

Per de-privatizzare le memorie, risocializzare le storie, farle diventare patrimonio della collettività, restituirle alla loro dimensione politica; dimensione che porta a leggere la propria storia come parte di una storia altra e collettiva e ad interrogarsi sulle alternative e sugli auspicabili processi di cambiamento. Per fare, anche del terremoto e della gestione dell'emergenza, un'esperienza in senso stretto e in senso lato pedagogica, da rielaborare individualmente e collettivamente, per uscire dall'impasse del già deciso e per pensare, soprattutto attraverso l'educazione, una ricostruzione partecipata e attenta alla qualità del futuro del nostro territorio.

43

Educare nel «cratere»

Edoardo Puglielli

Educare nel «cratere»

L'Aquila: scenari della formazione

introduzione di Alessandro Vaccarelli

Edoardo Puglielli (1977) è docente di Filosofia e scienze dell'educazione di Scuola secondaria di secondo grado, Cultore della materia in Pedagogia Interculturale presso la Facoltà di Scienze della Formazione dell'Università degli Studi dell'Aquila.

Edoardo Puglielli

€ 10.00

ISBN 978-88-96978-02-3

IRES
Istituto di ricerche economiche e sociali
Abruzzo

Pubblicazioni dirette da Antonio D'Orazio

La riproduzione totale o parziale è permessa a tutti
sotto la condizione della fedeltà al testo
e della indicazione della fonte

Ires Abruzzo Edizioni
Via B. Croce 108 Pescara
Stampato in proprio
agosto 2010

Edoardo Puglielli

Educare nel «cratere»

L'Aquila: scenari della formazione

IRES

Istituto di ricerche economiche e sociali
Abruzzo

Nel terremoto la natura realizzava quello che la legge a parole prometteva: l'uguaglianza. Uguaglianza effimera. Passata la paura, la disgrazia collettiva si trasformava in occasione di più larghe ingiustizie. Non è dunque da stupire se quello che avvenne dopo il terremoto, e cioè la ricostruzione edilizia per opera dello Stato, a causa del modo come fu effettuata, dei numerosi brogli frodi furti camorre truffe malversazioni d'ogni specie cui diede luogo, apparve alla povera gente una calamità assai più penosa del cataclisma naturale. A quel tempo risale l'origine della convinzione popolare che, se l'umanità una buona volta dovrà rimetterci la pelle, non sarà in un terremoto o in una guerra, ma in un dopo-terremoto o in un dopo-guerra¹.

Ignazio Silone

Nella Marsica vi sono operai di tutte le regioni d'Italia e non sarebbe male additare tutte le sconcezze che qui si commettono. Non bisogna scoraggiarsi caro Ippoliti. Se la biblioteca è andata distrutta dalle cieche forze della natura, altri libri vi sono nelle biblioteche. Se le vigili sentinelle sono cadute, altre ne sorgeranno. Basta scuotere l'inerzia, lavorare, intendersi per l'opera comune. Ed io son qui pronto a fare ciò che sta nelle mie forze².

Franco Caiola

¹ Ignazio Silone, *Uscita di sicurezza*, Arnoldo Mondadori, Milano 2001, p. 70.

² Franco Caiola, «Il Libertario», La Spezia, 8 marzo 1917.

Indice

<i>Introduzione</i> <i>di Alessandro Vaccarelli</i>	7
Dallo <i>shock</i> alle «emergenze»	13
Trionfo della ragione strumentale	30
Le marginalità dello <i>shock</i>	58
Resistere alla marginalità: comunità aperte	73
Storia e narrazioni	85
Bibliografia	110

Introduzione

Il libro di Edoardo Puglielli è in continua tensione tra il polo della teoria, della struttura complessiva della società che dà senso ai singoli fenomeni, della critica sociale immanente alla ricerca, e il polo dell'indagine empirica, della descrizione avalutativa dei 'fatti', della raccolta dei 'dati' e, quindi, della loro inevitabile dimensione approssimativa. Perché, «in un mondo ampiamente dominato da leggi economiche su cui gli individui umani hanno ben poco potere la pretesa di considerare i fenomeni sociali in linea di principio come oggetti della comprensione del 'senso' ideale loro è illusoria e illusionistica»¹; perché «senza una riflessione critica sul carattere infinitamente mediato dei contenuti di coscienza e dei comportamenti degli individui come prodotto sociale la ricerca sociale empirica finisce nell'impotenza di fronte ai suoi propri risultati»².

Possiamo così dare fin da subito un'idea del testo che ci ritroviamo tra le mani e che, pertanto, vuole innanzitutto rivolgersi agli studenti e agli studiosi di scienze umane, sociali e pedagogiche, agli *addetti ai lavori* e a tutti quegli educatori che con il terremoto hanno ridefinito nel profondo il senso della professio-

¹ Max Horkheimer e Theodor W. Adorno (a cura di), *Istituto per la ricerca sociale di Francoforte. Lezioni di sociologia*, Einaudi, Torino 2001, p. 139.

² Ivi, p. 137.

nalità e il rapporto con gli individui e con il sociale.

La ricerca si articola in cinque capitoli, il primo dei quali ci aiuta a comprendere come la gestione dello *shock* e quindi dell'emergenza-terremoto non sia stata, nel territorio aquilano, né casuale né un fenomeno nuovo o isolato. Seguendo l'acuta analisi di Naomi Klein³, sono stati qui raccolti numerosi dati che, analizzati all'interno di un arco temporale più ampio ed in contesti geografici differenti, non fanno altro che ascrivere anche il 'caso aquilano' in una lunga serie di interventi e prassi ormai sempre più consolidate e teorizzate: nell'era del monopolio e della globalizzazione, anche la gestione dell'emergenza che segue le catastrofi rappresenta un grande affare. La stessa emergenza non è cioè uguale per tutti: pochi ci guadagnano a fronte di un generale impoverimento del territorio e di chi ci vive. E questo, inoltre, può essere possibile solo con una momentanea 'svolta autoritaria', attraverso una sospensione temporanea delle consuetudini democratiche e la diffusione di anacronistiche ideologie; solo in questo modo 'il politicamente impossibile diventa politicamente inevitabile', in una sintesi tra «negazione dell'autodeterminazione e sfoggio di tecnicismo asettico»⁴. In un quadro del genere, se la formazione *pone in essere soggetti* in quanto *antropogenesi*, se sono le condizioni strutturali, discorsive e storiche a rendere possibile l'emergenza dell'individuo umano come soggetto⁵, cosa vuol dire oggi, nel cratere del sisma aquilano, parlare di formazione? A

3 Naomi Klein, *Shock economy. L'ascesa del capitalismo dei disastri*, BUR Rizzoli, Milano 2009.

4 Comitatus aquilanus, *L'Aquila. Non si uccide così anche una città?*, a cura di Georg Josef Frisch, Clean, Napoli 2009.

5 Raffaele Mantegazza, *Teoria critica della formazione. Espropriazione dell'individuo e pedagogia della resistenza*, Unicopli, Milano 1995.

cosa bisogna educare?

La domanda ci introduce al secondo capitolo, ‘nel potere del cratere’, nell’ennesimo trionfo della ragione strumentale, così come definita da Max Horkheimer⁶; il dominio della ragione strumentale provoca l’eclissi dei fini dell’agire umano e la dipendenza della società da un’organizzazione economica che umilia l’umanità dei suoi membri. Con il formalizzarsi della ragione, riflesso e ideologia dell’età postliberale, il pensiero non è più di nessuna utilità per stabilire se un fine è desiderabile in sé; la stessa validità degli ideali, i criteri delle nostre azioni e convinzioni, i principi basilari dell’etica e della politica e tutte le nostre decisioni fondamentali sono fatti dipendere da fattori diversi dalla ragione, cioè dall’assetto sociale dominante, considerato ormai come struttura eterna, insostituibile, di cui forse non si è più capaci di pensare la fine. Il prezzo che gli uomini pagano è altissimo, affrontato nelle seguenti pagine in termini di ‘patologia della ragione’, degenerazione del contenuto dell’idea democratica, autoritarismo e potere, conformismo e alienazione.

Il terzo e il quarto capitolo affrontano una delle conseguenze più evidenti e drammatiche prodotte dal trionfo della ragione strumentale e quindi, nel nostro caso, da questa gestione dell’emergenza; una delle questioni più urgenti che l’educazione si trova ora ad affrontare: l’esclusione e la marginalità sociale. Sono esclusi e marginali gli sfollati, nel pendolarismo, nelle difficoltà quotidiane, nel senso di sradicamento, nella frammentazione sociale; sono esclusi e marginali gli anziani, nella solitudine, nel disagio economico e nel-

⁶ Max Horkheimer, *Eclisse della ragione. Critica della ragione strumentale*, Einaudi, Torino 2000.

le carenze dell'organizzazione sanitaria; sono esclusi e marginali gli abitanti delle *new town*, zone abitative urbane progettate senza senso, senza luoghi educativi, associativi o ricreativi, quartieri ghetto, realizzati solo in funzione del profitto di pochi; sono esclusi e marginali i precari, gli immigrati, i cassintegrati, i disoccupati, i nuovi poveri, gli esclusi dai processi economico-produttivi; una larga categoria, quest'ultima, che rappresenta una vera e propria emergenza sociale. In tensione tra ciò che è e ciò che invece si sarebbe dovuto fare vengono frequentemente richiamate nel testo le esperienze delle politiche economiche e sociali e delle prassi adottate nei terremoti del Belice (1968), Friuli (1976) ed Umbria (1997)⁷. Politiche e prassi che, si badi bene, sono fortemente connesse alla sfera del pedagogico e del formativo, poiché riguardano le importanti questioni della prevenzione, della gestione della prima emergenza, della momentanea autogestione della società colpita dalla crisi, della scelta opportuna delle soluzioni temporanee, del salario e del lavoro, del diritto alla casa e alla sanità, del rispetto e della protezione delle fasce sociali più deboli, della partecipazione e della responsabilità; in altri termini, del concetto che almeno i disastri dovrebbero in qualche modo sospendere gli interessi privati e rappresentare, invece, momenti in cui tutti si uniscono per il benessere collettivo. Tutto questo all'Aquila è mancato; la società colpita dalla tragedia non è stata in grado né di pensare né tantomeno di (im)porre questi basilari principi di convivenza al centro delle operazioni, degli interventi, delle politiche adottate: elementi che la formazione deve ora in ogni modo af-

⁷ Giovanni Pietro Nimis, *Terre mobili. Dal Belice al Friuli dall'Umbria all'Abruzzo*, Donzelli, Roma 2009.

frontare, spiegare, divulgare e, al contempo, sedimentare attraverso prassi socio-educative, nello spazio del pre-politico, per dirla con John Dewey⁸.

In quest'ottica prende corpo anche l'ultimo capitolo: *storia e narrazioni*. Non siamo obbligati a ricordare; «ricordiamo perché scegliamo di ricordare, perché selezioniamo quello che ci serve ricordare sulla base di un progetto di vita; la memoria è il prodotto di un'azione consapevole (o inconscia) dell'essere umano ed è perciò figlia di una decisione che è anche politica»⁹. Perché senza una 'storia' rimaniamo «vulnerabili all'azione di quelle persone che sono pronte a trarre vantaggio dal caos per i propri scopi». Il mondo «torna ad avere un senso per noi» quando disponiamo di «una nuova versione dei fatti che offre una diversa prospettiva sugli eventi scioccanti»¹⁰. Se l'emergenza non è uguale per tutti non lo è tantomeno la storia. Per alcuni la storia viene vissuta e percepita come ingiustizia; per altri può anche essere cancellata oppure riscritta e la sua scrittura affidata ai *mass media*. Non bisogna quindi farsi ingannare dalle attuali ideologie, perché in un presente astorico può viverci solo chi se lo può permettere. Decidiamo di fare storia e di fare memoria perché pensiamo al futuro e non al passato, un futuro diverso, un futuro in cui non abbiano luogo l'ingiustizia e la sofferenza che oggi narriamo, un futuro migliore; facciamo storie e articoliamo narrazioni facendo penetrare all'interno della struttura stessa della storia precise finalità. Guidati delle *Tesi di filosofia della storia* di Walter Benjamin¹¹, ripercorrendo le

8 John Dewey, *Democrazia e educazione*, Sansoni, Firenze 2008.

9 Raffaele Mantegazza, *I buchi neri dell'educazione. Storia, politica, teoria*, Elèuthera, Milano 2006, p. 31.

10 Naomi Klein, cit., p. 525.

11 Walter Benjamin, *II Tesi di filosofia della storia*, in Id., *Angelus Novus. Saggi e frammenti*, Einaudi, Torino 1962.

narrazioni ‘orientate’ e ‘posizionate’ di Secondino Tranquilli – più tardi meglio conosciuto come Ignazio Silone¹² – sulla gestione dell’emergenza post-terremoto del gennaio 1915, riusciamo a cogliere molte consonanze e quindi parecchi spunti di riflessione: per deprivatizzare le memorie, risocializzare le storie, farle diventare patrimonio della collettività, restituirle alla loro dimensione politica; dimensione che porta a leggere la propria storia come parte di una storia altra e collettiva e ad interrogarsi sulle alternative e sugli auspicabili processi di cambiamento. Per fare, anche del terremoto e della gestione dell’emergenza, un’esperienza in senso stretto e in senso lato pedagogica, da rielaborare individualmente e collettivamente, per uscire dall’impasse del già-deciso e per pensare, soprattutto attraverso l’educazione, una ricostruzione partecipata e attenta alla qualità del futuro del nostro territorio.

Alessandro Vaccarelli

12 Ignazio Silone, *Uscita di sicurezza*, Arnoldo Mondadori, Milano 2001.

Dallo *shock* alle «emergenze»

Il mondo non viene spiegato già con lo spiegarlo? No. La maggior parte delle spiegazioni sono giustificazioni. Dominio popolare significa dominio degli argomenti. Il pensiero sorge dopo delle difficoltà e precede l'azione.

B. Brecht

A più di un anno dal sisma L'Aquila è ancora una «città fantasma»¹. La città è «ridotta all'osso nei suoi abitanti», l'economia e il mercato locale rischiano il collasso², la situazione è «a dir poco drammatica»: milioni sono le ore di cassa integrazione, migliaia i posti di lavoro andati in fumo, con famiglie dove spesso capita che a restare disoccupati siano due dei componenti.

Se, come spiega Raffaele Mantegazza, la formazione «pone in essere soggetti» in quanto antropogenesi, ovvero

assemblaggio e supervisione di quelle condizioni strutturali, discorsive, storiche che rendono possibile l'emergenza dell'individuo umano come soggetto³;

1 Censis, 43esimo Rapporto sulla situazione sociale del Paese.

2 Cfr.: *L'Aquila. Imprese vicine al collasso*, «Il Centro», *quotidiano dell'Abruzzo*, 20 maggio 2010; *Piccole imprese strozzate, tasse senza lavorare*, Ivi, 22 luglio 2010.

3 Raffaele Mantegazza, *I buchi neri dell'educazione. Storia, politica, teoria*, Elèuthera, Milano 2006, p. 44.

e se, per conseguenza, è vero quel che Francesco De Bartolomeis ha sostenuto, cioè che

il pedagogo [...] lavora sulle *situazioni ponte*, cioè situazioni molto difficili: questi ponti non hanno grandi spallette. E i ponti ti portano ad altre materie di studio, alle volte molto diversificate e molto lontane. Il pedagogo deve occuparsi sempre d'altro, deve sforzarsi di capire le cose non pedagogiche e necessariamente deve capirle altrimenti non ha materia per il suo lavoro⁴;

allora, per comprendere gli scenari della formazione nel «cratere» è opportuno seguire e indagare innanzitutto le coordinate di intervento della *shock economy*; analizzare, cioè, come, approfittando di uno *shock* causato da un evento contingente (provocato *ad hoc* per questo scopo oppure generato da cause esterne), vengano applicate politiche senza il consenso popolare che hanno come immediate conseguenze sociali una crescita della disoccupazione ed un impoverimento generale del territorio⁵.

Si attende il verificarsi di una grande crisi o di un grande *shock* per poi sfruttare le risorse pubbliche allo scopo di ottenere un guadagno privato; si agisce quindi rapidamente, mentre gli abitanti sono ancora disorientati, per rendere 'permanenti' quegli interventi giustificati sul momento dai più perché visti in relazione all'immediata emergenza. In altri termini, una tra-

4 Francesco De Bartolomeis, *Scuola e società*, in *Educazione e libertà*, «Volontà», n. 1, 1987, p. 67.

5 «Definisco 'capitalismo dei disastri' quei *raid* orchestrati contro la sfera pubblica in seguito a eventi catastrofici, legati a una visione dei disastri come splendide opportunità di mercato»: Naomi Klein, *Shock economy. L'ascesa del capitalismo dei disastri*, BUR Rizzoli, Milano 2009, p. 12.

gedia o, come nel caso tutto italiano, un cosiddetto 'grande evento', diventa per pochi una grande opportunità: privatizzazione degli interventi di costruzione e ricostruzione, meno tasse, meno regole, manodopera meno costosa, controlli pressoché inesistenti, lavoro nero, libertà di tagliare i costi su prevenzione e sicurezza del lavoro, su misure igieniche e di protezione degli operai, più libertà di subappaltare e subappaltare⁶. E come grande evento è stato affrontato il terremoto che ha colpito L'Aquila: superprofitti per megadisastri⁷, con un minor ricorso possibile a gare pubbliche e amplissime deroghe alle regole⁸. Persino la progettazione della ricostruzione della città è stata appaltata all'esterno, con il risultato di un nuovo assetto urbano irrazionalmente riconfigurato.

L'assoluta mancanza di un progetto complessivo ha trasformato l'intero territorio e ha ridefinito la vita dei cittadini – senza alcuna condivisione da parte degli stes-

6 Sulla vicenda aquilana si veda l'inchiesta di Manuele Bonaccorsi, *Potere assoluto. La Protezione civile al tempo di Bertolaso*, Alegre, Roma 2009. Manuele Bonaccorsi, giornalista, ha lavorato a «Liberazione» e «La Sicilia», è attualmente redattore del settimanale «Left-Avvenimenti», dove scrive di economia e lavoro.

7 Sui costi delle *new town* aquilane cfr. Ivi, pp. 102-103. Il progetto C.a.s.e. (complessi antisismici sostenibili ed ecocompatibili), 19 aree per 184 palazzine da tre piani, circa 4.500 appartamenti temporaneamente assegnati a quasi 17.000 persone, per un costo di 710 milioni di euro, 2.700 euro al metro quadrato, il costo di una villa di lusso, calcolando che un metro quadro di edilizia residenziale in genere costa 1.000-1.200 euro al metro quadro. I Map (moduli abitativi provvisori), ovvero 1.500 casette di legno a un piano, sono invece riservate agli sfollati dei piccoli comuni dell'aquilano. Ospiteranno 4.500 persone. La spesa è di 78 milioni di euro, 1.000 euro al metro quadro, 52mila euro a casetta. Per intenderci, un metro quadro del C.a.s.e. costa 2,6 volte una casetta di legno; per un appartamento delle *new town* si spende il triplo rispetto ai prefabbricati. Con lo stesso denaro del C.a.s.e., ai costi delle casette in legno si sarebbero potuti costruire 13mila appartamenti (contro i 4.500 del C.a.s.e.), per 679mila metri quadri (contro i 255mila del C.a.s.e.) dando un alloggio ad oltre 40mila sfollati. Mentre la somma dei due progetti, C.a.s.e. e Map, si ferma a solo 20mila sfollati, costringendo migliaia di persone ad una diaspora.

8 Cfr. *Ndrangheta e Camorra, mani sulla città*, «Il Messaggero», Abruzzo, 22 luglio 2010.

si – in termini di sradicamento, emarginazione, aumento della mobilità, pendolarismi, congestione, dequalificazione degli insediamenti abitativi ed altro ancora. Adriano Paoella ha analizzato come la città che va conformandosi è definita dalla sommatoria delle nuove abitazioni – non provvisorie ma ‘provvisoriamente utilizzate’ – e quindi da una delle componenti, quella residenziale, trattata in emergenza tra quelle che di fatto poi determinano la qualità della vita urbana. Va conformandosi cioè una città che ricalca le stesse logiche, seppure con finalità apparentemente diverse e con fondi pubblici, con cui la speculazione immobiliare ha destrutturato, congestionato e degradato la vita delle città contemporanee⁹:

Le aree di intervento sono disseminate su tutto il territorio comunale. Non sembrano seguire nessuna logica urbanistica se non quella della disponibilità immediata dell’area. Il carattere della loro casualità si riconnette intimamente a quel processo finitamente spontaneo che sta all’origine di tutte le periferie italiane. Noncuranti della forma urbana, presupposto per ogni qualità di vita, le aree di intervento insistono su aree in aperta campagna (che mai potranno essere servite dal trasporto pubblico, precludendo a priori ogni soluzione di mobilità sostenibile), si pongono come saldatura fra due nuclei urbani esistenti (distruggendo i borghi e alterando il rapporto fra città e campagna), sono localizzate lungo le principali direttrici di accesso alla città centrale, avamposti di un futuro nastro urbano continuo: la ‘macchia d’olio’

9 Adriano Paoella, architetto, esperto di pianificazione e progettazione ambientale, docente di Tecnologia presso la Facoltà di Architettura di Reggio Calabria, cfr. Id, *Ma quale ricostruzione?*, «A», rivista anarchica, ottobre 2009.

tanto contrastata dalla più aggiornata teoria urbanistica¹⁰.

La tattica usata per l'intervento, la cui velocità e portata dei mutamenti provocano reazioni psicologiche nell'opinione pubblica tali da facilitare l'adattamento, è quella elaborata dai teorici della 'dottrina dello *shock*' e definita *shockterapia*. Spiega Naomi Klein:

Soltanto una crisi – reale o percepita – produce vero cambiamento. Quando quella crisi si verifica, le azioni intraprese dipendono dalle idee che circolano [e che quindi si impongono con forza sulle altre]: sviluppare alternative alle politiche esistenti, mantenerle in vita e disponibili finché il politicamente impossibile diventa politicamente inevitabile¹¹.

Imporre cioè un mutamento rapido e irreversibile prima che la società tormentata dalla crisi torni a rifugiarsi nella «tirannia dello *status quo*»¹². Rispettando alla lettera la 'dottrina', la velocità delle operazioni ha battuto il tempo di percezione dei terremotati, resi letteralmente incapaci di agire e reagire poiché ancora immersi in un'atmosfera di panico, di confusione, di lutto, di dolore collettivo. Nel mascherare e nascondere ideologicamente le reali manovre, nel disincentivare cioè fin da subito ad un approccio critico – necessario innanzitutto per riflettere sul fatto che i disastri dovrebbero in qualche modo sospendere almeno momentaneamente gli interessi privati e rappresentare, inve-

10 Comitatus aquilanus, *L'Aquila. Non si uccide così anche una città?*, a cura di Georg Josef Frisch, Clean, Napoli 2009. In questa sede abbiamo usato la versione scaricabile su www.eddyburg.it, cfr. p. 18.

11 Naomi Klein, cit., p. 13.

12 Ibidem

ce, un momento in cui tutti si uniscono per il benessere collettivo (possibilità, questa, rapidamente abbandonata e senza dibattito pubblico) – ognuno ha a suo modo contribuito:

Il Signore ha voluto che in questa settimana santa, in un qualche modo... anche loro [i terremotati] partecipassero... diciamo così... alle sofferenze della sua passione... capire i misteri di Dio è sempre molto difficile, cari amici... leggere i misteri di Dio è molto difficile... vogliamo vedere anche in questo, cari amici, anche in questa tragedia... vogliamo vedere qualcosa di... non so come dire... di positivo... in fondo il Signore quando ci fa partecipare alle sue sofferenze è perché vuol farci anche partecipare al dolore della sua resurrezione¹³.

Questa contemplazione dell'evento, tra rassegnazione, pessimismo e fede, richiama in qualche modo quello che fu il clima ed il dibattito innescatosi a seguito delle pubblicazioni del *Poema sul disastro di Lisbona* (1756) di Voltaire (1694-1778), scritto dopo il terremoto che il primo novembre 1755 colpì duramente la città:

[La capitale portoghese] era distrutta e la terra intera aveva tremato. Dopo Ercolano e Pompei la storia non aveva mai registrato una calamità naturale pari a questa. Ricettivo com'era agli eventi di questo genere in cui l'ordine naturale e l'ordine umano sono tanto crudelmente in conflitto, Voltaire fu sconvolto. Andava e veniva mormorando: 'Che orribile argomen-

¹³ Dichiarazione di Padre Livio Fanzaga, direttore di Radio Maria, a poche ore dal sisma del 6 aprile 2009

to contro l'ottimismo'. A d'Argental scrive: 'Il *Tout est beau* di [Alexander] Pope ha preso una bella batosta e io non oso più lamentarmi delle mie coliche'. Da questa emozione è nato il *Poème sur le désastre de Lisbonne*. Contraddice Pope, attacca l'ottimismo, la Provvidenza è malmenata e la Chiesa di Roma leva alti gemiti¹⁴.

La catastrofe commosse profondamente tutta l'Europa e scatenò una vivacissima reazione intellettuale; la «gran disputa» sulla giustificazione della Provvidenza e sull'origine del male, che aveva impegnato per oltre cinquant'anni teologi e filosofi, ritorna, con l'illuminista Voltaire, alle origini. Da soggetto, l'uomo europeo sembrava quasi tornato ad essere 'gettato' nella dimensione di creaturalità. Alla Provvidenza e all'ottimismo teologico-filosofico dei leibniziani, per cui ci troveremmo a vivere nel 'migliore dei mondi possibili', Voltaire risponde che il male fisico e morale impone la propria presenza massiccia, elude i sofismi escogitati per spiegarlo; Voltaire adotta la triste e antica verità, riconosciuta da tutti gli uomini, che «v'è del male sulla terra»; ritiene che il motto *tutto è bene*, preso in senso assoluto e senza speranza nell'avvenire, non è che un insulto ai dolori della nostra vita¹⁵.

Al gran decano dell'illuminismo risponde polemicamente Jean-Jacques Rousseau (1712-1778) nella *Lettera* del 18 agosto 1756, ben più nota come *Lettera sulla Provvidenza* perché, in qualche modo, della Provvidenza Voltaire aveva parlato, delineandola come una sorta

14 Jean Orieux, *Voltaire. La sua vita, le sue opere, i suoi tempi, i suoi segreti*, Longanesi&C., Milano 1971, pp. 476-478.

15 Mario Dal Pra (diretta da), *Storia della filosofia. Volume ottavo. La filosofia moderna. Il Settecento*, Francesco Vallardi-Società Editrice Libreria S.p.a., Milano 1983, pp. 83-84.

di consolazione all'umano patire. Il ginevrino, che aveva appena pubblicato il *Discorso sull'origine della disuguaglianza tra gli uomini* (1755), come gli illuministi, vede nella disuguaglianza la negazione estrema della ragione, ma egli pone l'origine della disuguaglianza in un processo al quale l'illuminismo non avrebbe mai pensato di rivolgersi per scoprire la fonte del male e dell'ostilità tra gli uomini: per Rousseau l'origine della disuguaglianza tra gli uomini è la proprietà privata¹⁶. Prendendo posizione contro la disuguaglianza, Rousseau esprime certamente una delle esigenze centrali dell'illuminismo, ma la esprime in modo così radicale da portarsi ben oltre, sino a diventare l'anticipatore più diretto della critica marxiana alla convergenza tra gli interessi economici della borghesia e la cultura illuministica¹⁷. Inoltre, non va dimenticato, nel *Discorso sulle scienze e sulle arti* (1750) Rousseau aveva sostenuto anche un'altra importante tesi, destinata a diventare nel Novecento oggetto centrale di analisi e di studi sull'irrazionalità della società capitalista: le scienze e le arti, anziché produrre progresso, legittimano le disuguaglianze e giustificano i privilegi. È questa sostanzialmente la posizione da cui Rousseau prende parola nel rispondere a Voltaire, spostando il discorso dai 'piani di Dio' alla responsabilità degli uomini, dalla speranza nei 'disegni divini' alle possibilità

16 «Il primo che, avendo cinto un terreno, pensò di affermare *questo è mio*, e trovò persone tanto semplici per crederlo, fu il vero fondatore della società civile [qui intesa come deviazione e degenerazione della società 'autentica']. Quanti delitti, guerre, assassinii, quante miserie o errori avrebbe risparmiato al genere umano, colui che, strappando i pali e colmando il fossato, avesse gridato ai suoi simili: 'guardatevi dall'ascoltare questo impostore: se dimenticate che i frutti sono di tutti e la terra di nessuno, siete perduti'»: Jean-Jaques Rousseau, *Discorso sull'origine della disuguaglianza*, in Id., *Opere*, a cura di Paolo Rossi, Sansoni, Firenze 1972, p. 60.

17 Emanuele Severino, *La filosofia dai Greci al nostro tempo. La filosofia moderna*, Bur, Milano 2008, pp. 260-261.

rivoluzionarie umane:

Le mie critiche riguardano [...] il vostro poema sul terremoto di Lisbona, poiché da esso mi aspettavo risultati maggiormente degni di quel senso di umanità che appare avervelo ispirato. [...] Che cosa mi dice il vostro poema? 'Soffri per sempre, infelice. Se è un Dio che ti ha creato, senza dubbio è onnipotente e avrebbe potuto prevenire tutti i tuoi mali; non sperare dunque mai che essi finiscano, giacché non si comprenderebbe perché tu esista se non per soffrire e per morire'¹⁸.

Rousseau vuole ribadire una sorta di fede assoluta nell'umana natura. Rimprovera Voltaire per aver qualificato «libro contro il genere umano» il *Discorso sull'origine della disuguaglianza tra gli uomini*, in cui l'autore aveva preso le difese della «causa del genere umano contro se stesso» descrivendo «le miserie umane» per mostrare agli uomini «come producevano essi stessi le loro sciagure, e di conseguenza come potevano evitarle». L'origine del male va ricercata «nell'uomo libero, progredito e di conseguenza corrotto». E il terremoto di Lisbona ne rappresenta un tragico esempio: il male, morale e fisico, proviene dall'uomo, che avrebbe potuto e dovuto fare diversamente per evitare il disastro:

Dovete [...] convenire che non era stata la natura a raccogliere là ventimila case dai sei ai sette piani, e che se gli abitanti di quella grande città fossero stati distribuiti in modo più uniforme e in abitazioni più piccole, il disastro sarebbe stato molto minore, e for-

¹⁸ Per la presente e le seguenti citazioni cfr. Jean-Jaques Rousseau, *Lettera di J.-J. Rousseau a Voltaire, 18 agosto 1756*, in Id., *Opere*, cit., pp. 125-135.

se non vi sarebbe stato. Tutti sarebbero fuggiti alla prima scossa, e il giorno dopo li si sarebbe visti a venti leghe dalla città, perfettamente allegri come se nulla fosse successo.

Al contrario, tutti erano dovuti restare, «abbarbicarsi alle macerie, esporsi a nuove scosse», poiché quello che lasciavano sotto le macerie «valeva di più di quello che potevano portare via».

Quanti infelici sono morti in quel disastro perché volevano afferrare i propri abiti, o i documenti, o il denaro? Si ignora forse che la vita di un individuo è diventata la sua parte meno importante, e che non vale quasi la pena di salvarla, quando tutto il resto è andato perduto?

Sicuramente, dice Rousseau a Voltaire, tutti gli europei avrebbero preferito un terremoto «nel centro di un deserto piuttosto che a Lisbona»; ma «possiamo dubitare che non se ne verificino così anche nei deserti?» Se non se ne parla è solo perché «non arrecano alcun male ai signori cittadini, gli unici uomini di cui teniamo conto»; si tratterebbe, infatti, di terremoti che «danneggiano poco gli animali e i selvaggi che sono dispersi in luoghi ritirati, e che non temono né il crollo dei tetti né il rogo delle abitazioni». Ma, chiede giustamente Rousseau, «che cosa significherebbe tale privilegio?». È forse in nome dell'ordine borghese che «l'ordine del mondo deve cambiare secondo i nostri salti d'umore, che la natura dev'essere sottomessa alle nostre leggi e che, se vogliamo che essa non provochi un terremoto in un qualche luogo, non dobbiamo che da edificarci una città?». Allo stesso modo, dopo aver criticato l'uso superstizioso della catastrofe come spau-

racchio per produrre «cieca sottomissione», nel primo dei tre saggi di Immanuel Kant (1724-1807) dedicato al terremoto di Lisbona, anche il tedesco osserva come, nei luoghi sismici, si dovrebbe semplicemente seguire «la precauzione di costruire case a non più di due piani»¹⁹.

Per Rousseau è evidente che ogni male dipende inevitabilmente dall'uomo, o meglio dallo sviluppo stesso della storia dell'uomo; è la razionalità economica imposta dall'ordine borghese che costringe migliaia e migliaia di uomini a vivere in grandi centri degradati, superaffollati e appunto insicuri, perché gli edifici troppo alti sono destinati prima o poi a cadere. Il complesso meccanismo dell'accumulazione capitalistica ed i suoi effetti su società e natura non erano però ancora al centro degli interessi del XVIII secolo e, ancor meno, di Voltaire. Rousseau, da parte sua, mostra ottimismo:

Tuttavia, per quanto ingegno possiamo impiegare per aggravare le nostre miserie a forza di belle istituzioni, non siamo riusciti, sino ad ora, a *perfezionarci* al punto tale da renderci insopportabile la vita, e da farci preferire all'esistenza il nulla.

Ottimismo meno manifesto in Theodor Wieselndgrund Adorno (1903-1969), per cui la pretesa illuministica dell'uomo di conoscere la natura per trasformarla e plasmarla ai propri fini ha condotto al dominio della ragione strumentale: tutto ciò ha determinato la sventura dell'uomo occidentale, la cui civiltà sarebbe in realtà un processo di inarrestabile decaden-

¹⁹ Citato in Andrea Tagliapietra, *Introduzione. La catastrofe e la filosofia*, in Voltaire, Rousseau, Kant, *Sulla catastrofe. L'illuminismo e la filosofia del disastro*, Bruno Mondadori, Milano 2004, p. XXXII.

za e di imbarbarimento²⁰:

Il terremoto di Lisbona, fu sufficiente per guarire Voltaire dalla teodicea leibniziana, e la catastrofe ancora comprensibile della prima natura fu minima confrontata con la seconda, sociale, che si sottrae all'immaginazione umana, preparando l'inferno reale sulla base della capacità umana²¹.

Con le affermazioni di Adorno, non a caso prese in prestito, chiudiamo questa digressione per tornare a L'Aquila del 2009: l'inversione dialettica ha da tempo trasformato il 'libero' soggetto economico del XVIII secolo in oggetto di un'organizzazione irrazionale pianificata su larga scala e, quindi, come sopra accennato, di *shock economy*. Nella tesi sostenuta da Max Horkheimer (1895-1973):

Gli illuministi attaccarono la religione in nome della ragione; ma in definitiva uccisero non la chiesa bensì la metafisica e il concetto obiettivo di ragione, da cui le loro stesse idee traevano forza. L'idea che la ragione sia lo strumento con cui possiamo percepire la natura vera della realtà e stabilire i principi a cui dovrà uniformarsi la nostra vita appare oggi anacronistica: speculazione appare oggi sinonimo di metafisica, e metafisica sinonimo di mitologia e di superstizione. Potremmo dire che la storia della ragione e dell'illuminismo, dai suoi inizi in Grecia fino ai giorni nostri, ha portato ad uno stato di cose in cui la semplice parola ragione è sospettata di stare ad in-

20 Max Horkheimer e Theodor Wiesengrund Adorno, *Dialettica dell'illuminismo*, Einaudi, Torino 1980.

21 Theodor Wiesengrund Adorno, *Dialettica negativa*, Einaudi, Torino 1970, p. 327.

dicare qualche entità mitologica. La ragione ha liquidato se stessa in quanto strumento di comprensione etica, morale, religiosa²².

Nel cratere del sisma, infatti, abbiamo avuto conferma di come sia stato possibile applicare misure radicali di ingegneria sociale ed economica sfruttando in pieno proprio il momento di profondo disorientamento, estrema paura e ansia, trauma e regressione collettiva. Momento così descritto da Giovanni Pietro Nimis:

Per quanto concerne il culto della memoria, la guerra e il terremoto stanno agli antipodi. Se davanti alla guerra si prende partito, ci si assoggetta, volenti o nolenti a una qualche prolungata partecipazione (da cui viene il gusto dei ricordi), all'istante del terremoto si rimane passivi, sbigottiti, proiettati, nello stesso momento, all'origine e alla fine del mondo. Finendo paralizzati, senza motivo d'orgoglio, affondati semmai nella paura – quando non addirittura nel panico – e chiusi nel proprio egoismo. Un po' come i reduci dei campi di concentramento, tornati da allucinate esperienze che superavano il senso comune, dove avevano sperimentato la *rabbia di vivere e l'istinto animale* necessario per sopravvivere a una stagione che segnava per sempre la loro vita, mancando il *vocabolario lessicale e concettuale* (a meno di essere Primo Levi) *necessario a raccontare l'orrore*²³.

Ebbene, sono proprio questi gli attimi intercettati

²² Max Horkheimer, *Eclisse della ragione. Critica della ragione strumentale*, Einaudi, Torino 2000, pp. 22-23.

²³ Giovanni Pietro Nimis, *Terre mobili. Dal Belice al Friuli dall'Umbria all'Abruzzo*, Donzelli, Roma 2009, pp. 10-11.

da chi attende per potersi finalmente ritrovare davanti ad una *tabula rasa* su cui poter costruire, una ‘terra di nessuno’ da colonizzare dove, liberisticamente, chi è più debole perde. I sopravvissuti al disastro, però, vogliono ben altro che una *tabula rasa*: vogliono salvare il salvabile e iniziare a riparare ciò che non è stato distrutto, vogliono riaffermare il proprio legame con i propri luoghi. Come neutralizzare queste istanze? «*Dalle tende alle case*» è lo slogan tempestivamente coniato e diffuso in ogni angolo dall’industria della propaganda, che, tradotto in pratica, ha comportato: da un lato, il prolungarsi della bestiale permanenza forzata nelle tendopoli, lo spopolamento di massa e la militarizzazione del territorio; dall’altro, il concretizzarsi di quella *tabula rasa*, di una corsia privilegiata su cui far correre il ‘nuovo che avanza’. Una *tabula rasa* da cui poter trarre grandi opportunità, «quell’impossibile foglio bianco che si può raggiungere solo con qualche cataclisma»²⁴. Nessuna interpretazione della reale emergenza. L’operazione mediatica *Dalle tende alle case* ha escluso dalle proposte qualsiasi altra soluzione provvisoria possibile, qualsiasi riferimento al recente passato. Nei dibattiti e nei progetti sulla ricostruzione sono mancati fin da subito alcuni elementi: le responsabilità professionali e politiche delle oltre trecento vittime²⁵, le vite delle decine di migliaia di persone stanziate nelle tendopoli o sfollate, il loro passato e le loro aspettative, la ricostruzione sociale, le questioni centrali del lavoro e del salario. In Friuli, «si diceva *prima il lavoro, poi la casa, dopo le chiese*». Molti osservatori hanno constatato che la ricostruzione «è stata la scintilla del *boom* economico del Nordest di fine

²⁴ Naomi Klein, cit., p. 27.

²⁵ Cfr. *Morti nei crolli, altri 4 indagati*, «Il Centro», 22 luglio 2010.

secolo»; nei centri del cratere del terremoto aquilano, invece, «la parola *lavoro* (e innanzitutto quello connesso alla ricostruzione) deve essere ancora pronunciata»²⁶. Spiegano gli urbanisti del Comitatus aquilanus:

Dalle tende alle case [...], una scelta che ha assunto i contorni di una seconda emergenza ancora più critica della prima (messa in sicurezza della popolazione). La soluzione adottata, o meglio imposta, appare come una singolare sintesi tra negazione dell'autodeterminazione, sfoggio di tecnicismo asettico tale da configurare solo una semplificazione estrema della ricostruzione, deprivata di contenuti culturali e sociali²⁷.

In altre parole:

Prove di dittatura *soft* [...]. L'Aquila è stata sequestrata così come i suoi abitanti, consegnati nelle *new town*, prototipo di controllo sociale e fonte di ricchezza per i costruttori che all'alba del terremoto «ridono» [...]. Una deportazione di massa nella periferia del nulla, la *old city* non c'è più mentre lontano fioriscono le costruzioni a schiera, arredate secondo il gusto del *Grande fratello*, e da riconsegnare integre [...]. Le case tirate su a tempo record [...] molto costose, hanno esaurito i fondi per la ricostruzione. Ma è chiaro che in programma non c'è mai stato il restauro della città [...].

Questa è la cultura del privato, delle vite spezzate, senza spazio pubblico, alimentate dagli schermi tv ultrapiatti elargiti a ogni famiglia, dove l'orizzonte è

²⁶ Comitatus aquilanus, cit., p. 24.

²⁷ Ivi, p. 22.

largo come il salotto [...]. Il linguaggio che parla di centro storico, beni comuni, relazioni d'affetto, piazza come luogo d'incontro, opere d'arte da salvare, vite intrecciate da profumi e sapori, modernità come rielaborazione del bello, non arriva all'efficiente paladino dell'emergenza [...].

Dopo lo *shock* gli aquilani si sono svegliati, e vedono la rete metallica che chiude il ghetto delle tendopoli dove non si può né entrare né uscire senza permesso, vedono i militari e i poliziotti incaricati di strappare i manifesti di protesta, di togliere la parola ai dissidenti. Licenza di violare i principi di libertà individuale in nome dello stato di eccezione [...] L'ordinanza che permette ogni deroga alla legge e consegna il potere di costruire su terreni agricoli non edificabili, di erigere casermoni destinati a utilizzo privato, di sospendere le regole, gli appalti...²⁸

Sospensione temporanea delle consuetudini democratiche, applicazione di un'agenda politica impopolare, prime manifestazioni delle conseguenze del capitalismo dei disastri, sorgente delle successive patologie sociali. Non molto tempo fa, i disastri erano «momenti di livellamento sociale», rare occasioni in cui le comunità frammentate mettevano da parte le divisioni e ritrovavano la coesione. Oggi, sempre più spesso, i disastri sono l'opposto: ci mostrano in anteprima «un futuro crudele drammaticamente diviso»²⁹ in cui la possibilità di ripresa si compra con il denaro e con lo *status* sociale. La stessa emergenza «non è uguale per tutti. Qualcuno ci diventa ricco. Qualcun altro

²⁸ Mariuccia Ciotta, *Fermo immagine sulla barbarie*, «Il Manifesto», *quotidiano comunista*, 14 maggio 2010.

²⁹ Naomi Klein, cit., p. 472.

ci perde la salute»³⁰. Perché anche l'emergenza è diventata un affare: affare mediatico, politico ed economico. Un affare da prolungare il più possibile, anche se la conseguenza è quella di violentare la storia e il presente di una città, e svuotarla per anni ed anni, se non per sempre, di buona parte dei suoi abitanti:

Dopo ogni sisma, le zone maggiormente colpite hanno subito ovviamente un temporaneo spopolamento. Gli interventi di questo strano post-terremoto sembrano però volere rendere permanente – o almeno duraturo – ciò che prima era temporaneo³¹.

L'emergenza-ricostruzione dovrebbe concludersi nel 2032, poiché i fondi per la ricostruzione, la vera ricostruzione, quella dei tanti edifici lesionati dal sisma, sono stati affidati dal *Decreto Abruzzo* ai *Gratta e Vinci* e a Lotterie simili. Per altri vent'anni si parlerà quindi di 'emergenze', che, affrontate singolarmente di volta in volta, senza un'idea complessiva di ricostruzione, trasformeranno inevitabilmente ciò che era in un 'mondo diverso':

L'Aquila 'bella' si ripopolerà per *enclaves* determinate dagli interventi di chi potrà e dalle logiche speculative. Sarà un mondo diverso. L'Aquila si dilaterà, colmando gli spazi tra un centro vuoto di gente e di funzioni e le sue tante *new town*, saldandosi inevitabilmente con esse con le ben note modalità che caratterizzano le periferie 'spontanee', estranee a qualsiasi riflessione sull'assetto del territorio³².

30 Manuele Bonaccorsi, cit., p. 39.

31 Comitatus aquilanus, cit., p. 22.

32 Ivi, p. 25.

Trionfo della ragione strumentale

*L'elemento storico nelle cose non è che
l'espressione della sofferenza passata.*

T. W. Adorno

Lo scenario sopra tratteggiato, le pesanti questioni della marginalità e della ricostruzione sociale che affronteremo nei capitoli successivi, alcuni (e tanti altri) interrogativi come quelli che seguono s'impongono necessariamente.

Ad esempio:

Perché la gestione del post-sisma è stata affrontata concentrando nelle mani di pochi soggetti «poteri pressoché assoluti» in tutto il cratere? «Ogni decisione sul governo del territorio passa per il Dicomac (direzione comando e controllo), esautorando enti locali e cittadini»¹.

Perché «nuovi disperati di ogni città e paese» sbarcano ogni giorno a L'Aquila in cerca di lavoro nei cantieri e, una volta in città, «non sanno dove dormire e si accampano»? Lavorano in nero, «raggranellano a malapena la giornata e non sanno dove mangiare e dormire». Si tratta di irregolari e clandestini, per lo più nordafricani, sfruttati in piena regola. Le forze dell'ordine hanno denunciato che «i datori di lavoro non si preoccupano più di tanto di assicurare loro una siste-

¹ Manuele Bonaccorsi, cit., p. 13.

mazione dignitosa»².

Si può demolire una casa senza preavviso e senza dare la possibilità ai proprietari di tirar via i mobili acquistati appena qualche giorno prima del terremoto? «Avevamo effettuato il pagamento a marzo del 2009 e lì tutto era nuovo di zecca. Fino a luglio la nostra casa, seppur danneggiata, non era tra quelle da demolire». L'abitazione è stata invece demolita, i proprietari informati il giorno successivo: «così si semina solo rabbia e dolore»³.

Se la *predizione* di un terremoto è impossibile, perché, pur essendo gli uomini perfettamente in grado di *prevedere* gli effetti di un terremoto, nulla è stato predisposto? Nel febbraio 2001 il Servizio sismico nazionale preparò il documento *Il rischio sismico in Italia*. Un capitolo era dedicato proprio all'Aquila, per la quale veniva segnalata un'analisi di scenario molto precisa. In caso di un terremoto dell'VIII grado Mercalli (quello aquilano ha raggiunto il IX grado) le vittime sarebbero state 300, 600 i feriti, oltre 10.000 i senzatetto. Esiste anche uno studio di una società partecipata dalla Regione (*Abruzzo engineering*) che aveva elencato e descritto minuziosamente le criticità di tutti gli edifici scolastici. È quindi possibile prevedere la pericolosità e gli effetti di un terremoto, ragion per cui comunemente si parla di *prevenzione*. La prevenzione «non si riduce alla preparazione della prima emergenza». La prevenzione è «qualcosa di più lungo e complesso»: una volta conosciuti gli edifici che un sisma (o una frana o un'alluvione) potrebbe danneggiare, la vera prevenzione consiste nella messa in sicurezza del territorio e degli

2 Cfr. Enrico Nardecchia, *Parlano i disperati. 'Siamo all'Aquila per cercare lavoro'*, «Il Centro», 24 maggio 2010.

3 Cfr. *Casa demolita con tutti i mobili*, Ivi, 19 maggio 2010.

immobili a rischio. Occorre però la «volontà politica e le risorse economiche» per realizzare la messa in sicurezza del patrimonio edilizio. Una grande opera «impossibile da vendere in televisione con slide e filmati», ma che potrebbe produrre ricchezza e posti di lavoro, realizzando una ristrutturazione diffusa degli edifici, a partire dalle migliaia di preziosi centri storici disseminati nel Paese⁴. Perché nulla si fa per la prevenzione?

