

# Il tempo vuoto. L'arte dei corpi nell'educazione scolastica, sociale e civica

Claudio Bernardi, Pier Cesare Rivoltella

## 1. *Theatrum mundi*

Il celebre villaggio globale di McLuhan, ovvero l'immagine del mondo come grande comunità, risulta, a molti, una famelica *holding* o *corporation* globale.<sup>1</sup> I tentativi degli stati, illusi dalla loro sovranità territoriale, di contrastare la globalizzazione e il neo-capitalismo si sono rivelati fallimentari. L'economia globale non è controbilanciata da una politica universale. All'interno dei singoli stati da una parte troviamo i cosmopoliti che lottano per difendere i diritti umani e avere un mondo più salubre, equo e solidale. Dall'altra, abbiamo movimenti che rivendicano le identità delle comunità nazionali, religiose, etniche e locali. L'unica via per superare l'impotenza di popoli e nazioni sarebbe quella di costituire una comunità globale, una comunità-mondo. Tale via si manifesta come urgente e necessaria a seguito delle crisi globali (ambientali, sanitarie, economiche, sociali, nucleari, ecc.) che da anni ci colpiscono e rischiano di portarci all'autodistruzione.<sup>2</sup> Quale politica, educazione, performance globali ci potranno salvare?

Giacomo Marramao sintetizza mirabilmente le prospettive del politico dopo la fine del potere assoluto dello stato. «Leviatano non allude affatto all'immagine» di un «potere panottico e totalitario», ma è, già per l'inventore del termine, Thomas Hobbes,

metafora del *Deus mortalis*, della grande macchina o del Megacorpo, nelle cui sembianze lo stato fa il suo ingresso in scena nel nuovo spazio politico della modernità con movenze prettamente teatrali (teatralità, attori e maschere-persone sono ingredienti essenziali del lessico hobbesiano), dopo il distacco, operato per il *medium* del contratto, dalla conflittualità endemica dello stato di natura. È grazie alla potenza assoluta (ma non totalitaria) conferita al Leviatano

<sup>1</sup> John Bull, *Introduction. On Interventionist and Community Theatre*, in Peter Billingham (a cura di), *Radical Initiatives in Interventionist and Community Drama*, Intellect Books, Bristol 2005, p. 17.

<sup>2</sup> Furio Cerutti, *Sfide globali per il Leviatano. Una filosofia politica delle armi nucleari e del riscaldamento globale*, Vita e Pensiero, Milano 2010.

dal patto stipulato dalla «moltitudine» degli individui, che l'artificio statale può trasformare questa stessa moltitudine in popolo attraverso l'istituzione del diritto.<sup>3</sup>

L'ordine costruito dalla sovranità assoluta si fonda sull'asse individuo-stato. Si tratta di un'asse artificiale e contro natura in quanto rimuove

due ordini di problemi: non solo il problema generale delle concrete dinamiche storiche, relazionali e comunitarie, in cui gli individui si trovano immersi, ma anche il problema specifico – socialmente, istituzionalmente e politicamente rilevante - rappresentato dall'esistenza di corpi intermedi fra individuo e stato che, sul piano teorico della *politics*, mettono in questione e, sul piano pratico-operativo delle *policies*, sottopongono a tensione il paradigma della sovranità.<sup>4</sup>

Per Marramao, il tratto distintivo della globalizzazione, principale causa del declino della sovranità statale, non è l'unificazione dei mercati, ma l'intreccio dei mercati finanziari con le tecnologie digitali del tempo reale, che consente «ai capitali finanziari di dislocarsi da un'area all'altra del pianeta con una velocità prossima al “grado zero” dell'istante, senza che la sovranità dei singoli stati» riesca ad «esercitare su questa spinta transfrontaliera e “deterritorializzante” il minimo controllo».<sup>5</sup> La fase che stiamo vivendo di passaggio «dal vecchio ordine inter(Stato)nazionale a un nuovo ordine sovranazionale» vede all'opera due tendenze. Una, universalizzante o globalizzante, è data dall'uniformità tecno-economica. L'altra è «la diaspora cultural-identitaria» determinata dal fatto che

quanto più avanza il processo di omologazione tecno-finanziaria, tanto più si differenziano le *Lebenswelte*: dove sotto la categoria [...] di «mondi della vita», vanno intese non solo le «differenze culturali» o le varie «comunità immaginate» translocali o fondamentaliste, ma soprattutto le varianti etiche e antropologiche specifiche che il capitale globale tende ad assumere nelle diverse aree del pianeta.<sup>6</sup>

Infatti, il capitale globale produce merci ma non società. Perciò deve adattarsi come un camaleonte alle diverse forme etico-culturali del mondo, diverse da quelle individualistiche e consumistiche dell'Occidente, ad esempio «in forme tendenzialmente antindividualistiche (India), comunitario-gerarchiche (Cina) e solidaristiche (Brasile)». Anche il capitalismo

<sup>3</sup> Giacomo Marramao, *Dopo il Leviatano. Individuo e comunità*, Bollati Boringhieri, Torino 2013<sup>3</sup>, p. 11.

<sup>4</sup> *Ibid.*

<sup>5</sup> *Ivi*, p. 13.

<sup>6</sup> *Ibid.*

## Il tempo vuoto

globale si coniuga al plurale, evidenziando il fatto che «società plasmate da etiche di tipo comunitario appaiono capaci di sviluppare (certo, tra contraddizioni e conflitti, e con ibridazioni mostruose e inquietanti) livelli di produttività ben superiori a quelli» dell'Occidente.<sup>7</sup> La globalizzazione, perciò, si deve intendere come glocalizzazione, ovvero globalizzazione del locale e localizzazione del globale in cui si intrecciano, si scontrano e si incontrano stati sovrani, culture comunitarie e mercati globali.

