

Gianluca Bocchi - Mauro Ceruti, *Educazione e globalizzazione*,
Prefazione di Edgar Morin, Raffaello Cortina editore, Milano 2004, pp. 220.

Lo sviluppo della scienza e della tecnologia ha raggiunto livelli così sofisticati da mettere in discussione il ruolo tradizionale della scuola e dell'università. La questione decisiva è insieme pedagogica e politica, poiché è in gioco la funzione che assumeranno le istituzioni formative: si tratta di vedere, avvertono Bocchi e Ceruti, se favoriranno lo sviluppo di una democrazia cognitiva oppure se si rassegneranno al prodursi di diseguaglianze e barriere di tipo tecnocratico. Dinanzi all'emergere di nuove forme di cittadinanza e identità in direzione transnazionale e globale, la scuola e l'università non possono limitarsi a svolgere la loro funzione tradizionale - quella di creare cittadini dello stato nazionale con un'identità circoscritta e un linguaggio omogeneo - ma devono aprirsi alle nuove forme di cittadinanza europea e planetaria che stanno emergendo in forza di processi politici, economici e culturali. Qualsiasi giudizio di valore sulla globalizzazione non può prescindere dalla considerazione che si tratta di un processo ormai secolare e che si è affermato sulla base di una tendenza intrinseca alla specie *homo sapiens sapiens*. Nel corso degli ultimi secoli è emerso in modo sempre più chiaro il carattere ibrido, instabile e aperto di ciascuna cultura del pianeta. Il confronto tra le culture non è stato solo possibile, ma anche ineludibile, giacché è la stessa nozione di identità che è stata messa in discussione dall'antropologia culturale. Qualunque sia il livello e il grado di sviluppo di una certa comunità, la sua identità culturale è in realtà il risultato di prestiti, ibridazioni e contaminazioni che nel corso del tempo hanno condotto a quella determinata combinazione. L'identità è dunque non semplice, bensì composita, non stabile, bensì mobile; perciò ogni identità rinvia a molteplici alterità che l'hanno costituita nei modi più contingenti e imprevedibili. La purezza identitaria è letteralmente impossibile, oltre che introvabile, perciò affermarla e difenderla significa compiere un'operazione ideologica, qualunque sia il gruppo, la comunità o la nazione che rivendica il diritto di esibire la propria unicità mediante il richiamo a un preteso nucleo originario, che gli interessati dovrebbero difendere dai rischi di intrusioni, contaminazioni e imbastardimenti.

Spesso si confonde la purezza con l'originalità, come se la prima fosse condizione della seconda. Al contrario, un merito essenziale di questo saggio su *Educazione e globalizzazione* consiste nell'aver messo in chiaro che l'originalità è possibile solo come prodotto di intersezioni nuove, di incroci impreveduti, da trapianti e ibridazioni al di fuori degli

schemi consueti. Non esiste quindi alcun nucleo originario, semplice e puro che non si possa scomporre in ulteriori elementi eterogenei i quali hanno concorso alla sua determinazione. L'originalità è data dal fatto che, in campo biologico e culturale, la qualità del prodotto non è data dalla somma delle caratteristiche delle sue parti o degli elementi che concorrono alla sua composizione. Razzismo e fondamentalismo nascono sulla base dell'arroganza identitaria, del ripiegamento ideologico sull'autodifesa; di qui poi la negazione del valore e della dignità degli individui come persone, la loro trasformazione in soldati e martiri di cause che sono sconfitte in partenza (nonostante le devastazioni che provocano) perché negano ogni valore agli individui come persone. I fondamentalismi si trovano a difendere fantomatiche entità collettive in un'epoca nella quale l'identità delle persone è sempre meno riconducibile a tratti tipici e impersonali e sempre più appare fluida e imprevedibile nella combinazione di elementi eterogenei, in un processo che sfocia nella costituzione del non identico, dell'atipico, dell'unico. Solo a un individuo unico possiamo riconoscere dignità in campo morale, libertà in ambito economico e sociale, bellezza sul piano estetico. Nell'epoca della riproducibilità tecnica gli individui possono incarnare quel modello di opera d'arte totale che prima il melodramma e poi il cinema hanno cercato di realizzare.

