

IUSV *Education*

RIVISTA INTERDISCIPLINARE DELL'EDUCAZIONE



#17

MARZO 2021

IUSV *Education*

RIVISTA INTERDISCIPLINARE DELL'EDUCAZIONE

DIRETTORE RESPONSABILE

Riccardo Michielan, SDB Belluno

DIRETTORE SCIENTIFICO

Michele Marchetto

VICE-DIRETTORE

Lorenzo Biagi

REDAZIONE

Matteo Adamoli
Emanuele Balduzzi
Ferruccio Cavallin
Milena Cordioli
Christian Crocetta
Enrico Miatto
Arianna Novaga
Claudio Tarditi

SEGRETERIA DI REDAZIONE

Martina Cenzato

COMITATO SCIENTIFICO

Anna Maria Ajello, Università degli Studi "La Sapienza", Roma
Olga Bombardelli, Università degli Studi di Trento
Roberta Caldin, Università degli Studi di Bologna
Mauro Ceruti, IULM, Libera Università di Lingue e Comunicazione, Milano
Lucio Cottini, Università degli Studi di Udine
Sabino De Juan Lopez, CES Don Bosco, Estudios Universitarios en Educación, Madrid
Michela Drusian, IUSVE
Davide Girardi, IUSVE
Mario Llanos, Università Pontificia Salesiana, Roma
Michele Pellerey, Università Pontificia Salesiana, Roma
Anna Pileri, IUSVE
Pier Cesare Rivoltella, Università Cattolica del Sacro Cuore, Milano
Arduino Salatin, IUSVE

CONCEPT E PROGETTO GRAFICO

Ufficio di Comunicazione Integrata IUSVE
Arianna Novaga

IMPAGINAZIONE

Michele Lunardi, Ufficio di Comunicazione Integrata IUSVE

- 04 **EDITORIALE**
Michele Marchetto
- 07 **IL SALUTO DI ROBERTO ALBAREA**
Direttore della rivista dal 2013 al 2020
- 08 **ANTROPOCENE. IL POTERE DI DISTRUGGERE E IL POTERE DI RIPARARE**
Michele Candotti
- 12 **IL PARADIGMA DELLA RAZIONALITÀ TECNOCRATICA.
LINEE ESSENZIALI PER ORIENTARSI NEL CAPITOLO III DELLA LAUDATO SI'
DI PAPA FRANCESCO**
Michele Marchetto
- 26 **ECOLOGIA INTEGRALE E TRANSDISCIPLINARITÀ**
Lorenzo Biagi
- 38 **LA SFIDA DI UN DESTINO COMUNE NEL TEMPO DELLA COMPLESSITÀ**
Mauro Ceruti
- 48 **LA COMPLESSITÀ DEL PIANETA: TRA NECESSITÀ E STRATEGIA**
Davide Girardi
- 58 **IL RAPPORTO MENTE-CERVELLO NEL PARADIGMA DELLA COMPLESSITÀ**
Marco Pitteri
- 66 **COMPLESSITÀ E SFIDA EDUCATIVA**
Emanuele Balduzzi
- 78 **LA COMPLESSITÀ NELLA COMUNICAZIONE TECNOLOGICA**
Matteo Adamoli
- 88 **COMPLESSITÀ E POTERE**
Lino Rossi
- 94 **FARE I CONTI CON LA COMPLESSITÀ**
Daniele Callini
- 104 **PHYSIS E FORME ECOLOGICHE DELLE IMMAGINI D'ARTE.
UNO STUDIO PRELIMINARE**
Milena Cordioli e Arianna Novaga
- 126 **LA LAUDATO SI' E L'AMPLIAMENTO DEGLI ORIZZONTI
DELLA RAZIONALITÀ PEDAGOGICA**
Emanuele Balduzzi
- 140 **RIPENSARE LA PROFESSIONE NELLA SOCIETÀ COMPLESSA:
OLTRE LA RAZIONALITÀ STRUMENTALE**
Ferruccio Cavallin
- 152 **RIPARTIRE DALLA BELLEZZA. NOTE SULLA CURA DELLA CASA COMUNE**
Federica Negri
- 164 **RECENSIONI**
- 172 **CORSI E CONVEGNI**
- 182 **NORME REDAZIONALI**

EDITORIALE

Michele Marchetto

Laudato si', mi' Signore,
per sora nostra matre Terra,
la quale ne sustenta et governa,
et produce diversi fructi
con coloriti flori et herba

(San Francesco, *Cantico delle creature*)

Il 2021 della rivista "IUSVEducation" si apre con un numero speciale, che si aggiunge ai due consueti, in uscita a giugno e dicembre. È il segno del rinnovamento di tutto Iusve, che nell'anno accademico corrente si presenta con nuovi Statuti e con un nuovo progetto culturale, la cui espressione più evidente è nell'articolazione triennale dal titolo "Ecologia integrale e nuovi stili di vita". "IUSVEducation" ne sarà parte integrante, dando voce alla riflessione e alle iniziative in cui il progetto si declina, in continuità con lo spirito che l'ha animata negli anni precedenti e con una rinnovata spinta vitale. Ne sono manifestazione innanzitutto la direzione, la redazione e il comitato scientifico, rappresentativi di diversi settori disciplinari, in dialogo fra loro, secondo l'impostazione interdisciplinare data alla rivista fin dalla fondazione, il 2013, dall'allora direttore Roberto Albarea, che l'ha guidata con sapienza e saggezza fino al 2020. A lui va il mio e nostro ringraziamento per aver saputo dare forma e stabilità ad una proposta culturale che nel corso del tempo si è ritagliata uno spazio significativo e apprezzato da più parti.

Nuova è anche la veste grafica della rivista, dalla copertina alla impaginazione. In particolare si è deciso di dare forza espressiva e qualità estetica alle immagini. Per questo le pagine centrali sono occupate da un inserto di fotografie e di riproduzioni di opere d'arte, che hanno, esse stesse, il valore di un vero e proprio articolo: non hanno bisogno di parole se non di quelle che descrivono la provenienza e il breve profilo dell'autore, come dicono nel loro "foto-saggio" Milena Cordioli e Arianna Novaga, che hanno coadiuvato Michele Lunardi anche nell'ideazione della nuova veste grafica. Per questa scelta di fondo valgono le parole di Hermann Broch: «L'immagine è la benedizione e la dannazione della vita umana; solo in immagini essa può comprendere se medesima, e insopprimibili sono le immagini, esistono in noi fin dall'inizio dell'umano gregge, procedono e superano la forze del nostro pensiero, sono fuori del tempo, racchiudono in sé passato e futuro, sono un doppio ricordo del sogno, e sono più forti di noi» (*La morte di Virgilio*).

La nuova copertina intende dare immediata visibilità al progetto triennale "Ecologia integrale e nuovi stili di vita", alla cui articolazione è completamente dedicato questo numero. Il suo motivo ispiratore è la lettera enciclica *Laudato si'* di Papa Francesco, di

grande attualità a cinque anni dalla sua pubblicazione per la gravissima crisi della nostra Terra Patria, accentuata dalla pandemia e dai suoi effetti. Chiaro è il suo messaggio:

L'educazione ambientale è andata allargando i suoi obiettivi. Se all'inizio era molto centrata sull'informazione scientifica e sulla presa di coscienza e prevenzione dei rischi ambientali, ora tende a includere una critica dei "miti" della modernità basati sulla ragione strumentale (individualismo, progresso indefinito, concorrenza, consumismo, mercato senza regole) e anche a recuperare i diversi livelli dell'equilibrio ecologico: quello interiore con sé stessi, quello solidale con gli altri, quello naturale con tutti gli esseri viventi, quello spirituale con Dio. L'educazione ambientale dovrebbe disporci a fare quel salto verso il Mistero, da cui un'etica ecologica trae il suo senso più profondo. D'altra parte ci sono educatori capaci di reimpostare gli itinerari pedagogici di un'etica ecologica, in modo che aiutino effettivamente a crescere nella solidarietà, nella responsabilità e nella cura basata sulla compassione (Papa Francesco, *Laudato si'*, 210).

Ne è derivata una riflessione ad ampio raggio, il cui punto di partenza è l'efficace descrizione dello stato del pianeta contenuta nella Prolusione al *Dies Academicus* dello Iusve (20 febbraio 2021) di Michele Candotti, Capo Gabinetto e Direttore dello "United Nations Development Programme", dal titolo *Antropocene. Il potere di distruggere e il potere di riparare*. Le sue conclusioni indicano una strada («Scegliere se usare la conoscenza come potere di riparare, o l'ignoranza come arma di distruzione»), il cui perno è la conoscenza.

Abbiamo quindi ritenuto importante definire i contorni epistemologici dell'ecologia integrale, assumendo come punto di riferimento la critica di Papa Francesco al paradigma tecnocratico dominante. «Tutto è connesso», sottolinea il Papa, di contro all'iper-specialismo antropocentrico della univoca razionalità tecnico-scientifica. In questa cornice si collocano i contributi sui caratteri della razionalità tecnocratica (Michele Marchetto), sulla transdisciplinarietà (Lorenzo Biagi) e sulla complessità come fondamento dell'approccio ai temi dell'ecologia che, in quanto "integrale", comprende tutte le dimensioni umane e sociali. Su questa linea siamo onorati di ospitare il saggio di Mauro Ceruti, *La sfida di un destino comune nel tempo della complessità*, uno dei maggiori protagonisti dell'elaborazione del pensiero complesso, che riprende la relazione tenuta allo Iusve il 28 novembre 2020. Nel sostenere la necessità di una cultura planetaria e di un umanesimo planetario, egli esprime l'esigenza di «comprendere l'indivisibilità e nello stesso tempo la pluralità dell'umanità, e poi anche l'idea della indivisibilità della vita umana, da intendersi, allo stesso tempo, terrestre, biologica, psichica, sociale, culturale». Se le preoccupazioni ecologiche oggi costituiscono un discorso trasversale, non potranno che connettere, non separare, le inevitabili diversità dei punti di vista delle culture. L'umanità dovrà comprendersi come «una e molteplice, una perché molteplice, molteplice perché una»: un'utopia concreta e possibile, «l'orizzonte ineludibile di una nuova *Paidéia*, la *Paidéia* di un nuovo umanesimo planetario, capace di raccogliere la sfida di abitare la complessità, che è la sfida di un destino comune».

La riflessione epistemologica e il contributo di Ceruti hanno suscitato la discussione sia in occasione della sua relazione di novembre sia all'interno del Collegio dei Docenti Iusve. Il risultato sono cinque sintesi e quattro contributi specifici. Quanto alle sintesi, raccolgono il dibattito intorno ai seguenti nuclei:

- *La complessità del pianeta: tra necessità e strategia* (Davide Girardi): «A causa dell'egoismo – scrive il Papa – siamo venuti meno alla nostra responsabilità di custodi e amministratori della terra. L'abbiamo inquinata, l'abbiamo depredata, mettendo in pericolo la nostra stessa vita». Quali sono i comportamenti umani che in questo momento provocano “il grido della terra”?
- *Il rapporto mente-cervello nel paradigma della complessità* (Marco Pitteri): la nostra mente è l'organo del corpo umano che durante il processo di ominizzazione si è distinto per il tasso di accrescimento e aumento di complessità maggiore rispetto agli altri.
- *Complessità e sfida educativa* (Emanuele Balduzzi): la sfida educativa della complessità vede insieme docenti e studenti, perché non è solo una questione teorica ma esistenziale. Quale *habitus* condividere per abitare questo mondo e per “progettare” un nuovo futuro?
- *La complessità della comunicazione tecnologica* (Matteo Adamoli): comunicare la complessità è la prima sfida; la seconda è imparare a muoversi nella complessità della comunicazione; la terza è una sfida politica: quale cittadino per una comunicazione che sembra “complicare” la partecipazione alla vita comune?
- *Complessità e potere* (Lino Rossi): «Il potere può assumere, e ha assunto nel corso della storia, le forme più diverse. Cosa ci viene in mente quando pensiamo al potere? Pensiamo al capo di stato, al sindaco della nostra città? Al poliziotto che alza il manganello per mantenere l'ordine pubblico? Certo, può essere tutte queste cose. Ma nella società complessa e smaterializzata di oggi il potere si insinua nelle nostre vite in modi molto più sottili. E allora è più che mai necessario tornare a riflettere sulle radici del problema e domandarsi: che cos'è e come si esercita il potere?» (N. Luhmann).

Il saggio di Daniele Callini completa la discussione proponendosi di avviare una riflessione critica sui temi della complessità, sui suoi oggetti e sulle modalità di analisi ad essa conformi, cercando di coniugare e integrare la lettura epistemologica con quella pragmatica.

Lo scenario in cui si colloca l'epistemologia della *Laudato si'* comprende anche i tentativi di trarne delle conseguenze relative al mondo dell'educazione, a quello delle professioni e alla cura della dimensione abitativa, architettonica e sociale. Conversione antropologica, riscoperta del legame costitutivo di fraternità, auto-trascendenza personale sono i temi che innervano la sfida che la *Laudato si'* muove all'educazione (Emanuele Balduzzi). Ripensare alla professione riflettendo con paradigmi diversi e utilizzando un approccio ecologico richiede il pensiero complesso, l'adozione di una prospettiva evolutiva e l'accettazione dei limiti della conoscenza umana, che fanno della professione non solo un patrimonio collettivo, ma anche una forma di gratitudi-

ne per l'ecosistema (Ferruccio Cavallin). Infine, la *Laudato si'*, nella misura in cui si rivolge «a tutti gli uomini», richiamandoli ad un impegno vero e urgente nei confronti della “casa comune”, incrocia esperienze e pensieri che costituiscono il patrimonio della filosofia, dell'antropologia, degli studi sociali, dell'architettura, ambiti in cui la cura del mondo passa dall'incontro con l'altro (Federica Negri).

