



Solidarietà è sviluppo

Nicola Paparella

Orcid: 0000-0003-3095-1184



© Nicola Paparella, 2018

Publicato in N. PAPARELLA, E. DEL GOTTARDO ed ALTRI. (a cura di), a cura di E. DEL GOTTARDO, *Questioni di pedagogia sociale*, pp. 09-30, Giapeto, Napoli 2018.

ISBN: 978-88-9326-211-8

Solidarietà e democrazia

Nell'universo della complessità, l'uomo contemporaneo sembra attratto, non certamente dalla fatica della ricerca, ma dalla suggestione della semplificazione con la quale crede e pretende di condensare, schematizzare, appiattire e soprattutto addomesticare ogni margine di incertezza e la irriducibile ricchezza della esperienza umana.

Dimentico della lezione di E. Morin¹, l'odierno consumatore di talk show, si appaga con gli slogan ad effetto, quelli con i quali tenta in qualche modo di riassumere la molteplicità, trasferendola nell'immagine simbolica, affidandola al pensiero intuitivo, affrancandola dal peso del ragionamento dimostrativo.

¹ "Il pensiero complesso è consapevole in partenza dell'impossibilità della conoscenza completa: uno degli assiomi della complessità è l'impossibilità, anche teorica, dell'onniscienza. Riconoscimento di un principio di incompletezza e di incertezza. Il pensiero complesso è animato da una tensione permanente tra l'aspirazione a un sapere non parcellizzato, non settoriale, non riduttivo, e il riconoscimento dell'incompiutezza e della incompletezza di ogni conoscenza". E. MORIN, *Introduzione al pensiero complesso*, tr. it. Sperling & Kupfer, Milano, 1993, p. 3.



Abbiamo troppo spesso e troppo facilmente dimenticato che gli oggetti e gli eventi non sono esperienze primitive. Oggetti ed eventi sono sempre rappresentazioni di relazioni e questo costringe a fare i conti con un parametro ineludibile: il contesto².

Capita allora che alcune parole, che la tradizione ci ha consegnato ricche di storia e di riflessioni, ci rimbalzino fra i discorsi della quotidianità come simulacri che hanno perduto persino la possibilità di evocare e di orientare.

Né può bastare avvertire, come opportunamente fa Alain Berthoz, le nascoste meraviglie e le imposture della semplicità³. Occorre andare oltre e recuperare almeno la densità semantica e lo spessore connotativo delle parole con le quali si tocca rappresentare fatti, eventi, problemi, scelte e decisioni con le quali orientiamo i nostri comportamenti d'ogni giorno.

Se ci fermiamo ad esaminare, ad esempio, il possibile nesso fra solidarietà e democrazia, c'è rischio, tutt'altro che remoto, di ritrovarsi sbalzati all'indietro, quasi accanto J. Locke⁴, nella stagione del liberalismo classico, quando si diceva che lo Stato nasce da una sorta di contratto sociale finalizzato alla sicurezza e quindi anche al rispetto dei diritti fondamentali. Si tratta di tesi che impropriamente si accostano a quel che dirà successivamente J. J. Rousseau, ma il Ginevrino è del tutto lontano, su un altro pianeta, perché egli, facendosi carico della nozione di popolo, parlava di *organismo* sociale, di città, di repubblica, di "*corpo politico*", cui spetta la sovranità, intesa come attiva potestà di intervento per lo sviluppo del popolo medesimo⁵. Le tesi di J. J. Rousseau sono sicuramente nuove rispetto al clima che si respirava in quella sua stagione; ma non del tutto inedite. Basta andare indietro, nella classicità, per trovare qualcosa di ben più esplicito, sul versante della solidarietà. Persino Seneca, giusto per fare un esempio, che pure non amava quel che oggi diremmo il "prossimo", con il suo proiettarsi in una prospettiva futura, con le sue tesi sulla persona umana⁶, con il suo convincimento che *membra sumus corporis magni* insegnava che "la natura ci ha generato fratelli, perché ci ha creato dalla stessa materia e per lo stesso fine".

Il fatto poi che oggi ritornino con frequenza rigurgiti di contrattualismo liberista, dispersi un po' dappertutto, soprattutto nelle opinioni dei decisori politici e negli orientamenti dei leader d'opinione, legittima la tesi di coloro che parlano di una "deriva cinico-edonistica delle democrazie occidentali, in balia di egoismo e conformismo dagli andamenti ormai esponenziali"⁷. C'è da chiedersi se questo non dipenda dall'aver di fatto dissociato l'idea di sovranità dalla prospettiva del

² Cfr. N. PAPARELLA, *Contesto e contesti*, in F. BOCHICCHIO e P.C. RIVOLTELLA (a cura di), *L'agire organizzativo*, Morcelliana - ELS La Scuola, Brescia, 2017, p. 17-37.

³ A. BERTHOZ, *La semplicità*, tr. it., Codice, Torino, 2011.

⁴ Cfr. J. LOCKE [1689], *Il secondo trattato sul Governo*, tr. di A. Gialluca, Rizzoli (BUR), Milano, 2009.

⁵ J. J. ROUSSEAU [1762], *Del contratto sociale*, in *Opere*, I,1, 6, ed. it. Sansoni, Firenze, 1972, pp. 284-286.

⁶ L. A. SENECA, *Epistulae ad Lucilium*, in particolare: 95, 51-53.

⁷ P. FLORES D'ARCAIS, *L'insostenibile distinzione di Habermas*, in "MicroMega", 6, 2008, pp. 42-62.



compito. La stessa produzione scientifica riguardante la nozione di sovranità è andata arricchendosi, specializzandosi nelle distinzioni descrittive, nella etichettatura morfologica di tipo classificatorio e non anche nella direzione del compito, costitutivo della stessa sovranità e che sta prima e sopra al mero suo esercizio di tipo conservativo.

Sin quando si discute delle possibili modalità d'essere della sovranità o della tipologia multiforme del suo esercizio, si trascura ciò che sta a monte: l'origine e il *perché* della sovranità.

Riprende forza la considerazione del contesto - che è sempre contesto relazionale - e l'attenzione verso il compito che definisce l'ambito del possibile, della responsabilità personale e sociale.

La scoperta del possibile genera angoscia e/o disperazione, come aveva preannunciato S. Kierkegaard nel 1844, perché se tutto è possibile è come dire che nulla è possibile: l'ampiezza della scelta disorienta, introduce l'ambiguità, apre l'esperienza all'incertezza⁸. Di qui l'angoscia, che lo stesso Kierkegaard aveva definito - e non eufemisticamente - malattia mortale. Non la paura che di fatto cessa al venir meno del pericolo, ma quel timore indeterminato che non si riferisce a nulla di preciso e che accompagna tutta quanta l'esistenza dell'uomo: l'angoscia, appunto. Da essa bisogna uscire. Dall'angoscia l'uomo ha bisogno di liberarsi, al pari che dalla disperazione che è la parente prossima dell'angoscia⁹.

Molte sono le vie di fuga sperimentate dall'uomo; ma quelle che più ci interessano sono quelle che in qualche modo inibiscono la decisione e bloccano la scelta o almeno ne distorcono il senso e ne erodono la responsabilità.

Più in generale oggi ci pare si possa registrare un graduale inarrestabile diminuzione dei comportamenti finalizzati, ovvero dei comportamenti motivati, quelli che conferiscono sostanza e contenuto al "compito". Lo psicologo li definirebbe comportamenti segnati da *apatia* (o anche, nei casi più gravi, da depressione). Si tratta in ogni caso di modalità colorate da disinteresse, da riduzione dell'attenzione verso l'altro, da una certa misura di chiusura solipsistica, forse persino cinismo.

L'uomo contemporaneo fugge dall'angoscia e si ritrova chiuso nella gabbia del sé¹⁰, dove l'*altro* non trova più posto, dove la stessa *alterità* cessa di essere attitudine primordiale della persona e al più residua come compito etico,

⁸ S. KIERKEGAARD [1844], *Il concetto dell'angoscia*, tr. it. M.F. Sciacca, Bocca, Milano, 1940.

