



**IUFFP**

ISTITUTO UNIVERSITARIO  
FEDERALE PER LA  
FORMAZIONE PROFESSIONALE



*Conferenza della Svizzera italiana  
per la formazione continua degli adulti*

# Nuove frontiere della cittadinanza: 7 prove d'autore

**Idee per  
l'innovazione  
nella  
formazione  
professionale**

Quaderno  
1



**Nuove frontiere  
della cittadinanza:  
7 prove d'autore**

# Indice

5 **Prefazione**

6 **Introduzione**

**Quale cittadinanza per quali frontiere**

Filippo Bignami e Fabio Merlini

Parte 1

13 **Cittadinanza globale e comunità ospitanti:  
per una formazione del futuro**

14 **Tematica**

15 **Consapevolezza interculturale e costruzione  
del concetto di cittadinanza**

Milton J. Bennett

31 **Oltre la paura e il risentimento: l'ospitalità nell'età globale**

Elena Pulcini

42 **Esperienza, riflessione e costruzione di comunità**

Luigina Mortari

54 **Formazione: ritorno al futuro**

Gian Piero Quaglino

Parte 2

69 **Frontiere vecchie e nuove: oltre le paure e i pregiudizi**

70 **Tematica**

71 **Nouvelles migrations, nouveaux enjeux**

Aïssa Kadri

84 **Mobilità, transnazionalità, famiglia**

Chiara Saraceno

90 **Pensieri di un viaggiatore**

Werner Kropik conversa con Furio Bednarz

99 **Note sugli autori**

La presente pubblicazione intende raccogliere, *in primo luogo*, i testi delle conferenze o delle *lectures* presentate nel quadro di due iniziative promosse annualmente dalla sede della Svizzera italiana dell'Istituto Universitario Federale per la Formazione Professionale - IUFPF congiuntamente alla Conferenza della Svizzera italiana per la formazione continua degli adulti - CFC: *l'Officina delle idee e gli Incontri per l'innovazione nella formazione professionale*. In entrambi i casi, si tratta di incontri aperti al pubblico e mirati a promuovere occasioni di scambio con protagonisti del mondo della cultura, della formazione, dell'imprenditoria e dell'economia sensibili alle relazioni, talvolta virtuose, talaltra viziose, che intercorrono tra mondo del lavoro, processi produttivi, innovazioni tecnologiche e formazione. La qualità dei relatori, l'attualità dei temi affrontati, l'attenzione al tema dell'innovazione al di fuori delle retoriche con il quale troppo spesso, oggi, vi ci si appella; sono tutti motivi per i quali si è voluto predisporre un contenitore, fruibile anche in formato elettronico sui siti internet dello IUFPF e della CFC, grazie al quale raccogliere i contributi presentati, in modo da poterli approfondire e diffondere più agevolmente.

*In secondo luogo*, i Quaderni *Idee per l'innovazione nella formazione professionale*, desiderano anche offrire agli interessati risultati di ricerca, spunti di riflessione e materiali prodotti nel quadro delle attività di formazione e ricerca dalle due istituzioni coinvolte. Si intende in questo modo offrire una cassa di risonanza ad attività innovative e sperimentali i cui confini, per i temi, le metodologie, le prospettive sviluppate, meritano di essere ampliati così da poter raggiungere un pubblico più vasto.

*In terzo luogo*, i Quaderni vogliono offrire anche ad altre istituzioni formative attive sul territorio una piattaforma grazie alla quale dialogare su temi di comune interesse, favorendo in questo modo la messa in comune di esperienze e pratiche significative da cui la formazione professionale possa trarre giovamento.

La Redazione

Parte 1

**Cittadinanza globale e comunità ospitanti:  
per una formazione del futuro**

## Tematica

Come coniugare formazione, sostenibilità sociale e ambientale, quando urgenza e precarizzazione sono divenute per molti i soli riferimenti per parlare delle proprie esperienze e di se stessi? Quale relazione stabilire tra i principi della sostenibilità e le aspettative dell'innovazione? E come è possibile promuovere la sostenibilità, quando ovunque sembrano allentarsi i legami sociali di solidarietà, a tutto vantaggio dell'affermazione di individualità narcisistiche e sospettose verso quanto non riflette l'immagine e il desiderio della propria esclusività? Educare alla cittadinanza e alla sostenibilità richiede l'uscita da questo vizio autoreferenziale. Significa educare alla comprensione e alla critica; a forme di identità ironiche, consapevoli della propria genealogia composita. Significa destabilizzare la frontiera tra identità e alterità senza, però, confonderle. Un esercizio che richiede sensibilità, cultura e buon senso. L'incertezza occupazionale infonde dubbi e timori. Ma è anche l'occasione per mobilitare risorse, nuove disposizioni mentali, creatività. In ogni caso, la rivoluzione vissuta in questi anni nei contesti lavorativi non può essere affrontata "in solitaria". Occorre avere il coraggio di sperimentare nuove forme di solidarietà e di cura, una nuova cultura della collaborazione, nella convinzione che senza sostenibilità sociale e ambientale nessun progetto può affermarsi durevolmente.

# Oltre la paura e il risentimento: l'ospitalità nell'età globale

Elena Pulcini

Tra le molteplici sfide prodotte da quel complesso fenomeno che chiamiamo globalizzazione, c'è indubbiamente quella che proviene dall'*altro*; meglio, come ora vedremo, dall'altro come diverso. Da un lato, assistiamo all'esodo di immigrati, clandestini e profughi che varcano quotidianamente i nostri confini, alimentando in noi, cittadini europei, la percezione di un assedio inarrestabile e la *paura del diverso*. Basti pensare, per esempio nel mio paese, all'eloquente immagine simbolica dei barconi che riversano ogni giorno moltitudini di persone sulle nostre coste, masse informi di un'umanità disperata in cerca di sopravvivenza. Dall'altro, coloro che arrivano animati dalla speranza, subiscono ben presto gli effetti ostili e aggressivi di questa paura; e reagiscono di conseguenza con forme di *risentimento* destinate a maturare e a crescere tanto più quanto più la loro presenza diventa permanente. Si crea dunque una forbice speculare tra paura e risentimento dalla quale nasce quella spirale distruttiva di tensioni, scontri e violenza reciproca, di cui si alimentano gli innumerevoli conflitti che proliferano nel pianeta.

Quali rimedi è possibile pensare, in particolare sul piano emotivo, per porre rimedio alla distruttiva contrapposizione Noi/Loro e aprire all'ospitalità?

## Il ritorno della paura

Partiamo dunque dalla paura. Niente di nuovo, si potrebbe dire: sulla paura dell'altro si fonda infatti la nascita stessa della società moderna.

