

ATTIVITÀ DI AGGIORNAMENTO E FORMAZIONE IN SERVIZIO
9 - 10 SETTEMBRE 2003

Intervento Prof.ssa Gabriella Mangiarotti Frugiuele

L'educazione nella società del dopo postmoderno: l'oblio?

1. Lo scenario della società del dopo postmoderno
2. La parabola dei modelli dell'educazione
3. La sfida antropologica. L'educazione come condizione di sopravvivenza dell'umano e del sociale

1. Lo scenario della società del dopo postmoderno

Parlare di educazione nella società contemporanea si ha l'impressione che sia per lo meno desueto, démodé. Non così per parole attigue come formazione soprattutto e anche istruzione. Quale può essere la ragione di questa percezione che si coglie e di questa sorta di oblio dell'educazione?

In una società che si dispiega da sola, si auto-rappresenta, sembra non esserci più bisogno né di spiegazione e di approfondimento, né di trasmissione in quanto "tutto è comunicazione". Tanto che c'è chi parla di "fine dell'educazione".^[1] Né si può dire che la comunicazione sia "trasandata": è anzi così accurata che addirittura se ne può ipotizzare una sorta di cabina di regia in quel mondo complesso, attento, creativo ma a senso unico che è costituito dalla pubblicità ^[2]. Anzi, la ridondanza comunicativa che ha segnato la società dalla seconda metà del novecento in poi, sembra aver saturato così tanto la capacità recettiva di ciascuno che la stessa informazione, per trovare "audience", deve diventare "evento" o lucrare sugli eventi che scuotono l'attenzione come le catastrofi, le tragedie, la cronaca nera. Di fronte all'evento che accade difficilmente

infatti si può sfuggire anche con un'attenzione superficiale ed estemporanea. Ma proprio qui si rivela il problema. In questo sovraccarico di comunicazione si perde di vista la dimensione interpretativa che qualifica la comunicazione umana (Rieman) e che trova il suo humus nella cultura di una società. Il segno è andato sempre più autonomizzandosi dall'oggetto per manifestare il suo significato quasi esclusivamente in relazione con altri segni. La comunicazione, che il sistema dell'informazione attiva, finisce con il rimandare al ricevente ciò che è proprio del mittente e cioè il carico di significato del messaggio. Non stupisce perciò che si verifichi il fenomeno per cui a ciascuno si addebiti l'interpretazione, quando si dà normalmente conto del dispiegamento dei fatti brandendo il sondaggio come fonte indiscussa di autorità. Il sondaggio in questo modo da strumento di ricerca scientifica nell'ambito delle discipline sociologiche, diventa mezzo di uso generalizzato, funzionale all'auto - rappresentazione del sociale e l'individuo consuma la sua relazionalità sociale in un rimando ipotetico di tipo statistico.

In questo circolo vizioso si è prodotta la crisi della generazione che ha fatto della ricerca storica, sociologica e anche pedagogica una ragione di vita all'insegna dello specialismo senza avvertire il rischio del conseguente rintanamento accademico cui la ricerca scientifica andava progressivamente incontro favorendo un fenomeno di autoreferenzialità culturale. Se i dispositivi della trasmissione non sono fecondati dalla ricerca in tutto lo spettro del suo indagare ma solo per alcuni segmenti ritenuti più "produttivi" per lo sviluppo, inteso esclusivamente nella sua accezione strettamente economica, il dinamismo della vita sociale nel suo fondamento culturale non può infatti che inaridirsi. Se la storia del novecento, segnata da processi di integrazione fra principi combattuti ha mostrato una funzione importante degli istituti politici e culturali perché hanno cercato di elaborare dei principi che sono stati combattuti come il liberalismo e il solidarismo, raggiunta l'integrazione e superato la guerra civile europea, c'è stata una caduta di tensione: al venir meno del conflitto strutturale ritenuto cruciale non si è stimata l'importanza del sopraggiungere di un conflitto di interessi. Questo ha comportato il rischio del prevalere degli apparati tecnico- economico- produttivi generando una progressiva distanza tra società e cultura, dimenticando che la produttività è strumento per l'umanizzazione e che essa non è semplice meccanismo o dispositivo ma si genera all'interno di un humus culturale nel quale la persona ha pur sempre una sua centralità e che il problema della ricerca non si risolve sul mercato(Bixio).

La divaricazione tra società e cultura non può che creare difficoltà oggettive di rappresentanza, la marginalizzazione dei corpi intermedi e l'indebolimento del concetto di società civile (Alexander 1990). Si viene a formare un corpo sociale molto vasto, una specie di società obesa che rischia di essere acefala, senza cioè un riferimento ad una élite come gruppo di guida della coscienza che sappia svolgere una cultura dell'interpretazione per favorire un'esperienza di sintesi.

Non si può certo dire che i nuclei di produzione della vitalità sociale siano scomparsi: i mondi vitali per quanto depauperati della intrinseca rilevanza sociale continuano a rappresentare il primordiale terreno di riproduzione e di crescita del sociale. La famiglia, ad esempio, per quanto dichiarata addirittura morta (Cooper 1972) e comunque soggetta a profonde trasformazioni, si ripropone in tutta la sua forza di soggetto originario e di riferimento empirico significativo in ogni società umana (Donati) tanto da essere scientificamente riconosciuta come un "universale culturale" (Brown 1991). Ma anche la realtà associativa segnala una ricchezza che non può essere trascurata. Il consolidarsi del terzo settore, altrimenti detto no profit ha svelato in campi diversi, risorse sociali sopite o nascoste ed ha costituito addirittura una importante apertura prospettica alla crisi dello stato sociale (Colozzi).

Di fatto il tessuto sociale si presenta complesso, problematico e carente sotto il profilo della preoccupazione della trasmissione generazionale in un quadro culturale non facilmente decifrabile e oscillante tra accelerazioni avveniristiche e regressioni tribali (Maffesoli). Si tratta di cogliere tra luci ed ombre, tra positività e contraddizioni, i fattori generatori degli orientamenti (o disorientamenti) culturali per poter pensare dei possibili superamenti. In tal senso non si può ignorare un aspetto macroscopico delle società contemporanee, rappresentato dal fenomeno del consumo.