⁹ In termini schematici: l'angoscia sgorga dal rapporto che si pone tra l'io e il mondo esterno; la disperazione è invece incardinata nella possibilità che l'io scelga o meno di volere se stesso. Cfr., oltre all'op. cit., anche ID [1949], *La malattia mortale*, tr. it., SE (Studio Editoriale), Milano, 2008.

¹⁰ Una "gabbia d'acciaio" avrebbe detto, con altro accento ed altro intento, M. WEBER [1904], *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, tr. it. Sansoni, Firenze, 1989.



soprattutto cessa di svolgere quella funzione di supporto alla costruzione dell'identità di cui a lungo discuteva E. Mounier¹¹.

Fra le molte cose che sfuggono alla valutazione della cultura contemporanea c'è anche la complessità dei processi di costruzione dell'identità personale e sociale. L'identità non è mai un dato, né un portato dell'ereditarietà, ma è un costrutto nel quale entrano i fattori genetici e l'insieme delle acquisizioni indotte dall'ambiente e dal gruppo sociale di riferimento, il tutto filtrato da un denso e spesso dimenticato intreccio fra dotazioni native e sollecitazioni ambientali che fa di una persona un costrutto autodiretto e sempre aperto al cambiamento e allo sviluppo¹². In questo intreccio relazionale, il Tu agisce come feed-back dello scambio fra il Tu e l'Io e diventa coesenziale per il compiersi del processo di autocostruzione dell'identità.

Per dirlo con le parole di J. Habermas diremmo: “negli sguardi del Tu, di una seconda persona che parla con me in veste di prima persona, io divengo cosciente di me stesso non soltanto come soggetto che esperisce in genere, bensì contemporaneamente come io individuale. Gli sguardi soggettivanti dell'Altro hanno una virtù individuante”¹³.

In questo contesto e all'interno del fitto scambio relazionale, la cultura assume uno speciale rilievo fra i fattori psicogenetici che spiegano i processi di personalizzazione, perché è dalla cultura che discende l'universo simbolico attorno al quale si va a definire il comportamento, il costume e l'identità stessa della persona. Tant'è che i processi di costruzione dell'identità personale non sono né disgiunti né dissimili da quelli che spiegano e danno vita alla formazione culturale come costrutto creativo¹⁴.

Si capisce allora come sia fonte di grave criticità la tendenza contemporanea a restringere lo spazio dell'alterità. Non si tratta soltanto di questione valoriale o di problematica culturale, ma anche e fondamentalmente di questione psicologica: l'uomo contemporaneo, preso dalle sue angosce, dai suoi timori e dal suo terrore, si chiude all'altro, rifugge dall'altro, non vuole o, almeno, non sa commisurarsi all'altro e così però restringe anche il suo Sé e impoverisce la sua identità.

Crisi dell'alterità e della partecipazione

¹¹ “La prima esperienza della persona è l'esperienza della seconda persona: il tu, e quindi il noi, viene prima dell'io, o per lo meno l'accompagna” E. MOUNIER [1949], *Personalismo*, tr. it., AVE, Roma, 1964, p. 44.

¹² N. PAPARELLA, *Istituzioni di pedagogia*, Edinova, Lecce, 1984, p. 158; ID, *Pedagogia dell'apprendimento*, La Scuola, Brescia, 1988, pp. 179 – 180.

¹³ J. HABERMAS [2005], *Spazio pubblico e sfera politica. Radici biografiche di due motivi concettuali*, in *La condizione intersoggettiva*, tr. it., Laterza. Roma-Bari: 2007, p. 8.

¹⁴ N. PAPARELLA, *Quale mediazione didattica per educare alla “diversità”?* in AA. VV., *La scuola nella società multietnica*, La Scuola, Brescia, 1994, pp. 166 – 167, 170



La nozione di alterità ha interessato ed appassionato il pensiero occidentale sin dalle sue origini.

Già Platone, nel *Fedro*, pone la questione del nesso possibile fra identità, diversità, molteplicità, divenire... Ed Aristotele distingueva l'*alterità* dalla *differenza* ed identificava la prima come *diversità*, da assumere come espressione della ricchezza morfologica delle cose.

Sta di fatto che approfondendosi (e differenziandosi) il pensiero filosofico sull'unità e sulla molteplicità, sia sotto il profilo, diremo, ontologico, sia in certi suoi riflessi operativi, primo fra tutti quello che coinvolge l'ambito politico - cui oggi aggiungiamo l'agire sociale e, per quel che ci riguarda, l'agire educativo - viene a determinarsi un complessivo orientamento che induce ad apprezzare la diversità. Almeno sul versante della riflessione scientifica. Perché poi sul versante dell'esperienza pratica sorgono spesso difficoltà o criticità esistenziali che a loro volta inducono prospettive interpretative che rischiano di portare verso ben altre sponde, dove puntualmente si radicano e prosperano le suggestioni del solipsismo e dell'individualismo nelle diverse loro manifestazioni.

Uno dei segni più eloquenti di questa deriva è nella difficoltà di cogliere e di accogliere il nesso fra solidarietà e democrazia, un problema che in verità ha un'origine complessa, non riconducibile ad un solo fattore morfogenetico.

Sicuramente aveva ragione Anna Arendt quando sessant'anni or sono lamentava che la modernità stesse erodendo lo spazio pubblico e dissolvendo i suoi significati¹⁵. L'effetto congiunto di quella che abbiamo detto crisi dell'alterità, del conseguente ritiro difensivo della persona all'interno del recinto dell'ego, delle paure e delle angosce del mondo contemporaneo determina una sorta di esilio della persona, un suo volontario ritiro nella solitudine dell'io. Gli *altri* restano nello sfondo, collocati fra gli snodi di quell'anonimo reticolo che caratterizza la vita organizzata, in un sociale che si regge e si esprime nei vincoli normativi dell'esistere, piuttosto che nella trama dei significati anche emozionali del coesistere. È qui che diventa facile - forse persino scontato - il conformismo che affranca dalla fatica del progetto di sé, l'abitudine che semplifica la quotidianità, la stereotipia che surroga la vicinanza, e l'apatia che si accompagna all'angoscia e preannuncia la depressione.

In questo contesto le istanze di partecipazione non si spengono, ma assomigliano a conati rituali e periodici brevi segmenti di un desiderio privo di intenzionalità che non giunge mai a determinarsi né a determinare alcuna iniziativa. E così la democrazia si sclerotizza nella rigidità burocratica delle procedure, nella quotidiana subordinazione del sostanziale al formale, dell'essere all'apparire, della rivalsa al progetto.

È qui che *partecipare* vuol dire sempre e soltanto *prendere parte*, in una logica sostanzialmente ed inevitabilmente rivendicativa, nella quale il "prender parte" vuol dire, soltanto "riprendersi la propria parte". "Si attenua in questo modo il

¹⁵ H. ARENDT [1958], *Vita activa. La condizione umana*, tr. it., Bompiani, Milano, 2008, pp. 183 e ss.



significato valoriale del partecipare che rinvia all'idea del condividere, del manifestare o del manifestarsi e comunque dell'assumere un compito e del dividerne l'intento e l'onere¹⁶. La partecipazione smette di essere – nel sociale – l'espressione più qualificata della democrazia e – in sede didattica – l'attestato più significativo della responsabilità educativa¹⁷. La famiglia, la comunità, i portatori d'interesse restano spettatori del progetto didattico e non lo partecipano, né di fatto partecipano alla gestione della scuola in quanto incapaci e disinteressati ad esercitare una diretta responsabilità con ogni onere connesso.

Dinanzi alla crisi dell'alterità, dinanzi alla crisi della partecipazione, le misure che di solito si approntano valgono molto meno del cosiddetto pannicello caldo. Non basta la rete né il computo degli accessi o il numero dei consensi. Tutto questo non allontana dalla perdita di responsabilità, non libera dall'esilio, non restituisce vitalità allo spazio pubblico¹⁸, perché di fatto non ricostruisce il dialogo fra il Sé e l'altro.