Tentiamo un'unica risposta a questi quesiti, evidenti indicatori degli effetti (non prevedibili?) della gestione di questa catastrofe: il dominio della ragione strumentale provoca l'eclissi dei fini dell'agire umano e, quindi, la dipendenza della società da un'organizzazione economica che umilia l'umanità dei suoi membri. Forse anche nel cratere del sisma aquilano la lezione di Max Horkheimer può essere più che mai attuale.

Entriamo nel merito.

Nell'opera di Herbert Marcuse (1898-1979), il legame instaurato dalla tradizione filosofica tra il concetto di ragione e le istanze di libertà dell'uomo rivive nella teoria critica della società e nella prassi ad essa legata. In questo senso, l'autore muove in direzione del superamento della ragione reificata, cioè dei processi di razionalizzazione economica e politica posti come un imm modificabile mondo oggettivo. La ragione «è la categoria fondamentale del pensiero filosofico, l'unica per mezzo della quale esso si mantiene legato al destino dell'umanità»⁵. La tradizione filosofica occidentale ha infatti espresso nel concetto di ragione una identità tra pensiero ed essere che si oppone a un'oggettività in cui l'uomo non veda realizzate a pie-

⁴ Manuele Bonaccorsi, cit., p. 97.

⁵ Herbert Marcuse, *Filosofia e teoria critica*, in Max Horkheimer, *Filosofia e teoria critica. Con un saggio di Herbert Marcuse*, Einaudi, Torino 2003, p. 67.

no le sue potenzialità. In quanto dotato di ragione, l'uomo può concepire il mondo come un ordine razionale che realizzi la sua libertà conciliandola con la necessità, e può giudicare, criticandola, una realtà che si opponga a questa identità. Il pensiero critico, dunque, ha il compito di individuare le condizioni per una realizzazione effettiva della ragione:

Se ragione significa organizzare la vita secondo la libera decisione di uomini capaci di discernimento, allora l'esigenza della ragione è oramai quella di indicare la creazione di un'organizzazione sociale in cui gli individui regolino in comune la propria vita secondo i bisogni⁶.

In altri termini, è vera quella realtà in cui si produce la coincidenza tra l'oggettività e una libertà assunta come scopo della ragione. Nell'analisi di Marcuse, peraltro, è questa definizione del concetto di ragione a rendere quella hegeliana una 'filosofia negativa', perché la dialettica che Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831) attribuisce alla ragione trova la sua forza motrice nella negazione distruttiva dei «dati di fatto»⁷, nella negazione di quel che per il senso comune è invece l'indice positivo della verità.

Anche per Horkheimer, l'edificazione di una società nella quale nessun uomo diventi mezzo per il soddisfacimento degli scopi di altri uomini è «il compiersi del concetto di ragione», che però «nella scissione tra verità oggettiva e pensiero funzionale oggi rischia di andare perduto»⁸. L'analisi di questa scissio-

6 Ivi, p. 73.

7 Herbert Marcuse, *Ragione e rivoluzione*, Il Mulino, Bologna 1966, p. 49.

8 Max Horkheimer, *Zum Begriff der Vernunft* (1952), citato in Emanuele Cafagna, *Ragione*, Il Mulino, Bologna 2008, p. 185.

ne viene affrontata in *Eclisse della ragione*: la ragione sottoposta da Horkheimer a critica è quella ‘strumentale’, quella cioè dominante sia nel modello procedurale della razionalità neoempirista quanto in quello funzionale del pragmatismo⁹.

Il positivismo aveva già rifiutato la filosofia come scienza a sé e con un proprio ambito di studio, credendo che tutta la realtà potesse essere spiegata dalle scienze naturali; alla filosofia resterebbe il solo compito di studiare il metodo delle scienze e di ricostruire la visione globale della realtà mettendo assieme i risultati ottenuti dall’indagine scientifica.

Con il ‘criterio di verificabilità’ elaborato da Ludwig Wittgenstein (1889-1951) per distinguere ciò che ha senso da ciò che non lo ha – criterio ulteriormente accentuato dal Circolo di Vienna o neoempirismo o positivismo logico – le affermazioni della filosofia, dell’etica, della politica, così come ogni idea che nega l’esistente criticandolo, non essendo verificabile, risulta priva di senso e quindi inutile. L’empirismo logico condivide con l’empirismo precedente la convinzione che tutto il sapere sulla natura degli oggetti discende in ultima istanza dai dati di fatto dell’esperienza sensibile. L’ideale del «positivismo dei nostri giorni» è perciò costituito dalla conoscenza come scienza universale formulata in termini matematici e deducibile da un numero possibilmente ridotto di proposizioni verificabili; un sistema che permette di calcolare «il probabile accadere di tutti gli eventi»¹⁰. Questo metodo, esteso alla società, bandisce dalla scienza sociale

9 In questi indirizzi filosofici, neoempirismo e pragmatismo, la ragione, definita a partire da un’analisi delle capacità del soggetto umano, viene definita da Horkheimer anche ‘soggettiva’.

10 Giuseppe Bedeschi, *Introduzione a La Scuola di Francoforte*, Laterza, Roma-Bari 2008, p. 78.

qualunque 'concezione del mondo', qualunque 'giudizio di valore'. Da un punto di vista sociale, il neoempirismo non si accorge di essere un pensiero sostanzialmente subalterno, che, servendo di volta in volta i fini della società industriale, non mette in discussione lo *status quo*.

Nel pragmatismo, d'altro canto, idee, concetti e teorie sono intesi come schemi o progetti d'azione, veri solo quando ed in quanto hanno successo. La probabilità o, meglio, la «calcolabilità», prende il posto della verità. In accordo con il metodo delle scienze naturali per cui l'unico genere di esperienza che conta è data dall'esperimento, per il pragmatismo la verità va cercata non come fine a se stessa bensì in quanto «funziona meglio»¹¹. Parlando di 'ragione' ci si riferisce semplicemente «al rapporto di quell'oggetto o concetto con un certo fine, non all'oggetto o al concetto in sé»; l'oggetto o il concetto sono cioè validi per qualcos'altro. Nessun fine è quindi «ragionevole in sé» e non avrebbe senso, ad esempio, cercar di stabilire quale, di due fini, sia più «ragionevole dell'altro»¹².

Le implicazioni del formalizzarsi della ragione sono di vasta portata: come il pensiero non può più essere di nessuna utilità per stabilire se un fine è desiderabile in sé, la stessa validità degli ideali, i criteri delle nostre azioni e convinzioni, i principi basilari dell'etica e della politica e tutte le nostre decisioni fondamentali sono fatti dipendere da fattori diversi dalla ragione:

Nell'aspetto formalistico della ragione soggettiva, sottolineato dal positivismo, è messa in rilievo la sua in-

11 Max Horkheimer, *Eclisse della ragione. Critica della ragione strumentale*, cit., p. 44.

12 Ivi, p. 13.

dipendenza dal contenuto oggettivo; nell'aspetto strumentale sottolineato dal pragmatismo, è messo in rilievo il suo piegarsi a contenuti eteronomi. La ragione è ormai completamente aggioata al processo sociale; unico criterio è diventato il suo valore strumentale, la sua funzione di mezzo per dominare gli uomini e la natura¹³.

In altre parole, le idee, diventate in questi indirizzi filosofici automatiche e strumentali, sono viste sempre meno come pensieri con un significato proprio. Di conseguenza, le scelte degli uomini non aderiscono alla logica della ragione ma a quella del dominio dell'assetto sociale esistente: «gli ideali e concetti fondamentali della metafisica razionalista avevano radice nel concetto di umanità; formalizzandosi, essi hanno perso questo contenuto umano»¹⁴; oppure: «i concetti di giustizia, uguaglianza, felicità, tolleranza», tutti i concetti che «si credevano una cosa sola con la ragione o sanzionati da essa, hanno perso le loro radici intellettuali»¹⁵. Ne consegue che per «l'intellettuale medio» esiste «solo un'autorità, cioè la scienza intesa come classificazione dei fatti e calcolo delle probabilità»: l'affermazione, ad esempio, che la giustizia e la libertà sono di per sé migliori dell'ingiustizia e dell'oppressione è «scientificamente indimostrabile» e dunque «inutile»¹⁶. Nella teoria critica il pensiero ha invece un ruolo critico-rivoluzionario, attraverso l'uso di concetti fondamentali quali 'società', 'classe', 'economia', 'valore', 'conoscenza', 'cultura', concetti che non sono in alcun modo ricavabili dall'esperienza immediata:

13 Ivi, p. 25.

14 Ivi, p. 29.

15 Ivi, p. 27.

16 Ibidem

Già l'affermazione che una qualsiasi sentenza di un magistrato è giusta o ingiusta, che un uomo è un ritardato o altamente sviluppato, inoltre l'asserzione che da una forma di coscienza ne risulta un'altra, che la merce è unità di valore d'uso e valore di scambio, che la realtà è razionale o irrazionale – la validità di tutti questi giudizi non è dimostrabile né effettuando dei rilevamenti statistici presso la gente comune, né effettuandoli nell'ambito accademico. L'esperienza, il «dato», qui non è qualcosa di esistente in generale e indipendentemente dalla teoria, ma è invece un momento mediato dalla totalità conoscitiva di cui quelle proposizioni sono funzioni, anche se la realtà alla quale essa mira esista in modo ben sostanziale, cioè a dire indipendentemente dalla coscienza del teorico¹⁷.

In questa direzione, all'orientamento marxiano di Horkheimer si unisce una critica radicale dei metodi della scienza, nella quale si scorge la stessa anima del capitalismo. Una critica della scienza che si traduce, ad esempio, in un rifiuto della sociologia 'analitica', ossia della sociologia che volta le spalle al concetto di totalità organica della società e che intende essere neutrale rispetto agli scopi effettivamente perseguiti dagli uomini. La neutralità della scienza sociologica maschera e giustifica il predominio delle classi privilegiate¹⁸. L'autentica teoria della società non è allora neutrale ma critica, trascende l'ordine esistente perché ne scorge le contraddizioni; perché denuncia che quanto più il concetto di ragione si svigorisce tanto più facilmente

17 Max Horkheimer, *Il più recente attacco alla metafisica* (1937), in *Teoria Critica. Scritti 1932-1941*, vol. II, Einaudi, Torino 1974, citato in Giuseppe Bedeschi, cit., p. 79.

18 Emanuele Severino, *La filosofia dai Greci al nostro tempo. La filosofia contemporanea*, Bur, Milano 2007, p. 457.

porta «alla manipolazione delle idee e alla propaganda di bugie talvolta sfacciate»¹⁹.

Torna qui un tema già affrontato da György Lukás (1885-1971) in *Storia e coscienza di classe*²⁰. Lukás aveva spiegato che la dipendenza delle società contemporanee da un'organizzazione economica che umilia l'umanità dei suoi membri non è l'esito necessario dello sviluppo della società europea, ma è l'effetto di una razionalità solo formale che occulta la sostanza irrazionale del dominio borghese. In questo quadro, la scienza non viene vista da Lukás soltanto (secondo il punto di vista marxista tradizionale) come una componente essenziale delle forze produttive, limitata e soffocata nel suo sviluppo e nella sua creatività dai rapporti capitalistici di produzione, e asservita ai fini del profitto individuale; bensì viene vista come un prodotto del capitalismo, che ne determina sia i metodi che la struttura. E se la struttura metodologica delle scienze naturali è un prodotto della reificazione capitalistica, o, detto altrimenti, i metodi e i concetti delle scienze naturali appartengono all'essenza del capitalismo, la successiva applicazione di tali metodi al mondo sociale porta ad una mera descrizione dei fatti, neutra e avalutativa, in cui viene abolita ogni contraddizione e ogni conflittualità.

La scienza, infatti, se da un lato reputa che l'oggetto della conoscenza siano i fatti, nel senso di entità compiute e separate dai valori, dall'altro, essendo inserita nell'apparato sociale, contribuisce alla continua riproduzione di esso. In tale circuito, i pensieri sono funzionalmente ridotti a cose tra le cose: «il pensiero tende a lasciare il posto a idee belle e fatte, standardiz-

¹⁹ Max Horkheimer, *Eclisse della ragione. Critica della ragione strumentale*, cit., p. 27.

²⁰ György Lukás, *Storia e coscienza di classe*, SugarCo, Milano 1991.

zate; e queste ultime sono trattate da una parte come strumenti da abbandonare o accettare opportunisticamente, dall'altra come oggetti di adorazione fanatica»²¹.

In questa realtà, l'interesse del soggetto è assunto come unico scopo possibile dell'agire umano e, viceversa, la ragione intesa semplicemente come strumento o capacità di determinare i mezzi per soddisfare l'interesse del soggetto:

Secondo queste teorie il pensiero può servire per qualunque scopo, buono o cattivo. È uno strumento di tutte le azioni della società, ma non deve cercare di stabilire le norme della vita sociale o individuale, che si suppone siano stabilite da altre forze. [...] La ragione ha finito per essere comunemente considerata come una facoltà intellettuale di coordinazione²².

Smarrita la fiducia in una ragione oggettiva, che credeva nella capacità dell'uomo di scegliere i fini per orientare la propria vita, la società si è via via andata affidando alla ragione strumentale, tesa ad individuare i mezzi per perseguire dei fini che essa stessa né pone né può controllare. Ma rinunciando a definire gli scopi ultimi, la ragione si è svuotata di contenuti formalizzandosi, divenendo strumentale, adattabile a qualunque scopo e subordinata all'assetto sociale esistente:

Col suo tentativo di fare della fisica sperimentale il prototipo di tutte le scienze e di modellare tutte le sfere della vita intellettuale sulle tecniche di laboratorio, il pragmatismo riflette l'industrialismo moder-

21 Max Horkheimer, *Eclisse della ragione. Critica della ragione strumentale*, cit., p. 53.

22 Ivi, p. 15.

no per il quale la fabbrica è il prototipo dell'esistenza umana e il lavoro in tutti i campi dell'attività culturale dev'essere modellato sulla produzione a catena o sui metodi di direzione razionalizzata. [...] Il pensiero dev'essere dunque valutato in base a qualcosa che non è pensiero, in base cioè al suo effetto sulla produzione o sulla condotta sociale²³.

In Marcuse:

Il sistema di vita creato dall'industria moderna è un sistema di elevatissimo utilitarismo, opportunismo ed efficienza. La ragione [...] diventa equivalente a un'attività che perpetua questo mondo. Il comportamento razionale diventa identico a una sorta di pragmatismo che insegna una ragionevole remissività e garantisce così una volontà d'accordo con l'ordinamento sociale che si è venuto affermando²⁴.

In altri termini: il livello raggiunto dalla divisione sociale del lavoro conduce ad una netta separazione fra teoria e prassi e di conseguenza attribuisce al sapere una funzione strumentale; su queste basi prendono poi corpo forme di teoria che riflettono l'assetto sociale, che tendono cioè soltanto a descrivere fatti fornendo giustificazioni ideologiche dello *status quo*; il processo va via via allargandosi fino ad investire il contenuto oggettivo di tutti i concetti razionali: «tutti i concetti fondamentali, svuotati del loro contenuto, hanno finito per essere solo involucri formali»²⁵. La ragio-

²³ Ivi, pp. 48-49.

²⁴ Herbert Marcuse, *Alcune implicazioni sociali della moderna tecnologia*, in Giacomo Marramao (a cura di), *Tecnologia e potere nelle società post-liberale*, Liguori, Napoli 1981, p. 147.

²⁵ Max Horkheimer, *Eclisse della ragione. Critica della ragione strumentale*, cit., p. 13.

ne è così diventata «un semplice accessorio dell'apparato economico onnicomprensivo»; l'efficienza, ossia la disponibilità a rendere tutto ciò che esiste strumento della produzione materiale, è il fine in sé della ragione.

Avendo rinunciato alla sua autonomia, la ragione è diventata uno strumento la cui crescente efficienza a farsi mezzo di fini a lei estranei sanziona e riproduce i rapporti di dominio esistenti: «si potrebbe dire che il pensiero stesso è stato ridotto al livello dei processi industriali, assoggettato a tabelle orarie rigorose; in breve, che sia diventato parte integrante del processo di produzione»²⁶. Oppure: «l'individuo efficiente è quello il cui rendimento è un'azione solo nella misura in cui è la reazione più appropriata alle oggettive pretese del sistema, e la sua libertà si limita alla selezione dei mezzi più adeguati per raggiungere una meta che lui non ha stabilito»²⁷.

Spiega Emanuele Severino:

Il capitalismo [...] raccoglie in sé e potenzia al massimo il modo in cui l'Occidente intende la 'ragione' stessa; la ragione come dominio sulla realtà, la 'ragione strumentale'. Ed è inevitabile che la volontà di dominio finisca con l'oggettivare lo stesso soggetto dominatore, e che l'uomo si trovi ad essere cosa tra le cose, in un mondo regolato dal principio feticistico della produzione della merce e del mercato – un principio che ormai non controlla più soltanto ciò di cui l'uomo ha bisogno per vivere, ma tutti gli aspetti della vita umana, presentandosi come organizzazione del tempo libero, come 'industria culturale' e soprattutto

²⁶ Ivi, p. 25.

²⁷ Herbert Marcuse, *Alcune implicazioni sociali della moderna tecnologia*, cit., p. 142.

to come sostituzione dei bisogni reali dell'uomo con bisogni artificiali, costruiti in modo che da essi venga desiderato soltanto ciò che esiste e che è controllato dalle forze dominanti²⁸.

Nella situazione odierna, caratterizzata da un crescente assoggettamento della società al processo di razionalizzazione, aumenta per l'uomo la passività nella scelta dei fini, che si impongono invece dalle esigenze di dominio e controllo in modo da rendere gli uomini funzionali alla riproduzione del sistema. Le forze economiche e sociali si configurano come cieche forze naturali che l'uomo deve dominare adattandosi ad esse, obbedendo a schemi generali di comportamento.

Ragione strumentale e processi formativi

Il dominio della ragione strumentale, risolvendo la filosofia e la comprensione dell'esistente nei moduli puramente strumentali del sapere scientifico e tecnologico, e ponendo come unici valori il profitto e l'incremento di potere, s'impone nelle sue implicazioni politiche e sociali.

Max Weber (1864-1920), ad esempio, ha spiegato che nella forma 'razionale' – cioè razionalizzata – del potere, chi comanda deriva la sua autorità dall'esistenza di regole precedentemente approvate e dal fatto di occupare le posizioni di autorità proprio in base a tali regole; la burocrazia è lo specifico apparato amministrativo di questa forma di potere. Come l'impresa capitalistica è caratterizzata dall'accentramento dei mezzi di produzione, dalla direzione aziendale e dal calcolo razionale dei costi e ricavi, perché soli consentono

²⁸ Emanuele Severino, *La filosofia dai Greci al nostro tempo. La filosofia contemporanea*, cit., pp. 398-399.

l'utilizzazione razionale dei mezzi per il raggiungimento dello scopo, cioè il profitto; allo stesso modo, la razionalizzazione dell'apparato statale ha come fine l'accentramento del potere e il suo consolidamento. Il principio democratico, così privato delle sue basi razionali, diventa esclusivamente «l'espressione dei cosiddetti interessi del popolo, i quali a loro volta sono funzioni di forze economiche cieche o fin troppo consapevoli»²⁹.

La degenerazione del contenuto dell'idea democratica, dalla partecipazione all'elitarismo, rappresenta una questione centrale. In un sistema democratico positivista e razionalizzato il sociale pone una serie di domande che il politico non può che ridurre; il suo mestiere non consiste nel realizzare gli ideali di eguaglianza, libertà, emancipazione, partecipazione, solidarietà – ideali, questi, che, a giudizio del sociologo Niklas Luhmann (1927-1998) farebbero addirittura ormai parte della «vecchia Europa»³⁰ – ma nell'adattare le pressioni che provengono dal sociale alla compatibilità del sistema. Nel contesto di questa forma di democrazia, la politica si riduce di fatto ad amministrazione dell'esistente e la partecipazione, di conseguenza, è vista quasi come un'intrusione.

Il binomio degenerazione democratica-potere compie un ulteriore passo avanti in direzione antisociale quando l'assetto democratico inizia a funzionare letteralmente come il mercato economico. Come nella competizione tra produttori che offrono beni ai consumatori, il mercato politico vede la competizione tra uomini politici che, simili a imprenditori, offrono pro-

²⁹ Max Horkheimer, *Eclisse della ragione. Critica della ragione strumentale*, cit., p. 31.

³⁰ Niklas Luhmann, *Concetti di politica e 'politicizzazione' dell'amministrazione*, in AA.VV., *Le trasformazioni dello Stato*, La Nuova Italia, Firenze 1980, p. 78.

grammi agli elettori; i consumatori pagano in denaro, gli elettori in voti, con il risultato che a governare ci sono sempre gruppi di *élite* in competizione per ottenere il voto popolare. È questa, in sostanza, la definizione di democrazia elaborata dall'economista Joseph Schumpeter (1883-1950), democrazia cioè come metodo di governo che consente a gruppi rivali di correre per la conquista del potere: «democrazia significa soltanto che il popolo ha l'opportunità di accettare o rifiutare gli uomini che dovranno governarlo»³¹. Ai cittadini non spetta la decisione sui problemi politici ma solo l'elezione della nuova maggioranza che dovrà deciderli. Una maggioranza che s'impone non come forza di opposizione all'ingiustizia esistente ma come una forza di opposizione a tutto ciò che non si uniforma:

Il bambino impara presto a comportarsi «sportivamente», continuando a recitare con i grandi la parte dell'ingenuo e nello stesso tempo, naturalmente, facendo mostra della propria furberia non appena si trova fra coetanei. Questa specie di pluralismo, conseguenza del modo in cui l'educazione moderna presenta tutti i principi ideali sia democratici sia religiosi – riferendoli cioè solo ad occasioni specifiche, per quanto universale possa esserne il significato – dà alla vita moderna un carattere schizofrenico³².

Detto altrimenti, quando i fini dell'agire umano vengono stabiliti da una razionalità strumentale è impossibile dire che un sistema politico o economico, per

31 Joseph Schumpeter, *Capitalismo, socialismo, democrazia*, Etas Kompass, Milano 1967, p. 271.

32 Max Horkheimer, *Eclisse della ragione. Critica della ragione strumentale*, cit., p. 49.

quanto crudele e dispotico, è meno ragionevole di un altro; «secondo la ragione formalizzata, il dispotismo, la crudeltà, l'oppressione non sono cattivi in sé»³³.

Al contrario, il fondatore dell'epistemologia genetica, Jean Piaget (1896-1980) ha sostenuto che è caratteristico della democrazia sostituire al rispetto unilaterale dell'autorità il rispetto reciproco delle volontà autonome.

Il problema è dunque di sapere quale fra queste due cose può meglio preparare il bambino al suo futuro compito di cittadino: l'abitudine alla disciplina esteriore acquisita sotto l'influenza del rispetto unilaterale e della costrizione esercitata dagli adulti, oppure l'abitudine alla disciplina interiore, al rispetto reciproco ed all'autogoverno?³⁴.

Jurgen Habermas ha affermato che in una forma elitaria di democrazia, libertà di mercato e processo di accumulazione possono essere sì garantiti ma solo a determinate condizioni e non senza contraddizioni. C'è bisogno, ad esempio, del consenso di massa, fattore decisivo che di fatto costringe gli attori politici ad una sua continua richiesta. Ma il consenso di massa può legittimarsi solo procedendo sulla strada della redistribuzione: ne risulta così che accumulazione e legittimazione sono obiettivi del tutto divergenti³⁵. In assenza di eguaglianza, la ragione strumentale non può che imporre all'individuo il consenso attraverso l'uso del potere, attraverso cioè il conformismo, l'autorità-

³³ Ivi, p. 33.

³⁴ Jean Piaget, *Il giudizio morale del fanciullo*, Giunti-Barbera, Firenze 1972, pp. 298-299.

³⁵ Jurgen Habermas, *La crisi della razionalità nel capitalismo maturo*, Laterza, Bari 1979, p. 52.

rismo, l'alienazione, attuando meccanismi che non solo modificano «i fondamentali concetti morali e politici», come quelli di libertà, eguaglianza e giustizia, ma anche «i criteri di giudizio in tutti i campi dell'esistenza»³⁶.

Il conformismo comporta l'accettazione passiva delle idee o delle norme di comportamento dei gruppi dominanti, ovvero l'esecuzione incondizionata di ordini provenienti da un'autorità. Dal punto di vista dell'educazione, le diverse ricerche condotte sulle modalità psicologiche e sociali del conformismo sono spesso giunte a conclusioni simili.

Lo psicologo Stanley Milgram (1933-1984), ad esempio, ricorda che fra il 1933 e il 1945 milioni di innocenti vennero sistematicamente trucidati da persone che eseguivano degli ordini:

Ispirati agli stessi criteri di rendimento di una qualsiasi azienda di elettrodomestici, furono edificati campi di sterminio, messe in funzione camere a gas, prodotti quantitativi giornalieri di cadaveri. Anche ammettendo che tali aberranti progetti fossero generati da un solo cervello, la loro realizzazione su così larga scala non avrebbe potuto avvenire senza l'obbedienza di un gran numero di persone³⁷.

Per comprendere la natura e la funzione psicologica del conformismo, Gordon Allport (1897-1967) si è invece interrogato sui motivi che inducono gli uomini ad agire da conformisti. «Molti conformisti» – ha affermato lo psicologo – «non hanno motivazioni profonde se non quella di evitare l'esibizionismo. Il tro-

³⁶ Max Horkheimer, *Eclisse della ragione. Critica della ragione strumentale*, cit., p. 33.

³⁷ Stanley Milgram, *Obbedienza all'autorità*, Bompiani, Milano 1975, p. 15.

varsi tra persone affette da pregiudizi li rende sicuri. Perché fare schiamazzi inutili? Perché criticare i modelli della comunità? Solo il più sfigurato idealista può accettare di mettersi a repentaglio. Meglio aggregarsi che essere considerato un seccatore. Un imprenditore amante della pace (e dei guadagni) rifiutava di assumere impiegati negri dicendo: ‘Dopo tutto vi è del rischio. Perché dovrei essere io il primo a farlo? Che cosa direbbero i miei clienti?’³⁸

Erich Fromm (1900-1980), dal canto suo, spiega che il conformismo risponde al bisogno umano di superare l’isolamento, di «evadere dalla prigione della propria solitudine», rispondendo in qualche modo all’appagamento specifico di quel bisogno:

Se io sono uguale agli altri, sia nelle idee che nei costumi, non posso avere la sensazione di essere diverso. Sono salvo: salvo dal terrore della solitudine [...]. La maggior parte della gente non si rende nemmeno conto del proprio bisogno di conformismo. Vive nell’illusione di seguire le proprie idee ed inclinazioni, di essere individualista, di aver raggiunto da sé le proprie convinzioni; e si dà il fatto che le sue idee siano le stesse della maggioranza. Il consenso generale serve come riprova della correttezza delle proprie idee³⁹.

Per Fromm, questo particolare meccanismo è la soluzione che la maggioranza degli individui trova nella società moderna. L’individuo cessa di essere se stesso; adotta in tutto e per tutto il tipo di personalità che gli viene offerto dai modelli culturali; e perciò diventa

³⁸ Gordon Willard Allport, *La natura del pregiudizio*, La Nuova Italia, Firenze 1973, p. 396.

³⁹ Erich Fromm, *L’arte di amare*, Mondadori, Milano 1963, pp. 26-27.

esattamente come tutti gli altri, e come questi pretendono che egli sia:

Il divario tra 'me' e il mondo scompare, e con esso la paura cosciente della solitudine e dell'impotenza. Questo meccanismo può essere paragonato alla colorazione protettiva che assumono certi animali. Somigliano talmente al loro ambiente che li si può appena distinguere. La persona che rinuncia al suo io individuale, e che diventa un automa, identico a milioni di altri automi che la circondano, non deve più sentirsi sola e ansiosa. Ma il prezzo che paga è alto: è la perdita del suo io»⁴⁰.

In estrema sintesi, il conformismo può essere spiegato come un «meccanismo mentale ricorrente in moltissimi individui collocati in posizione subordinata all'interno di una struttura di potere. La sparizione di ogni senso di responsabilità è la estrema conseguenza della sottomissione all'autorità»⁴¹.

La ragione strumentale ed il pensiero autoritario non hanno quasi alcuna fiducia nella ragione umana e pongono l'accento sull'accettazione del principio di ordine gerarchico e di obbedienza come cemento della compagine sociale. A livello intellettuale, l'autorità esercita un effetto inibitorio sul bambino al punto tale che, per la psicoanalista Melanie Klein (1882-1960), in seguito gli sarà necessaria una notevole «dose di coraggio» per spingersi verso originali conquiste dell'intelletto; coraggio che non sarebbe forse necessario se venisse concesso al bambino «di pensare per proprio conto, indipendentemente dall'autorità, senza

40 Id., *Fuga dalla libertà*, Edizioni di Comunità, Milano 1963, p. 152.

41 Stanley Milgram, cit., pp. 22-23.

escludere o tacitare le sue righe»⁴². Perché lo stesso «gesto violento», mentre ricorda all'ordine esistente che «esiste un soggetto e che esso lo sta dimenticando, esprime anche il dolore del soggetto per la propria incapacità di raggiungere un ordine oggettivo»⁴³.

L'uso dell'autorità ricorre sempre a qualche forma di razionalizzazione di ciò che razionale non è, cioè di giustificazioni con funzioni di semplice copertura del suo modo di agire. Per il «carattere autoritario», ha spiegato Fromm, esistono «due sessi: i potenti e gli impotenti». Il potere, si tratti di quello di una persona o di quello di un'istituzione, suscita automaticamente in lui amore, ammirazione e disposizione a sottomettersi:

Il potere lo affascina non per i valori che un determinato potere può rappresentare, ma proprio in quanto è potere. Proprio come il potere suscita automaticamente il suo 'amore', così le persone o le istituzioni impotenti suscitano automaticamente il suo disprezzo. La vista stessa di una persona impotente gli fa desiderare di attaccarla, dominarla, umiliarla. Mentre altri tipi di carattere inorridiscono all'idea di attaccare un'inerte, il carattere autoritario si eccita in proporzione diretta alla debolezza del suo oggetto⁴⁴.

L'alienazione assume così forme diverse, tutte però caratterizzate da una spia ben precisa: la rinuncia all'uomo, alla sua dignità, ai suoi valori, alla sua autonomia:

⁴² Melanie Klein, *Lo sviluppo di un bambino*, in Johannes Cremerius (a cura di), *Educazione e psicoanalisi*, Bollati Boringhieri, Torino 1975, p. 58.

⁴³ Max Horkheimer, *Eclisse della ragione. Critica della ragione strumentale*, cit., p. 39.

⁴⁴ Erich Fromm, *Fuga dalla libertà*, cit., p. 139.

Benché la maggior parte degli uomini non perda mai l'abitudine di addossare al mondo la responsabilità di tutti i suoi guai, quelli che sono troppo deboli per prendere posizione contro la realtà non hanno altra scelta che rinunciare a se stessi identificandosi con essa. Non si riconciliano razionalmente con la civiltà ma le si inchinano segretamente, accettando l'identità di ragione e dominio, di civiltà e ideale anche se fanno spallucce. Il cinismo bene informato è un'altra variante del conformismo. Questa gente accetta volenterosamente o si costringe ad accettare il dominio del più forte come se fosse una legge eterna. La loro vita è uno sforzo continuo di reprimere e umilire la natura dentro e fuori di sé e di identificarsi con i suoi surrogati più potenti: la razza, la patria, i capi, le cricche, la tradizione. Per loro tutte queste parole indicano una sola e identica cosa: la realtà cui non ci si può opporre, che si deve anzi onorare e obbedire⁴⁵.

Nel vocabolario di Fromm, l'alienazione si presenta spesso sotto l'illusione che «l'aver» possa significare «essere», che l'uno possa sostituire l'altro:

In una cultura nella quale la meta suprema sia l'aver – e anzi l'aver sempre più – e in cui sia possibile parlare di qualcuno come una persona che 'vale un milione di dollari', come può esserci un'alternativa tra avere ed essere? Si direbbe, al contrario, che l'essenza vera dell'essere sia l'aver; che, se uno non ha nulla, non è nulla⁴⁶.

In *Filosofia dell'educazione*, Raffaele Mantegazza ci

⁴⁵ Max Horkheimer, *Eclisse della ragione. Critica della ragione strumentale*, cit., p. 100.

⁴⁶ Erich Fromm, *Avere o essere?*, Mondadori, Milano 1977, p. 31.

fornisce una ricognizione di approcci, analisi e riflessioni sulla questione educazione/potere per meglio comprendere che il problema è centrale, complesso quanto mai aperto, che, lo si voglia o meno, in educazione siamo di fronte ad un potere che «forse non si ‘prende’ o si ‘aliena’ o ‘si trasmette’ ma si esercita», non solo da parte dei soggetti ma anche «attraverso i soggetti»; un potere di *assoggettamento* che in quanto tale prevede il soggetto come *telos* della sua applicazione⁴⁷. Un potere che ha le sue strutture nello spazio, nel tempo, nella corporeità, nelle dimensioni essenziali dell’essere-nel-mondo dell’uomo che costituiscono i campi specifici di azione e di intervento delle pratiche educative; un potere che, dunque, agisce «alle spalle dell’educatore», che non condiziona, non reprime né controlla i soggetti bensì li struttura.

Le scienze umane non possono considerarsi ‘neutrali’ di fronte alla questione del potere. Anzi, la loro utilità ai vari progetti di dominio e di «espropriazione dell’individuo» è a tutti gli effetti strutturale; non solo perché all’educazione viene richiesta una legittimazione ideologico-dottrinale per il mantenimento dello *status quo*, ma anche per il fatto che l’educatore, al di là delle sue potenziali ed indispensabili capacità critiche di smascheramento e demistificazione delle istanze latenti di coercizione e dominio, è di fatto impotente con la sua prassi a cambiare lo stato di cose esistenti. In altri termini, l’educatore nulla può per sottrarsi alle dimensioni di complicità che sono caratteristiche del suo lavoro:

Colui che si pone il problema di un’educazione buo-

⁴⁷ Si veda Raffaele Mantegazza, *Filosofia dell’educazione*, Bruno Mondadori, Milano 1998, pp. 167-204.

na non sa affatto che l'architettura medesima del collegio segna il processo educativo, la camerata notturna disciplina il sonno, i grandi corridoi distribuiscono l'interno e il sociale, i grandi giardini lo scambio del discorso e le sue forme. Il modo della distribuzione spaziale organizza le finalità di socializzazione e la sorveglianza garantisce l'assegnazione dei ruoli tra scolari e maestri e tra scolari e scolari, presiede alla formazione delle classi, crea le condizioni per il modo comunitario di nutrirsi e di vivere collettivamente la nutrizione. Ogni organizzazione educativa ha la sua microfisica: la mente come il corpo dell'educando subiscono un processo di trasformazione e di adeguazione a vari modelli⁴⁸.

È questo l'approccio di Fulvio Papi, uno tra gli altri che, presenti nel testo di Mantegazza, prenderemo in questa sede in considerazione. Il passo citato può essere nel nostro caso utile per riflettere sulle possibili implicazioni psicologiche ed educative delle *new town*. Se l'immaginario stesso dipende in modo diretto dalla possibilità che i soggetti hanno di immaginare, questa possibilità a sua volta è dipendente dalla condizione sociale e dal sistema culturale in possesso del soggetto che immagina. Si tratta di processi sociali ed educativi «il cui destinatario viene costruito»; di strutturazione di specifiche identità che la società prevede e di cui necessita e quindi del risultato di *standard* educativi esistenti per il gruppo sociale di appartenenza. Di riflesso, l'aver adottato quello *standard* significa per il soggetto formato ottenere un riconoscimento dal gruppo sociale d'appartenenza, divenendo, quindi, un «vettore dell'ideologia di gruppo». In quest'ottica, ogni

⁴⁸ Fulvio Papi, *Educazione*, Isedi, Milano 1978, p. 26.

standard educativo costituisce «il sistema materializzato dell'ideologia sociale dominante che agisce con efficacia causale rilevante nell'educazione e quindi nella riproduzione sociale»⁴⁹.

In riferimento alla strutturazione dei gruppi sociali e alla riduzione delle loro capacità di formare individui autonomi, Horkheimer e Adorno parlano di una tendenza progressiva della società alla «ricomprensione, secondo un piano e a partire dall'alto, delle parti nel tutto, alla integrazione in forme organizzative smisuratamente vaste, sia economiche che politiche»⁵⁰. I gruppi sociali non sono autonomi ma prodotti della struttura sociale e delle amministrazioni degli organismi economici, le quali hanno ormai un potere di disposizione tale che «da esse dipende in misura sostanziale il contesto sociale e il gruppo in cui gli individui vengono a trovarsi»⁵¹.

Il simbolo più rude e palese di questo generale cambiamento delle funzioni del gruppo come istanza di mediazione è dato dai trasferimenti e deportazioni di intere popolazioni e parti di popolazioni cui assistiamo in ogni parte del mondo e sotto i più diversi sistemi politici: l'individuo viene sussunto sotto di sé dall'unità maggiore immediatamente come atomo⁵².

Quanto più l'ideologia insiste sull'autonomia essenziale del gruppo tanto più i gruppi stessi, in quanto istanza di mediazione tra la totalità e il singolo, sono in realtà determinati dalla struttura sociale:

49 Ivi, p. 30.

50 Max Horkheimer e Theodor Wiesengrund Adorno (a cura di), *Istituto per la ricerca sociale di Francoforte. Lezioni di sociologia*, Einaudi, Torino 2001, p. 81.

51 Ibidem

52 Ivi, p. 82.

Il gruppo continua bensì a esercitare la sua funzione mediatrice, e anzi sarebbe difficile immaginare una società dove questa funzione mancasse del tutto: ma la funzione mediatrice dipende oggi in modo trasparente dal tutto sociale, come probabilmente ne è sempre dipesa in segreto⁵³.

Gli studi di Riccardo Massa analizzano un potere silenzioso ed impalpabile, che pone in essere, struttura, produce il soggetto come fine della sua stessa attività. Un potere essenzialmente educativo, in quanto «il suo scopo è l'assoggettamento nel duplice senso di costituzione del soggetto e di sua normalizzazione»⁵⁴. Secondo Massa, l'educazione è un dispositivo «esistenziale, transazionale, funzionale, inconscio, ideologico, di controllo, pragmatico, strutturale»⁵⁵ diffuso nel campo sociale. Uno specifico dispositivo pedagogico inteso da Mantegazza come «unità strutturale di pratiche che architettano e gestiscono spazi, scandiscono e colonizzano tempi, producono e diffondono discorsi e relativi saperi, organizzano e celebrano rituali, abitano e addestrano corpi, costituiscono e strutturano soggetti, manipolano e distribuiscono oggetti»⁵⁶. All'interno di tale dispositivo va individuato il problema del potere, dell'assoggettamento, della costituzione dell'individuo umano come soggetto. O meglio: il dispositivo stesso è l'essenza del potere che transita attraverso i corpi e i soggetti che esso stesso ha contribuito a porre in essere, che dispone strutture reticolari i cui

53 Ivi, pp. 82-83.

54 Raffaele Mantegazza, *Filosofia dell'educazione*, cit., p. 181.

55 Si vedano: Riccardo Massa, *Educare o istruire? La fine della pedagogia nella cultura contemporanea*, Unicopli, Milano 1987; Riccardo Massa (a cura di), *La clinica della formazione*, Franco Angeli, Milano 1992.

56 Raffaele Mantegazza, *Filosofia dell'educazione*, cit., p. 183.

punti di incrocio e di addensamento sono i singoli soggetti con l'illusione della loro completa autonomia.

Siamo di fronte ad un dispositivo anonimo analizzabile per Adorno a partire dal frammento, dalle tracce, dagli scarti, da realtà minimali e marginali da cui impostare poi il problema del contropotere. All'interno del quadro di un sapere micrologico, per Adorno la filosofia deve abbassarsi a considerare il particolare in un atteggiamento di ascolto, resistendo alle tentazioni di ricostruire sintesi totalizzanti, limitandosi a «raccolgere nel frammento il suo grido di dolore»⁵⁷, dato che «l'elemento storico nelle cose non è che l'espressione della sofferenza passata»⁵⁸. I frammenti contengono infatti storia, non si liberano mai del tutto dal marchio dell'esistente, non sono concepibili se non in virtù del loro esser-divenuti; in essi sono sedimentate lesioni, fratture, ferite e offese che hanno ricevuto dall'applicazione dei dispositivi di potere. All'approccio micrologico i frammenti appaiono come macerie di una totalità infranta, dissolta e disgregata dal potere attraverso un approccio microfisico. Ma se il frammento narra la sua storia di sofferenze, e attraverso la lettura del suo esser-divenuto è possibile cogliere l'applicazione di dispositivi di potere, è allora possibile intendere il frammento come «luogo della dissoluzione della falsa totalità» e comporre i frammenti in costellazioni. Nella costellazione il frammento riscopre il suo carattere

potenzialmente trascendente rispetto alla cattiva totalità delle dinamiche di potere; esso ci permette di

⁵⁷ Ivi, p. 188.

⁵⁸ Theodor Wiesengrund Adorno, *Minima Moralia. Meditazioni della vita offesa*, Einaudi, Torino 1979, p. 48.

pensare che, nelle pieghe riposte e latenti della soggettività sia visibile qualcosa di *altro* dal risultato di pratiche di potere, qualcosa di *totalmente altro* [...]; si tratta della possibilità che il soggetto, proprio nelle pieghe intime della sua costituzione, proprio laddove esso è stato maggiormente esposto agli attacchi del potere e anche più distante dalla sua autoconsapevolezza, alberghi tracce di alterità⁵⁹.

Se «le fratture dell'individuo sono la scrittura della verità», allora il soggetto non è interamente riducibile alle istanze di potere che l'hanno posto in essere; nelle sue fratture e nelle sue lacune «è celata una profonda verità che trascende il potere» e che deve imparare a resistere ad ogni ulteriore sintesi totalizzante⁶⁰.

Pur provenendo da altra via, in *Emozioni e linguaggio in educazione e politica* anche il biologo Humberto Maturana giunge a conclusioni non dissimili, esortando esplicitamente ad una «cospirazione democratica»:

Il fallimento delle dittature e dei sistemi totalitari statuali [...] è il fallimento del sistema di disegno ontologico che cerca di imporre un ordine sociale, imponendo al contempo un dover essere che nega l'individuo come essere sociale cosciente e responsabile della propria partecipazione alla costruzione del mondo che porta con sé nella convivenza con gli altri. Ogni volta che tutto il sapere viene consegnato a un gruppo umano, che siano militari, filosofi, tecnici, proletari o qualsiasi altro, si produce una tirannide, perché si nega agli altri. Ora siamo sul punto di fare ciò, consegnando il sapere agli imprenditori. La

⁵⁹ Raffaele Mantegazza, *Filosofia dell'educazione*, cit., p. 189.

⁶⁰ Ivi, p. 190.

conspirazione democratica è l'unica possibilità di evitare tale alienazione, se siamo capaci di viverla riconoscendo che di fatto il mondo in cui viviamo lo costituiamo tutti nel convivere in esso e che siamo noi stessi l'ambito naturale che ci alimenta. Se riusciamo a fare ciò, le varie posizioni esistenziali, i differenti modi di agire, le diverse ideologie, diventano differenti punti di vista, che consentono di riconoscere differenti classi di errori nella realizzazione del progetto comune, in un ambito di discorsi aperto che consente di riconoscere tali errori. Ma perché ciò avvenga, dobbiamo volere che avvenga⁶¹.

61 Humberto Maturana, *Emozioni e linguaggio in educazione e politica*, Elèuthera, Milano 2006, pp. 93-94.

Le marginalità dello *shock*

La svalorizzazione del mondo umano cresce in rapporto con la valorizzazione del mondo delle cose.

K. Marx

Il temuto e più volte annunciato collasso demografico puntuale si è registrato. Conseguenza diretta della *shockterapia*. L'Aquila prima del 6 aprile 2009 viveva già una crisi, con una significativa perdita di posti di lavoro. Era una città di circa 100mila abitanti; 73mila circa i residenti, 25mila i domiciliati. All'aprile 2010 sono quasi 30mila gli abitanti¹: circa 43mila sono quelli che mancano all'appello². Tra questi ultimi ci sono sia i primi esclusi da qualunque tipo di alternativa, sia coloro che, avendo visto scomparire definitivamente all'orizzonte la ricostruzione, hanno deciso di non tornare più. Di fatto, è lo stesso *Decreto Abruzzo* ad incentivare lo spopolamento ed il trasferimento: la legge offre ai terremotati un semplice risarcimento individuale, che essi potranno utilizzare per ricostruire la propria abitazione dove meglio credono. L'opposto di quanto accaduto in Umbria e Marche dopo il terremoto del 1997, quando furono istituiti consorzi obbligatori tra i proprietari delle unità immobiliari, per ga-

¹ Relazione CGIL Abruzzo, aprile 2010, in www.politicambiente.it

² Cfr. *L'Aquila e crateri. Sono 55mila gli sfollati*, «Il Centro», 28 luglio 2010.

rantire una ricostruzione integrale. Con la soluzione individuale anziché collettiva qualcuno preferirà intascare i soldi del risarcimento e andare via, per ricostruire in periferia o trasferirsi in un'altra città. I proprietari di seconde case (finanziati all'80%) potranno decidere di non ricostruire, o non avere i soldi per farlo: «così l'inviolabile diritto alla proprietà viene risarcito, ma sparisce il diritto a ricostruire la comunità»³.

Gli scenari previsti non sono di certo dei migliori:

Con il tempo, senza fretta, si ricostruirà [la città con il suo centro storico] – dopo che si sarà rassegnato chi non sarà potuto rientrare. Non tutto si ricostruirà, non per tutti, magari non per farci vivere la gente ma piuttosto per 'dar vita' a una *L'Aquila-land* per turisti e fruitori di *shopping*, richiamati dalla possibilità di ammirare come era una città preziosa prima del terremoto, prima del miracolo tutto italiano delle *new town*⁴.