Come ormai da tempo ha ben evidenziato Baudrillard^[3] la società uscita dal grande processo di industrializzazione non poteva che diventare "società dei consumi" per garantirne la continuità di processo: produzione industriale su larga scala richiede smaltimento su larga scala e dunque attività di consumo generalizzato. Considerare questa trasformazione una pura logica sistemica in cui la crescita è consequenziale è stata l'illusione di certi idealisti secondo Baudrillard, in quanto la crescita in realtà risulta funzionale ad uno sviluppo diseguale. Gli *idealisti* del consumo, tra cui Galbraith, ritengono che la povertà sia residuale ed imputabile alle disfunzioni del sistema) in quanto la crescita potenzialmente produce uguaglianza. Ma la crescita e il processo di distorsione sembrano andare di pari passo. Il tasso di distorsione può essere rappresentato dalla distanza crescente tra paesi sottosviluppati e paesi sovrasviluppati, dalla perdita di velocità, nei paesi sovrasviluppati, dei salari, dei settori tradizionali sui settori di punta, del mondo rurale sul mondo urbano e industriale e dall'inflazione cronica. Del resto lo stato di crisi economica mondiale che tuttora persiste sembra conferire un tono profetico alle non recenti

perplessità di Baudrillard.

In realtà l'aspetto più rilevante dal punto di vista culturale è rappresentato dalla centralità dell'oggetto imposta dalla società dei consumi che porta a sostituirsi alla centralità della persona e del suo rapporto con l'ambiente e la natura faticosamente elaborato nei secoli, per enfatizzare quel prodotto dell'attività umana non dominato dalle leggi ecologiche di natura, ma dalle leggi del valore di scambio, cioè l'oggetto di consumo. Intorno a tale oggetto si trasformano i luoghi, le abitudini di vita i comportamenti. L'invenzione dei grandi magazzini (Lermans 19) diventa non solo un'operazione commerciale, ma l'espressione di una cultura che amalgama i segni di tutte le categorie di beni e installa il "luogo dell'abbondanza", dove si dispiega il discorso metonimico^[4] della merce che assume, attraverso la metafora collettiva del grande magazzino, l'immagine del dono, della prodigalità spettacolare e inesauribile della festa. In questo modo la felicità si degrada a "benessere" cui tutti possono aspirare in forza di quell'istanza promossa dalle grandi rivoluzioni della modernità che "innalza a principio l'uguaglianza degli uomini senza potere realizzarla fino in fondo" e riducendola a *uguaglianza formale della posizione sociale* in quanto "*la democrazia astratta dell'ortografia e dell'apparecchio tv può operare, e meglio di prima, il vero sistema di discriminazione*" (Baudrillard in Mangiarotti p.70).

Siamo di fronte ad una grande sfida antropologica come acutamente ha argomentato Cristoforo Lasch intravedendo negli effetti psicologici ed esistenziali della diffusione del consumo di massa il sedimentare di una cultura della sopravvivenza, non di tipo biologico materiale, bensì di carattere psichico e di atteggiamento esistenziale complessivo.

Se la società del consumo sostituisce la centralità della persona con la centralità dell'oggetto, ciò non significa caduta sotto il dominio della meccanicità.

"E' fuorviante considerare la cultura del consumo come una cultura dominata dalle cose: il consumatore infatti vive infatti circondato non tanto da cose, quanto da fantasie. Vive in un mondo privo di un'esistenza oggettiva e indipendente che sembra esistere soltanto allo scopo di appagare o frustrare i suoi desideri" (C:Lasch, *L'io minimo*, Feltrinelli, Milano 19 in Mangiarotti p.154)

L'uomo infatti sfugge alla dimensione meccanica della realtà: "alla libertà di relazione con la realtà" che nessun essere possiede e che costituisce la

“possibilità di rapporto universale, con ogni cosa, s’affianca la libertà propria dell’atteggiamento personale. L’uomo non è obbligato a stabilire tali relazioni: può farlo, oppure no”(R. Guardini *Persona e libertà*, La scuola, Brescia 1987, p.31). L’uomo prende posizione nei confronti di ciò che ha davanti. Per questo la società dei consumi ha fatto un grande sforzo di “educazione” per ottenere “consumatori” e tale sforzo ha avuto il suo fulcro cruciale in un grande gioco di specchi: trasformare il soggetto in oggetto e contemporaneamente il mondo degli oggetti in una estensione o proiezione dell’io.

“Una cultura organizzata intorno al consumo di massa incoraggia il narcisismo che possiamo definire come una disposizione a vedere il mondo come uno specchio”^[5] o come un riflesso dei propri desideri e delle proprie paure. Nello stesso tempo deve scoraggiare l’iniziativa personale e la fiducia in se stessi, promuovere dipendenza e passività con conseguenti atteggiamenti da spettatori sia nel lavoro che nel gioco. Ma tutto ciò non può che indurre uno stato mentale di inquietudine cronica e di ansia che l’azione di consumo soccorre a compensare.

L’agire umano di weberiana memoria diventa latitante insieme con l’agire sociale: l’azione appare sempre più sguarnita sul fronte del significato e sempre meno “orientata ad altri nel suo corso e nei suoi effetti” in quanto sostanzialmente narcisistica ed autoreferenziale. Senza dimenticare che il consumismo secondo Lasch, diventa l’altra faccia della degradazione del lavoro intesa come eliminazione dell’elemento giocoso – creativo e della “padronanza” del mestiere, quindi di quella dimensione propria dell’uomo che è la libertà.

Anche il sociologo Ulrich Beck avverte l’incertezza e la frammentarietà che caratterizzano l’attuale società trasformino in «*libertà rischiose*» le diverse scelte che il soggetto deve operare che non significa: « “*logica di un agire senza limiti, che fa acrobazie in uno spazio quasi vuoto*”, e neppure semplicemente “*soggettività*” [...] Al contrario, è tutto fuorché uno spazio socialmente vuoto quello in cui si muovono i soggetti moderni con le loro opzioni dell’agire» (Beck, 2000, 5). Globalmente è in gioco la libertà del soggetto nella concretezza spazio-temporale. Sono proprio le diverse scelte che devono essere comprese in un orizzonte più ampio avente come finalità la attuazione dell’identità personale pena una frammentazione ancor più marcata, che potrebbe portare alla dissoluzione dell’identità personale a causa della deficienza di senso che è costretta a sopportare: «*nei casi estremi, viene fuori apertamente ciò che sotterraneamente si sapeva già: la biografia del fai da te può degenerare molto rapidamente in una biografia del fallimento*» (Beck, 2000, 6).