In questi termini il numero speciale di “IUSVEducation” intende contribuire alla riflessione sui temi dell'ecologia integrale, sollecitando anche nuovi stili di vita:

Molte cose devono riorientare la propria rotta, ma prima di tutto è l'umanità che ha bisogno di cambiare. Manca la coscienza di un'origine comune, di una mutua appartenenza e di un futuro condiviso da tutti. Questa consapevolezza di base permetterebbe lo sviluppo di nuove convinzioni, nuovi atteggiamenti e stili di vita. Emerge così una grande sfida culturale, spirituale e educativa che implicherà lunghi processi di rigenerazione (Papa Francesco, *Laudato si'*, 2015).

IL SALUTO DI ROBERTO ALBAREA

Direttore della rivista dal 2013 al 2020

Saluto con partecipazione il nuovo comitato di redazione (e collaboratori) che si è assunto il compito di gestire questa seconda fase della rivista; in particolare saluto il suo direttore Michele Marchetto. Questo passaggio tra la passata gestione e quella che si avvierà in questo numero è significativo per la valorizzazione dello Iusve e dei suoi compiti educativi e istituzionali.

Il prof. Marchetto è stato membro rilevante e valido collaboratore nel comitato di redazione durante la mia direzione della rivista (e di questo gli sono grato): ora egli ricopre il ruolo di direttore scientifico della sua rinnovata versione, e questo garantisce continuità di lavoro e di intenti con i sedici numeri già pubblicati (dal 2013 al 2020), precludendo a nuovi futuri sviluppi.

Emerge qui l'importanza del modello humboldtiano di Università, che coniuga insieme ricerca e didattica: a questo indissolubile connubio (garanzia di competenza scientifica) si aggiunge la finalità della missione salesiana rivolta alla formazione e alla cura dei giovani.

A tutti rivolgo un augurio di proficuo lavoro e ...perché no? Un saluto affettuoso da amico.

ANTROPOCENE. IL POTERE DI DISTRUGGERE E IL POTERE DI RIPARARE

Michele Candotti

United Nations Development Programme, michele.candotti@undp.org

New York, 20 Febbraio 2021

Viviamo un momento di sconvolgimenti globali senza precedenti nella storia recente, nel quale i Paesi di tutto il mondo stanno affrontando i devastanti impatti socio-economici della pandemia COVID-19. Alcuni dati potrebbero servire ad inquadrare il problema:

- L'economia globale si è contratta di un colossale 4,3% nel 2020.
- Settori trainanti come il turismo sono in caduta libera.
- I progressi conquistati a fatica sugli obiettivi globali – i *sustainable development goals* – stanno iniziando a contrarsi e ad invertire marcia, compresi gli sforzi compiuti per porre fine alla povertà e alla fame, o per fornire l'accesso a beni primari a tutte le popolazioni.
- E ora si profila, all'orizzonte, la crisi del debito: debito pubblico, in molti Paesi; e debito private, che sconvolge imprese e famiglie.

Le cupe statistiche, gli aridi e all'apparenza astratti numeri di questa sorprendente *debacle* globale, nascondono il vero dramma della quotidianità, dove sono le “persone” (i nostri amici, familiari, i nostri vicini) a dover lottare quotidianamente a causa della morte dei propri parenti, dell'improvvisa disoccupazione e dei mezzi di sussistenza distrutti.

In questo preciso momento, in tutto il mondo, Paesi e intere comunità stanno cercando risposte a queste sfide. Stanno cercando modi tangibili per ricostruire, per risollevarsi da questa pandemia, per non tornare indietro, per non ripetere gli evidenti errori del passato che ci hanno portato a questo drammatico stato di cose.

Antropocene: l'età degli umani

Perché, se è vero che il 2020 ha superato tutte le più negative previsioni; se è vero che un minuscolo, invisibile virus ha umiliato la razza umana, minacciando di invertire decenni di progresso, è anche vero che COVID-19 è solo uno, l'ultimo capitolo di

una saga più grande ma meno conosciuta, contrassegnata dall'impatto dominante del genere umano sul Pianeta Terra.

Il premio Nobel della chimica Paul Crutzen, recentemente scomparso, definì quest'era emergente "Antropocene", o l'"età degli umani". È un'era atipica nelle sue manifestazioni, nella quale l'umanità sta conducendo una guerra contro se stessa, dove gli esseri umani hanno letteralmente il potere di alterare l'atmosfera e la biosfera in cui vivono, manifestando uno straordinario potere di distruggere – e il connesso potere di riparare: nessuna specie ha mai avuto questo tipo di potere prima d'ora, il potere di determinare le proprie sorti, nel bene e nel male, su scala planetaria.

La Scienza e l'Ignoranza

C'è una strana contraddizione in tutto questo, che dimostra da un lato il fenomenale potere della conoscenza di cui l'umanità dispone e, dall'altro, la straordinaria ignoranza di cui l'umanità è capace. E più si conosce, più si riescono a capire e carpire i meccanismi che governano i processi chimici e biologici della biosfera, più riusciamo a sceglierli, manifestando così un'arroganza perniciosa, controproducente.

Prendiamo, ad esempio, il lavoro dell'IPCC – il gruppo intergovernativo di esperti sul cambiamento climatico: è una delle voci più importanti nei dibattiti su come mitigare e adattarsi ai cambiamenti climatici; i suoi risultati influenzano le scelte di governi, imprese e movimenti sociali su uno dei più grandi problemi che il pianeta deve affrontare. Ma la maggior parte delle persone potrebbe non aver mai sentito parlare dell'IPCC e della sua influenza sull'avanzamento della scienza del clima; e pochi sanno come gli scienziati IPCC hanno per decenni esaminato gli impatti reali e i rischi futuri di un clima che cambia, fornendo pure importanti opzioni concrete per mitigare i danni e adattarsi a un mondo che cambia.

Prendiamo, ancora, l'esempio di un'altra comunità scientifica, quella che ruota attorno ad un'iconica, decennale pubblicazione ONU che monitora lo stato dell'umanità: lo "Human Development Report". L'agenzia ONU per lo Sviluppo, per la quale lavoro, nel dicembre 2020, ha lanciato il suo trentesimo "Rapporto sullo sviluppo umano", nel quale rivela una prospettiva profonda, unica: ci sono Paesi che lasciano un'impronta ecologica minima sul pianeta; ci sono Paesi con popolazioni prospere e benestanti; ma nessuna nazione al mondo riesce a prosperare senza avere significativi impatti negativi sugli equilibri planetari. È un altro segnale, autorevole, di un mondo che ha subito profondi, decennali cambiamenti, ignorandone la gravità e le conseguenze.

La scienza, da molto tempo, ci indica come quelli che appaiono come squilibri casuali, manifestazioni disordinate di squilibri ciclici o temporanei, o di transizione inevitabile sono, in realtà, sintomi riconoscibili di crisi più profonde degli equilibri planetari e del nostro stile di vita.

Fragili equilibri

Ma la scienza viene ignorata, e la conoscenza non sempre tradotta in scelte politiche efficaci, lungimiranti.

Con il progresso scientifico e tecnologico abbiamo realizzato cose impensabili, ma abbiamo anche portato la Terra e l'umanità intera sull'orlo del baratro: quattromila generazioni potrebbero vivere e morire prima che l'anidride carbonica rilasciata dalla rivoluzione industriale ad oggi venga spazzata via dalla nostra atmosfera, e tuttavia i responsabili delle decisioni continuano a sovvenzionare i combustibili fossili, prolungare la nostra dipendenza dal carbonio, come una droga che scorre nelle vene dell'economia. E in tutto questo, vi è un elemento di crescente disequilibrio: i più privilegiati riescono ad appropriarsi dei benefici della natura e a riversare gli impatti negativi altrove, soffocando le opportunità per le persone che hanno meno e riducendo al minimo la loro capacità di reagire, di progredire.

La pandemia che stiamo vivendo è quindi uno sguardo inquietante su ciò che potrebbe essere la nostra nuova normalità, sulla nostra arroganza, sulle conseguenze di scelte mancate: sul nostro potere di distruggere.

Ma può anche essere una porta per il cambiamento, sul nostro potere di riparare. Questo è un momento unico, che richiede una nuova narrativa, una nuova impostazione: la stessa impostazione fornitaci dall'Enciclica *Laudato Si'* di Papa Francesco. Prendiamo, ad esempio, l'impatto della pandemia sulla povertà:

- potrebbero esserci più di un miliardo di poveri nel mondo entro il 2030 – un quarto a causa del COVID-19. Oppure,
- potremmo scegliere di fare le cose in modo diverso, guidando il progresso verso gli obiettivi di sviluppo sostenibile (SDG) con una politica ambiziosa, scelte coraggiose di protezione sociale, e con un accordo mondiale sul debito.

Un altro esempio, guardando all'Africa: tre quarti dei 789 milioni di persone che vivono nei Paesi in via di sviluppo senza accesso all'elettricità vivono nell'Africa subsahariana. Ma l'Africa ha il potenziale di accelerare la transizione verso l'energia pulita e rinnovabile, rallentando così il pericoloso riscaldamento del nostro pianeta. Tuttavia, il continente si trova ad affrontare diverse sfide urgenti, tra cui un'incombente crisi del debito: nel bel mezzo della pandemia, una crisi del debito ha il potenziale per causare un catastrofico deterioramento economico e sociale in un'area geografica già fragile e sotto stress.

Un ultimo esempio riguarda l'impatto di politiche fiscali sull'ambiente. Le principali economie del mondo hanno annunciato importanti pacchetti di stimoli economici e fiscali che ammontano a circa 4,6 trilioni di dollari direttamente nei settori che hanno un impatto ampio e duraturo sulle emissioni di anidride carbonica e sui sistemi naturali, come l'agricoltura e l'industria manifatturiera, o i rifiuti, l'energia e i trasporti. Ma meno

di 1,8 trilioni di dollari sono considerati “stimoli Verdi”: c’è un enorme potenziale di miglioramento e “riparazione” nelle politiche economiche dei Paesi, in era COVID.

Scelte

Il benessere dei giovani di oggi e delle generazioni future dipende da un’urgente e netta rottura con le attuali tendenze di declino ambientale. Il prossimo decennio sarà cruciale: dovremo ridurre le emissioni di anidride carbonica del 45 per cento entro il 2030 rispetto ai livelli del 2010 e annullare le emissioni nette entro il 2050, come previsto dall’accordo di Parigi.

Ma le emergenze ambientali e il benessere umano devono essere affrontati insieme per raggiungere gli obiettivi di sostenibilità previsti dall’agenda 2030. I sistemi economici, finanziari e produttivi possono e devono essere trasformati per guidare il passaggio alla sostenibilità. Ognuno di noi ha un ruolo da svolgere nel garantire che la conoscenza umana, l’ingegnosità, la tecnologia e la cooperazione vengano messi a disposizione per ridefinire il rapporto dell’umanità con la natura.

La missione non è impossibile. Dipende dagli incentivi, dalle norme sociali e dalle soluzioni che riusciranno a cambiare il modo in cui le persone e il pianeta interagiscono. E le scelte che i nostri leader faranno oggi, mentre pianificano la ricostruzione delle nostre vite impattate da COVID-19, saranno fondamentali.

Non siamo e non vogliamo essere l’ultima generazione dell’Antropocene. Cerchiamo di essere noi a decidere per cosa questa generazione- la prima generazione dell’Antropocene – sarà ricordata. Il nostro futuro non riguarda la scelta tra persone o alberi, tra lotta alla povertà e difesa di specie in via di estinzione.

Queste sono false dicotomie.

Senza l’aiuto della natura, non potremo mai prosperare e nemmeno sopravvivere. Per troppo tempo abbiamo condotto una guerra insensata e suicida contro la natura. Il risultato sono tre crisi ambientali interconnesse:

- il cambiamento climatico,
- la perdita di biodiversità,
- l’inquinamento.

Esse minacciano la nostra vitalità come specie. Sono causate da *trend* di produzione e consumo insostenibili. Ora, se è vero che non ci sono davvero precedenti che forniscano una ricetta pronta per quello che dovremo fare, e se il 2020 è stato un anno disastroso, il 2021 può e deve essere l’anno in cui l’umanità inizierà a fare pace con la natura e ad assicurare un futuro giusto e sostenibile per tutti.

Si tratta di scegliere di fare le cose in modo diverso, da oggi, da subito.

Si tratta di scegliere se usare la *conoscenza* come potere di riparare, o l’*ignoranza* come arma di distruzione.

Questa è la prossima, vera frontiera per lo sviluppo umano.

IL PARADIGMA DELLA RAZIONALITÀ TECNOCRATICA.

