



Agnese Ravaglia

Attra-verso Bauman

**Processi
di ermeneutica pedagogica**

**Prefazione di
Diego Sevilla Merino**

S C I E N Z E
D E L L A
FORMAZIONE

FrancoAngeli

I lettori che desiderano informarsi sui libri e le riviste da noi pubblicati possono consultare il nostro sito Internet: www.francoangeli.it e iscriversi nella home page al servizio "Informatemi" per ricevere via e.mail le segnalazioni delle novità.

Agnese Ravaglia

Attraverso Bauman

**Processi
di ermeneutica pedagogica**

**Prefazione di
Diego Sevilla Merino**

FrancoAngeli

Traduzione dallo spagnolo a cura di Anita Gramigna

Copyright © 2009 by FrancoAngeli s.r.l., Milano, Italy.

L'opera, comprese tutte le sue parti, è tutelata dalla legge sul diritto d'autore. L'Utente nel momento in cui effettua il download dell'opera accetta tutte le condizioni qui sotto previste. All'Utente è concessa una licenza d'uso dell'opera secondo quanto così specificato:

1. l'Utente è autorizzato a memorizzare complessivamente tre copie digitali dell'opera sul proprio pc o altro supporto sempre di propria pertinenza attraverso l'operazione di download. Non è consentito conservare alcuna copia dell'opera (o parti di essa) su network dove potrebbe essere utilizzata da più computer contemporaneamente;
2. l'Utente è autorizzato a fare uso esclusivamente a scopo personale (di studio e di ricerca) e non commerciale di detta copia digitale dell'opera. In particolare è autorizzato ad effettuare stampe dell'opera (o di parti di essa) sempre e solo per scopi personali (di studio e di ricerca). Sono esclusi utilizzi direttamente o indirettamente commerciali dell'opera (o di parti di essa);
3. l'Utente non è autorizzato a trasmettere a terzi (con qualsiasi mezzo incluso fax ed e-mail) la riproduzione digitale o cartacea dell'opera (o parte di essa);
4. è vietata la modificazione, la traduzione, l'adattamento totale o parziale dell'opera e/o il loro utilizzo per l'inclusione in miscellanee, raccolte, o comunque opere derivate.

Indice

Prefazione. Apprendendo da Bauman: interpretare, comprendere, educare, di <i>Diego Sevilla Merino</i>	pag. 7
Modernità ed educazione	» 8
Il sonno della ragione genera mostri	» 16
Apprendendo da Bauman	» 22
Introduzione. Le ragioni di una pedagogia accogliente, di <i>Anita Gramigna</i>	» 31
1. L'intellettuale: tra intrecci e solitudini	» 35
1. Pedagogia e sociologia: verso un orizzonte etico	» 35
2. Ermeneutica e scienze sociali	» 42
3. Gli intellettuali: da legislatori a interpreti	» 47
4. Attraverso le metafore, la comprensione	» 52
5. Il circolo ermeneutico di Zygmunt Bauman: gli intrecci intellettuali	» 58
6. Per gli intellettuali	» 67
2. Prassi di ermeneutica formativa	» 71
1. Metodologia e ricerca	» 72
2. Le categorie interpretative	» 74
2.1. Ordine sociale e responsabilità	» 74
2.2. Democrazia e libertà	» 77
2.3. Incertezza e ambivalenza	» 81

2.4. Voglia di comunità	pag. 83
2.5. Vite di scarto	» 87
3. Verso l'ospitalità	» 89
3. I segni sul corpo: ermeneutica del disagio giovanile	» 91
1. Il corpo come emblema identitario	» 95
2. L'intimità tra armonie e dissonanze	» 100
3. I sensi della cura	» 104
3.1. La vista	» 105
3.2. L'udito	» 106
3.3. L'olfatto	» 107
3.4. Il gusto	» 107
3.5. Il tatto	» 108
4. La cura come ricerca di bellezza	» 109
4. Da individuo a custode: verso la democrazia	» 113
1. L'intervista a Zygmunt Bauman	» 116
1.1. Una lettura del potere	» 116
1.2. La relazione di cura è paradigma della democrazia?	» 123
1.3. Meccanismi dello scarto nella formazione	» 127
2. Verso la democrazia	» 135
Ringraziamenti	» 139
Bibliografia di Zygmunt Bauman	» 141
Bibliografia	» 145

Prefazione.
Apprendendo da Bauman:
interpretare, comprendere, educare

di *Diego Sevilla Merino**

Da sempre l'educazione ha avuto un orientamento bifronte: da una parte, per suo tramite, la società ha cercato di garantire la propria continuità: ha trasmesso alle nuove generazioni la sua cultura e le ha preparate a un inserimento non problematico nel sistema sociale, politico e produttivo; dall'altra, a partire da questa stessa trasmissione culturale, ha reso possibile il "farsi persona" che ogni essere umano insegue al fine di giungere, nella propria società, a un minimo di differenziazione, di autonomia, di libertà, in breve, di personalizzazione.

Ma, se è possibile riferire all'educazione l'avverbio "sempre" in questo duplice orientamento e, se è possibile pensare al permanere di un suo significato di fondo, non è tuttavia necessario, in quanto di per sé evidente, sottolineare i suoi continui mutamenti, il suo carattere storico e sociale, il suo ancoraggio al "qui" e "ora" di una società e di una cultura concrete.