Si può comprendere allora come il passo dalla società del consumo al fenomeno della globalizzazione il passo sia breve proprio per la stessa natura “espansiva” del consumo che aspira a sempre più vasti mercati e destinatari. I consumi in quanto *globali*, per essere tali devono essere culturalmente inclusivi e quindi, per definizione, incapaci di operare il processo di distinzione sociale attraverso il quale i diversi strati sociali segnalano e rendono visibile la propria appartenenza. E’ il caso dei prodotti di abbigliamento globali e dei prodotti cinematografici globali, ma anche di quelli alimentari che accomunano Pechino a Roma, Mosca a Buenos Aires nel consumo

di hamburger o di coca cola.

Il processo di globalizzazione sembra infatti riassumere in sé la parte *essenziale*, di un processo epocale di mutamento sociale di cui il consumo rappresenta un fattore di primo piano. Secondo le note definizioni di Robertson, Albrow, Fantozzi, Césari, Favreau esso può essere pensato al di là delle profonde trasformazioni che hanno segnato modernità e postmodernità secondo una logica di sviluppo che sembra comportare un mutamento dei valori e quindi dei quadri di riferimento della vita quotidiana nel contesto di una generale instabilità sociale e flessibilità professionale e residenziale (Sennett, 2000).

Il mutamento dei valori, che assilla la folta schiera dei moralisti contemporanei si riconduce alla dominanza di orientamenti culturali basati sul primato dell'economico, sull'individualismo e sul razionalismo di stampo positivista, che hanno portato ad una serie di slittamenti che possiamo sintetizzare nella seguente schematizzazione.

Primato dell'economico

Individualismo

Lo stile di vita più diffuso ed affermato si orienta così verso l'immediata realizzazione e l'utilità pratica, che viene ansiosamente ricercata e che si consuma nel breve giro di tempo.

L'esclusiva esperienza personale, nella sua accezione più precaria, diventa il metro della valutazione di sé e della stessa realtà. E' l'individuo che diventa l'unico e insindacabile giudice che le dà valore. Con la tendenza a smarrire il senso della continuità e della durata, viene accentuata e stimolata l'ansia di cogliere al volo la successiva esperienza che si rende possibile, ma che spesso resta, come la precedente appena lasciata, frammentata, occasionale, limitata, isolata, fine a se stessa, senza storia, né progetto.

Il soggetto, che diventa norma a se stesso e taglia ogni rapporto con un riferimento oggettivo, rende più difficile il suo processo di socializzazione, venendogli a mancare quella piattaforma comune di linguaggio e di criteri di giudizio, necessari per una almeno iniziale intesa di base.

La frammentazione spazio-temporale fa perdere la memoria del passato e la progettualità del futuro. Alla continuità progettuale viene sostituita la presenzialità, riflesso sul soggetto della cultura dell'immagine, al tempo storico e sociale viene sostituito il tempo individuale. La vita quotidiana sembra risolvere la ricerca della felicità umana esclusivamente all'interno dei gesti che connotano il consumo quotidiano delle informazioni, dei beni materiali e delle relazioni sociali.

Dentro questa opacità di senso del quotidiano, che vede il suo apice nella riluttanza a compiere azioni che implicano assunzione di rischio (Vaccarini, 2001, 36-37) come dimensione di tensione quotidiana e sistematica, **(altro è l'edge-work, l'azione limite come necessità di provare brivido per sentirsi"vivi")** balenano nuove suggestioni che inducono molte persone ad abbandonare il

centro esistenziale della loro coscienza razionale per affrontare la ricerca di significati completamente irrazionali, astorici, inconsci ed esoterici, in un tempo privo di rilevanza storica ma ricco di illusioni magiche,

L'assenza di fondamento scatena una serie di crisi sia a livello di valori che di relazioni interpersonali. Il futuro appare sempre più spesso come una minaccia più che una possibilità d'impegno.

Esiti di questo processo di soggettivizzazione delle esperienze individuali sono la privatizzazione e l'assolutizzazione delle proprie relazioni, il disinvestimento emotivo di fronte all'impegno sociale, l'atteggiamento difensivo nella dialettica individuo-società, l'eccessiva drammatizzazione del proprio vissuto, che viene enfatizzato e talora anche mitizzato (Vacarini,1994) quale fonte di gratificazione personale e base precaria per la propria identità e stabilità psicologica.

Razionalismo positivista

alla competenza si sostituisce la flessibilità, al primato dell'esperienza si sostituisce quello della disponibilità a rinnovare costantemente metodi e procedure.

Siamo di fronte a una trasformazione sostanziale delle funzioni di conferma e di legittimazione dell'universo della vita quotidiana, proprio in quanto esso stesso trasformato al proprio interno. La quotidianità diviene provvisoria, cioè segmentata in diversi modelli che si giustappongono senza soluzioni di continuità.

A livello macro, la stabilità sociale deve fare i conti con consistenti processi di mobilità che non è più solo definibile in senso orizzontale o verticale secondo i paradigmi della sociologia classica (Sorokin): la flessibilità professionale e residenziale (Sennett, 2000) non sono necessariamente espressione di mobilità verticale. Cambiare lavoro, cambiare città, magari Paese, non sono più degli *optional* riservati a quanti sono a caccia di successo, ma dei principi richiesti a tutti, cioè dei *doveri*. (Bauman, 1999) e in questo modo il territorio inteso, come "spazio vissuto socialmente" (Piveteau, 1995) diventa soggetto ad un'opera di de-significazione per la quale sembra risultare impermeabile a qualsiasi ricaduta identitaria sul soggetto (Bauman 1999) essendo vissuto come spazio provvisorio, funzionale all'esercizio di azioni economico-contingenti[6].

Lo spaccato che si delinea mostra quella che si può definire una «*società dell'incertezza*» (Bauman, 1999) in cui uno dei problemi più importanti è quello appunto legato all'identità del soggetto trasformato da pellegrino a “*turista*” o “*vagabondo*”, consumatore cioè in movimento (Baumann, 2000,105).