Linee essenziali per orientarsi nel capitolo III
della *Laudato si'* di Papa Francesco

Michele Marchetto

IUSVE, m.marchetto@iusve.it

Il contributo intende tracciare le linee essenziali per la lettura del capitolo III della *Laudato si'* di Papa Francesco, dedicato alla critica del paradigma della razionalità tecnocratica. Partendo dal riconoscimento che, analogamente al linguaggio, la tecnica è parte dell'essenza umana, si definisce la forma di razionalità che la sostiene. Essa ha radici nella razionalità dialettica che nel corso dei secoli si è sviluppata in senso strumentale e strategico, ispirata dai principi dell'efficienza e della performatività. Gli esiti sono il dominio dell'uomo sulla natura e il primato dei mezzi sui fini, l'estensione del suo modello a tutta la vita e il confinamento della domanda di senso alla sfera della irrazionalità.

Parole chiave: razionalità; tecnica; ideologia; senso

THE PARADIGM OF TECHNOCRATIC RATIONALITY.

An essential guide to chapter III of
Pope Francis' *Laudato si'*

Michele Marchetto

IUSVE, m.marchetto@iusve.it

*The aim of this paper is to sketch the essential lines for reading chapter III of Pope Francis' *Laudato si'*, which is dedicated to criticize the paradigm of technocratic rationality. From recognizing that, as language, technology is part of human essence, this paper defines the form of rationality which supports it. It has its roots in dialectical rationality which has developed for centuries instrumental and strategic functions, since it has been inspired by principle of efficiency and performance. Its results are the human domain on nature and the primacy of means instead of ends, the extension of its own role model to the whole life and the confinement of sense question into the sphere of irrationality.*

Keywords: rationality; technology; ideology; sense

INTRODUZIONE

Gran parte del capitolo terzo della *Laudato si'* di Papa Francesco (“La radice umana della crisi ecologica”) è dedicata alla critica del paradigma tecnocratico, a partire dal quale viene misurata e utilizzata la vita dell’uomo e del pianeta (Francesco 2015: 101 e 108). Le legittime obiezioni alla sua estensione ad ambiti non originariamente suoi non ne offuscano i vantaggi e il bene derivati nel corso dei secoli. E tuttavia il suo essere parte essenziale della natura umana è il presupposto che finisce col trasformarla da mezzo a fine, con la conseguente deriva nell’antropocentrismo moderno.

1. LA TECNICA E L'ESSENZA DELL'UOMO

1.1. Il carattere “naturale” della tecnica

Fin dalle origini la funzione della tecnica è segnata da una connaturata ambiguità: utensile da lavoro e arma micidiale, comunque segno della fragilità e dell’indigenza della specie umana. L’uomo, infatti, manca di organi che consentano l’adattamento all’ambiente in cui nasce e cresce. La sua unica risorsa consiste nell’intelligenza alla quale si affida per trasformare le condizioni naturali a proprio vantaggio: «Povero di apparato sensoriale, privo di armi, nudo, embrionale in tutto il suo *habitus*, malsicuro nei suoi istinti, egli è l’essere la cui esistenza dipende necessariamente dall’azione» (Gehlen 2003: 32; Francesco 2015: 102).

Nella forma del lavoro manuale, le *téchnai*, l’azione risponde al principio della sostituzione, per cui l’utensile, progettato e prodotto dall’intelletto, si sostituisce all’organo mancante come tecnica di «integrazione». Nel contempo, grazie a tecniche di «intensificazione», viene potenziato l’organo di cui la specie umana, per sua natura, è già in possesso: il martello, il microscopio, il telefono sono tecniche di questo tipo. Infine, le tecniche di «agevolazione» consentono all’uomo di alleggerire la propria fatica o di liberare risorse da utilizzare in altro modo, mentre la tecnica svolge il lavoro al suo posto.

Ne deriva il carattere essenzialmente «naturale» della tecnica, dato che essa dipende dall’attivazione dell’intelligenza in determinate condizioni di necessità, oltre che dall’istintivo bisogno di stabilità che l’uomo vede soddisfatto negli automatismi delle macchine anche più rudimentali (*ibi*: 33). Considerata la connaturalità della tecnica all’uomo, le sue invenzioni non ne sono che il prolungamento, cosicché il suo mondo si può pensare come un «“grande uomo”, geniale e ricco d’astuzia, promotore e insieme distruttore della vita come l’uomo stesso» (*ibidem*).

La sistematica sostituzione dell’organico con l’inorganico ad opera della tecnica

ha come risultato non solo la trasformazione ininterrotta della natura, ma anche il mutamento strutturale di intere aree culturali, come, ad esempio, la scienza e il sistema capitalistico di produzione industriale. Nell'un caso, la tecnica esercita una funzione teorica: l'"utensile" diventa "strumento"; il cannocchiale utilizzato a fini pratici dai marinai diventa il telescopio che, costruito dallo scienziato in base a norme quantitative e ad esigenze teoriche, conferma o smentisce un'ipotesi relativa alla conoscenza degli astri (Galilei 2006: 13-19; Koyré 1992: 100-102). Nell'altro, le forme di produzione capitalistica ricevono l'impulso decisivo dal cosiddetto "macchinismo": sono la macchina a vapore e la "Jenny", la spoletta volante dei telai tessili, a far decollare la rivoluzione industriale. La tecnica perciò non si può pensare come una scienza naturale applicata: «le tre istanze – industria, tecnica e scienza naturale – si presuppongono a vicenda» (Gehlen 2003: 37).

Se l'essenza dell'uomo ed l'essenza della tecnica sono connaturate l'una all'altra, lo sono perché l'uomo è un essere organicamente carente, «biologicamente condannato al dominio sulla natura» (Gehlen 1987a: 68-69; Herder 1995: 49; Gehlen 2010: 100-125). Se l'uomo, nella sua elementare animalità, fosse posto dinanzi alla natura con la sua carenza di istinti, non sopravviverebbe. Solo la capacità di modificare la natura grezza in modo da renderla utilizzabile per la propria vita, può compensare la sua carenza di animale. In ciò consiste l'azione che ne definisce l'essenza: la trasformazione della natura diventa un «processo biologicamente necessario, in quanto un essere dotato dalla natura in modo tanto problematico deve porre la natura modificata a sostegno della sua propria problematica capacità di vivere» (Gehlen 1987b: 28).

Questa impostazione antropologica smentisce la neutralità della tecnica, per cui essa offrirebbe i mezzi che gli uomini deciderebbero di utilizzare per il bene o per il male. In realtà, la tecnica «non è più oggetto di una nostra scelta, ma è il nostro ambiente, dove fini e mezzi, scopi e ideazioni, condotte, azioni e passioni, persino sogni e desideri sono tecnicamente articolati e hanno bisogno della tecnica per esprimersi» (Galimberti 1999³: 34; Fadini 2000; Francesco 2015: 107). Nel contempo, essa non si può considerare semplicemente un mezzo da utilizzare e deporre quando non servisse più, ma è essa stessa un fine, non perché «si proponga qualcosa, ma perché tutti gli scopi e i fini che gli uomini si propongono non si lasciano raggiungere se non attraverso la mediazione tecnica» (*ibi*: 37).

Se ne potrebbe concludere che, poiché l'uomo senza la tecnica non sarebbe potuto sopravvivere né lo potrebbe ora, è egli stesso ad appartenere alla tecnica, non viceversa, com'è per il rapporto fra l'uomo e il linguaggio, sua essenza al pari della tecnica: l'uomo è dotato di *lógos*, che significa sì "ragione", ma anche, se non prevalentemente, "linguaggio". Non si può dire che la lingua sia uno strumento o un utensile, nel senso che la usiamo e la lasciamo quando non serve più:

Noi non ci troviamo mai come coscienza di fronte al mondo, e in una condizione, per così dire, muta, cerchiamo di raggiungere lo strumento di cui abbiamo

bisogno per farci comprendere. Noi piuttosto in tutto il nostro stesso sapere, in tutto il sapere del mondo, siamo presi dalla lingua, che è propriamente nostra. [...] Noi siamo sempre già anticipati in tutto il nostro pensare e conoscere, dalla interpretazione linguistica del mondo (Gadamer 1996: 118-119).

Possiamo seguire fino in fondo l'analogia fra tecnica e linguaggio, fino ad affermare che la tecnica precede l'uomo, il quale perciò ad essa appartiene?

A proposito della lingua, Gadamer indica tre modi essenziali del suo essere. Il primo consiste nell'oblio di se stessa, per cui la sua struttura grammaticale e sintattica non è affatto presente alla coscienza della lingua viva: «Quanto più la lingua è viva esecuzione, tanto meno si è coscienti di essa» (*ibi*: 120). Il secondo modo è la mancanza dell'io: dato che parlare significa rivolgersi a qualcuno, entrare in un colloquio, nella lingua vige lo «spirito della comunicazione e dello scambio continuo e corrente tra l'io e il Tu», a costituire un Noi (*ibidem*). Infine, l'universalità del linguaggio: «non c'è nulla che possa essere sottratto, in via di principio, all'esser detto», come tutto ciò che è detto «rinvia in ogni direzione, indietro e in avanti, a ciò che non è detto» (*ibi*: 121-122).

Anche dell'essere della tecnica si può dire che l'uomo non è del tutto cosciente: l'intelletto reagisce alle necessità della vita come rispondendo ad un automatismo, mettendo in esecuzione l'azione tecnica. In secondo luogo, se la tecnica è produttiva di "cose", che costituiscono l'ambiente dell'essere umano, l'io non può prescindere dalle relazioni che instaura con esse. La cosa, infatti, non è semplicemente oggetto, ciò che mi sta di fronte e che sono chiamato a dominare per impadronirmene, ma «un nodo di relazioni in cui mi sento e mi so implicato e di cui non voglio avere l'esclusivo controllo», né posso, dato che comporta un ineliminabile nesso con la collettività di persone in cui sia l'io sia la cosa sono collocati (Bodei: 20-22). Infine, come accade per la lingua, anche per la tecnica vale il principio dell'universalità, nel senso che niente ormai si può sottrarre ad essa, o perché ne è la produzione o perché è artificialmente riproducibile (cfr. Benjamin 2000: 17-56).

2. LA FORMA TECNICO-SCIENTIFICA DELLA RAZIONALITÀ

In definitiva l'appartenenza dell'uomo alla tecnica, come al linguaggio, non è altro che la sua appartenenza al *lógos*, che, in quanto razionalità, ne costituisce l'essenza.

2.1. In principio era il *lógos*

Nei celebri frammenti di Eraclito sul *lógos* (Colli 1988³: 31, 21, 77), nonostante la polisemia del termine, si coglie un'istanza di unità. Che il *lógos* indichi la ragione o la parola in cui essa si esprime, la verità cui gli uomini possono prestare ascolto oppure la legge suprema di tutte le cose, due sono i nuclei intorno ai quali si aggregano i suoi significati: la realtà coerente e ordinata (*kósmos*), di cui il *lógos* è la legge, e il discorso che esprime tale legge nella parola che il sapiente (*sophós*) rivolge agli uomini. La sua non è parola di un singolo individuo, ma il *lógos* stesso, ragione ultima delle cose: ascoltarlo significa entrare in consonanza con il *lógos* (*homologhéin*). In ciò consiste la sapienza: vedere che tutte le cose sono una sola, armonia dei contrari (Colli 1982³: 177-178).

2.2. La razionalità dialettica: l'invulnerabilità dell'uomo teoretico e lo spettro della fine della civiltà

La razionalità umana che coglie l'unità del tutto in cui vive il mondo, è dunque ancora sul crinale che guarda al divino, «divinazione ispirata dal dio»: pensiero allo stato puro, che comincia a declinarsi nella forma della ragione. Diversi dalla capacità intuitiva del pensiero sono i «ragionamenti» (*loghismoi*) con cui l'uomo assennato, esercitando la ragione logico-discorsiva, ricorda le cose rivelate, riflette su di esse, le distingue, ne vede un significato (Colli 1987⁴: 83). Questa è una sapienza fatta di parole disposte in sequenza, che rinuncia all'illuminazione fulminante per affidarsi all'argomentazione e all'interpretazione. Se anch'essa deriva dal dio, questi è Apollo l'Obliquo, che, malvagio e ostile agli uomini, ne scatena la lotta mortale per interpretarne le parole, scagliate fra loro in forma di enigmi (Colli 2004¹⁹: 79).

Nel passaggio dal divino all'umano, la ragione acquisisce i caratteri dell'argomentazione analitica e della spiegazione, che intende giungere alla risoluzione del problema (*próblema*), un ostacolo e la sfida a superarlo, «la domanda dialettica che dà inizio alla discussione» (*ibi*: 78). È Socrate a raccogliere e a sviluppare questa forma di razionalità che seziona, separa, distingue. Nietzsche indica nell'«uomo teoretico» il tipo antropologico che la incarna, animato dall'«incrollabile fede che il pensiero giunga, seguendo il filo conduttore della causalità, fin nei più profondi abissi dell'essere, e che il pensiero sia in grado non solo di conoscere, ma addirittura di *correggere* l'essere» (Nietzsche 1984⁷: 100-101).

Per la sua capacità di mantenere saldo il proprio *regnum*, l'«uomo teoretico» si può identificare con quello che il filosofo canadese Charles Taylor chiama «sé schermato», il protagonista dell'età del disincanto, colui che «ha chiuso i confini porosi tra l'interno (il pensiero) e l'esterno (la natura, l'universo fisico)», il che «equivale

in parte a vivere in un mondo disincantato». In questa identità schermata troviamo il senso di un antropocentrismo i cui fattori di attrazione sono riconducibili ad «un senso di potere, di idoneità, derivante dalla capacità di dare ordine al proprio mondo e a se stessi» (Taylor 2009: 382-383; Francesco 2015: 116).

