imporsi a distanza di tempo, incrinino le percezioni sin lì consolidate in materia di tempo lineare: il passato è di nuovo qui, di fronte e di fianco a noi, non più solo dietro di noi, e quel lungo, lunghissimo cammino che pensavamo di aver compiuto ci riporta, del tutto inaspettatamente, sui luoghi d'origine. Su quei luoghi, dai quali pensavamo di aver preso le distanze, per sempre. Su quali luoghi sembra volerci ricondurre la narrazione della povertà?

La fenomenologia dell'esperienza quotidiana apre ad un mondo, nel quale la forbice fra ricchi e poveri rischia di ampliarsi a dismisura, nonostante l'incremento di ricchezza che caratterizza lo sviluppo delle aree più benestanti. Un mondo in cui la classe media pare destinata a impoverirsi progressivamente e a perdere la propria ragion d'essere come classe di governo, come espressione di quel ceto politico e intellettuale chiamato a dirimere i conflitti e a fungere da negoziatore illuminato. Un mondo inoltre, nel quale i diritti acquisiti valgono solo a termine e per le generazioni che li hanno in precedenza maturati e non costituiscono pertanto un patrimonio trasmissibile alle generazioni che verranno: per questi ultimi, l'orizzonte

più vicino è una realtà fatta di rapporti di lavoro precari e intermittenti, inadeguatamente remunerati, alternati a lunghi periodi di disoccupazione. In quel mondo, all’immigrazione dei tanti poveri, provenienti dalle aree più misere del pianeta, rischia di fare da contrappeso la migrazione dei nuovi poveri, i poveri della classe media, verso le aree più benestanti. Con un effetto continuo di sbilanciamento e di accentuazione delle differenze territoriali. Un mondo dunque abitato da soggetti in fuga, sempre esposti al rischio dello sradicamento e dove chi rimane sperimenta a sua volta condizioni di dipendenza e di cattività tali da ostacolare o pregiudicare le loro reali capacità di accoglienza e condivisione. Un mondo nelle mani di altri: di coloro che, forti dell’apertura dei confini nazionali, possono spostare i mezzi di produzione in territori meno garantisti dei nostri; di quanti investono in speculazioni finanziarie, piuttosto che nella redditività da impresa; di chi si sente libero di colpire al cuore i centri vitali di ogni società, disinvestendo in scuola, cultura, ricerca e innovazione; dei molti che davvero antepongono alle ragioni dello stato sociale i torti dello stato clientelare, e di quelli che, al di fuori di ogni logica di rappresentanza, perpetuano la volontà di auto tramandarsi del ceto politico e dei suoi privilegi.

Di fronte a trend così consolidati e tutt’altro che imprevedibili, ci si aspetterebbe l’emergere di una crescente tensione morale centrata sul sentimento dell’indignazione, ma l’indignazione stessa rischia oggi di indebolirsi sotto i colpi di una quotidianità che non lascia intravedere vie d’uscita. Sono trascorsi quasi trent’anni da quando Rappaport e Zimmerman (1988), in seguito a ricerche condotte negli Stati Uniti in contesti di povertà e di marginalità sociale, parlarono di *learned powerlessness*, debolezza appresa: l’abitudine alla povertà ingenera effetti di rassegnazione a quello che viene percepito, progressivamente, come il proprio destino, effetti tali da pregiudicare le autonome capacità di risposta e di mutamento dei soggetti interessati e di interi gruppi sociali, anche nei periodi in cui la società si apre ad evoluzioni positive. Ebbene, forse che gli eventi degli ultimi anni non tendono proprio a questo, ad innestare nelle coscienze di uomini e donne del nostro tempo una narrazione fatalista e rassegnata che li renda tendenzialmente inclini a percepirsi sì come parta lesa, ma contestualmente incapaci di reagire e di sottrarsi ai tanti doppi legami di cui sono oggetto in questo periodo? In questa prospettiva, diversi, deboli, marginali sono tutti coloro che si arrendono all’inefficacia delle vecchie strategie di negoziazione dei conflitti, dando per scontato di non avere il coltello dalla parte del manico e che non intravedono pertanto vie di fuga o di ribellione ed emancipazione: in definitiva, ad essere diversa, debole, marginale è, oggi, la società civile tutta! Per questo, nel convegno dedicato due anni or sono alla figura di Giovanni Maria Bertin e ai motivi di attualità del suo pensiero, tenni un intervento centrato sulla necessità di uscire dalla cultura della Crisi che tanto ha dominato questi nostri ultimi anni, evidenziandone gli elementi di inautenticità, mistificazione, manipolazione delle coscienze (Fabbri, 2014b). Perché, in questa