Baumann evidenzia come il problema dell'identità nella società contemporanea, sia: «*innanzitutto quello di come evitare ogni tipo di fissazione e come lasciare aperte le possibilità [...] il principale motivo d'ansia dei tempi moderni, collegato all'identità, era la preoccupazione riguardo alla durabilità; oggi riguarda invece la possibilità di evitare ogni impegno*» (Baumann, 1999, 27-28).

In altri termini pare che la parola d'ordine sia: dimenticare completamente la tradizione, il passato.

«*Si pensa all'identità quando non si è sicuri della propria appartenenza; e cioè, quando non si sa come inserirsi nell'evidente varietà di stili e moduli comportamentali, e come assicurarsi che le persone intorno accettino questo posizionamento come giusto e appropriato, in modo che entrambe le parti sappiano come andare avanti l'una in presenza dell'altra. “Identità” è il nome dato al tentativo di sfuggire a questa incertezza. Quindi “identità”, anche se palesemente nome, si comporta come un verbo, sebbene un verbo di sicuro strano: appare solo al futuro*» (Baumann, 1999, 28). Con questa riflessione Bauman mostra chiaramente come siamo di fronte ad un *impasse*: è impossibile ricercare e costruire l'identità personale considerando il futuro come tempo de-progettualizzato.

Chiarendo ulteriormente il concetto Bauman afferma: «*sebbene troppo spesso sia stato ipostatizzato come attributo di un'entità materiale, l'identità ha lo statuto ontologico di un progetto e di un postulato. Dire “identità postulata” significa dire una parola di troppo, dal momento che non può esserci altra identità che quella postulata. Identità è una proiezione critica di ciò che è richiesto da e/o si cerca in ciò che esiste; o più esattamente, un'asserzione obliqua dell'inadeguatezza o incompletezza di quest'ultimo*» (Bauman, 1999, 28-29). L'intento di Bauman è quello di sollecitare una comprensione corretta del concetto d'identità: nell'ordine di una ontologia dinamica l'individuo è strutturalmente sollecitato a diventare autenticamente se stesso. La postulazione del riferimento metafisico esprime, con onestà intellettuale, il tipo di referente antropologico al quale si riferisce.

Sono chiamate in causa la consapevolezza, la libertà e la responsabilità personale. Bauman propone questa via per uscire dall'incertezza generalizzata affermando che non sarà la prima e non sarà nemmeno l'ultima volta che problemi creati socialmente dovranno essere risolti da sforzi individuali. A conferma della tesi pone, per analogia, una dimostrazione, che si potrebbe definire, per assurdo mostrando come una identità di fatto annientata, come si sta vivendo oggi, o si nasconde dietro una libertà di scelta inconcludente perché priva di orientamento o si rende dipendente da una idea-guida lo fa per de-responsabilizzarsi. E' l'atteggiamento del turista: «*vogliono immergersi nell'elemento strano e bizzarro (una sensazione piacevole, una sensazione che solletica e ringiovanisce, come lasciarsi schiaffeggiare dalle onde marine) – alla condizione, però, che non si appiccichi alla pelle e possa essere scrollato via non appena lo si desidera*» (Bauman, 1999, 44).

Il turista ha come scopo quello di comperare e paga solo ciò che vuole gli sia consegnato: «*precisamente il diritto di non essere disturbato, la libertà da ogni disposizione spaziale*» (Bauman, 1999, 45). La descrizione che Bauman fa della parabola della libertà rileva con molta acutezza che alla base della attuale crisi dell'identità sta una concezione di libertà che si può definire libertà minore, o semplicemente libertà da ogni possibile impegno; in sostanza una libertà disimpegnata. Tale concetto di libertà è in evidente contrasto con la dimensione progettuale intrinseca al concetto d'identità.

L'esame condotto da Bauman sulle diverse strategie di vita, dal pellegrino al turista passando per il flâneur, il vagabondo ed il giocatore, lo conduce ad affermare che essi: *«hanno in comune la tendenza a rendere i rapporti umani frammentari (pensiamo alla “purezza” di relazioni riconducibili a una singola funzione o a un singolo servizio) e discontinui; sono tutte in lotta contro “fili che legano” e le conseguenze di lunga durata, e militano contro la costruzione di reti di doveri e obblighi reciproci che siano permanenti [...] di fatto, schierano l'autonomia individuale contro le responsabilità morali (e di altro tipo) e sottraggono una grande area di interazione umana, anche la più intima, al giudizio morale»* (Bauman, 1999, 49-50). Proprio la frammentazione delle relazioni è indice di una tendenziale incapacità ad assumere consapevolmente la propria libertà, come impegno di tutto il proprio essere e non semplicemente per porre qualche scelta, la quale non si trasforma in responsabilità.

Nota appunto Bauman che: *«seguire l'impulso morale significa assumersi la responsabilità per gli altri, cosa che a turno porta al coinvolgimento nel destino dell'altro e ad impegnarsi per il suo benessere»*.

Il disimpegno e l'evitare di farsi degli obblighi, per mezzo di tutte e quattro le strategie postmoderne, hanno un effetto retroattivo che consiste nella soppressione dell'impulso morale e nel rinnegare e nel denigrare i sentimenti morali» (Bauman, 1999, 50). Questo ulteriore passaggio evidenzia il riferimento ad un'antropologia, quanto meno, non ingenua: assumersi responsabilità significa avere nell'orizzonte della propria libertà l'intenzione di rispondere a qualcuno.

Ora, se si considerano le caratteristiche intrinseche dei processi di trasmissione educativa alla luce di un tale scenario sociale, pur a grandi linee qui delineato, non si può non convenire sul fatto che esso abbia favorito una sorta di oblio dell'educazione.

Si tratta di cogliere, nel processo che ha portato a questo stato di cose, gli elementi critici e le possibili vie di ripresa e, nella struttura dell'educazione, gli elementi qualificanti ed inalienabili per individuare percorsi praticabili per le nuove generazioni.