Basti pensare allo scenario descritto da Thomas Hobbes che a ragione possiamo considerare il paradigma per eccellenza della modernità<sup>9</sup>. Hobbes descrive un *tempo di crisi*: descrive cioè individui disorientati da una crisi di insicurezza epocale dovuta alla disgregazione della struttura olistica della società, a quella che Hans Blumentberg ha definito la "perdita di ordine"<sup>10</sup>. Gli individui hanno perso in altri termini i punti di riferimento tradizionali e i vincoli presupposti, siano essi di ordine cosmico, religioso o sociale: si scoprono liberi ed uguali, ma proprio per questo esposti all'insicurezza che viene essenzialmente dall'altro, vissuto come rivale e nemico.

La paura è qui paura della morte, ma non più della morte che può provenire da una natura inospitale o da forze oscure, come nello scenario premoderno, bensì della morte che viene dall'altro; è dunque, essenzialmente, *paura dell'altro*. La reciproca violenza indotta dalla ricerca del potere tra individui dotati degli stessi diritti e passioni, sfocia in quello stato di conflitto e di guerra da cui ha origine la paura: paura di quel *summum malum* che è la morte violenta, paura reciproca (*mutuus metus*) che

<sup>9</sup> — Hobbes, Th., *Leviathan*, 1651; trad. it. *Leviatano*, La Nuova Italia, Firenze, 1987.

<sup>10</sup> — *Ibidem*.

fa della convivenza tra gli uomini una “triste condizione”<sup>11</sup>, in cui la vita di ognuno diventa “solitaria, misera, sgradevole, brutale e breve”<sup>12</sup>.

Paradossalmente, però, da questa passione deriva anche la soluzione proposta da Hobbes. Accade cioè che quella stessa paura che rende intollerabile la vita associata, agisca come una sorta di *choc emotivo* che riporta gli individui alla ragione e alla consapevolezza di una urgente autolimitazione; agisce cioè, come è stato detto con un efficace ossimoro, come una “passione ragionevole”<sup>13</sup>. Gli individui, diffidenti l’uno verso l’altro e verso le loro stesse passioni, decidono, attraverso un patto razionale, di affidarsi alla tutela di un’istituzione (lo Stato), affinché questo li liberi dal conflitto e dalla paura, garantendo una società pacifica e ordinata.

La paura fonda dunque la società politica moderna e con esso la pace, la sicurezza e la stabilità della vita associata.

Ora, noi sappiamo che questo richiede una *rinuncia* radicale da parte degli individui (ai loro diritti e passioni). E sappiamo anche che la paura non viene così eliminata, ma solo trasformata (da paura dell’altro a paura dello Stato e delle sue sanzioni, da paura reciproca a *metus communis*). Ma quello che qui è interessante notare è l’emergere di un ruolo *positivo* della paura: in altri termini, la paura svolge in Hobbes una funzione *costruttiva*<sup>14</sup>. È una passione “ragionevole”, appunto, che si oppone al diritto illimitato alla libertà e alle passioni distruttive; e che è fondamentale per spingere gli individui alla decisione razionale del patto e alla costruzione di un “artificio”, estraneo al conflitto emotivo, che garantisca l’ordine e la pace.

La paura si configura dunque, nella modernità, come una passione “politicamente produttiva”<sup>15</sup>. Essa si rivela un potente motore nel fondare e riprodurre l’ordine politico e lo spazio simbolico esistenti<sup>16</sup>.

## Paura globale

Partendo da queste premesse, il problema che vorrei porre è il seguente: che nesso c’è tra questa paura, costruttiva e socialmente efficace, e la paura globale di cui parlavo all’inizio?<sup>17</sup>

Vorrei sostenere che nella tarda modernità, e più precisamente nell’età globale, lo statuto della paura subisce sensibili metamorfosi che ne inficiano il ruolo produttivo “hobbesiano”, e diviene essenzialmente “improduttiva”, in quanto non riesce a tradursi in un agire razionale e progettuale capace di garantire, insieme alla pace e alla sicurezza degli esseri umani, una convivenza sociale sostenibile<sup>18</sup>.

Si potrebbe evocare a questo proposito la distinzione, teorizzata da Freud, tra *paura* (*Reale Angst*) e *angoscia* (*Angst*): entrambe sono meccanismi di difesa, ma la prima è la reazione di fronte a un evento reale, mentre la seconda è la reazione a un evento indefinito, ad un oggetto indeterminato<sup>19</sup>. Quella che affiora con forza in età globale non è più la paura di pericoli naturali, concreti e identificabili, ma l’ansia di fronte a minacce *indeterminate*. Zigmunt Bauman sintetizza questa situazione attraverso il concetto di *Unsicherheit*: una insicurezza diffusa e pervasiva che va dal piano immediato dell’ansia per l’incolumità personale, alla sfiducia nella

11 — *Ibidem*.

12 — *Ibidem*.

13 — Polin, R., *Politique et philosophie chez Thomas Hobbes*, Vrin, Paris, 1977.

14 — Cfr. Esposito, R., *Communitas. Origine e destino della comunità*, Einaudi, Torino, 1998; Galli, C., “Modernità della paura. Jonas e la responsabilità” in: *Il Mulino*, 2, 1991.

15 — Esposito, *Communitas*, op. cit.

16 — Escobar, R., *Metamorfosi della paura*, Il Mulino, Bologna, 1997, p.148.

17 — Per uno sviluppo delle riflessioni che seguono cfr. il mio *Care of the World. Fear, responsibility and justice in the in the Global Age*, Springer, Netherlands, 2012 (ed. or. *La cura del mondo. Paura e responsabilità nell’età globale*, Bollati Boringhieri, Torino, 2009).

18 — Galli, *Modernità della paura*, op. cit.

19 — Freud, S., *Hemmung, Symptom und Angst*, 1926; *Gesammelte werke*, Fischer Verlag, Frankfurt, 1999, 18 vol., vol. XIV.



stabilità del mondo e delle istituzioni, alla perdita di fiducia in se stessi e nelle proprie capacità<sup>20</sup>. Da ciò scaturisce inevitabilmente il proliferare di vecchie e nuove paure, tra le quali appunto la paura dell'altro: che però assume, rispetto al quadro hobbesiano, una inedita configurazione, in quanto l'altro diventa appunto, come ora vedremo, una figura *indeterminata*.

Dobbiamo allora necessariamente chiederci: *chi è oggi l'altro?*

L'altro oggi non è più, evidentemente, l'altro individuo che abbiamo incontrato nello scenario hobbesiano nella posizione di rivale e nemico all'interno di una relazione che è indubbiamente conflittuale, ma certa e concreta nella sua minacciosità. Quando evoca il timore della morte violenta prodotto dallo scontro tra due soggetti che si fronteggiano in modo antagonistico a partire dalla comune pretesa ad uguali diritti e passioni, Hobbes ci restituisce, infatti, un'immagine di immediata fisicità e materialità del conflitto. Ed è proprio da questa immediatezza che emerge una paura efficace e mobilitante. Si tratta inoltre di individui legati da una relazione paritaria, ugualmente liberi, cioè, di decidere quali risposte dare alla condizione di insicurezza e di paura che scaturisce dal conflitto e dalla reciproca aggressione. L'altro, insomma, è non solo un altro noto e identificabile in una precisa e concreta corporeità, ma è anche, o meglio proprio per questo, qualcuno con cui si può venire a patti, per poter approdare ad una soluzione razionale che liberi tutti dalla paura e dall'insicurezza.