La destatalizzazione della politica fa emergere in particolare le potestà indirette «progressivamente neutralizzate (ma mai completamente debellate) con l'avvento della sovranità: poteri economici, poteri religiosi e poteri culturali, con le loro prerogative e privilegi».<sup>8</sup> I poteri religiosi e culturali, in particolare le scienze e le arti, sono, da sempre, transfrontalieri, ma anch'essi soggiacciono alla regola della glocalizzazione e, come il potere economico, usufruiscono della rivoluzione digitale per imporsi nel mondo.

Nella prospettiva della glocalizzazione l'universalismo delle differenze è ciò che si presenta come la via più consona per risolvere le contraddizioni dei due principali modelli di integrazione politica e sociale: quello dell'universalismo identitario dei diritti dell'uomo che privilegiano il modello assimilazionista di matrice repubblicana, in cui tutti sono cittadini uguali a scapito delle differenze sociali, religiose, culturali e di genere, e quello antiuniversalistico del multiculturalismo, in cui la sfera pubblica si presenta come l'accostamento di gruppi e comunità omogenee chiuse e non comunicanti fra loro, destinate prima o poi a collidere. In entrambi i casi trionfa la logica identitaria. Invece, la realtà dimostra l'espansione di un doppio movimento, uno «inglobante» di ibridazione, meticcio e interazione fra culture, stati, comunità, gruppi, persone, e l'altro «differenziante» di sviluppo della loro specificità. La sfida del passaggio dalla modernità-stato alla modernità-mondo è quella di «costruire una mediazione tra diritti universali e culture particolari non solo all'interno degli Stati nazionali, sempre più svuotati della loro sovranità, ma soprattutto sul piano della comunità globale e delle sue istituzioni sovranazionali».<sup>9</sup>

Tale mediazione vede l'intreccio virtuoso tra il modello di integrazione verticale degli stati nazionali e quello di integrazione orizzontale dei corpi intermedi, in cui la pluralità «non è soltanto interculturale, ma anche intraculturale, non solo intersoggettiva ma anche intrasoggettiva, non solo fra

<sup>7</sup> Ivi, p. 15.

<sup>8</sup> Ivi, p. 16.

<sup>9</sup> Francesco Fistetti, *Comunità*, Il Mulino, Bologna 2003, p. 165.

identità diverse ma interna alla costituzione simbolica di ciascuna identità: sia essa individuale o collettiva». <sup>10</sup> In quest'opera di mediazione svolgono un ruolo decisivo le performance artistiche, rituali, ludiche, sociali.

## 2. *Il tempo vuoto*

Come Peter Brook nel 1968 spiegava al mondo la rivoluzione teatrale del secondo Novecento con il libro *The Empty Space*, lo spazio vuoto, impropriamente tradotto in italiano con *Il teatro e il suo spazio*, <sup>11</sup> così, si potrebbe spiegare la rivoluzione performativa in corso con la definizione di tempo vuoto, quel tempo vuoto in quanto inoperoso, non produttivo, fondamento creativo, ricreativo, formativo della persona, dei gruppi, delle comunità. Un tempo a perdere. La definizione di tempo vuoto ci pare funzionale per due ordini di ragioni. La prima è che la performance, come viene illustrata da Richard Schechner, include oltre alle classiche arti performative (come il teatro, la danza, la musica, ecc.), il rito, il gioco, lo sport, la recitazione quotidiana, la religione, la politica, la salute, l'educazione, le terapie... La seconda è illustrata dal filosofo Byung-Chul Han, che parlando della scomparsa dei riti e della crisi del sacro (il tempo vuoto per eccellenza), ha messo in luce quali siano le conseguenze dell'opposto tempo pieno del capitalismo globale. Ne sintetizziamo alcune.

2.1 *Scholé, educazione contro formazione*. Per Han «il tempo elevato (*Hoch-Zeit*) è anche il tempo dell'alta scolarità (*Hoch-Schule*). In greco antico scuola si dice *scholé* tempo libero». Ogni scuola, ma specialmente «l'università (*Hochschule*) è quindi tempo libero elevato (*Hoch-Muße*). Oggi, tuttavia, non lo è più: è diventata anch'essa uno stabilimento che ha il compito di produrre capitale umano. Genera formazione anziché erudizione, e l'erudizione non è un mezzo, bensì un fine in sé». <sup>12</sup>

2.2. *Comunicazione contro comunità*. Per Han «i riti sono azioni simboliche. Tramandano e rappresentano quei valori e quegli ordinamenti che sorreggono una comunità. Creano una comunità senza comunicazione, mentre oggi domina una comunicazione senza comunità». <sup>13</sup> Il mondo odierno è povero di

<sup>10</sup> Giacomo Marramao, *Dopo il Leviatano* cit., p. 18.

<sup>11</sup> Peter Brook, *The Empty Space. A Book About the Theatre. Deadly, Holy, Rough, Immediate*, Mac Gibbon & Kee, London 1968 (tr. it. *Il teatro e il suo spazio*, Feltrinelli, Milano 1968).

<sup>12</sup> Byung-Chul Han, *La scomparsa dei riti. Una topologia del presente*, Nottetempo, Milano 2021, p. 59.

<sup>13</sup> Ivi, p. 11.