Nelle *new town*, una volta portate le basilari opere di urbanizzazione il resto verrà da sé: la città, scrive Manuele Bonaccorsi, si espanderà fino a raggiungere il complesso edilizio esterno, sfruttando i vantaggi economici procurati dalla prima «colonia di cemento»⁵. Anche per coloro temporaneamente assegnati negli appartamenti delle *new town* del progetto C.a.s.e., sarà la soluzione individuale ed antisociale applicata in 'emergenza' a definire la futura condizione socio-esistenziale:

Alla maniacale cura degli interni ('saranno poi pre-

3 Manuele Bonaccorsi, cit., p. 102.

4 Comitatus aquilanus, cit., p. 24.

5 Manuele Bonaccorsi, cit., p. 105.

sentì tutti i comfort: dagli elettrodomestici, come il televisore a schermo LCD, la lavatrice, la lavastoviglie, il forno elettrico e il frigorifero con congelatore, a componenti d'arredo quali divani e poltrone in tessuto o ecopelle e tende colorate') corrisponde la totale assenza di servizi collettivi. L'accento è posto esclusivamente sulla casa, piuttosto che sulla città, sul bisogno individuale che prevale e annulla le esigenze della collettività e i valori sociali. Da alcuni millenni, il significato dell'abitare non può essere ridotto alla pur ineludibile necessità di un tetto sulla testa. Un gruppo di C.a.s.e. non potrà mai diventare una città se pensato per sopperire esclusivamente ad esigenze funzionali individuali, senza alcun riferimento al contesto territoriale e sociale, ed anzi, per certi versi, in contrasto con essi⁶.

In questo quadro, sviluppare nuove pratiche di inclusione, integrazione e partecipazione alla vita collettiva significa, innanzitutto porre immediatamente al centro dell'attenzione i potenziali rischi di marginalità sociale presenti ed affrontarli.

Se essere marginali può significare essere esclusi dai processi economico-produttivi oppure dai valori socio-culturali di questa società⁷, una delle categorie più esposta a rischio è rappresentata innanzitutto dagli anziani. In una società come la nostra, dominata dal culto del prestigio sociale e dal mito della produttività, l'anziano, soprattutto se inattivo, viene normalmente relegato in un triste limbo. Se a ciò si accompagneranno il senso di sradicamento, il disagio econo-

6 Comitatus aquilanus, cit., p. 18.

7 Simonetta Ulivieri, *Sentieri storici dell'emarginazione*, in Id. (a cura di), *L'educazione e i marginali. Storia, teorie, luoghi e tipologie dell'emarginazione*, La Nuova Italia, Firenze 1997, p. 9.

mico, le malattie e le carenze dell'organizzazione sanitaria⁸, la situazione si farà ancor più grave. Allo stato attuale, la solitudine determinatasi con la frammentazione sociale resta il problema principale di una società che propone con forza il mito sfrenato dell'individualismo, che sta distruggendo la capacità di una crescita intergenerazionale, chiudendo ogni classe d'età tra i propri coetanei, negando valore allo scambio di conoscenze e di aiuto reciproco⁹. Inoltre, la tendenza psicologica alla rimozione dell'evento provocherà rinunce a comunicare l'esperienza stessa:

L'evento esce dall'attualità e non è più raccontabile in quanto la comunicazione richiederebbe dolorose rivisitazioni. I ricordi vengono celebrati in una cerchia ristretta, quasi senza parole, a motti sublimati in silenziosi abbracci tra coloro che si sono incrociati da protagonisti in quei giorni e in quei luoghi. I bambini [diventeranno] adulti, e soprattutto non [faranno] domande, non [avranno] curiosità di sapere¹⁰.

Non a caso, il tema della memoria è per l'educazione il tema dell'identità, del disvelamento che riattualizza il passato stabilendo il senso della propria continuità nel tempo e nello spazio. Un tramonto della memoria potrebbe quindi rappresentare la fine stessa di ogni educazione, del bisogno antropologico di esse-

8 Cfr. *L'Aquila. Ospedale, personale al collasso*, «Il Centro», 28 luglio 2010. «Fino a dodici mesi per un esame o una visita specialistica. Accade all'ospedale San Salvatore dell'Aquila, dove i tempi di attesa sono biblici. Per la risonanza magnetica al cranio occorre aspettare un anno, come per una visita dermatologica oncologica. Cinque mesi per una Tac, quattro per una semplice ecografia. Gli appuntamenti per le lastre scheletriche o al cranio sono fermi a ottobre. Si scende a un mese per le mammografie»: cfr. *Un anno di attesa per una risonanza*, Ivi, 19 maggio 2010.

9 Simonetta Ulivieri, *Introduzione*, in Id. (a cura di), cit., p. xii.

10 Giovanni Pietro Nimis, cit., p. 10.

re raccolti e reinterpretati, rivissuti e reincarnati da chi ci sopravvive. Il ricordo, ha scritto Duccio Demetrio, restituendoci il ruolo di protagonisti del nostro apprendimento, «è ciò che di più nostro, nella povertà o nel benessere, si possa possedere»¹¹. Al contrario, la svalutazione delle memorie depriva i figli non soltanto di metodi e modelli di autoidentificazione («la memoria infatti è una rete di narrazioni che ci difendono e chi hanno difeso dimostrandoci che avevamo una storia, appartenevamo ad una trama»), ma ne compromette l'adulità futura¹².

Preoccupanti e manifesti sono anche i rischi di marginalità sociale direttamente riconducibili all'improvvisa esclusione dai processi economico-produttivi: «ogni giorno, nelle nostre sedi riceviamo persone disperate perché senza lavoro», hanno riferito i dirigenti della Camera del Lavoro provinciale. Il campo delle emarginazioni va allargandosi anche verso ceti o situazioni fino a ieri in qualche modo protette o tutelate; la complessità delle risorse, i nuovi profitti, anziché valorizzare le potenzialità umane e del territorio sembrano invece creare nuove povertà. A livello sociale, la nuova povertà produrrà per disoccupati, precari e casintegrati condizioni di vita disagiate o ai limiti della sopravvivenza; per gli anziani soli, i diversamente abili e le loro famiglie, «le aree maggiormente a rischio» sono invece rappresentate da zone abitative urbane progettate senza verde e senza luoghi educativi, associativi o ricreativi, quartieri ghetto in «zone montane o comunque improduttive»¹³.

Nel solo 2009 sono circa 25mila i posti di lavoro

11 Duccio Demetrio, *Pedagogia della memoria. Per sé stessi, con gli altri*, Meltemi, Roma 1998, p. 2.

12 Ivi, p. 41.

13 Simonetta Ulivieri, *Sentieri storici dell'emarginazione*, cit., pp. 33-34.

persi in tutto l'Abruzzo: il dato più alto d'Italia¹⁴; circa 5.600 sono i posti di lavoro cancellati a L'Aquila e provincia. Sempre nel 2009, con 34milioni di ore, l'Abruzzo è la terza regione del Paese per incremento di cassa integrazione (+440% contro la media nazionale del +311%); del totale, 7 milioni di ore riguardano solo L'Aquila. Da segnalare che in questi dati non sono comprese le crisi dei liberi professionisti e in generale del lavoro autonomo. Passando al primo trimestre del 2010, nel cratere del sisma le ore totali di cassa integrazione sono aumentate del 423,4% rispetto allo stesso periodo dell'anno precedente. In particolare, sono state utilizzate 1.190.074 ore di cui ben 741.260 (circa il 70%) nel settore dei servizi; circa 8.000 sarebbero attualmente i lavoratori cassintegrati nel cratere¹⁵.

Bisogna precisare che nella costruzione delle stesse *new town* del progetto C.a.s.e. hanno lavorato meno del 20% di operai edili abruzzesi, riducendo così gli utili che potevano rimanere alla popolazione del territorio; più dell'80% degli operai impiegati nei cantieri sono arrivati direttamente con le ditte fuori sede vincitrici degli appalti:

La collettività, con ridotti vantaggi per se stessa in termini di ricadute occupazionali locali, ha dato ad al-

14 La perdita è così distribuita: 5mila posti di lavoro persi nell'agricoltura, 7mila nell'industria, 13mila nel terziario.

15 Dati pubblicati su www.politicambiente.it. In provincia la realtà non è migliore. A Sulmona, ad esempio, cittadina esclusa dai comuni del cratere del sisma, si contano circa 1.000 posti di lavoro persi in tre anni e decine di fabbriche chiuse negli ultimi cinque anni. Attualmente, 1.205 sono i lavoratori in cassa integrazione; 303 quelli in mobilità; 500 aziende e 1.000 dipendenti a rischio, a causa della recessione post-sisma. Una crisi senza precedenti che si ripercuote su cittadini e famiglie. Negli ultimi tempi il numero delle famiglie in difficoltà è raddoppiato: nel 2010 sono più di 100 (75% sulmonesi, 25% straniere) quelle che si rivolgono alla Caritas; solo due anni prima erano la metà.

cuni imprenditori una bella cifra. Ma la cosa più interessante è che la cifra si è maturata in soli 5 mesi e che è saldata in tempi ridottissimi al contrario con quanto avviene (ed in questi ultimi anni è notevolmente peggiorata) con le pubbliche amministrazioni. Una vera manna¹⁶.

Una triste consonanza, questa, con le politiche applicate per la ricostruzione di New Orleans distrutta dall'uragano *Katrina* nel 2005; ricostruzione contrassegnata dall'avversione degli appaltatori ad assumere abitanti del luogo che potevano aver visto la ricostruzione della città non solo come un lavoro, ma come parte di un processo di riqualificazione e consolidamento delle loro comunità. Washington avrebbe potuto facilmente imporre come condizione per ogni appalto relativo a *Katrina* che le aziende assumessero abitanti della zona con salari decenti per aiutarli a rimettere in senso le loro vite. Invece, dovettero restare a guardare mentre gli appaltatori creavano «un boom economico basato su soldi facili dei contribuenti e regolamenti elastici»¹⁷.

Costretti alla passività e all'assistenzialismo, buona parte dei lavoratori autoctoni ha vissuto fin da subito quella condizione descritta da Zygmunt Bauman tipica di coloro considerati «in sovrannumero», privi di uno *status* sociale definito, considerati eccedenti dal punto di vista della produzione. Non bisogna però considerarli come 'esclusi dal sistema'; sono sì tagliati fuori dai benefici del sistema, ha spiegato Franco Ferrarotti ma la loro funzione, cioè il loro apporto al funzionamento del sistema, è fondamentale. Le popo-

16 Adriano Paolella, cit.

17 Naomi Klein, cit., p. 471.

lazioni sfruttate sono marginali quanto alle decisioni prese o da prendersi e quanto agli oggetti di queste decisioni, ma non sono affatto marginali rispetto ai requisiti funzionali del sistema che le sfrutta. «Lungi dall'essere marginali, sono anzi centrali». Cioè la loro marginalità è imposta dall'esterno nonostante il carattere essenziale della loro presenza¹⁸. Karl Marx (1818-1883) individuò molto bene la questione e la spiegò parlando di «esercito industriale di riserva», riferendosi alla parte di popolazione non occupata, ovvero che, date le necessità di valorizzazione del capitale, risulta eccedente. Quell'esercito, allora composto dai disoccupati di Manchester, si è oggi diffuso su scala planetaria e comprende tutti coloro pronti ad occupare i posti disponibili lavorando a basso costo, con meno o addirittura senza diritti e garanzie sociali, più ricattabili, pronti a svolgere qualsiasi mansione, anche le peggiori. La deregolamentazione del mercato del lavoro certo non giova alle vittime della disoccupazione registratasi in seguito alle politiche adottate nel cratere del sisma; provoca soprattutto inadeguatezza, rinuncia, autoemarginazione da parte di chi non riesce a riciclarsi secondo le richieste del mercato¹⁹. Come spiega Paolo Orefice, «non è difficile rendersi conto che se ad una persona si lasciano intravedere più possibilità di realizzazione nei diversi campi della vita e quindi le si consente di alimentare il campo delle aspirazioni, ma poi queste aspettative vengono regolarmente frustrate nella realtà, è evidente che si finisce con l'estendere il fenomeno dell'emarginazione. È il caso delle nuove povertà generate dalla società contempo-

18 Franco Ferrarotti, *Sviluppo urbano e marginalità sociale*, in «La critica sociologica», 29, 1974, pp. 152-153.

19 Simonetta Ulivieri, *Sentieri storici dell'emarginazione*, cit., p. 33.

reana. Si tratta fondamentalmente del tradimento di quei più maturi diritti umani che esse stesse hanno fatto nascere ed alimentato tutte le volte che non riescono a garantirne il soddisfacimento»²⁰.

E come da copione, quando la tragedia è diventata spettacolo per i media, l'opinione pubblica ha iniziato a trattare i terremotati perfino alla stregua di «scrocconi e intrusi», accusati «di pretese ingiustificate o d'indolenza», «di nutrirsi del corpo della società come fanno i parassiti»²¹. Nella ricognizione di Antonello Ciccozzi:

Il terremotato: ormai siamo una categoria marginale, elementi di bassa umanità, descritti come 'esasperati che non ragionano' dai massmedia, come privi di 'lucidità' da certi politici, animalizzati attraverso mesi di tendopoli e rappresentazioni massmediatiche che cercano solo la lacrima o l'urlo, preparati alla domesticazione del 'grazie' incondizionato sotto la minaccia di esser tacciati di ingratitude. L'Italia intollerante ci insulta come insulta altre minoranze, in un bestiario neorazzista in cui iniziamo ad accorgerci di essere stati annessi, come disperati di lusso, ma pur sempre disperati [...]. Il male ricevuto è segno di colpa, è la forza primitiva di un universale archetipo espiatorio, che cova sotto le moine solidaristiche di qualsiasi civiltà²².

Complesso è anche il quadro in cui Alessandro Vaccarelli ha condotto la ricerca per la rilevazione dei

²⁰ Paolo Orefice, *Educazione ed emarginazione nella società complessa*, citato in Simonetta Ulivieri (a cura di), cit., p. 35.

²¹ Zygmunt Bauman, *Vite di scarto*, Laterza, Roma-Bari 2005, p. 52.

²² Antonello Ciccozzi, docente di antropologia culturale presso l'Università degli Studi dell'Aquila, cfr. Id., *Guido Bertolaso, un eroe?*, in www.abruzzo24ore.it

bisogni della popolazione immigrata, sondando nelle pieghe del sociale, nei rapporti tra culture diverse. I bisogni che emergono da parte della popolazione immigrata terremotata non sono tanto dissimili da quelli della popolazione italiana; lo scarto qualitativamente più significativo è dato da quanto la condizione di immigrato ha pesato su tutte le questioni (sociali, economiche, di tipo pratico-burocratico) che il terremoto ha rovinosamente aperto. Laddove l'esperienza migratoria è segnata da situazioni di maggiore precarietà, più forti si sono sentiti gli effetti del trauma. Probabilmente – spiega l'autore – «non serve una ricerca per accorgerci del fatto che il terremoto possa aver contribuito a generare difficoltà di vario tipo legate alle pratiche di soggiorno, o alle difficoltà di comunicazione soprattutto da parte dei soggetti che padroneggiano meno l'italiano o, ancora, a rendere problematico il lavoro»²³. Ciò che è più difficile da percepire caratterizza in modo incisivo la vita degli immigrati e la loro identità sociale. La solitudine, ad esempio, determinata dall'assenza di familiari, ha pesato in modo consistente nella percezione dello stress e del disagio dopo il terremoto. Se nel complesso gli immigrati hanno espresso un «livello di disagio/stress» lievemente inferiore a quello relativo agli italiani, è stato individuato un sottogruppo, quello dei soggetti non ricongiunti alla famiglia, che invece sta elaborando in maniera più complessa tutte le difficoltà legate al sisma e al post-sisma. Perché innanzitutto «troviamo condizioni sociali modificate, meglio sarebbe dire *alterate*,

²³ Alessandro Vaccarelli, *Dai bisogni degli immigrati alle prospettive dell'interculturalismo. Il ruolo delle istituzioni, dell'associazionismo, delle agenzie formative*, in Id. (a cura di), *Immigrati e italiani dopo il terremoto nel territorio aquilano. Una ricerca sui bisogni sociali, educativi e sullo stato della convivenza*, Provincia dell'Aquila, L'Aquila 2010.

in un tessuto urbano, come quello attuale, che non è più il frutto di un processo di sedimentazione storico-sociale, in cui i punti di riferimento sono venuti meno, in cui la gestione della vita è più difficile, in cui si manifestano segnali che ‘parlano’ di concorrenzialità tra gruppi sociali rispetto a bisogni essenziali (primo tra tutti il bisogno dell’*abitare* una casa, un quartiere, una dimensione di vita)»²⁴.

A più di un anno dal sisma c’è allora un altro terremoto, un terremoto che nessuno racconta. Un terremoto nascosto sotto le macerie, disperso nel caos di una città senza più punti di riferimento, affogato nell’incertezza di una vita precaria. È il terremoto dei nuovi poveri. Per rendersene conto bisogna andare nei luoghi dove la gente non si mette in mostra. Dove chiedere un pasto caldo diventa una vergogna «perché è difficile accettare l’idea di aver perso tutto, persino la possibilità di entrare in un negozio a comprare un pezzo di pane o un pacco di pasta». Le testimonianze raccolte da Giustino Parisse descrivono efficacemente la situazione:

Oggi all’Aquila i poveri non sono solo quelli che chiedono l’elemosina. Ma sono soprattutto coloro che prima del sei aprile 2009 vivevano in maniera dignitosa e che oggi non hanno nemmeno da mangiare. È il caso di una coppia di commercianti aquilani: locale in centro storico distrutto, lontani ancora dalla pensione, per mesi dispersi in un albergo della costa, poi il ritorno a L’Aquila in uno degli alloggi del progetto C.a.s.e. e la traumatica scoperta di non avere più nulla. Un giorno si sono presentati alla mensa dei poveri: con discrezione hanno chiesto se poteva-

24 Ibidem

no avere un aiuto. Si sono vergognati di sedere a tavola con gli altri diseredati e hanno preso un paccoviveri, se ne sono tornati nella casa provvisoria e hanno consumato il loro triste pasto. E così anche nei giorni a seguire.

Oppure c'è il caso di un padre separato, spinto a mendicare un piatto di pasta perché con il suo reddito da artigiano che, dopo il sisma, si è fatto più magro, riesce a malapena a pagare la cifra stabilita dal giudice per sostenere l'ex-moglie e i figli. Per andare avanti e pagarsi almeno la benzina alla macchina deve risparmiare su tutto, persino sul pranzo quotidiano. Ci sono situazioni che sembrano tratte più da una fiction che dalla realtà. Un rappresentante di commercio, una settimana dopo il terremoto è stato licenziato dalla sua ditta che addirittura voleva addebitargli le fatture del materiale fornito ai clienti, materiale finito sotto le macerie dei negozi del centro storico. Quando chiede aiuto confessa amaramente: «Non ho mai chiesto a mia moglie di lavorare, perché bastava quello che guadagnavo io, ora senza lavoro mi vergogno persino di guardare i miei figli»²⁵.

Eppure, le esperienze delle gestioni dei precedenti post-terremoti avevano lasciato importanti e significative tracce; tracce e prassi di cui a L'Aquila si è fatto a meno. Il progetto C.a.s.e. mescolando emergenza e ricostruzione «crea una situazione malata», che sembra volta soprattutto «a stupire con promesse capaci di vincere le ragioni del tempo e dello spazio»: tornando a «vecchi accentramenti di potere», ciò che sembrava superato per sempre dopo l'esperienza del Friuli

²⁵ Giustino Parisse, *Ecco la città dei nuovi poveri. Centinaia di famiglie in difficoltà con lo spettro di mutui e bollette*, pubblicato su <http://ilcentro.gelocal.it>

(1976) e dell'Umbria (1997)²⁶.

«Vecchi accentramenti di potere» che inevitabilmente impongono di mantenere alta la guardia poiché rendono il problema dell'emarginazione più che mai aperto. Perché, spiega Maturana, le relazioni di potere e di obbedienza e le relazioni gerarchiche non sono relazioni sociali; il potere non è qualcosa che possiede una persona o un'altra, «è una relazione nella quale si concede qualcosa a qualcuno attraverso l'obbedienza». Il potere insorge con l'obbedienza e l'obbedienza costituisce il potere come reciproca negazione: chi obbedisce «nega se stesso, perché per evitare o ottenere qualcosa fa ciò che non vuole su richiesta dell'altro». Chi comanda «nega l'altro e se stesso, perché non trova nell'altro un altro legittimo nella convivenza. Nega se stesso perché giustifica la legittimità dell'obbedienza dell'altro con la propria sopravvalutazione e nega l'altro perché giustifica la legittimità dell'obbedienza con l'inferiorità dell'altro»²⁷.

La diversità ha origine sociale e si basa sul lavoro, sul reddito, sulla ricchezza, sull'appartenenza ad una certa cultura. Viceversa, il processo emarginativo espresso verso la diversità è da attribuirsi all'insieme dei pregiudizi che quella dimensione scatena soprattutto in chi teme la diversità, temendo di esserne sopraffatto e colpito; spesso e volentieri sono soprattutto gli individui o i gruppi socialmente ed economicamente più insicuri a temere la diversità, proprio perché, essendole più prossimi, tendono a rimuoverla da sé con atti eclatanti di rifiuto e di violenza²⁸.

La società occidentale, è strutturata in forme di competitività che generano divisione, gerarchizzazione,

26 Giovanni Pietro Nimis, cit., p. 4.

27 Humberto Maturana, cit., pp. 82-83.

28 Simonetta Ulivieri, *Introduzione*, cit., p. xiv.

emarginazione, e questo fa sì che il successo individuale tenda a misurarsi attraverso l'adeguamento, l'identificazione con un modello idealizzato di perfezione:

Se dunque nella società industriale l'uomo rinuncia a se stesso, questa rinuncia non ha uno scopo che trascenda la società industriale stessa; essa porta alla razionalità per quanto riguarda i mezzi, ma alla più assoluta irrazionalità per quanto riguarda la vita umana²⁹.

E se è vero che «l'individualità è menomata quando ciascuno decide di far parte per se stesso», che quando l'uomo «rinuncia a partecipare alla vita politica, la società tende a tornare alla legge della giungla»; se è vero che «l'idea di un assoluto isolamento individuale è sempre stata un'illusione»³⁰, allora l'«educazione nel cratere» dovrà innanzitutto saper opporre «resistenza» a questa ideologia. Come affermato in altra sede, l'assenza della centralità del ruolo dell'educazione in un qualsivoglia progetto socio-politico di costruzione o ricostruzione porta inevitabilmente alla disgregazione sociale e all'emarginazione, all'assenza di comunità³¹; ciò vuol dire che nel processo di ricomposizione del tessuto sociale e connettivo devono trovar fondamento le prassi educative di resistenza ai processi di isolamento, esclusione, emarginazione. Ridando anzitutto valore propositivo al laicismo come nuovo umanesimo – spiega Simonetta Ulivieri – ovvero come liberazione dell'umanità da ogni clericalismo o ideo-

²⁹ Max Horkheimer, *Eclisse della ragione. Critica della ragione strumentale*, cit., p. 84.

³⁰ Ivi, pp. 118-119.

³¹ Edoardo Puglielli, *Per una pedagogia della ricostruzione sociale*, in *6 Aprile: l'inizio della storia*, «Abruzzo Contemporaneo», *Rivista di storia e scienze sociali*, 34-35/2009, p. 169.

logia totalitaria, sviluppando nel contempo il principio della solidarietà. A livello pedagogico, queste nuove problematiche trovano risposta in una formazione delle nuove generazioni né dogmatica, né autoritaria, ma aperta a comprendere la dinamicità, la problematicità, la complessità e l'ambivalenza dei tempi presenti³².

32 Simonetta Ulivieri, *Sentieri storici dell'emarginazione*, cit., p. 35.

Resistere alla marginalità: comunità aperte

*Non si tratta di conservare il passato,
ma di realizzare le sue speranze.*

T. W. Adorno

Nel vocabolario della ricostruzione, ‘comunità aperte’ avrebbe dovuto significare partecipazione e democrazia diretta. Nella ricostruzione del Friuli, criticando quello che era stato per il Belice (1968), così il parroco di Santa Ninfa del Belice si pronunciava:

Non diventate Belice, perché è troppo grosso il Belice come scandalo, come motivo di riflessione e come ingiustizia, da poter pensare che si ripeta anche fra di voi [...] Fate in modo che la gente sia [...] responsabile e partecipe dei suoi fatti, non fatela emarginare assolutamente da qualunque partito o potere. Democrazia sì, imposizione no; e democrazia è partecipazione, mai imposizione; democrazia è rispetto dell'uomo e l'uomo deve essere lui il costruttore di se stesso e del suo bene [...]. Guardate che questo Belice può essere il Friuli, i disegni faraonici, le urbanizzazioni discutibili, quel passare sopra la testa di tutti, il voler realizzare secondo criteri verticistici erano esclusivamente opera e quindi responsabilità di coloro cui il governo aveva dato l'incarico di realizzare la ricostruzione. Si trattava cioè delle cosiddette opere a totale

carico dello Stato – e può avvenire anche nel Friuli – quelle cioè che lo Stato si assume di fare in proprio, quelle che eliminano la responsabilità e la partecipazione del cittadino interessato, quelle che sono insomma la peggiore elemosina che si possa compiere, perché si fanno male e distruggono l'uomo nella sua dignità¹.

Responsabilità e partecipazione perché «l'uomo deve essere il costruttore di se stesso e del suo bene» vuol dire 'internalizzare' il *locus of control* della psicologia sociale; vuol dire, usando il linguaggio di Carl Rogers (1902-1987), agire orientati dall'*attualizzazione*, decidere cioè della propria vita liberamente verso una piena realizzazione della propria autenticità (per Rogers la malattia è l'inautenticità, il *false Sé*); vuol dire, per citare un'altra voce della psicologia umanista, rispettare la 'scala dei bisogni' (bisogni fisiologici, bisogni di sicurezza, bisogni associativi e di appartenenza, bisogno di autostima e di riconoscimento sociale, bisogno di autorealizzazione) strutturata da Abraham Maslow (1908-1970), che, tradotta in termini sociali, significa che non si può promuovere una società attualizzante (autostima, riconoscimento sociale, autorealizzazione) se non sono soddisfatti in detta società i bisogni di livello inferiore, vale a dire quelli collegati alla sopravvivenza, alla serenità e all'appartenenza sociale; vuol dire – come ha scritto Guido Crainz riferendosi all'esperienza friulana – «democrazia dal basso – nelle assemblee delle tendopoli, nel coordinamento dei paesi terremotati»; vuol dire «capacità di unire la sfiducia nel Palazzo e la fiducia in se stessi. Ma anche in quel concreto operare di uomini e istituzioni. In quel concreto

¹ Giovanni Pietro Nimis, cit., p. 16.

operare *anche* del Palazzo. *Anche* dei legislatori nazionali e degli amministratori locali, a contatto diretto e talora conflittuale con gli amministratori. Con i cittadini. Con i paesi e le culture colpite dal sisma»².

Responsabilità e partecipazione perché anche nel processo pedagogico di ricostruzione sociale non può esserci alcuna educazione democratica possibile che non contempra un'integrazione, allo stesso tempo, tra partecipazione sociale e responsabilità, accettazione e rispetto; perché «l'individuo pienamente sviluppato è il frutto supremo di una società pienamente sviluppata; l'emancipazione dell'individuo non sta nella sua emancipazione dalla società bensì nel superamento di quella 'atomizzazione' sociale»³. Già in Michail Bakunin (1814-1876), «fino ad un certo punto» l'uomo può diventare «il proprio educatore, il proprio istruttore e quasi il creatore di se stesso»; può acquisire solo «una indipendenza relativa» che non lo sottrae «alla solidarietà assoluta, alla quale come essere esistente e vivente è irrevocabilmente incatenato al mondo naturale e sociale di cui è il prodotto, e nel quale come tutto ciò che esiste, dopo essere stato effetto e continuando ad esserlo, diventa a sua volta una causa relativa di prodotti relativi nuovi»⁴. John Dewey (1859-1952), dal canto suo, ha sostenuto che «la libertà non è qualcosa che può venire regalata agli uomini dal di fuori» ma che può «essere posseduta solo in quanto gli individui partecipano al suo conseguimento»⁵. Libertà che per Fran-

2 Guido Crainz, *Introduzione*, in Giovanni Pietro Nimis, cit., p. VIII.

3 Max Horkheimer, *Eclisse della ragione. Critica della ragione strumentale*, cit., p. 119.

4 Michail Bakunin, *Considerazioni filosofiche*, La Baronata, Lugano 2000, p. 43.

5 John Dewey, *Intelligenza creativa*, citato in Luigi Corvaglia, *Psicopatologia della libertà. Capitalismo e nevrosi ossessiva*, CSL Camillo Di Sciuillo, Chieti 2003, p. 122.

co Cambi può svilupparsi attraverso un'educazione/ pedagogia in grado di porsi quale cultura dell'interdipendenza a tutti gli effetti, cultura e pratiche per una società fatta di uomini e per gli uomini permeate da un'idea di società fondata sull'ascolto, il dialogo, la conversazione; dove l'ascolto è il disporsi a ricevere le ragioni dell'altro e coglierne le radici; il dialogo è comunicazione reciproca; la conversazione è la realizzazione del dialogo, l'atto concretamente costitutivo, in quanto nella reciprocità dei discorsi «si crea un convergere, un andare-verso-insieme»; la conversazione è dialogo costruttivo di spazi d'intesa comune e di un'etica comune di comunicazione e di convivenza⁶. Detto con altre parole:

Se vogliamo la democrazia [...], vuol dire che siamo all'interno delle conversazioni che la costituiscono come un progetto comune di convivenza, nell'accettazione e nel rispetto reciproci; delle conversazioni che permettono la collaborazione nella configurazione di un mondo nel quale la povertà e il sopruso non siano presenti come modi legittimi di vivere. Se siamo all'interno della passione per la democrazia, siamo nelle conversazioni che rendono le diverse ideologie modi differenti di scoprire distinti errori nella realizzazione del progetto comune. Se siamo all'interno della passione per la democrazia, possiamo ascoltare l'altro e collaborare⁷.

Perché l'altro è già «nel vivo del soggetto»; il principio d'inclusione è originario, come per l'uccellino che

6 Franco Cambi, *Incontro e dialogo. Prospettive della pedagogia interculturale*, Carocci, Roma 2006, p. 25.

7 Humberto Maturana, cit., pp. 111-112.

– per usare la metafora di Edgar Morin – «quando esce dall'uovo, segue sua madre». L'altro è una necessità interna. Il soggetto si struttura con la mediazione degli altri soggetti anche prima di conoscerli veramente. Il soggetto emerge al mondo integrandosi con l'intersoggettività. L'intersoggettività è il tessuto di esistenza della soggettività, «l'ambiente di esistenza» del soggetto senza il quale esso deperisce. La comprensione stessa non può emergere che nella relazione intersoggettiva ed è spesso immediata, quasi intuitiva⁸.

Idee, quelle sopra esposte, divenute automaticamente prassi della ricostruzione in Friuli:

A posteriori si può affermare che gli obiettivi emersi da quel dibattito [sulla ricostruzione] si potevano ricondurre ad alcuni principi basilari:

- un principio di tempestività pena il rischio di passare dal danno al degrado sociale;
- un principio di autonomia e di assunzione di responsabilità diretta da parte di tutti i soggetti, istituzionali e sociali, localmente coinvolti;
- infine un principio di continuità [evitando di] realizzare ristrutturazioni organizzative, socio-economiche e territoriali radicali [*ex novo*] pena la perdita di consenso e di risposta sociale unitaria⁹.

Un'educazione/pedagogia quale cultura e pratica dell'interdipendenza può fare dello «spazio dell'incontro» uno spazio etico/politico/culturale, disposto a giocare in pieno il suo ruolo di modello di convivenza, di organizzazione sociale, di valore culturale sia come

⁸ Edgar Morin, *Il metodo 5. L'identità umana*, Raffaello Cortina, Milano 2002, p. 57.

⁹ Giovanni Pietro Nimis, cit., p. 57.

fine che come mezzo. I modelli educativi devono confrontarsi e prestare attenzione agli aspetti esistenziali, alla diversità dei vissuti, alle varie radici culturali e linguistiche, mitiche e religiose, antropologiche ed etniche. La situazione di instabilità attuale può avere una lettura in positivo se serve a giocare un ruolo importante nella critica di modelli educativi obsoleti, e a favorire l'emergere di progetti educativi dove la tolleranza, la dialettica dei valori, il diritto di ognuno alla propria diversità trovino spazio e cittadinanza¹⁰.

La sfida, dunque, è quella di innestare e sviluppare pratiche sociali diverse per una società diversa, una società che non deve preoccuparsi di far necessariamente sintesi delle differenze ma, al contrario, impegnarsi a garantirne lo sviluppo in un processo continuo. Accettazione, varietà e diversità sono sul versante pedagogico componenti fondamentali. Sarebbe contraddittorio sostenere o proporre una via unica all'educazione/pedagogia, un modello unico: vanno perciò accolte un'insieme di riflessioni e idee che innanzitutto mirano alla critica di un totalizzante identitarismo, perché, spiega François Laplantine:

L'identità è, insieme all'etnicità, una produzione ideologica [...]. Dissimula più di quanto non chiarisca. Messa in moto ogni volta che si tratta di evitare di pensare l'alterità che è in noi, il flusso del molteplice, il carattere cangiante e contraddittorio del reale così come l'infinità dei possibili punti di vista su ciò che è potenzialità o divenire, zavorra più di quanto non faccia avanzare [...]. Quanto più viene affermata la consistenza dell'identità, tanto più il pensiero è inconsistente. È una nozione di grande povertà

10 Simonetta Ulivieri, *Sentieri storici dell'emarginazione*, cit., p. 36.

epistemologica¹¹ ;

nelle parole di Salvo Vaccaro:

La possibilità di prevenire l'assoggettamento dell'altro sussunto sotto una identità che sta stretta perché bloccata staticamente a fattori fuori dal proprio controllo (come per tutte le forme di identificazione collettiva che esautorano le singolarità: nazionalità, etnia, classe sociale, fede religiosa, etc...), apre una prospettiva di conciliazione tra sé differenti che si dispongono orizzontalmente senza annullarsi né scambiarsi le proprie identità alla stregua di merci, ma anzi valorizzando al massimo ciò che di altro vi è nel singolo sé, preparando in tal modo l'evenienza della convivenza di differenze¹².

Accogliere un insieme di riflessioni e idee volte alla critica e alla dissoluzione di discriminazione ed esclusione, emarginazione e razzismo¹³, dominio e autorità intesi come rapporto gerarchico e di subordinazione tra individui, non solo tra governati e governanti, ma, come ha precisato Murray Bookchin (1921-2006), in ogni situazione, perché la gerarchia – intesa come sistema culturale e psicologica di comando e obbedienza – e il dominio «potrebbero facilmente continuare a esistere in una società senza classi o senza Stato. Mi riferisco al dominio del vecchio sul giovane, dell'uomo sulla donna, di un gruppo etnico su un altro, dei burocrati (che si pretendono portavoce dei superiori

11 François Laplantine, *Identità e metissage. Umani al di là delle appartenenze*, Elèuhtera, Milano 2004, pp. 16-17.

12 Salvo Vaccaro, *Anarchia e progettualità. Per l'autogoverno extra-istituzionale*, Zero in condotta, Milano 1996, p. 21.

13 Alessandro Vaccarelli, *Dal razzismo al dialogo interculturale. Il ruolo dell'educazione negli scenari della contemporaneità*, ETS, Pisa 2008.

interessi sociali) sulle masse, della città sulla campagna e, in un senso più psicologico e sottile, della mente sul corpo, di una piatta razionalità strumentale sullo spirito, della società e della tecnologia sulla natura»¹⁴.

In contrapposizione a questo sistema di dominio bisogna mostrare che esistono altre forme di relazione tra gli individui, basate sull'uguaglianza sostanziale, la libertà e il consenso. Teorie fondate sulla concezione dell'uomo quale essere interattivo, dialogico e cooperativo, possono dar vita a comunità sociali aperte, non coercitive e solidali. Da questo punto di vista, non si può non notare come autoritarismo, centralismo e patologia sociale siano al contrario fattori che tornano puntuali nelle accese critiche al modello imposto per la ricostruzione del Belice:

Lo Stato pretendeva di progettare e di gestire gli interventi da Roma. Anziché capire il contenuto di ordine economico, sociale e di organizzazione che le comunità avevano avuto prima del sisma e aiutarle a riconquistarlo in termini di continuità, veniva assunto un modello astratto, carico di utopia, di rifondazione urbana. Infine, anziché ridurre all'essenziale il carico procedurale degli interventi, si è adottato un modello ad alta complicatezza burocratica. Centralismo, utopismo, burocratismo hanno così generato tutte le premesse per i ritardi, per il mancato conseguimento dei risultati, per lo sterile assistenzialismo e per la patologia sociale¹⁵.

Al contrario, in Friuli, «l'elezione dei sinistrati a pro-

14 Murray Bookchin, *L'ecologia della libertà. Emergenza e dissoluzione della gerarchia*, Elèuthera, Milano 1995, p. 25.

15 Giovanni Pietro Nimis, cit., p. 44.

tagonisti assoluti [della ricostruzione] ha garantito la providenziale presenza sul campo di soggetti attenti e interessati al buon esito delle operazioni individuali, e ha creato un esaltante fenomeno di frenetica vitalità»¹⁶. Si tratta di prassi che indirettamente interpretano molto bene quel pragmatismo democratico attraverso cui hanno potuto prendere corpo teorizzazioni ed esperienze educative alternative. Si pensi allo stesso Dewey: «l'estendersi dell'area degli interessi condivisi, e la liberazione di una maggior varietà di capacità personali che caratterizzano una democrazia» una volta create «uno sforzo deliberato s'impone per sostenerle ed estenderle»¹⁷; o all'approccio antropologico di David Graeber: «relazioni sociali anarchiche e forme di azione non alienata già esistono intorno a noi. E questo ha una valenza critica, perché ci mostra che l'anarchismo è già adesso, ed è sempre stato, una delle principali basi per l'interazione umana. Ci autogestiamo e pratichiamo il mutuo appoggio da sempre. L'abbiamo sempre fatto»¹⁸.

Si tratta, sostanzialmente, di teorie educative che muovono da:

- critica del quotidiano¹⁹;
- allargamento degli spazi di libertà esistenti, pratica degli spazi di libertà come modelli alternativi già presenti e/o come spazi di cambiamento possibile;
- educazione/pedagogia che vede gli allievi come fine e non come mezzo²⁰;

16 Ivi, p. 20.

17 John Dewey, *Democrazia e educazione*, Sansoni, Firenze 2008, pp. 95-96.

18 David Graeber, *Frammenti di antropologia anarchica*, Elèuthera, Milano 2006, p. 75.

19 Raffaele Mantegazza, *Teoria critica della formazione. Espropriazione dell'individuo e pedagogia della resistenza*, Unicopli, Milano 1995.

20 Francesco Codello, *La buona educazione. Esperienze libertarie e teorie anarchiche in Europa da Godwin a Neil*, Franco Angeli, Milano 2005.

- educazione/pedagogia consapevole del suo essere fallibilista e contingente: fallibilista perché educa al dubbio, in primo luogo sull'educazione e sull'educatore stesso e i suoi metodi. Contingente perché rinuncia ad autoriprodursi forzosamente: deve lasciare libero l'altro di percorrere una via diversa²¹.

Anche il pedagogista Paulo Freire (1921-1997), ad esempio, ha sostenuto che i programmi educativi devono venire 'dal basso'. In questo contesto, l'educatore assume il ruolo di tramite importante, ma deve prima imparare per poter insegnare; attraverso il dialogo quotidiano con chi gli sta davanti, sviluppando discussioni, deve capire quali sono i loro problemi fondamentali e basarsi sulle loro conoscenze. Si tratta di un'educazione 'coscientizzatrice', che non significa semplice presa di coscienza ma avvicinamento critico al mondo e alla propria quotidianità. Un'educazione critica e problematizzante che, avendo come punto di partenza gli uomini concreti nel loro *qui ed ora*, sviluppa nell'educando e nell'educatore un atteggiamento critico di fronte alla realtà in cui vive. Un processo su cui si avvia la persona, lungo il quale si disvela la sua realtà, si apre la possibilità di esprimerla e di comprendere il mondo per poi impegnarsi nella sua trasformazione²².

La costruzione di dimensioni educativo/comunitarie aperte è dunque essenziale per resistere alla marginalità e all'esclusione sociale; perché è un processo che stimola ed educa all'azione diretta; perché rappresenta in un certo senso il tentativo di mediazio-

21 John Dewey, *Rifare la filosofia*, Donzelli, Roma 2002.

22 Di Paulo Freire si vedano: *La pedagogia degli oppressi*, Mondadori, Milano 1971; *L'educazione come pratica della libertà*, Mondadori, Milano 1973.

ne tra l'individuo e la società, una microsocietà con regole diverse, in una scala e in una misura umana che permettono agli individui che ne fanno parte di controllarla²³; perché sviluppa e diffonde modelli e prassi di resistenza: per saper meglio resistere al prossimo *shock*. La resistenza all'irrazionalità è «la radice dell'individualità genuina», afferma Horkheimer:

I veri individui del nostro tempo sono i martiri che passarono attraverso inferni di sofferenza e di degradazione nella loro lotta contro la conquista e l'oppressione; non già i personaggi, gonfiati dalla pubblicità, della cultura popolare. Quegli eroi, che nessuno ha cantato, esposero consapevolmente la loro esistenza individuale alla distruzione che altri subiscono senza averne coscienza, vittime dei processi sociali. I martiri anonimi dei campi di concentramento sono i simboli dell'umanità che lotta per venire alla luce²⁴.

In campo pedagogico, condividendo appieno l'affermazione di Marc Augé, nel cratere del terremoto aquilano siamo tutti chiamati innanzitutto a dover affrontare seriamente «la necessità di reimparare a sentire il tempo per riprendere coscienza della storia». Mentre tutto concorre a farci credere «che la storia sia finita e che il mondo sia uno spettacolo nel quale quella fine viene rappresentata, abbiamo bisogno di ritrovare il tempo per credere alla storia». Questa potrebbe essere oggi «la vocazione pedagogica delle rovine»²⁵.

23 Filippo Trasatti, *Lessico minimo di pedagogia libertaria*, Elèuthera, Milano 2004, p. 22.

24 Max Horkheimer, *Eclisse della ragione. Critica della ragione strumentale*, cit., p. 139.

25 Marc Augé, *Rovine e macerie. Il senso del tempo*, Bollati Boringhieri, Torino 2004, p. 41.

Senza una «storia» non si sedimenta né azione diretta né resistenza, anzi, rimaniamo «profondamente vulnerabili all'azione di quelle persone che sono pronte a trarre vantaggio dal caos per i propri scopi». Appena disponiamo di «una nuova versione dei fatti che offre una diversa prospettiva sugli eventi scioccanti, ritroviamo l'orientamento e il mondo torna ad avere un senso per noi»²⁶.

26 Naomi Klein, cit., p. 525.

Storia e narrazioni

[In Silone], il ricordo del terremoto erompe dalle sue pagine con lo stesso significato che per Dostoevskij ebbe l'esperienza di scampare all'ultimo minuto dall'esecuzione capitale

Richard W.B. Lewis

Senza una «storia» rimaniamo «vulnerabili all'azione di quelle persone che sono pronte a trarre vantaggio dal caos per i propri scopi». Il mondo «torna ad avere un senso per noi» quando disponiamo di «una nuova versione dei fatti che offre una diversa prospettiva sugli eventi scioccanti»¹: in quell'attimo ritroviamo l'orientamento.

Anche se tutto concorre a farci credere che sia finita, la storia dell'uomo non è affatto conclusa. Ciononostante, siamo forse nella «prima epoca astorica della storia dell'umanità»²; di questi tempi «si pascola e si saltella avanti e indietro, si mangia e si digerisce, vivendo solo il presente piacere e dolore, attaccati al piolo dell'istante»³. Al contrario di quanto sosteneva Friedrich Nietzsche (1844-1900), con la liberazione dal fardello della storia gli uomini non hanno ottenuto la libertà⁴;

1 Naomi Klein, cit., p. 525.

2 Raffaele Mantegazza, *I buchi neri dell'educazione. Storia, politica, teoria*, cit., p. 12.

3 Ibidem.

4 Friedrich Nietzsche, *Sull'utilità e il danno della storia per la vita*, Adelphi,

anzi, è nell'illibertà e nella barbarie dell'attuale ora storica che si realizza quella 'vita da gregge'. L'uomo a-storico del XXI secolo, anziché attingere dalla dimensione critica della storia la forza per pretendere che le promesse di emancipazione e liberazione umana formulate da tutte le grandi ideologie e religioni vengano mantenute, le ha semplicemente dimenticate: è l'oblio della storia, la cancellazione in un qualsiasi passato delle radici delle speranze e delle ingiustizie del presente, in cambio di una corrente di pensiero e d'azione che vuole vivere ogni giorno come se fosse il primo.

Eppure, «ogni felicità è frammento di tutta la felicità, che si nega agli uomini e che essi si negano»⁵. Nella II delle *Tesi di filosofia della storia* Walter Benjamin (1892-1940) spiega che:

L'idea di felicità che possiamo coltivare è tutta tinta del tempo a cui ci ha assegnato, una volta per tutte, il corso della nostra vita. Una gioia che potrebbe suscitare la nostra invidia, è solo nell'aria che abbiamo respirato, fra persone a cui avremmo potuto rivolgerci, con donne che avrebbero potuto farci dono di sé. Nell'idea di felicità, in altre parole, vibra indissolubilmente l'idea di redenzione. Lo stesso vale per la rappresentazione del passato, che è il compito della storia. Il passato reca seco un indice temporale che lo rimanda alla redenzione. C'è un'intesa segreta fra le generazioni passate e la nostra. Noi siamo stati attesi sulla terra. A noi, come ad ogni generazione che ci ha preceduto, è stata data in dote una *debole* forza messianica, su cui il passato ha un diritto⁶.

Milano 1974.

⁵ Theodor Wiesengrund Adorno, *Dialettica negativa*, cit., p. 365.

⁶ Walter Benjamin, II *Tesi di filosofia della storia*, in Id., *Angelus Novus. Saggi e frammenti*, Einaudi, Torino 1962, pp. 72-73.

L'oblio della storia rappresenta, non a caso, il primo de *I buchi neri dell'educazione* indagati da Raffaele Mantegazza, testo che useremo come bussola per orientarci in queste riflessioni. Coerentemente, l'autore spiega fin dalle prime righe che occorre non farsi ingannare dall'ideologia della 'fine della storia', perché in un ripetitivo presente astorico può viverci solamente chi se lo può permettere:

Per i due terzi dell'umanità la storia non è rimovibile e cancellabile semplicemente perché si ripete ogni giorno da millenni sotto la maschera della morte ingiusta. Coloro che invece, al riparo del comodo scudo delle differenze di classe, godono di una vita opulenta e senza sforzo, possono pensare davvero di liquidare la storia con tutto il suo peso. La liquidazione della storia, l'oblio della dimensione storica è una scelta di classe, l'ultimo salto mortale della coscienza oppressiva del potente e del dominatore che non permette al dominato più nemmeno la possibilità di scrivere la memoria delle ingiustizie subite⁷.