2. La parabola dei modelli dell'educazione

Da questo punto di vista è utile ricostruire la parabola dei modelli dell'educazione che hanno segnato lo sviluppo delle società occidentali individuando gli elementi qualificanti e specifici all'interno di una struttura processuale avente un riferimento d'indirizzo (obiettivo), un proprio dinamismo relazionale (relazione educativa) e un esito atteso nel comportamento sociale ed individuale. Seguendo le suggestioni di Donati^[7] mi sembra ragionevole ipotizzare, fino al postmoderno, l'articolarsi di tali modelli di educazione in tre grandi tipologie: il modello tradizionale, quello moderno e quello postmoderno. Questa parabola apre sul panorama della contemporaneità che chiamerei in via provvisoria e in modo un po' approssimativo ma forse indicativo della dimensione di transizione in atto, del dopo postmoderno. Eviterei in prima istanza la

definizione divenuta ormai di senso comune di “ globalizzazione” perché essa richiede una sua contestualizzazione e mi sembra solo tangenzialmente applicabile al modello dell’educazione come vedremo più avanti.

Se per modelli educativi tradizionali si intendono quei modelli basati sulla *traditio*, cioè sulla dinamica della trasmissione di un patrimonio culturale accumulato nel tempo da una società e per modelli innovativi quelli prevalentemente orientati al cambiamento, si può dire che fino all’alba del postmoderno i sistemi educativi occidentali siano stati sostanzialmente tradizionali.

Ma se per tradizione intendiamo quella capacità tipicamente cristiana, di attualizzare un evento, un significato, allora l’Umanesimo prima e il Rinascimento subito dopo, segnano un passaggio fondamentale^[8] preparando il terreno alla svolta introdotta dalla Riforma protestante. In tal senso sarebbe molto proficuo uno studio analitico e comparativo tra l’opera di un grande pensatore come Romano Guardini che ha dedicato gran parte della sua speculazione alla “*Geisteswissenschaft*” scienza del fenomeno e della prassi educativa e quella di Max Weber che ha individuato nell’ “*etica protestante*” il fattore scatenante del grande fenomeno da lui definito “*tipicamente occidentale*” che è rappresentato dalla “*spirito del capitalismo*”. Ci limitiamo qui ad alcuni riferimenti rimandando ad altra sede più pertinente un adeguato approfondimento^[9].

Da questo punto di vista il modello educativo della tradizione è quello che si può definire della perfezione umana dove il carattere qualificante dell’obiettivo è rappresentato dalla tensione a realizzare nell’educando quell’ideale di perfezione dell’umana natura che le contingenze storiche e sociali potessero rendere realizzabili. Ne conseguiva un tipo di relazione educativa improntata alla discepolanza, alla sequela cioè della figura del maestro, di colui che si assume l’onere della guida nel cammino spesso accidentato verso la meta della perfezione e che vigila perché il discepolo acquisisca la virtù come habitus di ogni comportamento.

Virtù ---à perfezione ----à discepolanza.

Con l'epoca moderna si passa al modello della formazione per la prestazione. Il passaggio dal concetto di vocazione al concetto di professione descritto da Weber nello sviluppo dello spirito del capitalismo conduce a questo modello di educazione che trova nella scuola in quanto organizzazione formale, il suo laboratorio specialistico. Se infatti "l'angosciosa domanda esistenziale" suscitata dalla diffusione della teoria della predestinazione trova secondo il dettame calvinista, la sua risposta nel "successo nella vita" che si ottiene attraverso "un indefesso lavoro professionale"(Weber), l'educazione ha come scopo quello di "attrezzare" per il lavoro. La dimensione religiosa che definiva sostanzialmente la prospettiva del modello della ricerca della perfezione o dell'ideale, cede il posto a una dimensione "civile". La riuscita, il successo nella società competitiva di mercato, modella la relazione pedagogica e la istituzionalizza nella forma che tutti conosciamo: la scuola.

Professione-----àprestazione ---àachievement

In questo processo di istituzionalizzazione "laica" ha un ruolo decisivo il movimento illuminista con la pretesa di diffondere la volgarizzazione della scienza e con la riduzione del sapere a saperi, nozioni, da cui il concetto di enciclopedia. A partire da questo momento storico, il motto di Comenius" la scuola per tutti e insegna tutto" lanciato quasi due secoli prima, comincia ad assumere forma organizzativa diffusa e generalizzata superando progressivamente la tradizionale trasmissione educativa. Da segnalare tra l'altro che Comenius, anello di congiunzione tra rinascimento ed epoca moderna, anticipando il kindergarten di Froebel, può essere considerato l'ideatore della scuola materna e di quella teoria pedagogica che assumerà come centrale il modello della prestazione. Il modello della prestazione alla fine dell'epoca moderna che si sviluppa e accompagna l'industrializzazione, dopo la seconda metà del novecento, a cavallo di quel periodo indefinito che viene indicato come postmoderno, entra in crisi sia perché la prestazione non può più essere rigidamente definita a causa dei grandi e continui cambiamenti nei sistemi di produzione e generalmente sociali, sia per il venir meno delle premesse ideologiche che lo supportavano.

Le "istanze libertarie" costituiscono una forma di modalità di transizione-epigono del modello della prestazione verso il modello pedagogico del

postmoderno centrato sull'apprendimento.

Autorealizzazione----à cambiamento-----àImparare ad apprendere

La capacità di apprendere si giustifica sulla base del fatto che si attende in modo cognitivo e non normativo, disposti al cambiamento e non disposti a imposizioni che vanno contro il fattuale”(Luhmann Schorr, 1988,96). Ma in questo modo da una parte “ si evidenzia il paradosso: proprio la società complessa non tollera soluzioni complesse, neppure la complessità organizzativa di un suo sottosistema come quello educativo”(Donati 1992,400). Dall'altra si definisce come imposizione quella capacità/bisogno di valutare la realtà che costituisce il fondamento di ogni cultura e della sua normatività e nello stesso tempo rappresenta la possibilità stessa di una trasmissione educativa.

Si consuma in questa traiettoria un'erosione antropologica e a livello della trasmissione educativa.