## Il tempo vuoto

simboli, immagini e metafore capaci «di dare fondamento al senso e alla comunità, stabilizzando la vita». I riti sono «tecniche simboliche di accasamento: essi trasformano l'essere-nel-mondo in un *essere-a-casa*. Essi sono nel tempo ciò che la casa è nello spazio. Rendono il tempo abitabile», al contrario del tempo odierno che non è una struttura stabile, una casa, ma un «flusso incostante: si riduce a una mera sequenza di presente episodico, precipita in avanti».<sup>14</sup>

2.3 *Comunicazione contro incarnazione*. «I riti sono processi dell'incarnazione, allestimenti corporei. Gli ordini e i valori in vigore in una comunità vengono fisicamente esperiti e consolidati. Vengono iscritti nel corpo, incorporati, cioè interiorizzati mediante il corpo. Così i riti creano una conoscenza e una memoria incarnate, un'identità incarnata, un legame incarnato. La comunità rituale è una corporazione», nella «comunità è insita una dimensione corporea. La digitalizzazione» indebolisce «il legame comunitario poiché da essa emana un effetto decorporeizzante». Ve lo immaginate un rito funebre online? «Nel rito funebre, è la comunità il vero soggetto del lutto: dinanzi all'esperienza della perdita, è essa stessa che se lo impone, e questi sentimenti collettivi la consolidano. La crescente atomizzazione della società riguarda anche il suo equilibrio emotivo. I sentimenti comunitari si formano sempre più di rado. In compenso, impulsi e ardori passeggeri, caratteristici di un individuo isolato, imperversano».<sup>15</sup>

2.4 *Sacro e profano: la festa e il lavoro*. La forma eminente delle attività profane è il lavoro, che ha il fine di soccorrere alle necessità temporali. La festa è il tempo sacro per eccellenza, il tempo non del riposo dal lavoro, ma della contemplazione, della ricerca del senso della vita e della celebrazione di chi e di cosa a essa ci lega. «L'odierna coazione a produrre» - e la nostra produzione o lavoro principale oggi è consumare... - «perpetua il lavoro e conduce alla scomparsa» dei riti e delle feste. La nostra vita non solo «viene del tutto profanata e dissacrata» ma impoverita. Il lavoro «atomizza e isola gli esseri umani, mentre la festa raduna e riunisce. La ciclicità della festa deriva dal fatto che le persone sentono la necessità di radunarsi in quanto la collettività è la loro natura». La festa è «una forma di gioco», un'autorappresentazione «della vita. Ha un carattere esuberante. È espressione di una vita traboccante che non ha obiettivi. In questo consiste la sua intensità». Per questo il nostro tempo, dominato «dalla coazione a produr-

<sup>14</sup> Ivi, pp. 12-13.

<sup>15</sup> Ivi, pp. 22-23.

re è un tempo senza festa. La vita si impoverisce, s'irrigidisce diventando sopravvivenza».<sup>16</sup>

2.5 *Festival ed eventi contro festa*. Le celebrazioni o i festival odierni hanno poco a che vedere con il tempo elevato e intensivo della festa. «Sono oggetto di un management di eventi. L'evento come forma di consumo della festa rivela una struttura temporale molto diversa, come si deduce dalla parola latina *eventus*, che significa "sbucato fuori all'improvviso"». L'evento è «casuale, arbitrario e non vincolante. I riti e le feste sono però tutt'altro che eventuali e non vincolanti. L'eventualità è la temporalità dell'odierna società dell'evento. Si contrappone all'aspetto legante e vincolante della festa. Al contrario della festa, gli eventi non creano una comunità. Essi sono manifestazioni di massa, e le masse non creano una comunità».<sup>17</sup> Lo stesso ragionamento andrebbe applicato al mondo del teatro e dello spettacolo. Un pubblico non è una comunità.

2.6 *Mammona contro Dio*. Il filosofo Giorgio Agamben, sulla scia di Walter Benjamin, ha equiparato il capitalismo ad una religione la cui fede o credo è il credito e «poiché la forma pura del credito è il denaro, è una religione il cui Dio è il denaro».<sup>18</sup> Han non è d'accordo: «se s'intende la religione nei termini del *religare*, quindi del legare, ecco che il capitalismo è tutt'altro che una religione poiché gli manca qualsiasi capacità di riunire e mettere in comune».<sup>19</sup>

2.7 *Arte: significato contro significante*. In Han pure l'arte non si salva, perché «viene oggi sempre più profanata e privata dell'incanto; la magia

<sup>16</sup> Ivi, pp. 57-58.

<sup>17</sup> Ivi, p. 60.

<sup>18</sup> Giorgio Agamben, *Creazione e anarchia. L'opera nell'età della religione capitalista*, Neri Pozza, Vicenza 2017, p. 121. Equiparando capitalismo e religione, Agamben mette sullo stesso piano pellegrini e turisti, ma per Han la differenza tra loro è abissale. «I turisti viaggiano per non luoghi svuotati di senso, mentre i pellegrini sono legati a dei luoghi» che permettono «il raduno e il legame tra esseri umani». Le chiese sono luoghi di raduno, come pure le sinagoghe, il cui nome deriva dal greco *synagein*, che significa mettere insieme, proprio come *sympallein* (da cui simbolo). La religione «intesa come *religare* è, al contempo, *relegere*, fare attenzione. Così il tempio si differenzia dal museo: né i visitatori del museo né i turisti formano infatti una comunità - sono invece masse, moltitudini. Anche i luoghi vengono profanati riducendosi ad attrazioni turistiche. Aver visto è la formula consumistica del *relegere*, le manca la profonda attenzione. Le cosiddette attrazioni si distinguono nettamente dai luoghi capaci di gettar luce sul raduno rituale, sprigionandone l'essenza. Esse non irradiano quell'effetto di profondità simbolica che crea comunità» (Byung-Chul Han, *La scomparsa dei riti* cit., pp. 63-64).