Al contrario, l'altro oggi non è più il rivale hobbesiano, concreto e identificabile, con cui ci si scontra a partire da una reciproca situazione di generale uguaglianza. Esso equivale piuttosto alla *figura dello straniero, del diverso*: una figura *indistinta*, senza nome e senza volto che incarna essenzialmente la *differenza*, sia questa etnica, religiosa, o culturale. Si pensi ai grandi flussi migratori prodotti dalla globalizzazione, alla contaminazione tra culture e stili di vita, al cosiddetto multiculturalismo. L'altro sembra oggi corrispondere pienamente alla figura dello "straniero interno" di cui ci parla Georg Simmel agli inizi del 900: vale a dire "colui che viene per restare"<sup>21</sup>; che non si può dunque né assimilare, perché resiste con la sua identità, tradizione e cultura, né espellere, perché non c'è più, nella società globale, un confine netto tra un dentro e un fuori. Il *confine* che, soprattutto se associato alla modernità statale e territoriale, evoca l'idea di una linea di demarcazione precisa e rassicurante, è stato infatti sostituito da un *limes* che è indefinibile e non riconoscibile, che esclude ma non separa e non garantisce più alcuna immunità<sup>22</sup>. L'altro, lo straniero è in altri termini ormai *fra noi*; non è più né colui che possiamo relegare all'esterno né colui che viene e se ne va, ma è, appunto, sempre più identificabile con la figura simmeliana di "colui che oggi viene e domani rimane", rendendo così impossibile esportare in un *altrove* ciò che turba la pace e la coesione interna. Si tratta dunque, paradossalmente, di una presenza che è allo stesso tempo interna e distante, vicina ed estranea: per questo l'*altro* nella società globale (sia esso l'immigrato, il profugo o il clandestino) diventa una fonte endemica di paura che sembra far naufragare le tradizionali strategie di difesa attraverso la minaccia costante e inquietante di una presenza diffusa e multiforme che non si lascia assimilare né esportare.

20 — Bauman, Z., *In Search of Politics*, Polity Press, Cambridge, 1999.

21 — Simmel, G., "Exkurs über den Fremden" in: *Soziologie*, Dunken & Humblot, Leipzig 1908.

22 — Sul passaggio dal confine al *limes*, cfr. Escobar, *Metamorfosi della paura*, op. cit., p.148.

La paura dell'altro diventa dunque quella che ho definito *paura della contaminazione*<sup>23</sup>, un concetto su cui tornerò più avanti e che traggo dalla riflessione di Georges Bataille<sup>24</sup>. Ma è bene ribadire subito che, più che di paura, si tratta appunto di angoscia: in quanto l'altro diventa una figura *indeterminata* che assume molteplici volti.

Al pericolo della contaminazione, gli individui della società globale (gli individui europei) sembrano dare prevalentemente una risposta che è difensiva e aggressiva allo stesso tempo; reagiscono cioè con una ricerca di *immunità* che sfocia nella contrapposizione Noi/Loro e in forme violente di conflitto. L'angoscia in altri termini viene proiettata sull'altro, sul diverso, e produce effetti persecutori che spingono alla costruzione di "capri espiatori"<sup>25</sup> su cui far convergere il blaming collettivo, l'attribuzione di responsabilità e di colpa dei mali della società. La proiezione persecutoria dell'angoscia sfocia nella formazione di "comunità distruttive"<sup>26</sup>, unite dalla volontà di esclusione violenta dell'altro quale presunto portatore del male: basti richiamare le "comunità della paura" di cui parla Zygmunt Bauman, o il "noi" come "pronomi pericoloso" di cui parla Richard Sennett<sup>27</sup>.

Si assiste al *revival* più o meno sotterraneo, e sempre sicuramente pretestuoso, di mitologie della purezza che sfociano nell'"attacco alle minoranze"<sup>28</sup> e nel proliferare dei conflitti etnico-religiosi, la cui matrice comune è quella di una neutralizzazione (per non dire esorcizzazione) delle differenze. Insomma, il "farsi interno" dello straniero, che rompe il tradizionale confine tra un dentro e un fuori, e il crescere della indeterminatezza della figura dell'altro producono una radicalizzazione del meccanismo immunitario che dà origine alla proiezione persecutoria sull'altro (di volta in volta prescelto *ad hoc* in base a determinati requisiti) e alla *invenzione* del nemico tramite la costruzione di capri espiatori.

Ciò vuol dire che la paura perde, per così dire, ogni qualità ragionevole e ogni funzione produttiva e si trasforma in odio, disprezzo, misconoscimento. L'individuo occidentale si sente assediato dallo straniero, si sente *minacciato* nella propria sicurezza, nei propri privilegi e nella propria identità. L'altro viene percepito come colui che invade i nostri confini, che ci sottrae lavoro e risorse; e che, soprattutto, con la sua diversità, produce effetti di contaminazione che minacciano la nostra identità.

## Risentimento

A tutto questo risponde, in modo reciproco e speculare, il *risentimento* degli umiliati e degli esclusi: di chi appunto approda in terra straniera e subisce umiliazione, rifiuto, ostilità.

Ma che cos'è propriamente il risentimento? Filiazione complessa dell'invidia<sup>29</sup>, il risentimento è una passione che, come già avevano intuito Friederich Nietzsche e Max Scheler<sup>30</sup>, ha sempre e comunque origine in un senso di inferiorità e di impotenza, e ha una connotazione essenzialmente *reattiva*: è reazione ad un'offesa, ad un attacco, ad una umiliazione, che peraltro possono anche non essere reali, ma che sono comunque soggettivamente sentiti come tali. Si tratta inoltre, come osserva soprattutto Scheler, di un sentimento caratterizzato da una costitutiva

23 — Pulcini, *Care of the World*, op. cit.

24 — I termini usati da Georges Bataille sono piuttosto quelli di "contagio", "ferita", i quali alludono ad una relazione che presuppone un'alterazione, una esposizione del soggetto all'altro; in altri termini, una disponibilità alla contaminazione. Cfr. *Sur Nietzsche*, in Idem, *Oeuvres Complètes*, Gallimard, Paris, 1973, vol. VI; trad. it. *Su Nietzsche*, Cappelli, Bologna, 1980, p. 63.

25 — Girard, R., *Le bouc émissaire*, Grasset, Paris, 1982.

26 — Il termine è di Richard Sennett, *The fall of Public Man*, Norton, New York, 1976.

27 — Bauman, Z., *Community. Seeking Safety in an Insecure World*, Polity Press, Cambridge 2001; Sennett, R., *The Corrosion of Character. The personal Consequences of Work in the New capitalism*, Norton & Co., New York-London, 1998.