Le culture possono incontrarsi, intrecciarsi ed evolversi grazie al fatto che possono germinare sul comune terreno rappresentato dall'unità della specie umana. Eppure tale unità, in modo incomparabilmente più accentuato che nelle altre specie, nell'uomo non significa uniformità di modelli e categorie, ma è quasi occultata dal carattere unico di ciascuna cultura, talché individui appartenenti a culture molto diverse potrebbero essere percepiti come soggetti di specie diverse. Unicità della specie umana, unicità delle culture apparse sul pianeta in passato e di quelle emergenti, unicità dell'individuo nella sua qualità di persona. La traiettoria dell'evoluzione sembra condurre alla creazione di un individuo sempre più singolare, sempre più unico. Le istituzioni formative devono contribuire in modo sempre più efficace e incisivo allo sviluppo delle potenzialità culturali, al processo di personalizzazione e all'emergere della molteplicità irriducibile delle identità individuali. La sfida che la globalizzazione pone ai sistemi formativi presuppone una riforma epistemologica volta alla comprensione della storia e dell'antropologia in dimensione planetaria e del tutto svincolata dalle categorie essenzialiste di una tradizione ormai obsoleta e superata nei fatti. In un'epoca caratterizzata da forme di esperienza del tutto inedite, dall'accelerazione dei ritmi temporali e dall'imprevedibilità delle relazioni e dei saperi, la creazione continua di nuove e imprevedute connessioni interdisciplinari

sconvolge le consuete suddivisioni delle discipline tradizionali. La stessa esperienza di apprendimento subisce un mutamento radicale, giacché da mera acquisizione di contenuti precostituiti in ambiti disciplinari delimitati secondo criteri statici, diviene essa stessa azione di interconnessione disciplinare e creazione di nuovi percorsi cognitivi. Per questo i sistemi formativi, scuola e università - argomentano Bocchi e Ceruti - rischiano di continuare a costruire mappe cognitive statiche e troppo rigide per consentire un'interazione feconda dell'individuo con le esperienze formative del proprio ambito professionale nella fase successiva al ciclo di studi. La logica dei sistemi formativi non appare più adeguata alla nuova dimensione sociale che è apparsa in questi ultimi decenni, perché siamo passati dalla stabilità e continuità all'instabilità e al mutamento discontinuo. La carriera così non è più un percorso prevedibile all'interno di una cornice già definita, le stesse professioni appaiono e scompaiono, le competenze evolvono e diventano obsolete in brevissimo tempo. La discontinuità, la contingenza e l'accettazione del rischio riguardano dall'interno non solo la professione, ma anche la vita privata e lo spazio civile. Non più regole condivise e irrinunciabili, ma ininterrotte contrattazioni e aggiustamenti. L'individuo assume quindi molteplici identità e diventa sempre più portatore di una singolarità culturale, di un'unicità che rappresenta un valore emergente. Secondo un disegno coerente con l'esigenza di *personalizzazione* dell'offerta formativa, il compito delle istituzioni educative è oggi quello di «supportare l'unicità (e la complessità, cioè molteplicità) degli itinerari costitutivi di quelle particolarissime culture locali che stanno diventando gli individui del nostro mondo, esponendoli alla comunicazione e alla contaminazione reciproca con quelle culture altrettanto originali (singolari e complesse) che sono costituite dagli altri individui» (p. 11).

Cultura e territorio non sono più legati da un rapporto d'implicazione diretta, perché la vicinanza spaziale non è più condizione necessaria per le relazioni tra individui e per la determinazione della loro identità collettiva: le nuove forme della comunicazione e dell'innovazione tecnologica - con Internet in primo piano - hanno messo in crisi quella forma di costruzione dell'identità culturale che si basa sulla contiguità spaziale. In questa fase di profondi mutamenti i sistemi formativi devono consegnare agli individui non tanto strumenti per apprendere un sapere in fieri, quanto piuttosto la capacità di apprendere ad apprendere, cioè di reinventarsi in ogni momento relativamente al sapere, alle competenze e persino alla professione. Oltre che alla costruzione di nuove forme di interconnessione tra saperi diversi, chiave di volta della creatività scientifica, la scuola deve educare a nuove forme di cittadinanza, ben oltre i confini dello stato nazionale, secondo una forma di identità aperta