La tragicità dell'attuale situazione si riversa potentemente sulle pratiche educative e sulla riflessione pedagogica filtrata da questa duplice dimensione: «per chi soffre, per chi muore ingiustamente, la storia viene percepita come ingiustizia continuamente rinnovantesi, per i perpetratori dell'ingiustizia o per gli osservatori silenti, essa viene semplicemente cancellata»⁸, eliminando la centralità delle ingiustizie e delle disparità sociali all'interno del pensiero storico-processuale e, con quelle, questo stesso pensiero.

⁷ Raffaele Mantegazza, *I buchi neri dell'educazione. Storia, politica, teoria*, cit., p. 13.

⁸ *Ibidem*

La storia continua a ripetersi senza essere capita, e proprio la rinuncia a capirla, «la rinuncia a farsi carico del suo peso per liberarsi finalmente dell'ingiustizia che essa porta con sé, è la migliore garanzia del suo ripetersi all'infinito»⁹. La cecità nei confronti della storia non solo permette «alla preistoria della barbarie di continuare a rinnovarsi»¹⁰ ma compromette fortemente anche il futuro, la possibilità di un diverso futuro. Viceversa, indagare la storia come un deposito di senso per comprendere il presente o per rispondere alle domande 'perché fare storia' e 'perché fare memoria', implicherebbe innanzitutto riconoscere che la sua narrazione non è stata né è la medesima per tutti; che c'è qualcosa nella scelta dei soggetti, del modo di raccontare, del linguaggio, «che fa penetrare all'interno della struttura stessa della storia le finalità che presiedono al suo essere narrata»¹¹:

Articolare storicamente il passato non significa conoscerlo «come propriamente è stato». Significa impadronirsi di un ricordo come esso balena nell'istante di un pericolo. Per il materialismo storico si tratta di fissare l'immagine del passato come essa si presenta improvvisamente al soggetto storico nel momento del pericolo. Il pericolo sovrasta tanto il patrimonio della tradizione quanto coloro che lo ricevono. Esso è lo stesso per entrambi: di ridursi a strumento della classe dominante. In ogni epoca bisogna cercare di strappare la tradizione al conformismo che è in procinto di sopraffarla¹².

9 Ivi, p. 14.

10 Ibidem

11 Ivi, p. 18.

12 Walter Benjamin, VI *Tesi di filosofia della storia*, cit., pp. 74-75.

In altre parole:

Solo *quello* storico ha il dono di accendere nel passato la favilla della speranza, che è penetrato dall'idea che *anche i morti* non saranno al sicuro dal nemico, se egli vince. E questo nemico non ha smesso di vincere¹³.

L'idea che «*anche i morti* non saranno al sicuro dal nemico» accende «nel passato la favilla della speranza» perché colloca nella scrittura stessa della storia, nella necessità stessa di narrare, la lotta tra dominatori e vittime, orientando la direzione della narrazione e quindi il suo scopo, la sua finalità.

Il 13 gennaio 1915 un violento terremoto «aveva distrutto buona parte del nostro circondario e in trenta secondi ucciso circa trentamila persone»¹⁴. «La terra marsicana trema, tremano le montagne, e in modo così violento da far temere e credere – sarà scritto – che siano sul punto di crollare i cardini stessi del mondo»¹⁵. La Marsica, «sconosciuta da tanto tempo per il suo sonno letargico», per la sua «indifferenza alla solidarietà cogli altri lavoratori», per il suo «contegnoso passivo riguardo alle organizzazioni e alle idealità di rivendicazione umana», con il terremoto «si è fatta notare al mondo intero [...] Che cuore! La frazione di Paterno di Celano conta 2.000 abitanti. Ve ne sono oltre 400 storpiati e derelitti che ancora vivono in ricoveri provvisori come maiali!»¹⁶.

13 Ibidem

14 Ignazio Silone, cit., p. 69.

15 Ottorino Gurgo e Francesco de Core, *Silone. L'avventura di un uomo libero*, Fondazione Ignazio Silone/I Quaderni, Roma 2000, p. 23.

16 Franco Caiola, *Note dalla Marsica, Paterno di Celano*, «Il Libertario», La Spezia, 20 maggio 1915.

Il quindicenne Ignazio Silone (1900-1978) venne a conoscenza di «un certo numero di dati precisi che costituivano altrettanti reati degli ingegneri» impiegati «in uno di quegli uffici statali incaricati della ricostruzione»¹⁷. La madre ed il fratello maggiore erano morti sepolti nelle macerie. Il fratello minore, Romolo, che nel 1932 morirà innocente in un carcere fascista, era sopravvissuto, ritrovato dopo ben cinque giorni. Silone ricorderà che «in quelle gelide notti dopo il terremoto si sentivano i lupi ululare, sempre più vicini» e che fuori dalla macerie «c'erano i morti assiderati sulla neve». E c'è ancora di peggio, se è vero che al ragazzo capitò di assistere a scene a dir poco sconvolgenti che riferirà nei suoi romanzi: il furto del portafoglio dal corpo della madre morta ad opera di uno zio e l'uccisione impunita di un suo parente da parte della moglie: «credo che quella notte – dirà – il mio atteggiamento nei confronti del denaro si sia colorato di una sfumatura di profondo orrore»¹⁸. Come scriverà Richard Lewis, in Silone il ricordo del terremoto «erompe dalle sue pagine con lo stesso significato che per Dostoevskij ebbe l'esperienza di scampare all'ultimo minuto dall'esecuzione capitale»¹⁹.

Ebbene, venuto a conoscenza della corruzione dilagante negli uffici statali incaricati della ricostruzione, il giovane Silone intraprese la sua battaglia innanzitutto attraverso la narrazione, posizionandola ed orientandola nella scrittura della storia degli eventi, denunciando nella compilazione dei suoi primissimi articoli le ingiustizie sociali:

17 Ignazio Silone, cit., p. 70.

18 Ottorino Gurgo e Francesco de Core, cit., p. 24.

19 Richard W.B. Lewis, *Introduzione all'opera di Ignazio Silone*, Opere Nuove, Roma 1961, citato in Ottorino Gurgo e Francesco de Core, cit., p. 24.

Assai impressionato, mi affrettai a parlarne con alcune persone autorevoli, che conoscevo come probe e oneste, perché denunciassero i crimini. Non solo quei galantuomini da me consultati non ne contestavano l'autenticità, ma essi stessi erano in grado di confermarla; tuttavia mi scongiurarono di 'impicciarmi di quei fatti' [...]. Ne parlai allora con alcuni reverendi sacerdoti, e anche con qualche parente più coraggioso, e tutti, rivelandomi di essere più o meno al corrente di quelle turpitudini, mi scongiuravano di non intromettermi in quel vespaio [...]. Scrisi tre articoli (i primi articoli della mia vita) per esporre e documentare minuziosamente i loschi affari degli ingegneri statali nella mia contrada, e li spedii all'«Avanti!». I primi due articoli furono subito stampati e suscitavano grande scalpore presso il pubblico dei lettori, ma nessuno presso le autorità. Il terzo articolo non apparve, come seppi più tardi, per l'intervento presso la redazione di un autorevole avvocato socialista. In tal guisa, appresi che il sistema di inganno e di frode che ci opprimeva era assai più vasto di quello che appariva, e aveva invisibili ramificazioni anche tra i notabili del socialismo. La parziale denuncia, avvenuta di sorpresa, conteneva però materia per vari processi, o almeno per un'inchiesta ministeriale; invece non accade nulla. Da parte degli ingegneri, da me denunciati come ladri e accusati di fatti esplicitamente indicati, non vi fu neppure il tentativo di una rettifica o di una generale smentita. Dopo una breve attesa, ognuno tornò a pensare ai fatti propri²⁰.

Ognuno tornò a pensare ai fatti propri: le cose andarono proprio così, con tutte le gravi e conseguenti

²⁰ Ignazio Silone, cit., pp. 70-72.

implicazioni sociali che atteggiamenti del genere comportano. All'aprile 1922, ad esempio, i primi «scaglioni» di lavoratori edili, provenienti, come ogni anno e sempre più affamati di lavoro, da ogni angolo d'Italia per trovare impiego nei cantieri della ricostruzione, trovarono una «sgradita sorpresa»; trovarono cioè:

Gli imprenditori... più imprenditori del solito! Questi ultimi, simulando una crisi finanziaria che non c'è – quel benedetto *crak* della Banca di Sconto è stato come a cacio sui maccheroni per coloro che sono i professionisti della speculazione sulle disgrazie degli altri – e prendendo a pretesto la crisi dell'industria in genere [...], dicono agli operai che quest'anno non è consentito loro [...] che di praticare basse mercedi ed offrono, come rimedio [...], di lavorare dieci ore al giorno²¹.

Anche Francesco Ippoliti (San Benedetto dei Marsi, 1865-1938)²², a costo di fermi e perquisizioni squadristiche, arresti e confino di polizia, spese energie, coraggio e inchiostro per divulgare la verità, l'altra storia degli eventi: «per l'interesse pubblico nulla si è fatto»²³.

²¹ *L'organizzazione degli Edili ad Avezzano*, «Umanità Nova», Roma, 12 aprile 1922.

²² Su Francesco Ippoliti si veda Edoardo Puglielli, *Dizionario degli anarchici abruzzese*, CSL Camillo Di Sciullo, Chieti 2010. Così ne ricorderà la figura Silone: «'Quelli che nascono in questa contrada sono veramente disgraziati' mi ripeteva il Dr. F.J. [Francesco Ippoliti], un medico di un villaggio vicino. 'Qui non c'è via di mezzo: o ribellarsi o essere complici'. Egli si ribellò. Si dichiarò anarchico. Tenne discorsi tolstoiani alla povera gente. Divenne lo scandalo dell'intera contrada. Odiato dai ricchi, deriso dai poveri, compatito in segreto solo da pochi, gli fu infine tolto il posto di medico condotto e morì letteralmente di fame. Il suo destino serviva di esempio nelle buone famiglie. 'Se non mettete giudizio', dicevano le madri ai figli, 'finirete come quel pazzo'»: Ignazio Silone, cit., p. 73.

²³ Per la presente e le seguenti citazioni cfr. Francesco Ippoliti, *Storia morale ed amministrativa del comune di Pescina*, Tipografia Marchi, Camerino 1926, pp. 33-34, pp. 39-40.

La frazione di San Benedetto dei Marsi venne ricostruita «a casaccio, senza un piano regolatore. Lo sgombero delle macerie fu fatto a spizzico, qua e là, ognuno si è accomodato alla meglio e come ha potuto nella baracca assegnatagli od arbitrariamente presa, costruendosi stie per i polli e maiali, steccati per legna e vani suppletivi. La lordura è rimasta nelle strade». Per lo sgombero delle macerie «ci fu chi offrì un ribasso sulla somma stanziata e l'avrebbe fatto bene; ma per intrighi di chi vuol vivere di sbruffi le cose procedettero diversamente». L'insieme delle nuove abitazioni andava generando «una vera suburra. Gli spazi poi, o meglio le piccole piazze, in mezzo ai gruppi di baracche sono dei veri letamai, anzi dei cessi all'aria aperta». La costruzione dei dieci padiglioni «fu ridotta a nove, essendo stata la spesa di uno di essi ingoiata, non si sa perché. Non capisco come non si sia costruita ancora la relativa fogna per lo spurgo delle latrine tanto più che la spesa non è grave». In sintesi: dopo la catastrofe tellurica, che da quattromila portò gli abitanti della frazione a mille e trecento, «incominciò una nuova migrazione», arrivò gente «sfruttatrice delle nuove condizioni» in cui il luogo era venuto a trovarsi:

I superstiti non si sono granché interessati del bene pubblico. Si è andati così alla deriva. Colta l'occasione della guerra [i nuovi arrivati] hanno cercato di aumentare il loro peculio e ci sono riusciti bene con lo sfruttamento anche dei prigionieri. Postisi in condizioni finanziarie relativamente privilegiate si sono inorgoglitati, atteggiandosi ad uomini probi ed istruiti. Naturalmente l'ingordigia dei nuovi possidenti è aumentata e il fine a cui essi mirano è sempre di accrescere il loro patrimonio. Due o tre giovani scagnozzi, reduci dalla guerra, che non hanno mai combattuto,

infingardi fin dalla nascita, datisi anima e corpo al fascismo, facendo credere al popolino che tutto loro potevano, hanno sfruttato la posizione politico-amministrativa e carpendo a volte qualche migliaio di lire agli sciocchi sotto pretesto di favori ed appoggi, sbafando rinfreschi e pranzi, hanno sbarcato il lunario per due o tre anni.

Nella *Prefazione* all'opuscolo, immediatamente sequestrato dai carabinieri dell'Italia di allora²⁴, il medico scriveva:

Questo opuscolo è stato scritto per i lavoratori, per ricordare loro le pubbliche e private ladrerie a danno dei bilanci comunali. Sia esso di richiamo ai cittadini traviati dai capi locali della cosiddetta Era Nuova, dalla quale aspettano il paradiso terrestre. Capi presuntuosi, ignoranti ed infingardi, i quali piace di vivere con le menzogne alle spalle del contadino, che l'alba trova desto, mentre essi capi dormono su morbidi letti [...]. Il lettore avrà così presente il quadro della situazione morale e materiale passata e presente, tanto riguardo al Comune che alla popolazione [...]. I fatti sono fatti e la storia non si smentisce. Questo scritto è dedicato agli operai onesti, che lavorano nella plaga del Fucino e specialmente a quelli che spinse nelle lontane Americhe la miseria e l'oppressione dei tiranni locali, per procacciarsi un pane meno amaro e meno costoso, ma dove molti nelle macchine degli opifici lasciarono brandelli della loro

24 «11 giugno 1926. Poiché detti opuscoli, come chiaramente risulta dalla prefazione, mirano a ridestare nelle popolazioni del Fucino l'odio di classe, l'Arma dei Carabinieri ne ha impedito la diffusione procedendo al sequestro di tutti gli esemplari»: cfr. Archivio di Stato dell'Aquila, Fondo Questura Cat. A8, b. 79, f. 17.

carne²⁵.

Nelle storie della gestione dello «stato d'emergenza» del 1915 e del 2009 possiamo fin da subito leggere delle comuni dinamiche che ci inducono ad affermare che il capitalismo dei disastri non è forse proprio del tutto una novità. L'aver in qualche misura 'appaltato' all'esterno l'interesse del bene pubblico ha infatti generato la resa dei terremotati di allora, compromettendone fortemente la potenzialità di essere i protagonisti della loro storia, di posizionarne quindi fin da subito l'andamento nei confronti di uno dei tanti obiettivi possibili.

Nel terremoto la natura realizzava quello che la legge a parole prometteva: l'uguaglianza. Uguaglianza effimera. Passata la paura, la disgrazia collettiva si trasformava in occasione di più larghe ingiustizie. Non è dunque da stupire se quello che avvenne dopo il terremoto, e cioè la ricostruzione edilizia per opera dello Stato, a causa del modo come fu effettuata, dei numerosi brogli frodi furti camorre truffe malversazioni d'ogni specie cui diede luogo, apparve alla povera gente una calamità assai più penosa del cataclisma naturale. A quel tempo risale l'origine della convinzione popolare che, se l'umanità una buona volta dovrà rimetterci la pelle, non sarà in un terremoto o in una guerra, ma in un dopo-terremoto o in un dopo-guerra²⁶.

Allora come ora, peraltro, per le stesse ragioni (economiche) la cittadina di Sulmona non venne inserita

²⁵ *Prefazione*, in Francesco Ippoliti, cit.

²⁶ Ivi, p. 70.

nella lista dei comuni colpiti. Socialisti, anarchici, repubblicani, democratici e sindacalisti, dopo aver organizzato interventi in soccorso ai sinistrati, furono costretti a costituirsi in comitato per affrontare i problemi del carovita, della disoccupazione, per ottenere l'inclusione della cittadina tra i comuni danneggiati, per protestare contro il governo carente nell'opera di soccorso:

Si è formato spontaneamente un Comitato d'Agitazione, costituito da cittadini di ogni partito e di ogni classe. Hanno avuto luogo sette comizi, ove un'immensa folla ha plaudito ai valorosi oratori [...]. Sappiamo che altre e numerose manifestazioni si stanno preparando²⁷.

Particolarmente 'imponente' viene ricordato il comizio di Sulmona del 3 febbraio 1915: presenti circa mille e duecento persone, «fu violentemente attaccata l'autorità politica nonché quella comunale e provinciale e il deputato del collegio»²⁸.

Dalla lettura di queste narrazioni di dominio, ingiustizia e resistenza comprendiamo che, se per capitalismo definiamo un assetto sociale che si basa sull'accumulazione del capitale nelle mani di pochi a partire da una disparità di potere e da una violenza istituzionalizzata nei confronti di masse immense di individui²⁹, è possibile registrare, nell'era del monopolio, della globalizzazione e della *shock economy*, non

²⁷ *Cronache sulmontine. La protesta civica*, «L'Avvenire», Aquila, 14 febbraio 1915.

²⁸ Filippo Paziente, *I socialisti abruzzesi e il problema della guerra (1911-1917)*, in «Rivista Abruzzese di Studi Storici dal fascismo alla Resistenza», a. III, n. 2, 1982, p. 265.

²⁹ Raffaele Mantegazza, *I buchi neri dell'educazione. Storia, politica, teoria*, cit., p. 44.

un suo superamento bensì una sua trasformazione interna, un suo carattere più scientifico ed efficace e soprattutto più totalizzante e totalitario. Per Horkheimer, ad esempio, «il processo di razionalizzazione non è più il risultato delle anonime forze del mercato bensì è consapevolmente deciso da una minoranza dedita al compito della pianificazione»³⁰; ma sia allora che oggi, la sopravvivenza dell'individuo presuppone il suo adattamento alle esigenze di un sistema irrazionale che ha il solo scopo di perpetuare se stesso. Così per Adorno, gli uomini stessi «sono ancor sempre ciò che secondo l'analisi marxista erano intorno alla metà del XIX secolo: appendici della macchina». Lo sono poiché «costretti, fin nei loro impulsi più intimi, a inserirsi nel meccanismo sociale, come portatori di un determinato ruolo, e a modellarsi senza riserve su di esso». Nel XXI secolo così come in passato si produce in vista del profitto, «i bisogni sono diventati interamente funzioni dell'apparato produttivo» e non viceversa. «Il valore d'uso delle merci ha perso anche la sua ultima ovvietà 'naturale'. Non solo i bisogni sono soddisfatti solo indirettamente, attraverso il valore di scambio, ma in certi settori economicamente rilevanti sono essi stessi prodotti dall'interesse al profitto, e ciò a spese di bisogni oggettivi dei consumatori, come quello di abitazioni sufficienti, o, più che mai, del bisogno di cultura e informazione sui fatti più importanti che li riguardano»³¹. Lo scopo del modo di produzione capitalistico, con o senza disastri, rimane nei fatti immutato, nella stessa misura in cui non cambia la sostanza del cosiddetto «stato d'emergenza»; così nell'VIII delle *Tesi di*

30 Max Horkheimer, *Eclisse della ragione. Critica della ragione strumentale*, cit., p. 86.

31 Theodor Wiesengrund Adorno, *Scritti sociologici*, Einaudi, Torino 1976, p. 321.

filosofia della storia di Benjamin:

La tradizione degli oppressi ci insegna che lo «stato d'emergenza» in cui viviamo è la regola. Dobbiamo giungere a un concetto di storia che corrisponda a questo fatto. Avremo allora di fronte, come nostro compito, la creazione del vero stato di emergenza; e ciò migliorerà la nostra posizione nella lotta contro il fascismo³².

La «tradizione degli oppressi», in Horkheimer altro non è che la lunga storia di tutte le vittime della ragione strumentalizzata: «l'essere umano, nel processo della sua emancipazione, condivide il destino di tutto il resto del suo mondo. Nel dominio sulla natura è incluso il dominio sull'uomo»³³; oppure: «la storia dello sforzo dell'uomo per soggiogare la natura è anche la storia del soggiogamento dell'uomo da parte dell'uomo: nell'evoluzione del concetto di io si riflette questa duplice storia»³⁴; o ancora: «in nessun momento il concetto di ego si è liberato dal suo vizio di origine, dal peccato originario di essere il prodotto e l'espressione di un sistema di dominio sociale»³⁵. Il medesimo concetto, e cioè che per coloro che sono oppressi e vittime dell'ingiustizia lo «stato d'emergenza» altro non è che la regola dell'irrazionalità di questa organizzazione sociale (che, considerata alla luce di una razionalità superiore, dovrebbe essere immediatamente soppressa e sostituita) che rimette quotidianamente in moto il sempre uguale sfruttamento dell'uomo sull'uomo,

32 Walter Benjamin, VIII *Tesi di filosofia della storia*, cit., p. 76.

33 Max Horkheimer, *Eclisse della ragione. Critica della ragione strumentale*, cit., p. 84.

34 Ivi, p. 94.

35 Ivi, p. 95.

emerge chiaramente anche nelle riflessioni di Silone:

[Nonostante le trentamila vittime], quel che più mi sorprese fu di osservare con quanta naturalezza i paesani accettassero la tremenda catastrofe. In una contrada come la nostra, in cui tante ingiustizie rimanevano impunte, la frequenza dei terremoti appariva un fatto talmente plausibile da non richiedere ulteriori spiegazioni³⁶.

[La Marsica, continua più avanti], è una contrada, come il resto d'Abruzzo, povera di storia civile, e di formazione quasi interamente cristiana e medievale. Non ha altri monumenti degni di nota che chiese conventi. Per molti secoli non ha avuto altri figli illustri che santi e scalpellini. La condizione dell'esistenza umana vi è sempre stata particolarmente penosa; il dolore vi è sempre stato considerato come la prima delle fatalità naturali; e la Croce, in tal senso, accolta e onorata. Agli spiriti vivi le forme più accessibili di ribellione al destino sono sempre state, nella nostra terra, il francescanesimo e l'anarchia³⁷.

Anarchia e francescanesimo, due tra le grandi ideologie e religioni che, avendo formulato in opposizione al perpetuarsi della barbarie promesse di emancipazione e liberazione umana, conservano la loro straordinaria urgenza ed attualità proprio perché quelle promesse non sono state mantenute. È la dimensione critica, l'istanza che è immediatamente politica, la pretesa che tali promesse vengano mantenute a definire la storia come memoria evidentemente orientata, che deve cioè esplicitare i fini e gli scopi ai quali mira. Nel

³⁶ Ignazio Silone, cit., p. 69.

³⁷ Ivi, pp. 74-75.

momento in cui gli uomini decidono di fare storia, di raccontare storie, introducono le dimensioni del senso, che è squisitamente politica, e della storicità, che è integralmente umana. Sono l'indagine e lo studio della storicità, la narrazione e la critica della storia che portano a cambiare la storia stessa e ad orientarla verso un fine:

È alla luce di una esigenza di smascheramento dei fini occulti e latenti nelle storie che è possibile passare al setaccio la storiografia e ri-raccontare nuove storie, una nuova storia. In questo senso la storia critica e criticata, la storia [...] posizionata permette al soggetto di riscrivere il proprio ruolo all'interno dell'umana vicenda del mondo³⁸.

Ma questo vuol dire intendere la storia quale «oggetto di una costruzione il cui luogo non è il tempo omogeneo e vuoto, ma quello pieno di 'tempo-ora'»³⁹; che «al concetto di un presente che non è passaggio, ma in bilico nel tempo ed immobile, il materialista storico non può rinunciare. Poiché questo concetto definisce appunto il presente in cui egli per suo conto scrive storia»⁴⁰. Alla storiografia intesa come storie di grandi uomini e capi di dipartimento, di amministratori delegati e presidenti del consiglio, si contrappongono le storie o le microstorie, le storie del singolo e dell'escluso, indagate come «paradigma oppositivo e resistenziale rispetto alle storie ufficiali glorificate dal dominio»⁴¹; un paradigma che ha la forza di agire

³⁸ Raffaele Mantegazza, *I buchi neri dell'educazione. Storia, politica, teoria*, cit., p. 19.

³⁹ Walter Benjamin, *XIV Tesi di filosofia della storia*, cit., p. 80.

⁴⁰ Id., *XVI Tesi di filosofia della storia*, cit., p. 81.

⁴¹ Raffaele Mantegazza, *I buchi neri dell'educazione. Storia, politica, idee*, cit., p. 19.

retroattivamente rimettendo in questione «ogni vittoria che sia toccata nel tempo ai dominatori»⁴². È questo il punto di vista da cui muove la critica di Benjamin nei confronti dello «storico dello storicismo», perché essendo il suo procedimento «quello dell'addizione» che «fornisce una massa di fatti per riempire il tempo omogeneo e vuoto»⁴³, nella sua opera di ricostruzione non può che immedesimarsi quasi 'naturalmente' nel vincitore:

I padroni di ogni volta sono gli eredi di tutti quelli che hanno vinto. L'immedesimazione nel vincitore torna quindi ogni volta di vantaggio ai padroni del momento [...]. Chiunque ha riportato oggi la vittoria, partecipa al corteo trionfale in cui i dominatori di oggi passano sopra quelli che oggi giacciono a terra. La preda, come si è sempre usata, è trascinata nel trionfo. Essa è designata con l'espressione «patrimonio culturale» [...]. Tutto il patrimonio culturale che egli [il materialista storico] abbraccia con lo sguardo ha immancabilmente un origine a cui non può pensare senza orrore. Esso deve la propria esistenza non solo alla fatica dei grandi geni che lo hanno creato, ma anche alla schiavitù senza nome dei loro contemporanei. Non è mai documento di cultura senza essere, nello stesso tempo, documento di barbarie. E come, in sé, non è immune dalla barbarie, non lo è nemmeno il processo della tradizione per cui è passato dall'uno all'altro⁴⁴.

La ricostruzione e la narrazione di storie e microstorie hanno quindi senso in un contesto politico, vanno

42 Walter Benjamin, *IV Tesi di filosofia della storia*, cit., p. 73.

43 Id., *XVII Tesi di filosofia della storia*, cit., p. 81.

44 Id., *VII Tesi di filosofia della storia*, cit., pp. 75-76.

utilizzate per dare a noi e ai narratori un destino diverso ed un futuro migliore. Altrimenti cosa farcene? «Non è forse in funzione di un cambiamento della storia del soggetto, di una sua guarigione, di un suo star bene che il sapere psicoanalitico preleva storie anche insignificanti e minime?»⁴⁵. Allo stesso modo, «il cronista che enumera gli avvenimenti senza distinguere tra i piccoli e i grandi, tiene conto della verità che nulla di ciò che si è verificato va dato perduto per la storia»⁴⁶; nulla va perduto, nulla deve andare perduto affinché la ragione storica possa proporre di continuo alternative al decorso storico stesso inteso esclusivamente come trionfo della ragione strumentale; essa accenna ad altre strade e ad altre possibilità, e non le presenta semplicemente come alternative scartate dallo sviluppo storico ma come possibilità negate da *questo* sviluppo storico. Le battaglie non sono mai perse, e ciò che è stato espulso

attende la voce che lo nomini e lo illumini per tornare a vivere una seconda *chance*; la pietra scartata dai costruttori ha sempre la possibilità di diventare la pietra angolare all'interno di una nuova concezione della storia che ribalti l'acquisito e sovverta le gerarchie che presentano sempre il vincitore come colui che ha ragione⁴⁷.

In questo senso, per dare cioè senso alla sua «arte» (così definiva la sua vocazione all'insegnamento), Umberto Postiglione (Raiano 1893–San Demetrio ne'

45 Raffaele Mantegazza, *I buchi neri dell'educazione. Storia, politica, teoria*, cit., p. 20.

46 Walter Benjamin, III *Tesi di filosofia della storia*, cit., p. 73.

47 Raffaele Mantegazza, *I buchi neri dell'educazione. Storia, politica, teoria*, cit., p. 27.

Vestini 1924)⁴⁸ ha voluto

dar voce a tutti i lamenti, a tutti i sospiri, a tutti gli aneliti, gli spasimi uditi in tutte le bolge dell'inferno sociale dove sono sceso, e che io raccolsi e rinchiusi nell'urna sacra del cuore. I violenti dannati dell'inferno sociale dove sono sceso e che io raccolsi e rinchiusi nell'urna sacra del cuore. I violenti e dannati dell'inferno terrestre, i pezzenti, i vagabondi, i pazzi, i ladri, tutti i diseredati della fortuna, tutte le cenerentole della famiglia umana, tutti i vinti della vita, tutti coloro che io vidi lungo il ciglio, nei melmai della mia vita, tutti coloro che mi hanno camminato accanto, per un momento, lasciando brandelli di carne dolorante nei rovi e negli sterpi del cammino: tutti costoro io voglio far rivivere nella mia arte⁴⁹.

Le microstorie, le storie altre, le storie negate, le storie locali hanno senso perché esiste una progettualità politica che fonda la loro stessa ricerca; sono cioè le storie di umiltà e di resistenza delle vittime e degli umili che fondano la nostra presa di posizione per un mondo differente⁵⁰. Ha scritto Silone:

Vi era nella mia ribellione un punto in cui il rifiuto e l'amore coincidevano: sia i fatti che giustificavano l'indignazione, sia i motivi morali che l'esigevano, mi erano dati dalla contrada natia. Il passo dalla rassegnazione alla rivolta era brevissimo: bastava applica-

48 Edoardo Puglielli, *L'autoeducazione del maestro. Pensiero e vita di Umberto Postiglione (189-1924)*, CSL Camillo Di Sciuillo, Chieti 2006.

49 Umberto Postiglione, Salerno 1 dicembre 1919, lettera alla sorella Norina, in Vincenzo Marchesani, *In memoria di Umberto Postiglione*, Vecchioni, Aquila, 1925, pp. 80-83.

50 Raffaele Mantegazza, *I buchi neri dell'educazione. Storia, politica, teoria*, cit., p. 21.

re alla società i principii ritenuti validi per la vita privata. Così mi spiego anche perché tutto quello che fin'ora m'è avvenuto di scrivere, e probabilmente tutto quello che ancora scriverò, benché io abbia anche viaggiato e vissuto a lungo all'estero, si riferisca unicamente a quella parte della contrada che con lo sguardo si poteva abbracciare dalla casa in cui nacquì, e che non misura più di trenta o quaranta chilometri in un senso e nell'altro⁵¹.

La lettura critica della storia, l'interesse per essa è sempre sostenuto da un interesse presente; la domanda alla quale la passione per la storia risponde riguarda non tanto il passato quanto il futuro dell'umanità: «sarà mai possibile un mondo diverso da questo, un mondo migliore?»⁵². Affrontare allora la storia in modo critico significa riconoscerci un territorio di lotta, dove il fine ultimo della lotta è quello di «far saltare il *continuum* della storia»⁵³, raccontare cioè un'altra storia, la storia delle vittime, ma soprattutto «dare a questa storia un diverso finale, un altro andamento»⁵⁴. Se il soggetto della conoscenza storica è «la classe stessa che combatte [...], l'ultima classe schiava [...], vendicatrice, che porta a termine l'opera di liberazione in nome di generazioni di vinti»⁵⁵, occorre anzitutto imparare a «passare a contropelo la storia»⁵⁶, indagare nelle sue pieghe più nascoste, nelle sue lotte e nei suoi conflitti, per cercare frammenti e schegge di resisten-

51 Ignazio Silone, cit., p. 74.

52 Raffaele Mantegazza, *I buchi neri dell'educazione. Storia, politica, teoria*, cit., p. 21.

53 Walter Benjamin, *XV Tesi di filosofia della storia*, cit., p. 80.

54 Raffaele Mantegazza, *I buchi neri dell'educazione. Storia, politica, teoria*, cit., p. 22.

55 Walter Benjamin, *XII Tesi di filosofia della storia*, cit., p. 79.

56 Id., *VII Tesi di filosofia della storia*, cit., p. 76.

za all'ingiustizia, per ascoltare le grida di dolore mute degli umiliati dalla storia:

Quando il pensiero si arresta di colpo in una costellazione carica di tensioni, le impartisce un urto per cui esso si cristallizza in una monade [...]. In questa struttura egli [il materialista storico] riconosce il segno di un arresto messianico dell'accadere o, detto altrimenti, una *chance* rivoluzionaria nella lotta per il passato oppresso. Egli la coglie per far saltare un'epoca determinata dal corso omogeneo della storia; come per far saltare una determinata vita dall'epoca, una determinata opera dall'opera complessiva. Il risultato del suo precedere è che *nell'opera* è conservata è soppressa l'opera complessiva, *nell'opera* complessiva l'epoca e *nell'epoca* l'intero decorso della storia⁵⁷.

La critica di Benjamin è evidentemente rivolta ad un'idea dogmatica e positivista di progresso storico. Ad un concetto di progresso inteso come progresso dell'umanità stessa e non solo delle sue capacità e conoscenze; interminabile, corrispondente cioè ad una perfettibilità infinita dell'umanità; infine incessante, tale da percorrere spontaneamente una linea retta. Spingendosi fino in fondo: «la concezione di un progresso del genere umano nella storia è inseparabile da quella del processo della storia stessa come percorrente un tempo omogeneo e vuoto. La critica all'idea di questo processo deve costituire la base della critica dell'idea del progresso come tale»⁵⁸. Nella suggestiva immagine:

57 Id., XVII *Tesi di filosofia della storia*, cit., pp. 81-82.

58 Id., XIII *Tesi di filosofia della storia*, cit., p. 80.

[L'*Angelus Novus* di Klee] ha gli occhi spalancati, la bocca aperta, le ali distese. L'angelo della storia deve avere questo aspetto. Ha il viso rivolto al passato. Dove ci appare una catena di eventi, egli vede una sola catastrofe, che accumula senza tregua rovine su rovine e le rovescia ai suoi piedi. Egli potrebbe ben trattenersi, destare i morti e ricomporre l'infranto. Ma una tempesta spira dal paradiso, che si è impigliata nelle sue ali, ed è così forte che egli non può più chiuderle. Questa tempesta lo spinge irresistibilmente al futuro, a cui volge le spalle, mentre il cumolo delle rovine sala davanti a lui al cielo. Ciò che chiamiamo progresso, è questa tempesta⁵⁹.

Ciò che all'insegna di quest'idea di progresso viene chiamato *miracolo aquilano* dall'industria della propaganda, ciò che violentemente vuole imporsi alla storia, altro non è che la cifra di decine di migliaia di vite umane calpestate e umiliate. Dietro le macerie, le verità e le storie delle vittime del capitalismo dei disastri sono quelle le cui narrazioni contribuiranno a scrivere e a meglio definire la storia del *miracolo mancato*, su cui, tra l'altro, avanza anche «l'ombra di una gestione non trasparente sulla valanga di soldi arrivati da tutto il mondo, e si protendono i tentacoli della criminalità organizzata»⁶⁰. Autoritarismo, monopolismo, corruzione, miseria e impoverimento del territorio camminano insieme. Il successo del *miracolo aquilano* parla attualmente il linguaggio statistico dei dati sulla disoccupazione e sulla continua crescita esponenziale delle ore di cassa integrazione: un aumento, quello registrato nel primo semestre del 2010, che trova nell'edili-

59 Id., IX *Tesi di filosofia della storia*, cit., pp. 76-77.

60 Cfr. *L'Aquila vista da Pisu e Zardetto*, «Il Centro», 18 luglio 2010.

zia – «il settore che oggi dovrebbe navigare a vele spiegate» – la misura della colonizzazione imperialistica in atto, passando dalle 834 ore del 2009 alle attuali 28.802. La proclamazione della cosiddetta ‘zona franca’ è evidente che non basterà, «tanto più che si tratta di una misura che va ad aiutare soprattutto le nuove imprese, quelle pronte ad investire all’Aquila, e non quelle già esistenti che stanno faticosamente cercando di tenersi a galla [...]. Le aziende di fuori avranno una serie di benefici, e quelle locali dovranno accontentarsi di poche briciole»⁶¹.

Come spiega Mantegazza, la storia che non viene narrata, il vero buco nero della formazione storica dei sudditi del capitalismo è la storia del capitalismo stesso. Le sue trasformazioni interne hanno portato «i suoi apologeti» a non intenderlo più come uno tra i possibili tipi di produzione (cioè come uno tra i tanti possibili modi di organizzare la produzione, lo scambio, il consumo delle risorse e delle merci), ma come l’unica possibilità, come l’unico destino per la specie umana. Un assetto sociale con una storia senza fine, di cui forse non si è più capaci di pensare la fine, spacciato come struttura eterna ed insostituibile⁶². Un sistema che, attaccando sul nascere ogni costruzione di possibile alternativa, provoca il tramonto della coscienza storica anche nei processi formativi e pone in essere soggetti che non sono più letteralmente padroni del loro tempo. Questo provoca l’appiattimento del tempo sull’attimo, lo schiacciamento della dimensione temporale sull’eterno presente che è tipico delle giovani generazioni ma, prim’ancora, di quest’epoca storica⁶³.

61 Cfr. *Cassa integrazione, moltiplicate le ore*, Ivi.

62 Raffaele Mantegazza, *I buchi neri dell’educazione. Storia, politica, teoria*, cit., p. 26.

63 Ivi, p. 27.

Ma una storia della quale non si pensa la fine non è storia ma sortilegio. Per Marx, il modo di produzione capitalistico è stato sì inevitabile, come un destino per la società, ma si tratta di un destino che a sua volta ha il proprio destino. Se la relativa autonomia della sovrastruttura dalla struttura ha un effetto di ritorno sul sistema stesso ed una sopravvivenza inerziale rispetto ai cambiamenti dei rapporti di produzione, ci troviamo allora di fronte ad una concezione della storia dinamica e processuale, dialettica e aperta. Criticare il verso della storia così come finora lo si è spiegato implica perciò il rifiuto allo stesso tempo di questo presente e di un'idea dogmatica di progresso, di un predeterminato futuro dove la storia dovrebbe inevitabilmente culminare. Sottoporre a critica il verso della storia vuol dire cercare altre soluzioni, altre storie per un altro futuro; significa, per lo storico, smettere di «lasciarsi correre fra le dita la successione dei fatti come un rosario», cogliere «la costellazione in cui la sua propria epoca è entrata con un'epoca anteriore affatto determinata» e fondare così «un concetto del presente come del tempo-ora, in cui sono sparse schegge di quello messianico»⁶⁴.

Se il graduale venire veno del pensiero e della resistenza individuali, determinato dai meccanismi economici e culturali dell'industrialismo moderno, renderanno sempre più difficile «l'evoluzione verso l'umano»⁶⁵, l'«educazione nel cratere» mostrerà allora particolare sensibilità «per tutto ciò che è discosto e appartato», «odio per la banalità», interesse per «ciò che non è ancora consunto», perché la ricerca «di ciò che

64 Walter Benjamin, XVIII *Tesi di filosofia della storia*, cit., pp. 82-83.

65 Max Horkheimer, *Eclisse della ragione. Critica della ragione strumentale*, cit., p. 135.

non è ancora assorbito dallo schema generale è ancora l'ultima *chance* del pensiero»⁶⁶.

Fare storia per contestare lo sviluppo storico così come si è evoluto, fare storia per pensare e praticare «un altro possibile paradigma di sviluppo e di convivenza umana» significa scegliere di partire dalle periferie della società, dall'escluso e dal dimenticato, da colui che non è mai stato oggetto di storia; significa capire e far capire che la sofferenza dell'altro non è né destino né sortilegio, ma una conseguenza necessaria di un «non necessario stato di cose». Cercare nella storia le ragioni delle sofferenze umane implica immediatamente riconoscere che non c'è «carattere di necessità in quelle sofferenze»; che l'oppressione deve quindi rappresentare una traccia per la scrittura di una nuova storia nella quale «l'oppressione non abbia letteralmente più luogo»⁶⁷.

De-privatizzare le memorie, risocializzare le storie, farle diventare patrimonio della collettività, riunirle in costellazioni più ampie all'interno delle quali le microstorie si possano collocare come tessere di un mosaico sempre in divenire, significa restituirle alla loro dimensione politica; una dimensione che porta a leggere la propria storia come parte di una storia altra e collettiva, e soprattutto a interrogarsi sulle alternative, «quelle abortite e quelle possibili»⁶⁸, e sugli auspicabili processi di cambiamento.

66 Theodor Wiesengrund Adorno, *Minima Moralia. Meditazioni della vita offesa*, cit., p. 70.

67 Raffaele Mantegazza, *I buchi neri dell'educazione. Storia, politica, teoria*, cit., pp. 34-35.

68 Ivi., p. 29.

Bibliografia

AA.VV., *6 Aprile: l'inizio della storia*, «Abruzzo Contemporaneo», *Rivista di storia e scienze sociali*, 34-35/2009.

ADORNO Theodor Wiesengrund, *Dialettica negativa*, Einaudi, Torino 1970.

ADORNO Theodor Wiesengrund, *Scritti sociologici*, Einaudi, Torino 1976.

ALPORT Gordon Willard, *La natura del pregiudizio*, La Nuova Italia, Firenze 1973.

AUGÉ Marc, *Rovine e macerie. Il senso del tempo*, Bollati Boringhieri, Torino 2004.

BAUMAN Zygmunt, *Vite di scarto*, Laterza, Roma-Bari 2005.

BEDESCHI Giuseppe, *Introduzione a La Scuola di Francoforte*, Laterza, Roma-Bari 2008.

BENJAMIN Walter, *Angelus Novus. Saggi e frammenti*, Einaudi, Torino 1962.

BONACCORSI Manuele, *Potere assoluto. La Protezione civile al tempo di Bertolaso*, Alegre, Roma 2009.

BOOKCHIN Murray, *L'ecologia della libertà. Emergenza e dissoluzione della gerarchia*, Elèuthera, Milano 1995.

CAFAGNA Emanuele, *Ragione*, Il Mulino, Bologna 2008.

CAMBI Franco, *Incontro e dialogo. Prospettive della pedagogia interculturale*, Carocci, Roma 2006.

CODELLO Francesco, *La buona educazione. Esperienze libertarie e teorie anarchiche in Europa da Godwin a Neil*, Franco Angeli, Milano 2005.

COMITATUS AQUILANUS, *L'Aquila. Non si uccide così anche una città?*, a cura di Georg Josef Frisch, Clean, Napoli 2009.

CORVAGLIA Luigi, *Psicopatologia della libertà. Capitalismo e nevrosi ossessiva*, CSL Camillo Di Sciullo, Chieti 2003.

DAL PRA Mario (diretta da), *Storia della filosofia. Volume ottavo. La filosofia moderna. Il Settecento*, Francesco Vallardi-Società Editrice Libreria S.p.a., Milano 1983.

DEMETRIO Duccio, *Pedagogia della memoria. Per sé stessi, con*

gli altri, Meltemi, Roma 1998.

DEWEY John, *Democrazia e educazione*, Sansoni, Firenze 2008.

DEWEY John, *Rifare la filosofia*, Donzelli, Roma 2002.

FREIRE Paulo, *L'educazione come pratica della libertà*, Mondadori, Milano 1973.

FREIRE Paulo, *La pedagogia degli oppressi*, Mondadori, Milano 1971.

FROMM Erich, *Avere o essere?*, Mondadori, Milano 1977.

FROMM Erich, *Fuga dalla libertà*, Edizioni di Comunità, Milano 1963.

FROMM Erich, *L'arte di amare*, Mondadori, Milano 1963.

GRAEBER David, *Frammenti di antropologia anarchica*, Elèuthera, Milano 2006.

HABERMAS Jurgen, *La crisi della razionalità nel capitalismo maturo*, Laterza, Bari 1979.

HORKHEIMER Max e ADORNO Theodor Wiesengrund (a cura di), *Istituto per la ricerca sociale di Francoforte. Lezioni di sociologia*, Einaudi, Torino 2001.

HORKHEIMER Max e ADORNO Theodor Wiesengrund, *Dialettica dell'illuminismo*, Einaudi, Torino 1980.

HORKHEIMER Max, *Eclisse della ragione. Critica della ragione strumentale*, Einaudi, Torino 2000.

HORKHEIMER Max, *Filosofia e teoria critica. Con un saggio di Herbert Marcuse*, Einaudi, Torino 2003.

IPPOLITI Francesco, *Storia morale ed amministrativa del comune di Pescina*, Tipografia Marchi, Camerino 1926.

ISIDORI Maria Vittoria, *Principali criticità della pedagogia e della didattica dell'emergenza*, in «Studi sulla formazione», Firenze, in corso di stampa

ISIDORI Maria Vittoria, *Se una città muore. Per una pedagogia dell'emergenza*, in «Bollettino CIRSE», ETS, Pisa, in corso di stampa

KLEIN Naomi, *Shock economy. L'ascesa del capitalismo dei disastri*, BUR Rizzoli, Milano 2009.

LAPLANTINE François, *Identità e metissage. Umani al di là delle appartenenze*, Elèuthera, Milano 2004.

MANTEGAZZA Raffaele, *Filosofia dell'educazione*, Bruno Mondadori, Milano 1998.

MANTEGAZZA Raffaele, *I buchi neri dell'educazione. Storia, politica, teoria*, Elèuthera, Milano 2006

MARCUSE Herbert, *Ragione e rivoluzione*, Il Mulino, Bologna 1966.

MASSA Riccardo (a cura di), *La clinica della formazione*, Franco Angeli, Milano 1992.

MASSA Riccardo, *Educare o istruire?, La fine della pedagogia nella cultura contemporanea*, Unicopli, Milano 1987

MATURANA Humberto, *Emozioni e linguaggio in educazione e politica*, Elèuthera, Milano 2006.

MILGRAM Stanley, *Obbedienza all'autorità*, Bompiani, Milano 1975.

MORIN Edgar, *Il metodo 5. L'identità umana*, Raffaello Cortina, Milano 2002.

NIMIS Giovanni Pietro, *Terre mobili. Dal Belice al Friuli dall'Umbria all'Abruzzo*, Donzelli, Roma 2009.

PIAGET Jean, *Il giudizio morale del fanciullo*, Giunti-Barbera, Firenze 1972.

ROUSSEAU Jean-Jaques, *Opere*, a cura di Paolo Rossi, Sansoni, Firenze 1972.

SEVERINO Emanuele, *La filosofia dai Greci al nostro tempo. La filosofia moderna*, Bur, Milano 2008.

SEVERINO Emanuele, *La filosofia dai Greci al nostro tempo. La filosofia contemporanea*, Bur, Milano 2007.

SILONE Ignazio, *Uscita di sicurezza*, Arnoldo Mondadori, Milano 2001.

TRASATTI Filippo, *Lessico minimo di pedagogia libertaria*, Elèuthera, Milano 2004.