Nella misura in cui non è più esposto all'influenza degli spiriti e delle potenze esterne, il sé schermato è soprattutto l'«invulnerabile» creatore di se stesso, che non ha alcun bisogno di affidarsi a Dio né ad alcunché che vada al di là di se stesso. Quello che Taylor chiama «pensiero distaccato strumentale [*disengaged instrumentalism*]», che è alla base di modalità di esistenza «burocratiche», utilitaristiche, «commerciali», per sua natura «tende a svuotare la vita della sua ricchezza, della sua profondità e del suo significato». Il disincantamento del mondo «ha distrutto le matrici in cui precedentemente poteva fiorire il significato», innanzitutto dissolvendo le comunità tradizionali in forme frammentate, atomistiche e variabili (Taylor 1993: 608-611) ¹.

Fra i filosofi, Taylor, seguendo la parabola dell'io moderno, è solo uno degli ultimi a mostrare il rapporto inversamente proporzionale fra il progresso tecnico-scientifico e il senso della vita, che Papa Francesco evidenzia: «L'immensa crescita tecnologica non è stata accompagnata da uno sviluppo dell'essere umano per quanto riguarda la responsabilità, i valori e la coscienza» (Francesco 2015: 105 e 113). Fin dalla definitiva affermazione dell'industria, infatti, la cultura europea manifestò diffidenza e sospetto nei confronti della tecnica, da cui è derivata la contrapposizione fra tecnica e cultura umanistica, estrema conseguenza dell'antica opposizione fra sapere liberale e sapere utile, asservito a fini diversi dal sapere stesso, come quello delle arti, o *téchnai*:

L'immagine della tecnica come causa della fine della civiltà fa parte dell'idea complessiva che la cultura umanistica si è fatta della tecnica: una tecnica che appare autonoma rispetto all'uomo, demiurgica e onnipotente, che coincide con la modernità, il dominio, la nullificazione dell'essere e dei valori, ed è opposta allo spirito, all'uomo e a quanto c'è di più prezioso nella civiltà. Una immagine simile può provocare un senso di perdita, di distruzione, di disumanizzazione e barbarie. [...] una tecnica al singolare, mostruoso riassunto di ogni possibile intervento sul mondo, e dunque gravata di tutte le caratteristiche negative che provengono da

¹ L'atomizzazione della comunità ha come presupposto la fine della concezione "funzionale" di uomo dell'etica classica (la bontà corrisponde allo sviluppo del *télos*); al suo posto la nozione di "individuo" (la scelta morale è questione riservata alla coscienza individuale). Dopo Hume e Diderot, Kant e Kierkegaard, Nietzsche porta alle estreme conseguenze questo soggettivismo emotivistico: la mia morale è ciò che la mia stessa volontà è capace di creare. Freud, infine, decreta la morte dell'etica, riducendone il fondamento all'inconscio del Super-io (MacIntyre 1988: 17-69, 76-81). Taylor chiama questa condizione il «disagio dell'immanenza» (Taylor 2009: 394; e 2006⁴): l'invulnerabilità espone l'identità schermata al «pericolo che non soltanto gli spiriti malvagi, le forze cosmiche o gli dei non la "raggiungano", ma che non resti proprio più nulla di significativo» al di là di essa (ibi: 386). Nichilismo e relativismo sono gli esiti dell'immanentizzazione della verità: l'io non rende significativa per sé la verità oggettiva e trascendente riconoscendola come tale, ma "crea" una verità che "ritiene" oggettiva, e che vuole che sia tale anche per gli altri. Relativismo e nichilismo si presentano alleati, sostenuti dal medesimo presupposto, «che non ci sia una verità» (Nietzsche 1992: 14). Da questo smascheramento nietzschiano della grande menzogna metafisica scaturiscono disgregazione e incertezza, oltre che la risoluzione dei fatti in interpretazione. Ciò implica l'annullamento della consistenza sostanziale del dato positivo e dell'io che lo pensa: la coscienza, che la metafisica moderna aveva assunto come fondamento della conoscenza (il Cogito di Cartesio) e della realtà (l'Idealismo di Hegel), si risolve in un'unità fittizia, funzionale a soddisfare il bisogno di aiuto e di comunicazione richiesto dalla fragilità dell'animale «uomo» (Nietzsche 1989⁵: 220-223). La crisi della verità e del fondamento è il presupposto anche del relativismo storicistico e linguistico dell'ermeneutica filosofica contemporanea, nella forma "forte" e radicale, secondo la quale «esistono molte verità, molti modi simultaneamente possibili, di dire e interpretare un certo fatto o evento». Nella versione che Richard Rorty dà del relativismo della verità, o concettuale, non esiste verità indipendente dalla mente umana collocata in una determinata epoca storica: in se stesso, il mondo non può essere vero o falso; veri o falsi possono essere soltanto gli enunciati che lo descrivono (Rorty 1998⁶; D'Agostini 1997; Franzini 2018; Francesco 2015: 123).

questo intervento (materialismo, oggettivismo, carattere predatorio, disprezzo per la natura), può diventare protagonista della discesa agli inferi di tutto un mondo, dell'abbassamento complessivo di una civiltà, della scomparsa di un patrimonio culturale (Nacci 2000: 105-106; e 1982).

Per lo storico delle idee Paolo Rossi questa immagine della scienza è uno degli esiti della «rivolta contro la ragione» da parte di una certa cultura filosofica e letteraria, soprattutto mitteleuropea, del Novecento, le rivendicazioni della *Kultur* contro la *Zivilisation*: il «rifiuto della scienza e dell'intelletto [...] è solo il segno di un desiderio di autodistruzione, di un impulso cieco a cancellare la propria storia, di una fuga dalle scelte e dalle responsabilità del mondo reale» (Rossi 1989: 24; e 1995: 7-19; Horkheimer e Adorno 1982²; Gargani 1979; Marchetto 2019). Dal punto di vista della scienza, infatti, il «mondo reale» coincide con i dati elaborati dagli scienziati, il mondo disincantato nel quale l'uomo vive dopo la rivoluzione scientifica della modernità.

2.3. Dominio dell'uomo sulla natura e domanda di senso

L'intelletto che si muove all'interno del perimetro dei dati di fatto, è la facoltà della conoscenza scientifica, il cui primato si afferma definitivamente con la rivoluzione galileiano-newtoniana. L'esercizio del dubbio è il motore della ricerca delle scienze, cosicché la ragione dell'uomo teoretico diventa sempre di più spirito critico coniugato alla libertà di pensiero, secondo quello che Kant indica come il motto dell'Illuminismo: «*Sapere aude!* Abbi il coraggio di servirti della *tua propria* intelligenza!» (Kant 1997³: 48).

Si compie così la parabola della desacralizzazione del mondo, fino al suo totale disincantamento, non senza il contributo del Cristianesimo in quanto religione secolare piuttosto che sacrale. C'è chi vede nella concezione biblica del mondo il tramite che conduce l'uomo a farsi signore della natura nei modi del sapere tecnico-scientifico: il mondo è effetto del Dio Creatore, del quale l'uomo, a cui il mondo è affidato, è immagine. Questi, perciò, si sente legittimato a sfruttare la natura come proprietà, rivendicando per sé l'onnipotenza che, a causa della propria strutturale debolezza, aveva attribuito a Dio (Jaspers 1982: 46-49; Francesco 2015: 116).

Nel corso dei secoli, dunque, a partire dalla dialettica, si è andata affermando una razionalità di tipo scientifico, certamente critica (Popper 2010), ma anche strumentale, procedurale e strategica, che rinuncia agli interrogativi sul senso. Si tratta di quello che Martin Heidegger definisce «pensiero calcolante»: più che un mero operare con i numeri, il «fare i conti», ossia il considerare determinate circostanze quando intraprendiamo delle ricerche, e il «contare» su determinati risultati, aspettarseli. In questo modo ogni oggettivazione del reale in cui consiste la conoscenza scientifica, è un calcolare (Heidegger 1989: 30; 1976: 36-37). Se l'essen-

za della meditazione consiste nell'impegnarsi nella ricerca del senso, l'uomo del nostro tempo, assorbito dal pensiero calcolante, «è *in fuga davanti al pensiero*». Il pensiero calcolante, infatti, non è un «pensiero meditante», ossia «un pensiero che pensa quel senso che domina su tutto ciò che è» (Heidegger 1989: 30, e 1976: 43). Edmund Husserl riconduce questa situazione all'«ingenuità» con cui la scienza estende il cosiddetto mondo oggettivo all'«universo di tutto ciò che è», compresa la soggettività, che viene ridotta a mero oggetto di scienza. Ma lo scienziato «naturalista non si rende conto che il costante fondamento del suo lavoro concettuale [...] è il suo mondo circostante della vita, che egli presuppone costantemente il mondo-della-vita in quanto terreno, in quanto campo di lavoro, e che soltanto su di esso hanno un senso i metodi di pensiero, i suoi problemi. [...] non ci dice nulla sul modo in cui le formule in generale, l'obiettivazione matematica in generale, assumono un senso sullo sfondo della vita e del mondo circostante intuitivo». Certamente la scienza naturale matematica è «uno dei trionfi dello spirito umano»; ma «la razionalità dei suoi metodi e delle sue teorie è soltanto relativa. Essa presuppone la posizione del fondamento, il quale si sottrae a una reale razionalità (Husserl 1983: 353-354). In altri termini, la scienza non ha niente da dirci sulla miseria della nostra vita; anzi, essa esclude proprio quei problemi «che sono i più scottanti per l'uomo», i problemi del senso o del non-senso della sua stessa esistenza (*ibi*: 35-36; Francesco 2015: 127).

3. IL CAPOVOLGIMENTO DEI MEZZI IN FINI E IL DOPPIO VOLTO DELLA RAZIONALITÀ

La razionalità della scienza e della tecnica è fondamentalmente calcolo che commisura i mezzi ai fini. Tuttavia, la scelta dei fini dipende essa stessa dalla quantità e dalla qualità dei mezzi a disposizione: scelgo un fine piuttosto che un altro perché i mezzi in mio possesso me lo consentono, mentre ne escludo altri perché non sono perseguibili dai mezzi che ho a disposizione. Cosicché il problema principale è la scelta dei mezzi, che diventano il fine primario. I bisogni, i desideri, i moventi dell'azione umana passano in second'ordine rispetto ai mezzi che sono necessari per perseguirli, e che li determinano, diventandone del tutto autonomi (Galimberti 1999³: 251).

Il capovolgimento del rapporto fra mezzi e fini è attestato in modo emblematico dal concetto di «esattamento», il processo contrario a quello dell'adattamento biologico. Esso, infatti, prevede che «funzioni e bisogni prima inesistenti vengono alla luce e diventano perfino urgenti appena si rende disponibile un mezzo tecnico capace di soddisfarli». L'espansione illimitata della tecnologia si traduce in una proliferazione altrettanto illimitata di bisogni e desideri, in «un gigantesco esattamento della specie» umana (Simone 2012: 13-14).

L'unità di misura della razionalità tecnico-scientifica, in quanto strumentale, non è il vero né il giusto, ma l'efficienza, ossia il rapporto vantaggioso fra le trasformazioni che si ottengono con i mezzi, e le risorse impiegate per ottenerle. L'efficienza si associa così alla funzionalità, alla potenza, alla redditività, e soprattutto alla performatività. Se l'*epistème* greca e la *doctrina* medievale avevano come oggetto la verità, e la scienza moderna la certezza, la tecnica mira alla performatività, al miglior rapporto fra mezzi e obiettivi (più che fini, dato che ormai si è perduta ogni connotazione morale): «Non si assumono scienziati e tecnici, né si acquistano apparecchiature per sapere la verità, ma per accrescere la potenza» (Lyotard 1998¹¹: 84).

In questo contesto l'uomo viene formato a competenze che siano riprodotte del sistema in cui agisce, garantendone la coesione interna e la copertura dei ruoli: l'apparato burocratico prevale sulle persone.

La domanda più o meno esplicita che si pongono lo studente aspirante professionista, lo Stato o l'istituzione di insegnamento superiore, non è più: è vero? Ma: a che cosa serve? Nel contesto della mercificazione del sapere, tale domanda significa nella maggior parte dei casi: si può vendere? E, nel contesto dell'incremento di potenza: è efficace? Ebbene la formazione di una competenza performativa sembra essere sicuramente vendibile [...], ed è efficace per definizione. Ciò che non lo è più, è la competenza definita in base ad altri criteri, quali vero/falso, giusto/ingiusto, ecc., ed anche evidentemente la scarsa performatività in generale (*ibi*: 94).

Le parole di Lyotard sottintendono il significato economico e politico del dominio dei mezzi sui fini e della trasformazione della funzione strumentale della tecnica in fine. Secondo Weber, tipica dell'economia capitalistica e dello Stato moderno è la separazione del lavoratore dai mezzi materiali dell'impresa per la quale lavora (mezzi di produzione, militari, finanziari, amministrativi, cognitivi). Questa separazione è la condizione necessaria perché l'agire razionale si istituzionalizzi come calcolo rispetto allo scopo, in economia come in politica. Lo stesso funzionamento della giustizia all'interno dello Stato moderno viene «calcolato razionalmente in base a norme generali precise – nello stesso modo in cui si calcola la prestazione prevedibile di una macchina» (Weber 1974³: 699; Francesco 2015: 109).