e dinamica, del tutto opposta alla rigidità identitaria basata sull'etnia o sul dogma religioso. Cittadinanza nazionale, europea, planetaria: l'identità non è mai un dato acquisito o un contenuto statico da tramandare o da difendere, ma il risultato di una costruzione attiva e dipende dalla storia delle interazioni reali che l'individuo, la comunità, la nazione intrattiene rispettivamente con altri individui, comunità, nazioni. La formazione di una cittadinanza europea non è un compito semplice, perché l'identità europea non si risolve nella somma o giustapposizione dei profili nazionali. A maggior ragione, neppure la cittadinanza planetaria può essere additiva rispetto alle singole culture e alle singole civiltà del pianeta (pp. 48-49). Una cittadinanza planetaria sarà possibile solo se e nella misura in cui esiste un nucleo essenziale di saperi e comportamenti che la specie umana possa condividere. Da tempo la bioetica interculturale si pone la questione di un nucleo etico comune quale presupposto indispensabile della convivenza multiculturale. La scuola non può eludere tale questione, essa deve in ogni caso elaborare sintesi comprensive che valorizzino le differenze in un generale processo di unificazione sul piano della narrazione storica, della memoria collettiva e dell'etica comune. Del resto, sostengono Bocchi e Ceruti, la genetica delle popolazioni, la linguistica, la paleoetnologia, l'archeologia concorrono a formare un quadro coerente di differenziazioni e ramificazioni delle etnie e delle culture a partire da un unico ceppo, geograficamente ormai ben identificato (le diverse lingue parlate nel mondo potrebbero aver avuto origine da un unico idioma ancestrale, come tendono a mostrare le più recenti ricerche sull'origine del linguaggio). La storia dell'umanità, con la sua convergenza verso la globalizzazione unificatrice, propone a ritroso il cammino di divaricazioni e differenziazioni che ha caratterizzato la storia della nostra specie. Ma l'unità che si profila nell'epoca della globalizzazione manterrà al suo interno le differenze e le singolarità, non sarà l'omologazione, che sarebbe fatale per lo sviluppo e l'innovazione creativa - possibili solo attraverso la contaminazione di elementi eterogenei. Bocchi e Ceruti si riferiscono all'alterità in senso etnico o culturale, che ha un ruolo decisivo nel processo di umanizzazione, di formazione della cultura; ma tale ruolo va certamente esteso anche all'alterità animale. Infatti l'odierna zooantropologia attribuisce alla referenza animale una funzione attiva nell'acquisizione delle tecniche e delle abilità che caratterizzano le culture umane, in una convergenza significativa con la visione del totemismo.

La coscienza dell'uomo planetario si costruisce attraverso la memoria e la sua identità poggia sulla narrazione del passato. Ma quale tipo di narrazione può rendere oggi intellegibile il rapporto con il passato? Bocchi e Ceruti giudicano parziali e insufficienti le due opposte

interpretazioni del passato: la storia come progresso, in cui l'uomo di oggi appare affrancato e più saggio rispetto a quello di ieri; e la storia come perdita irreparabile di risorse umane, culture, specie animali e vegetali, ecc. - perdita non compensata dalle pur evidenti conquiste della scienza e della tecnologia. I due modelli di filosofia della storia vanno considerati insieme, attraverso una sintesi che mostri la storia umana non come un processo dall'esito prevedibile e previsto, ma come creazione continua di condizioni e opportunità sempre regolabili e modificabili (p. 99). La specie umana è evolutiva sul piano biologico e culturale. Anzi questo carattere intrinsecamente evolutivo è l'argomento che meglio contribuisce a smontare la pretesa irrazionale di autosufficienza di ciascuna cultura, mentre di fatto questa si mantiene viva e presente a se stessa solo integrando, assimilando e ricombinando elementi estranei sopraggiunti lungo il percorso. L'unicità della specie umana si può ricondurre a tre caratteristiche esclusive: la sua distribuzione in tutto il pianeta; il mantenimento di un'unità primaria attraverso il proliferare delle molteplicità derivate, nonostante la sua dispersione in spazi ed ecosistemi tanto diversi; infine la generatività, termine con cui gli autori si riferiscono al fatto che «la condizione umana consiste in una rottura con il carattere stereotipo e ripetitivo dei comportamenti animali: una rottura che spinge in direzione dell'individualità e dell'unicità» (p. 103). Il linguaggio è l'abilità specifica in cui il passaggio dallo stereotipico al generativo appare più evidente e gravida di conseguenze. Generatività significa che anche la coscienza di specie si è evoluta, perché *homo sapiens* ha imparato lentamente a essere umano, lungo un percorso millenario in cui sono apparse forme molto diverse di umanità. Bocchi e Ceruti sottolineano il carattere contingente di questa evoluzione: «Le generalizzazioni nello studio della storia, i tentativi di formulare leggi generali dell'evoluzione, hanno condotto a sottovalutare la storicità irriducibile e l'altrettanto irriducibile dipendenza dal contesto degli eventi e delle situazioni studiate, a dissolvere le molteplici narrazioni ipotetiche in ipotetiche regolarità atemporali soggiacenti» (p. 130). La storia, come il tempo, va compresa nella sua irreversibilità, imprevedibilità e unicità. La comunità planetaria non è una minaccia per la singolarità degli individui o delle culture, come vuol far credere una retorica miope e ignorante. Al contrario, la globalizzazione presenta un intreccio di interdipendenze quanto mai favorevole e vantaggioso per un'intensificazione del carattere di unicità degli individui. La nuova civiltà planetaria è chiamata a nuove responsabilità; è necessario che tutti avvertano questa appartenenza alla stessa comunità, unita da un solo destino. La nuova coscienza planetaria che le istituzioni formative devono rafforzare e diffondere presuppone un mutamento epistemico e affettivo insieme. Mai come oggi il cittadino del mondo deve