L'educazione richiede una relazione interpretativa con il "testo" del mondo, che permetta al soggetto di comprendere il suo contesto, nonché di comprendere se stesso a partire da questa "cosmovisione" formalizzata e dunque proiettarvi l'esperienza del proprio io.

Così, noi che oggi sentiamo la responsabilità di educare, avvertiamo la necessità di comprendere i caratteri fondanti la nostra società, le nostre culture.

E questo significa volgersi a un'interpretazione che sappia valutare quanto di moderno e di postmoderno grava sul nostro momento storico.

La lettura che Agnese Ravaglia ci propone dell'opera di Bauman parte appunto da questo presupposto.

* Università di Granada

Modernità ed educazione

Se non ci lasciamo ossessionare da quanto ci è più prossimo sino al punto da vederlo come assolutamente singolare ed esclusivo, ci rendiamo conto che, in modo costante e quasi impercettibile, il termine “moderno” ha connotato una significazione opposta ad “antico”, giungendo addirittura a segnare la distanza con quanto era percepito come immediatamente anteriore e che veniva qualificato come, appunto, pre-moderno; ovvero legato a un passato che già più non esiste nell’attualità. Agnes Heller e Ferenc Fehér¹ hanno cercato di distinguere diversi periodi nei quali si è avvertito il bisogno di rompere con un ordine sociale che veniva considerato inadeguato al presente, contrario alle nuove necessità e che, di conseguenza, conveniva svalutare, delegittimare; in breve, definire come “antico”, “caduco” o “pre-moderno”. È quanto senza dubbio accadde ad Atene durante i secoli V e IV a.C. Si aveva la consapevolezza di vivere un tempo differente per il sommarsi di conoscenze scientifiche e per il desiderio di tralasciare le spiegazioni religiose o mitiche, per l’esigenza di eleggere la ragione a guida del pensiero e del comportamento, per la gran effervescenza della letteratura e dell’arte tese a soddisfare le aspirazioni umane alla bellezza, nonché alla determinazione di esprimersi e di spiegarsi attraverso l’una e l’altra.

E tuttavia è opportuno obiettare che questa modernità ateniese – altresì chiamata primo Illuminismo – non arrivò a consolidarsi né a progredire sulla strada intrapresa. In un certo senso, potremmo fare la stessa considerazione in merito al periodo che va dalla fine della Repubblica di Roma, al primo secolo dell’era cristiana. Possiamo rintracciare anche altre “modernità minori” se tralasciamo almeno un po’ il bisogno di segnare periodi precisi o di individuare tendenze costanti nella storia e, così facendo, fare riferimento al momento in cui si consolida socialmente il cristianesimo nel Basso Impero Romano o nel periodo carolingio, nel secolo XIII, cosa che suppone, in questo caso, il recupero del diritto romano e della filosofia aristotelica.

Comunque, se stiamo parlando di sostituire un ordine sociale (pre-moderno) con un altro (moderno), sarà con il Rinascimento che sorgerà con forza un movimento in questa direzione. Giungerà al suo apice nel secolo XVIII quando, in alcuni Paesi, raggiungerà l’obiettivo di cambiare l’ordine sociale, mantenendo inalterati, sino ai giorni nostri alcuni suoi caratteri fondamentali. Per quanto concerne la modernità da cui parte il

¹ A. Heller, F. Fehér, *El péndulo de la modernidad: una lectura de l’era moderna después de la caída del comunismo*, Península, Madrid, 1994.

mondo rinascimentale, riteniamo che si tratti di una rottura con un mondo simbolico nel quale le sfere della scienza e della morale, dell'arte e della politica formavano un tutto coerente e rendevano possibile una concezione unitaria del mondo.

Certamente, nella Grecia classica, la disarticolazione prende avvio proprio da questa coerenza senza tuttavia giungere a renderla effettiva e, soprattutto, senza conseguire una forma definitiva. Giddens² precisa con una certa chiarezza ciò che questo cambiamento comportava specialmente nelle relazioni sociali; egli parla di “contesti di confidenza” che dominano nelle società europee prima dell'instaurarsi di quella che conosciamo come modernità “propriamente detta”, quella che dà il nome al periodo che conosciamo come Età Moderna. Così, analizza il sistema delle parentele, la comunità locale, le credenze religiose e le tradizioni come contesti di confidenza che creano una cornice di riferimento stabile per la convivenza, le relazioni sociali, la vita morale e personale, nonché gli atteggiamenti nei confronti del volgere del tempo. In contrasto con questo mondo, a partire dal secolo XVI, secondo modalità differenti, che tuttavia giungeranno a conquistare tutta l'Europa per poi estendersi a tutto il mondo, il nuovo modo di vivere sostituisce le tradizioni dell'ordine sociale come mai prima era accaduto. Questo risulta evidente da un complesso di fenomeni che si influenzano reciprocamente nell'andare in questa direzione: la formazione del capitale e la mobilità delle risorse, lo sviluppo delle forze produttive e l'incremento della produttività del lavoro; espansione dell'economia di mercato, l'instaurarsi di poteri politici centralizzati e sviluppo delle identità nazionali; diffusione di idee intorno alla partecipazione politica, forme di vita urbana ed educazione formale; secolarizzazione di valori e norme; crescita demografica, emergere dell'opinione pubblica... In definitiva, si dirà che tutto confluisce nella produzione di un forte dinamismo che è, a un tempo, causa ed effetto di un'intensa mobilità nell'ordine scientifico, tecnico ed economico; di importanti migrazioni e di una nuova forma di organizzazione del lavoro; di un'esperienza esistenziale (includendo un modo nuovo di intendere e vivere il tempo e lo spazio) che implica una rottura radicale con la vita precedente³.