28 — Appadurai, A., *Sicuri da morire. La violenza nell'epoca della globalizzazione*, Meltemi, Roma, 2005.

29 — Sul risentimento e sul nesso invidia-risentimento, cfr. il mio *Invidia. La passione triste*, Il Mulino, Bologna, 2011; trad. franc. *L'envie. Essai sur une passion triste*, Le bord de l'eau, Paris, 2013.

30 — Nietzsche, F., *Zur Genealogie der Moral* (1887), Deutscher Taschenbuch Verlag, München, 2002; Scheler, M., *Das Ressentiment im Aufbau der Moralen* (1912) in: Idem, *Vom Umsturz der Werte. Abhandlungen und Ausätze*, Gesammelte Werke, Band 3, Francke Verlag, Bern, 1955.

ambivalenza: in quanto presuppone una reazione rancorosa e ostile verso qualcuno che allo stesso tempo è oggetto di ammirazione e invidia. Il risentimento scaturisce in altri termini dalla dinamica ambivalente di quello che René Girard ha definito il “desiderio mimetico”<sup>31</sup>: in virtù del quale l’altro, cioè colui che possiede ciò che noi desideriamo, è allo stesso tempo il *modello* da imitare e il *rivale* da invidiare. Si tratta tuttavia di una particolare declinazione della dinamica mimetica poiché in questo caso si presuppone che il soggetto non abbia alcuna speranza di accedere a ciò che egli intensamente desidera e che l’altro possiede. Di conseguenza, più che sfociare in una competizione o un conflitto ad armi pari, il desiderio mimetico implode in un sentimento di impotenza che intossica l’anima, direbbe Scheler, veicolandola verso risposte vendicative e distruttive. L’opprimente sentimento della propria inferiorità, dovuto alla consapevolezza di non potere accedere agli stessi beni e privilegi di cui l’altro gode, sfocia in una penosa tensione che trova, per così dire, uno sfogo, una soluzione, sia pure autolesionista, nel risentimento.

Per usare un termine dello psicoanalista francese Benasayag, che attinge a sua volta al lessico di Spinoza<sup>32</sup>, potremmo dire che il risentimento è una “passione triste” che avvelena l’anima, cresce nel tempo e depotenzia il soggetto orientando le sue energie emotive verso il rancore, l’invidia, la vendetta.

Il risentimento degli esclusi, in altri termini, nasce oggi dall’umiliazione che scaturisce dalla *mancaza di riconoscimento* da parte di qualcuno che si odia e si ammira, la quale dà origine ad una spirale di conflittualità e di violenza.

Questo non vuol dire affatto, è bene precisarlo subito, che le “lotte per il riconoscimento” sono *sempre* fondate sul risentimento. Al contrario, come hanno ben mostrato Axel Honneth e Charles Taylor e, successivamente, Paul Ricoeur<sup>33</sup>, la domanda di riconoscimento è non solo assolutamente legittima, ma necessaria per la conferma dell’identità. Il presupposto comune alle teorie del riconoscimento che condividono la matrice hegeliana (da Honneth a Taylor a Ricoeur), infatti, è che esso svolga una funzione positiva e morale tesa a consentire l’autorealizzazione della persona e la vita buona. Se questo è innegabile e del tutto condivisibile, è vero anche, però, che esiste una variante per così dire “negativa” del riconoscimento, che altrove ho proposto di definire “patologica”<sup>34</sup>, in quanto si fonda su una sorta di assolutizzazione dell’identità da parte dei soggetti, siano essi individuali o collettivi. Si tratta di una forma unilaterale della pretesa di riconoscimento da parte di identità chiuse, indisponibili ad ogni confronto e negoziazione; una forma nella quale viene a mancare ciò che dovrebbe sempre presiedere alla dinamica del riconoscimento, vale a dire la *reciprocità*. È questo indubbiamente il caso di quelle lotte per il riconoscimento che scaturiscono, appunto, da una risposta puramente reattiva e autodifensiva, ispirata dal risentimento verso un altro percepito unicamente come incarnazione del male. Ne sono evidente conferma i molteplici conflitti etnico-religiosi che proliferano nel pianeta; nei quali sembra prevalere, insieme alla paura dell’altro, lo spirito di vendetta e di rivalsa verso chi è allo stesso tempo oggetto di ammirazione e di odio invidioso.

Basti pensare, come affermano Peter Sloterdijk e Slavoj Žižek, ai vari

31 — Girard, R., *Mensonge romantique et vérité romanesque*, Grasset, Paris, 1961.

32 — Benasayag, M., Schmit, G., *Les passions tristes. Souffrance psychique et crise sociale*, La Découverte, Paris, 2003.

33 — Cfr. Honneth, A., *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1992; Taylor, C., *Multiculturalism and the Politics of Recognition*, Princeton Univ. Press, Princeton, 1992; Ricoeur, P., *Parcours de la reconnaissance*, Editions Stock, Paris, 2004.

34 — Ho trattato questo tema in alcuni dei miei saggi sul riconoscimento, tra cui *Pathologies de la reconnaissance*, in Caillé, A., Lazzeri, C. (sous la direction de), *La reconnaissance aujourd’hui*, Presses du CNRS, Paris, 2009, pp. 403-425.

fondamentalismi, tra cui soprattutto quello islamico<sup>35</sup>. Possiamo convenire con Žizek quando afferma, ne *La violenza invisibile*, che i fondamentalisti dei nostri giorni non sono ispirati dalla volontà di difendere l'identità culturale islamica dal dominio planetario della civiltà occidentale globale, ma piuttosto da un senso di inferiorità e di invidia nei confronti dell'Occidente. E ha ragione Sloterdijk quando parla della scomparsa, o dell'indebolimento, delle "passioni timotiche": cioè di quelle passioni che, come l'ira, producono un'energia attiva e dirompente capace di tradursi in legittima ribellione e richiesta di giustizia.

Il problema oggi, consiste in primo luogo nel fatto che le lotte animate da una legittima rivendicazione di dignità e di giustizia, come erano per esempio quelle del movimento operaio dell'800 e 900, sembrano aver perso la capacità di coagularsi in "banche d'ira" politicamente efficaci e trasformatrici, nelle quali possano raccogliersi le istanze di lotta e di emancipazione. Ma il problema consiste anche nel fatto che queste lotte, potremmo dire motivate da un "ira giusta"<sup>36</sup>, sembrano aver ceduto il posto, a causa della frammentazione di quello che una volta era il conflitto di classe, ad una molteplicità di istanze vendicative e a un'epidemia di violenza, che dilaga a livello planetario sfociando in guerre e persino in atrocità che, da convinti illuministi, credevamo scomparse per sempre. Basti pensare, per fare il caso più recente, all'inquietante proliferare di un terrorismo feroce e sanguinario come quello dell'Isis. Sloterdijk ha ragione allora quando sostiene che oggi l'ira sembra essere "sprofondata a un livello subtimotico"<sup>37</sup>; in quanto finisce per produrre "una pura ideologia vendicatrice che può solo punire, ma non produce niente"<sup>38</sup>. Si assiste allora, vorrei aggiungere, alla *degenerazione dell'ira in risentimento*: perché il risentimento è la faccia deformata e involuta dell'ira, che, diversamente da quest'ultima, difetta di qualsiasi capacità di innovazione e di cambiamento<sup>39</sup>.