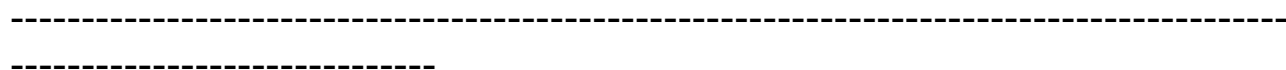
Se assumiamo infatti che l'educazione è quel processo di “introduzione nella realtà totale”(Jungman) delle nuove generazioni da parte degli adulti, tale introduzione non può prescindere dall'affermazione di tale realtà e precisamente dall'affermazione del suo significato(Giussani). Dal punto di vista strettamente sociale “il significato” prende forma in una cultura [10] dove il dinamismo del vivere tende ad una meta e struttura relazioni modali a partire dalla affermazione di tale “significato”. Applicando questo assunto ai tre modelli di educazione sopraesposti si può ricavare un quadro interessante di quelle sostituzioni che sono all'origine del fenomeno che ho chiamato di erosione antropologica.

Nel modello tradizionale il dinamismo della trasmissione educativa caratterizzato da tensione ideale verso il raggiungimento della meta rappresentata dalla perfezione, poggiava sulla roccia di un significato metafisico, Dio in quanto la cultura era definita dalla .certezza che “ la

coscienza di un mondo reale e dotato di significato è legata intimamente alla scoperta del sacro”.[11]Ne conseguiva una relazione educativa improntata alla sequela di chi in- segnava, faceva strada al significato. Il ruolo dell’ autorità del maestro s’ inscriveva nella comune visione della vita e della realtà.

Nel passaggio alla modernità, messa tra parentesi la relazione con Dio come fondante il significato del reale in quanto data per scontata (Giussani), l’ orizzonte di senso viene progressivamente ad essere occupato dal successo e dalla riuscita. Tale processo secondo Weber[12], avviene con il contributo della riforma protestante e del Calvinismo in particolare, che indica nel successo nella vita l’ indicatore pacificante per “l’ angosciosa domanda esistenziale” in quanto attraverso di esso si acquisisce la conferma sulla propria predestinazione tra la schiera degli eletti[13].

Nel postmoderno, il successo, perso il suo nesso con la destinazione, ha come unico riferimento il soggetto che diventa l’ arbitro del senso: l’ autorelizzazione è quindi il dinamismo prevalente che si autogiustifica e che implica forte adattabilità e debole radicamento in ragione di ruoli provvisori da assumere nel quadro dell’ alto grado di mutamento che investe tutta la società ed i processi lavorativi in specie. L’ io tende a diventare uno e molteplice contemporaneamente con l’ inevitabile fragilità che questo comporta: minimalità da sopravvivenza psichica e narcisismo (Lasch).



Senso	dinamismo	meta
relazione modale		

Senso = Dio -----à tensione ideale-----à perfezione -----à discepolanza

Senso= successo-----à preparazione-----à prestazione-----à

professionale

**Senso= io-----à autorealizzazione-----à adattamento----à
provvisoria**

**del ruolo e dell'io (uno e
molteplice)**

La società attuale, che si situa oltre il postmoderno, raccoglie “i cocci” di questa complessa transizione in un orizzonte che si profila denso di interrogativi ma proprio per questo anche foriero di grandi opportunità. L’accezione sintetica di società globale che raccoglie attualmente un ampio consenso, come più sopra accennato, focalizza l’attenzione su quel processo di mutamenti e di sviluppo che coinvolge gli assetti societari nella loro globalità. Qual è allora il modello educativo della società della globalizzazione? Di primo acchito la risposta potrebbe essere pirandelliana “uno, nessuno e centomila”, cioè il problema del modello educativo della società globale semplicemente non si pone. Se, come si è detto, la società si autorappresenta e non si pone il problema dell’interpretazione e del senso, l’educazione come percorso di introduzione al significato della realtà viene a perdere di rilevanza. Lo stato di oblio sembra accertato.

Tuttavia non mi pare impresa impossibile individuare le fonti di energia vitale per cogliere le prospettive di un discorso sull’educazione nello scenario in cui si dibatte la società contemporanea.

Se la crescita della dimensione universale nelle interrelazioni tra gli individui e le organizzazioni rende aleatoria la modellizzazione in forza della molteplicità di variabili in gioco, l’interazione sociale su scala globale apre opportunità e spazi finora impensati che evidenziano il ruolo fondamentale dei soggetti che interagiscono. La perdita di rigidità della dimensione identitaria, per esempio, non più assicurata in modo ascrittivo o acquisito una volta per tutte attraverso il lavoro, ma elaborata anche attraverso reti associative, reti informali di aiuto e parentali, può costituire

una grande risorsa per il recupero di quella capacità d'iniziativa che Lasch ha visto tanto minacciato dall'insorgere della società dei consumi. Si tratta allora di comprendere come posizionarsi.

3.La sfida. L'educazione come condizione di sopravvivenza dell'umano e del sociale

Siamo di fronte ad una grande sfida culturale che si gioca in gran parte sul terreno dell'educazione come risposta che la generazione degli adulti in una società è in grado di dare alla domanda su di sé e sul proprio futuro. L'educazione infatti, oggi più che mai, si rivela come *condizione di sopravvivenza dell'umano e del sociale*.

Due mi sembrano i nodi fondamentali da tenere presente e da chiarire: a) la questione antropologica e b) le basi fondamentali della vita in società e perciò delle relazioni reciproche.

- a) Per dirla con Guardini, la questione antropologica è “un problema oggi aperto come non mai da molto tempo. L'uomo è tornato ad essere un enigma per l'epoca presente. Ancora non molto tempo fa si davano al problema della natura dell'uomo due risposte normatrici: l'umanistico – scientifico - spirituale e la scientifico – tecnico - naturale. Esse stavano fra loro in acuta e molteplice opposizione, ma avevano una cosa in comune: entrambe credevano di sapere che cos'è l'uomo. Le loro questioni si muovevano all'interno dello scibile. Quest'opinione - di credere cioè di conoscere l'uomo, unitamente alla sicurezza che ne derivava e alla egualmente derivante limitatezza nella trattazione delle cose umane - oggi è sconvolta. S'è imposto ormai il sentimento che, a proposito dell'uomo, le cose potrebbero stare altrimenti di come ammetta l'opinione ufficiale: un sentimento che serpeggia fin dall'inizio del secolo XX, ma che non era mai stato apertamente confessato. L'uomo si è reso consapevole di essere diverso da ciò che pensava di sé: ignoto a se stesso, problema e compito. Il vertice dell'umano si spinge di nuovo nell'oscurità e nel futuro. Di qui viene quell'apertura di cui abbiamo detto. Il problema dell'uomo è di nuovo veramente un problema”.[14]