Probabilmente hanno anche ragione quanti si premurano di ricordare che il processo di costruzione dell'identità è oggi più difficile di quanto non sia stato in altre stagioni; ma non è qui il punto. Si tratta in primo luogo di convincersi che l'identità personale e sociale si edifica in maniera strettamente correlata con l'esercizio attivo della disponibilità a dialogare con l'altro. Più la persona si confronta con l'altro da sé, più è capace di consolidare la propria identità e, contestualmente, si rende capace di riconoscere l'altro nella sua distinta – ed apprezzabile – identità. Non dimentichiamo l'ironia del manifesto (sul muro di Berlino) citato da Z. Bauman:

Il tuo Cristo è un ebreo. La tua macchina è giapponese.
La tua pizza è italiana. La tua democrazia greca.
Il tuo caffè brasiliano. La tua vacanza turca.
I tuoi numeri arabi. Il tuo alfabeto latino.
... Soltanto il tuo vicino è uno straniero¹⁹.

Quel che conta non sono gli appelli o le formule procedurali (pure importanti); ciò che conta è il dialogo e prima ancora la consapevolezza di abitare in uno spazio e un tempo attraversati dal confronto, cui nessuno può sottrarsi²⁰ anche se qualche volta può diventare conflitto.

¹⁶ N. PAPARELLA, *L'agire didattico*, Guida, Napoli, 2012, p. 173.

¹⁷ *Ivi*.

¹⁸ Cfr. V. CESAREO (a cura di), *L'Altro. Identità, dialogo e conflitto nella società plurale*, Vita e Pensiero, Milano, 2004

¹⁹ Z. BAUMAN, *Intervista sull'identità*, a cura di B. VECCHI, Laterza, Roma-Bari, 2003, p. 29.

²⁰ "Anche il semplice camminare, parlare, muoversi rinvia all'altro: ogni azione o comunicazione che compiamo ci rivela che possiamo percepirci soltanto *in relazione* all'altro" F. SCAMARDELLA, *La dimensione relazionale come fondamento della dignità umana*, in Rivista di filosofia del diritto, II, 2, Il Mulino, Bologna, 2013, pp. 305-320. È l'altro che ci re-invia uno sguardo "di rispetto o di disprezzo, di orgoglio o di vergogna" CH. TAYLOR [1989], *Radici dell'io. La costruzione dell'identità moderna*, tr. it., Feltrinelli, Milano, 1993, p. 29.



La stessa gestione del conflitto, pur esposta a strategie e tattiche di cui alcuni si dicono esperti, è da affidare, prima di tutto ad uno spazio di accoglienza e di inclusività permanente, perché possa risolversi nella conquista di sintesi superiori e quindi in una crescita mediata dall'altro e non in un cumulo di macerie che ostacolano il cammino.

Non si tratta di cercare una sorta di linea di mezzo lungo la quale si stemperano le contrapposizioni, si tratta invece di accettare la fatica di misurarsi con una possibile sintesi superiore, al cui interno gli opposti possano trovare pari giustificazioni e soprattutto pari dignità d'espressione. La scelta di una mediazione da collocare nello spazio del compromesso pacificatore molto spesso evolve e si connota come *medietà*, come punto mediano, come area del grigiore, dell'indistinto, del sospetto irriducibile, della furbizia che diventa potere e del potere che torna ad essere prepotente, arrogante, sfacciato, volgare.

La mediazione che si spinge a diventare medietà molto spesso diventa *mediocrità*.

C'è anzi da dire che – entro certi limiti – la possibilità del conflitto può liberare dal rischio della deriva verso la mediocrità o anche dall'altro rischio quello dell'appiattimento omologante.

Quest'ultima opzione è quella più gradita dal mercato, per il quale la diversità o è funzionale alla crescita del volume d'affari o merita d'essere semplicemente azzerata.

Non si tratta di aspetti marginali, ma di qualcosa che tocca e coinvolge l'essenza stessa della modernità, in quella sua pretesa di globalizzare e di omologare, non ancora del tutto compresa nel suo potenziale di perversione e di lucida violenza perbenista. Soprattutto non è stata ancora ben compresa nella sua possibile confluenza lungo la strada che conduce all'isolamento del Sé.

Come si è stretto il mondo

Agli inizi degli anni Ottanta, Franco Fortini inseriva in una sua raccolta di poesie, quella che prende il titolo da una sorta di esclamazione incantata: *Come si è stretto il mondo*²¹.

Perché, sì, *i paesi lontani sono in fondo al giardino / dove la sera sulla neve / la sera chiusa fra rami con neve / allude ad altro secolo e alla lunga natura che fu. / E macchie gialle e arancio oltre i rami / delle macchine da costruzioni, / delle gru che oggi sabato non vanno. / Oltre il nero dell'orto l'Asia e i suoi deserti. / Più in là colorata di luci, / al vento, si piega*

²¹ La poesia è inserita in *Paesaggio con serpente*, Einaudi, Torino, 1984, di FRANCO FORTINI (pseudonimo di Franco Lattes). Qualche anno dopo la sua morte, F. Susi ha ripreso quel verso per farne il titolo di una bella raccolta di saggi di educazione interculturale: F. SUSI (a cura di), *Come si è stretto il mondo: l'educazione interculturale in Italia e in Europa: teorie, esperienze e strumenti*, Armando, Roma, 1999.



Nicola Paparella, Pubblicazioni on-line

South Kensington. / Di luna in luna si copre Sono immagini di uno spazio che sembra diventato domestico e nel quale la molteplicità sembra *accasarsi*.

Ma lo sguardo del poeta è carico di nostalgia, sospeso fra il desiderio e la memoria, fra il passato e il futuro e, soprattutto, per dirla con lo stesso poeta, fra la "ragione dell'ordine" e la "dimostrazione del disordine", com'è per l'intera raccolta, emblematicamente intitolata: *Paesaggio con serpente*²².

Allora quel che serve approfondire è proprio il senso di quell'*accasarsi* o più esattamente l'idea di un'unità composita ovvero, se si preferisce, l'idea di *organismo* che raccoglie ed unifica: un riferimento che era già presente nell'antichità (in Seneca, ad esempio) e che ritorna più volte nel lungo riflettere attorno all'incontro fra il Tu e l'Io o, in termini più estesi, attorno alla solidarietà.

Siamo però ancora in un assetto di discorso di tipo prevalentemente descrittivo, definitorio, constataivo dove le dimensioni dinamiche, se e quando compaiono, si riferiscono all'asse temporale e non anche alle ragioni e alle leggi costitutive.

Prima d'essere un richiamo etico (nobilissimo e validissimo) la *solidarietà* è da considerare come *elemento strutturale della persona* e dell'aggregato sociale. Intendiamo dire che la persona agisce, si comporta, si manifesta ed è, soltanto se e soltanto in quanto si incentra in quel forte legame di interdipendenza che conferisce corpo e sostanza alla socialità.

Sarebbe ben poca cosa ripetere, con la filosofia greca, che l'uomo è animale sociale se non tenessimo anche conto di quel che J. J. Rousseau – per primo – ci fa notare quando dice che l'uomo ha *bisogno degli altri*. È come dire che la persona è segnata da una sorta di incompiutezza originale da cui esce soltanto attraverso la relazione con gli altri, come del resto è stato più volte dimostrato dalla ricerca scientifica a proposito dello sviluppo (in tutte le sue espressioni). E la stessa cosa vale per il gruppo sociale che resterebbe primordiale e privo di storia, privo di cultura, privo soprattutto di capacità di automiglioramento se non giungesse ad affacciarsi al dialogo con altri gruppi sociali.