Si tratta inoltre, è bene precisarlo, di una passione per così dire contagiosa che può innescare infinite spirali di violenza reciproca, come è avvenuto per esempio, nello scenario globale, dopo l'evento delle Twin Towers. È vero infatti che il risentimento ha ispirato l'atto terroristico dell'11 settembre 2001. Ma è anche vero che esso ha prodotto la reazione regressiva e securitaria dell'Occidente e la *revanche* punitiva da parte degli USA, di cui le torture di Abu Ghraib rappresentavano solo la punta dell'iceberg. Ed è ancora l'astio e il rancore verso il diverso che, dagli Stati Uniti all'Europa, avvelena sempre di più le nostre società cosiddette multiculturali, creando e ricreando, attraverso la demonizzazione dell'"altro", capri espiatori su cui proiettare la colpa del nostro malessere, delle nostre crisi e dei nostri fallimenti.

## Ospitalità e riconoscimento

A partire da questa diagnosi possiamo allora tornare alla domanda che ponevo all'inizio: come si può uscire da questa forbice distruttiva tra paura e risentimento? quali rimedi sono possibili? È possibile individuare nell'età globale risorse capaci di contrastare le patologie che essa stessa produce? E fino a che punto possiamo trovare nelle passioni stesse il

35 — Sloterdijk, P., *Zorn und Zeit*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 2006; trad. it. *Ira e tempo*, Meltemi, Roma, 2007; Žizek, S., *Violence*, Profile Books, London, 2008.

36 — Cfr. Bodei, R., *Ira. La passione furente*, Il Mulino, Bologna, 2011.

37 — Sloterdijk, *Ira e tempo*, op. cit., p. 253.

38 — *Ibidem*, p. 268.

39 — È tuttavia opportuno segnalare il fatto che in Sloterdijk la distinzione tra ira e risentimento non è affatto così chiara.

possibile rimedio, ipotizzando l'esistenza di configurazioni emotive positive e virtuose?

Una prima risposta consiste a mio avviso nel trovare il *rimedio nel male*.

Se è vero infatti che la globalizzazione, in quanto perdita dei confini e fine dell'opposizione dentro/fuori, genera lo spettro della *contaminazione*, innescando reazioni entropiche di autodifesa identitaria e di attacco ai presunti responsabili della perdita della purezza, è vero anche che essa apre per la prima volta la possibilità di *declinare in positivo* l'idea stessa di contaminazione<sup>40</sup>. Si tratterebbe cioè di interrompere la strategia allopatrica dell'immunizzazione opponendole la terapia *omeopatica* dell'apertura al contagio con l'alterità, alla mescolanza, all'ospitalità verso la differenza; convertendo, per così dire, il fatto della contaminazione, in *valore*.

La possibilità di questa conversione risiede indubbiamente, perlomeno in Occidente, nella capacità di attingere alla sua migliore eredità di diritti, rispetto, democrazia, mobilitandola contro le derive patologiche della violenza e dell'esclusione. Ma risiede anche e soprattutto nel fatto che, proprio nel renderlo prossimo e interno, la globalizzazione produce potenzialmente l'*obsolescenza* dell'idea stessa di *altro* come colui che viene investito di proiezioni negative: facendola appunto slittare verso l'idea di *differenza*. In altri termini, in quello stesso fenomeno di prossimità spaziale dell'altro, che inasprisce i conflitti e la violenza, risiede la possibilità di mutare la relazione con l'altro, laddove si sia disposti a riconoscerlo come differenza: cioè come una presenza rappresentativa di una diversità che, come accennavo sopra, è allo stesso tempo ineludibile e inassimilabile. A questo proposito però, mi preme aggiungere, non basta auspicare un ragionevole *rispetto* dell'altro (che lascia intatta la distanza e la reciproca separazione) o una liberale *tolleranza* (che spesso cela una sotterranea pretesa di superiorità). Bisogna piuttosto comprendere la necessità di esporsi, per usare un termine di Judith Butler<sup>41</sup>, all'*alterazione* che proviene dal contatto con l'altro, lasciando che questi agisca come fattore di contestazione permanente.

È solo riconoscendo la differenza dell'altro che si può scongiurare l'assolutizzazione dell'identità nella quale risiede la fonte della violenza. Perché l'identità, come afferma tra gli altri Amartya Sen, può diventare fonte di "violenza e terrore";<sup>42</sup> perché, come è stato detto con un'espressione eloquente, "di 'sola' identità si muore"<sup>43</sup>. Superare l'angoscia e le reazioni distruttive che ne derivano richiede allora, da parte di coloro che si sentono minacciati dalla diversità, l'apertura dell'identità, la capacità di rischiare l'incontro con l'altro, l'accettazione della contaminazione: la quale presuppone a sua volta la capacità di riconoscere la differenza non solo come dato, ma anche potenzialmente come una risorsa, come una fonte di dinamicità e persino di arricchimento.

È quanto ci suggerisce per esempio la teoria del meticcio: essa ci ricorda, insieme al promettente significato etimologico di "meticcio" (che vuol dire osmosi, pluralità, ricchezza) la stessa origine meticcia delle civiltà, caratterizzate da un sincretismo inestricabile che nasce, appunto, dalla contaminazione delle culture.<sup>44</sup> Contro una visione monolitica e isolazionista delle culture (e delle identità) e contro l'ideologia della

40 — Cfr. Pulcini, *Care of the World*, op. cit., Parte terza, cap. 1, § 3.

41 — Butler, J., *Giving an Account of Oneself*, Routledge, New York-London, 2004.

42 — Sen, A., *Identity and Violence: the Illusion of Destiny*, Norton and Company, New York-London, 2006; trad. it. *Identità e violenza*, Laterza, Roma-Bari, 2006, p. 5.

43 — Remotti, F., *Contro l'identità*, Laterza, Roma-Bari, 2001, p. 57; cfr. anche Maalouf, A., *Les identités meurtrières*, Grasset & Fasquelle, Paris, 1998.

44 — Amselle, J.-L., *Anthropologie de l'identité en Afrique et ailleurs*, Payot, Paris, 1990.

purezza, viene qui rivendicata la tesi che “l’identità [...] non possa essere che mista, relazionale e inventiva”;<sup>45</sup> e che ciò possa di conseguenza tradursi, almeno potenzialmente, in un nuovo scenario di contatti e di scambi simbolici tra identità diverse, all’insegna della mescolanza e della ibridazione.<sup>46</sup> La globalizzazione, si potrebbe aggiungere, può favorire questo processo virtuoso, in quanto essa non fa che portare alla luce, e conferire una portata planetaria, a quel fenomeno della mescolanza che è intrinseco, fin dalle origini, all’idea stessa di civiltà.