società, non solo si sperimenta la continua regressione delle culture di fatto in materia di diritti, ma rischia anche di spegnersi quella tensione morale, senza la quale l'etica pubblica non può partecipare ad alcun progetto di emancipazione.

Ovviamente, anche nel caso di questa terza narrazione, non possiamo evitare di domandarci se non vi siano, al suo interno, correnti contrastanti in grado di arricchirla e di renderla suscettibile di sviluppi anche positivi. Davvero essa è realmente priva di tensioni evolutive ed emancipatrici? Davvero si tratta di una narrazione a senso unico o, sul suo sfondo, è possibile innervare una contronarrazione che la renda più complessa e ambivalente, meno scontata nei suoi esiti e più simile alle due precedenti? Scrive Luigino Bruni (2014, pp. 23-24):

La povertà è una, ma le povertà sono molte. Ci sono parole che dicono un male assoluto (“menzogna”, “razzismo”, “omicidio” ...), ma “povertà” non è fra queste. Il suo spettro semantico è molto ampio e va dal dramma di chi la povertà la subisce dalla vita, dalla sventura, alla beatitudine di chi la povertà la sceglie, spesso per liberare se stesso e tanti che la povertà non la scelgono ma la subiscono. Questa polisemantica della povertà sfugge alla nostra civiltà, che continua ad associare felicità ad ogni forma di ricchezza e infelicità ad ogni povertà. E così si perde di vista semplicemente la vita, che prende sapore quando siamo capaci, individualmente e insieme, di trovare povertà in molte cose che chiamiamo ricchezze, e ricchezze in ciò che ci appare essere povertà.

Dunque, la povertà può essere anche dono e beatitudine, presa di coscienza di valori autentici dell'esistenza, rifiuto di quell'ossessione consumistica che tanta parte ha avuto nel disperdere le nostre più autentiche risorse materiali e spirituali. Contro la volgarità programmatica e sistematica di quest'ossessione, la povertà può esser raffinatezza, veicolo di una generosità difficilmente misurabile. Il dono di Gesù e di San Francesco, prima ancora di essere dono di spoliazione, è dono di cura che passa attraverso il contatto diretto e tollera, quando non può farne a meno, il senso di contaminazione che ne deriva. Sono ancora parole di Bruni (2014, p 26):

Ciò che i ricchi (o quelli che pensano di essere tali) vorrebbero è l'immunità dei poveri, espellendoli come il capro espiatorio fuori dai confini della convivenza civile. Lo abbiamo sempre fatto ed è stata proprio questa immunità che Gesù Cristo o Francesco d'Assisi – ma anche Gandhi e le tante figure carismatiche di ieri e di oggi – combattono quando, per curare le povertà, le abbracciano e le baciano, lasciandosi toccare, contaminare, amare dai loro corpi. E poi aiutano gli stessi “poveri” a diventare protagonisti del proprio destino.

Non è semplice tollerare il contatto diretto della cura nei confronti del povero, del diverso e del marginale per chi, come noi, è cresciuto e si è formato dentro la cultura del benessere: facile da respingere a parole, ma difficile, difficilissima da scalzare, perché fondata su dei tabù che proteggono dagli aspetti più aspri e controversi dell'esistenza. Il tabù della morte, della malattia, della fragilità, della caducità veicolano una rimozione del nostro esser transeunti e scambiano la forza, la forza autentica, con la peggiore delle debolezze, quella di chi respinge la vita e il mutamento, inseguendo l'illusione della stabilità e della permanenza. Nell'accettazione della propria e altrui fondamentale povertà è possibile dare prova di forza e di saggezza, di rispetto e di lucidità, di affermazione responsabile dell'autonomia, piuttosto che di continua ricaduta nella dipendenza. Dunque, enormi sono i doni della povertà, a condizione che non vengano imposti da chi li offre e subiti da coloro che li ricevono. Ogni dono autentico esige che il donatore sappia commisurarsi con i tempi di elaborazione che l'accettazione di questo dono comporta, e si tratta talvolta di tempi incredibilmente lunghi. Ogni dono autentico esige che il donatore non finga di esser in buona fede, mentre persegue in realtà la manipolazione delle coscienze e del destino delle persone cui si rivolge. Ecco perché molti doni non possono essere accettati da chi non ne faccia, in prima persona, esercizio di testimonianza.