<sup>19</sup> Ivi, p. 62.

## Il tempo vuoto

e l'incanto, che rappresentano la sua effettiva origine, l'abbandonano a favore del discorso. L'Esterno favoloso viene sostituito dall'Interno autentico, il significante magico dal significato profano». L'arte non è un discorso, ma un eccesso di segni che rimanda a una molteplicità di significati. «Funziona mediante forme e significanti, non mediante significati. Il processo di interiorizzazione, avvicinandola al discorso e rinunciando all'esterno misterioso per un interno profano risulta distruttivo per l'arte». Il disincanto dell'arte manifesta un narcisismo collettivo che «smonta l'eros ed elimina l'incanto dal mondo» e l'incanto della natura, esaurisce le «risorse erotiche» della cultura, «quelle energie capaci di tenere insieme una comunità ispirandola con giochi e feste».<sup>20</sup>

Delle affermazioni di Han, condivisibili o meno, ci preme evidenziare l'insistenza sui tempi vuoti, intensivi o speciali, per la generazione e rigenerazione della vita individuale e collettiva, in contrasto con la regola della coazione a performare e consumare a tempo pieno.

### *3. La comunicazione oggi, o della crisi del tempo*

La realtà attuale della comunicazione è segnata da alcuni fenomeni che concorrono a ridisegnarne il contorno offrendo spunti alla nostra riflessione: mediatizzazione, piattaformaizzazione, accelerazione.

La mediatizzazione dice altro rispetto alla mediazione. I media hanno esercitato una funzione di mediazione dall'avvento della scrittura fino all'avvento del digitale.<sup>21</sup> Quella funzione prendeva corpo in una conoscenza che, in virtù della presenza dei media, veniva mediata: è la classica funzione della televisione come "finestra sul mondo". Anche la storia, la sua rappresentazione, era mediata (e in parte è ancora mediata) dai media: la guerra in diretta ne è solo l'ultima variante. E i media mediano anche le relazioni, come una lunga tradizione di ricerca ha fatto vedere in modo efficace mettendo a tema possibilità e limiti della CMC (Comunicazione Mediata da Computer, appunto). Come dicevamo, la mediatizzazione suggerisce altro. Non allude alla funzione strumentale e veicolare dei media, concettualizzata da McLuhan<sup>22</sup> con l'idea che essi siano delle estensioni dei nostri organi di senso (la televisione occhio elettrico, la radio orecchio elettrico). Suggerisce

<sup>20</sup> Ivi, pp. 38-39.

<sup>21</sup> John B. Thompson, *Mezzi di comunicazione e modernità. Una teoria sociale dei media*, Il Mulino, Bologna 1995.

<sup>22</sup> Marshall McLuhan, *Gli strumenti del comunicare*, Il Saggiatore, Milano 1964.

piuttosto l'ipotesi che i media rappresentino un *surround* delle nostre vite, che essi siano *everywhere* ed *everyware*,<sup>23</sup> o con un'espressione di Floridi diventata celebre, che essi siano *onlife*.<sup>24</sup> Il cambio di prospettiva è dall'idea dei media come artefatti opachi, visibili, ingombranti, a una nuova idea dei media come artefatti trasparenti, invisibili, "interni" alle cose di quotidiano consumo. Migrano dentro le pratiche delle persone, i media; divengono indissociabili dagli usi che i soggetti ne fanno, non si possono considerare se non dentro i contesti entro i quali si collocano.<sup>25</sup> In maniera sintetica, si può dire che si passi da una prospettiva mediacentrica a una prospettiva sociocentrica: mentre perdono la loro riconoscibilità e isolabilità, i media divengono qualcosa che non si può fare a meno di considerare perché parte delle diverse attività dell'uomo.<sup>26</sup>

Anche la piattaformaizzazione definisce un cambio di paradigma nel modo di pensare e fare comunicazione. Essa rappresenta la quarta ondata dello sviluppo storico dei media.<sup>27</sup> La prima è stata quella dei *feuilleton* e della nascita della cultura di massa; la seconda ha visto l'affermarsi della radio e della televisione, veicoli entrambe della comunicazione *mainstream*; la terza è legata all'avvento di internet e alla nascita del web con le sue applicazioni e il passaggio a una comunicazione multi-a-molti, interattiva. La quarta ondata segna l'avvento delle piattaforme. Esse introducono un nuovo modo di fare comunicazione basato sulla disponibilità di contenuti e servizi multicanale, costruito sulla centralità dei dati e caratterizzato da un nuovo tipo di capitalismo, il capitalismo digitale (o algoritmico).<sup>28</sup> Lo scenario che ne deriva è contraddistinto da nuove modalità di consumo e di comunicazione: la disponibilità di contenuti *always on* incoraggia il consumo *on demand*, favorisce il *binge watching* (quando ci si siede in salotto e si vedono di fila tutte le puntate di una serie), promuove il consumo in mobilità; gli algoritmi che operano dietro alle piattaforme apprendono dalle scelte dell'utente (*machine learning*) ricavandone profili di comporta-

<sup>23</sup> Adam Greenfield, *Everyware. The Dawning Age of Ubiquitous Computing*, New Riders, Berkeley (Ca) 2006.

<sup>24</sup> Luciano Floridi, *La quarta rivoluzione. Come l'infosfera sta trasformando il mondo*, Raffaello Cortina, Milano 2017.

<sup>25</sup> Pier Cesare Rivoltella, *Nuovi alfabeti*, Scholé, Brescia 2020.