Questa proposta, però, sembra indulgere a mio avviso ad una sorta di euforia postmoderna della mescolanza e di retorica dell’ibridismo che rischia di scivolare nell’indifferenziazione; e rischia di impedire quella “distanza dell’alterità”, che sola consente di contrastare i processi di dominio e di assimilazione da parte dell’identità e della cultura di volta in volta prevalente. Bisogna in altri termini, come afferma James Clifford, conservare l’idea di *alterità* intesa come *differenza* e come “inconciliabilità radicale”, perché solo così “si rende impossibile la sintesi assimilativa” e si tiene aperto “uno spazio che renda possibile il posizionamento dell’altro”,<sup>47</sup> la sua capacità di assumere un ruolo attivo nelle dinamiche di potere che presiedono alla lotta per il riconoscimento.

Bisogna insomma che lo straniero conservi la sua estraneità o, come dice Jean-Luc Nancy in termini solo apparentemente paradossali, che egli resti un “intruso”; che la sua venuta conservi il suo carattere perturbante di un’“intrusione”<sup>48</sup>. “È questo – dice Nancy – che si tratta di pensare e quindi di praticare: altrimenti l’estraneità dello straniero viene riasorbita prima ancora che lui stesso abbia varcato la soglia; e non è più in questione. Accogliere lo straniero dev’essere anche provare la sua intrusione. Anche se per lo più non lo si vuole ammettere: il motivo dell’intruso è esso stesso un’intrusione nella nostra correttezza morale (è anche un esempio cruciale contro il *Politically Correct*). Eppure è indissociabile dalla verità dello straniero”.

In altri termini, è paradossalmente dalla estraneità dell’altro, o meglio dalla irriducibile verità della sua estraneità, che può nascere la consapevolezza del carattere contingente e relativo della nostra identità; la quale viene risvegliata dalla presenza dell’altro, dall’essere di fronte, direbbe Emmanuel Lévinas, al Volto dell’altro, e alla sfida che da questo inevitabilmente proviene<sup>49</sup>. L’altro ci resiste, ci obbliga a prendere atto della sua presenza ineludibile e ad accettare la contaminazione che proviene dalla *differenza*. Intesa in questo senso, la disponibilità alla contaminazione è ciò che consente di interrompere il meccanismo perverso della proiezione persecutoria della paura dell’altro per poter precludere ad un atteggiamento di *ospitalità* verso lo straniero. L’ospitalità può scaturire solo dalla capacità di esporsi al rischio dell’incontro con l’altro, di mettersi costantemente in gioco, di lasciarsi alterare dalla sua diversità.

Certo, ciò non può avvenire senza un momento di disagio, di inquietudine, in quanto viene messa alla prova la solidità delle nostre certezze e la sicurezza delle nostre conquiste, tradizioni, stili di vita. La presenza e la resistenza dell’altro, dello straniero interno che “viene per restare” aprono uno spazio del “perturbante”, per dirla in termini freudiani<sup>50</sup>, come ciò che crea spaesamento, destabilizzazione, perché scompiglia la logica chiusa e autoreferenziale di ciò che ci è noto e “familiare”.

45 — Clifford, J., *The Predicament of Culture*, Cambridge University Press, Cambridge Mass., 1988.

46 — Fra le testimonianze più interessanti di questa prospettiva, nell’ambito dei *post-colonial studies*, cfr. Bhabha, H.K. (a cura di), *Nation and Narration*, London-New York, Routledge, 1990.

47 — Clifford, J., *Prendere sul serio la politica dell’identità*, in «AutAut», n. 312, 2002, pp. 97 sgg.

48 — Nancy, J. L., *L’intrus*, Galilée, Paris, 2000; trad.it. *L’intruso*, Cronopio, Napoli, 2006, pp. 11-12.

49 — Lévinas, E., *Totalité et infini. Essai sur l’extériorité*, Nijhoff, La Haye, 1962.

50 — Cfr. Freud, *Das Unheimliche* (1919), *Gesammelte Werke*, op. cit., vol. 12.

Inoltre, mi preme aggiungere, ci sono indubbiamente aspetti dell'altro, della sua tradizione e cultura che non siamo comunque disposti ad accettare (dal burka alle mutilazioni sessuali), perché siamo giustamente affezionati a pezzi della nostra identità che consideriamo preziosi e irrinunciabili, come i diritti, la libertà, il valore della singolarità. Riconoscere l'altro come diverso e accoglierlo nei propri confini non vuol dire dunque rinunciare alla propria identità in virtù di una logica dell'ibridazione e della mescolanza, ma rifiutarne la logica autoreferenziale e la chiusura immunitaria, per aprirla al confronto con la differenza.

L'ospitalità presuppone dunque, vorrei suggerire, la capacità di *abitare l'inquietudine* che proviene dalla presenza provocatoria dell'altro, anche perché, come ribadisce Nancy, "la sua venuta non cessa" e "resta sempre in qualche modo un'intrusione"<sup>51</sup>. È l'inquietudine prodotta dalla sfida della differenza che ci costringe a tenere aperta l'identità, a misurarci con il suo carattere fragile, provvisorio e contingente, impedendone la chiusura immunitaria e preservandola da tentazioni assolutistiche e da vocazioni al dominio.

La disponibilità all'alterazione e alla contaminazione è dunque il presupposto necessario per interrompere la proiezione negativa sul diverso e riconvertire l'*hostis* in *hospes*, il nemico in ospite, recuperando così il significato originariamente positivo della parola<sup>52</sup>. Come ci ricorda infatti Emile Benveniste, originariamente, nell'antica Roma, il termine *hostis* indicava lo 'straniero a cui si riconoscono dei diritti uguali a quelli dei cittadini romani'; e solo successivamente assume l'accezione negativa di "nemico", per cui diventa necessario ricorrere ad un nuovo termine – quello di *hospes* – per indicare appunto la nozione di ospitalità. Ricomporre la scissione tra *hostis* e *hospes* vuol dire allora accedere all'idea di ospitalità intesa come accoglienza e solidarietà senza condizioni o, come suggerisce Jacques Derrida, come *dono* che si offre incondizionatamente allo straniero, a "colui che arriva"<sup>53</sup>. Ha ragione, infatti, Derrida quando sostiene che l'ospitalità richiede l'adesione ad una logica donativa che non fa domande né si arrocca nella logica pattizia del diritto e della giustizia. L'ospitalità, per essere tale, non può che spingersi al di là della giustizia; essa ha inizio *prima di ogni identificazione*, prima che si instauri il criterio simmetrico ed equivalente della giustizia: "Non è forse vero – egli si chiede – che l'ospitalità si offre, si dona all'altro prima che egli si qualifichi, prima ancora che sia (posto o supposto) soggetto, soggetto di diritto e soggetto nominabile col suo cognome?"