ULIVIERI Simonetta (a cura di), *L'educazione e i marginali. Storia, teorie, luoghi e tipologie dell'emarginazione*, La Nuova Italia, Firenze 1997.

VACCARELLI Alessandro (a cura di), *Immigrati e italiani dopo il terremoto nel territorio aquilano. Una ricerca sui bisogni sociali, educativi e sullo stato della convivenza*, Provincia dell'Aquila, L'Aquila 2010.

VACCARELLI Alessandro, *Dal razzismo al dialogo interculturale. Il ruolo dell'educazione negli scenari della contemporaneità*, ETS, Pisa 2008.

Pubblicazioni dirette da Antonio D'Orazio

La riproduzione totale o parziale è permessa a tutti
sotto la condizione della fedeltà al testo
e della indicazione della fonte

Ires Abruzzo Edizioni
Via B. Croce 108 Pescara
Stampato in proprio
agosto 2010

Edoardo Puglielli

Educare nel «cratere»

L'Aquila: scenari della formazione

IRES

Istituto di ricerche economiche e sociali
Abruzzo

Nel terremoto la natura realizzava quello che la legge a parole prometteva: l'uguaglianza. Uguaglianza effimera. Passata la paura, la disgrazia collettiva si trasformava in occasione di più larghe ingiustizie. Non è dunque da stupire se quello che avvenne dopo il terremoto, e cioè la ricostruzione edilizia per opera dello Stato, a causa del modo come fu effettuata, dei numerosi brogli frodi furti camorre truffe malversazioni d'ogni specie cui diede luogo, apparve alla povera gente una calamità assai più penosa del cataclisma naturale. A quel tempo risale l'origine della convinzione popolare che, se l'umanità una buona volta dovrà rimetterci la pelle, non sarà in un terremoto o in una guerra, ma in un dopo-terremoto o in un dopo-guerra¹.

Ignazio Silone

Nella Marsica vi sono operai di tutte le regioni d'Italia e non sarebbe male additare tutte le sconcezze che qui si commettono. Non bisogna scoraggiarsi caro Ippoliti. Se la biblioteca è andata distrutta dalle cieche forze della natura, altri libri vi sono nelle biblioteche. Se le vigili sentinelle sono cadute, altre ne sorgeranno. Basta scuotere l'inerzia, lavorare, intendersi per l'opera comune. Ed io son qui pronto a fare ciò che sta nelle mie forze².

Franco Caiola

¹ Ignazio Silone, *Uscita di sicurezza*, Arnoldo Mondadori, Milano 2001, p. 70.

² Franco Caiola, «Il Libertario», La Spezia, 8 marzo 1917.

Indice

<i>Introduzione</i> <i>di Alessandro Vaccarelli</i>	7
Dallo <i>shock</i> alle «emergenze»	13
Trionfo della ragione strumentale	30
Le marginalità dello <i>shock</i>	58
Resistere alla marginalità: comunità aperte	73
Storia e narrazioni	85
Bibliografia	110

Introduzione

Il libro di Edoardo Puglielli è in continua tensione tra il polo della teoria, della struttura complessiva della società che dà senso ai singoli fenomeni, della critica sociale immanente alla ricerca, e il polo dell'indagine empirica, della descrizione avalutativa dei 'fatti', della raccolta dei 'dati' e, quindi, della loro inevitabile dimensione approssimativa. Perché, «in un mondo ampiamente dominato da leggi economiche su cui gli individui umani hanno ben poco potere la pretesa di considerare i fenomeni sociali in linea di principio come oggetti della comprensione del 'senso' ideale loro è illusoria e illusionistica»¹; perché «senza una riflessione critica sul carattere infinitamente mediato dei contenuti di coscienza e dei comportamenti degli individui come prodotto sociale la ricerca sociale empirica finisce nell'impotenza di fronte ai suoi propri risultati»².

Possiamo così dare fin da subito un'idea del testo che ci ritroviamo tra le mani e che, pertanto, vuole innanzitutto rivolgersi agli studenti e agli studiosi di scienze umane, sociali e pedagogiche, agli *addetti ai lavori* e a tutti quegli educatori che con il terremoto hanno ridefinito nel profondo il senso della professio-

¹ Max Horkheimer e Theodor W. Adorno (a cura di), *Istituto per la ricerca sociale di Francoforte. Lezioni di sociologia*, Einaudi, Torino 2001, p. 139.

² Ivi, p. 137.

nalità e il rapporto con gli individui e con il sociale.

La ricerca si articola in cinque capitoli, il primo dei quali ci aiuta a comprendere come la gestione dello *shock* e quindi dell'emergenza-terremoto non sia stata, nel territorio aquilano, né casuale né un fenomeno nuovo o isolato. Seguendo l'acuta analisi di Naomi Klein³, sono stati qui raccolti numerosi dati che, analizzati all'interno di un arco temporale più ampio ed in contesti geografici differenti, non fanno altro che ascrivere anche il 'caso aquilano' in una lunga serie di interventi e prassi ormai sempre più consolidate e teorizzate: nell'era del monopolio e della globalizzazione, anche la gestione dell'emergenza che segue le catastrofi rappresenta un grande affare. La stessa emergenza non è cioè uguale per tutti: pochi ci guadagnano a fronte di un generale impoverimento del territorio e di chi ci vive. E questo, inoltre, può essere possibile solo con una momentanea 'svolta autoritaria', attraverso una sospensione temporanea delle consuetudini democratiche e la diffusione di anacronistiche ideologie; solo in questo modo 'il politicamente impossibile diventa politicamente inevitabile', in una sintesi tra «negazione dell'autodeterminazione e sfoggio di tecnicismo asettico»⁴. In un quadro del genere, se la formazione *pone in essere soggetti* in quanto *antropogenesi*, se sono le condizioni strutturali, discorsive e storiche a rendere possibile l'emergenza dell'individuo umano come soggetto⁵, cosa vuol dire oggi, nel cratere del sisma aquilano, parlare di formazione? A

3 Naomi Klein, *Shock economy. L'ascesa del capitalismo dei disastri*, BUR Rizzoli, Milano 2009.

4 Comitatus aquilanus, *L'Aquila. Non si uccide così anche una città?*, a cura di Georg Josef Frisch, Clean, Napoli 2009.

5 Raffaele Mantegazza, *Teoria critica della formazione. Espropriazione dell'individuo e pedagogia della resistenza*, Unicopli, Milano 1995.

cosa bisogna educare?

La domanda ci introduce al secondo capitolo, ‘nel potere del cratere’, nell’ennesimo trionfo della ragione strumentale, così come definita da Max Horkheimer⁶; il dominio della ragione strumentale provoca l’eclissi dei fini dell’agire umano e la dipendenza della società da un’organizzazione economica che umilia l’umanità dei suoi membri. Con il formalizzarsi della ragione, riflesso e ideologia dell’età postliberale, il pensiero non è più di nessuna utilità per stabilire se un fine è desiderabile in sé; la stessa validità degli ideali, i criteri delle nostre azioni e convinzioni, i principi basilari dell’etica e della politica e tutte le nostre decisioni fondamentali sono fatti dipendere da fattori diversi dalla ragione, cioè dall’assetto sociale dominante, considerato ormai come struttura eterna, insostituibile, di cui forse non si è più capaci di pensare la fine. Il prezzo che gli uomini pagano è altissimo, affrontato nelle seguenti pagine in termini di ‘patologia della ragione’, degenerazione del contenuto dell’idea democratica, autoritarismo e potere, conformismo e alienazione.

Il terzo e il quarto capitolo affrontano una delle conseguenze più evidenti e drammatiche prodotte dal trionfo della ragione strumentale e quindi, nel nostro caso, da questa gestione dell’emergenza; una delle questioni più urgenti che l’educazione si trova ora ad affrontare: l’esclusione e la marginalità sociale. Sono esclusi e marginali gli sfollati, nel pendolarismo, nelle difficoltà quotidiane, nel senso di sradicamento, nella frammentazione sociale; sono esclusi e marginali gli anziani, nella solitudine, nel disagio economico e nel-

⁶ Max Horkheimer, *Eclisse della ragione. Critica della ragione strumentale*, Einaudi, Torino 2000.

le carenze dell'organizzazione sanitaria; sono esclusi e marginali gli abitanti delle *new town*, zone abitative urbane progettate senza senso, senza luoghi educativi, associativi o ricreativi, quartieri ghetto, realizzati solo in funzione del profitto di pochi; sono esclusi e marginali i precari, gli immigrati, i cassintegrati, i disoccupati, i nuovi poveri, gli esclusi dai processi economico-produttivi; una larga categoria, quest'ultima, che rappresenta una vera e propria emergenza sociale. In tensione tra ciò che è e ciò che invece si sarebbe dovuto fare vengono frequentemente richiamate nel testo le esperienze delle politiche economiche e sociali e delle prassi adottate nei terremoti del Belice (1968), Friuli (1976) ed Umbria (1997)⁷. Politiche e prassi che, si badi bene, sono fortemente connesse alla sfera del pedagogico e del formativo, poiché riguardano le importanti questioni della prevenzione, della gestione della prima emergenza, della momentanea autogestione della società colpita dalla crisi, della scelta opportuna delle soluzioni temporanee, del salario e del lavoro, del diritto alla casa e alla sanità, del rispetto e della protezione delle fasce sociali più deboli, della partecipazione e della responsabilità; in altri termini, del concetto che almeno i disastri dovrebbero in qualche modo sospendere gli interessi privati e rappresentare, invece, momenti in cui tutti si uniscono per il benessere collettivo. Tutto questo all'Aquila è mancato; la società colpita dalla tragedia non è stata in grado né di pensare né tantomeno di (im)porre questi basilari principi di convivenza al centro delle operazioni, degli interventi, delle politiche adottate: elementi che la formazione deve ora in ogni modo af-

⁷ Giovanni Pietro Nimis, *Terre mobili. Dal Belice al Friuli dall'Umbria all'Abruzzo*, Donzelli, Roma 2009.

frontare, spiegare, divulgare e, al contempo, sedimentare attraverso prassi socio-educative, nello spazio del pre-politico, per dirla con John Dewey⁸.

In quest'ottica prende corpo anche l'ultimo capitolo: *storia e narrazioni*. Non siamo obbligati a ricordare; «ricordiamo perché scegliamo di ricordare, perché selezioniamo quello che ci serve ricordare sulla base di un progetto di vita; la memoria è il prodotto di un'azione consapevole (o inconscia) dell'essere umano ed è perciò figlia di una decisione che è anche politica»⁹. Perché senza una 'storia' rimaniamo «vulnerabili all'azione di quelle persone che sono pronte a trarre vantaggio dal caos per i propri scopi». Il mondo «torna ad avere un senso per noi» quando disponiamo di «una nuova versione dei fatti che offre una diversa prospettiva sugli eventi scioccanti»¹⁰. Se l'emergenza non è uguale per tutti non lo è tantomeno la storia. Per alcuni la storia viene vissuta e percepita come ingiustizia; per altri può anche essere cancellata oppure riscritta e la sua scrittura affidata ai *mass media*. Non bisogna quindi farsi ingannare dalle attuali ideologie, perché in un presente storico può viverci solo chi se lo può permettere. Decidiamo di fare storia e di fare memoria perché pensiamo al futuro e non al passato, un futuro diverso, un futuro in cui non abbiano luogo l'ingiustizia e la sofferenza che oggi narriamo, un futuro migliore; facciamo storie e articoliamo narrazioni facendo penetrare all'interno della struttura stessa della storia precise finalità. Guidati dalle *Tesi di filosofia della storia* di Walter Benjamin¹¹, ripercorrendo le

8 John Dewey, *Democrazia e educazione*, Sansoni, Firenze 2008.

9 Raffaele Mantegazza, *I buchi neri dell'educazione. Storia, politica, teoria*, Elèuthera, Milano 2006, p. 31.

10 Naomi Klein, cit., p. 525.

11 Walter Benjamin, *II Tesi di filosofia della storia*, in Id., *Angelus Novus. Saggi e frammenti*, Einaudi, Torino 1962.

narrazioni ‘orientate’ e ‘posizionate’ di Secondino Tranquilli – più tardi meglio conosciuto come Ignazio Silone¹² – sulla gestione dell’emergenza post-terremoto del gennaio 1915, riusciamo a cogliere molte consonanze e quindi parecchi spunti di riflessione: per deprivatizzare le memorie, risocializzare le storie, farle diventare patrimonio della collettività, restituirle alla loro dimensione politica; dimensione che porta a leggere la propria storia come parte di una storia altra e collettiva e ad interrogarsi sulle alternative e sugli auspicabili processi di cambiamento. Per fare, anche del terremoto e della gestione dell’emergenza, un’esperienza in senso stretto e in senso lato pedagogica, da rielaborare individualmente e collettivamente, per uscire dall’impasse del già-deciso e per pensare, soprattutto attraverso l’educazione, una ricostruzione partecipata e attenta alla qualità del futuro del nostro territorio.

Alessandro Vaccarelli

12 Ignazio Silone, *Uscita di sicurezza*, Arnoldo Mondadori, Milano 2001.

Dallo *shock* alle «emergenze»

Il mondo non viene spiegato già con lo spiegarlo? No. La maggior parte delle spiegazioni sono giustificazioni. Dominio popolare significa dominio degli argomenti. Il pensiero sorge dopo delle difficoltà e precede l'azione.

B. Brecht

A più di un anno dal sisma L'Aquila è ancora una «città fantasma»¹. La città è «ridotta all'osso nei suoi abitanti», l'economia e il mercato locale rischiano il collasso², la situazione è «a dir poco drammatica»: milioni sono le ore di cassa integrazione, migliaia i posti di lavoro andati in fumo, con famiglie dove spesso capita che a restare disoccupati siano due dei componenti.

Se, come spiega Raffaele Mantegazza, la formazione «pone in essere soggetti» in quanto antropogenesi, ovvero

assemblaggio e supervisione di quelle condizioni strutturali, discorsive, storiche che rendono possibile l'emergenza dell'individuo umano come soggetto³;

1 Censis, 43esimo Rapporto sulla situazione sociale del Paese.

2 Cfr.: *L'Aquila. Imprese vicine al collasso*, «Il Centro», *quotidiano dell'Abruzzo*, 20 maggio 2010; *Piccole imprese strozzate, tasse senza lavorare*, Ivi, 22 luglio 2010.

3 Raffaele Mantegazza, *I buchi neri dell'educazione. Storia, politica, teoria*, Elèuthera, Milano 2006, p. 44.

e se, per conseguenza, è vero quel che Francesco De Bartolomeis ha sostenuto, cioè che

il pedagogo [...] lavora sulle *situazioni ponte*, cioè situazioni molto difficili: questi ponti non hanno grandi spallette. E i ponti ti portano ad altre materie di studio, alle volte molto diversificate e molto lontane. Il pedagogo deve occuparsi sempre d'altro, deve sforzarsi di capire le cose non pedagogiche e necessariamente deve capirle altrimenti non ha materia per il suo lavoro⁴;

allora, per comprendere gli scenari della formazione nel «cratere» è opportuno seguire e indagare innanzitutto le coordinate di intervento della *shock economy*; analizzare, cioè, come, approfittando di uno *shock* causato da un evento contingente (provocato *ad hoc* per questo scopo oppure generato da cause esterne), vengano applicate politiche senza il consenso popolare che hanno come immediate conseguenze sociali una crescita della disoccupazione ed un impoverimento generale del territorio⁵.

Si attende il verificarsi di una grande crisi o di un grande *shock* per poi sfruttare le risorse pubbliche allo scopo di ottenere un guadagno privato; si agisce quindi rapidamente, mentre gli abitanti sono ancora disorientati, per rendere 'permanenti' quegli interventi giustificati sul momento dai più perché visti in relazione all'immediata emergenza. In altri termini, una tra-

4 Francesco De Bartolomeis, *Scuola e società*, in *Educazione e libertà*, «Volontà», n. 1, 1987, p. 67.

5 «Definisco 'capitalismo dei disastri' quei *raid* orchestrati contro la sfera pubblica in seguito a eventi catastrofici, legati a una visione dei disastri come splendide opportunità di mercato»: Naomi Klein, *Shock economy. L'ascesa del capitalismo dei disastri*, BUR Rizzoli, Milano 2009, p. 12.

gedia o, come nel caso tutto italiano, un cosiddetto 'grande evento', diventa per pochi una grande opportunità: privatizzazione degli interventi di costruzione e ricostruzione, meno tasse, meno regole, manodopera meno costosa, controlli pressoché inesistenti, lavoro nero, libertà di tagliare i costi su prevenzione e sicurezza del lavoro, su misure igieniche e di protezione degli operai, più libertà di subappaltare e subappaltare⁶. E come grande evento è stato affrontato il terremoto che ha colpito L'Aquila: superprofitti per megadisastri⁷, con un minor ricorso possibile a gare pubbliche e amplissime deroghe alle regole⁸. Persino la progettazione della ricostruzione della città è stata appaltata all'esterno, con il risultato di un nuovo assetto urbano irrazionalmente riconfigurato.

L'assoluta mancanza di un progetto complessivo ha trasformato l'intero territorio e ha ridefinito la vita dei cittadini – senza alcuna condivisione da parte degli stes-

6 Sulla vicenda aquilana si veda l'inchiesta di Manuele Bonaccorsi, *Potere assoluto. La Protezione civile al tempo di Bertolaso*, Alegre, Roma 2009. Manuele Bonaccorsi, giornalista, ha lavorato a «Liberazione» e «La Sicilia», è attualmente redattore del settimanale «Left-Avvenimenti», dove scrive di economia e lavoro.

7 Sui costi delle *new town* aquilane cfr. Ivi, pp. 102-103. Il progetto C.a.s.e. (complessi antisismici sostenibili ed ecocompatibili), 19 aree per 184 palazzine da tre piani, circa 4.500 appartamenti temporaneamente assegnati a quasi 17.000 persone, per un costo di 710 milioni di euro, 2.700 euro al metro quadrato, il costo di una villa di lusso, calcolando che un metro quadro di edilizia residenziale in genere costa 1.000-1.200 euro al metro quadro. I Map (moduli abitativi provvisori), ovvero 1.500 casette di legno a un piano, sono invece riservate agli sfollati dei piccoli comuni dell'aquilano. Ospiteranno 4.500 persone. La spesa è di 78 milioni di euro, 1.000 euro al metro quadro, 52mila euro a casetta. Per intenderci, un metro quadro del C.a.s.e. costa 2,6 volte una casetta di legno; per un appartamento delle *new town* si spende il triplo rispetto ai prefabbricati. Con lo stesso denaro del C.a.s.e., ai costi delle casette in legno si sarebbero potuti costruire 13mila appartamenti (contro i 4.500 del C.a.s.e.), per 679mila metri quadri (contro i 255mila del C.a.s.e.) dando un alloggio ad oltre 40mila sfollati. Mentre la somma dei due progetti, C.a.s.e. e Map, si ferma a solo 20mila sfollati, costringendo migliaia di persone ad una diaspora.

8 Cfr. *Ndrangheta e Camorra, mani sulla città*, «Il Messaggero», Abruzzo, 22 luglio 2010.

si – in termini di sradicamento, emarginazione, aumento della mobilità, pendolarismi, congestione, dequalificazione degli insediamenti abitativi ed altro ancora. Adriano Paoella ha analizzato come la città che va conformandosi è definita dalla sommatoria delle nuove abitazioni – non provvisorie ma ‘provvisoriamente utilizzate’ – e quindi da una delle componenti, quella residenziale, trattata in emergenza tra quelle che di fatto poi determinano la qualità della vita urbana. Va conformandosi cioè una città che ricalca le stesse logiche, seppure con finalità apparentemente diverse e con fondi pubblici, con cui la speculazione immobiliare ha destrutturato, congestionato e degradato la vita delle città contemporanee⁹:

Le aree di intervento sono disseminate su tutto il territorio comunale. Non sembrano seguire nessuna logica urbanistica se non quella della disponibilità immediata dell’area. Il carattere della loro casualità si riconnette intimamente a quel processo finitamente spontaneo che sta all’origine di tutte le periferie italiane. Noncuranti della forma urbana, presupposto per ogni qualità di vita, le aree di intervento insistono su aree in aperta campagna (che mai potranno essere servite dal trasporto pubblico, precludendo a priori ogni soluzione di mobilità sostenibile), si pongono come saldatura fra due nuclei urbani esistenti (distruggendo i borghi e alterando il rapporto fra città e campagna), sono localizzate lungo le principali direttrici di accesso alla città centrale, avamposti di un futuro nastro urbano continuo: la ‘macchia d’olio’

9 Adriano Paoella, architetto, esperto di pianificazione e progettazione ambientale, docente di Tecnologia presso la Facoltà di Architettura di Reggio Calabria, cfr. Id, *Ma quale ricostruzione?*, «A», rivista anarchica, ottobre 2009.

tanto contrastata dalla più aggiornata teoria urbanistica¹⁰.

La tattica usata per l'intervento, la cui velocità e portata dei mutamenti provocano reazioni psicologiche nell'opinione pubblica tali da facilitare l'adattamento, è quella elaborata dai teorici della 'dottrina dello *shock*' e definita *shockterapia*. Spiega Naomi Klein:

Soltanto una crisi – reale o percepita – produce vero cambiamento. Quando quella crisi si verifica, le azioni intraprese dipendono dalle idee che circolano [e che quindi si impongono con forza sulle altre]: sviluppare alternative alle politiche esistenti, mantenerle in vita e disponibili finché il politicamente impossibile diventa politicamente inevitabile¹¹.

Imporre cioè un mutamento rapido e irreversibile prima che la società tormentata dalla crisi torni a rifugiarsi nella «tirannia dello *status quo*»¹². Rispettando alla lettera la 'dottrina', la velocità delle operazioni ha battuto il tempo di percezione dei terremotati, resi letteralmente incapaci di agire e reagire poiché ancora immersi in un'atmosfera di panico, di confusione, di lutto, di dolore collettivo. Nel mascherare e nascondere ideologicamente le reali manovre, nel disincentivare cioè fin da subito ad un approccio critico – necessario innanzitutto per riflettere sul fatto che i disastri dovrebbero in qualche modo sospendere almeno momentaneamente gli interessi privati e rappresentare, inve-

10 Comitatus aquilanus, *L'Aquila. Non si uccide così anche una città?*, a cura di Georg Josef Frisch, Clean, Napoli 2009. In questa sede abbiamo usato la versione scaricabile su www.eddyburg.it, cfr. p. 18.

11 Naomi Klein, cit., p. 13.

12 Ibidem

ce, un momento in cui tutti si uniscono per il benessere collettivo (possibilità, questa, rapidamente abbandonata e senza dibattito pubblico) – ognuno ha a suo modo contribuito:

Il Signore ha voluto che in questa settimana santa, in un qualche modo... anche loro [i terremotati] partecipassero... diciamo così... alle sofferenze della sua passione... capire i misteri di Dio è sempre molto difficile, cari amici... leggere i misteri di Dio è molto difficile... vogliamo vedere anche in questo, cari amici, anche in questa tragedia... vogliamo vedere qualcosa di... non so come dire... di positivo... in fondo il Signore quando ci fa partecipare alle sue sofferenze è perché vuol farci anche partecipare al dolore della sua resurrezione¹³.

Questa contemplazione dell'evento, tra rassegnazione, pessimismo e fede, richiama in qualche modo quello che fu il clima ed il dibattito innescatosi a seguito delle pubblicazioni del *Poema sul disastro di Lisbona* (1756) di Voltaire (1694-1778), scritto dopo il terremoto che il primo novembre 1755 colpì duramente la città:

[La capitale portoghese] era distrutta e la terra intera aveva tremato. Dopo Ercolano e Pompei la storia non aveva mai registrato una calamità naturale pari a questa. Ricettivo com'era agli eventi di questo genere in cui l'ordine naturale e l'ordine umano sono tanto crudelmente in conflitto, Voltaire fu sconvolto. Andava e veniva mormorando: 'Che orribile argomen-

¹³ Dichiarazione di Padre Livio Fanzaga, direttore di Radio Maria, a poche ore dal sisma del 6 aprile 2009

to contro l'ottimismo'. A d'Argental scrive: 'Il *Tout est beau* di [Alexander] Pope ha preso una bella batosta e io non oso più lamentarmi delle mie coliche'. Da questa emozione è nato il *Poème sur le désastre de Lisbonne*. Contraddice Pope, attacca l'ottimismo, la Provvidenza è malmenata e la Chiesa di Roma leva alti gemiti¹⁴.

La catastrofe commosse profondamente tutta l'Europa e scatenò una vivacissima reazione intellettuale; la «gran disputa» sulla giustificazione della Provvidenza e sull'origine del male, che aveva impegnato per oltre cinquant'anni teologi e filosofi, ritorna, con l'illuminista Voltaire, alle origini. Da soggetto, l'uomo europeo sembrava quasi tornato ad essere 'gettato' nella dimensione di creaturalità. Alla Provvidenza e all'ottimismo teologico-filosofico dei leibniziani, per cui ci troveremmo a vivere nel 'migliore dei mondi possibili', Voltaire risponde che il male fisico e morale impone la propria presenza massiccia, elude i sofismi escogitati per spiegarlo; Voltaire adotta la triste e antica verità, riconosciuta da tutti gli uomini, che «v'è del male sulla terra»; ritiene che il motto *tutto è bene*, preso in senso assoluto e senza speranza nell'avvenire, non è che un insulto ai dolori della nostra vita¹⁵.

Al gran decano dell'illuminismo risponde polemicamente Jean-Jacques Rousseau (1712-1778) nella *Lettera* del 18 agosto 1756, ben più nota come *Lettera sulla Provvidenza* perché, in qualche modo, della Provvidenza Voltaire aveva parlato, delineandola come una sorta

14 Jean Orieux, *Voltaire. La sua vita, le sue opere, i suoi tempi, i suoi segreti*, Longanesi&C., Milano 1971, pp. 476-478.

15 Mario Dal Pra (diretta da), *Storia della filosofia. Volume ottavo. La filosofia moderna. Il Settecento*, Francesco Vallardi-Società Editrice Libreria S.p.a., Milano 1983, pp. 83-84.

di consolazione all'umano patire. Il ginevrino, che aveva appena pubblicato il *Discorso sull'origine della disuguaglianza tra gli uomini* (1755), come gli illuministi, vede nella disuguaglianza la negazione estrema della ragione, ma egli pone l'origine della disuguaglianza in un processo al quale l'illuminismo non avrebbe mai pensato di rivolgersi per scoprire la fonte del male e dell'ostilità tra gli uomini: per Rousseau l'origine della disuguaglianza tra gli uomini è la proprietà privata¹⁶. Prendendo posizione contro la disuguaglianza, Rousseau esprime certamente una delle esigenze centrali dell'illuminismo, ma la esprime in modo così radicale da portarsi ben oltre, sino a diventare l'anticipatore più diretto della critica marxiana alla convergenza tra gli interessi economici della borghesia e la cultura illuministica¹⁷. Inoltre, non va dimenticato, nel *Discorso sulle scienze e sulle arti* (1750) Rousseau aveva sostenuto anche un'altra importante tesi, destinata a diventare nel Novecento oggetto centrale di analisi e di studi sull'irrazionalità della società capitalista: le scienze e le arti, anziché produrre progresso, legittimano le disuguaglianze e giustificano i privilegi. È questa sostanzialmente la posizione da cui Rousseau prende parola nel rispondere a Voltaire, spostando il discorso dai 'piani di Dio' alla responsabilità degli uomini, dalla speranza nei 'disegni divini' alle possibilità

16 «Il primo che, avendo cinto un terreno, pensò di affermare *questo è mio*, e trovò persone tanto semplici per crederlo, fu il vero fondatore della società civile [qui intesa come deviazione e degenerazione della società 'autentica']. Quanti delitti, guerre, assassinii, quante miserie o errori avrebbe risparmiato al genere umano, colui che, strappando i pali e colmando il fossato, avesse gridato ai suoi simili: 'guardatevi dall'ascoltare questo impostore: se dimenticate che i frutti sono di tutti e la terra di nessuno, siete perduti'»: Jean-Jaques Rousseau, *Discorso sull'origine della disuguaglianza*, in Id., *Opere*, a cura di Paolo Rossi, Sansoni, Firenze 1972, p. 60.

17 Emanuele Severino, *La filosofia dai Greci al nostro tempo. La filosofia moderna*, Bur, Milano 2008, pp. 260-261.

rivoluzionarie umane:

Le mie critiche riguardano [...] il vostro poema sul terremoto di Lisbona, poiché da esso mi aspettavo risultati maggiormente degni di quel senso di umanità che appare avervelo ispirato. [...] Che cosa mi dice il vostro poema? 'Soffri per sempre, infelice. Se è un Dio che ti ha creato, senza dubbio è onnipotente e avrebbe potuto prevenire tutti i tuoi mali; non sperare dunque mai che essi finiscano, giacché non si comprenderebbe perché tu esista se non per soffrire e per morire'¹⁸.

Rousseau vuole ribadire una sorta di fede assoluta nell'umana natura. Rimprovera Voltaire per aver qualificato «libro contro il genere umano» il *Discorso sull'origine della disuguaglianza tra gli uomini*, in cui l'autore aveva preso le difese della «causa del genere umano contro se stesso» descrivendo «le miserie umane» per mostrare agli uomini «come producevano essi stessi le loro sciagure, e di conseguenza come potevano evitarle». L'origine del male va ricercata «nell'uomo libero, progredito e di conseguenza corrotto». E il terremoto di Lisbona ne rappresenta un tragico esempio: il male, morale e fisico, proviene dall'uomo, che avrebbe potuto e dovuto fare diversamente per evitare il disastro:

Dovete [...] convenire che non era stata la natura a raccogliere là ventimila case dai sei ai sette piani, e che se gli abitanti di quella grande città fossero stati distribuiti in modo più uniforme e in abitazioni più piccole, il disastro sarebbe stato molto minore, e for-

¹⁸ Per la presente e le seguenti citazioni cfr. Jean-Jaques Rousseau, *Lettera di J.-J. Rousseau a Voltaire, 18 agosto 1756*, in Id., *Opere*, cit., pp. 125-135.

se non vi sarebbe stato. Tutti sarebbero fuggiti alla prima scossa, e il giorno dopo li si sarebbe visti a venti leghe dalla città, perfettamente allegri come se nulla fosse successo.

Al contrario, tutti erano dovuti restare, «abbarbicarsi alle macerie, esporsi a nuove scosse», poiché quello che lasciavano sotto le macerie «valeva di più di quello che potevano portare via».

Quanti infelici sono morti in quel disastro perché volevano afferrare i propri abiti, o i documenti, o il denaro? Si ignora forse che la vita di un individuo è diventata la sua parte meno importante, e che non vale quasi la pena di salvarla, quando tutto il resto è andato perduto?

Sicuramente, dice Rousseau a Voltaire, tutti gli europei avrebbero preferito un terremoto «nel centro di un deserto piuttosto che a Lisbona»; ma «possiamo dubitare che non se ne verificino così anche nei deserti?» Se non se ne parla è solo perché «non arrecano alcun male ai signori cittadini, gli unici uomini di cui teniamo conto»; si tratterebbe, infatti, di terremoti che «danneggiano poco gli animali e i selvaggi che sono dispersi in luoghi ritirati, e che non temono né il crollo dei tetti né il rogo delle abitazioni». Ma, chiede giustamente Rousseau, «che cosa significherebbe tale privilegio?». È forse in nome dell'ordine borghese che «l'ordine del mondo deve cambiare secondo i nostri salti d'umore, che la natura dev'essere sottomessa alle nostre leggi e che, se vogliamo che essa non provochi un terremoto in un qualche luogo, non dobbiamo che da edificarci una città?». Allo stesso modo, dopo aver criticato l'uso superstizioso della catastrofe come spau-

racchio per produrre «cieca sottomissione», nel primo dei tre saggi di Immanuel Kant (1724-1807) dedicato al terremoto di Lisbona, anche il tedesco osserva come, nei luoghi sismici, si dovrebbe semplicemente seguire «la precauzione di costruire case a non più di due piani»¹⁹.

Per Rousseau è evidente che ogni male dipende inevitabilmente dall'uomo, o meglio dallo sviluppo stesso della storia dell'uomo; è la razionalità economica imposta dall'ordine borghese che costringe migliaia e migliaia di uomini a vivere in grandi centri degradati, superaffollati e appunto insicuri, perché gli edifici troppo alti sono destinati prima o poi a cadere. Il complesso meccanismo dell'accumulazione capitalistica ed i suoi effetti su società e natura non erano però ancora al centro degli interessi del XVIII secolo e, ancor meno, di Voltaire. Rousseau, da parte sua, mostra ottimismo:

Tuttavia, per quanto ingegno possiamo impiegare per aggravare le nostre miserie a forza di belle istituzioni, non siamo riusciti, sino ad ora, a *perfezionarci* al punto tale da renderci insopportabile la vita, e da farci preferire all'esistenza il nulla.

Ottimismo meno manifesto in Theodor Wieselndgrund Adorno (1903-1969), per cui la pretesa illuministica dell'uomo di conoscere la natura per trasformarla e plasmarla ai propri fini ha condotto al dominio della ragione strumentale: tutto ciò ha determinato la sventura dell'uomo occidentale, la cui civiltà sarebbe in realtà un processo di inarrestabile decaden-

¹⁹ Citato in Andrea Tagliapietra, *Introduzione. La catastrofe e la filosofia*, in Voltaire, Rousseau, Kant, *Sulla catastrofe. L'illuminismo e la filosofia del disastro*, Bruno Mondadori, Milano 2004, p. XXXII.

za e di imbarbarimento²⁰:

Il terremoto di Lisbona, fu sufficiente per guarire Voltaire dalla teodicea leibniziana, e la catastrofe ancora comprensibile della prima natura fu minima confrontata con la seconda, sociale, che si sottrae all'immaginazione umana, preparando l'inferno reale sulla base della capacità umana²¹.

Con le affermazioni di Adorno, non a caso prese in prestito, chiudiamo questa digressione per tornare a L'Aquila del 2009: l'inversione dialettica ha da tempo trasformato il 'libero' soggetto economico del XVIII secolo in oggetto di un'organizzazione irrazionale pianificata su larga scala e, quindi, come sopra accennato, di *shock economy*. Nella tesi sostenuta da Max Horkheimer (1895-1973):

Gli illuministi attaccarono la religione in nome della ragione; ma in definitiva uccisero non la chiesa bensì la metafisica e il concetto obiettivo di ragione, da cui le loro stesse idee traevano forza. L'idea che la ragione sia lo strumento con cui possiamo percepire la natura vera della realtà e stabilire i principi a cui dovrà uniformarsi la nostra vita appare oggi anacronistica: speculazione appare oggi sinonimo di metafisica, e metafisica sinonimo di mitologia e di superstizione. Potremmo dire che la storia della ragione e dell'illuminismo, dai suoi inizi in Grecia fino ai giorni nostri, ha portato ad uno stato di cose in cui la semplice parola ragione è sospettata di stare ad in-

20 Max Horkheimer e Theodor Wiesengrund Adorno, *Dialettica dell'illuminismo*, Einaudi, Torino 1980.

21 Theodor Wiesengrund Adorno, *Dialettica negativa*, Einaudi, Torino 1970, p. 327.

dicare qualche entità mitologica. La ragione ha liquidato se stessa in quanto strumento di comprensione etica, morale, religiosa²².

Nel cratere del sisma, infatti, abbiamo avuto conferma di come sia stato possibile applicare misure radicali di ingegneria sociale ed economica sfruttando in pieno proprio il momento di profondo disorientamento, estrema paura e ansia, trauma e regressione collettiva. Momento così descritto da Giovanni Pietro Nimis:

Per quanto concerne il culto della memoria, la guerra e il terremoto stanno agli antipodi. Se davanti alla guerra si prende partito, ci si assoggetta, volenti o nolenti a una qualche prolungata partecipazione (da cui viene il gusto dei ricordi), all'istante del terremoto si rimane passivi, sbigottiti, proiettati, nello stesso momento, all'origine e alla fine del mondo. Finendo paralizzati, senza motivo d'orgoglio, affondati semmai nella paura – quando non addirittura nel panico – e chiusi nel proprio egoismo. Un po' come i reduci dei campi di concentramento, tornati da allucinate esperienze che superavano il senso comune, dove avevano sperimentato la *rabbia di vivere e l'istinto animale* necessario per sopravvivere a una stagione che segnava per sempre la loro vita, mancando il *vocabolario lessicale e concettuale* (a meno di essere Primo Levi) *necessario a raccontare l'orrore*²³.

Ebbene, sono proprio questi gli attimi intercettati

²² Max Horkheimer, *Eclisse della ragione. Critica della ragione strumentale*, Einaudi, Torino 2000, pp. 22-23.

²³ Giovanni Pietro Nimis, *Terre mobili. Dal Belice al Friuli dall'Umbria all'Abruzzo*, Donzelli, Roma 2009, pp. 10-11.

da chi attende per potersi finalmente ritrovare davanti ad una *tabula rasa* su cui poter costruire, una 'terra di nessuno' da colonizzare dove, liberisticamente, chi è più debole perde. I sopravvissuti al disastro, però, vogliono ben altro che una *tabula rasa*: vogliono salvare il salvabile e iniziare a riparare ciò che non è stato distrutto, vogliono riaffermare il proprio legame con i propri luoghi. Come neutralizzare queste istanze? «*Dalle tende alle case*» è lo slogan tempestivamente coniato e diffuso in ogni angolo dall'industria della propaganda, che, tradotto in pratica, ha comportato: da un lato, il prolungarsi della bestiale permanenza forzata nelle tendopoli, lo spopolamento di massa e la militarizzazione del territorio; dall'altro, il concretizzarsi di quella *tabula rasa*, di una corsia privilegiata su cui far correre il 'nuovo che avanza'. Una *tabula rasa* da cui poter trarre grandi opportunità, «quell'impossibile foglio bianco che si può raggiungere solo con qualche cataclisma»²⁴. Nessuna interpretazione della reale emergenza. L'operazione mediatica *Dalle tende alle case* ha escluso dalle proposte qualsiasi altra soluzione provvisoria possibile, qualsiasi riferimento al recente passato. Nei dibattiti e nei progetti sulla ricostruzione sono mancati fin da subito alcuni elementi: le responsabilità professionali e politiche delle oltre trecento vittime²⁵, le vite delle decine di migliaia di persone stanziate nelle tendopoli o sfollate, il loro passato e le loro aspettative, la ricostruzione sociale, le questioni centrali del lavoro e del salario. In Friuli, «si diceva *prima il lavoro, poi la casa, dopo le chiese*». Molti osservatori hanno constatato che la ricostruzione «è stata la scintilla del *boom* economico del Nordest di fine

²⁴ Naomi Klein, cit., p. 27.

²⁵ Cfr. *Morti nei crolli, altri 4 indagati*, «Il Centro», 22 luglio 2010.

secolo»; nei centri del cratere del terremoto aquilano, invece, «la parola *lavoro* (e innanzitutto quello connesso alla ricostruzione) deve essere ancora pronunciata»²⁶. Spiegano gli urbanisti del Comitatus aquilanus:

Dalle tende alle case [...], una scelta che ha assunto i contorni di una seconda emergenza ancora più critica della prima (messa in sicurezza della popolazione). La soluzione adottata, o meglio imposta, appare come una singolare sintesi tra negazione dell'autodeterminazione, sfoggio di tecnicismo asettico tale da configurare solo una semplificazione estrema della ricostruzione, deprivata di contenuti culturali e sociali²⁷.

In altre parole:

Prove di dittatura *soft* [...]. L'Aquila è stata sequestrata così come i suoi abitanti, consegnati nelle *new town*, prototipo di controllo sociale e fonte di ricchezza per i costruttori che all'alba del terremoto «ridono» [...]. Una deportazione di massa nella periferia del nulla, la *old city* non c'è più mentre lontano fioriscono le costruzioni a schiera, arredate secondo il gusto del *Grande fratello*, e da riconsegnare integre [...]. Le case tirate su a tempo record [...] molto costose, hanno esaurito i fondi per la ricostruzione. Ma è chiaro che in programma non c'è mai stato il restauro della città [...].

Questa è la cultura del privato, delle vite spezzate, senza spazio pubblico, alimentate dagli schermi tv ultrapiatti elargiti a ogni famiglia, dove l'orizzonte è

²⁶ Comitatus aquilanus, cit., p. 24.

²⁷ Ivi, p. 22.

largo come il salotto [...]. Il linguaggio che parla di centro storico, beni comuni, relazioni d'affetto, piazza come luogo d'incontro, opere d'arte da salvare, vite intrecciate da profumi e sapori, modernità come rielaborazione del bello, non arriva all'efficiente paladino dell'emergenza [...].

Dopo lo *shock* gli aquilani si sono svegliati, e vedono la rete metallica che chiude il ghetto delle tendopoli dove non si può né entrare né uscire senza permesso, vedono i militari e i poliziotti incaricati di strappare i manifesti di protesta, di togliere la parola ai dissidenti. Licenza di violare i principi di libertà individuale in nome dello stato di eccezione [...] L'ordinanza che permette ogni deroga alla legge e consegna il potere di costruire su terreni agricoli non edificabili, di erigere casermoni destinati a utilizzo privato, di sospendere le regole, gli appalti...²⁸

Sospensione temporanea delle consuetudini democratiche, applicazione di un'agenda politica impopolare, prime manifestazioni delle conseguenze del capitalismo dei disastri, sorgente delle successive patologie sociali. Non molto tempo fa, i disastri erano «momenti di livellamento sociale», rare occasioni in cui le comunità frammentate mettevano da parte le divisioni e ritrovavano la coesione. Oggi, sempre più spesso, i disastri sono l'opposto: ci mostrano in anteprima «un futuro crudele drammaticamente diviso»²⁹ in cui la possibilità di ripresa si compra con il denaro e con lo *status* sociale. La stessa emergenza «non è uguale per tutti. Qualcuno ci diventa ricco. Qualcun altro

²⁸ Mariuccia Ciotta, *Fermo immagine sulla barbarie*, «Il Manifesto», *quotidiano comunista*, 14 maggio 2010.

²⁹ Naomi Klein, cit., p. 472.

ci perde la salute»³⁰. Perché anche l'emergenza è diventata un affare: affare mediatico, politico ed economico. Un affare da prolungare il più possibile, anche se la conseguenza è quella di violentare la storia e il presente di una città, e svuotarla per anni ed anni, se non per sempre, di buona parte dei suoi abitanti:

Dopo ogni sisma, le zone maggiormente colpite hanno subito ovviamente un temporaneo spopolamento. Gli interventi di questo strano post-terremoto sembrano però volere rendere permanente – o almeno duraturo – ciò che prima era temporaneo³¹.

L'emergenza-ricostruzione dovrebbe concludersi nel 2032, poiché i fondi per la ricostruzione, la vera ricostruzione, quella dei tanti edifici lesionati dal sisma, sono stati affidati dal *Decreto Abruzzo* ai *Gratta e Vinci* e a Lotterie simili. Per altri vent'anni si parlerà quindi di 'emergenze', che, affrontate singolarmente di volta in volta, senza un'idea complessiva di ricostruzione, trasformeranno inevitabilmente ciò che era in un 'mondo diverso':

L'Aquila 'bella' si ripopolerà per *enclaves* determinate dagli interventi di chi potrà e dalle logiche speculative. Sarà un mondo diverso. L'Aquila si dilaterà, colmando gli spazi tra un centro vuoto di gente e di funzioni e le sue tante *new town*, saldandosi inevitabilmente con esse con le ben note modalità che caratterizzano le periferie 'spontanee', estranee a qualsiasi riflessione sull'assetto del territorio³².

30 Manuele Bonaccorsi, cit., p. 39.

31 Comitatus aquilanus, cit., p. 22.

32 Ivi, p. 25.

Trionfo della ragione strumentale

*L'elemento storico nelle cose non è che
l'espressione della sofferenza passata.*

T. W. Adorno

Lo scenario sopra tratteggiato, le pesanti questioni della marginalità e della ricostruzione sociale che affronteremo nei capitoli successivi, alcuni (e tanti altri) interrogativi come quelli che seguono s'impongono necessariamente.

Ad esempio:

Perché la gestione del post-sisma è stata affrontata concentrando nelle mani di pochi soggetti «poteri pressoché assoluti» in tutto il cratere? «Ogni decisione sul governo del territorio passa per il Dicomac (direzione comando e controllo), esautorando enti locali e cittadini»¹.

Perché «nuovi disperati di ogni città e paese» sbarcano ogni giorno a L'Aquila in cerca di lavoro nei cantieri e, una volta in città, «non sanno dove dormire e si accampano»? Lavorano in nero, «raggranellano a malapena la giornata e non sanno dove mangiare e dormire». Si tratta di irregolari e clandestini, per lo più nordafricani, sfruttati in piena regola. Le forze dell'ordine hanno denunciato che «i datori di lavoro non si preoccupano più di tanto di assicurare loro una siste-

¹ Manuele Bonaccorsi, cit., p. 13.

mazione dignitosa»².

Si può demolire una casa senza preavviso e senza dare la possibilità ai proprietari di tirar via i mobili acquistati appena qualche giorno prima del terremoto? «Avevamo effettuato il pagamento a marzo del 2009 e lì tutto era nuovo di zecca. Fino a luglio la nostra casa, seppur danneggiata, non era tra quelle da demolire». L'abitazione è stata invece demolita, i proprietari informati il giorno successivo: «così si semina solo rabbia e dolore»³.

Se la *predizione* di un terremoto è impossibile, perché, pur essendo gli uomini perfettamente in grado di *prevedere* gli effetti di un terremoto, nulla è stato predisposto? Nel febbraio 2001 il Servizio sismico nazionale preparò il documento *Il rischio sismico in Italia*. Un capitolo era dedicato proprio all'Aquila, per la quale veniva segnalata un'analisi di scenario molto precisa. In caso di un terremoto dell'VIII grado Mercalli (quello aquilano ha raggiunto il IX grado) le vittime sarebbero state 300, 600 i feriti, oltre 10.000 i senzatetto. Esiste anche uno studio di una società partecipata dalla Regione (*Abruzzo engineering*) che aveva elencato e descritto minuziosamente le criticità di tutti gli edifici scolastici. È quindi possibile prevedere la pericolosità e gli effetti di un terremoto, ragion per cui comunemente si parla di *prevenzione*. La prevenzione «non si riduce alla preparazione della prima emergenza». La prevenzione è «qualcosa di più lungo e complesso»: una volta conosciuti gli edifici che un sisma (o una frana o un'alluvione) potrebbe danneggiare, la vera prevenzione consiste nella messa in sicurezza del territorio e degli

2 Cfr. Enrico Nardecchia, *Parlano i disperati. 'Siamo all'Aquila per cercare lavoro'*, «Il Centro», 24 maggio 2010.

3 Cfr. *Casa demolita con tutti i mobili*, Ivi, 19 maggio 2010.

immobili a rischio. Occorre però la «volontà politica e le risorse economiche» per realizzare la messa in sicurezza del patrimonio edilizio. Una grande opera «impossibile da vendere in televisione con slide e filmati», ma che potrebbe produrre ricchezza e posti di lavoro, realizzando una ristrutturazione diffusa degli edifici, a partire dalle migliaia di preziosi centri storici disseminati nel Paese⁴. Perché nulla si fa per la prevenzione?