<sup>26</sup> Ruggero Eugeni, *La condizione postmediale*, La Scuola, Brescia 2015.

<sup>27</sup> Fausto Colombo, *Ecologia dei media. Manifesto per una comunicazione gentile*, Vita e Pensiero, Milano 2020.

<sup>28</sup> Ruggero Eugeni, *Capitale algoritmico*, Scholé, Brescia 2020.

## Il tempo vuoto

mento che servono a facilitarlo nel consumo prevedendo cosa potrebbe interessarlo, ma che finiscono per orientarlo; i dati divengono così fondamentali, rappresentano il nuovo tipo di valore su cui le aziende si costruiscono, finiscono per imporre una vera e propria dittatura<sup>29</sup> configurando logiche di sorveglianza su quello che le persone, sempre tracciate, fanno o desiderano fare.<sup>30</sup>

La nostra società, mediatizzata e piattafornizzata, è anche una società accelerata; forse accelerata anche perché mediatizzata e piattafornizzata. Una lunga tradizione di pensiero ha riflettuto sul ruolo della velocità nei processi di sviluppo della comunicazione, basti pensare a Virilio, Baudrillard e, più di recente, al già citato Han e Rosa.<sup>31</sup>

La velocità è protagonista precoce della storia della comunicazione umana. Si può leggere in questa direzione già l'invenzione della staffa che consente all'uomo di montare a cavallo, ma naturalmente ne sono tappe successive l'invenzione della ruota, della macchina a vapore, del motore a scoppio, del motore a reazione. Lo scopo è sempre quello: abbattere le distanze, accorciare i tempi di percorrenza, rendere sempre meno incidente sui nostri processi di comunicazione la variabile spazio. Fino a un certo momento, in questa storia di velocità, si cercano soluzioni per far muovere in fretta le persone; dall'invenzione del telegrafo in poi, si prova a muovere in fretta le informazioni. Da questo punto di vista, internet rappresenta il punto di arrivo di tutto questo percorso, perché come suggerisce Virilio, parlando ancora del «veicolo audiovisivo ma anticipando quanto sarebbe successo da lì a poco»;<sup>32</sup> grazie a internet, tutto arriva senza più bisogno che nessuno parta; e arriva immediatamente. Con internet lo spazio è completamente annullato e il tempo è reso sincrono. Si materializza l'idea McLuhaniana del villaggio globale con cui abbiamo aperto questo contributo, ovvero la possibilità di immaginare una situazione comunicativa in cui le caratteristiche della comunicazione faccia-a-faccia propria del villaggio, si componga con la possibilità che tutto questo avvenga a distanza. È il tema della telepresenza, che già oggi rappresenta uno dei punti di attenzione della ricerca di sviluppo tecnologico e che nel suo futuro prossimo (ma le sperimentazioni sono già qui) trova gli ologrammi e il metaverso.

<sup>29</sup> Paolo Zellini, *La dittatura del calcolo*, Adelphi, Milano 2018.

<sup>30</sup> Soshana Zuboff, *Il capitalismo della sorveglianza*, LUISS University Press, Roma 2019.

<sup>31</sup> Pier Cesare Rivoltella, *Tempi della lettura*, Scholé, Brescia 2020.

<sup>32</sup> Paul Virilio, *Ultimo veicolo*, in Giovanni Anceschi (a cura di), *Videoculture di fine secolo*, Liguori, Napoli 1989, pp. 41-50.

La velocità, anzi l'accelerazione (ovvero l'aumento esponenziale della velocità della comunicazione e, con essa, delle routines quotidiane) come suggerisce Hartmut Rosa,<sup>33</sup> rappresenta il fattore che di questa realtà di comunicazione maggiormente impatta sui vissuti delle persone. La nostra è un'esistenza accelerata, osserva Rosa. Il dato che consente di dirlo è l'esperienza di strutturale ritardo che viviamo. Noi siamo sempre in ritardo: nella consegna di questo articolo, nella correzione delle tesi di laurea che stiamo seguendo, nelle mille incombenze di cui è punteggiata la nostra giornata. La consapevolezza di essere in ritardo produce in noi sensi di colpa, come se fossimo solo noi la causa di questo ritardo. E la reazione a questa situazione è di cercare di prolungare il tempo lavorativo: ci si alza al mattino sempre più presto, per rubare qualche ora senza telefono e senza e-mail alla giornata che una volta iniziata non lascerà scampo; ci si corica sempre più tardi la sera, cercando nella notte le stesse condizioni di tregua dalla comunicazione. Molte volte si dispone il combinato di entrambe le scelte; ci si alza prima e si va a letto dopo. Ma non basta. E allora si colonizza il sabato, la domenica, si concepiscono le ferie come momento aureo in cui provare a recuperare quanto si è lasciato indietro, cercare di colmare il ritardo.

Come si capisce il problema qui è il tempo. L'accelerazione – produrre di più, più in fretta, prima della concorrenza – produce un progressivo processo di colonizzazione del tempo: il tempo vuoto viene riempito e alla fine il tempo è saturo. Noi non abbiamo più tempo: il tempo ci viene completamente sottratto, o meglio, siamo noi stessi che lo saturiamo, che ce ne espropriamo nell'illusione che così facendo riusciremo a non essere più in ritardo. L'esito è l'alienazione. Si tratta di un'alienazione di segno diverso rispetto a quella di marxiana memoria. In quel caso il lavoratore era espropriato dal capitale dell'essenza del proprio lavoro: l'alienazione è un problema di struttura del modo capitalistico di produzione ed è subita dal proletariato. Oggi noi ci alieniamo da soli: quella da accelerazione è un'alienazione autoinflitta, un destino scelto deliberatamente, il cui esito è una società completamente ferializzata, che ha espulso il festivo dal suo orizzonte e conosce solo tregue momentanee, che non ha più tempi vuoti, che non ha più tempo.