Su questi temi la ricerca scientifica ha raccolto testimonianze, documenti, prove, impianti teorici e riscontri esperienziali, e tuttavia l'ipotesi del felice (?) isolamento torna a manifestarsi un po' dappertutto; persino nei luoghi hanno sperimentato la tragedia derivata da certi assunti mostruosi oltre che pretestuosi. Che l'idea della razza incontaminata debba oggi affascinare milioni di persone persino fra coloro che per questa idea hanno patito e sofferto nei campi di sterminio è un problema che consegniamo agli studi psicosociologia. In termini più semplici e in riferimento alle sole questioni economiche, dovrebbe essere facile ai Tedeschi d'oggi prender nota che proprio quando essi hanno generosamente aperto l'economia della Germania dell'Ovest all'inclusione della Germania dell'Est, proprio allora (sia pure dopo una prima fase di comprensibile disagio) la nazione

²² Si veda, fra l'altro: E. PAROLI, *L'allegoria come forma stilistica della chiarezza e della verità: Paesaggio con serpente di Franco Fortini e la poetica della giustizia*, in *Forum Italicum: A Journal of Italian Studies*, v. 51, n. 1, pp. 76-94.



tedesca s'è avviata a quelle condizioni di floridezza economica²³ che la pongono, agli inizi del terzo millennio, in cima ai Paesi dell'Unione.

Una sindrome da Forte Apache

E invece s'è diffuso nella cultura d'oggi una sorta di complesso: ci si sente sempre accerchiati e sempre sull'orlo dell'annientamento o, almeno, esposti al rischio della perdita della propria identità, della propria storia, della propria cultura e per questo si innalzano muri e si mettono in atto misure protettive che di fatto azzerano le capacità di inclusione ed accentuano le ragioni e gli effetti della crisi dell'alterità.

Basterebbe sfogliare un libro di storia per capire come sia andata evolvendo la *casa* in cui abitiamo. Ciascun gruppo sociale ha conosciuto cambiamenti anche vistosissimi, si è esposto a processi di crescita inimmaginabili e nessuno può dire che il proprio gruppo di appartenenza sia rimasto quel che era pochi decenni orsono o qualche secolo fa.

Il cambiamento e la crescita²⁴ sono una costante della nostra storia. Qualche volta hanno accompagnato giornate poco felici, in qualche occasione hanno richiesto sforzi e prove difficili, ma nessuna cultura è oggi quel che è senza il filtro e l'enfasi e il supporto dei cambiamenti che la storia ha consentito.

La questione decisiva, tuttavia, non è neppure la prova della storia, perché la *sindrome di Forte Apache*²⁵ agisce molto spesso in termini di resistenza ultimativa: o resistiamo o moriamo.

Il dialogo non lascia mai immutati, il dialogo, al pari dell'incontro, è per definizione un processo di scambio relazionale. Il Tu, diceva E. Mounier, viene prima dell'Io²⁶ e quindi la relazione con il Tu modifica l'Io; anzi, gli consente di auto-edificarsi. La modifica è perciò sicura, ed è strutturale rispetto al dialogo: se chiudiamo il dialogo, mettiamo l'Io sotto una campana di vetro, protettiva, forse, ma sicuramente asfissiante.

²³ J.C. MARTINEZ OLIVA, *Riunificazione intertedesca e politiche per la convergenza*, Banca d'Italia, Occasional papers, n. 51, Roma, 2009.

²⁴ Giova ricordare "Per *crescita* intendiamo l'insieme delle modificazioni evolutive e adattive di soggetti non ancora capaci di percepire, valutare e modificare l'ambiente, al di là delle proprie interazioni dirette. E intendiamo, invece, per *cambiamento* l'insieme delle modificazioni evolutive e adattive di soggetti sviluppati al fine di percepire, valutare e modificare adeguatamente l'ambiente prossimo e il sistema anche remoto che lo comprende" A. PERUCCA, *Pedagogia interculturale*, Libellula, Tricase (LE), 2017, p. 121.

²⁵ Viene così definito quel timore di accerchiamento di cui prima si diceva. Si veda, a mo' d'esempio, un lavoro interessante (orientato però verso altri obiettivi): C. GIUSTOZZI, *La sindrome di Fort Apache. La sicurezza delle informazioni nella società post industriale*, Monti & Ambrosini, Pescara, 2007.

²⁶ Op. cit.



Il punto non è un *sì* o un *no* al dialogo, ma la disponibilità ad attivare i processi di autoconstruzione di Sé.

Le ipotesi sono tre: o nell'incontro con il Tu, l'Io si limita a copiare come farebbe uno specchio che fosse capace di rinviare le immagini nella propria memoria costitutiva ed allora avremmo qualcosa di peggio della stereotipia, avremmo il plagio. Oppure l'Io si ritira nella difensiva e si chiude nel recinto dell'ego, ed allora avremo una condizione di graduale e progressiva asfissia. Oppure l'Io risponde al messaggio del Tu con quei dinamismi che il cognitivismo di J. Piaget e il cosiddetto post cognitivismo hanno ben studiato, ed allora c'è la crescita dell'Io e lo sviluppo nel segno della creatività e quindi della continuità e dell'innovazione.

Qualcosa di analogo avviene o può avvenire nel dialogo fra gruppi sociali.

Sia nel confronto fra persone sia nel dialogo fra gruppi sociali, l'*altro* dev'essere un *socius*, sempre e comunque.

Conseguentemente o la solidarietà procura sviluppo oppure, semplicemente, si può dire che non è vera ed autentica solidarietà.

Fra solidarietà e sviluppo c'è un nesso di reciprocità e si tratta di un nesso *strutturale* nel senso che la solidarietà funziona sempre come motore promozionale dello sviluppo e lo sviluppo si realizza sempre in termini che rendono epifanico il gesto della solidarietà. Quando ciò non accade, uno dei due termini (solidarietà e sviluppo) sta subendo una forzatura semantica o forse si è in presenza di un errore e di un inganno in merito a ciò che viene detto solidarietà e/o a ciò che viene definito sviluppo.

Questo accade e può accadere per una molteplicità di situazioni che giova individuare perché proprio su di esse occorre puntare l'attenzione per mettere in cantiere augurabili processi formativi tanto sul versante delle individualità quanto su quello dei gruppi sociali.

Sindrome da cattiva coscienza

Quando la crisi dell'alterità si fa profonda, quando la solidarietà comincia a sperimentare i limiti dei *se* e dei *ma*, allora saltano anche alcuni fondamentali parametri culturali.

Per accorgersene basta analizzare attentamente il linguaggio: da sempre i comportamenti diventano leggibili nelle parole prima ancora che nei gesti e nei fatti della quotidianità.

In una società e in una cultura che confondono la novità con l'innovazione e scambiano il mutamento con il progresso, l'uomo perde (o rischia di perdere) le sue radici e con esse il senso della sua provenienza e della sua storia.

Linguaggio e storia non sono più fra loro connessi. La parola prende continuamente nuovi significati e in questa sua apparente ricchezza consuma la



sua carica epifanica. Per questo è necessario ridefinirla, anche perché abbiamo bisogno di liberarci dagli inganni e dagli errori, dagli equivoci e dalle delusioni, da tutto ciò che ha fatto dubitare della solidarietà e ci ha reso prudenti nei confronti di quella che sembrava dover essere la cifra più espressiva della oblatività degli uomini e delle genti.

Piace ricordare come sia stato proprio un grande pensatore europeo, all'inizio del Novecento, a parlare di "comunità di vicinato", postulando al loro interno una serie di azioni orientate a quella che egli definiva come "sobria fratellanza", qualcosa che va molto al di là della "mentalità da negoziante" che solitamente regola i rapporti fra estranei²⁷. Questo grande pensatore era un tedesco, Max Weber, e la storia dell'unificazione europea gli ha dato più volte ragione. Anche se negli ultimi tempi sembra riemergere la mentalità da negoziante e con essa una sorta di partita doppia del dare e dell'avere, con tanto di tabelle, di cifre e di controlli burocratici.

Sembra l'esito ultimo di una sconfitta generazionale o, forse, ancor di più, l'effetto di colpe antiche, come il segno caratterizzante un intero quadro culturale, la radice contorta di un male oscuro, un sordo rancore esistenziale, che s'annida soprattutto nello spazio relazionale interculturale, là dove l'incontro mette a nudo la storia e l'identità di ciascuno... A questo diffuso e nascosto disagio, alcuni Autori hanno dato l'etichetta di *cattiva coscienza*, una sorta di senso di colpa, una specie di rimorso per fatti e misfatti che hanno una paternità collettiva e le cui impronte si perdono lontano nel tempo. Non si tratta di prendere coscienza di tutta una storia intessuta di lutti e di rapine (ma anche di slanci di grande generosità e di grande rilievo culturale ed umano), si tratta di affidare tutto ciò che il passato tramanda ad una sorta di sotterranea e mascherata elaborazione che finisce con il falsare il passato e compromettere il futuro. Ecco la cattiva coscienza.