Ma ciò vuol dire anche, mi preme aggiungere, che essere ospitali richiede in primo luogo la capacità di entrare in una relazione *empatica* con l'altro, di "mettersi nei panni dell'altro", partecipando al suo vissuto e alle sue emozioni<sup>54</sup>. Senza poter entrare qui nella complessità di questo tema, vale la pena di ricordare che l'empatia è ciò che si attiva a partire dalla scoperta dell'altro e che consente quindi l'uscita dal solipsismo, l'accesso al mondo, l'interruzione della chiusura immunitaria e la possibilità di comprendere e sentire i disagi e la sofferenza dell'altro. Come emerge dalla sua recente e sempre più diffusa "riscoperta" da parte di diversi approcci disciplinari, l'empatia è ciò che ci consente di pensare un soggetto mosso da moventi *altri* rispetto alle passioni egoistiche e distruttive, come l'attenzione, la generosità, la compassione.

51 – Nancy, *L'intruso*, op. cit., p.11.

52 – Benveniste, E., *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, Minuit, Paris, 1969; trad. it. *Il vocabolario delle istituzioni indoeuropee* (Einaudi, Torino, 1976, vol. I, pp. 64 sgg.). Su questo tema, cfr. anche Curi, U., *Straniero*, Cortina, Milano, 2010.

53 – Derrida, J., Dufourmantelle, A., *De L'Hospitalité*, Calmann-Levy, Paris, 1997; trad. it. *L'ospitalità*, Baldini & Castoldi, Milano, 2000, pp. 54-55.

54 – Per un aggiornamento del dibattito sul tema dell'empatia - di cui sul piano filosofico possiamo rintracciare l'origine nel concetto di "simpatia" di David Hume (*A Treatise of Human nature*, Clarendon Press, Oxford, 1978) e Adam Smith (*The Theory of Moral Sentiments*, Cambridge University Press 2002) e nella tradizione del sentimentalismo morale (su cui cfr. tra gli altri Slotte, M., *Moral sentimentalism*, Oxford University Press, 2010) - cfr. Engelen, E.-M., Röttger-Rössler, B., *Current Disciplinary and Interdisciplinary Debates on Empathy*, in "Emotion Review", vol. 4, n.1, January 2012.

Ci confortano in questo senso diagnosi come quella di Jeremy Rifkin, quando vede nella nostra epoca le premesse oggettive per il fiorire di una “civiltà dell’empatia”, fondata sul risveglio del senso di condivisione, sull’emergere cioè di una coscienza empatica che ci predispone alla socialità e alla solidarietà<sup>55</sup>. Se è vero infatti che l’età globale ci rende tutti membri di un’unica umanità, esposta alle stesse sfide e allo stesso destino, si può sperare nell’emergere di un *homo empathicus*, capace di cogliere soggettivamente questa *chance* oggettiva e di inaugurare, insieme ad una nuova consapevolezza, nuove forme di relazione con l’altro.

Pur non essendo di per sé mobilitante, l’empatia rappresenta infatti il presupposto necessario per il risveglio di affezioni e moventi erosi dall’egemonia dell’egoismo e dell’individualismo. È cioè la condizione emotiva basilare per il risveglio di quelle che potremmo definire *passioni empatiche* (come la compassione e la benevolenza, la simpatia e la generosità), capaci di contrastare l’indifferenza, la diffidenza e la paura; nonché di attivare forme di impegno e mobilitazione solidale verso l’altro inteso come “colui che arriva” (immigrati, profughi, clandestini). È insomma dall’attivarsi delle passioni empatiche, di una attenzione emotivamente spontanea alla sofferenza di chi varca i nostri confini che può scaturire quell’ospitalità incondizionata di cui parla Derrida: che vuol dire lasciar venire l’altro “senza domandargli né reciprocità (l’entrata in un patto) né il suo nome”<sup>56</sup>.

Tuttavia, vorrei sottolineare, questo non è sufficiente, in quanto rischia di sottovalutare l’importanza della *risposta dell’altro*, il suo ruolo non solo passivo e ricettivo, ma attivo e incisivo nella relazione. Se è vero in altri termini che l’ospitalità non può essere limitata e condizionata dalla logica simmetrica e formale del diritto e della giustizia la quale esige dall’altro una sorta di autoidentificazione e di adesione ad un patto, è vero anche che la risposta dell’altro non è affatto ininfluenza: soprattutto quando l’altro, inteso come “colui che arriva”, diventa, per evocare di nuovo l’espressione simmeliana, “colui che resta”; colui che da ospite provvisorio chiede di diventare cittadino permanente, di fare stabilmente il suo ingresso in una nuova patria, cultura e stile di vita. È infatti a quel punto decisivo che al superamento della paura e all’accoglienza da parte dell’ospitante, possa corrispondere, da parte dell’ospite, il superamento del risentimento e delle proiezioni negative. Il risentimento infatti, come abbiamo visto, è una passione regressiva che scaturisce da un profondo senso di impotenza; e che congela l’interlocutore nell’immagine statica e definitiva del nemico da sfidare e da colpire, in una spirale vendicativa di cui testimonia, nelle sue forme estreme, la deriva terroristica a cui assistiamo sempre più attoniti.

Affinché si apra allora la possibilità di una convivenza sostenibile, c’è almeno un terreno di reciprocità che l’ospite è chiamato a praticare di fronte all’ospitante: quello di fare quest’ultimo oggetto di un riconoscimento che lo liberi dall’immagine deleteria di incarnazione del male e di puro strumento di oppressione. Ciò non vuol dire, evidentemente, ipotizzare una sorta di irenica acquiescenza e di passiva assuefazione, quanto piuttosto convertire il risentimento in quelle passioni “timotiche” (come l’ira) che senza rinunciare al conflitto, non finiscono però per sfociare nella violenza; rendendo possibile il passaggio da un irriducibile antago-

55 — Rifkin, J., *The Empathic Civilization*, Penguin Books, 2009; cfr. anche De Waal, F., *L’âge de l’empathie*, Payot, Paris, 2010; Singer, P., *The Expanding Circle. Ethics, Evolution and Moral Progress*, Princeton University Press, 2011.

56 — Derrida, *Sull’ospitalità*, op. cit., p. 53.



nismo ad un costruttivo agonismo<sup>57</sup>. Si tratterebbe in altri termini, da parte dell'ospite, di spostare lo sguardo dall'altro a sé, per ridiventare protagonista delle lotte per il riconoscimento: non in quanto animate da una volontà di annientamento *dell'altro* ma dal legittimo desiderio di affermare la *propria* dignità e la *propria* differenza.