Si tratta dell'esito del processo di modernizzazione inteso come processo di razionalizzazione, con gli inevitabili effetti dei fattori cognitivi sul piano sociale. Habermas vi individua tre direzioni fondamentali, fra loro connesse: la via della conoscenza oggettiva dei dati di fatto; l'instaurarsi di rapporti interpersonali oggettivati attraverso la mediazione del diritto e della morale, soggetti alla razionalizzazione cognitiva; la via opposta a quest'ultima, quella di un soggettivismo «affrancato dagli imperativi dell'oggettivazione», che risponde a bisogni del tutto individuali (Habermas 1986: 315).

Ne emerge il «doppio volto» della razionalità: non solo «metro di misura critico» nei confronti delle tradizionali concezioni del mondo; ma anche «criterio apologetico»

dei rapporti di produzione di diverso genere che si affermano e vengono alimentati come sistemi auto-legittimantesi e auto-regolantesi. La razionalità, delegittimando domande ad essa estranee come quella del senso, si scopre auto-referenziale (Habermas 1978: 157): da un lato, essa mantiene la sua originaria funzione critica, che ci si aspetterebbe rivolta anche verso se stessa, oltre che verso il mondo; dall'altro, si converte in razionalità strategica, che non solo difende se stessa dalla critica, ma anche costruisce progetti che ne estendono il dominio di ragione strumentale su tutti i settori della vita umana. In questo modo, con la razionalizzazione «non si afferma la “razionalità” in quanto tale, bensì una forma determinata di dominio politico non dichiarato, in nome della razionalità. Poiché la razionalità di questo tipo ricomprende la giusta scelta tra strategie, l'utilizzazione adeguata di tecnologie e l'organizzazione funzionale di sistemi (*posti* certi fini in situazioni *date*), essa sottrae alla riflessione e alla ricostruzione razionale la connessione d'interessi della società in generale, in cui si scelgono strategie, si utilizzano tecnologie e si organizzano sistemi» (*ibi*: 156). A seguito del suo sottrarsi alla critica e alla sua acquisizione di dominio, la razionalità tecnica diventa “ideologia” nei suoi due significati più diffusi: quello originario (degli *idéologues* di primo Ottocento), associato ad un processo di “razionalizzazione” dell'organizzazione sociale per farne un'analisi scientifica; e quello marxiano, secondo il quale l'ideologia è l'universalizzazione di un punto di vista storicamente determinato (Marx ed Engels 1967²: 3-4).

L'affermazione di questa forma di razionalità di dominio, strumentale e strategica, come coscienza tecnocratica, induce una revisione del ruolo della politica e dell'influenza che essa esercita sulle masse. La politica, infatti, permeata di tecnocrazia, abdica alla tradizionale funzione di perseguire fini “pratici”, relativi alla “buona vita”, e si trasforma in “amministrazione”, orientata alla soluzione di problemi “tecnici”, all'eliminazione di quelle disfunzioni del sistema che sono soltanto di natura tecnica, non pratica, e per le quali la discussione pubblica fra gli appartenenti al sistema risulta del tutto inutile. Ne deriva quella che Habermas chiama «spolitizzazione» della massa della popolazione: «nella misura in cui i problemi pratici vengono esclusi, anche l'opinione pubblica perde la sua funzione» (Habermas 1978: 176). Nel risolversi dei problemi pratici in problemi tecnici viene eliminata la differenza fra prassi e tecnica e, insieme, viene rimossa l'eticità intesa come categoria che definisce i rapporti di vita sociale. La razionalità, o coscienza, tecnocratica si presenta nella forma apparentemente neutrale e de-ideologizzata dell'apparato tecnologico e amministrativo. In realtà,

la coscienza tecnocratica da un lato è “meno ideologica” di tutte le ideologie precedenti, infatti non ha l'opaco potere di produrre un accecamento che illuda sulla soddisfazione di interessi. Dall'altro, questa ideologia di fondo piuttosto scintillante, che oggi domina, e che feticizza la scienza, è più irresistibile e più generale delle ideologie di vecchio tipo, perché mascherando i problemi pratici non solo giustifica il parziale interesse di dominio di una *classe determinata* e reprime il bisogno parziale

di emancipazione da parte di un'altra classe, bensì colpisce l'interesse all'emancipazione del genere umano in quanto tale (*ibi*: 184; Francesco 2015: 105)².

CONCLUSIONI

Dietro le affermazioni di Habermas si trova il presupposto di Weber, secondo il quale la razionalizzazione del mondo non si è tradotta in una sua «unificazione etica», ma in un nuovo politeismo: «tra i diversi ordini valoriali del mondo c'è una lotta insanabile» (Weber 1997: 111), cosicché il mondo razionalizzato «è diventato privo di senso» (Habermas 1986: 349; Weber 1997: 111-113). La scienza, infatti, alla quale, vista la sua potenza, ci si potrebbe rivolgere per trovare un senso condiviso alla vita, in realtà è solo «una “professione” esercitata con *competenza* funzionale alla consapevolezza di sé e alla conoscenza delle situazioni di fatto, e non una gentile elargizione di visionari e profeti in vena di dispensare strumenti di salvezza o parole rivelate, né una parte delle riflessioni dei saggi e dei filosofi sul *sensu* dell'universo» (*ibi*: 123). Affrontare il problema del senso presume dunque quello che Weber chiama «il sacrificio dell'intelletto» (*ibi*: 127):

Fa parte del destino del nostro tempo, con la sua peculiare razionalizzazione e intellettualizzazione, e soprattutto col suo disincantamento del mondo, che proprio i più alti e sublimi valori si siano ritirati dalla sfera pubblica per rifugiarsi vuoi nel regno extramondano della vita mistica, vuoi nel senso di fratellanza proprio dei rapporti interpersonali diretti (*ibi*: 129).

Il *Lebensproblem* è affidato alla scelta della coscienza:

Quale uomo vorrà mai cimentarsi nella “confutazione scientifica” dell'etica espressa nel discorso della montagna, per esempio del principio del non opporsi al malvagio o di porgere l'altra guancia? (*ibi*:113).

² Il quadro concettuale prefigurato da Habermas si compie con la rivoluzione informatica di Alan Turing, l'estrema conseguenza dell'idea, risalente a Thomas Hobbes, che la ragione non è altro che calcolo. Fino a Turing essa coincideva con la natura umana; ma dopo di lui il termine «“computer” ha completamente perduto il suo significato antropologico e naturalmente è diventato sinonimo di una macchina programmabile» (Floridi 2014: 87-93). Attraverso di essa le *Information and Communication Technologies* (ICT) hanno enormemente accelerato e potenziato il loro influsso sulle capacità cognitive dell'uomo, fino a mettere in discussione l'unicità e l'esclusività della ragione umana. Noi, infatti, ci scopriamo «“informational organisms” (*inforgs*), reciprocamente connessi e inseriti in un ambiente informazionale (l'*infosfera*), che condividiamo con altri agenti informazionali, sia naturali che artificiali, che pure elaborano informazioni secondo logica e in autonomia» (*ibi*: 94). Paradossalmente, alla ragione calcolante corrisponde il primato che l'età tecnologica e digitale attribuisce all'immagine rispetto alla scrittura, alla visione non-alfabetica rispetto a quella alfabetica, con la conseguente mancanza di sequenzialità nei mutamenti, o almeno l'invisibilità di nessi logici di causa-effetto. La scrittura e la lettura, infatti, per loro natura, prevedono una visione e un'intelligenza sequenziali, secondo un ordine necessario, mentre l'immagine esige una visione simultanea. La successione dei mutamenti prodotti dalla tecnologia digitale sembra imporre un'"immagine" del mondo piuttosto che una "sequenza" di fatti, ossia un'intelligenza simultanea piuttosto che sequenziale. L'arresto dell'alfabetizzazione nel contesto mondiale è un segnale inquietante di questo capovolgimento: esso «lascia pensare che la diffusione dell'alfabeto (e, più in profondità, quella delle procedure di conoscenza che esso permette e attiva) abbia incontrato impedimenti imponenti e profondi – cioè che per qualche motivo lo “spirito del tempo” non sia più favorevole alla diffusione dell'alfabeto, della visione alfabetica e delle forme di intelligenza che esso favorisce», in primo luogo quella ragionativa e argomentativa (Simone 2012: 44-47), che rischia di essere una di quelle forme di sapere che stiamo perdendo; oppure di trasformarsi in strumento di dominio e di sopraffazione nelle mani dei pochi che ancora la tengono in vita e la sanno esercitare per perseguire i propri fini attraverso determinate strategie.

Bibliografia

- Benjamin, W. (2000). *L'opera d'arte nell'epoca della sua riproducibilità tecnica*. In *L'opera d'arte nell'epoca della sua riproducibilità tecnica. Arte e società di massa*. Torino.
- Bodei, R. (2009). *La vita delle cose*. Laterza
- Colli, G. (1982³). *Filosofia dell'espressione*. Adelphi.
- Colli, G. (1987⁴). *La sapienza greca, I. Dioniso, Apollo, Eleusi, Orfeo, Museo, Iperborei, Enigma*. Adelphi.
- Colli, G. (1988³). *La sapienza greca, III. Eraclito*. Adelphi.
- Colli, G. (2004¹⁹). *La nascita della filosofia*. Adelphi.
- D'Agostini, F. (1997). *Analitici e continentale. Guida alla filosofia degli ultimi trent'anni*. Cortina.
- Fadini, U. (2000). *Sviluppo tecnologico e identità personale. Linee di antropologia della tecnica*. Dedalo.
- Floridi, L. (2014). *The 4th Revolution. How the Infosphere Is Reshaping Human reality*. Oxford University Press.
- Francesco, Papa (2015). *Laudato Si'*. San Paolo.
- Franzini, E. (2018). *Moderno e postmoderno. Un bilancio*. Cortina.
- Gadamer, H.G. (1996). *Uomo e linguaggio*. In *Verità e metodo 2* (R. Dottori, Ed.). Bompiani.
- Galilei, G. (2006). *Nunzio Sidereo*. In *Opere* (F. Flora, Ed.). Ricciardi.
- Galimberti, U. (1999³). *Psiche e techne. L'uomo nell'età della tecnica*. Feltrinelli.
- Gargani, A.G. (ed.) (1979). *Crisi della ragione. Nuovi modelli nel rapporto tra sapere e attività umane*. Einaudi.
- Gehlen, A. (1987a). *Un'immagine dell'uomo*. In *Prospettive antropologiche. Per l'incontro con se stesso e la scoperta di sé da parte dell'uomo*. Il Mulino.
- Gehlen, A. (1987b). *Per la storia dell'antropologia. Ibi*.
- Gehlen, A. (2003). *L'uomo nell'era della tecnica* (M.T. Pansera, Ed.). Armando.
- Gehlen, A. (2010). *L'uomo. La sua natura e il suo posto nel mondo* (V. Rasini, Ed.). Mimesis.
- Guardini, R. (2015¹²). *La fine dell'epoca moderna. Il potere*. Morcelliana.
- Habermas, J. (1978). *Teoria e prassi nella società tecnologica* (C. Donolo, Ed.). Laterza.
- Habermas, J. (1986). *Teoria dell'agire comunicativo, I. Razionalità nell'azione e razionalizzazione sociale*. (G.E. Rusconi, Ed.). Il Mulino.
- Heidegger, M. (1976). *Scienza e meditazione*. In *Saggi e discorsi* (G. Vattimo, Ed.). Mursia.
- Heidegger, M. (1989). *L'abbandono*. (A. Fabris, Ed.). Il melangolo.
- Herder, J.H. (1995). *Saggio sull'origine del linguaggio* (A.P. Amicone, Ed.). Pratiche.
- Horkheimer, M. e Adorno, T. (1982²). *Dialettica dell'illuminismo*. Einaudi.
- Husserl, E. (1983). *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale. Introduzione alla filosofia fenomenologica*. (W. Biemel, Ed.). Il Saggiatore.
- Jaspers, K. (1982). *La situazione spirituale del tempo*. Jouvence.
- Kant, I. (1997³). *Che cos'è l'illuminismo?*. (N. Merker, Ed.). Riuniti.

- Koyré, A. (1992). *Dal mondo del preassapoco all'universo della precisione*. Einaudi.
- Lyotard, J.-F. (1998¹¹). *La condizione postmoderna. Rapporto sul sapere*. Feltrinelli.
- MacIntyre, A. (1988). *Dopo la virtù. Saggio di teoria morale*. Feltrinelli.
- Marchetto, M. (2019). *Il mondo del possibile. Figure, categorie e prospettive della cultura filosofica tardo-moderna*. libreriauniversitaria.it.
- Marx, K. e Engels, F. (1967²). *L'ideologia tedesca*. Riuniti.
- Nacci, M. (1982). *Tecnica e cultura della crisi (1914-1939)*. Loescher.
- Nacci, M. (2000). *Pensare la tecnica. Un secolo di incomprensioni*. Laterza.
- Nietzsche, F. (1984⁷). *La nascita della tragedia*. Adelphi.
- Nietzsche, F. (1989⁶). *La gaia scienza*. Adelphi.
- Nietzsche, F. (1992). *La volontà di potenza*. (M. Ferraris, P. Kobau, Eds.). Bompiani.
- Popper, K.R. (2010). *Logica della scoperta scientifica. Il carattere autocorrettivo della scienza*. Einaudi.
- Rorty, R. (1998⁴). *La filosofia dopo la filosofia*. Laterza.
- Rossi, P. (1989). *La scienza e la filosofia dei moderni. Aspetti della Rivoluzione scientifica*. Bollati Boringhieri.
- Rossi, P. (1995). *Naufragi senza spettatore. L'idea di progresso*. Il Mulino.
- Simone, R. (2012). *Presi nella rete. La mente ai tempi del web*. Garzanti.
- Taylor, C. (1993). *Le radici dell'io. La costruzione dell'identità moderna*. Feltrinelli.
- Taylor, C. (2006⁴). *Il disagio della modernità*. Laterza.
- Taylor, C. (2009). *L'età secolare*. (P. Costa, Ed.). Feltrinelli.
- Weber, M. (1974³). *Economia e società*. (P. Rossi, Ed.). Comunità.
- Weber, M. (1997). *La scienza come professione*. (P. Volontè, Ed.). Rusconi.