Il riferimento alla cattiva coscienza non ha qui il significato forte delle espressioni classiche, come quelle usate da K. Marx, ad esempio, o anche da K. Mannheim, né vuole assumere colorazione ideologica, vuole soltanto rendere conto di operazioni che intraprese nel segno della solidarietà e dell'accoglienza sembrano poi assumere un senso ed un significato ben diversi.

Pensiamo prima di tutto (e principalmente) alle mille forme in cui viene oggi a riproporsi il così detto *mito del buon selvaggio*. Sembra a volte che non vi sia sistema migliore per essere accoglienti e solidali con le genti che soffrono per l'indigenza e per il sottosviluppo che preservarle dall'impatto con la civiltà e la cultura dei popoli avanzati. Che gli "altri" stiano a casa loro, perché li stanno bene, perché è giusto che restino primitivi, perché non ha senso contaminarli con il consumismo galoppante della nostra civiltà... Sono espressioni e modelli culturali (oltre che orientamenti politici) che vengono solitamente associati ad una buona dose di senso pratico e come tali serpeggiano e dilagano.

²⁷ Cfr. M. WEBER [1922, postumo], *Economia e società*. tr. it., Donzelli, Roma, 2005, pp. 73 e ss.



A ben guardare c'è in questi atteggiamenti il rischio nient'affatto remoto di confondere ciò che è strumentale con ciò che è sostanziale. Altro è il patrimonio di idee, di cultura, di spiritualità, altro è l'insieme delle tecniche e delle risorse di vita; e se è difficile intervenire su un fronte senza mancare di interferire sull'altro fronte, ciò non dimeno è possibile mantenere un senso di rispetto per l'originalità culturale delle genti, pur conferendo ad esse mezzi, strumenti e risorse idonee al loro sviluppo. Gli è che il mito del buon selvaggio, che ha avuto sempre molti cultori, da Omero a Tacito, da J. P. Sartre a Cl. Lévi-Strauss, diventa un buon paravento dietro il quale liberare la coscienza da errori e rapine antiche e recenti. Insomma, è come dire: povero è bello, purché ad essere poveri siano gli altri. La controprova è data da una considerazione anche sommaria dell'andamento delle spese che i Paesi occidentali sostengono (e sono disposti a sostenere) per promuovere la crescita e lo sviluppo dei Paesi più poveri. Soprattutto conviene considerare il numero e la consistenza di borse di studio che si attivano a vantaggio dei giovani residenti nei paesi del cosiddetto Terzo Mondo.

Se dovessimo dar retta agli echi di questo mito, quali vantaggi evolutivi sarebbe possibile segnalare, da una parte e dall'altra della barricata?

Un altro frequente segno della cattiva coscienza è dato da operazioni che sembrano compiersi nel segno della *riparazione*, nel senso freudiano del termine.

Sicuramente l'Occidente ha da farsi perdonare colpe non lievi e, in questo, un posto di primo piano spetta all'Europa²⁸; ma mentre è giusto conservare una vigile memoria del passato, sarebbe davvero iniquo ritenere l'Europa responsabile di tutto quanto v'è al mondo di nequizia e di ferocia, considerando i Paesi del Vecchio Continente responsabili dei lutti e degli orrori, della fame e dell'ingiustizia fra i popoli. Certo, l'Europa ha talvolta vilipeso la persona, ma ne ha pure esaltato il valore ed ha costruito tutta una tradizione giuridica fondata sull'idea di persona... L'Europa ha provocato guerre e stragi, ma ha anche elaborato forme culturali incardinate sull'idea di pace, e ha sviluppato strutture di civiltà che hanno una palese forza migliorativa a tutto vantaggio della qualità della vita...

Detto questo, giova capire che non ci si può accostare a chi ha bisogno di aiuto e di sostegno con la coscienza distorta dal senso di colpa o con la pretesa della riparazione. Il senso della storia serve sicuramente, non foss'altro che a rendersi vigili dinanzi a certe possibili deviazioni, ma non può avere un effetto frenante e inibente sicuramente incompatibile con i processi di crescita e di sviluppo.

In tempi a noi più recenti la cattiva coscienza ha trovato un ulteriore forma espressiva. Utilizzando un linguaggio di provenienza psicologica potremmo definirla controtransfert ideologico²⁹. È una sorta di via di mezzo fra il "mito del buon selvaggio" e la "manovra di riparazione".

²⁸ Ad integrazione di quanto qui si dice e di ciò a cui qui si allude, giova vedere anche il bel volume di J. BUTLER, *Vite precarie. Contro l'uso della violenza in risposta al lutto collettivo*, tr. it., Meltemi, Roma, 2004.

²⁹ Cfr. P. DENIS, *Rive e derive del contro-transfert*, tr. it., Fioriti, Roma, 2015.



A sentire certi programmi d'azione a vantaggio del terzo mondo, sembra quasi che non si possa esprimere solidarietà se non a condizione di farsi piccoli fra i piccoli, poveri fra i poveri, nomadi fra i nomadi, e così via. Se ne colgono le tracce nei progetti che riguardano i paesi del Sud del mondo e persino in progetti di solidarietà destinati a comunità periferiche dell'Italia meridionale, ma lo stesso si può dire quando si discute di gruppi marginalizzati (drogati, carcerati, nomadi, ecc.).

Anche in questo caso conviene precisare che una cosa è la condivisione e ben altro è l'identificazione; e non basta, occorre anche dire, sperando di non apparire inopportuni, che non sempre la condivisione è la condizione più favorevole alla percezione completa e distaccata delle diverse coordinate che caratterizzano una certa situazione.

In ogni caso non è di questa solidarietà che si ha bisogno quando si cerca di promuovere insieme educazione e sviluppo sociale.

Coazione difensiva, falso filantropismo e complesso di superiorità

Talvolta la cultura massmediale e le voci del “palazzo”, soprattutto se prigionieri della sindrome di Forte Apache, tendono ad enfatizzare alcuni elementi di crisi (anche “oggettivi”) e far vedere quanto sia pericoloso il nemico esterno. Da sempre la immagine di un nemico esterno spinge non già alla solidarietà, ma alla chiusura difensiva, alla coazione interna e non all'incontro con l'altro. E quand'anche ci sia un movimento verso l'altro viene inevitabilmente segnato da ambiguità e contraddizioni più o meno palesi.

In questa logica si collocano anche certe forme di pseudo filantropia³⁰ e soprattutto il nuovo, più recente e sconcertante *filantrocapitalismo*.

In uno dei racconti brevi di Charles Baudelaire, *La moneta falsa*, si narra, con una certa arguzia, della pretesa di un tale che avrebbe voluto compiere, al tempo stesso, una buona azione e un affare personale. Alla fine riesce ad apparire generoso, ma di fatto non dona nulla e non aiuta il mendicante che gli è di fronte³¹. A quasi due secoli di distanza, viene da chiedersi se quella storiella non possa ancora insegnare qualcosa o se non possa in qualche modo rappresentare mode, attitudini ed opzioni che hanno ancora a che fare con la falsa solidarietà.

Qualcosa di meno evidente (e quindi più subdolo) si può rintracciare in comportamenti che in buona sostanza simulano esemplarità ed offrono una forte spinta alla omologazione.

³⁰ Cfr. F. LORUSSO, R. VINCI, *La fame di Haiti. Terremoto, oblio e paradossi della solidarietà*, END (Edizioni Non Deperibili), Gignod (AO) - Firenze, 2015.

³¹ CH. BAUDELAIRE [1869], *La moneta falsa* in *Lo spleen di Parigi*, oggi in *Opere*, ed. it., Dall'Oglio, Milano, 1965.