I ricchi di oggi non fanno doni di povertà, ma impongono povertà e lo fanno con disprezzo e indifferenza, nei confronti delle vite private come della *res publica*: sottraggono relative porzioni di benessere a chi ne avrebbe bisogno per vivere dignitosamente e per potersi prendere cura dei più bisognosi e non le restituiscono alla comunità in un'ottica di redistribuzione. I ricchi di oggi talvolta godono nel nominare ministro o consigliere regionale o funzionario una prostituta o una cortigiana, indifferenti al grido di dolore che sale dalle sponde del Mediterraneo, da parte di coloro che la povertà, quella estrema, l'hanno davvero solo subita e non sono nelle condizioni di apprezzarla. Serve più che mai, in questo momento storico, una contro narrazione che nobiliti la povertà, svincolandola dalla miseria, e che la renda artefice di un'autentica cultura del rispetto delle differenze: di classe, di genere, culturali, economiche, ambientali e sociali. Il ricco può tornare a non essere nemico di classe solo se diviene portatore di una ricchezza positiva, capace di irradiare sviluppo intorno a sé e di mettersi anche a disposizione della comunità. Contro la logica del profitto a tutti i costi, una contro narrazione, come questa, sui doni della povertà può divenire motore di nuove politiche di rispetto dell'ambiente e di sviluppo tecnologico: perseguendo quella soglia della "crescita zero", considerata da molti economisti essenziale alla riduzione del rischio entropico e del collasso climatico ed energetico (Rifkin, 2010).

## Conclusioni

Tre narrazioni, dunque, ciascuna delle quali contiene al proprio interno una narrazione e una contronarrazione: da un lato, il mantenimento di assetti e valori consolidati in seno alle culture dominanti, dall'altro il riconoscimento di mutamenti che, anche quando interessino solo minoranze, sono depositari di un forte portato evolutivo; in un caso, l'apertura ad incontri imprevedibili e il sincretismo spesso contraddittorio che ne deriva, nell'altro, l'ossessione del controllo che alimenta i rischi del cambiamento, mentre tenta di prevenirli; a un estremo, la drastica rimozione di ogni istanza sociale e comunitaria e l'affermazione egoistica della propria volontà di potenza, all'altro, la possibilità di sperimentare nella povertà un rifugio accogliente contro la solitudine del consumismo e il sentimento di disperazione che ne deriva.

Ciascuna di queste narrazioni, solo apparentemente separata o relegata sullo sfondo, incide sulle altre, contribuendo a modificarle, e incide pesantemente sull'elaborazione dei modelli etici del nostro tempo: in un mondo dominato dalle guerre e dal conflitto fra integralismi non vi è spazio per le differenze di genere e per le minoranze, neppure all'interno delle società più evolute: anche la cultura delle donne sarebbe destinata a perirne. In un mondo, nel quale la povertà sia pernicioso e degeneri nell'abbruttimento non vi è spazio per valori d'accoglienza e di commistione culturale. Le narrazioni più recenti hanno spesso come scopo quello di sconfiggere quelle precedenti, snaturando i contesti entro cui sono sorte e si sono sviluppate.