In queste “nuove” società occidentali si produce una separazione netta fra economia, politica, morale e religione che potenzierà le due istituzioni che, con la modernità, sono state sovradimensionate: il mer-

² A. Giddens, *Le conseguenze della modernità*, Il Mulino, Bologna, 1990.

³ J. Habermas, *Il discorso filosofico della modernità*, Laterza, Roma-Bari, 2003; E. del Río, *Modernidad, posmodernidad. Cuaderno de trabajo*, Talasa Ediciones, Madrid, 1997, pp. 16-17.

cato e lo Stato. L'economia si separerà dalla morale giungendo a esibire la presunta funzione benefattrice del mercato capitalista nonostante il suo massimo obiettivo sia l'arricchimento rapido e che tale obiettivo giustifichi qualsiasi cosa. In tal modo, una volta separata dalla morale, l'economia si convertirà in un dominio autonomo senza nessuna responsabilità sociale.

Nel piano culturale, la modernità stimola un nuovo modo di essere persona. Si tratta dell'emancipazione della soggettività che si appoggia nell'esercizio della ragione critica, la ricerca della libertà e la fede nel progresso. Lo intenderà come un nuovo sviluppo storico dell'essere umano che gli permetterà di uscire da una situazione di "minore età" o immaturità colpevole e di essere condotto a quell'adulità di cui con tanta chiarezza ci parla Kant:

L'illuminismo [...] è l'uscita dell'uomo da una condizione di minorità [...] di cui è egli stesso responsabile. [...] Minorità è l'incapacità [...] di servirsi del proprio intelletto [...] senza la guida d'altri. La responsabilità di tale minorità va attribuita all'uomo stesso, quando la sua causa non risiede in una carenza dell'intelletto ma dipende dalla mancanza di determinazione [...] e di coraggio [...] nel servirse-ne, appunto, senza la guida d'altri. Sapere aude! Abbi il coraggio di servirti del tuo stesso intelletto! È questo il motto dell'illuminismo. Della tua propria ragione! È lì il segreto dei Lumi⁴.

Di certo fra gli elementi che consideriamo fondanti la modernità affonda le sue radici nella persona stessa e nella sua dimensione sociale; ma è negli anni centrali del secolo XVIII che giungono al loro apice la sua centralità ed effervescenza, soprattutto nelle società europee più evolute e in particolare come è noto in quella francese. Qui si affermano le idee centrali dell'Illuminismo pur al centro di polemiche, violente campagne che non solo scuotono il mondo degli eruditi, ma che interessano e appassionano ampi strati di popolazione e che provocano i numerosi interventi del potere pubblico – civile ed ecclesiastico – contro i "filosofi". Fra il 1740 e il 1775 Hume, Montesquieu, Condillac, Diderot, D'Alembert, Voltaire, Rousseau, Adam Smith, Buffon pubblicano le loro opere più importanti provocando un vero terremoto in società avida di idee illuministe.

Alla base di questo movimento intellettuale c'è una sopravvalutazione della ragione, ma anche un nuovo modo di intenderla, il che le consentirà di assumere una nuova funzione. Non si tratta più della ragione postulata dalla

⁴ A. Tagliapietra, S. Manzoni, E. Tetano, *Che cos'è l'illuminismo? I testi e la genealogia del concetto*, Mondadori, Milano, 1997, p. 16.

filosofia scolastica che partiva, per esempio, dagli enunciati di Aristotele o di san Tommaso, li assumeva in modo acritico, per la semplice autorevolezza riconosciuta a questi maestri, e poi, con il ragionamento, vi deduceva le logiche conseguenze. La ragione illuminista è differente anche dal perfezionamento di questo procedimento, per mezzo del quale si giungerebbe all'evidenza cartesiana entro un ragionamento di tipo matematico. Sino alla metà del secolo XVIII, si considerava che ragionare consistesse partire da principi, assunti come evidenti e che si prendevano come tali per essere stati enunciati da maestri indiscutibili, e avanzare da una conseguenza logica all'altra. Con l'Illuminismo ragionare implica dimostrare, esaminare tutto senza nessuna prevenzione. La ragione è il concetto che meglio esprime lo slancio e il senso dell'Illuminismo, una ragione alla quale si nega un carattere innato, una ragione che si forma e che si perfeziona; che si confonde con il processo di lavoro sui dati forniti dai sensi con la loro organizzazione e strutturazione. Appena si insiste sul suo potere deduttivo, per contro, si esalta il suo valore discriminatorio e chiarificatore: giudica, confronta, misura, scopre... Il suo metodo è l'analisi. Si tratta di una ragione autosufficiente e autonoma: non ha bisogno di nessuna autorità o tradizione. Il suo valore risiede nel suo carattere universale: è identica in tutti gli individui. Inoltre esercita una dimensione pratica: può perfezionare le scienze e le arti, aumentare le comodità e il benessere dell'individuo. Grazie a questo strumento, o, per meglio dire, al suo nuovo utilizzo, l'Umanità dà inizio a un nuovo periodo della storia segnato dalla possibilità di conquistare i "lumi della ragione" e la felicità. L'oscurantismo, l'intolleranza, il fanatismo appartengono al passato; sono i lumi, la tolleranza, la libertà che vanno emergendo grazie alla ragione.