L'esemplarità, di per sé, è sempre stato un criterio educativo³²; assumerla allora come cifra della solidarietà sembrerebbe quanto meno utile e comunque funzionale all'idea che muove molte iniziative di solidarietà e di accoglienza: dare una mano a chi ha bisogno di aiuto nella promozione del proprio sviluppo. Occorre però prendere atto che nel contesto dei processi culturali, l'esemplarità è quasi sempre congiunta e motivata da una sorta di *complesso del primato culturale* di cui spesso soffrono coloro che intraprendono progetti di sviluppo. Quando tale "complesso" non mascheri null'altro che la consapevolezza di una propria distinta identità, genera una sorta di pretesa del buon esempio altrettanto sconveniente quanto l'imposizione della buona azione quotidiana in certi gruppi giovanili.

Il buon esempio e la buona azione non sono da iscriverne in una sorta di registro del dare e dell'avere, sono piuttosto da assumere come stile di presenza attiva ed oblativa, e perciò non si prestano al computo metrico e al dosaggio pro die.

Rispetto alla esemplarità³³, la pretesa della omologazione manca di forti intenzionalità valoriali, esposta come è alle matrici efficientistiche piuttosto che al criterio dell'efficacia. È un modello ampiamente adoperato nel nostro secolo, in Europa e nel mondo intero; è un modello che sembra particolarmente funzionale alla cultura occidentale o almeno a certe sue diffuse interpretazioni. Del resto, volendo esprimere solidarietà verso qualcuno ci può essere migliore espressione del rendere l'altro eguale a noi stessi, coinvolgendolo in usi, costumi, fatti e situazioni a forte valenza culturale?

Un ulteriore profilo tipologico è dato dalla solidarietà espressa come investimento produttivo ed include, oltre alle diverse forme di evidente falsa solidarietà, anche tutte quelle iniziative che vengono di fatto condizionate dal mercato e comunque subordinate alle sue leggi.

Che talvolta l'intervento di aiuto ai Paesi sottosviluppati o alle zone depresse produca, di fatto, forme di palese o mascherata spoliazione è ormai abbastanza noto perché lo si debba provare³⁴. Giova piuttosto rilevare il meccanismo che attiva questo tipo di procedura che, quando non sia deliberatamente voluto, dipende solitamente da pretese egemoniche quasi sempre giustificate da ragioni di sicurezza.

Un caso a sé è quello offerto da forme di solidarietà di tipo personale, che tendono di fatto ad esaurire l'altro per motivi anch'essi riconducibili a crisi di identità, e quindi a insoddisfatti bisogni di sicurezza. Quando invece a giustificare la tendenza egemonica intervengono fattori squisitamente economici abbiamo un'altra variante: l'allargamento del mercato, in funzione del quale ogni eventuale

³² Si veda N. PAPARELLA, *La famiglia e l'educazione alla legalità*, in *La Famiglia*, n. 154, La Scuola, Brescia, 1992, p. 28.

³³ Utilizziamo qui alcune riflessioni già sviluppate in altra occasione: N. PAPARELLA, *Accoglienza e integrazione nella società tecnologica*, in *Didattica ed educazione nella società tecnologica*, Giapeto, Napoli, 2013, pp. 128 e ss.

³⁴ Interessante è il saggio di A. MARSAGLIA, *Imperialismo. Dalla «teoria della dipendenza» alla world-system analysis*, in *Historia Magistra*, fascic. 22, Angeli, Milano, 2016, pp. 30-44.



forma di solidarietà e di accoglienza si giustifica né più né meno di come si giustifica un investimento produttivo all'interno di un'azienda; tanto da giustificare chi parla di vere e proprie condizioni di vassallaggio dei paesi sottosviluppati rispetto a certi paesi che pur si porgono in atteggiamento di aiuto³⁵.

Come è stato giustamente osservato, monocultura, monomercato e monoesportazione ostacolano lo sviluppo³⁶ e, per quel che qui ci riguarda, rendono discutibili (e tutto sommato inaccettabili) molte forme di solidarietà e di accoglienza.

Solidarietà ed emancipazione della persona

La vera solidarietà sollecita processi di crescita in ciascuno dei partner della relazione, tanto in chi accoglie quanto in chi viene accolto, secondo modalità proattive che permettono di connotare la relazione come rapporto di interdipendenza.

Utilizzando il modello cibernetico per descrivere questa relazione, diremmo che ciascuno dei due partners si rapporta all'altro mantenendo le "leggi del sistema" ossia la sua identità e le sue specifiche caratterizzazioni, le sue forme assuntive, la sua cultura. Ciascuno dei due: sia ben chiaro; non uno soltanto dei due poli del processo. Altrimenti non abbiamo né solidarietà né accoglienza: al più potremmo parlare – a seconda dei casi - di ospitalità, di sfruttamento, di dipendenza...

Nella vera solidarietà si determina una sorta di equilibrio omeostatico nel quale si distinguono e trovano valorizzazione tanto le energie endogene quanto quelle esogene.

In questo caso, però, la relazione non è soltanto bipolare perché viene coinvolto il contesto con la sua storia, la sua cultura e le sue presenze. Giova perciò considerare il potenziale circostante, le risorse di chi produce l'intervento e le risorse di chi ne è destinatario. Non si tratta soltanto di attivare sinergie, come oggi si dice in termini a metà strada fra l'economico e il tecnologico, ma di mobilitare tutte le possibili risorse all'interno di un progetto che ne consenta la piena valorizzazione, almeno tendenzialmente.

Si attivano così quei circuiti di equilibrio nei quali tutti i termini della relazione crescono e si emancipano.

³⁵ Cfr. G. BOTTAZZI, *Sviluppo e sottosviluppo. Idee, teorie, speranze e delusioni*, Aisara, Cagliari, 2007.

³⁶ Cfr. E. TIEZZI, N. MARCHETTINI, *Che cos'è lo sviluppo sostenibile. Le basi scientifiche della sostenibilità e i guasti del pensiero unico*, Donzelli, Roma, 1999.



Qualcuno ha osservato che in questo modo si accentua la possibilità del meticciamiento. È vero; ma anche nel caso del meticciamiento³⁷ occorre osservare attentamente se questo risultato si ottiene come una sorta di scambio fra vasi comunicanti con un risultato che in definitiva conduce ad un condiviso impoverimento, o se invece non si determini come crescita parallela e congiunta.

La vera solidarietà arricchisce tanto chi riceve aiuto quanto chi lo offre. E l'uno e l'altro trova nell'incontro la possibilità di scoprire ed attivare energie sopite e latenti. A fronte della cosiddetta *ossessione identitaria*³⁸, la solidarietà crea uno spazio di condivisione progettuale nel quale la dimensione del Noi diventa pregnante e feconda.

Se si esamina il fenomeno, anzi, il complesso assetto dei fenomeni riconducibili al nesso fra solidarietà e sviluppo, utilizzando come modello ermeneutico, non più, lo schema cibernetico, ma l'intreccio dei dinamismi psicogenetici che ne costituiscono l'impalcatura funzionale, come fa ad esempio, A. Perucca³⁹, si giunge a conclusioni tutto sommato sovrapponibili. Ella osserva: "processi interattivi univoci possono anche dar luogo a forme asfittiche di solidarietà *confusiva* o *competitiva*". La *solidarietà confusiva*, fondata sulla identificazione, "introduce un ambito evolutivo asfittico e rischia di bloccare lo sviluppo anziché promuoverlo"; la *solidarietà competitiva*, fondata sulla radicalizzazione delle differenze e sulla dinamica del confronto, "può degenerare in conflitto più o meno latente, scavare distanze incolmabili, indurre alla ribellione e tagliare i ponti della solidarietà". Viene invece postulato "un dialogo evolutivo da cui soltanto può nascere una intesa progettuale e una *solidarietà collaborativa*. Al di là di ogni asimmetria iniziale, il percorso evolutivo di ciascuno si potenzia e si orienta in maniera responsiva: l'altro si fa termine distinto di riferimento, motivo di impegno e di responsabilità"⁴⁰.