Se si vuole evitare di cadere in una retorica dell'ospitalità quale dinamica unilaterale destinata ad essere sconfitta dalla risposta violenta dell'ospite, è necessario reintrodurre un principio di reciprocità, che equivale al *reciproco riconoscimento*. Se si vuole ottenere una convivenza solidale tra diversi<sup>58</sup>, che scongiuri l'esplosione dei conflitti e della violenza oggi tristemente presenti a livello planetario, è necessario che al riconoscimento dell'ospitante corrisponda specularmente il riconoscimento da parte dell'ospite; ciò che presuppone, da parte di quest'ultimo, di ritirare le proiezioni ostili su chi lo accoglie e di sospendere il risentimento e le passioni negative: per riscoprire semmai l'energia costruttiva dell'ira giusta, ed aprirsi, attraverso la lotta e la rivendicazione della propria dignità, al dialogo e alla negoziazione.

In fondo, si tratterebbe di recuperare, in ultima istanza, quel doppio significato originario, che troviamo nelle lingue di derivazione latina, della parola *hospes*: vale a dire colui che ospita e colui che è ospitato; una parola la quale contiene e conserva in sé il valore intrinseco della reciprocità e del mutuo riconoscimento.

57 — Mouffe, C., *On the Political*, Routledge, 2005.

58 — Alludo qui, evidentemente, a Habermas, J., *Solidarietà tra estranei*, Guerini, 1997 (trad. parziale di *Faktizität und Geltung*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1992).

## Note sugli autori

**Furio Bednarz**, responsabile dell'Ufficio della Formazione continua e dell'innovazione della Divisione della formazione professionale - DECS Canton Ticino. Si è occupato di ricerca economica e sociale sui temi del lavoro, della formazione e delle migrazioni. Ha pubblicato studi e ricerche inerenti alle dinamiche del mercato del lavoro, ai bisogni e alle politiche della formazione professionale con particolare riferimento all'emergenza di nuove competenze collegate alla gestione della diversità.

**Milton J. Bennett**, direttore dell'Istituto di Comunicazione Interculturale di Portland (Oregon) e professore di Comunicazione alla Portland State University. Tiene corsi sulla comunicazione interculturale in tutto il mondo. Ha sviluppato il Modello di Sensibilità Interculturale (MDSI).

**Aïssa Kadri**, sociologo, professore emerito all'Università Paris 8-Saint-Denis e all'Università di Algeri. Nato in Algeria ha insegnato all'inizio degli anni '70 ad Algeri e da diversi anni dirige l'Institut Maghreb-Europe. Ha pubblicato numerosi saggi e opere di sociologia dell'educazione, sociologia dell'immigrazione nonché sulla scuola e l'élite intellettuale algerina. Tra le sue pubblicazioni: *Instituteurs et enseignants en Algérie (1945-1978)*. Histoire et mémoires, Karthala, Paris 2014.

**Werner Kropik**, documentarista e appassionato viaggiatore. Nato a Vienna, dove ha conseguito la maturità e ha studiato per sei anni all'Accademia di Belle Arti, si è poi trasferito a Lugano dove ha lavorato in proprio come orefice. Dopo un lungo viaggio in bicicletta da Lugano a Hongkong (1994-1995) ha deciso di cominciare a documentare i suoi viaggi con la videocamera. Durante diversi viaggi nell'Asia Centrale (India, Pakistan, Cina e Tibet) ha prodotto documentari che sono stati trasmessi da alcune trasmissioni televisive.

**Luigina Mortari**, direttrice del dipartimento di Filosofia, Pedagogia e Psicologia dell'Università degli Studi di Verona dove è professoressa di Epistemologia della ricerca pedagogica. Ricercatrice, approfondisce l'implementazione dei processi di indagine di tipo fenomenologico-ermeneutico nei contesti formativi.

**Elena Pulcini**, professoressa di Filosofia sociale presso l'Università di Firenze. Ricercatrice sui temi delle passioni e delle patologie sociali della modernità, si interessa delle trasformazioni dell'età globale e dei possibili fondamenti emotivi di una nuova etica, proponendo una innovativa filosofia della cura.

**Gian Piero Quaglino**, professore di Psicologia della formazione, ha insegnato presso l'Università di Torino (1977–2010) e ha diretto la collana “Individuo Gruppo Organizzazione” presso Raffaello Cortina Editore (1992–2012). Tra le sue pubblicazioni: *Formazione. I metodi* (Cortina, Milano 2014).

**Chiara Saraceno**, sociologa, è stata professoressa ordinaria di Sociologia della famiglia all'Università di Torino e professoressa di ricerca a Berlino. Ex direttrice del Centro interdipartimentale di studi e ricerche delle donne, ha svolto un importante lavoro sulle politiche familiari, sullo stato sociale e sulla povertà. È editorialista di “La Repubblica”. Tra le sue pubblicazioni: *Il welfare*, Il Mulino, Bologna 2013; *Il lavoro non basta*, Feltrinelli, Milano 2015.

## I curatori

**Filippo Bignami**, dottore in scienze politiche e sociali, attualmente ricercatore senior presso SUPSI, Dipartimento economia, sanità e socialità - DEASS. Ricercatore senior a mandato presso l'Istituto Universitario Federale per la Formazione Professionale - IUFFP. È stato consulente scientifico per United Nations, International Labour Organization - ILO e Visiting professor presso Asia-Europe Institute, State University of Malaya, Kuala Lumpur, Malesia.

**Fabio Merlini**, direttore regionale della sede della Svizzera italiana dell'Istituto Universitario Federale per la Formazione Professionale. Dal 2010 presiede la Fondazione Eranos. Dal 1996 al 2000 ha co-diretto presso gli Archivi Husserl dell'Ecole Normale Supérieure di Parigi il Groupe de Recherche sur l'Ontologie de l'Histoire i cui lavori seminariali sono usciti in tre volumi presso l'editore Vrin. Tra il 1998 e il 2011 ha insegnato all'Università di Losanna e all'Università dell'Insubria, Varese.

# **Nuove frontiere della cittadinanza: 7 prove d'autore**

**Idee per l'innovazione  
nella formazione professionale**

Quaderno 1

**Edizione**

Novembre 2017

**Responsabili redazione**

Furio Bednarz

Filippo Bignami

Luca Bonini

Francesca Di Nardo

Monica Garbani-Nerini

Roberto C. Gatti

Fabio Merlini

Simone Rizzi

Meinrado Robbiani

**Quaderni a cura di**

Istituto Universitario Federale per la  
Formazione Professionale - IUFFP

Conferenza della Svizzera italiana per la  
formazione continua degli adulti - CFC

**Responsabile comunicazione**

Luca Dorsa

**Grafica**

Bitdesign, Montagnola

**Stampa**

Arti grafiche Lepori & Storni SA, Viganello

**Con il sostegno di**



Repubblica e Cantone Ticino  
Dipartimento dell'educazione, della cultura e dello sport  
Divisione della formazione professionale

---

**S V E B** ■ Schweizerischer Verband für Weiterbildung  
**F S E A** ■ Fédération suisse pour la formation continue  
Federazione svizzera per la formazione continua  
Swiss Federation for Adult Learning

---



**Idee per  
l'innovazione  
nella  
formazione  
professionale**

Quaderno  
1