Vorremo sottolineare che non si tratta di qualcosa di individuale o psicologico, come potrebbe essere considerato il "cogito" cartesiano, bensì qualcosa di pubblico poiché si tende fare della ragione la massima autorità e guida sociale. È come se il secolo XVIII avesse fatto della ragione lo strumento per realizzare tutti i propri desideri, il punto di incontro ove congiungere tutte le mete e tutti gli sforzi. Per questo, da un lato, circoscrive la ragione ai limiti dell'esperienza umana; dall'altro, le riconosce una possibilità illimitata di esaminare qualsiasi aspetto o ambito che si situi entro questi confini. Non esiste più alcun requisito o garanzia esterna, essa si erige come massima autorità. È questo razionalismo il carattere principale della modernità. Il fondamento e la conquista dell'autorità, l'origine della società e la sua adeguata organizzazione, il raggiungimento della conoscenza umana, del bene e del male, la natura dell'essere umano... si pongono in modo assolutamente nuovo grazie al ruolo che si attribuisce alla ragione

che giunge a essere, in accordo con la metafora kantiana, il tribunale supremo e autonomo⁵.

Esaltati da questa sensazione di superiorità nei confronti dei periodi precedenti, non stupisce che gli Illuministi vedano la storia dell'umanità come il percorso di un progresso al cui apice si giungerà grazie all'esercizio della razionalità. I filosofi del secolo XVIII sono segnati da una sorta di ottimismo riflessivo. La terra non è più una "valle di lacrime" in cui gli esseri umani sono obbligati a lottare contro la sua natura corrotta per evitare, sia pure senza riuscirci mai pienamente, il peccato. La vita umana non è una fase, in sé quasi priva di senso, di un tendere verso la vita autentica, verso l'eternità. Secondo la nuova filosofia, è bene vivere se si sa vivere. Voltaire e l'Enciclopedia insegnano che il progresso è il dominio crescente della ragione sull'ignoranza e sulle passioni. Condorcet confesserà la sua fede nel progresso come lo farebbe il più devoto dei credenti nei confronti dei dogmi della propria religione:

Posti in questa fortunata epoca, e testimoni degli ultimi sforzi dell'ignoranza e dell'errore, abbiamo visto la ragione uscire trionfante da questa lotta tanto lunga e penosa, e possiamo gridare finalmente: la verità ha vinto! Il genere umano è stato salvato! Ogni secolo aggiungerà nuove luci a quelle del secolo che l'aveva preceduto; e questi progressi, che già niente potrà fermare né sospendere, non avranno altri limiti che quelli della durata dell'universo⁶.

In più arriverà a precisare il suo scopo: giungere alla verità e alla felicità; far sì, con ogni mezzo, che il perfezionamento dell'essere umano sia costante e infinito, cosa che è possibile ottenere anche con l'aiuto della natura qualora se ne conoscano le leggi; è possibile prevedere i prossimi risultati; infine, proprio a partire da questa stessa certezza è possibile nutrire una fondata speranza in quelli che saranno i prossimi momenti apicali nell'esistenza dell'umanità: "Le nostre speranze nei destini futuri della specie umana possono ridursi a tre punti importanti: la distruzione delle disugua-

⁵ E. del Río, *Modernidad, posmodernidad. Cuaderno de trabajo*, cit., pp. 35-38.

⁶ Traduzione a nostra cura della versione originale, che qui riportiamo, tratta da Marquis de Condorcet (1782), *Discours de réception à l'Académie Française*, www.academie-francaise.fr/Immortels/discours_reception/condorcet1.html: "Placés à cette heureuse époque, et témoins des derniers efforts de l'ignorance et de l'erreur, nous avons vu la raison sortir victorieuse de cette lutte si longue, si pénible, et nous pouvons nous écrier enfin: la vérité a vaincu; le genre humain est sauvé! Chaque siècle ajoutera de nouvelles lumières à celles du siècle qui l'aura précédé; et ces progrès, que rien désormais ne peut arrêter ni suspendre, n'auront d'autres bornes que celles de la durée de l'univers".

glianza tra le nazioni; i progressi dell'uguaglianza in uno stesso popolo; infine, il perfezionamento reale dell'uomo"⁷.

Coerentemente con la sua fiducia in questo progressivo perfezionamento dell'essere umano e della società, gli illuministi proclameranno la propria fede nell'educazione. Non ci sono dubbi che il XVIII è il secolo della fiducia nei confronti dell'educazione.