L'idea di cittadinanza

Il modello cibernetico suggerisce inoltre che non vi può essere equilibrio senza un'attività di regolazione e non vi può essere regolazione senza controllo, né è pensabile il controllo senza il riferimento ad una regola o ad una norma. Parlare di regolazione, controllo, regola e norma non deve far pensare a forme direttive ed autoritarie, ma più semplicemente a forme di coerenza, intenzionalità, produttività e verifica dei risultati, il tutto in funzione di una regola che è inscritta nella ratio medesima dell'operare. Non si tratta di qualcosa che vincola e lega l'esperienza, ma di un processo di regolazione, e quindi di governo, del fenomeno. Perché ciò possa accadere occorre rintracciare la regola interna, e per

³⁷ Cfr. M. CALLARI GALLI, D. LONDEI, A. SONCINI FRATTA (a cura di), *Il meticciamiento culturale: luogo di creazione, di nuove identità o di conflitto?*, Clueb, Bologna, 2005.

³⁸ Cfr. F. REMOTTI, *L'ossessione identitaria*, Laterza, Bari-Roma, 2017.

³⁹ A. PERUCCA, op. cit., pp. 117-138.

⁴⁰ *Ibidem*, pp. 125-127.



Nicola Paparella, Pubblicazioni on-line

far questo occorre capire quale debba essere l'elemento da adoperare come "regolatore" interno del fenomeno.

Questo regolatore nella società d'oggi è dato dall'idea di cittadinanza o, se si vuol essere più precisi, dall'idea di nuova cittadinanza.

Sinora la cittadinanza è stata intesa prevalentemente in termini giuridico formali, legati allo *jus loci* e allo *jus sanguinis*, oggi la nuova cittadinanza è legata alla convivenza, alla condivisione di un progetto di vita, alla partecipazione valoriale... è l'espressione non tanto di una libertà-di o di una libertà-da quanto di una libertà-per⁴¹.

I gruppi etnici, ad esempio, che dalle aree del disagio, della fame e dello sfruttamento giungono sulle sponde italiane sono alla ricerca di una *liberazione*. Vogliono affrancarsi dalla indigenza, dalla miseria, dall'ignoranza; vogliono esercitare la libertà di dire, di osare, di assumere iniziative... Questa è ancora soltanto *liberazione*. Non è ancora la libertà-per ossia l'azione libera guidata da un progetto e finalizzata alla realizzazione di un progetto. E questo progetto non può essere soltanto il progetto di chi giunge in Italia, né può essere soltanto il progetto di chi è già in Italia, ma deve poter essere un progetto condiviso, che coinvolge tutti e arricchisce tutti. In questo progetto è iscritta la regola che disciplina il processo e che lo pone a regime. In questo progetto è l'equilibrio del sistema. In questo progetto è la produttività dell'accogliere e dell'essere accolti. In questo progetto la solidarietà è già essa medesima sviluppo.

A chi spetta scrivere il progetto? A chi spetta definirlo e realizzarlo? A chi spetta verificarlo cammin facendo? A chi spetta accantonarlo, una volta che nuove opportunità dovessero affacciarsi? È evidente, che stiamo pensando a tutti quelli che in qualche modo ne sono coinvolti. Sarebbe un errore pensare soltanto a coloro che per un motivo o per un altro sono, per così dire, in frontiera.

Torna qui, in maniera ancora più evidente, l'immagine del *contesto* con tutte quelle presenze e soprattutto con tutte quelle funzioni che lo caratterizzano e lo esprimono.

Per governare il fenomeno migratorio che si sviluppa attorno al mar Mediterraneo, ad esempio, occorre far riferimento alle risorse e ai processi che corrono lungo direttrici che vanno molto al di là di quelle che sono le città di frontiera.

E non si tratta soltanto di coinvolgere altri partner. Il contesto non è fatto soltanto di attori, perché include soprattutto azioni, prospettive, schemi operativi e parametri interpretativi. Nell'esempio appena enunciato, invocare il *contesto* significa, per un verso, richiamare l'esigenza di un governo del fenomeno migratorio, non più affidato a realtà soltanto locali e, per altro verso, ribadire che non vi può essere vera solidarietà senza un progetto che tracci i termini della *nuova cittadinanza* e quindi i termini nuovi della identità e dell'appartenenza.

⁴¹ Torna utile la distinzione proposta da A. RIGOBELLO, *Il futuro della libertà*, Studium, Roma, 1978.



Quando ci si riferisce ad intenzionalità e - se si vuole - a progettualità, v'è sempre, esplicito o implicito, un richiamo a valori o almeno ad attribuzioni di senso, ossia a quegli aspetti qualitativi che sottraggono il processo alla sola logica della causazione, e lo espongono alle libertà ed ai vincoli della contestualizzazione. Non si tratta cioè di stabilire se e come un fatto si possa determinare, ma di esaminare *perché* e quanto un'esperienza sia perseguibile. Questo complica forse il discorso e il lavoro, ma arricchisce l'accoglienza della dimensione valoriale e culturale. Il gesto dell'accogliere è sempre un servizio alla persona ed è un servizio che si presta in sintonia con il contesto storico culturale.

Su questa scia, anche a motivo dell'irriducibile ampiezza del referente valoriale e culturale, non è difficile accettare l'idea di una sempre necessaria relativizzazione sistemica della solidarietà, nel senso che essa viene ad esercitarsi per coinvolgere tutta la persona, ma relativamente a certi fattori e non ad altri. La stessa cosa si deve dire - ed *a fortiori* - per la solidarietà che viene ad esercitarsi fra gruppi sociali e fra popoli.

Questa relativizzazione, che qualcuno può fraintendere quasi si volesse alludere ad una sorta di politica dei piccoli passi, non comporta la segmentazione degli interventi o la riduzione delle operazioni a poche schegge che finirebbero col diventare irrilevanti. Come per l'educazione e per lo sviluppo, così anche per la solidarietà e per l'accoglienza ciò che viene a coinvolgersi è l'intera persona, il soggetto nella sua totalità, nella sua interezza, nella sua globalità. La relativizzazione comporta che questa totalità venga ad essere mobilitata in funzione di una questione, di un problema, di una esigenza. Si tratta in buona sostanza di stringere il campo d'azione senza nulla perdere in profondità, perché se invece allargassimo il campo e riducessimo la profondità ci ritroveremmo in una logica di segno del tutto diverso e fatalmente riconducibile ad una delle forme non accettabili di accoglienza, di cui ho già detto.

Come corollario di questo tentativo di interpretazione vengono alcuni aspetti che possono anche valere come indicatori di efficacia del processo e quindi della sua bontà⁴².

Per coinvolgere energie, risorse e valori, la solidarietà suppone una persona o un gruppo di persone e una cultura. Non nasce nell'anonimato né nella indeterminatezza né nella genericità di una intenzione priva di radicamento personale e culturale. Suppone il continuo esercizio della decisione oltre che il tirocinio dell'azione, ma si definisce e si controlla nel gusto dell'esperienza e della verifica di sé. Alimenta lo stile del com-prendere, e trova incentivo nella progettazione.

La solidarietà nasce nell'incontro e nell'ascolto, ma si sviluppa nel lavoro organizzato e nel progetto partecipato e condiviso.

La prima cifra della solidarietà è la reciprocità della relazione partecipativa: la condivisione di gesti - a volte anche molto semplici - attorno ad alcune esigenze

⁴² Ci serviamo di alcune nostre riflessioni già avviate in altra sede: N. PAPARELLA, *Accoglienza e integrazione nella società tecnologica*, cit.



Nicola Paparella, Pubblicazioni on-line

poste in comune. Solitamente si tratta di esigenze connesse a bisogni forti, come quello della nutrizione e della sopravvivenza, della salute e della scuola. Accogliere e farsi accogliere in uno spazio progettuale condiviso che definisca - al suo interno - la regola e il principio di disciplina del fenomeno, oltre che il suo dinamismo evolutivo. Il passo ulteriore è sempre nella logica del progetto condiviso, per la valorizzazione di tutte le energie endogene, per la definizione di una sorta di comune piano regolatore della qualità della vita.

In questa prospettiva, mentre tutti insieme chiediamo al governo centrale nazionale e agli organismi internazionali - a partire da quelli europei - di non sottrarsi al compito di prendere posizione e di accettare la sfida che viene dalle migrazioni, mentre diciamo che è urgente l'esigenza di passare ad una fase di intelligente governo del fenomeno, una responsabilità aggiuntiva viene a caricarsi sulle spalle di coloro che la provvidenza ha voluto individuare come cittadini di frontiera.