ECOLOGIA INTEGRALE E TRANSDISCIPLINARIETÀ

Lorenzo Biagi

IUSVE, l.biagi@iusve.it

Ormai da diversi anni nel mondo accademico internazionale sono entrati nell'uso comune i termini "interdisciplinarietà" e "transdisciplinarietà", e questo sia a livello di ricerca che di didattica. L'ipotesi di lavoro, tuttavia, è che una volta chiarita la terminologia e la concettualità generale, la transdisciplinarietà mostri la propria originalità e fecondità se assunta come nuovo sguardo sul nostro mondo e sulle sfide a cui lo stiamo costringendo con il nostro intervento spropositato. La transdisciplinarietà si rivela come un paradigma promettente per avviare processi di trasformazione in tutti i campi dell'agire umano. Il suo fine è quello di portarci a tendere verso una nuova convivialità ecologica.

Parole chiave: transdisciplinarietà; interdisciplinarietà; paradigma; epistemologia; frammentazione

INTEGRAL ECOLOGY AND TRANSDISCIPLINARITY

Lorenzo Biagi
IUSVE, l.biagi@iusve.it

The terms “interdisciplinarity” and “transdisciplinarity” have been in common use in international academia for several years, both in research and teaching. Our working hypothesis is as follows: once terminology and general conceptuality have been clarified, transdisciplinarity will show its originality and fruitfulness if it is taken as a new look at our world, including the challenges to which it is forced by our disproportionate interventions. Transdisciplinarity reveals itself as a promising paradigm to initiate transformation processes in all fields of human action. Its aim is to move us towards a new ecological conviviality.

Keywords: transdisciplinarity; interdisciplinarity; paradigm; epistemology; fragmentation

INTRODUZIONE

A dispetto delle definizioni in circolazione, non è scontata una identificazione di cosa sia e di cosa implichi la transdisciplinarietà. Così come le stesse pratiche intese come transdisciplinari, sfuggono ad una contornazione univoca. Nella bibliografia non mancano definizioni e determinazioni della transdisciplinarietà, così come non mancano autori che senza remore avanzano la pretesa di una definizione (la loro, ovviamente) definitiva. Mi sembra di capire che una tale situazione, lungi dall'apparire negativa, possa invece essere presa come punto di avvio per una comprensione dinamica e peculiare dello statuto della transdisciplinarietà, e ne indichi in qualche modo la specificità e perfino la preziosità. Siamo sufficientemente disincantati ormai verso il lancio di categorie di pensiero e pedagogiche che si sono presentate come definitive, la soluzione di ogni problema, la parola d'ordine che bastava "applicare" per andare incontro a magnifiche e progressive sorti. Così come dovremmo essere vaccinati contro le "mode" che susseguendosi immettono nel mercato continue virate, dove tutto quello che si faceva prima era sbagliato e ora basta soltanto andare in quell'unica direzione... Salvo dopo qualche tempo, appunto, immettere un'altra parola d'ordine. Il pensiero postmoderno, in quanto tale, se ci ha insegnato qualcosa, è proprio di non inchiodarci ad un'unica parola, ad un solo libro, ad un solo autore, ad un unico metodo e, fatto più importante, ad una sola idea della ragione e dell'uomo. Non è un caso che, almeno cronologicamente, la transdisciplinarietà sia emersa in senso lato nell'ethos del postmoderno. Un ethos per niente univoco e semplice da abitare. Da molti contestato e detestato.

1. UN PARADIGMA APERTO...

Per questo motivo, appare proficuo prendere le mosse dallo statuto "incerto" della transdisciplinarietà. Uno statuto che appare immediatamente consegnarci limiti e pregi. Il limite più evidente consiste forse nel consegnarci una transdisciplinarietà dalla forma impalpabile, in cui – volendo – ci si può mettere dentro di tutto e di più. Impalpabilità, ad esempio, che porta molti ad affermare che in fondo la transdisciplinarietà non dice niente di nuovo rispetto alla interdisciplinarietà. E che in tal modo non fa altro che complicare idee e contesti. Oppure che è così "vaga" da creare confusione, se non addirittura di confondere saperi, piani e pratiche.

Per altro verso è impossibile non rilevare ed apprezzare il fatto che la transdisciplinarietà, in un contesto sociale e culturale affogato nel conformismo e nel nuovismo estenuante, si propone come una visione e una categoria aperta o, meglio, che apre scenari imprevedibili e per ciò destabilizzanti. *In questo senso non sembra allora azzardato, avvicinarla prima di tutto come una categoria "ingenuamente" e "semplicemente" zetetica.* Nello spirito più

puro del *lógos* originario, essa si presenta in altre parole come avvio all'arte di cercare continuamente la verità. Una verità che non è monopolio di nessuno e di nessun sapere, di nessuna scienza e di nessuna pratica, di nessuna disciplina e di nessun metodo. In tal modo essa riapre sempre tutti i giochi in tutti i campi, non solo quelli del sapere ma anche quelli della vita. E in primo luogo quelli che riguardano l'approccio alla nostra umanità, alla nostra «incerta e oscura condizione» umana, come ha scritto la poetessa Patrizia Cavalli. Ed è questa tonalità a renderla insieme affascinante e destabilizzante.

Inoltre, non facilita la comprensione della transdisciplinarietà una certa babele linguistica, una certa inflazione terminologica in cui talora finisce invischiata la pratica dell'insegnamento, dell'apprendimento, della didattica, specialmente con la preoccupazione diffusa di correre frettolosamente e precocemente alla traducibilità didattica. Si pensi ad esempio come sotto il comune termine di *multidisciplinarietà* vengono chiamate in causa tanto la *pluridisciplinarietà* quanto l'*interdisciplinarietà* senza escludere ovviamente la *transdisciplinarietà*... Infine il problema è costituito anche dal fatto che multidisciplinarietà, pluridisciplinarietà, interdisciplinarietà e transdisciplinarietà sono termini spesso usati come se fossero intercambiabili e sovrapponibili, dove non sempre ci si preoccupa di chiarirli nelle rispettive peculiarità.

Da ultimo, non aiuta nemmeno il ricorso affrettato ad avvicinare ciascuna di queste categorie, e in particolare la transdisciplinarietà, tramite la riduzione in chiave metodologica, ossia il ridurle immediatamente ad un metodo: metodo interdisciplinare, metodo pluridisciplinare, metodo transdisciplinare... Se riprendiamo l'insegnamento di H.G. Gadamer, quanto mai prezioso a questo proposito, dobbiamo almeno tenere presente che il paradigma del metodo è quello che comunque ci riporta dentro alla scienza positiva che è nata con la pretesa di concludere ogni orizzonte conoscitivo e di avanzare la pretesa di avere il monopolio su qualsiasi ricerca e verità.

Il titolo *Verità e metodo* è stato spesso frainteso; addirittura è stato compreso nel senso opposto. Molti hanno pensato ad un nuovo metodo per raggiungere la verità, altri hanno affermato che per raggiungere la verità non è in generale necessario alcun metodo. Entrambe queste interpretazioni sono insensate. Mi sembra invece giusto interpretare il titolo in questo modo: *non tutta la verità è raggiungibile percorrendo il cammino del metodo scientifico*.

Così rispondeva Hans Georg Gadamer in un'intervista rilasciata nel 1991 sulla sua opera *Verità e metodo*. Per questo, in tale quadro argomentativo bisogna subito ricordare, invece, che la transdisciplinarietà, in modo del tutto peculiare e perfino polemico, è sorta come gesto di ribellione nei confronti proprio di questa pretesa e nei confronti in particolare della pretesa esaustiva dell'epistemologia e metodologia positivista. Ridurre quindi la transdisciplinarietà a un metodo significa tradirne il significato pieno e polemico, e precludersi la possibilità di apprezzarne tutte le implicazioni culturali.

2. PER UN TENTATIVO DI CHIARIFICAZIONE TERMINOLOGICA E CONCETTUALE

Può aiutare ad avvicinarci al significato e alle implicazioni della transdisciplinarietà, iniziare con un tentativo elementare di chiarificazione terminologica.

La *multidisciplinarietà* si presenta come il *concorso coordinato di più discipline* per chiarire in maniera pertinente un dato tema-contesto-problema, la cui chiarificazione richiede la messa accanto di più punti di vista, così che essa mira ad attivare il contatto tra molteplici punti di vista, il ricorso a dati tratti da diversi contesti, diverse teorie, differenti pratiche e differenti modelli di verifica e di giustificazione. La multidisciplinarietà costituisce il grande sforzo di mettere – almeno – accanto tra loro discipline diverse, secondo una logica più *cumulativa* che interattiva.

La *pluridisciplinarietà* si propone di raggiungere un certo grado di *integrazione delle discipline* all'interno di un progetto in cui esse sono chiamate a collaborare, ciascuna con il proprio contributo, per analizzare, comprendere e sviluppare un certo tema, che in tal modo può risultarne articolato e arricchito. È chiaro che in questo caso la dimensione disciplinare risulta decisiva mentre viene consegnato al percorso di apprendimento l'onere della sintesi e dell'interazione tra i contenuti disciplinari. Se per la multidisciplinarietà è importante l'accumulo, per la pluridisciplinarietà conta un tentativo di integrazione tra saperi.

L'*interdisciplinarietà* di per sé non si ferma ad accostare letture e tematiche diverse, ma mira a far *interagire più discipline, più campi di sapere*, nello studio di un contenuto, di un ambito di pensiero o di vita, in vista di un fine condiviso. L'interdisciplinarietà è quella che “pretende” maggiormente che i diversi saperi comunichino tra loro, diventando in tal modo più che un metodo un cantiere aperto in cui disporsi a mettere in tensione gli stessi strumenti concettuali del proprio sapere con altri saperi, della propria disciplina con altre discipline, fino a lasciarsi trasformare proprio abitando questa tensione. Se per la multidisciplinarietà conta l'accumulo e per la pluridisciplinarietà vale una certa integrazione, per l'interdisciplinarietà la categoria fondamentale è quella di una vera e propria *interazione*.

La *transdisciplinarietà* in realtà apre un campo nuovo in cui le singole scienze e appartenenze disciplinari vengono trascese fino a sporgere su conoscenze nuove, su punti di vista nuovi che vanno oltre (*trans*) gli stessi confini epistemologici dei singoli ambiti di studio e di ricerca. Ad aver fatto tesoro e tentato una prima pratica transdisciplinare è l'operazione culturale che ha messo in valore il paradigma della complessità, o il concetto di proprietà emergente, o il significato più ricco e sofisticato di informazione. In un certo senso la transdisciplinarietà spinge all'estremo l'interazione interdisciplinare fino ad aprire uno spazio in cui i saperi e le discipline si rendono disponibili non solo ad imparare dagli altri ma anche a lasciarsi contaminare e fecondare così da diventare qualcosa di “altro” e di “nuovo”.

È in tal senso che papa Francesco ha potuto sottolineare che «è senz'altro positiva

e promettente l'odierna riscoperta del principio dell'interdisciplinarietà: non tanto nella sua forma “debole” di semplice multidisciplinarietà, come approccio che favorisce una migliore comprensione da più punti di vista di un oggetto di studio; quanto piuttosto nella sua forma “forte” di transdisciplinarietà, come collocazione e fermentazione di tutti i saperi entro lo spazio di Luce e di Vita offerto dalla Sapienza che promana dalla Rivelazione di Dio» (Papa Francesco 2018: n. 4 c). Ma riprenderemo più avanti questa sottolineatura (cfr. Papa Francesco 2013: 134).

3. NOTE PER UNA COMPRESIONE PIÙ RICCA DELLA TRANSDISCIPLINARITÀ

Una breve ricognizione della genesi della transdisciplinarietà, a questo punto, è in grado di farci apprezzare in maniera più ricca e meno metodologica, forse anche meno strutturata e definitoria, la sua natura e le sue implicazioni a livello di mentalità e di pratiche.

3.1. Il sogno piagetiano

Il termine transdisciplinarietà nasce nel 1970 ad opera di Jean Piaget, psicologo, filosofo e biologo svizzero. La sua definizione primigenia mira ad indicare un approccio che oltrepassa e insieme intreccia diverse conoscenze e discipline, contestando e rifiutando la frammentarietà della conoscenza, mirando piuttosto ad una comprensione integrata ed unitaria (ma non chiusa) del mondo e di seguito anche dell'uomo. Durante una conferenza all'interno di un Seminario Internazionale, Jean Piaget metteva in campo un augurio in cui viene abbozzata la seguente delineazione della transdisciplinarietà:

Infine, allo stadio delle relazioni interdisciplinari, si può sperare di veder succedere una tappa superiore che sarà “transdisciplinare”, la quale non si accontenterà di raggiungere delle interazioni o delle reciprocità tra ricerche specializzate, ma che andrà a situare questi legami all'interno di un sistema totale senza confini stabili tra le discipline stesse. Se si tratta ancora di un sogno, non sembra affatto irrealizzabile....