Sono numerosi i motivi che spiegano questo atteggiamento. Possiamo citare, in primo luogo, un certo platonismo. Si pensa che il vizio abbia le sue origini nei falsi giudizi e nell'ignoranza. Pertanto, se con l'educazione si può evitare la doppiezza e la falsità dello spirito e se si insegna a ragionare, il cammino verso la pratica della virtù procederà spedito. Condillac, Helvetius e, naturalmente, Condorcet stanno in questa linea di pensiero: "Il progetto di rendere tutti gli uomini virtuosi è chimerico: ma perché non si arriverà un giorno a vedere i Lumi, uniti al genio, creare, per le generazioni più felici, un metodo educativo, un sistema di leggi che rendano quasi inutile il coraggio della virtù?"⁸.

In secondo luogo, l'educazione è necessaria alla libertà: "Se non si delibera, non si sceglie, non si fa altro che seguire l'impressione (le sensazioni provocate) dagli oggetti. In tali circostanze la libertà non può esistere. Ma per deliberare bisogna conoscere i vantaggi e gli inconvenienti che vi sono ubbidendo ai desideri o resistendo a essi; e deliberare [...] implica esperienza e conoscenze"⁹. Condorcet farà un passo in più in questa direzione e volgerà l'educazione in una premessa indispensabile perché possa esistere la libertà politica e pertanto la democrazia: "Ma, per mantenere l'uguaglianza dei diritti, basta che [...] ciascuno sia tanto istruito da esercitare da se stesso, e senza sottomettersi ciecamente alla ragione altrui, quelli che la legge gli ha garantiti"¹⁰. Ma oltre al perfezionamento personale e all'essere garante dell'uguaglianza e della libertà, l'istruzione rappresenta sia un valore sociale sia la garanzia del benessere e della prosperità, e questo sarebbe il terzo motivo:

È l'istruzione pubblica la prima origine della prosperità sociale? Senza dubbio.

⁷ Marquis de Condorcet, *I progressi dello spirito umano. Il testamento ideologico e spirituale di tutto il secolo dei lumi scritto sotto l'incalzare della dittatura iacobina*, a cura di G. Calvi, Editori Riuniti, Roma, 1974, p. 187.

⁸ Traduzione a nostra cura della versione originale, che qui riportiamo, tratta da Marquis de Condorcet (1782), *Discours de réception à l'Académie Française*, cit: "Le projet de rendre tous les hommes vertueux est chimérique: mais pourquoi ne verroit-on pas un jour les lumières, jointes au génie, créer, pour des générations plus heureuses, une méthode d'éducation, un système de lois qui rendroient presque inutile le courage de la vertu?".

⁹ E. B. Condillac (1784), *Traité de sensations*, Fayard, Paris, 1984, p. 274.

¹⁰ Marquis de Condorcet, *Le memorie sull'istruzione pubblica*, Società Editrice Dante Alighieri, Roma-Napoli, 1911, p. 2.

Questa, tuttavia, è una verità non ancora ben riconosciuta, o per lo meno non ben apprezzata; però è una verità. La ragione e l'esperienza parlano in sostegno di ciò. Le fonti della prosperità sociale sono molte; ma tutte nascono da una stessa origine, e questa origine è l'istruzione pubblica. [...] Con l'istruzione tutto migliora e fiorisce; senza lei tutto decade e si rovina in uno stato¹¹.

Fu sulla base di queste affermazioni che i francesi si impegnarono nella creazione di un sistema di istruzione nazionale e Condorcet, nel presentare il suo progetto, riconosce il diritto di tutti all'educazione e il corrispondente obbligo da parte del potere politico di garantirne l'attuazione:

Offrire a tutti gli individui della specie umana i mezzi per provvedere alle loro necessità, per assicurare il loro benessere, per conoscere ed esercitare i loro diritti, per capire e compiere i loro doveri. Assicurare a ognuno di essi la possibilità di perfezionare il proprio lavoro, di qualificarsi nelle funzioni sociali alla quali hanno diritto a essere chiamati. Di sviluppare appieno i talenti che ha ricevuto dalla natura e, in questo modo, stabilire tra i cittadini un'uguaglianza di fatto, rendere reale l'uguaglianza politica riconosciuta dalla legge. Questo deve essere il primo obiettivo dell'istruzione nazionale. E, da questo punto di vista, costituisce per il potere pubblico, un dovere di giustizia¹².

Ma, in relazione con quanto stiamo ricostruendo intorno alla ragione, al progresso e all'educazione, è bene riconoscere che fra gli illuministi esistono diverse affermazioni contraddittorie. In questa impresa di superare il passato per mezzo della ragione, aiutata, nella pratica, dall'umanità degli

¹¹ Traduzione a nostra cura della versione originale, che qui riportiamo, tratta da M. G. Jovellanos (1802), "Memoria sobre educación pública", *Historia de l'educaci3n en Espa1a. T. I: Del Despotismo Ilustrado a las Cortes de Cádiz*, Ministerio de Educaci3n y Ciencia. Secretarí General Técnica, Madrid, 1985, p. 224: "¿Es l'instrucci3n pública el primer origen de la prosperidad social? Sin duda. Ésta es una verdad no bien reconocida todavía, o por lo menos no bien apreciada; pero es una verdad. La raz3n y l'experiencia hablan en su apoyo. Las fuentes de la prosperidad social son muchas; pero todas nacen de un mismo origen, y este origen es l'instrucci3n pública. [...] Con l'instrucci3n todo se mejora y florece; sin ella todo decae y se arruina en un estado".