Ai cittadini di frontiera, a coloro che prima degli altri si trovano ad affrontare i flussi migratori, si chiede che l'azione sia tempestiva, e qualche volta la tempestività non giova alla correttezza del disegno.

Per questo occorre addestrarsi. Occorre spendere energie nella formazione e nell'educazione. Anche perché il primo esercizio dell'accoglienza non è sicuramente quello da fare con gli stranieri che giungono sull'uscio di casa. C'è qualcosa di più difficile dell'accoglienza del diverso: è l'accoglienza del vicino; c'è qualcosa di più difficile dell'accoglienza dell'altro: è l'accoglienza di sé medesimo; c'è qualcosa di più difficile dell'accoglienza del presente: è l'accoglienza del proprio passato.

C'è dunque tutto un itinerario educativo da percorrere. Parte dal corretto esercizio del dialogo con i propri ricordi, soprattutto con quelli che - a torto - vorremmo cancellare. Occorre saper trovare profitto in tutte le esperienze; occorre saperle criticare per saperle gestire in termini di produttivo orientamento per il futuro. Allo stesso modo occorre imparare a trovare nel volto dell'altro il riflesso delle proprie esigenze e delle proprie inadempienze; il riconoscimento di una diversità che si fa risorsa; che ci turba e ci inquieta, ma ci rafforza e ci autentica. Accogliere e farsi accogliere sono connotati e parametri di un itinerario educativo che si incentra sulla persona e che alla persona torna continuamente per interpellarla e scoprirla nella sua più interiore vocazione: al convivio dei valori, là dove il volto umano è segno ed espressione del divino che è in ogni creatura.

Anche il progetto della nuova cittadinanza passa da queste coordinate ed anzi le presuppone come condizione perché sia possibile a ciascuno ricostruire la propria appartenenza e la propria identità, in uno spazio di scelta e di decisione che è poi il cuore stesso della vera libertà.



Indicazioni bibliografiche

- H. ARENDT [1958], *Vita activa. La condizione umana*, tr. it., Bompiani, Milano, 2008.
- CH. BAUDELAIRE [1869], *La moneta falsa* in *Lo spleen di Parigi*, oggi in *Opere*, ed. it., Dall'Oglio, Milano, 1965.
- Z. BAUMAN, *Intervista sull'identità*, a cura di B. VECCHI, Laterza, Roma-Bari, 2003.
- A. BERTHOZ, *La semplicità*, tr. it., Codice, Torino, 2011.
- G. BOTTAZZI, *Sviluppo e sottosviluppo. Idee, teorie, speranze e delusioni*, Aisara, Cagliari, 2007.
- J. BUTLER, *Vite precarie. Contro l'uso della violenza in risposta al lutto collettivo*, tr. it., Meltemi, Roma, 2004.
- M. CALLARI GALLI, D. LONDEI, A. SONCINI FRATTA (a cura di), *Il meticcio culturale: luogo di creazione, di nuove identità o di conflitto?*, Clueb, Bologna, 2005.
- V. CESAREO (a cura di), *L'Altro. Identità, dialogo e conflitto nella società plurale*, Vita e Pensiero, Milano, 2004.
- P. DENIS, *Rive e derive del contro-transfert*, tr. it., Fioriti, Roma, 2015.
- P. FLORES D'ARCAIS, *L'insostenibile distinzione di Habermas*, in "MicroMega", 6, 2008.
- F. FORTINI, *Paesaggio con serpente*, Einaudi, Torino, 1984.
- C. GIUSTOZZI, *La sindrome di Fort Apache. La sicurezza delle informazioni nella società post industriale*, Monti & Ambrosini, Pescara, 2007.
- J. HABERMAS [2005], *Spazio pubblico e sfera politica. Radici biografiche di due motivi concettuali*, in *La condizione intersoggettiva*, tr. it., Laterza, Roma-Bari, 2007.
- S. KIERKEGAARD [1844], *Il concetto dell'angoscia*, tr. it. M.F. Sciacca, Bocca, Milano, 1940.
- S. KIERKEGAARD [1949], *La malattia mortale*, tr. it., SE (Studio Editoriale), Milano, 2008.
- J. LOCKE [1689], *Il secondo trattato sul Governo*, tr. di A. Gialluca, Rizzoli (BUR), Milano, 2009.



Nicola Paparella, Pubblicazioni on-line

- F. LORUSSO, R. VINCI, *La fame di Haiti. Terremoto, oblio e paradossi della solidarietà*, END (Edizioni Non Deperibili), Gignod (AO) - Firenze, 2015.
- A. MARSAGLIA, *Imperialismo. Dalla «teoria della dipendenza» alla world-system analysis*, in *Historia Magistra*, fascic. 22, Angeli, Milano, 2016.
- J.C. MARTINEZ OLIVA, *Riunificazione intertedesca e politiche per la convergenza*, Banca d'Italia, Occasional papers, n. 51, Roma, 2009.
- E. MORIN, *Introduzione al pensiero complesso*, tr. it. Sperling & Kupfer, Milano, 1993.
- E. MOUNIER [1949], *Personalismo*, tr. it., AVE, Roma, 1964.
- N. PAPARELLA, *Istituzioni di pedagogia*, Edinova, Lecce, 1984, p. 158;
- N. PAPARELLA, *Pedagogia dell'apprendimento*, La Scuola, Brescia, 1988.
- N. PAPARELLA, *La famiglia e l'educazione alla legalità*, in *La Famiglia*, n. 154, La Scuola, Brescia, 1992.
- N. PAPARELLA, *Quale mediazione didattica per educare alla "diversità"?* in AA. VV., *La scuola nella società multietnica*, La Scuola, Brescia, 1994.
- N. PAPARELLA, *L'agire didattico*, Guida, Napoli, 2012.
- N. PAPARELLA, *Accoglienza e integrazione nella società tecnologica*, in *Didattica ed educazione nella società tecnologica*, Giapeto, Napoli, 2013.
- N. PAPARELLA, *Contesto e contesti*, in F. BOCHICCHIO e P.C. RIVOLTELLA (a cura di), *L'agire organizzativo*, Morcelliana - ELS La Scuola, Brescia, 2017.
- A. PERUCCA, *Pedagogia interculturale*, Libellula, Tricase (LE), 2017.
- E. PAROLI, *L'allegoria come forma stilistica della chiarezza e della verità: Paesaggio con serpente di Franco Fortini e la poetica della giustizia*, in *Forum Italicum: A Journal of Italian Studies*, v. 51, n. 1, pp. 76-94.
- F. REMOTTI, *L'ossessione identitaria*, Laterza, Bari-Roma, 2017.
- J. J. ROUSSEAU [1762], *Del contratto sociale*, in *Opere*, I.1, 6, ed. it. Sansoni, Firenze, 1972.
- F. SCAMARDELLA, *La dimensione relazionale come fondamento della dignità umana*, in *Rivista di filosofia del diritto*, II, 2, Il Mulino, Bologna, 2013.
- L. A. SENECA, *Epistulae ad Lucilium*.
- F. SUSI (a cura di), *Come si è stretto il mondo: l'educazione interculturale in Italia e in Europa: teorie, esperienze e strumenti*, Armando, Roma, 1999.
- M. WEBER [1904], *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, tr. it. Sansoni, Firenze, 1989.
- M. WEBER [1922 postumo], *Economia e società*, tr. it., Donzelli, Roma, 2005.
- CH. TAYLOR [1989], *Radici dell'io. La costruzione dell'identità moderna*, tr. it., Feltrinelli, Milano, 1993.



Nicola Paparella, Pubblicazioni on-line

E. TIEZZI, N. MARCHETTINI, *Che cos'è lo sviluppo sostenibile. Le basi scientifiche della sostenibilità e i guasti del pensiero unico*, Donzelli, Roma, 1999.

A. RIGOBELLO, *Il futuro della libertà*, Studium, Roma, 1978.