Tentiamo un'unica risposta a questi quesiti, evidenti indicatori degli effetti (non prevedibili?) della gestione di questa catastrofe: il dominio della ragione strumentale provoca l'eclissi dei fini dell'agire umano e, quindi, la dipendenza della società da un'organizzazione economica che umilia l'umanità dei suoi membri. Forse anche nel cratere del sisma aquilano la lezione di Max Horkheimer può essere più che mai attuale.

Entriamo nel merito.

Nell'opera di Herbert Marcuse (1898-1979), il legame instaurato dalla tradizione filosofica tra il concetto di ragione e le istanze di libertà dell'uomo rivive nella teoria critica della società e nella prassi ad essa legata. In questo senso, l'autore muove in direzione del superamento della ragione reificata, cioè dei processi di razionalizzazione economica e politica posti come un immodificabile mondo oggettivo. La ragione «è la categoria fondamentale del pensiero filosofico, l'unica per mezzo della quale esso si mantiene legato al destino dell'umanità»⁵. La tradizione filosofica occidentale ha infatti espresso nel concetto di ragione una identità tra pensiero ed essere che si oppone a un'oggettività in cui l'uomo non veda realizzate a pie-

⁴ Manuele Bonaccorsi, cit., p. 97.

⁵ Herbert Marcuse, *Filosofia e teoria critica*, in Max Horkheimer, *Filosofia e teoria critica. Con un saggio di Herbert Marcuse*, Einaudi, Torino 2003, p. 67.

no le sue potenzialità. In quanto dotato di ragione, l'uomo può concepire il mondo come un ordine razionale che realizzi la sua libertà conciliandola con la necessità, e può giudicare, criticandola, una realtà che si opponga a questa identità. Il pensiero critico, dunque, ha il compito di individuare le condizioni per una realizzazione effettiva della ragione:

Se ragione significa organizzare la vita secondo la libera decisione di uomini capaci di discernimento, allora l'esigenza della ragione è oramai quella di indicare la creazione di un'organizzazione sociale in cui gli individui regolino in comune la propria vita secondo i bisogni⁶.

In altri termini, è vera quella realtà in cui si produce la coincidenza tra l'oggettività e una libertà assunta come scopo della ragione. Nell'analisi di Marcuse, peraltro, è questa definizione del concetto di ragione a rendere quella hegeliana una 'filosofia negativa', perché la dialettica che Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831) attribuisce alla ragione trova la sua forza motrice nella negazione distruttiva dei «dati di fatto»⁷, nella negazione di quel che per il senso comune è invece l'indice positivo della verità.

Anche per Horkheimer, l'edificazione di una società nella quale nessun uomo diventi mezzo per il soddisfacimento degli scopi di altri uomini è «il compiersi del concetto di ragione», che però «nella scissione tra verità oggettiva e pensiero funzionale oggi rischia di andare perduto»⁸. L'analisi di questa scissio-

6 Ivi, p. 73.

7 Herbert Marcuse, *Ragione e rivoluzione*, Il Mulino, Bologna 1966, p. 49.

8 Max Horkheimer, *Zum Begriff der Vernunft* (1952), citato in Emanuele Cafagna, *Ragione*, Il Mulino, Bologna 2008, p. 185.

ne viene affrontata in *Eclisse della ragione*: la ragione sottoposta da Horkheimer a critica è quella ‘strumentale’, quella cioè dominante sia nel modello procedurale della razionalità neoempirista quanto in quello funzionale del pragmatismo⁹.

Il positivismo aveva già rifiutato la filosofia come scienza a sé e con un proprio ambito di studio, credendo che tutta la realtà potesse essere spiegata dalle scienze naturali; alla filosofia resterebbe il solo compito di studiare il metodo delle scienze e di ricostruire la visione globale della realtà mettendo assieme i risultati ottenuti dall’indagine scientifica.

Con il ‘criterio di verificabilità’ elaborato da Ludwig Wittgenstein (1889-1951) per distinguere ciò che ha senso da ciò che non lo ha – criterio ulteriormente accentuato dal Circolo di Vienna o neoempirismo o positivismo logico – le affermazioni della filosofia, dell’etica, della politica, così come ogni idea che nega l’esistente criticandolo, non essendo verificabile, risulta priva di senso e quindi inutile. L’empirismo logico condivide con l’empirismo precedente la convinzione che tutto il sapere sulla natura degli oggetti discende in ultima istanza dai dati di fatto dell’esperienza sensibile. L’ideale del «positivismo dei nostri giorni» è perciò costituito dalla conoscenza come scienza universale formulata in termini matematici e deducibile da un numero possibilmente ridotto di proposizioni verificabili; un sistema che permette di calcolare «il probabile accadere di tutti gli eventi»¹⁰. Questo metodo, esteso alla società, bandisce dalla scienza sociale

9 In questi indirizzi filosofici, neoempirismo e pragmatismo, la ragione, definita a partire da un’analisi delle capacità del soggetto umano, viene definita da Horkheimer anche ‘soggettiva’.

10 Giuseppe Bedeschi, *Introduzione a La Scuola di Francoforte*, Laterza, Roma-Bari 2008, p. 78.

qualunque 'concezione del mondo', qualunque 'giudizio di valore'. Da un punto di vista sociale, il neoempirismo non si accorge di essere un pensiero sostanzialmente subalterno, che, servendo di volta in volta i fini della società industriale, non mette in discussione lo *status quo*.

Nel pragmatismo, d'altro canto, idee, concetti e teorie sono intesi come schemi o progetti d'azione, veri solo quando ed in quanto hanno successo. La probabilità o, meglio, la «calcolabilità», prende il posto della verità. In accordo con il metodo delle scienze naturali per cui l'unico genere di esperienza che conta è data dall'esperimento, per il pragmatismo la verità va cercata non come fine a se stessa bensì in quanto «funziona meglio»¹¹. Parlando di 'ragione' ci si riferisce semplicemente «al rapporto di quell'oggetto o concetto con un certo fine, non all'oggetto o al concetto in sé»; l'oggetto o il concetto sono cioè validi per qualcos'altro. Nessun fine è quindi «ragionevole in sé» e non avrebbe senso, ad esempio, cercar di stabilire quale, di due fini, sia più «ragionevole dell'altro»¹².

Le implicazioni del formalizzarsi della ragione sono di vasta portata: come il pensiero non può più essere di nessuna utilità per stabilire se un fine è desiderabile in sé, la stessa validità degli ideali, i criteri delle nostre azioni e convinzioni, i principi basilari dell'etica e della politica e tutte le nostre decisioni fondamentali sono fatti dipendere da fattori diversi dalla ragione:

Nell'aspetto formalistico della ragione soggettiva, sottolineato dal positivismo, è messa in rilievo la sua in-

11 Max Horkheimer, *Eclisse della ragione. Critica della ragione strumentale*, cit., p. 44.

12 Ivi, p. 13.

dipendenza dal contenuto oggettivo; nell'aspetto strumentale sottolineato dal pragmatismo, è messo in rilievo il suo piegarsi a contenuti eteronomi. La ragione è ormai completamente aggioata al processo sociale; unico criterio è diventato il suo valore strumentale, la sua funzione di mezzo per dominare gli uomini e la natura¹³.

In altre parole, le idee, diventate in questi indirizzi filosofici automatiche e strumentali, sono viste sempre meno come pensieri con un significato proprio. Di conseguenza, le scelte degli uomini non aderiscono alla logica della ragione ma a quella del dominio dell'assetto sociale esistente: «gli ideali e concetti fondamentali della metafisica razionalista avevano radice nel concetto di umanità; formalizzandosi, essi hanno perso questo contenuto umano»¹⁴; oppure: «i concetti di giustizia, uguaglianza, felicità, tolleranza», tutti i concetti che «si credevano una cosa sola con la ragione o sanzionati da essa, hanno perso le loro radici intellettuali»¹⁵. Ne consegue che per «l'intellettuale medio» esiste «solo un'autorità, cioè la scienza intesa come classificazione dei fatti e calcolo delle probabilità»: l'affermazione, ad esempio, che la giustizia e la libertà sono di per sé migliori dell'ingiustizia e dell'oppressione è «scientificamente indimostrabile» e dunque «inutile»¹⁶. Nella teoria critica il pensiero ha invece un ruolo critico-rivoluzionario, attraverso l'uso di concetti fondamentali quali 'società', 'classe', 'economia', 'valore', 'conoscenza', 'cultura', concetti che non sono in alcun modo ricavabili dall'esperienza immediata:

13 Ivi, p. 25.

14 Ivi, p. 29.

15 Ivi, p. 27.

16 Ibidem

Già l'affermazione che una qualsiasi sentenza di un magistrato è giusta o ingiusta, che un uomo è un ritardato o altamente sviluppato, inoltre l'asserzione che da una forma di coscienza ne risulta un'altra, che la merce è unità di valore d'uso e valore di scambio, che la realtà è razionale o irrazionale – la validità di tutti questi giudizi non è dimostrabile né effettuando dei rilevamenti statistici presso la gente comune, né effettuandoli nell'ambito accademico. L'esperienza, il «dato», qui non è qualcosa di esistente in generale e indipendentemente dalla teoria, ma è invece un momento mediato dalla totalità conoscitiva di cui quelle proposizioni sono funzioni, anche se la realtà alla quale essa mira esista in modo ben sostanziale, cioè a dire indipendentemente dalla coscienza del teorico¹⁷.

In questa direzione, all'orientamento marxiano di Horkheimer si unisce una critica radicale dei metodi della scienza, nella quale si scorge la stessa anima del capitalismo. Una critica della scienza che si traduce, ad esempio, in un rifiuto della sociologia 'analitica', ossia della sociologia che volta le spalle al concetto di totalità organica della società e che intende essere neutrale rispetto agli scopi effettivamente perseguiti dagli uomini. La neutralità della scienza sociologica maschera e giustifica il predominio delle classi privilegiate¹⁸. L'autentica teoria della società non è allora neutrale ma critica, trascende l'ordine esistente perché ne scorge le contraddizioni; perché denuncia che quanto più il concetto di ragione si svigorisce tanto più facilmente

17 Max Horkheimer, *Il più recente attacco alla metafisica* (1937), in *Teoria Critica. Scritti 1932-1941*, vol. II, Einaudi, Torino 1974, citato in Giuseppe Bedeschi, cit., p. 79.

18 Emanuele Severino, *La filosofia dai Greci al nostro tempo. La filosofia contemporanea*, Bur, Milano 2007, p. 457.

porta «alla manipolazione delle idee e alla propaganda di bugie talvolta sfacciate»¹⁹.

Torna qui un tema già affrontato da György Lukás (1885-1971) in *Storia e coscienza di classe*²⁰. Lukás aveva spiegato che la dipendenza delle società contemporanee da un'organizzazione economica che umilia l'umanità dei suoi membri non è l'esito necessario dello sviluppo della società europea, ma è l'effetto di una razionalità solo formale che occulta la sostanza irrazionale del dominio borghese. In questo quadro, la scienza non viene vista da Lukás soltanto (secondo il punto di vista marxista tradizionale) come una componente essenziale delle forze produttive, limitata e soffocata nel suo sviluppo e nella sua creatività dai rapporti capitalistici di produzione, e asservita ai fini del profitto individuale; bensì viene vista come un prodotto del capitalismo, che ne determina sia i metodi che la struttura. E se la struttura metodologica delle scienze naturali è un prodotto della reificazione capitalistica, o, detto altrimenti, i metodi e i concetti delle scienze naturali appartengono all'essenza del capitalismo, la successiva applicazione di tali metodi al mondo sociale porta ad una mera descrizione dei fatti, neutra e avalutativa, in cui viene abolita ogni contraddizione e ogni conflittualità.

La scienza, infatti, se da un lato reputa che l'oggetto della conoscenza siano i fatti, nel senso di entità compiute e separate dai valori, dall'altro, essendo inserita nell'apparato sociale, contribuisce alla continua riproduzione di esso. In tale circuito, i pensieri sono funzionalmente ridotti a cose tra le cose: «il pensiero tende a lasciare il posto a idee belle e fatte, standardiz-

¹⁹ Max Horkheimer, *Eclisse della ragione. Critica della ragione strumentale*, cit., p. 27.

²⁰ György Lukás, *Storia e coscienza di classe*, SugarCo, Milano 1991.

zate; e queste ultime sono trattate da una parte come strumenti da abbandonare o accettare opportunisticamente, dall'altra come oggetti di adorazione fanatica»²¹.

In questa realtà, l'interesse del soggetto è assunto come unico scopo possibile dell'agire umano e, viceversa, la ragione intesa semplicemente come strumento o capacità di determinare i mezzi per soddisfare l'interesse del soggetto:

Secondo queste teorie il pensiero può servire per qualunque scopo, buono o cattivo. È uno strumento di tutte le azioni della società, ma non deve cercare di stabilire le norme della vita sociale o individuale, che si suppone siano stabilite da altre forze. [...] La ragione ha finito per essere comunemente considerata come una facoltà intellettuale di coordinazione²².

Smarrita la fiducia in una ragione oggettiva, che credeva nella capacità dell'uomo di scegliere i fini per orientare la propria vita, la società si è via via andata affidando alla ragione strumentale, tesa ad individuare i mezzi per perseguire dei fini che essa stessa né pone né può controllare. Ma rinunciando a definire gli scopi ultimi, la ragione si è svuotata di contenuti formalizzandosi, divenendo strumentale, adattabile a qualunque scopo e subordinata all'assetto sociale esistente:

Col suo tentativo di fare della fisica sperimentale il prototipo di tutte le scienze e di modellare tutte le sfere della vita intellettuale sulle tecniche di laboratorio, il pragmatismo riflette l'industrialismo moder-

21 Max Horkheimer, *Eclisse della ragione. Critica della ragione strumentale*, cit., p. 53.

22 Ivi, p. 15.

no per il quale la fabbrica è il prototipo dell'esistenza umana e il lavoro in tutti i campi dell'attività culturale dev'essere modellato sulla produzione a catena o sui metodi di direzione razionalizzata. [...] Il pensiero dev'essere dunque valutato in base a qualcosa che non è pensiero, in base cioè al suo effetto sulla produzione o sulla condotta sociale²³.

In Marcuse:

Il sistema di vita creato dall'industria moderna è un sistema di elevatissimo utilitarismo, opportunismo ed efficienza. La ragione [...] diventa equivalente a un'attività che perpetua questo mondo. Il comportamento razionale diventa identico a una sorta di pragmatismo che insegna una ragionevole remissività e garantisce così una volontà d'accordo con l'ordinamento sociale che si è venuto affermando²⁴.

In altri termini: il livello raggiunto dalla divisione sociale del lavoro conduce ad una netta separazione fra teoria e prassi e di conseguenza attribuisce al sapere una funzione strumentale; su queste basi prendono poi corpo forme di teoria che riflettono l'assetto sociale, che tendono cioè soltanto a descrivere fatti fornendo giustificazioni ideologiche dello *status quo*; il processo va via via allargandosi fino ad investire il contenuto oggettivo di tutti i concetti razionali: «tutti i concetti fondamentali, svuotati del loro contenuto, hanno finito per essere solo involucri formali»²⁵. La ragio-

²³ Ivi, pp. 48-49.

²⁴ Herbert Marcuse, *Alcune implicazioni sociali della moderna tecnologia*, in Giacomo Marramao (a cura di), *Tecnologia e potere nelle società post-liberale*, Liguori, Napoli 1981, p. 147.

²⁵ Max Horkheimer, *Eclisse della ragione. Critica della ragione strumentale*, cit., p. 13.

ne è così diventata «un semplice accessorio dell'apparato economico onnicomprensivo»; l'efficienza, ossia la disponibilità a rendere tutto ciò che esiste strumento della produzione materiale, è il fine in sé della ragione.

Avendo rinunciato alla sua autonomia, la ragione è diventata uno strumento la cui crescente efficienza a farsi mezzo di fini a lei estranei sanziona e riproduce i rapporti di dominio esistenti: «si potrebbe dire che il pensiero stesso è stato ridotto al livello dei processi industriali, assoggettato a tabelle orarie rigorose; in breve, che sia diventato parte integrante del processo di produzione»²⁶. Oppure: «l'individuo efficiente è quello il cui rendimento è un'azione solo nella misura in cui è la reazione più appropriata alle oggettive pretese del sistema, e la sua libertà si limita alla selezione dei mezzi più adeguati per raggiungere una meta che lui non ha stabilito»²⁷.

Spiega Emanuele Severino:

Il capitalismo [...] raccoglie in sé e potenzia al massimo il modo in cui l'Occidente intende la 'ragione' stessa; la ragione come dominio sulla realtà, la 'ragione strumentale'. Ed è inevitabile che la volontà di dominio finisca con l'oggettivare lo stesso soggetto dominatore, e che l'uomo si trovi ad essere cosa tra le cose, in un mondo regolato dal principio feticistico della produzione della merce e del mercato – un principio che ormai non controlla più soltanto ciò di cui l'uomo ha bisogno per vivere, ma tutti gli aspetti della vita umana, presentandosi come organizzazione del tempo libero, come 'industria culturale' e soprattutto

²⁶ Ivi, p. 25.

²⁷ Herbert Marcuse, *Alcune implicazioni sociali della moderna tecnologia*, cit., p. 142.

to come sostituzione dei bisogni reali dell'uomo con bisogni artificiali, costruiti in modo che da essi venga desiderato soltanto ciò che esiste e che è controllato dalle forze dominanti²⁸.

Nella situazione odierna, caratterizzata da un crescente assoggettamento della società al processo di razionalizzazione, aumenta per l'uomo la passività nella scelta dei fini, che si impongono invece dalle esigenze di dominio e controllo in modo da rendere gli uomini funzionali alla riproduzione del sistema. Le forze economiche e sociali si configurano come cieche forze naturali che l'uomo deve dominare adattandosi ad esse, obbedendo a schemi generali di comportamento.

Ragione strumentale e processi formativi

Il dominio della ragione strumentale, risolvendo la filosofia e la comprensione dell'esistente nei moduli puramente strumentali del sapere scientifico e tecnologico, e ponendo come unici valori il profitto e l'incremento di potere, s'impone nelle sue implicazioni politiche e sociali.

Max Weber (1864-1920), ad esempio, ha spiegato che nella forma 'razionale' – cioè razionalizzata – del potere, chi comanda deriva la sua autorità dall'esistenza di regole precedentemente approvate e dal fatto di occupare le posizioni di autorità proprio in base a tali regole; la burocrazia è lo specifico apparato amministrativo di questa forma di potere. Come l'impresa capitalistica è caratterizzata dall'accentramento dei mezzi di produzione, dalla direzione aziendale e dal calcolo razionale dei costi e ricavi, perché soli consentono

²⁸ Emanuele Severino, *La filosofia dai Greci al nostro tempo. La filosofia contemporanea*, cit., pp. 398-399.

l'utilizzazione razionale dei mezzi per il raggiungimento dello scopo, cioè il profitto; allo stesso modo, la razionalizzazione dell'apparato statale ha come fine l'accentramento del potere e il suo consolidamento. Il principio democratico, così privato delle sue basi razionali, diventa esclusivamente «l'espressione dei cosiddetti interessi del popolo, i quali a loro volta sono funzioni di forze economiche cieche o fin troppo consapevoli»²⁹.

La degenerazione del contenuto dell'idea democratica, dalla partecipazione all'elitarismo, rappresenta una questione centrale. In un sistema democratico positivista e razionalizzato il sociale pone una serie di domande che il politico non può che ridurre; il suo mestiere non consiste nel realizzare gli ideali di eguaglianza, libertà, emancipazione, partecipazione, solidarietà – ideali, questi, che, a giudizio del sociologo Niklas Luhmann (1927-1998) farebbero addirittura ormai parte della «vecchia Europa»³⁰ – ma nell'adattare le pressioni che provengono dal sociale alla compatibilità del sistema. Nel contesto di questa forma di democrazia, la politica si riduce di fatto ad amministrazione dell'esistente e la partecipazione, di conseguenza, è vista quasi come un'intrusione.

Il binomio degenerazione democratica-potere compie un ulteriore passo avanti in direzione antisociale quando l'assetto democratico inizia a funzionare letteralmente come il mercato economico. Come nella competizione tra produttori che offrono beni ai consumatori, il mercato politico vede la competizione tra uomini politici che, simili a imprenditori, offrono pro-

²⁹ Max Horkheimer, *Eclisse della ragione. Critica della ragione strumentale*, cit., p. 31.

³⁰ Niklas Luhmann, *Concetti di politica e 'politicizzazione' dell'amministrazione*, in AA.VV., *Le trasformazioni dello Stato*, La Nuova Italia, Firenze 1980, p. 78.

grammi agli elettori; i consumatori pagano in denaro, gli elettori in voti, con il risultato che a governare ci sono sempre gruppi di *élite* in competizione per ottenere il voto popolare. È questa, in sostanza, la definizione di democrazia elaborata dall'economista Joseph Schumpeter (1883-1950), democrazia cioè come metodo di governo che consente a gruppi rivali di correre per la conquista del potere: «democrazia significa soltanto che il popolo ha l'opportunità di accettare o rifiutare gli uomini che dovranno governarlo»³¹. Ai cittadini non spetta la decisione sui problemi politici ma solo l'elezione della nuova maggioranza che dovrà deciderli. Una maggioranza che s'impone non come forza di opposizione all'ingiustizia esistente ma come una forza di opposizione a tutto ciò che non si uniforma:

Il bambino impara presto a comportarsi «sportivamente», continuando a recitare con i grandi la parte dell'ingenuo e nello stesso tempo, naturalmente, facendo mostra della propria furberia non appena si trova fra coetanei. Questa specie di pluralismo, conseguenza del modo in cui l'educazione moderna presenta tutti i principi ideali sia democratici sia religiosi – riferendoli cioè solo ad occasioni specifiche, per quanto universale possa esserne il significato – dà alla vita moderna un carattere schizofrenico³².

Detto altrimenti, quando i fini dell'agire umano vengono stabiliti da una razionalità strumentale è impossibile dire che un sistema politico o economico, per

31 Joseph Schumpeter, *Capitalismo, socialismo, democrazia*, Etas Kompass, Milano 1967, p. 271.

32 Max Horkheimer, *Eclisse della ragione. Critica della ragione strumentale*, cit., p. 49.

quanto crudele e dispotico, è meno ragionevole di un altro; «secondo la ragione formalizzata, il dispotismo, la crudeltà, l'oppressione non sono cattivi in sé»³³.

Al contrario, il fondatore dell'epistemologia genetica, Jean Piaget (1896-1980) ha sostenuto che è caratteristico della democrazia sostituire al rispetto unilaterale dell'autorità il rispetto reciproco delle volontà autonome.

Il problema è dunque di sapere quale fra queste due cose può meglio preparare il bambino al suo futuro compito di cittadino: l'abitudine alla disciplina esteriore acquisita sotto l'influenza del rispetto unilaterale e della costrizione esercitata dagli adulti, oppure l'abitudine alla disciplina interiore, al rispetto reciproco ed all'autogoverno?³⁴.

Jurgen Habermas ha affermato che in una forma elitaria di democrazia, libertà di mercato e processo di accumulazione possono essere sì garantiti ma solo a determinate condizioni e non senza contraddizioni. C'è bisogno, ad esempio, del consenso di massa, fattore decisivo che di fatto costringe gli attori politici ad una sua continua richiesta. Ma il consenso di massa può legittimarsi solo procedendo sulla strada della redistribuzione: ne risulta così che accumulazione e legittimazione sono obiettivi del tutto divergenti³⁵. In assenza di eguaglianza, la ragione strumentale non può che imporre all'individuo il consenso attraverso l'uso del potere, attraverso cioè il conformismo, l'autorità-

³³ Ivi, p. 33.

³⁴ Jean Piaget, *Il giudizio morale del fanciullo*, Giunti-Barbera, Firenze 1972, pp. 298-299.

³⁵ Jurgen Habermas, *La crisi della razionalità nel capitalismo maturo*, Laterza, Bari 1979, p. 52.

rismo, l'alienazione, attuando meccanismi che non solo modificano «i fondamentali concetti morali e politici», come quelli di libertà, eguaglianza e giustizia, ma anche «i criteri di giudizio in tutti i campi dell'esistenza»³⁶.

Il conformismo comporta l'accettazione passiva delle idee o delle norme di comportamento dei gruppi dominanti, ovvero l'esecuzione incondizionata di ordini provenienti da un'autorità. Dal punto di vista dell'educazione, le diverse ricerche condotte sulle modalità psicologiche e sociali del conformismo sono spesso giunti a conclusioni simili.

Lo psicologo Stanley Milgram (1933-1984), ad esempio, ricorda che fra il 1933 e il 1945 milioni di innocenti vennero sistematicamente trucidati da persone che eseguivano degli ordini:

Ispirati agli stessi criteri di rendimento di una qualsiasi azienda di elettrodomestici, furono edificati campi di sterminio, messe in funzione camere a gas, prodotti quantitativi giornalieri di cadaveri. Anche ammettendo che tali aberranti progetti fossero generati da un solo cervello, la loro realizzazione su così larga scala non avrebbe potuto avvenire senza l'obbedienza di un gran numero di persone³⁷.

Per comprendere la natura e la funzione psicologica del conformismo, Gordon Allport (1897-1967) si è invece interrogato sui motivi che inducono gli uomini ad agire da conformisti. «Molti conformisti» – ha affermato lo psicologo – «non hanno motivazioni profonde se non quella di evitare l'esibizionismo. Il tro-

³⁶ Max Horkheimer, *Eclisse della ragione. Critica della ragione strumentale*, cit., p. 33.

³⁷ Stanley Milgram, *Obbedienza all'autorità*, Bompiani, Milano 1975, p. 15.

varsi tra persone affette da pregiudizi li rende sicuri. Perché fare schiamazzi inutili? Perché criticare i modelli della comunità? Solo il più sfegatato idealista può accettare di mettersi a repentaglio. Meglio aggregarsi che essere considerato un seccatore. Un imprenditore amante della pace (e dei guadagni) rifiutava di assumere impiegati negri dicendo: ‘Dopo tutto vi è del rischio. Perché dovrei essere io il primo a farlo? Che cosa direbbero i miei clienti?’³⁸

Erich Fromm (1900-1980), dal canto suo, spiega che il conformismo risponde al bisogno umano di superare l’isolamento, di «evadere dalla prigione della propria solitudine», rispondendo in qualche modo all’appagamento specifico di quel bisogno:

Se io sono uguale agli altri, sia nelle idee che nei costumi, non posso avere la sensazione di essere diverso. Sono salvo: salvo dal terrore della solitudine [...]. La maggior parte della gente non si rende nemmeno conto del proprio bisogno di conformismo. Vive nell’illusione di seguire le proprie idee ed inclinazioni, di essere individualista, di aver raggiunto da sé le proprie convinzioni; e si dà il fatto che le sue idee siano le stesse della maggioranza. Il consenso generale serve come riprova della correttezza delle proprie idee³⁹.

Per Fromm, questo particolare meccanismo è la soluzione che la maggioranza degli individui trova nella società moderna. L’individuo cessa di essere se stesso; adotta in tutto e per tutto il tipo di personalità che gli viene offerto dai modelli culturali; e perciò diventa

³⁸ Gordon Willard Allport, *La natura del pregiudizio*, La Nuova Italia, Firenze 1973, p. 396.

³⁹ Erich Fromm, *L’arte di amare*, Mondadori, Milano 1963, pp. 26-27.

esattamente come tutti gli altri, e come questi pretendono che egli sia:

Il divario tra 'me' e il mondo scompare, e con esso la paura cosciente della solitudine e dell'impotenza. Questo meccanismo può essere paragonato alla colorazione protettiva che assumono certi animali. Somigliano talmente al loro ambiente che li si può appena distinguere. La persona che rinuncia al suo io individuale, e che diventa un automa, identico a milioni di altri automi che la circondano, non deve più sentirsi sola e ansiosa. Ma il prezzo che paga è alto: è la perdita del suo io»⁴⁰.

In estrema sintesi, il conformismo può essere spiegato come un «meccanismo mentale ricorrente in moltissimi individui collocati in posizione subordinata all'interno di una struttura di potere. La sparizione di ogni senso di responsabilità è la estrema conseguenza della sottomissione all'autorità»⁴¹.

La ragione strumentale ed il pensiero autoritario non hanno quasi alcuna fiducia nella ragione umana e pongono l'accento sull'accettazione del principio di ordine gerarchico e di obbedienza come cemento della compagine sociale. A livello intellettuale, l'autorità esercita un effetto inibitorio sul bambino al punto tale che, per la psicoanalista Melanie Klein (1882-1960), in seguito gli sarà necessaria una notevole «dose di coraggio» per spingersi verso originali conquiste dell'intelletto; coraggio che non sarebbe forse necessario se venisse concesso al bambino «di pensare per proprio conto, indipendentemente dall'autorità, senza

40 Id., *Fuga dalla libertà*, Edizioni di Comunità, Milano 1963, p. 152.

41 Stanley Milgram, cit., pp. 22-23.

escludere o tacitare le sue righe»⁴². Perché lo stesso «gesto violento», mentre ricorda all'ordine esistente che «esiste un soggetto e che esso lo sta dimenticando, esprime anche il dolore del soggetto per la propria incapacità di raggiungere un ordine oggettivo»⁴³.

L'uso dell'autorità ricorre sempre a qualche forma di razionalizzazione di ciò che razionale non è, cioè di giustificazioni con funzioni di semplice copertura del suo modo di agire. Per il «carattere autoritario», ha spiegato Fromm, esistono «due sessi: i potenti e gli impotenti». Il potere, si tratti di quello di una persona o di quello di un'istituzione, suscita automaticamente in lui amore, ammirazione e disposizione a sottomettersi:

Il potere lo affascina non per i valori che un determinato potere può rappresentare, ma proprio in quanto è potere. Proprio come il potere suscita automaticamente il suo 'amore', così le persone o le istituzioni impotenti suscitano automaticamente il suo disprezzo. La vista stessa di una persona impotente gli fa desiderare di attaccarla, dominarla, umiliarla. Mentre altri tipi di carattere inorridiscono all'idea di attaccare un'inerte, il carattere autoritario si eccita in proporzione diretta alla debolezza del suo oggetto⁴⁴.

L'alienazione assume così forme diverse, tutte però caratterizzate da una spia ben precisa: la rinuncia all'uomo, alla sua dignità, ai suoi valori, alla sua autonomia:

42 Melanie Klein, *Lo sviluppo di un bambino*, in Johannes Cremerius (a cura di), *Educazione e psicoanalisi*, Bollati Boringhieri, Torino 1975, p. 58.

43 Max Horkheimer, *Eclisse della ragione. Critica della ragione strumentale*, cit., p. 39.

44 Erich Fromm, *Fuga dalla libertà*, cit., p. 139.

Benché la maggior parte degli uomini non perda mai l'abitudine di addossare al mondo la responsabilità di tutti i suoi guai, quelli che sono troppo deboli per prendere posizione contro la realtà non hanno altra scelta che rinunciare a se stessi identificandosi con essa. Non si riconciliano razionalmente con la civiltà ma le si inchinano segretamente, accettando l'identità di ragione e dominio, di civiltà e ideale anche se fanno spallucce. Il cinismo bene informato è un'altra variante del conformismo. Questa gente accetta volenterosamente o si costringe ad accettare il dominio del più forte come se fosse una legge eterna. La loro vita è uno sforzo continuo di reprimere e umilire la natura dentro e fuori di sé e di identificarsi con i suoi surrogati più potenti: la razza, la patria, i capi, le cricche, la tradizione. Per loro tutte queste parole indicano una sola e identica cosa: la realtà cui non ci si può opporre, che si deve anzi onorare e obbedire⁴⁵.

Nel vocabolario di Fromm, l'alienazione si presenta spesso sotto l'illusione che «l'aver» possa significare «essere», che l'uno possa sostituire l'altro:

In una cultura nella quale la meta suprema sia l'aver – e anzi l'aver sempre più – e in cui sia possibile parlare di qualcuno come una persona che 'vale un milione di dollari', come può esserci un'alternativa tra avere ed essere? Si direbbe, al contrario, che l'essenza vera dell'essere sia l'aver; che, se uno non ha nulla, non è nulla⁴⁶.

In *Filosofia dell'educazione*, Raffaele Mantegazza ci

45 Max Horkheimer, *Eclisse della ragione. Critica della ragione strumentale*, cit., p. 100.

46 Erich Fromm, *Avere o essere?*, Mondadori, Milano 1977, p. 31.

fornisce una ricognizione di approcci, analisi e riflessioni sulla questione educazione/potere per meglio comprendere che il problema è centrale, complesso quanto mai aperto, che, lo si voglia o meno, in educazione siamo di fronte ad un potere che «forse non si ‘prende’ o si ‘aliena’ o ‘si trasmette’ ma si esercita», non solo da parte dei soggetti ma anche «attraverso i soggetti»; un potere di *assoggettamento* che in quanto tale prevede il soggetto come *telos* della sua applicazione⁴⁷. Un potere che ha le sue strutture nello spazio, nel tempo, nella corporeità, nelle dimensioni essenziali dell’essere-nel-mondo dell’uomo che costituiscono i campi specifici di azione e di intervento delle pratiche educative; un potere che, dunque, agisce «alle spalle dell’educatore», che non condiziona, non reprime né controlla i soggetti bensì li struttura.

Le scienze umane non possono considerarsi ‘neutrali’ di fronte alla questione del potere. Anzi, la loro utilità ai vari progetti di dominio e di «espropriazione dell’individuo» è a tutti gli effetti strutturale; non solo perché all’educazione viene richiesta una legittimazione ideologico-dottrinale per il mantenimento dello *status quo*, ma anche per il fatto che l’educatore, al di là delle sue potenziali ed indispensabili capacità critiche di smascheramento e demistificazione delle istanze latenti di coercizione e dominio, è di fatto impotente con la sua prassi a cambiare lo stato di cose esistenti. In altri termini, l’educatore nulla può per sottrarsi alle dimensioni di complicità che sono caratteristiche del suo lavoro:

Colui che si pone il problema di un’educazione buo-

⁴⁷ Si veda Raffaele Mantegazza, *Filosofia dell’educazione*, Bruno Mondadori, Milano 1998, pp. 167-204.

na non sa affatto che l'architettura medesima del collegio segna il processo educativo, la camerata notturna disciplina il sonno, i grandi corridoi distribuiscono l'interno e il sociale, i grandi giardini lo scambio del discorso e le sue forme. Il modo della distribuzione spaziale organizza le finalità di socializzazione e la sorveglianza garantisce l'assegnazione dei ruoli tra scolari e maestri e tra scolari e scolari, presiede alla formazione delle classi, crea le condizioni per il modo comunitario di nutrirsi e di vivere collettivamente la nutrizione. Ogni organizzazione educativa ha la sua microfisica: la mente come il corpo dell'educando subiscono un processo di trasformazione e di adeguazione a vari modelli⁴⁸.

È questo l'approccio di Fulvio Papi, uno tra gli altri che, presenti nel testo di Mantegazza, prenderemo in questa sede in considerazione. Il passo citato può essere nel nostro caso utile per riflettere sulle possibili implicazioni psicologiche ed educative delle *new town*. Se l'immaginario stesso dipende in modo diretto dalla possibilità che i soggetti hanno di immaginare, questa possibilità a sua volta è dipendente dalla condizione sociale e dal sistema culturale in possesso del soggetto che immagina. Si tratta di processi sociali ed educativi «il cui destinatario viene costruito»; di strutturazione di specifiche identità che la società prevede e di cui necessita e quindi del risultato di *standard* educativi esistenti per il gruppo sociale di appartenenza. Di riflesso, l'aver adottato quello *standard* significa per il soggetto formato ottenere un riconoscimento dal gruppo sociale d'appartenenza, divenendo, quindi, un «vetore dell'ideologia di gruppo». In quest'ottica, ogni

⁴⁸ Fulvio Papi, *Educazione*, Isedi, Milano 1978, p. 26.

standard educativo costituisce «il sistema materializzato dell'ideologia sociale dominante che agisce con efficacia causale rilevante nell'educazione e quindi nella riproduzione sociale»⁴⁹.

In riferimento alla strutturazione dei gruppi sociali e alla riduzione delle loro capacità di formare individui autonomi, Horkheimer e Adorno parlano di una tendenza progressiva della società alla «ricomprensione, secondo un piano e a partire dall'alto, delle parti nel tutto, alla integrazione in forme organizzative smisuratamente vaste, sia economiche che politiche»⁵⁰. I gruppi sociali non sono autonomi ma prodotti della struttura sociale e delle amministrazioni degli organismi economici, le quali hanno ormai un potere di disposizione tale che «da esse dipende in misura sostanziale il contesto sociale e il gruppo in cui gli individui vengono a trovarsi»⁵¹.

Il simbolo più rude e palese di questo generale cambiamento delle funzioni del gruppo come istanza di mediazione è dato dai trasferimenti e deportazioni di intere popolazioni e parti di popolazioni cui assistiamo in ogni parte del mondo e sotto i più diversi sistemi politici: l'individuo viene sussunto sotto di sé dall'unità maggiore immediatamente come atomo⁵².

Quanto più l'ideologia insiste sull'autonomia essenziale del gruppo tanto più i gruppi stessi, in quanto istanza di mediazione tra la totalità e il singolo, sono in realtà determinati dalla struttura sociale:

49 Ivi, p. 30.

50 Max Horkheimer e Theodor Wiesengrund Adorno (a cura di), *Istituto per la ricerca sociale di Francoforte. Lezioni di sociologia*, Einaudi, Torino 2001, p. 81.

51 Ibidem

52 Ivi, p. 82.

Il gruppo continua bensì a esercitare la sua funzione mediatrice, e anzi sarebbe difficile immaginare una società dove questa funzione mancasse del tutto: ma la funzione mediatrice dipende oggi in modo trasparente dal tutto sociale, come probabilmente ne è sempre dipesa in segreto⁵³.

Gli studi di Riccardo Massa analizzano un potere silenzioso ed impalpabile, che pone in essere, struttura, produce il soggetto come fine della sua stessa attività. Un potere essenzialmente educativo, in quanto «il suo scopo è l'assoggettamento nel duplice senso di costituzione del soggetto e di sua normalizzazione»⁵⁴. Secondo Massa, l'educazione è un dispositivo «esistenziale, transazionale, funzionale, inconscio, ideologico, di controllo, pragmatico, strutturale»⁵⁵ diffuso nel campo sociale. Uno specifico dispositivo pedagogico inteso da Mantegazza come «unità strutturale di pratiche che architettano e gestiscono spazi, scandiscono e colonizzano tempi, producono e diffondono discorsi e relativi saperi, organizzano e celebrano rituali, abitano e addestrano corpi, costituiscono e strutturano soggetti, manipolano e distribuiscono oggetti»⁵⁶. All'interno di tale dispositivo va individuato il problema del potere, dell'assoggettamento, della costituzione dell'individuo umano come soggetto. O meglio: il dispositivo stesso è l'essenza del potere che transita attraverso i corpi e i soggetti che esso stesso ha contribuito a porre in essere, che dispone strutture reticolari i cui

53 Ivi, pp. 82-83.

54 Raffaele Mantegazza, *Filosofia dell'educazione*, cit., p. 181.

55 Si vedano: Riccardo Massa, *Educare o istruire?*, *La fine della pedagogia nella cultura contemporanea*, Unicopli, Milano 1987; Riccardo Massa (a cura di), *La clinica della formazione*, Franco Angeli, Milano 1992.

56 Raffaele Mantegazza, *Filosofia dell'educazione*, cit., p. 183.

punti di incrocio e di addensamento sono i singoli soggetti con l'illusione della loro completa autonomia.

Siamo di fronte ad un dispositivo anonimo analizzabile per Adorno a partire dal frammento, dalle tracce, dagli scarti, da realtà minimali e marginali da cui impostare poi il problema del contropotere. All'interno del quadro di un sapere micrologico, per Adorno la filosofia deve abbassarsi a considerare il particolare in un atteggiamento di ascolto, resistendo alle tentazioni di ricostruire sintesi totalizzanti, limitandosi a «raccolgere nel frammento il suo grido di dolore»⁵⁷, dato che «l'elemento storico nelle cose non è che l'espressione della sofferenza passata»⁵⁸. I frammenti contengono infatti storia, non si liberano mai del tutto dal marchio dell'esistente, non sono concepibili se non in virtù del loro esser-divenuti; in essi sono sedimentate lesioni, fratture, ferite e offese che hanno ricevuto dall'applicazione dei dispositivi di potere. All'approccio micrologico i frammenti appaiono come macerie di una totalità infranta, dissolta e disgregata dal potere attraverso un approccio microfisico. Ma se il frammento narra la sua storia di sofferenze, e attraverso la lettura del suo esser-divenuto è possibile cogliere l'applicazione di dispositivi di potere, è allora possibile intendere il frammento come «luogo della dissoluzione della falsa totalità» e comporre i frammenti in costellazioni. Nella costellazione il frammento riscopre il suo carattere

potenzialmente trascendente rispetto alla cattiva totalità delle dinamiche di potere; esso ci permette di

⁵⁷ Ivi, p. 188.

⁵⁸ Theodor Wiesengrund Adorno, *Minima Moralia. Meditazioni della vita offesa*, Einaudi, Torino 1979, p. 48.

pensare che, nelle pieghe riposte e latenti della soggettività sia visibile qualcosa di *altro* dal risultato di pratiche di potere, qualcosa di *totalmente altro* [...]; si tratta della possibilità che il soggetto, proprio nelle pieghe intime della sua costituzione, proprio laddove esso è stato maggiormente esposto agli attacchi del potere e anche più distante dalla sua autoconsapevolezza, alberghi tracce di alterità⁵⁹.

Se «le fratture dell'individuo sono la scrittura della verità», allora il soggetto non è interamente riducibile alle istanze di potere che l'hanno posto in essere; nelle sue fratture e nelle sue lacune «è celata una profonda verità che trascende il potere» e che deve imparare a resistere ad ogni ulteriore sintesi totalizzante⁶⁰.

Pur provenendo da altra via, in *Emozioni e linguaggio in educazione e politica* anche il biologo Humberto Maturana giunge a conclusioni non dissimili, esortando esplicitamente ad una «cospirazione democratica»:

Il fallimento delle dittature e dei sistemi totalitari statuali [...] è il fallimento del sistema di disegno ontologico che cerca di imporre un ordine sociale, imponendo al contempo un dover essere che nega l'individuo come essere sociale cosciente e responsabile della propria partecipazione alla costruzione del mondo che porta con sé nella convivenza con gli altri. Ogni volta che tutto il sapere viene consegnato a un gruppo umano, che siano militari, filosofi, tecnici, proletari o qualsiasi altro, si produce una tirannide, perché si nega agli altri. Ora siamo sul punto di fare ciò, consegnando il sapere agli imprenditori. La

⁵⁹ Raffaele Mantegazza, *Filosofia dell'educazione*, cit., p. 189.

⁶⁰ Ivi, p. 190.

conspirazione democratica è l'unica possibilità di evitare tale alienazione, se siamo capaci di viverla riconoscendo che di fatto il mondo in cui viviamo lo costituiamo tutti nel convivere in esso e che siamo noi stessi l'ambito naturale che ci alimenta. Se riusciamo a fare ciò, le varie posizioni esistenziali, i differenti modi di agire, le diverse ideologie, diventano differenti punti di vista, che consentono di riconoscere differenti classi di errori nella realizzazione del progetto comune, in un ambito di discorsi aperto che consente di riconoscere tali errori. Ma perché ciò avvenga, dobbiamo volere che avvenga⁶¹.

61 Humberto Maturana, *Emozioni e linguaggio in educazione e politica*, Elèuthera, Milano 2006, pp. 93-94.

Le marginalità dello *shock*

La svalorizzazione del mondo umano cresce in rapporto con la valorizzazione del mondo delle cose.

K. Marx

Il temuto e più volte annunciato collasso demografico puntuale si è registrato. Conseguenza diretta della *shockterapia*. L'Aquila prima del 6 aprile 2009 viveva già una crisi, con una significativa perdita di posti di lavoro. Era una città di circa 100mila abitanti; 73mila circa i residenti, 25mila i domiciliati. All'aprile 2010 sono quasi 30mila gli abitanti¹: circa 43mila sono quelli che mancano all'appello². Tra questi ultimi ci sono sia i primi esclusi da qualunque tipo di alternativa, sia coloro che, avendo visto scomparire definitivamente all'orizzonte la ricostruzione, hanno deciso di non tornare più. Di fatto, è lo stesso *Decreto Abruzzo* ad incentivare lo spopolamento ed il trasferimento: la legge offre ai terremotati un semplice risarcimento individuale, che essi potranno utilizzare per ricostruire la propria abitazione dove meglio credono. L'opposto di quanto accaduto in Umbria e Marche dopo il terremoto del 1997, quando furono istituiti consorzi obbligatori tra i proprietari delle unità immobiliari, per ga-

¹ Relazione CGIL Abruzzo, aprile 2010, in www.politicambiente.it

² Cfr. *L'Aquila e crateri. Sono 55mila gli sfollati*, «Il Centro», 28 luglio 2010.

rantire una ricostruzione integrale. Con la soluzione individuale anziché collettiva qualcuno preferirà intascare i soldi del risarcimento e andare via, per ricostruire in periferia o trasferirsi in un'altra città. I proprietari di seconde case (finanziati all'80%) potranno decidere di non ricostruire, o non avere i soldi per farlo: «così l'inviolabile diritto alla proprietà viene risarcito, ma sparisce il diritto a ricostruire la comunità»³.

Gli scenari previsti non sono di certo dei migliori:

Con il tempo, senza fretta, si ricostruirà [la città con il suo centro storico] – dopo che si sarà rassegnato chi non sarà potuto rientrare. Non tutto si ricostruirà, non per tutti, magari non per farci vivere la gente ma piuttosto per 'dar vita' a una *L'Aquila-land* per turisti e fruitori di *shopping*, richiamati dalla possibilità di ammirare come era una città preziosa prima del terremoto, prima del miracolo tutto italiano delle *new town*⁴.