¹² Traduzione a nostra cura della versione originale, che qui riportiamo, tratta da Marquis de Condorcet (1792), *Rapport et projet de décret relatifs à l'organisation générale de l'instruction publique*, www.assemblee-nationale.fr/histoire/7ed.asp: "Offrir à tous les individus de l'espèce humaine les moyens de pourvoir à leurs besoins, d'assurer leur bien-être, de connaître et d'exercer leurs droits, d'entendre et de remplir leurs devoirs; Assurer à chacun d'eux la facilité de perfectionner son industrie, de se rendre capable des fonctions sociales auxquelles il a droit d'être appelé, de développer toute l'étendue des talents qu'il a reçus de la nature, et par là, établir entre les citoyens une égalité de fait, et rendre réelle l'égalité politique reconnue par la loi. Tel doit être le premier but d'une instruction nationale; et, sous ce point de vue, elle est pour la puissance publique un devoir de justice".

illuminati, in alcuni scritti, possiamo osservare, almeno in germe, alcuni elementi discordanti. Fra questi, si intuisce che sia pure in modo paradossale, il primo è l'individualismo. Senza dubbio viene associato ai risultati della civiltà moderna ritenuti più importanti: autonomia, libertà personale, diritto di scelta... Ma suppone anche una diminuzione della dimensione sociale, sia nella fine che nel senso dell'esistenza. Il secondo è lo sfumare del significato dei fini a fronte della ragione strumentale.

La massima efficacia, l'efficienza, il miglior rapporto fra costi e ricavi diventano i criteri supremi. Alla fine, la stessa politica – nonostante la sua fondamentale vocazione sociale – rimane alla mercé dell'individualismo e della ragione strumentale, giungendo a sminuire la libertà delle persone sino al suo annientamento. È bene riconoscere che fra i filosofi ci fu chi ebbe il coraggio di dissentire. Fra questi il più radicale fu Rousseau, mentre il dissenso di Kant fu più moderato. Kant non accettava del tutto l'ottimismo quasi determinista nei confronti del progresso dell'umanità, ma Rousseau arrivò ben più lontano in quanto giunse ad affermare che “se le nostre scienze son vane nell'oggetto che si propongono, sono ancor più pericolose per gli effetti che producono”¹³. Di certo non si può affermare che l'Illuminismo avesse riconosciuto nella ragione l'unico elemento di definizione della natura umana.

Aveva anche segnalato i suoi limiti come l'importanza delle necessità, degli istinti e delle passioni. Ma questo non aveva impedito di considerare la ragione come un elemento fondamentale e, soprattutto, come il perno della natura umana; pertanto, dalla ragione avrebbe dovuto derivare la normatività, tanto sul piano individuale come su quello sociale. Tuttavia, Rousseau, nonostante riconosca il valore della ragione, identifica la natura umana principalmente nell'istinto, nel sentimento, nell'impulso, nella spontaneità. Dal suo *Discorso sulle scienze e le arti* e sul *Discorso sull'origine e il fondamento della disuguaglianza fra gli uomini* (entrambi molto vicini nel tempo; rispettivamente: 1750 e 1754) attingeranno temi e argomenti i socialisti utopisti e i rivoluzionari del secolo XIX: l'innocenza e la bontà originaria dell'essere umano, il ruolo corruttore e nefasto della proprietà privata che è all'origine di guerre, crimini e miseria, l'incidenza dei fattori economici nella gestione della disuguaglianza, l'aspirazione a una società egualitaria... Infine la straordinaria importanza dell'educazione, ma di un'educazione differente rispetto a quella propugnata dagli illuministi. Lo scopo del suo *Émile* è recuperare lo stato originario e naturale

¹³ J. -J. Rousseau, *Discorsi sulle scienze e sulle arti. Sull'origine della disuguaglianza fra gli uomini*, BUR, Milano, 1997, p. 52.

dell'essere umano, allontanarlo inizialmente dalla società e guidarlo affinché ascolti e perfezioni il suo istinto, i suoi sentimenti, i suoi impulsi. Basterà ricordare quello che sull'educazione avevano affermato Condillac, Helvetius e Condorcet e che abbiamo visto nelle pagine precedenti per capire sino a che punto Rousseau rappresenta il contraltare delle opinioni sull'educazione più diffuse nell'Illuminismo.

Il sonno della ragione genera mostri

La grandezza dell'essere umano è legata ai suoi desideri, alla sua capacità di porsi mete che superino la soddisfazione dei suoi bisogni primari. È quanto affermava il poeta romantico Holderlin, “un Dio è l'uomo quando sogna, un mendicante quando riflette”¹⁴, si tratta dello spirito di Faust tanto presente nella cultura tedesca. Ma, da questo atteggiamento nascono anche i sogni che possono portare la persona a rompere con la realtà della sua condizione, con i suoi vincoli nei confronti dei suoi simili; e può anche portarlo a spezzare la relazione con se stesso, con la propria natura di essere radicalmente limitato. Infine, sognare, ingannarsi, ignorare o falsificare i limiti, non significa vincerli, bensì intraprendere il cammino che porterà a maggiori e più numerosi problemi di quelli che si tentava di risolvere. Di qui l'avvertenza scritta nella stampa di Goya sui pericoli dell'inganno dei sogni: “I sogni della ragione generano mostri”.