comprendere che l'intreccio delle interdipendenze in cui si trova inserito non è una fatalità degenerativa, che limita la sua libertà e pregiudica la sua originalità di persona, come ama ripetere una sterile litania tecnofobica, ma è invece la condizione di un nuovo slancio creativo di cui lo stesso individuo può essere protagonista se è educato a prendere coscienza della complessità non come di una minaccia che spersonalizza e opprime, ma come di una rete infinita che espande i poteri dei singoli, valorizza le loro risorse e realizza le loro potenzialità.

La stessa rappresentazione del processo evolutivo come adattamento dell'individuo all'ambiente appare inadeguata. La relazione tra organismo e ambiente è invece sistemica e circolare. Non ha più senso rappresentare il processo di adattamento dell'individuo alla propria nicchia in senso evolutivo, perché il nuovo approccio coevolutivo richiama l'attenzione sul fatto che «l'individuo costruisce se stesso costruendo il proprio contesto, da cui è costruito» (p. 155). L'anello simbiotico che lega gli organismi all'ambiente mette fuori gioco anche l'ingenua concezione ecologica anti-umanistica di una terra fragile la cui sopravvivenza è minacciata da una specie che aspira al dominio onnipotente. L'ecologismo che si proclama anti-antropocentrico a partire da questa contrapposizione di organismo e ambiente, è poi visibilmente smentito da una visione antropomorfa della natura che pensa la natura stessa come armonia, moralità, fragilità – una natura esposta al devastante attacco che l'uomo le porta con una violenza che è solo umana. Ciò non toglie che non ci sia una responsabilità precisa dell'uomo nei confronti dell'integrità dell'ambiente fisico, ma proprio perché l'uomo è parte di quella stessa natura di cui deve prendersi cura come di se stesso. La specie umana può estinguersi, ma ciò potrebbe accadere per autoeliminazione, che sarebbe irreversibile, perché la comparsa di un'intelligenza come quella umana, scrivono Bocchi e Ceruti, sarebbe tanto improbabile come lo era prima che l'uomo facesse la sua lenta e travagliata apparizione (p. 162). Il vincolo simbiotico organismo/ambiente toglie qualsiasi significato all'opposizione tra uomo e natura, così come al conflitto tra etica antropocentrica ed ecologismo anti-antropocentrico. L'uomo non è il solo essere vivente che abbia valore e dignità morale, ma certamente è il solo essere che sia capace di riconoscere il valore morale di ciò che lo circonda. Più in generale, diciamo che la coscienza morale è costitutiva della vita umana, che a sua volta è parte della natura, quindi non ha senso considerare la sfera morale come estranea alla realtà oggettiva, all'ambiente fisico. Solo l'attribuzione del valore morale a tutti gli esseri viventi e allo stesso ambiente permette alla specie umana di percepire l'interesse di ciascuna specie e di prendersene cura. L'interesse specifico dell'uomo coincide con quello