Quando una società ha problemi con il tempo, osserva Rosa, quella società ha anche problemi con il mondo.<sup>34</sup>

<sup>33</sup> Hartmut Rosa, *Accelerazione e alienazione*, Einaudi, Torino 2015.

<sup>34</sup> Id., *Pedagogia della risonanza. Conversazione con Wolfgang Endres*, Scholè, Brescia 2019.

## Il tempo vuoto

### 4. *Educazione oggi, tra retrotopia e funzionalismo di ritorno*

Come si comporta la scuola, il mondo della formazione e dell'educazione, di fronte a una società mediatizzata, che si costruisce sul valore delle informazioni e in cui tutti i processi sono accelerati? Siamo del parere che costruisca due piani di risposta che prendono corpo in altrettanti racconti (perché la nostra è anche una società ampiamente discorsivizzata, in cui le parole si mischiano e spesso si sostituiscono ai fatti).

Il primo piano di risposta è retrotopico, il racconto che lo accompagna è quello del “noi e loro”. Retrotopia definisce Bauman,<sup>35</sup> in uno dei suoi ultimi lavori, il movimento retrogrado che di fronte alla difficoltà dell'oggi consiglia di andare a recuperare nel passato una zona di conforto da poter vagheggiare come situazione migliore. È il tema dei “bei tempi andati” che si costruisce sull'asimmetria di conoscenza tra il nuovo e il vecchio: noi non conosciamo il nuovo, un po' ci spaventa, non sappiamo cosa ci potrà riservare; invece conosciamo bene il vecchio, lì ci sentiamo a nostro agio, ci sentiamo a casa.

Nel caso dell'istruzione, questo argomento conosce due varianti.

La prima centra tutto sui contenuti di cui vagheggia il recupero contrapponendo la scuola di oggi, allo sbando perché in balia delle chiacchiere dei pedagogisti, alla scuola di ieri, seria detentrica della trasmissione culturale. Un'ampia letteratura, cui la carta stampata fa da amplificatore, sostiene questa idea tornando ricorsivamente sull'immagine di una scuola decaduta, divenuta poco seria e poco formativa, proprio perché si è allontanata da un passato in cui invece le cose andavano molto diversamente.

La seconda variante centra tutto sui media, di cui propone la forte limitazione di impatto se non l'eliminazione dagli spazi della formazione. I motivi sono diversi: la distrazione e lo stravolgimento delle logiche attentive, la diminuzione della performance cognitiva, i rischi per la salute. Anche in questo caso la letteratura e l'eco sui social non mancano, aprendo la via a prospettive palingenetiche improntate al digital detox e a logiche di promozione del benessere digitale.

Il racconto che accompagna questo programma retrotopico è quello del “noi e loro”. Si tratta di un racconto noto, tutte le nuove generazioni lo hanno ascoltato dalle generazioni precedenti. L'essenza del racconto è che i ragazzi di oggi sono diversi: non sanno più leggere, non argomentano, non hanno più consumi culturali, sono superficiali, sono sdraiati, non sanno più affrontare le difficoltà. La soluzione prospettata è farla finita con tutto

<sup>35</sup> Zygmunt Bauman, *Retrotopia*, Laterza, Roma-Bari 2017.

ciò che li riduce così e tornare alla scuola di un tempo, una scuola “del merito” (la retroopia abita anche le politiche dell’istruzione!) che invece, come noi dimostriamo, produceva ben altri risultati.

Veniamo al secondo piano di risposta: un piano neofunzionalista accompagnato dal racconto dell’innovazione.

L’idea del funzionalismo classico in materia di istruzione è che la scuola serva a favorire l’adattamento sociale degli studenti. In una prospettiva di conservazione dello status quo, la scuola deve socializzare, ovvero creare le condizioni perché gli studenti, divenuti adulti, possano inserirsi funzionalmente nel sistema sociale sapendone rispettare le regole e occupando il proprio posto nella macchina produttiva. La celebre proposta delle “tre I”, suggerita all’istruzione come modello da Berlusconi in occasione del suo primo Governo, nella sua ingenuità incarna alla perfezione questa logica funzionalista: in una società in cui l’impresa, la lingua inglese e l’informatica dimostrano di essere gli asset più significativi, una scuola che intenda preparare i suoi studenti al domani non potrà che costruire la propria proposta su questi tre elementi.

Anche in questo caso l’argomento conosce due varianti.

La prima variante centra tutto sulle competenze. Si tratta di un tema rilevante, promosso in sede europea, cui sono legate questioni importanti: la circolazione degli studenti e dei professionisti, il riconoscimento dei crediti professionali, l’avvicinamento del mondo del lavoro e dei sistemi di istruzione. Di questo tema esiste, però, anche una versione decisamente più appiattita sul mercato e sulle sue esigenze, che finisce per alimentare l’idea che una scuola delle competenze sia nemica dei contenuti e della cultura e confonda il sapere con la pratica.

La seconda variante centra tutto sul digitale. La transizione al digitale monopolizza il tema della trasformazione e dall’attualizzazione della scuola fino a ridurvisi in via identificativa. E il digitale viene presentato come soluzione di tutti i problemi della scuola: migliora l’insegnamento, rende più efficaci gli apprendimenti, elimina la carta e quindi alleggerisce gli zaini, facilita la comunicazione con le famiglie, favorisce l’inclusione.