Una parte della grandezza della modernità deriva dal suo progetto di emancipazione, di libertà, di benessere, di tutto quello che ideò per far progredire la scienza, il sapere, il progresso, l'autonomia; ma anche una parte della sua abiezione risiede nell'aver convertito in fini, persino in divinità quello che mai avrebbero meritato di superare la condizione di strumento, di mezzi preposti alla funzione di servire gruppi umani, di essere sottomessi a un giudizio e a un controllo costanti. Maria Zambrano ha scritto che la grandezza di una cultura dipende dalla qualità dei suoi dei¹⁵. Non erano negativi i propositi dell'Illuminismo, al contrario. Cercavano di favorire il cambiamento rispetto alla tradizione, la ragione nei confronti dell'emozione, la scienza sulla magia e la religione, la libertà contro l'autorità, l'individuo sulla collettività (clan, tribù, comunità...), la società urbana nei confronti della rurale, la pluralità sull'unità. Tuttavia, abbagliato da tali mete, l'Illuminismo pose le basi perché due realtà umane, anziché restare

¹⁴ F. Hölderlin, *Iperone*, Feltrinelli, Milano, 2001, p. 30.

¹⁵ M. Zambrano, *I sogni e il tempo*, Pendragon, Bologna, 2004.

nella posizione che le competeva, si elevassero al punto da convertirsi in divinità mostruose in funzione della persona e dei gruppi umani: il mercato e lo Stato. In tal modo si finì per disgiungere i desideri dall'etica, dalla cultura, dal controllo del gruppo sociale in merito alle ambizioni e alla bramosia di lucro di alcuni. Peggio ancora, si giunse a far sì che molti illuministi mescolassero il Romanticismo di Holderlin con il razionalismo che preconizzavano, in tal modo credevano di riflettere mentre in realtà stavano sognando, e perdevano il senso del reale. In tal modo, le finalità emancipative della modernità, non solo si allontanavano da qualsiasi capacità di migliorare la realtà, ma divennero addirittura pericolose. I vantaggi che si conquistano con il progresso scientifico e tecnico fa sì che molte persone perdano la loro libertà e soffrano di parecchi problemi.

In seguito all'evolversi di questo processo, da subito, divenne inevitabile sostituire lo sguardo ingenuo e fiducioso nei confronti della modernità con la delusione e il rifiuto di chi si rende conto pienamente di avere conseguito i peggiori esiti che avesse potuto immaginare. Lo sviluppo del mercato produce lo sfruttamento delle persone sino alla schiavitù e il depauperamento della natura sino ai più gravi rischi per la conservazione del pianeta; a sua volta, lo sviluppo dello Stato ha condotto ai totalitarismi, ai genocidi, agli eccidi di massa durante le guerre nonché ai processi di sterminio.

E, purtroppo, non è possibile obiettare che stiamo parlando di incidenti. Dobbiamo riconoscere che si tratta di processi perfettamente prevedibili, a partire da determinate premesse, da obiettivi lucidamente programmati, che sono stati propedeutici alla promozione o almeno all'accettazione della conversione del mercato e dello Stato in enti autonomi, in grado di funzionare senza alcuna norma o alcun controllo esterno.

A fronte di tali eccessi e dei loro effetti brutali, è impossibile non reagire o domandarsi cosa ha potuto portare a tali calamità. Risulta evidente, quindi, che la modernità ha mutato in univoco e in se stesso evidente quanto era ambivalente e ambiguo. Infine, emerge un nuovo ethos, un atteggiamento morale che si manifesta nelle critiche radicali alla modernità con maggiore intensità, persino rispetto alle questioni epistemologiche e logiche assunte dalla modernità. Rubio Carracedo¹⁶ distingue una modernità affermativa da un'altra negativa. A partire dalla prima, si è giunti a demolire le illusioni del pensiero logocentrico e si è proceduto a ricostruire la ragione nella sua natura socio-culturale, insistendo che si tratta sempre di un

¹⁶ J. Rubio Carracedo, *Educación moral, postmodernidad y democracia: más allá del liberalismo y del comunitarismo*, Trotta, Madrid, 1996.