L'apertura di Piaget, esplicitata nel saggio *Épistémologie des relations interdisciplinaires*, rimane essenzialmente ancora quella più “forte” sul piano epistemologico, e si articola nella «collaborazione fra discipline diverse o fra settori eterogenei di una stessa scienza (per addivenire) a interazioni vere e proprie, a reciprocità di scambi,

tale da determinare mutui arricchimenti» (Piaget 1972: 170-171).

La prospettiva piagetiana si articola a partire da un duplice dispositivo: da una parte una situazione in cui «la soluzione di un problema richieda informazioni a due o più scienze [...] senza però che le discipline messe a profitto siano modificate o arricchite da quelle che utilizza». Siamo cioè nel dispositivo multidisciplinare che consente di affrontare un problema attraverso l'apporto di informazioni provenienti da più discipline in cui di fatto esse non conseguono un effettivo *profitto*, perché manca quella contaminazione capace di dischiudere un altro campo di ricerca più ricca e più globale. Mentre in ordine all'altro dispositivo, quello della transdisciplinarietà, Piaget evidenzia che vengono resi possibili «legami dentro un sistema totale privo di frontiere stabili fra le discipline». Nella visione transdisciplinare, in altre parole, si realizza un processo di meticcio tra più discipline grazie al *prestito* e allo *scambio metodologico reciproco* che consentono l'arricchimento culturale e scientifico. Ma la frontiera che Piaget si augurava era quella estrema di una *transdisciplinarietà* che non si accontenta più nemmeno di interazioni o scambi reciproci dal momento che *il suo obiettivo sarebbe volto alla costituzione di un sistema strutturale senza frontiere stabili tra discipline*.

Infine, Jean Piaget, ne *Le scienze dell'uomo*, considerava che alla luce delle scoperte del secolo scorso, «le tecniche acquisite in una scienza naturale sono state in grado di chiarire direttamente quelle che era necessario costruire per risolvere un difficile problema, fondamentale per le scienze dell'uomo». Nell'economia del suo ragionamento, egli sosteneva che grazie alla transdisciplinarietà era possibile creare una zona «di saldatura fra le scienze della natura e quelle dell'uomo» (Piaget 1983: 81), sulla base di diversi esempi che egli in questo testo ripercorre a sostegno della prospettiva transdisciplinare.

3.2. Oltre la parcellizzazione e la frammentazione

Il paradigma transdisciplinare nasce dall'osservazione che i processi naturali e anche sociali non sono così nettamente separabili secondo le linee di confine fra le diverse discipline. L'impostazione scientifica del sapere, almeno nella nostra tradizione moderna, si è sostanzialmente concentrata su un paradigma «della semplicità», radicato su un metodo analitico, un'epistemologia lineare e un orientamento riduzionista, convinta dell'esistenza di un fondo «semplice» oltre la scena intricata delle apparenze empiriche. È noto che questo metodo di *reductio ad unum, simplex* è identificato con il paradigma meccanicistico e/o riduzionista: meccanicistico, perché tende a concettualizzare e a rappresentare ogni realtà (ivi compresi gli organismi viventi, l'uomo, la psiche, la società) come un dispositivo meccanico. Già Edmund Husserl aveva osservato lucidamente che «proprio qui viene in luce una profonda antinomia: l'uomo rientra nell'universo dei fatti obiettivi, ma in quanto persona, in quanto io, l'uomo ha dei fini, degli scopi, ha norme tradizionali, norme della verità,

norme eterne. [...]. Tutti questi problemi derivano dall'ingenuità per cui la scienza obiettiva ritiene che ciò che essa chiama mondo obiettivo sia l'universo di tutto ciò che è, senza badare al fatto che la soggettività che produce la scienza non può venir conosciuta da nessuna scienza obiettiva» (Husserl 1961: 351-352).

Per questo motivo, il fatto eclatante è che proprio dalle “scienze dure”, nel secolo scorso, proviene una sorta di insoddisfazione frutto di un impianto da loro stesse perseguito, nei confronti sia di questo riduzionismo che di questa parcellizzazione e frammentazione, giungendo ad affermare che è essenziale il mantenere e consolidare un approccio interdisciplinare-transdisciplinare di tipo sistemico.

L'orizzonte transdisciplinare quindi inizia ad emergere proprio dai problemi affrontati da matematici e fisici nella prima metà del '900, con l'avvento della cibernetica e dei computer (Norbert Wiener, Heinz von Foerster, Warren Weaver). Tra gli anni '50 e '60 si costituisce l'embrione di un nuovo paradigma, a cavallo tra la fisica che si affranca dal riduzionismo, lo studio dei sistemi “squilibrati” (Ilya Prigogine) e una teoria dei sistemi transdisciplinare (Ludwig von Bertalanffy). Usando le parole del premio Nobel Ilya Prigogine, possiamo dire che «nel XIX secolo la frammentazione ha svolto un importante ruolo nella nascita di discipline separate per la biologia, la chimica, la fisica, la matematica, la psicologia, la sociologia, etc. Ma quando consideriamo le grandi sfide che l'umanità ha oggi di fronte a sé, noi ci accorgiamo che abbiamo bisogno di un approccio interdisciplinare. Pertanto in questo momento storico, io credo che sia veramente molto importante enfatizzare la fine della frammentazione, o almeno il suo superamento» (Prigogine 2004).

Inoltre, oggi noi siamo ben consapevoli che «la frammentazione tra discipline di studio – afferma Dan Sperber – non è il riflesso della divisione naturale di livelli di realtà, ma è una semplice costruzione storico-sociale espressa ai tempi in cui sono sorte le moderne università» (Sperber 1999: 12).

3.3. Per una saggia «indisciplinarietà»

Nel frattempo ci siamo venuti a trovare in una «realtà multi-schizofrenica complessa» (Nicolescu 2014: 45) nella quale lo stesso soggetto umano «è a sua volta polverizzato, fino al punto da essere rimpiazzato da un numero sempre maggiore di pezzi separati l'uno dall'altro, ciascuno studiato da discipline differenti». È la constatazione da cui parte Basarab Nicolescu, autore del primo *Manifesto della transdisciplinarietà*, il cui merito maggiore è quello di aver condotto la stessa transdisciplinarietà fuori dall'agone dei saperi e delle discipline per farne il paradigma di una nuova cultura, anzi di una rivoluzione culturale, di una nuova visione del mondo e della storia, e di una nuova socialità. Un modo nuovo di guardare il mondo, l'uomo, la storia e la trascendenza. Per questo egli invita anzitutto ad una saggia «indisciplinarietà» e prospetta nell'approccio transdisciplinare il dispositivo che «ci fa riscoprire la resurrezione del soggetto e l'inizio di una nuova tappa della nostra storia. I ricercatori

transdisciplinari appaiono sempre più *riabilitatori di speranza*».

Con il filosofo Edgar Morin e il pittore e scrittore Lima de Freitas, Basarab Nicolescu (che è un fisico teorico) formula i tre assiomi della transdisciplinarietà che andranno a costituire le argomentazioni fondamentali dei successivi sviluppi, e che qui mi limito a riportare:

- l'assioma logico del terzo incluso già elaborato concettualmente dalla logica dinamica di Stephane Lupasco, che tiene conto anche di ciò che è contraddittorio e consente una conoscenza del mondo fisico e biologico, ma anche dello sviluppo dell'energia psichica. Scrive Nicolescu: «Il linguaggio transdisciplinare è fondato sull'inclusione del terzo, che si trova sempre tra il “perché” e il “come”, tra il “chi?” e il “cosa?”»;
- l'assioma ontologico dei diversi livelli di realtà;
- l'assioma epistemologico della complessità di pensiero. Attraverso l'assioma della complessità Nicolescu apre a una struttura di realtà gödeliana, in cui la mente umana può dimostrare realtà vere anche se non dimostrabili e a superare le logiche riduzioniste che per secoli ne hanno limitato il pensiero.

La transdisciplinarietà promuove il trans-culturale, l'apertura di tutte le culture alle altre culture e all'Altro, dunque all'accettazione dell'ignoto e del non conoscibile, dell'inatteso; promuove il trans-nazionale, che garantisce l'appartenenza di ogni essere umano a una comunità nazionale ma anche a tutta la comunità umana; promuove il trans-religioso che riconosce la sacralità di ogni religione e fonda sul rispetto reciproco e sulla tolleranza la via al superamento dei conflitti religiosi.

Nel cammino della transdisciplinarietà si può notare un arricchimento di significati e di prospettive, sempre più sciolti dai vincoli con le modalità del fare scienza e ricerca, per connettersi con le contraddizioni e le sfide di carattere educativo che contrassegnano la nostra vita sociale e culturale. Anche se va notato, ad esempio, che l'insegnamento universitario in prospettiva transdisciplinare fin dagli inizi portava con sé il disegno di un pensiero e di una mente transdisciplinari e con essi una tensione di trasformazione culturale della società. Fin dai primi passi il “sogno piagetiano” transdisciplinare conteneva l'utopia della costruzione di una nuova società basata sulla conoscenza e su una pedagogia della cooperazione senza steccati in cui l'Università era chiamata a farsi contesto attivo e laboratorio di cultura per la trasformazione sociale in grado di incidere sulla politica e di operare per la liberazione ed umanizzazione delle persone e delle comunità. È in questo scenario che la transdisciplinarietà si impone come lo sguardo e il paradigma più pertinente per leggere e interpretare le sfide nuove di portata globale, in ordine al tempo, allo spazio e in ordine alla cultura, proprio perché esse coinvolgono tutti gli aspetti della vita (non solo umana) e quindi necessitano di mettere a frutto tutte le conoscenze, tutti i saperi (comprese le culture popolari e le sapienze religiose) e le pratiche che l'umanità è andata sviluppando nel corso dei secoli. Queste sfide sono ogni giorno di più di fronte agli occhi di tutti, anche se appaiono trascurate e perfino dimenticate quando si tratta di definire attraverso scelte concrete le priorità politiche a livello nazionale ed internazionale.

4. LA POLEMICA TRANSDISCIPLINARE

È già emerso chiaramente che la transdisciplinarietà è sorta come reazione non solo a un perdurante clima positivista, e alla sua riduzione metodologica, ma anche all'epistemologia ivi dichiarata e non solo sottesa.

Il secondo fattore reattivo è quello che denuncia una compartimentazione del sapere in discipline nettamente separate, che ha finito per assumere forme anche eccessive. La specializzazione è certamente il guadagno dello sviluppo e dell'approfondimento delle conoscenze, e della necessità di usare strumenti di indagine sempre più raffinati. Ma è anche la conseguenza di chiare logiche interne di autoaffermazione e di crescita (anche in termini di potere) delle diverse aree scientifiche. In realtà, come già notava Piaget, contatti e forme di meticcio fra le diverse discipline ci sono sempre stati ed in alcuni casi hanno portato alla nascita di nuove discipline. La biochimica, l'informatica e le neuroscienze sono solo tre dei tanti esempi che abbiamo presenti. Nell'ambito dell'informatica è particolarmente significativo il caso dell'intelligenza artificiale. Fra i suoi fondatori si cita Herbert H. Simon, personalità difficilmente rinchiudibile negli angusti spazi di una disciplina: oltre che nell'area dell'intelligenza artificiale, ha dato contributi rilevanti nell'area delle scienze gestionali, ha ottenuto il premio Nobel per l'economia, ed ha fatto una breve apparizione anche nell'area della Ricerca Operativa quando questa disciplina stava nascendo.

Non è un segreto che anche l'Unesco ha guardato alla transdisciplinarietà in questa chiave, fino a proporre una definizione per molti versi diventata normativa: «*Transdisciplinarity is the "intellectual space" where the nature of the manifold links among isolated issues can be explored and unveiled, the space where issues are rethought, alternatives reconsidered, and interrelations revealed*» (Unesco 1998). Una articolazione che conviene tenere sempre presente.

5. IMPLICAZIONI ECOLOGICHE DELLA TRANSDISCIPLINARITÀ

Prima di tutto, come è stato notato da più parti, dobbiamo abituarci al fatto che la transdisciplinarietà non è riconducibile agli schemi convenzionali che definiscono le discipline, con un oggetto e un metodo lineare: la sua fisionomia pertiene alla rivoluzione epistemologica della complessità che ha fatto saltare tutti i confini, sempre in cammino e sempre altrimenti rivolta. Essa quindi attraversa e oltrepassa tutte le discipline con l'obiettivo di sporgere sulla complessità, formando un *habitus* intellettuale, scientifico e culturale volto a comprendere meglio la variegata pluralità del mondo ipermoderno (M. Augé) con un approccio capace di contaminare diversi registri cognitivi ed esistenziali.

In secondo luogo, la transdisciplinarietà, non essendo prima di tutto un metodo ma un paradigma nuovo, in qualche maniera esige che vengano maturate aristotelicamente delle virtù dianoetiche nuove. Nuove nel senso che a causa della lunga ipoteca epistemologica positivista, sono state non solo dimenticate ma svalutate e messe da parte in quanto ritenute superate, inadeguate, non pertinenti. In altre parole, la transdisciplinarietà richiede una vera e propria *askesis*, cioè un esercizio, addirittura un *habitus*, uno stile, un modo di essere e di ricercare, una forma di insegnamento e di apprendimento, una vera e propria mentalità nuovi, sicuramente nuovi rispetto a come ci siamo conformati finora. *Al di là delle parole e dei propositi, nella transdisciplinarietà contano anzitutto mentalità e stile.* Già negli anni '70 del secolo scorso Dario Antiseri insisteva vistosamente sul fatto che questo paradigma è talmente rilevante e decisivo da imporsi quasi come un «comando etico» per ogni docente, poiché esso «è un presupposto dell'educazione globale dell'uomo e della comprensione globale (da non confondersi con *totale!*) dei problemi reali».