La responsabilità dell'educare ci insegna che sta anche a noi volerle in positivo, consapevoli che la cura dei diversi, dei deboli e dei marginali è possibile a certe condizioni e tali condizioni hanno sempre a che fare col rispetto dell'alterità. Sta a noi volerle in positivo, ma ... quanto è davvero possibile agire sulla realtà attraverso il potere della narrazione e contribuire a modificarla? Davvero, il potere politico, sociale, educativo della mente umana è così elevato da consentirle di contribuire alla realizzazione di un mondo differente? Si chiede Jonathan Gottschall (2014, pp. 47-48), studioso di Letteratura inglese, esperto di narrazioni e del ruolo che queste rivestono nel processo di evoluzione filogenetica:

A che cosa servono le storie? A niente. Il cervello non è progettato per la narrazione; nel suo design vi sono delle anomalie che lo rendono vulnerabile alla narrazione. Le storie, in tutta la loro varietà e il loro splendore, non sono altro che accidenti casuali della costruzione della mente, fatta con attrezzature di fortuna. Ci possono educare, rendere più profondi, darci piacere. Possono essere una delle cose per cui più vale la pena di essere umani. Ma questo non significa che abbiano una finalità biologica. L'attività del narrare, in questa concezione, non ha niente a che vedere con il pollice opponibile, cioè una struttura che ha aiutato i nostri ante-

nati a sopravvivere e riprodursi, bensì è più simile alle linee presenti sul palmo delle mani: indipendentemente da ciò che possa affermare la vostra chiromante, queste linee non sono mappe del futuro, ma effetti collaterali della flessione della mano.

Conclusione amara, quella di Gottschall, non del tutto priva di fondamento, ma, al tempo stesso, drasticamente sottovalutante. Senza il pollice opponibile, la specie umana non avrebbe sviluppato quella competenza tecnologica che le consentito di agire anche sull'ambiente, oltre che su se stessa. Non avrebbe sviluppato quei sistemi simbolici complessi che le consentirono di immaginare l'esistenza di un mondo altro e differente da quello già dato alla percezione sensoriale. Né avrebbe potuto, senza il pollice opponibile, prendere in mano una penna per fare memoria delle proprie narrazioni e navigare oggi, spostandosi sulla tastiera di un computer. Le narrazioni *sono* indice di un'evoluzione in atto, quand'anche rese possibili dall'intervento, nell'evoluzione, di eventi fortuiti. Il problema, semmai, è capire quanto esse consentano di agire direttamente sulla realtà, per contribuire a modificarla, quanto invece siano coinvolte in trasformazioni più sottili, inerenti l'evoluzione della mente umana sul lungo periodo.

Vi è un'ambivalenza nella vita mentale della specie umana che si esprime, in positivo, nella capacità di immaginare mondi radicalmente differenti da quelli di cui si fa parte, in negativo, dal rischio di dissociazione fra questi mondi e la realtà del soggetto che li pensa. Nel dare voce a queste contraddizioni, la ricerca neuroscientifica ha utilizzato nel tempo termini differenti: MacLean l'ha diagnosticata in termini di schizofisiologia; Laborit, al contrario, l'ha attribuita agli automatismi dell'educazione e alle esperienze maturate nel periodo dell'imprinting primario; Ledoux e Siegel, con più ottimismo e maggiore fondatezza scientifica, alla luce delle conoscenze attuali, l'attribuiscono a scarti fra pensiero e realtà e fra i differenti ambienti di crescita (Contini, 1992; Contini, Fabbri, Manuzzi, 2006; Fabbri, 2008; Fabbri, 2014a).

Il rischio che ogni narrazione, anche di rilievo collettivo, possa fungere da oppio dei popoli e da strumento di manipolazione delle coscienze non è trascurabile; sarebbe tuttavia grave disconoscere le narrazioni esistenti, in particolare quelle più aperte al valore dell'alterità, senza coglierne il portato evolutivo e il potere metamorfico nei confronti della realtà. Come le narrazioni del passato hanno contribuito a progettare quell'umanità di cui noi stessi oggi siamo espressione, così le narrazioni del nostro tempo stanno preparando il terreno ad un'umanità futura che non potrà certo essere il parto della nostra fantasia, ma neppure prescindere radicalmente dalle idee che avremo saputo concepire su di essa.