Il racconto che accompagna questo programma neofunzionalistico è quello dell’innovazione. Tra il vecchio e il nuovo, non ci sono dubbi: il nuovo è più aggiornato, supera le criticità che si sono precedentemente verificate, promuove il cambiamento. La lezione frontale, il gesso e la lavagna, le classi, sono il retaggio di un vecchio dispositivo di scuola che si tratta di scardinare.

Come si capisce i due piani di risposta e i relativi racconti si polarizzano: la scuola dei contenuti si contrappone alla scuola delle competenze; alla

## Il tempo vuoto

scuola digitale risponde il *digital free* nelle sue diverse varianti (*outdoor education*, scuole nel bosco, ecc.), oggi sempre più spesso nella forma della contrapposizione tra la distanza (la Dad, l'eLearning) e la presenza.

Questa polarizzazione è sterile: si traduce in un'abbondante discorsivizzazione (sui libri, nei social, sui media) e non coglie il vero problema che, per dirla sempre con Rosa<sup>36</sup>, è chiedersi se la scuola aliena o risuona.

La scuola aliena quando: l'insegnante percepisce la classe come ostile; gli studenti non riconoscono l'insegnante e non si rispecchiano tra loro; è solo un luogo ove recarsi per ottemperare a un obbligo; è uno spazio di informazione e non di relazioni. Viceversa, la scuola è uno spazio di risonanza quando: l'insegnante è il primo diapason, che vibrando fa vibrare gli studenti e vibra a sua volta per le loro vibrazioni; gli occhi brillano, sia quelli dell'insegnante che quelli degli studenti; l'aula crepita e questo crepitio è il sintomo della vivacità degli studenti; c'è discussione ma senza conflitto.

Come si capisce può essere alienante la scuola digitale e invece risuonare un'aula tradizionalissima; come può essere alienante la scuola dei contenuti e invece risuonare una classe che in quel momento si trova in Dad. Ma soprattutto non aliena e risuona una scuola che prende in seria considerazione il problema del tempo. Una scuola che non produce diplomati, non corre per terminare il programma (che tra l'altro non esiste più da oltre vent'anni), non affolla il quadrimestre di prove e interrogazioni, non si preoccupa di riempire le teste, non applica logiche industriali all'istruzione, non cavalca il nuovo per moda o per posizionarsi nel mercato della formazione. Gli occhi brillano quando si è in uno stato di grazia, quando ogni momento della giornata scolastica diviene un *kairòs*, quando si capisce che quel momento o lo si vive in quell'istante o non potrà essere riproducibile o surrogabile, quando da quel momento si esce trasformati. La scuola che risuona è una scuola del rito e della festa. I contenuti, le competenze, il digitale non sono il problema.

### 5. *Leros per-formare la comunità-mondo*

Nel suo capitolo conclusivo dell'*Introduzione ai Performance Studies*, dedicato alle performance globali e interculturali, Schechner vede nel passaggio dal teatro sociale al teatro globale una risposta «al bisogno di un contatto e di un'interazione vivente, una sorta di controparte all'alienazione e

<sup>36</sup> Hartmut Rosa, *Pedagogia della risonanza* cit.

all'omogeneità forzata della globalizzazione». La reazione positiva alle negative performance della globalizzazione «è rappresentata dalla crescita di performance alternative, comunitarie e identitarie. Alternative a cosa? Alla cultura *mainstream* e ai valori imposti dalla maggioranza». <sup>37</sup> La cultura *mainstream*, però, non è più quella della società dello spettacolo, alla Guy Debord, ma piuttosto quella del capitalismo estetico o capitalismo artista, <sup>38</sup> dove le arti sono al servizio di un sistema iperproduttivo di bellezza. A ognuno viene prospettato il sogno-dovere di essere artisti. Dove abbondano le sensibilità ecologiche e le campagne politiche per i diritti umani. Nell'ottica di un mondo globale e online, sopra delineato, appare chiaro che sia il rinforzo delle performance positive sia la riduzione di quelle negative di mercato e stato, si hanno grazie allo sviluppo *locale* delle specificità e differenze delle persone, comunità, città, territori...

Nell'ibridazione tra culture universalizzanti e culture differenzianti, le arti performative, in quanto arti dei corpi individuali e sociali, paiono lo strumento globale più incisivo e necessario non solo alla formazione e educazione scolastica, sociale e civica delle persone e dei loro insiemi, ma soprattutto alla loro *agency* e generazione dell'eros costruttivo della comunità-mondo. La performance globale comporta usi e visioni delle arti performative non più esclusivi e verticali, ma inclusivi e orizzontali. Indichiamo alcuni punti di questa rivoluzione *social* nell'ambito teatrale.

5.1 *Festa e teatro*. La classica opposizione tra festa e teatro, in quanto non compatibili modalità di formare i cittadini, non ha più senso. Entrambi hanno pregi e limiti. Nella festa prevale la partecipazione, nel teatro l'intelligenza emotiva delle cose. Oggi occorrono entrambe. <sup>39</sup>

5.2 *Fare teatro*. Nella società dello spettacolo e dell'intrattenimento mediatico, la necessità del teatro non sta più nel vederlo, ma nel farlo. Da qui discendono la crescente partecipazione all'evento-spettacolo, l'estetica relazionale, <sup>40</sup> l'estetica del performativo, <sup>41</sup> nonché la diffusione del teatro

<sup>37</sup> Richard Schechner, *Introduzione ai Performances Studies*, Cue, Imola 2018, p. 486.