Riaprire la considerazione della dimensione esistenziale significa spalancare l'orizzonte ultimo e più comprensivo per porre qualsiasi discorso sull'educazione che ha una importante premessa: "la compagnia nell'esistenza". Questa dimensione che appare come la risposta alla solitudine dell'uomo globale, sempre secondo Guardini, "la si potrebbe considerare come la forma che sopravvive, quando tutti i valori contenutistici siano abbattuti; ma può e deve essere considerata anche come il regno di ciò che è in divenire. Compagnia nell'esistenza; compagnia nell'opera futura e nel pericolo che sempre, di qui in avanti, incomberà sul genere umano. Se, partendo dalla persona, si arriverà a comprendere questa compagnia nell'esistenza, essa diverrà il grande valore umano positivo della massa. Sulla sua base possono essere riconquistati, nelle mutate condizioni che la massa determina, i valori umani di bontà, di comprensione, di giustizia. Ed è certamente partendo di qui che si dovranno ripensare quei valori democratici di cui tanto si discute. Ognuno avverte la profonda crisi che essi attraversano"^[15]Le acute osservazioni di un autore, che più di altri ha dimostrato una grande attenzione ai cambiamenti sociali e all'educazione nella prima metà del secolo appena trascorso suonano come analisi profetica dello scenario contemporaneo, ma nello stesso tempo indicano un percorso praticabile. "L'uomo non consiste in se stesso, ma 'aperto e proteso' sul filo del rischio, verso ciò che è altro da sé, soprattutto verso l'altro essere umano. In ciò egli è autenticamente se stesso e lo diventa sempre più, quanto più osa affermarsi non come individualità chiusa- ma aperto e proteso verso qualcosa che giustifichi tale rischio"^[16]. L'uomo globale, liberato dai pesanti lacci delle ideologie consumatesi nel novecento, appare disponibile a questo rischio. La caduta delle barriere, anche quelle normative, paradossalmente lo predispongono ad una esperienza esistenziale elementare che gli renda possibile prendere posizione nei confronti di ciò che si fa davanti. "Il puro e semplice essere - qui e ora - dell'esistenza, con la sua ovvietà, è come sospeso e s'apre una profondità, che viene da lontano; ciò che sembrava ovvio diventa nuovo e colma di stupore. Si tratta d'una libertà di relazione con la realtà che l'animale non possiede."^[17] Esperienza esistenziale elementare e riscoperta della libertà e del suo potere di iniziativa costituiscono le premesse fondamentali per l'antropologia, per ricostruire cioè una identità certa.

b) Le basi fondamentali per la vita in società e perciò delle relazioni reciproche se pescano nel presupposto antropologico, necessitano anche di essere identificate nelle componenti basilari che Guardini identifica nell'esperienza relazionale elementare - in cui l'incontro è paradigma -, nel senso di sicurezza nelle relazioni sociali, nell'attività lavorativa.

“Né la verità del conoscere, né la bontà etica, né una qualsiasi conformità o prestanza estetica o biologica sul metro della <specie> umana sono l'elemento determinante. Lo è il fatto che l'uomo sia configurato secondo una forma vivente...<Forma vivente> è un'unità costituita da una pluralità di elementi, un'unità che non può più essere frazionata in modo sensato”.[18]

significato della dignità umana non è esclusivo, anzi acquista senso solo in rapporto al permanere di una concezione della dignità umana, che si caratterizza per il fatto che attribuisce all'altro lo status di simile non in base alle sue capacità di offrire prestazioni, o per la sua posizione di status, ma per un dato ontologico, cioè la comune figliolanza da e la somiglianza con Dio (Donati, 1997, 87-92). Se la comune figliolanza fonda la comunanza o la solidarietà fra gli uomini, la somiglianza a Dio fonda la differenza fra l'uomo e tutte le altre creature.

Osservazioni conclusive

occorre ed cui si possa attingere per un lavoro di ricostruzione. In realtà qualcuno ha osservato che occorre una élite coscienziale (De Rita) che sia in grado di guidare la società a cogliere la profondità della storia nel rapporto della memoria con / presente/ passato/futuro e a porre la ricerca del fondamento e dell'unità del fondamento come premessa indispensabile dell'ordinato vivere in società e del conseguente problema dell'etica. Occorre recuperare il senso vero della relazionalità in una società e relazionale che vede comparire “l'esistenza di uno spazio delocalizzato, nel quale i rapporti sociali sono astratti dai contesti locali di interazione”(A.Giddens, *Le conseguenze della modernità*, Il mulino, Bologna 1994, p.32) e dove non ci sono luoghi dove si condensa il senso della relazionalità, perchè i luoghi della socialità sono diventati “non luoghi”(Augè) come i grandi centri commerciali affollati sì, ma da una folla anonima e mutevole che non fa storia, non lascia traccia se non nelle casse della grande azienda. Occorre dunque un serio lavoro culturale a cui non si sottragga la scienza e la politica e che trovi nei canali istituzionali e informali, dell'informazione e della formazione, dei possibili strumenti

collaborativi.

Deleuse “Pourparlers”

Dall’uomo delle discipline all’uomo del controllo.

Ciò che era imperativo diventa interattivo.

L’era della standardizzazione lascia il posto al su misura; dal broadcast al pointcast

Mimetismo alla rovescia= il parere dei bambini

Sacrificare la meditazione per l’agitazione e la passione di capire per la passione di comunicare

Da Prometeo a Hermes ci abbandona l’idea del progresso legato all’ideale della perfettibilità il quale tuttavia necessita di fissare dei limiti

Rapporto stretto fra durata e istituzioni

Bibliografia

Alexander J.C., *Citizen and Enemyas Symbolic Classification: On the Polarizing Discourse of Civil Society* , in Lamont M. Fournier M., *Cultivating Differences. Symbolic Boundaries and the Making of Inequality*, Univ. of Chicago Press, Chicago-London 289-308

Augé M. , *Non- lieux. Introductionà une anthropologie de la surmodernité*, Paris, Seuil 1992

Jean Baudrillard, *La società dei consumi*, tr.it. Il Mulino 1970

Bauman Z., *Dentro la globalizzazione. Le conseguenze sulle persone* ,
Laterza, Roma-Bari 1999

La solitudine del cittadino globale , tr.it., Feltrinelli, Milano
2000

Brown D.N., *Human Universals*, Mc Growe-Hill, New York 1991

Colozzi I.