della natura, perché solo proteggendo la natura la specie umana può salvaguardare se stessa, nei limiti in cui riesce a operare un ecologismo pragmatico e consapevole. Tuttavia, nonostante il valore unico della coscienza morale, dell'intelligenza umana e delle condizioni ambientali che sul pianeta ne hanno favorito l'apparizione, non va dimenticata l'eventualità di eventi catastrofici che possono determinare l'estinzione non solo della nostra specie, ma di ogni traccia di vita sulla terra. Ma è proprio questo il paradosso che ci rende vitali e inguaribilmente ottimisti: da una parte la consapevolezza del modo fortuito di ciò che siamo diventati, coevolutivamente, e del carattere *contingente* di quella stessa coscienza che ci permette di rappresentarci come esseri contingenti; dall'altra l'assunzione di una sfida gigantesca, cruciale, e la necessità di dedicare alla salvaguardia dell'ambiente e della specie umana nella sua varietà un tale dispendio che sarebbe giustificato solo dalla coscienza che ciò che rischiamo di perdere ha un valore *assoluto* e irrinunciabile. Il paradosso è questa assolutizzazione del contingente, che comporta l'impegno etico alla conservazione di ciò che, scomparendo, cancellerebbe ogni traccia di umanità dalla storia. Ora, ciò che si deve conservare non è nulla di statico, di prefissato, ma solo quella complessità di condizioni che permettono al processo evolutivo di espandersi ulteriormente, senza alcun disegno preordinato, senza alcuna regolarità di lungo periodo. Pur considerando aperto, precario e mutevole l'attuale assetto planetario, pur contemplando all'interno di questa contingenza radicale anche la catastrofe che annienta ogni cosa, Bocchi e Ceruti ripropongono tuttavia una visione conservazionista e conservatrice del rapporto uomo/natura («La difesa del sistema naturale, possibilmente in ciascuna sua componente, rimane il valore primario», p. 165).

Ma la contraddizione non è un difetto degli autori di *Educazione e globalizzazione*, essa appare invece come l'esito inevitabile di quel rapporto asimmetrico tra specie umana e pianeta che impone l'assunzione unilaterale e urgente di responsabilità da parte dell'uomo nei confronti dell'ambiente e perciò di se stesso. Con quali argomentazioni si potrebbe difendere la necessità della conservazione dell'attuale biodiversità terrestre, se si ha la certezza che nella storia della vita sulla terra la maggior parte delle specie si sono estinte o modificate per lasciare il posto ad altre e che tale processo si è svolto in modo casuale e totalmente aperto? A voler essere logicamente coerenti, la difesa dell'esistente potrebbe avvalersi di un solo argomento: l'attribuzione alla specie umana di un valore incommensurabile. L'argomento della Provvidenza non sarebbe valido, perché non si capirebbe come dipenda dall'uomo la conservazione di ciò che si è costituito facendo a meno completamente del suo concorso. Un ulteriore paradosso si impone all'attenzione del

lettore: da una parte la singolarità dell'animale umano consiste nella sua imperfezione, condizione imprescindibile dell'evoluzione («La storicità della natura e la sua capacità di cambiamento e di adattamento si fondano sulla variabilità, sull'imperfezione e sulla subottimalità del piano organico. La perfezione è la negazione della storia, l'eccessiva specializzazione una promessa di estinzione», p. 185), dall'altra le scienze cognitive e le nuove tecnologie tendono a promuovere un'estensione e una generalizzazione dell'attuale intelligenza della specie umana alle macchine, fino alla creazione di automi autosufficienti e umanoidi che dovrebbero incarnare e congelare una fase dell'evoluzione della specie *homo sapiens* in una serie di esteriorizzazioni delle sue facoltà. Ma neppure questo paradosso si può catalogare come difetto di concezione: esso appare invece ineludibile, oggettivo, un segno ulteriore della mancanza di un punto di vista esterno al processo evolutivo. Oggi più che mai l'uomo è complice e coartefice della vita, principio e principiato. E infatti il paradosso nasce esattamente dalla pretesa di considerare uno dei termini una variabile indipendente e separata. Il confine tra specie umana e natura, tra biologia e tecnologia, tra materia estesa e spirito pensante, è diventato sempre più labile, talché si può parlare di «mutua contaminazione programmatica di tecnologico e biologico, di meccanico e biologico» (p. 210). Ma sarebbe pretesa vana togliere i veli e giungere a una conclusione circa il destino dell'uomo, perché attesterebbe l'ingenua presunzione, dura a morire, di poter fornire la descrizione completa di un itinerario evolutivo che si può comprendere solo in base al paradigma dell'incompletezza - in altre parole si può comprendere solo al di fuori della razionalità esaustiva e conclusa delle narrazioni tradizionali.

Claudio Tugnoli

14.04.2004