Nelle *new town*, una volta portate le basilari opere di urbanizzazione il resto verrà da sé: la città, scrive Manuele Bonaccorsi, si espanderà fino a raggiungere il complesso edilizio esterno, sfruttando i vantaggi economici procurati dalla prima «colonia di cemento»⁵. Anche per coloro temporaneamente assegnati negli appartamenti delle *new town* del progetto C.a.s.e., sarà la soluzione individuale ed antisociale applicata in 'emergenza' a definire la futura condizione socio-esistenziale:

Alla maniacale cura degli interni ('saranno poi pre-

3 Manuele Bonaccorsi, cit., p. 102.

4 Comitatus aquilanus, cit., p. 24.

5 Manuele Bonaccorsi, cit., p. 105.

sentiti tutti i comfort: dagli elettrodomestici, come il televisore a schermo LCD, la lavatrice, la lavastoviglie, il forno elettrico e il frigorifero con congelatore, a componenti d'arredo quali divani e poltrone in tessuto o ecopelle e tende colorate') corrisponde la totale assenza di servizi collettivi. L'accento è posto esclusivamente sulla casa, piuttosto che sulla città, sul bisogno individuale che prevale e annulla le esigenze della collettività e i valori sociali. Da alcuni millenni, il significato dell'abitare non può essere ridotto alla pur ineludibile necessità di un tetto sulla testa. Un gruppo di C.a.s.e. non potrà mai diventare una città se pensato per sopperire esclusivamente ad esigenze funzionali individuali, senza alcun riferimento al contesto territoriale e sociale, ed anzi, per certi versi, in contrasto con essi⁶.

In questo quadro, sviluppare nuove pratiche di inclusione, integrazione e partecipazione alla vita collettiva significa, innanzitutto porre immediatamente al centro dell'attenzione i potenziali rischi di marginalità sociale presenti ed affrontarli.

Se essere marginali può significare essere esclusi dai processi economico-produttivi oppure dai valori socio-culturali di questa società⁷, una delle categorie più esposta a rischio è rappresentata innanzitutto dagli anziani. In una società come la nostra, dominata dal culto del prestigio sociale e dal mito della produttività, l'anziano, soprattutto se inattivo, viene normalmente relegato in un triste limbo. Se a ciò si accompagneranno il senso di sradicamento, il disagio econo-

6 Comitatus aquilanus, cit., p. 18.

7 Simonetta Ulivieri, *Sentieri storici dell'emarginazione*, in Id. (a cura di), *L'educazione e i marginali. Storia, teorie, luoghi e tipologie dell'emarginazione*, La Nuova Italia, Firenze 1997, p. 9.

mico, le malattie e le carenze dell'organizzazione sanitaria⁸, la situazione si farà ancor più grave. Allo stato attuale, la solitudine determinatasi con la frammentazione sociale resta il problema principale di una società che propone con forza il mito sfrenato dell'individualismo, che sta distruggendo la capacità di una crescita intergenerazionale, chiudendo ogni classe d'età tra i propri coetanei, negando valore allo scambio di conoscenze e di aiuto reciproco⁹. Inoltre, la tendenza psicologica alla rimozione dell'evento provocherà rinunce a comunicare l'esperienza stessa:

L'evento esce dall'attualità e non è più raccontabile in quanto la comunicazione richiederebbe dolorose rivisitazioni. I ricordi vengono celebrati in una cerchia ristretta, quasi senza parole, a motti sublimati in silenziosi abbracci tra coloro che si sono incrociati da protagonisti in quei giorni e in quei luoghi. I bambini [diventeranno] adulti, e soprattutto non [faranno] domande, non [avranno] curiosità di sapere¹⁰.

Non a caso, il tema della memoria è per l'educazione il tema dell'identità, del disvelamento che riattualizza il passato stabilendo il senso della propria continuità nel tempo e nello spazio. Un tramonto della memoria potrebbe quindi rappresentare la fine stessa di ogni educazione, del bisogno antropologico di esse-

8 Cfr. *L'Aquila. Ospedale, personale al collasso*, «Il Centro», 28 luglio 2010. «Fino a dodici mesi per un esame o una visita specialistica. Accade all'ospedale San Salvatore dell'Aquila, dove i tempi di attesa sono biblici. Per la risonanza magnetica al cranio occorre aspettare un anno, come per una visita dermatologica oncologica. Cinque mesi per una Tac, quattro per una semplice ecografia. Gli appuntamenti per le lastre scheletriche o al cranio sono fermi a ottobre. Si scende a un mese per le mammografie»: cfr. *Un anno di attesa per una risonanza*, Ivi, 19 maggio 2010.

9 Simonetta Ulivieri, *Introduzione*, in Id. (a cura di), cit., p. xii.

10 Giovanni Pietro Nimis, cit., p. 10.

re raccolti e reinterpretati, rivissuti e reincarnati da chi ci sopravvive. Il ricordo, ha scritto Duccio Demetrio, restituendoci il ruolo di protagonisti del nostro apprendimento, «è ciò che di più nostro, nella povertà o nel benessere, si possa possedere»¹¹. Al contrario, la svalutazione delle memorie depriva i figli non soltanto di metodi e modelli di autoidentificazione («la memoria infatti è una rete di narrazioni che ci difendono e chi hanno difeso dimostrandoci che avevamo una storia, appartenevamo ad una trama»), ma ne compromette l'adulità futura¹².

Preoccupanti e manifesti sono anche i rischi di marginalità sociale direttamente riconducibili all'improvvisa esclusione dai processi economico-produttivi: «ogni giorno, nelle nostre sedi riceviamo persone disperate perché senza lavoro», hanno riferito i dirigenti della Camera del Lavoro provinciale. Il campo delle emarginazioni va allargandosi anche verso ceti o situazioni fino a ieri in qualche modo protette o tutelate; la complessità delle risorse, i nuovi profitti, anziché valorizzare le potenzialità umane e del territorio sembrano invece creare nuove povertà. A livello sociale, la nuova povertà produrrà per disoccupati, precari e casintegrati condizioni di vita disagiate o ai limiti della sopravvivenza; per gli anziani soli, i diversamente abili e le loro famiglie, «le aree maggiormente a rischio» sono invece rappresentate da zone abitative urbane progettate senza verde e senza luoghi educativi, associativi o ricreativi, quartieri ghetto in «zone montane o comunque improduttive»¹³.

Nel solo 2009 sono circa 25mila i posti di lavoro

11 Duccio Demetrio, *Pedagogia della memoria. Per sé stessi, con gli altri*, Meltemi, Roma 1998, p. 2.

12 Ivi, p. 41.

13 Simonetta Ulivieri, *Sentieri storici dell'emarginazione*, cit., pp. 33-34.

persi in tutto l'Abruzzo: il dato più alto d'Italia¹⁴; circa 5.600 sono i posti di lavoro cancellati a L'Aquila e provincia. Sempre nel 2009, con 34milioni di ore, l'Abruzzo è la terza regione del Paese per incremento di cassa integrazione (+440% contro la media nazionale del +311%); del totale, 7 milioni di ore riguardano solo L'Aquila. Da segnalare che in questi dati non sono comprese le crisi dei liberi professionisti e in generale del lavoro autonomo. Passando al primo trimestre del 2010, nel cratere del sisma le ore totali di cassa integrazione sono aumentate del 423,4% rispetto allo stesso periodo dell'anno precedente. In particolare, sono state utilizzate 1.190.074 ore di cui ben 741.260 (circa il 70%) nel settore dei servizi; circa 8.000 sarebbero attualmente i lavoratori cassintegrati nel cratere¹⁵.

Bisogna precisare che nella costruzione delle stesse *new town* del progetto C.a.s.e. hanno lavorato meno del 20% di operai edili abruzzesi, riducendo così gli utili che potevano rimanere alla popolazione del territorio; più dell'80% degli operai impiegati nei cantieri sono arrivati direttamente con le ditte fuori sede vincitrici degli appalti:

La collettività, con ridotti vantaggi per se stessa in termini di ricadute occupazionali locali, ha dato ad al-

14 La perdita è così distribuita: 5mila posti di lavoro persi nell'agricoltura, 7mila nell'industria, 13mila nel terziario.

15 Dati pubblicati su www.politicambiente.it. In provincia la realtà non è migliore. A Sulmona, ad esempio, cittadina esclusa dai comuni del cratere del sisma, si contano circa 1.000 posti di lavoro persi in tre anni e decine di fabbriche chiuse negli ultimi cinque anni. Attualmente, 1.205 sono i lavoratori in cassa integrazione; 303 quelli in mobilità; 500 aziende e 1.000 dipendenti a rischio, a causa della recessione post-sisma. Una crisi senza precedenti che si ripercuote su cittadini e famiglie. Negli ultimi tempi il numero delle famiglie in difficoltà è raddoppiato: nel 2010 sono più di 100 (75% sulmonesi, 25% straniere) quelle che si rivolgono alla Caritas; solo due anni prima erano la metà.

cuni imprenditori una bella cifra. Ma la cosa più interessante è che la cifra si è maturata in soli 5 mesi e che è saldata in tempi ridottissimi al contrario con quanto avviene (ed in questi ultimi anni è notevolmente peggiorata) con le pubbliche amministrazioni. Una vera manna¹⁶.

Una triste consonanza, questa, con le politiche applicate per la ricostruzione di New Orleans distrutta dall'uragano *Katrina* nel 2005; ricostruzione contrassegnata dall'avversione degli appaltatori ad assumere abitanti del luogo che potevano aver visto la ricostruzione della città non solo come un lavoro, ma come parte di un processo di riqualificazione e consolidamento delle loro comunità. Washington avrebbe potuto facilmente imporre come condizione per ogni appalto relativo a *Katrina* che le aziende assumessero abitanti della zona con salari decenti per aiutarli a rimettere in senso le loro vite. Invece, dovettero restare a guardare mentre gli appaltatori creavano «un boom economico basato su soldi facili dei contribuenti e regolamenti elastici»¹⁷.

Costretti alla passività e all'assistenzialismo, buona parte dei lavoratori autoctoni ha vissuto fin da subito quella condizione descritta da Zygmunt Bauman tipica di coloro considerati «in sovrannumero», privi di uno *status* sociale definito, considerati eccedenti dal punto di vista della produzione. Non bisogna però considerarli come 'esclusi dal sistema'; sono sì tagliati fuori dai benefici del sistema, ha spiegato Franco Ferrarotti ma la loro funzione, cioè il loro apporto al funzionamento del sistema, è fondamentale. Le popo-

16 Adriano Paolella, cit.

17 Naomi Klein, cit., p. 471.

lazioni sfruttate sono marginali quanto alle decisioni prese o da prendersi e quanto agli oggetti di queste decisioni, ma non sono affatto marginali rispetto ai requisiti funzionali del sistema che le sfrutta. «Lungi dall'essere marginali, sono anzi centrali». Cioè la loro marginalità è imposta dall'esterno nonostante il carattere essenziale della loro presenza¹⁸. Karl Marx (1818-1883) individuò molto bene la questione e la spiegò parlando di «esercito industriale di riserva», riferendosi alla parte di popolazione non occupata, ovvero che, date le necessità di valorizzazione del capitale, risulta eccedente. Quell'esercito, allora composto dai disoccupati di Manchester, si è oggi diffuso su scala planetaria e comprende tutti coloro pronti ad occupare i posti disponibili lavorando a basso costo, con meno o addirittura senza diritti e garanzie sociali, più ricattabili, pronti a svolgere qualsiasi mansione, anche le peggiori. La deregolamentazione del mercato del lavoro certo non giova alle vittime della disoccupazione registratasi in seguito alle politiche adottate nel cratere del sisma; provoca soprattutto inadeguatezza, rinuncia, autoemarginazione da parte di chi non riesce a riciclarsi secondo le richieste del mercato¹⁹. Come spiega Paolo Orefice, «non è difficile rendersi conto che se ad una persona si lasciano intravedere più possibilità di realizzazione nei diversi campi della vita e quindi le si consente di alimentare il campo delle aspirazioni, ma poi queste aspettative vengono regolarmente frustrate nella realtà, è evidente che si finisce con l'estendere il fenomeno dell'emarginazione. È il caso delle nuove povertà generate dalla società contempo-

18 Franco Ferrarotti, *Sviluppo urbano e marginalità sociale*, in «La critica sociologica», 29, 1974, pp. 152-153.

19 Simonetta Ulivieri, *Sentieri storici dell'emarginazione*, cit., p. 33.

reana. Si tratta fundamentalmente del tradimento di quei più maturi diritti umani che esse stesse hanno fatto nascere ed alimentato tutte le volte che non riescono a garantirne il soddisfacimento»²⁰.

E come da copione, quando la tragedia è diventata spettacolo per i media, l'opinione pubblica ha iniziato a trattare i terremotati perfino alla stregua di «scrocconi e intrusi», accusati «di pretese ingiustificate o d'indolenza», «di nutrirsi del corpo della società come fanno i parassiti»²¹. Nella ricognizione di Antonello Ciccozzi:

Il terremotato: ormai siamo una categoria marginale, elementi di bassa umanità, descritti come 'esasperati che non ragionano' dai massmedia, come privi di 'lucidità' da certi politici, animalizzati attraverso mesi di tendopoli e rappresentazioni massmediatiche che cercano solo la lacrima o l'urlo, preparati alla domesticazione del 'grazie' incondizionato sotto la minaccia di esser tacciati di ingratitude. L'Italia intollerante ci insulta come insulta altre minoranze, in un bestiario neorazzista in cui iniziamo ad accorgerci di essere stati annessi, come disperati di lusso, ma pur sempre disperati [...]. Il male ricevuto è segno di colpa, è la forza primitiva di un universale archetipo espiatorio, che cova sotto le moine solidaristiche di qualsiasi civiltà²².

Complesso è anche il quadro in cui Alessandro Vaccarelli ha condotto la ricerca per la rilevazione dei

²⁰ Paolo Orefice, *Educazione ed emarginazione nella società complessa*, citato in Simonetta Ulivieri (a cura di), cit., p. 35.

²¹ Zygmunt Bauman, *Vite di scarto*, Laterza, Roma-Bari 2005, p. 52.

²² Antonello Ciccozzi, docente di antropologia culturale presso l'Università degli Studi dell'Aquila, cfr. Id., *Guido Bertolaso, un eroe?*, in www.abruzzo24ore.it

bisogni della popolazione immigrata, sondando nelle pieghe del sociale, nei rapporti tra culture diverse. I bisogni che emergono da parte della popolazione immigrata terremotata non sono tanto dissimili da quelli della popolazione italiana; lo scarto qualitativamente più significativo è dato da quanto la condizione di immigrato ha pesato su tutte le questioni (sociali, economiche, di tipo pratico-burocratico) che il terremoto ha rovinosamente aperto. Laddove l'esperienza migratoria è segnata da situazioni di maggiore precarietà, più forti si sono sentiti gli effetti del trauma. Probabilmente – spiega l'autore – «non serve una ricerca per accorgerci del fatto che il terremoto possa aver contribuito a generare difficoltà di vario tipo legate alle pratiche di soggiorno, o alle difficoltà di comunicazione soprattutto da parte dei soggetti che padroneggiano meno l'italiano o, ancora, a rendere problematico il lavoro»²³. Ciò che è più difficile da percepire caratterizza in modo incisivo la vita degli immigrati e la loro identità sociale. La solitudine, ad esempio, determinata dall'assenza di familiari, ha pesato in modo consistente nella percezione dello stress e del disagio dopo il terremoto. Se nel complesso gli immigrati hanno espresso un «livello di disagio/stress» lievemente inferiore a quello relativo agli italiani, è stato individuato un sottogruppo, quello dei soggetti non ricongiunti alla famiglia, che invece sta elaborando in maniera più complessa tutte le difficoltà legate al sisma e al post-sisma. Perché innanzitutto «troviamo condizioni sociali modificate, meglio sarebbe dire *alterate*,

²³ Alessandro Vaccarelli, *Dai bisogni degli immigrati alle prospettive dell'interculturalismo. Il ruolo delle istituzioni, dell'associazionismo, delle agenzie formative*, in Id. (a cura di), *Immigrati e italiani dopo il terremoto nel territorio aquilano. Una ricerca sui bisogni sociali, educativi e sullo stato della convivenza*, Provincia dell'Aquila, L'Aquila 2010.

in un tessuto urbano, come quello attuale, che non è più il frutto di un processo di sedimentazione storico-sociale, in cui i punti di riferimento sono venuti meno, in cui la gestione della vita è più difficile, in cui si manifestano segnali che ‘parlano’ di concorrenzialità tra gruppi sociali rispetto a bisogni essenziali (primo tra tutti il bisogno dell’*abitare* una casa, un quartiere, una dimensione di vita)»²⁴.

A più di un anno dal sisma c’è allora un altro terremoto, un terremoto che nessuno racconta. Un terremoto nascosto sotto le macerie, disperso nel caos di una città senza più punti di riferimento, affogato nell’incertezza di una vita precaria. È il terremoto dei nuovi poveri. Per rendersene conto bisogna andare nei luoghi dove la gente non si mette in mostra. Dove chiedere un pasto caldo diventa una vergogna «perché è difficile accettare l’idea di aver perso tutto, persino la possibilità di entrare in un negozio a comprare un pezzo di pane o un pacco di pasta». Le testimonianze raccolte da Giustino Parisse descrivono efficacemente la situazione:

Oggi all’Aquila i poveri non sono solo quelli che chiedono l’elemosina. Ma sono soprattutto coloro che prima del sei aprile 2009 vivevano in maniera dignitosa e che oggi non hanno nemmeno da mangiare. È il caso di una coppia di commercianti aquilani: locale in centro storico distrutto, lontani ancora dalla pensione, per mesi dispersi in un albergo della costa, poi il ritorno a L’Aquila in uno degli alloggi del progetto C.a.s.e. e la traumatica scoperta di non avere più nulla. Un giorno si sono presentati alla mensa dei poveri: con discrezione hanno chiesto se poteva-

24 Ibidem

no avere un aiuto. Si sono vergognati di sedere a tavola con gli altri diseredati e hanno preso un paccoviveri, se ne sono tornati nella casa provvisoria e hanno consumato il loro triste pasto. E così anche nei giorni a seguire.

Oppure c'è il caso di un padre separato, spinto a mendicare un piatto di pasta perché con il suo reddito da artigiano che, dopo il sisma, si è fatto più magro, riesce a malapena a pagare la cifra stabilita dal giudice per sostenere l'ex-moglie e i figli. Per andare avanti e pagarsi almeno la benzina alla macchina deve risparmiare su tutto, persino sul pranzo quotidiano. Ci sono situazioni che sembrano tratte più da una fiction che dalla realtà. Un rappresentante di commercio, una settimana dopo il terremoto è stato licenziato dalla sua ditta che addirittura voleva addebitargli le fatture del materiale fornito ai clienti, materiale finito sotto le macerie dei negozi del centro storico. Quando chiede aiuto confessa amaramente: «Non ho mai chiesto a mia moglie di lavorare, perché bastava quello che guadagnavo io, ora senza lavoro mi vergogno persino di guardare i miei figli»²⁵.

Eppure, le esperienze delle gestioni dei precedenti post-terremoti avevano lasciato importanti e significative tracce; tracce e prassi di cui a L'Aquila si è fatto a meno. Il progetto C.a.s.e. mescolando emergenza e ricostruzione «crea una situazione malata», che sembra volta soprattutto «a stupire con promesse capaci di vincere le ragioni del tempo e dello spazio»: tornando a «vecchi accentramenti di potere», ciò che sembrava superato per sempre dopo l'esperienza del Friuli

²⁵ Giustino Parisse, *Ecco la città dei nuovi poveri. Centinaia di famiglie in difficoltà con lo spettro di mutui e bollette*, pubblicato su <http://ilcentro.gelocal.it>

(1976) e dell'Umbria (1997)²⁶.

«Vecchi accentramenti di potere» che inevitabilmente impongono di mantenere alta la guardia poiché rendono il problema dell'emarginazione più che mai aperto. Perché, spiega Maturana, le relazioni di potere e di obbedienza e le relazioni gerarchiche non sono relazioni sociali; il potere non è qualcosa che possiede una persona o un'altra, «è una relazione nella quale si concede qualcosa a qualcuno attraverso l'obbedienza». Il potere insorge con l'obbedienza e l'obbedienza costituisce il potere come reciproca negazione: chi obbedisce «nega se stesso, perché per evitare o ottenere qualcosa fa ciò che non vuole su richiesta dell'altro». Chi comanda «nega l'altro e se stesso, perché non trova nell'altro un altro legittimo nella convivenza. Nega se stesso perché giustifica la legittimità dell'obbedienza dell'altro con la propria sopravvalutazione e nega l'altro perché giustifica la legittimità dell'obbedienza con l'inferiorità dell'altro»²⁷.

La diversità ha origine sociale e si basa sul lavoro, sul reddito, sulla ricchezza, sull'appartenenza ad una certa cultura. Viceversa, il processo emarginativo espresso verso la diversità è da attribuirsi all'insieme dei pregiudizi che quella dimensione scatena soprattutto in chi teme la diversità, temendo di esserne sopraffatto e colpito; spesso e volentieri sono soprattutto gli individui o i gruppi socialmente ed economicamente più insicuri a temere la diversità, proprio perché, essendole più prossimi, tendono a rimuoverla da sé con atti eclatanti di rifiuto e di violenza²⁸.

La società occidentale, è strutturata in forme di competitività che generano divisione, gerarchizzazione,

26 Giovanni Pietro Nimis, cit., p. 4.

27 Humberto Maturana, cit., pp. 82-83.

28 Simonetta Ulivieri, *Introduzione*, cit., p. xiv.

emarginazione, e questo fa sì che il successo individuale tenda a misurarsi attraverso l'adeguamento, l'identificazione con un modello idealizzato di perfezione:

Se dunque nella società industriale l'uomo rinuncia a se stesso, questa rinuncia non ha uno scopo che trascenda la società industriale stessa; essa porta alla razionalità per quanto riguarda i mezzi, ma alla più assoluta irrazionalità per quanto riguarda la vita umana²⁹.

E se è vero che «l'individualità è menomata quando ciascuno decide di far parte per se stesso», che quando l'uomo «rinuncia a partecipare alla vita politica, la società tende a tornare alla legge della giungla»; se è vero che «l'idea di un assoluto isolamento individuale è sempre stata un'illusione»³⁰, allora l'«educazione nel cratere» dovrà innanzitutto saper opporre «resistenza» a questa ideologia. Come affermato in altra sede, l'assenza della centralità del ruolo dell'educazione in un qualsivoglia progetto socio-politico di costruzione o ricostruzione porta inevitabilmente alla disgregazione sociale e all'emarginazione, all'assenza di comunità³¹; ciò vuol dire che nel processo di ricomposizione del tessuto sociale e connettivo devono trovar fondamento le prassi educative di resistenza ai processi di isolamento, esclusione, emarginazione. Ridando anzitutto valore propositivo al laicismo come nuovo umanesimo – spiega Simonetta Ulivieri – ovvero come liberazione dell'umanità da ogni clericalismo o ideo-

²⁹ Max Horkheimer, *Eclisse della ragione. Critica della ragione strumentale*, cit., p. 84.

³⁰ Ivi, pp. 118-119.

³¹ Edoardo Puglielli, *Per una pedagogia della ricostruzione sociale*, in *6 Aprile: l'inizio della storia*, «Abruzzo Contemporaneo», *Rivista di storia e scienze sociali*, 34-35/2009, p. 169.

logia totalitaria, sviluppando nel contempo il principio della solidarietà. A livello pedagogico, queste nuove problematiche trovano risposta in una formazione delle nuove generazioni né dogmatica, né autoritaria, ma aperta a comprendere la dinamicità, la problematicità, la complessità e l'ambivalenza dei tempi presenti³².

32 Simonetta Ulivieri, *Sentieri storici dell'emarginazione*, cit., p. 35.

Resistere alla marginalità: comunità aperte

*Non si tratta di conservare il passato,
ma di realizzare le sue speranze.*

T. W. Adorno

Nel vocabolario della ricostruzione, ‘comunità aperte’ avrebbe dovuto significare partecipazione e democrazia diretta. Nella ricostruzione del Friuli, criticando quello che era stato per il Belice (1968), così il parroco di Santa Ninfa del Belice si pronunciava:

Non diventate Belice, perché è troppo grosso il Belice come scandalo, come motivo di riflessione e come ingiustizia, da poter pensare che si ripeta anche fra di voi [...] Fate in modo che la gente sia [...] responsabile e partecipe dei suoi fatti, non fatela emarginare assolutamente da qualunque partito o potere. Democrazia sì, imposizione no; e democrazia è partecipazione, mai imposizione; democrazia è rispetto dell'uomo e l'uomo deve essere lui il costruttore di se stesso e del suo bene [...]. Guardate che questo Belice può essere il Friuli, i disegni faraonici, le urbanizzazioni discutibili, quel passare sopra la testa di tutti, il voler realizzare secondo criteri verticistici erano esclusivamente opera e quindi responsabilità di coloro cui il governo aveva dato l'incarico di realizzare la ricostruzione. Si trattava cioè delle cosiddette opere a totale

carico dello Stato – e può avvenire anche nel Friuli – quelle cioè che lo Stato si assume di fare in proprio, quelle che eliminano la responsabilità e la partecipazione del cittadino interessato, quelle che sono insomma la peggiore elemosina che si possa compiere, perché si fanno male e distruggono l'uomo nella sua dignità¹.

Responsabilità e partecipazione perché «l'uomo deve essere il costruttore di se stesso e del suo bene» vuol dire 'internalizzare' il *locus of control* della psicologia sociale; vuol dire, usando il linguaggio di Carl Rogers (1902-1987), agire orientati dall'*attualizzazione*, decidere cioè della propria vita liberamente verso una piena realizzazione della propria autenticità (per Rogers la malattia è l'inautenticità, il *false Sé*); vuol dire, per citare un'altra voce della psicologia umanista, rispettare la 'scala dei bisogni' (bisogni fisiologici, bisogni di sicurezza, bisogni associativi e di appartenenza, bisogno di autostima e di riconoscimento sociale, bisogno di autorealizzazione) strutturata da Abraham Maslow (1908-1970), che, tradotta in termini sociali, significa che non si può promuovere una società attualizzante (autostima, riconoscimento sociale, autorealizzazione) se non sono soddisfatti in detta società i bisogni di livello inferiore, vale a dire quelli collegati alla sopravvivenza, alla serenità e all'appartenenza sociale; vuol dire – come ha scritto Guido Crainz riferendosi all'esperienza friulana – «democrazia dal basso – nelle assemblee delle tendopoli, nel coordinamento dei paesi terremotati»; vuol dire «capacità di unire la sfiducia nel Palazzo e la fiducia in se stessi. Ma anche in quel concreto operare di uomini e istituzioni. In quel concreto

¹ Giovanni Pietro Nimis, cit., p. 16.

operare *anche* del Palazzo. *Anche* dei legislatori nazionali e degli amministratori locali, a contatto diretto e talora conflittuale con gli amministratori. Con i cittadini. Con i paesi e le culture colpite dal sisma»².

Responsabilità e partecipazione perché anche nel processo pedagogico di ricostruzione sociale non può esserci alcuna educazione democratica possibile che non contempli un'integrazione, allo stesso tempo, tra partecipazione sociale e responsabilità, accettazione e rispetto; perché «l'individuo pienamente sviluppato è il frutto supremo di una società pienamente sviluppata; l'emancipazione dell'individuo non sta nella sua emancipazione dalla società bensì nel superamento di quella 'atomizzazione' sociale»³. Già in Michail Bakunin (1814-1876), «fino ad un certo punto» l'uomo può diventare «il proprio educatore, il proprio istruttore e quasi il creatore di se stesso»; può acquisire solo «una indipendenza relativa» che non lo sottrae «alla solidarietà assoluta, alla quale come essere esistente e vivente è irrevocabilmente incatenato al mondo naturale e sociale di cui è il prodotto, e nel quale come tutto ciò che esiste, dopo essere stato effetto e continuando ad esserlo, diventa a sua volta una causa relativa di prodotti relativi nuovi»⁴. John Dewey (1859-1952), dal canto suo, ha sostenuto che «la libertà non è qualcosa che può venire regalata agli uomini dal di fuori» ma che può «essere posseduta solo in quanto gli individui partecipano al suo conseguimento»⁵. Libertà che per Fran-

2 Guido Crainz, *Introduzione*, in Giovanni Pietro Nimis, cit., p. viii.

3 Max Horkheimer, *Eclisse della ragione. Critica della ragione strumentale*, cit., p. 119.

4 Michail Bakunin, *Considerazioni filosofiche*, La Baronata, Lugano 2000, p. 43.

5 John Dewey, *Intelligenza creativa*, citato in Luigi Corvaglia, *Psicopatologia della libertà. Capitalismo e nevrosi ossessiva*, CSL Camillo Di Sciuillo, Chieti 2003, p. 122.

co Cambi può svilupparsi attraverso un'educazione/ pedagogia in grado di porsi quale cultura dell'interdipendenza a tutti gli effetti, cultura e pratiche per una società fatta di uomini e per gli uomini permeate da un'idea di società fondata sull'ascolto, il dialogo, la conversazione; dove l'ascolto è il disporsi a ricevere le ragioni dell'altro e coglierne le radici; il dialogo è comunicazione reciproca; la conversazione è la realizzazione del dialogo, l'atto concretamente costitutivo, in quanto nella reciprocità dei discorsi «si crea un convergere, un andare-verso-insieme»; la conversazione è dialogo costruttivo di spazi d'intesa comune e di un'etica comune di comunicazione e di convivenza⁶. Detto con altre parole:

Se vogliamo la democrazia [...], vuol dire che siamo all'interno delle conversazioni che la costituiscono come un progetto comune di convivenza, nell'accettazione e nel rispetto reciproci; delle conversazioni che permettono la collaborazione nella configurazione di un mondo nel quale la povertà e il sopruso non siano presenti come modi legittimi di vivere. Se siamo all'interno della passione per la democrazia, siamo nelle conversazioni che rendono le diverse ideologie modi differenti di scoprire distinti errori nella realizzazione del progetto comune. Se siamo all'interno della passione per la democrazia, possiamo ascoltare l'altro e collaborare⁷.

Perché l'altro è già «nel vivo del soggetto»; il principio d'inclusione è originario, come per l'uccellino che

6 Franco Cambi, *Incontro e dialogo. Prospettive della pedagogia interculturale*, Carocci, Roma 2006, p. 25.

7 Humberto Maturana, cit., pp. 111-112.

– per usare la metafora di Edgar Morin – «quando esce dall'uovo, segue sua madre». L'altro è una necessità interna. Il soggetto si struttura con la mediazione degli altri soggetti anche prima di conoscerli veramente. Il soggetto emerge al mondo integrandosi con l'intersoggettività. L'intersoggettività è il tessuto di esistenza della soggettività, «l'ambiente di esistenza» del soggetto senza il quale esso deperisce. La comprensione stessa non può emergere che nella relazione intersoggettiva ed è spesso immediata, quasi intuitiva⁸.

Idee, quelle sopra esposte, divenute automaticamente prassi della ricostruzione in Friuli:

A posteriori si può affermare che gli obiettivi emersi da quel dibattito [sulla ricostruzione] si potevano ricondurre ad alcuni principi basilari:

- un principio di tempestività pena il rischio di passare dal danno al degrado sociale;
- un principio di autonomia e di assunzione di responsabilità diretta da parte di tutti i soggetti, istituzionali e sociali, localmente coinvolti;
- infine un principio di continuità [evitando di] realizzare ristrutturazioni organizzative, socio-economiche e territoriali radicali [*ex novo*] pena la perdita di consenso e di risposta sociale unitaria⁹.

Un'educazione/pedagogia quale cultura e pratica dell'interdipendenza può fare dello «spazio dell'incontro» uno spazio etico/politico/culturale, disposto a giocare in pieno il suo ruolo di modello di convivenza, di organizzazione sociale, di valore culturale sia come

⁸ Edgar Morin, *Il metodo 5. L'identità umana*, Raffaello Cortina, Milano 2002, p. 57.

⁹ Giovanni Pietro Nimis, cit., p. 57.

fine che come mezzo. I modelli educativi devono confrontarsi e prestare attenzione agli aspetti esistenziali, alla diversità dei vissuti, alle varie radici culturali e linguistiche, mitiche e religiose, antropologiche ed etniche. La situazione di instabilità attuale può avere una lettura in positivo se serve a giocare un ruolo importante nella critica di modelli educativi obsoleti, e a favorire l'emergere di progetti educativi dove la tolleranza, la dialettica dei valori, il diritto di ognuno alla propria diversità trovino spazio e cittadinanza¹⁰.

La sfida, dunque, è quella di innestare e sviluppare pratiche sociali diverse per una società diversa, una società che non deve preoccuparsi di far necessariamente sintesi delle differenze ma, al contrario, impegnarsi a garantirne lo sviluppo in un processo continuo. Accettazione, varietà e diversità sono sul versante pedagogico componenti fondamentali. Sarebbe contraddittorio sostenere o proporre una via unica all'educazione/pedagogia, un modello unico: vanno perciò accolte un'insieme di riflessioni e idee che innanzitutto mirano alla critica di un totalizzante identitarismo, perché, spiega François Laplantine:

L'identità è, insieme all'etnicità, una produzione ideologica [...]. Dissimula più di quanto non chiarisca. Messa in moto ogni volta che si tratta di evitare di pensare l'alterità che è in noi, il flusso del molteplice, il carattere cangiante e contraddittorio del reale così come l'infinità dei possibili punti di vista su ciò che è potenzialità o divenire, zavorra più di quanto non faccia avanzare [...]. Quanto più viene affermata la consistenza dell'identità, tanto più il pensiero è inconsistente. È una nozione di grande povertà

10 Simonetta Ulivieri, *Sentieri storici dell'emarginazione*, cit., p. 36.

epistemologica¹¹ ;

nelle parole di Salvo Vaccaro:

La possibilità di prevenire l'assoggettamento dell'altro sussunto sotto una identità che sta stretta perché bloccata staticamente a fattori fuori dal proprio controllo (come per tutte le forme di identificazione collettiva che esautorano le singolarità: nazionalità, etnia, classe sociale, fede religiosa, etc...), apre una prospettiva di conciliazione tra sé differenti che si dispongono orizzontalmente senza annullarsi né scambiarsi le proprie identità alla stregua di merci, ma anzi valorizzando al massimo ciò che di altro vi è nel singolo sé, preparando in tal modo l'evenienza della convivenza di differenze¹².

Accogliere un insieme di riflessioni e idee volte alla critica e alla dissoluzione di discriminazione ed esclusione, emarginazione e razzismo¹³, dominio e autorità intesi come rapporto gerarchico e di subordinazione tra individui, non solo tra governati e governanti, ma, come ha precisato Murray Bookchin (1921-2006), in ogni situazione, perché la gerarchia – intesa come sistema culturale e psicologica di comando e obbedienza – e il dominio «potrebbero facilmente continuare a esistere in una società senza classi o senza Stato. Mi riferisco al dominio del vecchio sul giovane, dell'uomo sulla donna, di un gruppo etnico su un altro, dei burocrati (che si pretendono portavoce dei superiori

11 François Laplantine, *Identità e metissage. Umani al di là delle appartenenze*, Elèuhtera, Milano 2004, pp. 16-17.

12 Salvo Vaccaro, *Anarchia e progettualità. Per l'autogoverno extra-istituzionale*, Zero in condotta, Milano 1996, p. 21.

13 Alessandro Vaccarelli, *Dal razzismo al dialogo interculturale. Il ruolo dell'educazione negli scenari della contemporaneità*, ETS, Pisa 2008.

interessi sociali) sulle masse, della città sulla campagna e, in un senso più psicologico e sottile, della mente sul corpo, di una piatta razionalità strumentale sullo spirito, della società e della tecnologia sulla natura»¹⁴.

In contrapposizione a questo sistema di dominio bisogna mostrare che esistono altre forme di relazione tra gli individui, basate sull'uguaglianza sostanziale, la libertà e il consenso. Teorie fondate sulla concezione dell'uomo quale essere interattivo, dialogico e cooperativo, possono dar vita a comunità sociali aperte, non coercitive e solidali. Da questo punto di vista, non si può non notare come autoritarismo, centralismo e patologia sociale siano al contrario fattori che tornano puntuali nelle accese critiche al modello imposto per la ricostruzione del Belice:

Lo Stato pretendeva di progettare e di gestire gli interventi da Roma. Anziché capire il contenuto di ordine economico, sociale e di organizzazione che le comunità avevano avuto prima del sisma e aiutarle a riconquistarlo in termini di continuità, veniva assunto un modello astratto, carico di utopia, di rifondazione urbana. Infine, anziché ridurre all'essenziale il carico procedurale degli interventi, si è adottato un modello ad alta complicatezza burocratica. Centralismo, utopismo, burocratismo hanno così generato tutte le premesse per i ritardi, per il mancato conseguimento dei risultati, per lo sterile assistenzialismo e per la patologia sociale¹⁵.

Al contrario, in Friuli, «l'elezione dei sinistrati a pro-

¹⁴ Murray Bookchin, *L'ecologia della libertà. Emergenza e dissoluzione della gerarchia*, Elèuthera, Milano 1995, p. 25.

¹⁵ Giovanni Pietro Nimis, cit., p. 44.

tagonisti assoluti [della ricostruzione] ha garantito la providenziale presenza sul campo di soggetti attenti e interessati al buon esito delle operazioni individuali, e ha creato un esaltante fenomeno di frenetica vitalità»¹⁶. Si tratta di prassi che indirettamente interpretano molto bene quel pragmatismo democratico attraverso cui hanno potuto prendere corpo teorizzazioni ed esperienze educative alternative. Si pensi allo stesso Dewey: «l'estendersi dell'area degli interessi condivisi, e la liberazione di una maggior varietà di capacità personali che caratterizzano una democrazia» una volta create «uno sforzo deliberato s'impone per sostenerle ed estenderle»¹⁷; o all'approccio antropologico di David Graeber: «relazioni sociali anarchiche e forme di azione non alienata già esistono intorno a noi. E questo ha una valenza critica, perché ci mostra che l'anarchismo è già adesso, ed è sempre stato, una delle principali basi per l'interazione umana. Ci autogestiamo e pratichiamo il mutuo appoggio da sempre. L'abbiamo sempre fatto»¹⁸.

Si tratta, sostanzialmente, di teorie educative che muovono da:

- critica del quotidiano¹⁹;
- allargamento degli spazi di libertà esistenti, pratica degli spazi di libertà come modelli alternativi già presenti e/o come spazi di cambiamento possibile;
- educazione/pedagogia che vede gli allievi come fine e non come mezzo²⁰;

16 Ivi, p. 20.

17 John Dewey, *Democrazia e educazione*, Sansoni, Firenze 2008, pp. 95-96.

18 David Graeber, *Frammenti di antropologia anarchica*, Elèuthera, Milano 2006, p. 75.

19 Raffaele Mantegazza, *Teoria critica della formazione. Espropriazione dell'individuo e pedagogia della resistenza*, Unicopli, Milano 1995.

20 Francesco Codello, *La buona educazione. Esperienze libertarie e teorie anarchiche in Europa da Godwin a Neil*, Franco Angeli, Milano 2005.

- educazione/pedagogia consapevole del suo essere fallibilista e contingente: fallibilista perché educa al dubbio, in primo luogo sull'educazione e sull'educatore stesso e i suoi metodi. Contingente perché rinuncia ad autoriprodursi forzosamente: deve lasciare libero l'altro di percorrere una via diversa²¹.

Anche il pedagogista Paulo Freire (1921-1997), ad esempio, ha sostenuto che i programmi educativi devono venire 'dal basso'. In questo contesto, l'educatore assume il ruolo di tramite importante, ma deve prima imparare per poter insegnare; attraverso il dialogo quotidiano con chi gli sta davanti, sviluppando discussioni, deve capire quali sono i loro problemi fondamentali e basarsi sulle loro conoscenze. Si tratta di un'educazione 'coscientizzatrice', che non significa semplice presa di coscienza ma avvicinamento critico al mondo e alla propria quotidianità. Un'educazione critica e problematizzante che, avendo come punto di partenza gli uomini concreti nel loro *qui ed ora*, sviluppa nell'educando e nell'educatore un atteggiamento critico di fronte alla realtà in cui vive. Un processo su cui si avvia la persona, lungo il quale si disvela la sua realtà, si apre la possibilità di esprimerla e di comprendere il mondo per poi impegnarsi nella sua trasformazione²².

La costruzione di dimensioni educativo/comunitarie aperte è dunque essenziale per resistere alla marginalità e all'esclusione sociale; perché è un processo che stimola ed educa all'azione diretta; perché rappresenta in un certo senso il tentativo di mediazio-

21 John Dewey, *Rifare la filosofia*, Donzelli, Roma 2002.

22 Di Paulo Freire si vedano: *La pedagogia degli oppressi*, Mondadori, Milano 1971; *L'educazione come pratica della libertà*, Mondadori, Milano 1973.

ne tra l'individuo e la società, una microsocietà con regole diverse, in una scala e in una misura umana che permettono agli individui che ne fanno parte di controllarla²³; perché sviluppa e diffonde modelli e prassi di resistenza: per saper meglio resistere al prossimo *shock*. La resistenza all'irrazionalità è «la radice dell'individualità genuina», afferma Horkheimer:

I veri individui del nostro tempo sono i martiri che passarono attraverso inferni di sofferenza e di degradazione nella loro lotta contro la conquista e l'oppressione; non già i personaggi, gonfiati dalla pubblicità, della cultura popolare. Quegli eroi, che nessuno ha cantato, esposero consapevolmente la loro esistenza individuale alla distruzione che altri subiscono senza averne coscienza, vittime dei processi sociali. I martiri anonimi dei campi di concentramento sono i simboli dell'umanità che lotta per venire alla luce²⁴.

In campo pedagogico, condividendo appieno l'affermazione di Marc Augé, nel cratere del terremoto aquilano siamo tutti chiamati innanzitutto a dover affrontare seriamente «la necessità di reimparare a sentire il tempo per riprendere coscienza della storia». Mentre tutto concorre a farci credere «che la storia sia finita e che il mondo sia uno spettacolo nel quale quella fine viene rappresentata, abbiamo bisogno di ritrovare il tempo per credere alla storia». Questa potrebbe essere oggi «la vocazione pedagogica delle rovine»²⁵.

23 Filippo Trasatti, *Lessico minimo di pedagogia libertaria*, Elèuthera, Milano 2004, p. 22.

24 Max Horkheimer, *Eclisse della ragione. Critica della ragione strumentale*, cit., p. 139.

25 Marc Augé, *Rovine e macerie. Il senso del tempo*, Bollati Boringhieri, Torino 2004, p. 41.

Senza una «storia» non si sedimenta né azione diretta né resistenza, anzi, rimaniamo «profondamente vulnerabili all'azione di quelle persone che sono pronte a trarre vantaggio dal caos per i propri scopi». Appena disponiamo di «una nuova versione dei fatti che offre una diversa prospettiva sugli eventi scioccanti, ritroviamo l'orientamento e il mondo torna ad avere un senso per noi»²⁶.

26 Naomi Klein, cit., p. 525.

Storia e narrazioni

[In Silone], il ricordo del terremoto erompe dalle sue pagine con lo stesso significato che per Dostoevskij ebbe l'esperienza di scampare all'ultimo minuto dall'esecuzione capitale

Richard W.B. Lewis

Senza una «storia» rimaniamo «vulnerabili all'azione di quelle persone che sono pronte a trarre vantaggio dal caos per i propri scopi». Il mondo «torna ad avere un senso per noi» quando disponiamo di «una nuova versione dei fatti che offre una diversa prospettiva sugli eventi scioccanti»¹: in quell'attimo ritroviamo l'orientamento.

Anche se tutto concorre a farci credere che sia finita, la storia dell'uomo non è affatto conclusa. Ciononostante, siamo forse nella «prima epoca astorica della storia dell'umanità»²; di questi tempi «si pascola e si saltella avanti e indietro, si mangia e si digerisce, vivendo solo il presente piacere e dolore, attaccati al piolo dell'istante»³. Al contrario di quanto sosteneva Friedrich Nietzsche (1844-1900), con la liberazione dal fardello della storia gli uomini non hanno ottenuto la libertà⁴;

1 Naomi Klein, cit., p. 525.

2 Raffaele Mantegazza, *I buchi neri dell'educazione. Storia, politica, teoria*, cit., p. 12.

3 Ibidem.

4 Friedrich Nietzsche, *Sull'utilità e il danno della storia per la vita*, Adelphi,

anzi, è nell'illibertà e nella barbarie dell'attuale ora storica che si realizza quella 'vita da gregge'. L'uomo a-storico del XXI secolo, anziché attingere dalla dimensione critica della storia la forza per pretendere che le promesse di emancipazione e liberazione umana formulate da tutte le grandi ideologie e religioni vengano mantenute, le ha semplicemente dimenticate: è l'oblio della storia, la cancellazione in un qualsiasi passato delle radici delle speranze e delle ingiustizie del presente, in cambio di una corrente di pensiero e d'azione che vuole vivere ogni giorno come se fosse il primo.

Eppure, «ogni felicità è frammento di tutta la felicità, che si nega agli uomini e che essi si negano»⁵. Nella II delle *Tesi di filosofia della storia* Walter Benjamin (1892-1940) spiega che:

L'idea di felicità che possiamo coltivare è tutta tinta del tempo a cui ci ha assegnato, una volta per tutte, il corso della nostra vita. Una gioia che potrebbe suscitare la nostra invidia, è solo nell'aria che abbiamo respirato, fra persone a cui avremmo potuto rivolgerci, con donne che avrebbero potuto farci dono di sé. Nell'idea di felicità, in altre parole, vibra indissolubilmente l'idea di redenzione. Lo stesso vale per la rappresentazione del passato, che è il compito della storia. Il passato reca seco un indice temporale che lo rimanda alla redenzione. C'è un'intesa segreta fra le generazioni passate e la nostra. Noi siamo stati attesi sulla terra. A noi, come ad ogni generazione che ci ha preceduto, è stata data in dote una *debole* forza messianica, su cui il passato ha un diritto⁶.

Milano 1974.

⁵ Theodor Wiesengrund Adorno, *Dialettica negativa*, cit., p. 365.

⁶ Walter Benjamin, II *Tesi di filosofia della storia*, in Id., *Angelus Novus. Saggi e frammenti*, Einaudi, Torino 1962, pp. 72-73.

L'oblio della storia rappresenta, non a caso, il primo de *I buchi neri dell'educazione* indagati da Raffaele Mantegazza, testo che useremo come bussola per orientarci in queste riflessioni. Coerentemente, l'autore spiega fin dalle prime righe che occorre non farsi ingannare dall'ideologia della 'fine della storia', perché in un ripetitivo presente astorico può viverci solamente chi se lo può permettere:

Per i due terzi dell'umanità la storia non è rimovibile e cancellabile semplicemente perché si ripete ogni giorno da millenni sotto la maschera della morte ingiusta. Coloro che invece, al riparo del comodo scudo delle differenze di classe, godono di una vita opulenta e senza sforzo, possono pensare davvero di liquidare la storia con tutto il suo peso. La liquidazione della storia, l'oblio della dimensione storica è una scelta di classe, l'ultimo salto mortale della coscienza oppressiva del potente e del dominatore che non permette al dominato più nemmeno la possibilità di scrivere la memoria delle ingiustizie subite⁷.