Cooper D., *La morte della famiglia*, tr.it. Einaudi, Torino 1972

Donati P., *Teoria relazionale* , Angeli, Milano 1991

, *Manuale di Sociologia della Famiglia* ,Laterza Bari 1998

A.Giddens, *Le conseguenze della modernità*, Il mulino, Bologna 1994

H. Giesecke, *La fine dell'educazione: individuo, famiglia, scuola*, tr.it.
Anicia Roma 1990

Giussani L., *Il rischio educativo*,

Guardini R., *Persona e libertà*, La Scuola Brescia 1987

GUARDINI R., *La fine dell'epoca moderna*, La Morcelliana, Brescia

1984

GUARDINI R., *Welt und Person. Versuche zur christlichen Lehre vom Menschen*, Werkbund, Würzburg 1939; citato secondo la traduzione italiana in R. GUARDINI, *Scritti filosofici*, a cura di G. SOMMAVILLA, Fabbri, Milano 1964, 2 voll.

Jungman , , citato in Giussani L. 19

Lasch C., *L'io minimo*, tr.it. Feltrinelli, Milano

Luhman Scorr

Maffesoli

Mangiarotti G. “La pubblicità o del rischio comunicativo” in M.C. Federici, *La comunicazione il sistema Italia, Università degli Studi di Perugia* 1999

[1] Il riferimento è all’opera di H. Giesecke, *La fine dell’educazione: individuo, famiglia, scuola*, tr.it. Anicia Roma 1990 dove si sostiene una sorta di impotenza sociale all’educazione a fronte di una insistenza quasi ossessiva sull’investimento in formazione.

[2] (Mangiarotti G. “La pubblicità o del rischio comunicativo” in M.C. Federici, *La comunicazione il sistema Italia, Università degli Studi di Perugia* 1999

[3] L’opera di Jean Baudrillard, *La società dei consumi*, tr.it. Il Mulino 1970, risale alla fine degli anni sessanta. L’edizione originale in francese

infatti risale al 1967.

[4] Vale la pena ricordare che la metonimia è una figura retorica che indica la parte per il tutto. Ad esempio

[5] op. cit. pag. 156

[6] Da una ricerca tra i bambini di scuola elementare della città di Pavia è emerso un dato particolarmente interessante a questo proposito: uno spazio della città tra i più noti per i bambini è il centro commerciale. E, come tutti sanno, Pavia è l'antica capitale del regno Longobardo con il suo consistente patrimonio monumentale storico artistico! G. Mangiarotti Frugieue *Lo spazio del bambino. Una ricerca a Pavia città e in provincia*, Cusl, Milano 2000.

[7] P. Donati, *Sociologia relazionale*, Angeli, Milano 1992

[8] Su questo specifico passaggio è molto interessante l'interpretazione avanzata da L. Giussani ne *La coscienza religiosa dell'uomo moderno*, Jaca Book, Milano 19)

[9] Mi limito al riferimento dell'opera, peraltro nota e dibattuta, *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, Sansoni e a rinviare alla nutrita bibliografia su M. Weber. Per quanto riguarda Guardini segnalo la traduzione italiana di alcuni saggi curata da Carlo Fedeli, *Persona e libertà*, La Scuola, Brescia 1987 e il recentissimo volume dello stesso Fedeli, *Pienezza e compimento. Alle radici della riflessione pedagogica di romano Guardini*, Vita e Pensiero Milano 2003

[10] Jonson ci ha ricordato che "la cultura è quell'insieme di modelli che servono per vivere e per morire" cioè il consolidarsi della condivisione dei significati relativi all'esistenza e alla realtà, in un determinato gruppo sociale.

[11] M. Eliade, *Storia delle credenze e delle idee religiose*, Sansoni, Firenze 1996, vol.1 p 7 e segg.

[12] Si veda M. Weber, *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, op. cit.

[13] La teoria della predestinazione, annullando il valore della dimensione della libertà oltre che della Grazia, sosteneva che Dio crea i buoni e i cattivi e l'uomo non può acquisire alcun merito rispetto alla destinazione

finale, Paradiso per i buoni e Inferno per i cattivi. Tutto ciò lasciava tuttavia una grande lacuna: come fare a conoscere se si è tra i buoni o tra i cattivi. Tale “angosciosa domanda esistenziale” trascurata da Lutero, catalizza l’inventiva di Calvino che comprende la crucialità del problema e l’incapacità della teoria stessa a farvi fronte e, quasi pubblicitario ante litteram, fa una grande operazione comunicativa. Calvino rilancia infatti sostenendo che il problema si risolve altrove: per capire, per avere indizi sulla propria destinazione finale (se ci attende il Paradiso o l’Inferno) occorre monitorare un aspetto (indicatore diciamo in sociologia) della vita: il successo e la riuscita. Ma come si ottiene il successo e la riuscita nella vita? “Attraverso un indefesso lavoro professionale”. Il salto era fatto: nella frenesia di tacitare l’angoscia esistenziale, del pacificante ”ora et labora” benedettino si perdevano le tracce. Ma progressivamente si perderanno anche le tracce della motivazione etica dell’indefesso lavoro professionale, come sostiene Weber nell’argomentare la successiva autonomizzazione del capitalismo dall’etica calvinista. Resterà solo il lavoro fine a sé stesso e la conseguente alienazione.

[14] R. GUARDINI, *Welt und Person. Versuche zur christlichen Lehre vom Menschen*, Werkbund, Würzburg 1939; citato secondo la traduzione italiana in R. GUARDINI, *Scritti filosofici*, a cura di G. SOMMAVILLA, Fabbri, Milano 1964, 2 voll., II, p. 3.

[15] R. GUARDINI, *La fine dell’epoca moderna*, La Morcelliana, Brescia 1984, pp.66-67

[16] R.GUARDINI, *Persona e libertà*, tr.it La Scuola Brescia 1987, p.42

[17] ibidem,p.31

[18] ibidem p.68-69