<sup>38</sup> Gilles Lipovetsky, Jean Serroy, *Eestetizzazione del mondo. Vivere nell'era del capitalismo artistico*, Sellerio, Palermo 2017.

<sup>39</sup> David Wiles, *Theatre and Citizenship. The History of a Practice*, Cambridge University Press, Cambridge 2013.

<sup>40</sup> Nicolas Bourriaud, *Estetica relazionale*, Postmedia, Milano 2016.

<sup>41</sup> Erika Fisher-Lichte, *Estetica del performativo. Una storia del teatro e dell'arte*, Carocci, Roma 2014.

## Il tempo vuoto

applicato o *applied drama* negli ambiti della cura, della formazione, dell'inclusione sociale.<sup>42</sup>

5.3 *Il teatro applicato*. Con esso si intende una pratica teatrale messa in atto da un gruppo di persone che lavorano insieme usando tecniche teatrali (come il *role-playing*, l'improvvisazione, il teatro forum ecc.) per rappresentare, discutere, affrontare e risolvere le problematiche esistenziali e sociali delle persone, dei gruppi, della comunità. Il teatro applicato include molte forme di teatro come il teatro educativo, il teatro comunitario, il teatro politico e civile, il teatro dell'Oppresso, il teatro in carcere, il teatro popolare, il teatro di emergenza e per la risoluzione di conflitti, il teatro per lo sviluppo, ecc. Può essere promosso e condotto da professionisti delle arti performative, ma anche da insegnanti, terapeuti, attivisti, organizzatori di comunità e da chiunque abbia a cuore la vita e i problemi di qualsiasi consorzio umano. Il teatro applicato si può svolgere in qualsiasi luogo (in una classe, all'aperto, nel quartiere, per strada ecc.).<sup>43</sup>

5.4 *Corpo a corpo*. Centro della vita delle persone è il proprio corpo. Nell'esemplare triplice training psicofisico di Grotowski (quello del teatro laboratorio, quello del teatro delle sorgenti e quello dell'arte come veicolo) si scopre la profondità dell'incontro con se stessi, con gli altri, con la natura.<sup>44</sup>

5.5 *Creare comunità*. Nell'ambito del teatro applicato il teatro sociale si distingue per la sua apertura ad ogni genere di performance e di estetica, purché funzionali al benessere personale, collettivo, ambientale. Insiste in modo particolare sui riti quotidiani e festivi, sull'associazionismo e sulla comunità.<sup>45</sup> Stato e mercato mal sopportano la comunità e i corpi intermedi (gruppi, associazioni, movimenti, sindacati, fraternità religiose, ecc.). Ma è la loro libera azione, in rapporto allo stato e al mercato, a determinare nel bene e nel male la crescita del bene comune, la *res publica*.<sup>46</sup> Gea in primis.

<sup>42</sup> Claudio Bernardi, Giulia Innocenti Malini (a cura di), *Performing the Social. Education, Care and Inclusion through Theatre*, Franco Angeli, Milano 2021. Volume Open Access: [http://ojs.francoangeli.it/\\_omp/index.php/oa/catalog/book/637](http://ojs.francoangeli.it/_omp/index.php/oa/catalog/book/637).

<sup>43</sup> Tim Prentki, Sarah Preston (a cura di), *The Applied Theatre Reader*, Routledge, Oxon-New York 2009.

<sup>44</sup> Antonio Attisani (a cura di), *Jerzy Grotowski. L'eredità vivente*, Accademia University Press, Torino 2017.

<sup>45</sup> Claudio Bernardi, *Il teatro sociale. L'arte tra disagio e cura*, Carocci, Roma 2004, pp 107-122.

<sup>46</sup> Fabrizio Fiaschini (a cura di), *Per-formare il sociale. I. Controcampi. Estetiche e pratiche della performance negli spazi del sociale*, Bulzoni, Roma 2022.

Facciamo un esempio. Prendiamo un paese ipotetico. Chiamiamolo Belverde. Vuole affrontare la questione climatica. Applichiamo le scienze e le conoscenze. Come è il suo stato di salute? Come sono i comportamenti dei suoi abitanti? I suoi consumi? Il suo inquinamento? Fatta la diagnosi, come la comunico? Ma basta la comunicazione o devo coinvolgere cittadini, enti, imprese, scuole, chiese, insomma tutta la comunità per migliorare la situazione, modificare gli stili di vita, decidere una diversa gestione del territorio? Nella seconda opzione, già il fine, la transizione ecologica, e il coinvolgimento trasformano gli abitanti di Belverde in cittadini e la cittadinanza in un progetto politico, sociale, educativo concreto. Si costituiscono in ogni nucleo del paese (politico, scolastico, religioso, associativo, ecc.) laboratori o gruppi di lavoro che approfondiscono le tematiche ambientali, propongono e attuano soluzioni, spazi, tempi, attività, stili di vita, meno invasivi, più sostenibili. Che c'entrano le arti performative? Danno l'eros al processo comunitario. Il primo è quello di spostare la vita delle persone dall'aver un corpo a essere un corpo, a vivere il proprio corpo, come fonte di vita biopsicosociale. Il secondo è l'implementazione della convivialità comunitaria, dei suoi tempi (festivi e quotidiani), delle sue attività (giochi, eventi, sagre, ma anche laboratori, seminari ecc.), dei suoi spazi (specie all'aperto, piazze, giardini, cammini ecc.). Il terzo è il lavoro poetico sull'incanto della natura. Con il concorso dei diversi partecipanti si crea una liturgia (etimologicamente: opera benefica al popolo) capace di trasformare Belverde in una comunità in atto, aperta, solidale, ecologica. Immaginiamo di passare da Belverde a Belmondo.