costrutto perfettibile. È la posizione che manifesta la sociologia critica e che, in particolare, ha sviluppato Jürgen Habermas. Per contro, nei rappresentanti della postmodernità negativa, troviamo un atteggiamento chiamato di “rabbia contro la ragione”. Si insiste sulla condanna morale nei confronti degli esiti nefasti della modernità e la si rifiuta totalmente. Il rischio della postmodernità negativa può risiedere nel giungere all’altro estremo fuggendo da quanto ha dato origine alla modernità. Così, se la modernità ha abbracciato una serie di valori unilaterali (universalità, identità, razionalità, necessità), il postmoderno può, in modo altrettanto unilaterale, ammettere esclusivamente quei valori che possono essere considerati come i loro contrari: esiste solo il variabile, il particolare, il differente, quello che non è razionale, il contingente. Già Marx aveva analizzato gli effetti perversi del capitalismo e del mercato; Max Weber aveva diagnosticato che la modernità, attraverso lo spirito burocratico e la ragione strumentale, aveva privato il mondo di ogni illusione. Ciononostante saranno i totalitarismi fascisti e comunisti e, in modo clamoroso, la seconda guerra mondiale che provocherà la più sconcertante disillusione e che ci porterà sia a interrogarci sulla modernità sia al suo rifiuto. I milioni di morti che proprio il perfezionamento tecnologico delle armi, unito alla più assoluta mancanza di umanità, aveva reso possibile mostravano come, attraverso la valorizzazione della massima razionalità, si potesse giungere agli esiti opposti a quelli conclamati. Inoltre la crudeltà disumanizzante esibita nella seconda guerra mondiale, non si era verificata per caso, bensì era il risultato logicamente conseguente all’uso rigoroso della ragione strumentale. In tal modo risultò evidente come la società occidentale, anziché procedere verso il progresso, era precipitata nella più oscura barbarie. Infine, pur non giungendo a essere cruenti o mortali, gli elementi caratterizzanti delle nostre società che inducono alla disumanizzazione o a modi d’essere che ben poco hanno a che vedere con i sogni degli illuministi sono parecchi: il consumismo, la dittatura della tecnica, una produttività meramente efficiente, senza nessuna finalità umanizzante, i mass-media e la sopravvalutazione dell’informazione che inducono nelle persone una sostanziale indifferenza nei confronti del sapere e una totale assenza di spirito critico... Si direbbe che avanziamo verso un’esacerbazione dei conflitti: armamentismo contro pacifismo, sovrabbondanza e lusso estremo per pochi contro la miseria e la povertà della maggioranza, ipersviluppo contro un abissale sottosviluppo, libertà contro totalitarismo e dominazione, individualismo contro gregarismo e mistificazione, alta evoluzione tecnologica indifferente alle conseguenze ambientali contro ecologismo radicale, dominazione predatrice della natura contro rispetto assoluto...

Tutto ciò spiega l'emergere di pensatori che, come già si è anticipato, pur senza rifiutare totalmente la modernità, affermano l'ineludibile necessità di correggere sostanzialmente la sua epistemologia, anche se ancora maggiore è il numero di chi, a partire dalla "rabbia contro la ragione", pretende il suo rifiuto totale. Fra i primi abbiamo citato Jürgen Habermas che non rinuncia alla razionalità ma esige l'accettazione dei suoi limiti con la necessità dei suoi ineliminabili vincoli con un mondo, con una cultura. La ragione e i suoi presupposti formali devono sottomettersi a critica mediante l'analisi storico-culturale delle pratiche, delle istituzioni e dei prodotti sociali che vi si intrecciano. E, soprattutto, insisterà che non si deve dimenticare che si tratta sempre di una razionalità fallibile. Fra i secondi, nella lunga schiera di pensatori postmoderni e seguendo il filo della nostra riflessione, citeremo Lyotard, Vattimo, Rorty e Foucault. Lyotard¹⁷ esalterà la fede nel progresso come fondante la modernità, di qui i suoi discorsi sulla verità e la giustizia delle grandi narrazioni storiche e scientifiche che finiscono per pretendere di imporsi a tutto e al di sopra di tutto. Vattimo¹⁸ arriva a un'opera di sostanziale demistificazione del pensiero illuminista. Per lui i grandi costrutti ideologici della modernità mancano di fondamento in quanto le persone elaborano pensieri deboli, interpretazioni. Il filo conduttore dei metaracconti della modernità si costruisce a partire da atti interpretativi che è necessario convalidare nel dialogo con altre possibili interpretazioni. Rorty¹⁹ situerà la comunicazione, il linguaggio stesso, su di un piano superiore al contenuto. Per lui, i testi superano la realtà e, siano essi letterari o scientifici, finiscono per essere pratiche culturali che devono rinunciare alle pretese di verità che presumivano con la modernità. Pertanto, il discorso, privato di un centro, di un'origine, si converte in un sistema nel quale il significato centrale non emerge senza l'aiuto di un sistema di riferimento. Di conseguenza, il campo delle significazioni diviene infinito.

Così vediamo che, da differenti punti visuale con diversi argomenti, si pone in questione la logica e l'epistemologia della modernità. In questa stessa linea si pone il pensiero di Foucault, particolarmente interessante ai fini della nostra riflessione sull'educazione²⁰. Uno dei contributi

¹⁷ J. F. Lyotard, *La condizione postmoderna: rapporto sul sapere*, Feltrinelli, Milano, 1990.

¹⁸ G. Vattimo, *La fine della modernità*, Garzanti, Milano, 1985.

¹⁹ R. Rorty, *Objectivity, Relativism and Truth. Philosophical Papers*, vol. I, Cambridge University Press, Cambridge, 1991 (trad. it. *Scritti filosofici I*, traduzione di M. Marraffa, Laterza, Roma-Bari, 1994).

²⁰ J. Bentham, *Panopticon, ovvero la casa d'ispezione*, a cura di M. Foucault, M. Per-