La tragicità dell'attuale situazione si riversa potentemente sulle pratiche educative e sulla riflessione pedagogica filtrata da questa duplice dimensione: «per chi soffre, per chi muore ingiustamente, la storia viene percepita come ingiustizia continuamente rinnovantesi, per i perpetratori dell'ingiustizia o per gli osservatori silenti, essa viene semplicemente cancellata»⁸, eliminando la centralità delle ingiustizie e delle disparità sociali all'interno del pensiero storico-processuale e, con quelle, questo stesso pensiero.

⁷ Raffaele Mantegazza, *I buchi neri dell'educazione. Storia, politica, teoria*, cit., p. 13.

⁸ *Ibidem*

La storia continua a ripetersi senza essere capita, e proprio la rinuncia a capirla, «la rinuncia a farsi carico del suo peso per liberarsi finalmente dell'ingiustizia che essa porta con sé, è la migliore garanzia del suo ripetersi all'infinito»⁹. La cecità nei confronti della storia non solo permette «alla preistoria della barbarie di continuare a rinnovarsi»¹⁰ ma compromette fortemente anche il futuro, la possibilità di un diverso futuro. Viceversa, indagare la storia come un deposito di senso per comprendere il presente o per rispondere alle domande 'perché fare storia' e 'perché fare memoria', implicherebbe innanzitutto riconoscere che la sua narrazione non è stata né è la medesima per tutti; che c'è qualcosa nella scelta dei soggetti, del modo di raccontare, del linguaggio, «che fa penetrare all'interno della struttura stessa della storia le finalità che presiedono al suo essere narrata»¹¹:

Articolare storicamente il passato non significa conoscerlo «come propriamente è stato». Significa impadronirsi di un ricordo come esso balena nell'istante di un pericolo. Per il materialismo storico si tratta di fissare l'immagine del passato come essa si presenta improvvisamente al soggetto storico nel momento del pericolo. Il pericolo sovrasta tanto il patrimonio della tradizione quanto coloro che lo ricevono. Esso è lo stesso per entrambi: di ridursi a strumento della classe dominante. In ogni epoca bisogna cercare di strappare la tradizione al conformismo che è in procinto di sopraffarla¹².

9 Ivi, p. 14.

10 Ibidem

11 Ivi, p. 18.

12 Walter Benjamin, VI *Tesi di filosofia della storia*, cit., pp. 74-75.

In altre parole:

Solo *quello* storico ha il dono di accendere nel passato la favilla della speranza, che è penetrato dall'idea che *anche i morti* non saranno al sicuro dal nemico, se egli vince. E questo nemico non ha smesso di vincere¹³.

L'idea che «*anche i morti* non saranno al sicuro dal nemico» accende «nel passato la favilla della speranza» perché colloca nella scrittura stessa della storia, nella necessità stessa di narrare, la lotta tra dominatori e vittime, orientando la direzione della narrazione e quindi il suo scopo, la sua finalità.

Il 13 gennaio 1915 un violento terremoto «aveva distrutto buona parte del nostro circondario e in trenta secondi ucciso circa trentamila persone»¹⁴. «La terra marsicana trema, tremano le montagne, e in modo così violento da far temere e credere – sarà scritto – che siano sul punto di crollare i cardini stessi del mondo»¹⁵. La Marsica, «sconosciuta da tanto tempo per il suo sonno letargico», per la sua «indifferenza alla solidarietà cogli altri lavoratori», per il suo «contegnoso passivo riguardo alle organizzazioni e alle idealità di rivendicazione umana», con il terremoto «si è fatta notare al mondo intero [...] Che cuore! La frazione di Paterno di Celano conta 2.000 abitanti. Ve ne sono oltre 400 storpiati e derelitti che ancora vivono in ricoveri provvisori come maiali!»¹⁶.

13 Ibidem

14 Ignazio Silone, cit., p. 69.

15 Ottorino Gurgo e Francesco de Core, *Silone. L'avventura di un uomo libero*, Fondazione Ignazio Silone/I Quaderni, Roma 2000, p. 23.

16 Franco Caiola, *Note dalla Marsica, Paterno di Celano*, «Il Libertario», La Spezia, 20 maggio 1915.

Il quindicenne Ignazio Silone (1900-1978) venne a conoscenza di «un certo numero di dati precisi che costituivano altrettanti reati degli ingegneri» impiegati «in uno di quegli uffici statali incaricati della ricostruzione»¹⁷. La madre ed il fratello maggiore erano morti sepolti nelle macerie. Il fratello minore, Romolo, che nel 1932 morirà innocente in un carcere fascista, era sopravvissuto, ritrovato dopo ben cinque giorni. Silone ricorderà che «in quelle gelide notti dopo il terremoto si sentivano i lupi ululare, sempre più vicini» e che fuori dalla macerie «c'erano i morti assiderati sulla neve». E c'è ancora di peggio, se è vero che al ragazzo capitò di assistere a scene a dir poco sconvolgenti che riferirà nei suoi romanzi: il furto del portafoglio dal corpo della madre morta ad opera di uno zio e l'uccisione impunita di un suo parente da parte della moglie: «credo che quella notte – dirà – il mio atteggiamento nei confronti del denaro si sia colorato di una sfumatura di profondo orrore»¹⁸. Come scriverà Richard Lewis, in Silone il ricordo del terremoto «erompe dalle sue pagine con lo stesso significato che per Dostoevskij ebbe l'esperienza di scampare all'ultimo minuto dall'esecuzione capitale»¹⁹.

Ebbene, venuto a conoscenza della corruzione dilagante negli uffici statali incaricati della ricostruzione, il giovane Silone intraprese la sua battaglia innanzitutto attraverso la narrazione, posizionandola ed orientandola nella scrittura della storia degli eventi, denunciando nella compilazione dei suoi primissimi articoli le ingiustizie sociali:

17 Ignazio Silone, cit., p. 70.

18 Ottorino Gurgo e Francesco de Core, cit., p. 24.

19 Richard W.B. Lewis, *Introduzione all'opera di Ignazio Silone*, Opere Nuove, Roma 1961, citato in Ottorino Gurgo e Francesco de Core, cit., p. 24.

Assai impressionato, mi affrettai a parlarne con alcune persone autorevoli, che conoscevo come probe e oneste, perché denunciassero i crimini. Non solo quei galantuomini da me consultati non ne contestavano l'autenticità, ma essi stessi erano in grado di confermarla; tuttavia mi scongiurarono di 'impicciarmi di quei fatti' [...]. Ne parlai allora con alcuni reverendi sacerdoti, e anche con qualche parente più coraggioso, e tutti, rivelandomi di essere più o meno al corrente di quelle turpitudini, mi scongiuravano di non intromettermi in quel vespaio [...]. Scrisi tre articoli (i primi articoli della mia vita) per esporre e documentare minuziosamente i loschi affari degli ingegneri statali nella mia contrada, e li spedii all'«Avanti!». I primi due articoli furono subito stampati e suscitavano grande scalpore presso il pubblico dei lettori, ma nessuno presso le autorità. Il terzo articolo non apparve, come seppi più tardi, per l'intervento presso la redazione di un autorevole avvocato socialista. In tal guisa, appresi che il sistema di inganno e di frode che ci opprimeva era assai più vasto di quello che appariva, e aveva invisibili ramificazioni anche tra i notabili del socialismo. La parziale denuncia, avvenuta di sorpresa, conteneva però materia per vari processi, o almeno per un'inchiesta ministeriale; invece non accade nulla. Da parte degli ingegneri, da me denunciati come ladri e accusati di fatti esplicitamente indicati, non vi fu neppure il tentativo di una rettifica o di una generale smentita. Dopo una breve attesa, ognuno tornò a pensare ai fatti propri²⁰.

Ognuno tornò a pensare ai fatti propri: le cose andarono proprio così, con tutte le gravi e conseguenti

²⁰ Ignazio Silone, cit., pp. 70-72.

implicazioni sociali che atteggiamenti del genere comportano. All'aprile 1922, ad esempio, i primi «scaglioni» di lavoratori edili, provenienti, come ogni anno e sempre più affamati di lavoro, da ogni angolo d'Italia per trovare impiego nei cantieri della ricostruzione, trovarono una «sgradita sorpresa»; trovarono cioè:

Gli imprenditori... più imprenditori del solito! Questi ultimi, simulando una crisi finanziaria che non c'è – quel benedetto *crak* della Banca di Sconto è stato come a cacio sui maccheroni per coloro che sono i professionisti della speculazione sulle disgrazie degli altri – e prendendo a pretesto la crisi dell'industria in genere [...], dicono agli operai che quest'anno non è consentito loro [...] che di praticare basse mercedi ed offrono, come rimedio [...], di lavorare dieci ore al giorno²¹.

Anche Francesco Ippoliti (San Benedetto dei Marsi, 1865-1938)²², a costo di fermi e perquisizioni squadristiche, arresti e confino di polizia, spese energie, coraggio e inchiostro per divulgare la verità, l'altra storia degli eventi: «per l'interesse pubblico nulla si è fatto»²³.

²¹ *L'organizzazione degli Edili ad Avezzano*, «Umanità Nova», Roma, 12 aprile 1922.

²² Su Francesco Ippoliti si veda Edoardo Puglielli, *Dizionario degli anarchici abruzzese*, CSL Camillo Di Sciullo, Chieti 2010. Così ne ricorderà la figura Silone: «'Quelli che nascono in questa contrada sono veramente disgraziati' mi ripeteva il Dr. F.J. [Francesco Ippoliti], un medico di un villaggio vicino. 'Qui non c'è via di mezzo: o ribellarsi o essere complici'. Egli si ribellò. Si dichiarò anarchico. Tenne discorsi tolstoiani alla povera gente. Divenne lo scandalo dell'intera contrada. Odiato dai ricchi, deriso dai poveri, compatito in segreto solo da pochi, gli fu infine tolto il posto di medico condotto e morì letteralmente di fame. Il suo destino serviva di esempio nelle buone famiglie. 'Se non mettete giudizio', dicevano le madri ai figli, 'finirete come quel pazzo'»: Ignazio Silone, cit., p. 73.

²³ Per la presente e le seguenti citazioni cfr. Francesco Ippoliti, *Storia morale ed amministrativa del comune di Pescina*, Tipografia Marchi, Camerino 1926, pp. 33-34, pp. 39-40.

La frazione di San Benedetto dei Marsi venne ricostruita «a casaccio, senza un piano regolatore. Lo sgombero delle macerie fu fatto a spizzico, qua e là, ognuno si è accomodato alla meglio e come ha potuto nella baracca assegnatagli od arbitrariamente presa, costruendosi stie per i polli e maiali, steccati per legna e vani suppletivi. La lordura è rimasta nelle strade». Per lo sgombero delle macerie «ci fu chi offrì un ribasso sulla somma stanziata e l'avrebbe fatto bene; ma per intrighi di chi vuol vivere di sbruffi le cose procedettero diversamente». L'insieme delle nuove abitazioni andava generando «una vera suburra. Gli spazi poi, o meglio le piccole piazze, in mezzo ai gruppi di baracche sono dei veri letamai, anzi dei cessi all'aria aperta». La costruzione dei dieci padiglioni «fu ridotta a nove, essendo stata la spesa di uno di essi ingoiata, non si sa perché. Non capisco come non si sia costruita ancora la relativa fogna per lo spurgo delle latrine tanto più che la spesa non è grave». In sintesi: dopo la catastrofe tellurica, che da quattromila portò gli abitanti della frazione a mille e trecento, «incominciò una nuova migrazione», arrivò gente «sfruttatrice delle nuove condizioni» in cui il luogo era venuto a trovarsi:

I superstiti non si sono granché interessati del bene pubblico. Si è andati così alla deriva. Colta l'occasione della guerra [i nuovi arrivati] hanno cercato di aumentare il loro peculio e ci sono riusciti bene con lo sfruttamento anche dei prigionieri. Postisi in condizioni finanziarie relativamente privilegiate si sono inorgoglitati, atteggiandosi ad uomini probi ed istruiti. Naturalmente l'ingordigia dei nuovi possidenti è aumentata e il fine a cui essi mirano è sempre di accrescere il loro patrimonio. Due o tre giovani scagnozzi, reduci dalla guerra, che non hanno mai combattuto,

infingardi fin dalla nascita, datisi anima e corpo al fascismo, facendo credere al popolino che tutto loro potevano, hanno sfruttato la posizione politico-amministrativa e carpando a volte qualche migliaio di lire agli sciocchi sotto pretesto di favori ed appoggi, sbafando rinfreschi e pranzi, hanno sbarcato il lunario per due o tre anni.

Nella *Prefazione* all'opuscolo, immediatamente sequestrato dai carabinieri dell'Italia di allora²⁴, il medico scriveva:

Questo opuscolo è stato scritto per i lavoratori, per ricordare loro le pubbliche e private ladrerie a danno dei bilanci comunali. Sia esso di richiamo ai cittadini traviati dai capi locali della cosiddetta Era Nuova, dalla quale aspettano il paradiso terrestre. Capi presuntuosi, ignoranti ed infingardi, i quali piace di vivere con le menzogne alle spalle del contadino, che l'alba trova desto, mentre essi capi dormono su morbidi letti [...]. Il lettore avrà così presente il quadro della situazione morale e materiale passata e presente, tanto riguardo al Comune che alla popolazione [...]. I fatti sono fatti e la storia non si smentisce. Questo scritto è dedicato agli operai onesti, che lavorano nella plaga del Fucino e specialmente a quelli che spinse nelle lontane Americhe la miseria e l'oppressione dei tiranni locali, per procacciarsi un pane meno amaro e meno costoso, ma dove molti nelle macchine degli opifici lasciarono brandelli della loro

24 «11 giugno 1926. Poiché detti opuscoli, come chiaramente risulta dalla prefazione, mirano a ridestare nelle popolazioni del Fucino l'odio di classe, l'Arma dei Carabinieri ne ha impedito la diffusione procedendo al sequestro di tutti gli esemplari»: cfr. Archivio di Stato dell'Aquila, Fondo Questura Cat. A8, b. 79, f. 17.

carne²⁵.

Nelle storie della gestione dello «stato d'emergenza» del 1915 e del 2009 possiamo fin da subito leggere delle comuni dinamiche che ci inducono ad affermare che il capitalismo dei disastri non è forse proprio del tutto una novità. L'aver in qualche misura 'appaltato' all'esterno l'interesse del bene pubblico ha infatti generato la resa dei terremotati di allora, compromettendone fortemente la potenzialità di essere i protagonisti della loro storia, di posizionarne quindi fin da subito l'andamento nei confronti di uno dei tanti obiettivi possibili.

Nel terremoto la natura realizzava quello che la legge a parole prometteva: l'uguaglianza. Uguaglianza effimera. Passata la paura, la disgrazia collettiva si trasformava in occasione di più larghe ingiustizie. Non è dunque da stupire se quello che avvenne dopo il terremoto, e cioè la ricostruzione edilizia per opera dello Stato, a causa del modo come fu effettuata, dei numerosi brogli frodi furti camorre truffe malversazioni d'ogni specie cui diede luogo, apparve alla povera gente una calamità assai più penosa del cataclisma naturale. A quel tempo risale l'origine della convinzione popolare che, se l'umanità una buona volta dovrà rimetterci la pelle, non sarà in un terremoto o in una guerra, ma in un dopo-terremoto o in un dopo-guerra²⁶.

Allora come ora, peraltro, per le stesse ragioni (economiche) la cittadina di Sulmona non venne inserita

²⁵ *Prefazione*, in Francesco Ippoliti, cit.

²⁶ Ivi, p. 70.

nella lista dei comuni colpiti. Socialisti, anarchici, repubblicani, democratici e sindacalisti, dopo aver organizzato interventi in soccorso ai sinistrati, furono costretti a costituirsi in comitato per affrontare i problemi del carovita, della disoccupazione, per ottenere l'inclusione della cittadina tra i comuni danneggiati, per protestare contro il governo carente nell'opera di soccorso:

Si è formato spontaneamente un Comitato d'Agitazione, costituito da cittadini di ogni partito e di ogni classe. Hanno avuto luogo sette comizi, ove un'immensa folla ha plaudito ai valorosi oratori [...]. Sappiamo che altre e numerose manifestazioni si stanno preparando²⁷.

Particolarmente 'imponente' viene ricordato il comizio di Sulmona del 3 febbraio 1915: presenti circa mille e duecento persone, «fu violentemente attaccata l'autorità politica nonché quella comunale e provinciale e il deputato del collegio»²⁸.

Dalla lettura di queste narrazioni di dominio, ingiustizia e resistenza comprendiamo che, se per capitalismo definiamo un assetto sociale che si basa sull'accumulazione del capitale nelle mani di pochi a partire da una disparità di potere e da una violenza istituzionalizzata nei confronti di masse immense di individui²⁹, è possibile registrare, nell'era del monopolio, della globalizzazione e della *shock economy*, non

²⁷ *Cronache sulmontine. La protesta civica*, «L'Avvenire», Aquila, 14 febbraio 1915.

²⁸ Filippo Paziente, *I socialisti abruzzesi e il problema della guerra (1911-1917)*, in «Rivista Abruzzese di Studi Storici dal fascismo alla Resistenza», a. III, n. 2, 1982, p. 265.

²⁹ Raffaele Mantegazza, *I buchi neri dell'educazione. Storia, politica, teoria*, cit., p. 44.

un suo superamento bensì una sua trasformazione interna, un suo carattere più scientifico ed efficace e soprattutto più totalizzante e totalitario. Per Horkheimer, ad esempio, «il processo di razionalizzazione non è più il risultato delle anonime forze del mercato bensì è consapevolmente deciso da una minoranza dedita al compito della pianificazione»³⁰; ma sia allora che oggi, la sopravvivenza dell'individuo presuppone il suo adattamento alle esigenze di un sistema irrazionale che ha il solo scopo di perpetuare se stesso. Così per Adorno, gli uomini stessi «sono ancor sempre ciò che secondo l'analisi marxista erano intorno alla metà del XIX secolo: appendici della macchina». Lo sono poiché «costretti, fin nei loro impulsi più intimi, a inserirsi nel meccanismo sociale, come portatori di un determinato ruolo, e a modellarsi senza riserve su di esso». Nel XXI secolo così come in passato si produce in vista del profitto, «i bisogni sono diventati interamente funzioni dell'apparato produttivo» e non viceversa. «Il valore d'uso delle merci ha perso anche la sua ultima ovvietà 'naturale'. Non solo i bisogni sono soddisfatti solo indirettamente, attraverso il valore di scambio, ma in certi settori economicamente rilevanti sono essi stessi prodotti dall'interesse al profitto, e ciò a spese di bisogni oggettivi dei consumatori, come quello di abitazioni sufficienti, o, più che mai, del bisogno di cultura e informazione sui fatti più importanti che li riguardano»³¹. Lo scopo del modo di produzione capitalistico, con o senza disastri, rimane nei fatti immutato, nella stessa misura in cui non cambia la sostanza del cosiddetto «stato d'emergenza»; così nell'VIII delle *Tesi di*

30 Max Horkheimer, *Eclisse della ragione. Critica della ragione strumentale*, cit., p. 86.

31 Theodor Wiesengrund Adorno, *Scritti sociologici*, Einaudi, Torino 1976, p. 321.

filosofia della storia di Benjamin:

La tradizione degli oppressi ci insegna che lo «stato d'emergenza» in cui viviamo è la regola. Dobbiamo giungere a un concetto di storia che corrisponda a questo fatto. Avremo allora di fronte, come nostro compito, la creazione del vero stato di emergenza; e ciò migliorerà la nostra posizione nella lotta contro il fascismo³².

La «tradizione degli oppressi», in Horkheimer altro non è che la lunga storia di tutte le vittime della ragione strumentalizzata: «l'essere umano, nel processo della sua emancipazione, condivide il destino di tutto il resto del suo mondo. Nel dominio sulla natura è incluso il dominio sull'uomo»³³; oppure: «la storia dello sforzo dell'uomo per soggiogare la natura è anche la storia del soggiogamento dell'uomo da parte dell'uomo: nell'evoluzione del concetto di io si riflette questa duplice storia»³⁴; o ancora: «in nessun momento il concetto di ego si è liberato dal suo vizio di origine, dal peccato originario di essere il prodotto e l'espressione di un sistema di dominio sociale»³⁵. Il medesimo concetto, e cioè che per coloro che sono oppressi e vittime dell'ingiustizia lo «stato d'emergenza» altro non è che la regola dell'irrazionalità di questa organizzazione sociale (che, considerata alla luce di una razionalità superiore, dovrebbe essere immediatamente soppressa e sostituita) che rimette quotidianamente in moto il sempre uguale sfruttamento dell'uomo sull'uomo,

32 Walter Benjamin, VIII *Tesi di filosofia della storia*, cit., p. 76.

33 Max Horkheimer, *Eclisse della ragione. Critica della ragione strumentale*, cit., p. 84.

34 Ivi, p. 94.

35 Ivi, p. 95.

emerge chiaramente anche nelle riflessioni di Silone:

[Nonostante le trentamila vittime], quel che più mi sorprese fu di osservare con quanta naturalezza i paesani accettassero la tremenda catastrofe. In una contrada come la nostra, in cui tante ingiustizie rimanevano impunte, la frequenza dei terremoti appariva un fatto talmente plausibile da non richiedere ulteriori spiegazioni³⁶.

[La Marsica, continua più avanti], è una contrada, come il resto d'Abruzzo, povera di storia civile, e di formazione quasi interamente cristiana e medievale. Non ha altri monumenti degni di nota che chiese conventi. Per molti secoli non ha avuto altri figli illustri che santi e scalpellini. La condizione dell'esistenza umana vi è sempre stata particolarmente penosa; il dolore vi è sempre stato considerato come la prima delle fatalità naturali; e la Croce, in tal senso, accolta e onorata. Agli spiriti vivi le forme più accessibili di ribellione al destino sono sempre state, nella nostra terra, il francescanesimo e l'anarchia³⁷.

Anarchia e francescanesimo, due tra le grandi ideologie e religioni che, avendo formulato in opposizione al perpetuarsi della barbarie promesse di emancipazione e liberazione umana, conservano la loro straordinaria urgenza ed attualità proprio perché quelle promesse non sono state mantenute. È la dimensione critica, l'istanza che è immediatamente politica, la pretesa che tali promesse vengano mantenute a definire la storia come memoria evidentemente orientata, che deve cioè esplicitare i fini e gli scopi ai quali mira. Nel

³⁶ Ignazio Silone, cit., p. 69.

³⁷ Ivi, pp. 74-75.

momento in cui gli uomini decidono di fare storia, di raccontare storie, introducono le dimensioni del senso, che è squisitamente politica, e della storicità, che è integralmente umana. Sono l'indagine e lo studio della storicità, la narrazione e la critica della storia che portano a cambiare la storia stessa e ad orientarla verso un fine:

È alla luce di una esigenza di smascheramento dei fini occulti e latenti nelle storie che è possibile passare al setaccio la storiografia e ri-raccontare nuove storie, una nuova storia. In questo senso la storia critica e criticata, la storia [...] posizionata permette al soggetto di riscrivere il proprio ruolo all'interno dell'umana vicenda del mondo³⁸.

Ma questo vuol dire intendere la storia quale «oggetto di una costruzione il cui luogo non è il tempo omogeneo e vuoto, ma quello pieno di 'tempo-ora'»³⁹; che «al concetto di un presente che non è passaggio, ma in bilico nel tempo ed immobile, il materialista storico non può rinunciare. Poiché questo concetto definisce appunto il presente in cui egli per suo conto scrive storia»⁴⁰. Alla storiografia intesa come storie di grandi uomini e capi di dipartimento, di amministratori delegati e presidenti del consiglio, si contrappongono le storie o le microstorie, le storie del singolo e dell'escluso, indagate come «paradigma oppositivo e resistenziale rispetto alle storie ufficiali glorificate dal dominio»⁴¹; un paradigma che ha la forza di agire

³⁸ Raffaele Mantegazza, *I buchi neri dell'educazione. Storia, politica, teoria*, cit., p. 19.

³⁹ Walter Benjamin, *XIV Tesi di filosofia della storia*, cit., p. 80.

⁴⁰ Id., *XVI Tesi di filosofia della storia*, cit., p. 81.

⁴¹ Raffaele Mantegazza, *I buchi neri dell'educazione. Storia, politica, idee*, cit., p. 19.

retroattivamente rimettendo in questione «ogni vittoria che sia toccata nel tempo ai dominatori»⁴². È questo il punto di vista da cui muove la critica di Benjamin nei confronti dello «storico dello storicismo», perché essendo il suo procedimento «quello dell'addizione» che «fornisce una massa di fatti per riempire il tempo omogeneo e vuoto»⁴³, nella sua opera di ricostruzione non può che immedesimarsi quasi 'naturalmente' nel vincitore:

I padroni di ogni volta sono gli eredi di tutti quelli che hanno vinto. L'immedesimazione nel vincitore torna quindi ogni volta di vantaggio ai padroni del momento [...]. Chiunque ha riportato oggi la vittoria, partecipa al corteo trionfale in cui i dominatori di oggi passano sopra quelli che oggi giacciono a terra. La preda, come si è sempre usata, è trascinata nel trionfo. Essa è designata con l'espressione «patrimonio culturale» [...]. Tutto il patrimonio culturale che egli [il materialista storico] abbraccia con lo sguardo ha immancabilmente un'origine a cui non può pensare senza orrore. Esso deve la propria esistenza non solo alla fatica dei grandi geni che lo hanno creato, ma anche alla schiavitù senza nome dei loro contemporanei. Non è mai documento di cultura senza essere, nello stesso tempo, documento di barbarie. E come, in sé, non è immune dalla barbarie, non lo è nemmeno il processo della tradizione per cui è passato dall'uno all'altro⁴⁴.

La ricostruzione e la narrazione di storie e microstorie hanno quindi senso in un contesto politico, vanno

42 Walter Benjamin, *IV Tesi di filosofia della storia*, cit., p. 73.

43 Id., *XVII Tesi di filosofia della storia*, cit., p. 81.

44 Id., *VII Tesi di filosofia della storia*, cit., pp. 75-76.

utilizzate per dare a noi e ai narratori un destino diverso ed un futuro migliore. Altrimenti cosa farcene? «Non è forse in funzione di un cambiamento della storia del soggetto, di una sua guarigione, di un suo star bene che il sapere psicoanalitico preleva storie anche insignificanti e minime?»⁴⁵. Allo stesso modo, «il cronista che enumera gli avvenimenti senza distinguere tra i piccoli e i grandi, tiene conto della verità che nulla di ciò che si è verificato va dato perduto per la storia»⁴⁶; nulla va perduto, nulla deve andare perduto affinché la ragione storica possa proporre di continuo alternative al decorso storico stesso inteso esclusivamente come trionfo della ragione strumentale; essa accenna ad altre strade e ad altre possibilità, e non le presenta semplicemente come alternative scartate dallo sviluppo storico ma come possibilità negate da *questo* sviluppo storico. Le battaglie non sono mai perse, e ciò che è stato espulso

attende la voce che lo nomini e lo illumini per tornare a vivere una seconda *chance*; la pietra scartata dai costruttori ha sempre la possibilità di diventare la pietra angolare all'interno di una nuova concezione della storia che ribalti l'acquisito e sovverta le gerarchie che presentano sempre il vincitore come colui che ha ragione⁴⁷.

In questo senso, per dare cioè senso alla sua «arte» (così definiva la sua vocazione all'insegnamento), Umberto Postiglione (Raiano 1893–San Demetrio ne'

45 Raffaele Mantegazza, *I buchi neri dell'educazione. Storia, politica, teoria*, cit., p. 20.

46 Walter Benjamin, III *Tesi di filosofia della storia*, cit., p. 73.

47 Raffaele Mantegazza, *I buchi neri dell'educazione. Storia, politica, teoria*, cit., p. 27.

Vestini 1924)⁴⁸ ha voluto

dar voce a tutti i lamenti, a tutti i sospiri, a tutti gli aneliti, gli spasimi uditi in tutte le bolge dell'inferno sociale dove sono sceso, e che io raccolsi e rinchiusi nell'urna sacra del cuore. I violenti dannati dell'inferno sociale dove sono sceso e che io raccolsi e rinchiusi nell'urna sacra del cuore. I violenti e dannati dell'inferno terrestre, i pezzenti, i vagabondi, i pazzi, i ladri, tutti i diseredati della fortuna, tutte le cenerentole della famiglia umana, tutti i vinti della vita, tutti coloro che io vidi lungo il ciglio, nei melmai della mia vita, tutti coloro che mi hanno camminato accanto, per un momento, lasciando brandelli di carne dolorante nei rovi e negli sterpi del cammino: tutti costoro io voglio far rivivere nella mia arte⁴⁹.

Le microstorie, le storie altre, le storie negate, le storie locali hanno senso perché esiste una progettualità politica che fonda la loro stessa ricerca; sono cioè le storie di umiltà e di resistenza delle vittime e degli umili che fondano la nostra presa di posizione per un mondo differente⁵⁰. Ha scritto Silone:

Vi era nella mia ribellione un punto in cui il rifiuto e l'amore coincidevano: sia i fatti che giustificavano l'indignazione, sia i motivi morali che l'esigevano, mi erano dati dalla contrada natia. Il passo dalla rassegnazione alla rivolta era brevissimo: bastava applica-

48 Edoardo Puglielli, *L'autoeducazione del maestro. Pensiero e vita di Umberto Postiglione (189-1924)*, CSL Camillo Di Sciuillo, Chieti 2006.

49 Umberto Postiglione, Salerno 1 dicembre 1919, lettera alla sorella Norina, in Vincenzo Marchesani, *In memoria di Umberto Postiglione*, Vecchioni, Aquila, 1925, pp. 80-83.

50 Raffaele Mantegazza, *I buchi neri dell'educazione. Storia, politica, teoria*, cit., p. 21.

re alla società i principii ritenuti validi per la vita privata. Così mi spiego anche perché tutto quello che fin'ora m'è avvenuto di scrivere, e probabilmente tutto quello che ancora scriverò, benché io abbia anche viaggiato e vissuto a lungo all'estero, si riferisca unicamente a quella parte della contrada che con lo sguardo si poteva abbracciare dalla casa in cui nacquì, e che non misura più di trenta o quaranta chilometri in un senso e nell'altro⁵¹.

La lettura critica della storia, l'interesse per essa è sempre sostenuto da un interesse presente; la domanda alla quale la passione per la storia risponde riguarda non tanto il passato quanto il futuro dell'umanità: «sarà mai possibile un mondo diverso da questo, un mondo migliore?»⁵². Affrontare allora la storia in modo critico significa riconoscerci un territorio di lotta, dove il fine ultimo della lotta è quello di «far saltare il *continuum* della storia»⁵³, raccontare cioè un'altra storia, la storia delle vittime, ma soprattutto «dare a questa storia un diverso finale, un altro andamento»⁵⁴. Se il soggetto della conoscenza storica è «la classe stessa che combatte [...], l'ultima classe schiava [...], vendicatrice, che porta a termine l'opera di liberazione in nome di generazioni di vinti»⁵⁵, occorre anzitutto imparare a «passare a contropelo la storia»⁵⁶, indagare nelle sue pieghe più nascoste, nelle sue lotte e nei suoi conflitti, per cercare frammenti e schegge di resisten-

51 Ignazio Silone, cit., p. 74.

52 Raffaele Mantegazza, *I buchi neri dell'educazione. Storia, politica, teoria*, cit., p. 21.

53 Walter Benjamin, *XV Tesi di filosofia della storia*, cit., p. 80.

54 Raffaele Mantegazza, *I buchi neri dell'educazione. Storia, politica, teoria*, cit., p. 22.

55 Walter Benjamin, *XII Tesi di filosofia della storia*, cit., p. 79.

56 Id., *VII Tesi di filosofia della storia*, cit., p. 76.

za all'ingiustizia, per ascoltare le grida di dolore mute degli umiliati dalla storia:

Quando il pensiero si arresta di colpo in una costellazione carica di tensioni, le impartisce un urto per cui esso si cristallizza in una monade [...]. In questa struttura egli [il materialista storico] riconosce il segno di un arresto messianico dell'accadere o, detto altrimenti, una *chance* rivoluzionaria nella lotta per il passato oppresso. Egli la coglie per far saltare un'epoca determinata dal corso omogeneo della storia; come per far saltare una determinata vita dall'epoca, una determinata opera dall'opera complessiva. Il risultato del suo precedere è che *nell'opera* è conservata è soppressa l'opera complessiva, *nell'opera* complessiva l'epoca e *nell'epoca* l'intero decorso della storia⁵⁷.

La critica di Benjamin è evidentemente rivolta ad un'idea dogmatica e positivista di progresso storico. Ad un concetto di progresso inteso come progresso dell'umanità stessa e non solo delle sue capacità e conoscenze; interminabile, corrispondente cioè ad una perfettibilità infinita dell'umanità; infine incessante, tale da percorrere spontaneamente una linea retta. Spingendosi fino in fondo: «la concezione di un progresso del genere umano nella storia è inseparabile da quella del processo della storia stessa come percorrente un tempo omogeneo e vuoto. La critica all'idea di questo processo deve costituire la base della critica dell'idea del progresso come tale»⁵⁸. Nella suggestiva immagine:

57 Id., XVII *Tesi di filosofia della storia*, cit., pp. 81-82.

58 Id., XIII *Tesi di filosofia della storia*, cit., p. 80.

[L'*Angelus Novus* di Klee] ha gli occhi spalancati, la bocca aperta, le ali distese. L'angelo della storia deve avere questo aspetto. Ha il viso rivolto al passato. Dove ci appare una catena di eventi, egli vede una sola catastrofe, che accumula senza tregua rovine su rovine e le rovescia ai suoi piedi. Egli potrebbe ben trattenersi, destare i morti e ricomporre l'infranto. Ma una tempesta spira dal paradiso, che si è impigliata nelle sue ali, ed è così forte che egli non può più chiuderle. Questa tempesta lo spinge irresistibilmente al futuro, a cui volge le spalle, mentre il cumolo delle rovine sala davanti a lui al cielo. Ciò che chiamiamo progresso, è questa tempesta⁵⁹.

Ciò che all'insegna di quest'idea di progresso viene chiamato *miracolo aquilano* dall'industria della propaganda, ciò che violentemente vuole imporsi alla storia, altro non è che la cifra di decine di migliaia di vite umane calpestate e umiliate. Dietro le macerie, le verità e le storie delle vittime del capitalismo dei disastri sono quelle le cui narrazioni contribuiranno a scrivere e a meglio definire la storia del *miracolo mancato*, su cui, tra l'altro, avanza anche «l'ombra di una gestione non trasparente sulla valanga di soldi arrivati da tutto il mondo, e si protendono i tentacoli della criminalità organizzata»⁶⁰. Autoritarismo, monopolismo, corruzione, miseria e impoverimento del territorio camminano insieme. Il successo del *miracolo aquilano* parla attualmente il linguaggio statistico dei dati sulla disoccupazione e sulla continua crescita esponenziale delle ore di cassa integrazione: un aumento, quello registrato nel primo semestre del 2010, che trova nell'edili-

59 Id., IX *Tesi di filosofia della storia*, cit., pp. 76-77.

60 Cfr. *L'Aquila vista da Pisu e Zardetto*, «Il Centro», 18 luglio 2010.

zia – «il settore che oggi dovrebbe navigare a vele spiegate» – la misura della colonizzazione imperialistica in atto, passando dalle 834 ore del 2009 alle attuali 28.802. La proclamazione della cosiddetta ‘zona franca’ è evidente che non basterà, «tanto più che si tratta di una misura che va ad aiutare soprattutto le nuove imprese, quelle pronte ad investire all’Aquila, e non quelle già esistenti che stanno faticosamente cercando di tenersi a galla [...]. Le aziende di fuori avranno una serie di benefici, e quelle locali dovranno accontentarsi di poche briciole»⁶¹.

Come spiega Mantegazza, la storia che non viene narrata, il vero buco nero della formazione storica dei sudditi del capitalismo è la storia del capitalismo stesso. Le sue trasformazioni interne hanno portato «i suoi apologeti» a non intenderlo più come uno tra i possibili tipi di produzione (cioè come uno tra i tanti possibili modi di organizzare la produzione, lo scambio, il consumo delle risorse e delle merci), ma come l’unica possibilità, come l’unico destino per la specie umana. Un assetto sociale con una storia senza fine, di cui forse non si è più capaci di pensare la fine, spacciato come struttura eterna ed insostituibile⁶². Un sistema che, attaccando sul nascere ogni costruzione di possibile alternativa, provoca il tramonto della coscienza storica anche nei processi formativi e pone in essere soggetti che non sono più letteralmente padroni del loro tempo. Questo provoca l’appiattimento del tempo sull’attimo, lo schiacciamento della dimensione temporale sull’eterno presente che è tipico delle giovani generazioni ma, prim’ancora, di quest’epoca storica⁶³.

61 Cfr. *Cassa integrazione, moltiplicate le ore*, Ivi.

62 Raffaele Mantegazza, *I buchi neri dell’educazione. Storia, politica, teoria*, cit., p. 26.

63 Ivi, p. 27.

Ma una storia della quale non si pensa la fine non è storia ma sortilegio. Per Marx, il modo di produzione capitalistico è stato sì inevitabile, come un destino per la società, ma si tratta di un destino che a sua volta ha il proprio destino. Se la relativa autonomia della sovrastruttura dalla struttura ha un effetto di ritorno sul sistema stesso ed una sopravvivenza inerziale rispetto ai cambiamenti dei rapporti di produzione, ci troviamo allora di fronte ad una concezione della storia dinamica e processuale, dialettica e aperta. Criticare il verso della storia così come finora lo si è spiegato implica perciò il rifiuto allo stesso tempo di questo presente e di un'idea dogmatica di progresso, di un predeterminato futuro dove la storia dovrebbe inevitabilmente culminare. Sottoporre a critica il verso della storia vuol dire cercare altre soluzioni, altre storie per un altro futuro; significa, per lo storico, smettere di «lasciarsi correre fra le dita la successione dei fatti come un rosario», cogliere «la costellazione in cui la sua propria epoca è entrata con un'epoca anteriore affatto determinata» e fondare così «un concetto del presente come del tempo-ora, in cui sono sparse schegge di quello messianico»⁶⁴.

Se il graduale venire veno del pensiero e della resistenza individuali, determinato dai meccanismi economici e culturali dell'industrialismo moderno, renderanno sempre più difficile «l'evoluzione verso l'umano»⁶⁵, l'«educazione nel cratere» mostrerà allora particolare sensibilità «per tutto ciò che è discosto e appartato», «odio per la banalità», interesse per «ciò che non è ancora consunto», perché la ricerca «di ciò che

64 Walter Benjamin, XVIII *Tesi di filosofia della storia*, cit., pp. 82-83.

65 Max Horkheimer, *Eclisse della ragione. Critica della ragione strumentale*, cit., p. 135.

non è ancora assorbito dallo schema generale è ancora l'ultima *chance* del pensiero»⁶⁶.

Fare storia per contestare lo sviluppo storico così come si è evoluto, fare storia per pensare e praticare «un altro possibile paradigma di sviluppo e di convivenza umana» significa scegliere di partire dalle periferie della società, dall'escluso e dal dimenticato, da colui che non è mai stato oggetto di storia; significa capire e far capire che la sofferenza dell'altro non è né destino né sortilegio, ma una conseguenza necessaria di un «non necessario stato di cose». Cercare nella storia le ragioni delle sofferenze umane implica immediatamente riconoscere che non c'è «carattere di necessità in quelle sofferenze»; che l'oppressione deve quindi rappresentare una traccia per la scrittura di una nuova storia nella quale «l'oppressione non abbia letteralmente più luogo»⁶⁷.

De-privatizzare le memorie, risocializzare le storie, farle diventare patrimonio della collettività, riunirle in costellazioni più ampie all'interno delle quali le microstorie si possano collocare come tessere di un mosaico sempre in divenire, significa restituirle alla loro dimensione politica; una dimensione che porta a leggere la propria storia come parte di una storia altra e collettiva, e soprattutto a interrogarsi sulle alternative, «quelle abortite e quelle possibili»⁶⁸, e sugli auspicabili processi di cambiamento.

66 Theodor Wiesengrund Adorno, *Minima Moralia. Meditazioni della vita offesa*, cit., p. 70.

67 Raffaele Mantegazza, *I buchi neri dell'educazione. Storia, politica, teoria*, cit., pp. 34-35.

68 Ivi., p. 29.

Bibliografia

AA.VV., *6 Aprile: l'inizio della storia*, «Abruzzo Contemporaneo», *Rivista di storia e scienze sociali*, 34-35/2009.

ADORNO Theodor Wiesengrund, *Dialettica negativa*, Einaudi, Torino 1970.

ADORNO Theodor Wiesengrund, *Scritti sociologici*, Einaudi, Torino 1976.

ALPORT Gordon Willard, *La natura del pregiudizio*, La Nuova Italia, Firenze 1973.

AUGÉ Marc, *Rovine e macerie. Il senso del tempo*, Bollati Boringhieri, Torino 2004.

BAUMAN Zygmunt, *Vite di scarto*, Laterza, Roma-Bari 2005.

BEDESCHI Giuseppe, *Introduzione a La Scuola di Francoforte*, Laterza, Roma-Bari 2008.

BENJAMIN Walter, *Angelus Novus. Saggi e frammenti*, Einaudi, Torino 1962.

BONACCORSI Manuele, *Potere assoluto. La Protezione civile al tempo di Bertolaso*, Alegre, Roma 2009.

BOOKCHIN Murray, *L'ecologia della libertà. Emergenza e dissoluzione della gerarchia*, Elèuthera, Milano 1995.

CAFAGNA Emanuele, *Ragione*, Il Mulino, Bologna 2008.

CAMBI Franco, *Incontro e dialogo. Prospettive della pedagogia interculturale*, Carocci, Roma 2006.

CODELLO Francesco, *La buona educazione. Esperienze libertarie e teorie anarchiche in Europa da Godwin a Neil*, Franco Angeli, Milano 2005.

COMITATUS AQUILANUS, *L'Aquila. Non si uccide così anche una città?*, a cura di Georg Josef Frisch, Clean, Napoli 2009.

CORVAGLIA Luigi, *Psicopatologia della libertà. Capitalismo e nevrosi ossessiva*, CSL Camillo Di Sciullo, Chieti 2003.

DAL PRA Mario (diretta da), *Storia della filosofia. Volume ottavo. La filosofia moderna. Il Settecento*, Francesco Vallardi-Società Editrice Libreria S.p.a., Milano 1983.

DEMETRIO Duccio, *Pedagogia della memoria. Per sé stessi, con*

gli altri, Meltemi, Roma 1998.

DEWEY John, *Democrazia e educazione*, Sansoni, Firenze 2008.

DEWEY John, *Rifare la filosofia*, Donzelli, Roma 2002.

FREIRE Paulo, *L'educazione come pratica della libertà*, Mondadori, Milano 1973.

FREIRE Paulo, *La pedagogia degli oppressi*, Mondadori, Milano 1971.

FROMM Erich, *Avere o essere?*, Mondadori, Milano 1977.

FROMM Erich, *Fuga dalla libertà*, Edizioni di Comunità, Milano 1963.

FROMM Erich, *L'arte di amare*, Mondadori, Milano 1963.

GRAEBER David, *Frammenti di antropologia anarchica*, Elèuthera, Milano 2006.

HABERMAS Jurgen, *La crisi della razionalità nel capitalismo maturo*, Laterza, Bari 1979.

HORKHEIMER Max e ADORNO Theodor Wiesengrund (a cura di), *Istituto per la ricerca sociale di Francoforte. Lezioni di sociologia*, Einaudi, Torino 2001.

HORKHEIMER Max e ADORNO Theodor Wiesengrund, *Dialettica dell'illuminismo*, Einaudi, Torino 1980.

HORKHEIMER Max, *Eclisse della ragione. Critica della ragione strumentale*, Einaudi, Torino 2000.

HORKHEIMER Max, *Filosofia e teoria critica. Con un saggio di Herbert Marcuse*, Einaudi, Torino 2003.

IPPOLITI Francesco, *Storia morale ed amministrativa del comune di Pescina*, Tipografia Marchi, Camerino 1926.

ISIDORI Maria Vittoria, *Principali criticità della pedagogia e della didattica dell'emergenza*, in «Studi sulla formazione», Firenze, in corso di stampa

ISIDORI Maria Vittoria, *Se una città muore. Per una pedagogia dell'emergenza*, in «Bollettino CIRSE», ETS, Pisa, in corso di stampa

KLEIN Naomi, *Shock economy. L'ascesa del capitalismo dei disastri*, BUR Rizzoli, Milano 2009.

LAPLANTINE François, *Identità e metissage. Umani al di là delle appartenenze*, Elèuthera, Milano 2004.

MANTEGAZZA Raffaele, *Filosofia dell'educazione*, Bruno Mondadori, Milano 1998.

MANTEGAZZA Raffaele, *I buchi neri dell'educazione. Storia, politica, teoria*, Elèuthera, Milano 2006

MARCUSE Herbert, *Ragione e rivoluzione*, Il Mulino, Bologna 1966.

MASSA Riccardo (a cura di), *La clinica della formazione*, Franco Angeli, Milano 1992.

MASSA Riccardo, *Educare o istruire?, La fine della pedagogia nella cultura contemporanea*, Unicopli, Milano 1987

MATURANA Humberto, *Emozioni e linguaggio in educazione e politica*, Elèuthera, Milano 2006.

MILGRAM Stanley, *Obbedienza all'autorità*, Bompiani, Milano 1975.

MORIN Edgar, *Il metodo 5. L'identità umana*, Raffaello Cortina, Milano 2002.

NIMIS Giovanni Pietro, *Terre mobili. Dal Belice al Friuli dall'Umbria all'Abruzzo*, Donzelli, Roma 2009.

PIAGET Jean, *Il giudizio morale del fanciullo*, Giunti-Barbera, Firenze 1972.

ROUSSEAU Jean-Jaques, *Opere*, a cura di Paolo Rossi, Sansoni, Firenze 1972.

SEVERINO Emanuele, *La filosofia dai Greci al nostro tempo. La filosofia moderna*, Bur, Milano 2008.

SEVERINO Emanuele, *La filosofia dai Greci al nostro tempo. La filosofia contemporanea*, Bur, Milano 2007.

SILONE Ignazio, *Uscita di sicurezza*, Arnoldo Mondadori, Milano 2001.

TRASATTI Filippo, *Lessico minimo di pedagogia libertaria*, Elèuthera, Milano 2004.

ULIVIERI Simonetta (a cura di), *L'educazione e i marginali. Storia, teorie, luoghi e tipologie dell'emarginazione*, La Nuova Italia, Firenze 1997.

VACCARELLI Alessandro (a cura di), *Immigrati e italiani dopo il terremoto nel territorio aquilano. Una ricerca sui bisogni sociali, educativi e sullo stato della convivenza*, Provincia dell'Aquila, L'Aquila 2010.

VACCARELLI Alessandro, *Dal razzismo al dialogo interculturale. Il ruolo dell'educazione negli scenari della contemporaneità*, ETS, Pisa 2008.