### Riferimenti bibliografici

- Argentieri, S. (2008). *L'ambiguità*. Torino: Einaudi.
- Bauman, Z. (1996). *Le sfide dell'etica* (1993). Milano: Feltrinelli.
- Bertin, G. M., Contini, M. (2004). *Educazione alla progettualità esistenziale*. Roma: Armando.
- Bertin, G. M., Contini, M. (1982). *Costruire l'esistenza*. Roma: Armando.
- Bonomi, A., Borgna, E. (2011). *Elogio della depressione*. Torino: Einaudi.
- Bruni, L. (2014). *Ricchezza. Beati quelli che investiranno in economie di comunione*. Cinisello Balsamo (Milano): San Paolo.
- Capra, F. (1984). *Il punto di svolta* (1982). Milano: Feltrinelli.
- Contini, M. (1992). *Per una pedagogia delle emozioni*. Firenze: La Nuova Italia.
- Contini, M., Fabbri, M., Manuzzi, P. (2006). *Non di solo cervello*. Milano: Cortina.
- Fabbri, M. (2014a). *Controtempo. Una duplice narrazione fra crisi ed empatia*. Brescia: Junior.
- Fabbri, M. (2014b). Uscire dalla caverna. In M. Contini & M. Fabbri (a cura di), *Il futuro ricordato*. Pisa: ETS.
- Fabbri, M. (2012). *Il transfert, il dono, la cura. Giochi di proiezione nell'esperienza educativa*. Milano: Franco Angeli.
- Fabbri, M. (2008). *Problemi d'empatia*. Pisa: ETS.
- Fabbri, M. (2005). *Nel cuore della scelta*. Milano: Unicopli.
- Fallaci, O. (2004). *La forza della ragione*. Milano: Rizzoli.
- Fallaci, O. (2001). *La rabbia e l'orgoglio*. Milano: Rizzoli.
- Ghazy, R. (2002). *Sognando Palestina*. Milano: Rizzoli.
- Goffman, E. (1983). *Stigma. L'identità negata* (1963). Firenze: Giuffrè.
- Gottschall, J. (2014). *L'istinto di narrare* (2012). Torino: Bollati Boringhieri, Torino.
- Huntington, S. P. (2000). *Lo scontro delle civiltà* (1996). Milano: Garzanti.
- Irshad, M. (2004). *Quando abbiamo smesso di pensare*. Milano: Guanda.
- Kierkegaard S. (1972), *Timore e tremore* (1843), Milano: Rizzoli.
- Lapassade, G. (1973). *L'autogestione pedagogica* (1971). Milano: Franco Angeli.
- Levinas, E. (1984). *Etica e infinito* (1982), Città Nuova, Roma 1984, p. 112
- Levinas, E. (1983). *Altrimenti che essere o al di là dell'essenza* (1978). Milano: Jaka Book.
- Levinas, E. (1990). *Totalità e infinito*. Milano: Jaka Book.
- Morin, E. (2009). *Il gioco della verità e dell'errore*. Trento: Erickson.
- Pera, M., Ratzinger, J. (2004). *Senza radici*. Milano: Mondadori.
- Petrosino, S. (2014). *Cercare il vero. Beati quelli che costruiranno templi senza mura*. Cinisello Balsamo (Milano): San Paolo.
- Rifkin, J. (2010). *La civiltà dell'empatia* (2009). Milano: Mondadori.
- Sartre, J. P. (1980). *L'universale singolare* (1972). Milano: Il Saggiatore.

- Thiam, P., Cecconi, G. (2011). *Il cielo sopra Ibraima*. Pontedera (Pisa): Giovane Africana Edizioni.
- Zannoni F. (2015), *La città divisa*, Milano: Franco Angeli
- Zenatti, V. (2009). *Una bottiglia nel mare di Gaza* (2005). Milano: Giunti.
- Zimmerman, M., Rappaport, J. (1988). Citizen participation, perceived control, and psychological empowerment. *American Journal of Community Psychology*, 16, 725-750.

**Maurizio Fabbri** è Professore Straordinario di Filosofia dell'educazione e di Pedagogia generale e sociale presso il dipartimento di Scienze dell'educazione dell'Università degli Studi di Bologna. Nella sua attività di ricerca, mantiene un riferimento costante agli elementi di complessità propri dell'esperienza educativa, indagandoli nei loro fondamenti etici e culturali, scientifici ed esperenziali e in ragione degli scenari istituzionali che si stanno delineando, nel nostro momento storico, con gli attuali processi di evoluzione dei servizi.  
Contatto: maurizio.fabbri@unibo.it