In terzo luogo, superando i confini delle singole scienze, la transdisciplinarietà mette in valore le seguenti “pratiche”: 1) *La collaborazione* che è il cardine vero e proprio dello stile mentale e pratico della transdisciplinarietà. Da Piaget a Nicolescu e Moren, la cooperazione fa da postura trasversale. La cooperazione libera campi ed orizzonti inesplorati e valorizza ogni specificità. 2) Da questo apprendimento cooperativo si dischiude un processo in trasformazione continua. L'epistemologia processuale è altrettanto importante in questa pratica, poiché si riflette insieme, ci si modifica in base al contesto, alle domande e alle ricerche...

In quarto luogo è decisivo sottolineare il fatto che la transdisciplinarietà non può essere rinchiusa solo nell'ambito accademico e didattico, bensì va rischiesta come un paradigma epistemologico e processuale che mostra meglio la sua fecondità e dà il meglio della sua dinamicità per costruire nuove visioni della realtà e nuove direzioni di senso per una convivialità in cui l'*oikologia* diviene veramente il quadro di riferimento di un altro mondo.

In quinto luogo, un approccio transdisciplinare non richiede solo la compresenza dei docenti, ma necessita che essi siano coinvolti in un percorso di trasformazione delle stesse categorie che utilizzano entro la propria disciplina. Non è sufficiente, quindi, solo la compresenza, ci vuole un vero e proprio studio interdisciplinare condiviso prima dell'attività didattica. È quindi evidente la sfida e la provocazione promettente che la transdisciplinarietà porta in dono a quei docenti che accettano di “esporsi” per primi in una esperienza – per dirla con Jack Mezirow – di apprendimento trasformativo.

Infine, la transdisciplinarietà è lo sguardo che meglio può aiutarci ad abitare la complessità delle tematiche e dei problemi planetari che abbiamo davanti, come ci ricorda Mauro Ceruti. In questo senso l'ecologia integrale – sulla quale come Iusve stiamo lavorando – trova proprio nella transdisciplinarietà non solo la chiave di lettura più pertinente ma anche un appello etico ad allargare la nostra visione mentale, rompere lo schema antropologico individualistico, scardinare il potere tecnocratico, decostruire l'asfissiante circolo vizioso dell'*homo oeconomicus* e suonare la sveglia ad una

politica che risponde apaticamente alle sfide della realtà e soprattutto al futuro delle generazioni più giovani.

È indubbio che uno scenario come quello della globalizzazione, non può non essere affrontato che mettendo in campo economia, diritto, storia, antropologia, geografia, matematica... Che la problematica energetica e ambientale deve attivare fisica, biologia, chimica, economia, antropologia, storia, etica e diritto, pedagogia, geopolitica... Le frontiere delle neuroscienze sono giocate con biologia, chimica, fisica, filosofia, psicologia, etica... E tutte, come stiamo constatando, ne stanno uscendo trasformate ed arricchite in un dibattito aperto. La riflessione non convenzionale su corpo e mente, anch'essa ha mobilitato religione, educazione, filosofia, storia, psicologia, religioni occidentali e orientali... Le recenti teorie del limite si muovono di fatto tra economia, storia, antropologia, scienze, fisica, filosofia, matematica... La comunicazione di massa con tutta la pluralità di tecnologie dispiegate, fa continuamente i conti con la storia dell'opinione pubblica, la sociologia, la filosofia, l'economia, il diritto, l'etica, la psicologia... Tutto questo ci sta offrendo delle buone ragioni per rischiare insieme, anche noi, una saggia «indisciplinarietà».

Bibliografia

- Francesco, Papa (2013). *Evangelii gaudium*,
 Francesco, Papa (2018). *Veritatis gaudium*.
 Husserl, E. (1961). *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*. Il Saggiatore.
 Nicolescu, B. (2014). *Il Manifesto della transdisciplinarietà*. Armando Siciliano.
 Piaget, J. (1972). *L'épistémologie des relations interdisciplinaires*. In Aa. Vv., *L'interdisciplinarietà: problèmes d'enseignement et de recherche dans les universités*. OCDE.
 Piaget, J. (1983). *Le scienze dell'uomo*. Laterza.
 Prigogine, I. (2004). Intervista postuma. *New Perspective Quarterly*.
 Sperber, D. (1999). *Il contagio delle idee*. Feltrinelli.
 Unesco (1998). *Division of Philosophy and Ethics*.

LA SFIDA DI UN DESTINO COMUNE NEL TEMPO DELLA COMPLESSITÀ¹

Mauro Ceruti

IULM, mauro.ceruti@iulm.it

Parole chiave: antropocene; complessità; ecologia integrale; educazione; progresso

Keywords: *anthropocene; complexity; integral ecology; education; progress*

Francesco così rifletteva nel suo messaggio in occasione della XLVII Giornata Mondiale della Pace, il primo gennaio 2014:

Il numero sempre crescente di interconnessioni e di comunicazioni che avvilluppano il nostro pianeta rende più palpabile la consapevolezza dell'unità e della condivisione di un comune destino tra le Nazioni della Terra (Francesco 2014).

Questo «comune destino» è una radicale discontinuità che segna la nuova condizione umana emersa nell'età della globalizzazione. Questa condizione porta con sé pericoli inediti (ed estremi), ma anche possibilità inedite. Per affrontare questa discontinuità, per Francesco è necessaria la costruzione di un'inedita «cultura della complessità» (*cumplectere*: tessere insieme; *complexus*: tessuto insieme), basata sulla convinzione che tutto nel mondo è intimamente connesso (Ceruti 2018). Francesco ritiene prioritario contestualizzare, e comprendere ciò che il nostro tempo ha di inedito per la storia dell'umanità. Per questo, si sofferma a considerare, fin dall'inizio dell'enciclica, quello che sta accadendo alla nostra casa comune.

Stiamo partecipando alla nascita di una comunità planetaria: una fitta rete di interazioni, estesa e diffusa sull'intera superficie del pianeta, interessa profondamente e nei modi più imprevedibili la vita quotidiana di ogni abitante della Terra. È a partire dagli anni quaranta che questa tessitura planetaria di influenze e di retroazioni si è resa evidente, e ciò è accaduto innanzitutto per le sue caratteristiche negative, per le sue potenzialità di minaccia e di distruzione.

La «consapevolezza dell'unità e della condivisione di un comune destino tra le Nazioni della Terra» è emersa drammaticamente e ineludibilmente nel 1945. Dopo il prodromo delle stragi di massa delle due guerre mondiali, l'esplosione atomica di Hiroshima nel 1945 è stata la campana d'allarme di una possibilità fino ad allora

¹ Questo articolo ripropone i contenuti della relazione tenuta da Mauro Ceruti allo Iusve il 28 novembre 2020, dal titolo "Abitare la complessità. La sfida di un destino comune".

inconcepibile: la possibilità dell'auto-annientamento globale dell'umanità. Questa possibilità trasformava alla radice la condizione umana, producendo un fatto nuovo: la *comunità di destino* dell'umanità intera.

Giovanni XXIII, nell'enciclica *Pacem in terris*, scritta nel momento apicale della guerra fredda (la crisi di Cuba), aveva preso molto attentamente in considerazione le possibili e inedite conseguenze funeste di un eventuale conflitto atomico. Il papa affermava:

Gli esseri umani vivono sotto l'incubo di un uragano che potrebbe scatenarsi a ogni istante con una travolgente inimmaginabile. Giacché le armi ci sono; e se è difficile persuadersi che vi siano persone capaci di assumersi la responsabilità delle distruzioni e dei dolori che una guerra causerebbe, non è escluso che un fatto imprevedibile ed incontrollabile possa far scoccare la scintilla che metta in moto l'apparato bellico. Inoltre, va pure tenuto presente che se anche una guerra a fondo, grazie all'efficacia deterrente delle stesse armi, non avrà luogo, è giustificato il timore che il fatto della sola continuazione degli esperimenti nucleari a scopi bellici possa avere conseguenze fatali per la vita sulla terra (Giovanni XXIII 1963).

Dopo Hiroshima, l'arma nucleare è diventata una sorta di spada di Damocle, sospesa sulle teste di tutti gli umani.

Il rischio dell'auto-annientamento oggi è presente anche nel sempre più difficile rapporto delle società con l'ambiente. E questo pericolo genera la consapevolezza dell'unità e del destino comune dell'umanità intera con la Terra stessa.

L'influenza esercitata dalle attività umane sull'evoluzione del clima e degli ecosistemi segna una discontinuità importante nell'intera storia naturale. Tale discontinuità è indicata da un nuovo termine: "antropocene", che si riferisce all'età nella quale l'influenza umana sull'ambiente diventa macroscopicamente evidente. Il segno più evidente di questa nuova età consiste nell'alterazione della composizione chimica dell'atmosfera. La sempre maggiore rilevanza assunta dalle tecnologie nell'età moderna ha diffuso l'illusione che la specie umana si sarebbe definitivamente affrancata dalla natura. Non è stato così. Le popolazioni, certo, sono sempre più interconnesse e sempre più indipendenti dagli ecosistemi locali. Ma oggi la sopravvivenza dell'intera specie umana è strettamente dipendente dal buon funzionamento di un "unico immenso ecosistema globale".

Questa idea è nel cuore dell'«ecologia integrale» delineata da Francesco nell'enciclica *Laudato si'*, nella quale afferma che «anche se non ne abbiamo coscienza dipendiamo da tale insieme per la nostra stessa esistenza» (Francesco 2015: 140).

Alla base dell'ipotesi dell'Antropocene c'è la concezione della Terra come un unico sistema dinamico complesso, autoregolato, con componenti fisiche, chimiche, biologiche e anche umane. E c'è la concezione del cambiamento causato dall'uomo come un processo a sua volta complesso, cioè multidimensionale, che perciò richiede una comprensione multicausale, in grado di intrecciare cambiamenti sociali, politici ed

economici umani con le loro diverse conseguenze ambientali, fisiche, chimiche, geologiche, su scala locale e globale. A causa di questo groviglio, natura e società sono diventati una cosa sola. Con l'antropocene, la distinzione tra storia umana e storia naturale, insomma, è finita per sempre. I sistemi sociali e umani sono diventati una vera e propria antroposfera, che sta sostenendo attivamente una biosfera antropogenica. Ciò motiva l'urgenza di comprendere che non è *Homo sapiens*, in senso generico, che sta trasformando la Terra. No. Sono persone, sono società e sono culture diverse che trasformano la Terra, che potranno trasformare il film della storia della Terra e dell'uomo, in modi diversi. Chiamare il nostro tempo Antropocene, senza porci tale questione, distoglie l'attenzione dal vero "senso" del cambiamento ambientale antropogenico, e distoglie l'attenzione dalla necessità di nuove strategie di *governance*. Distoglie l'attenzione dal fatto che i recenti cambiamenti ambientali sono inediti e straordinariamente complessi, e dal fatto di dover affrontare le disparità che caratterizzano sia le popolazioni umane sia i cambiamenti ambientali che esse creano. La storia dell'Antropocene è appena iniziata e davanti a noi esistono diversi tipi di Antropocene, alcuni migliori, altri peggiori. C'è la possibilità di plasmare un futuro in cui la natura umana e la natura non umana prosperino insieme.

È questa condizione che per Francesco «reclama da noi un'altra rotta. [...] Il problema è che non disponiamo ancora della cultura necessaria per affrontare questa crisi» (*ibi*: 53). Oggi, tutte le ricerche e le teorie scientifiche hanno conseguenze sociali, culturali e politiche di rilevanza cruciale. Si tratta di conseguenze del tutto imprevedibili. Ed è proprio l'inedito ed enorme potere che oggi ci è attribuito dalla tecnoscienza che motiva secondo Francesco la necessità di una cultura e di una coscienza della complessità della nuova condizione umana, della natura e del rapporto uomo-natura. Perciò Francesco richiama l'attenzione sulla non neutralità e sulla pericolosità del paradigma che di fatto anche governa oggi l'esercizio di tale potere. Citando Romano Guardini, sottolinea che

si tende a credere che "ogni acquisto di potenza sia semplicemente progresso, accrescimento di sicurezza, di utilità, di benessere, di forza vitale, di pienezza di valori", come se la realtà, il bene e la verità sbocciassero spontaneamente dal potere stesso della tecnologia e dell'economia (*ibi*: 105).

E così Francesco commenta:

Occorre riconoscere che i prodotti della tecnica non sono neutri, perché creano una trama che finisce per condizionare gli stili di vita e orientano le possibilità sociali nella direzione degli interessi di determinati gruppi di potere. Certe scelte che sembrano puramente strumentali, in realtà sono scelte attinenti al tipo di vita sociale che si intende sviluppare (*ibi*: 107).

La coscienza morale ha acquisito una nuova universalità: essa ha cominciato a riguardare il destino dell'umanità nel suo insieme, in quanto specie.

La natura è entrata nel campo della responsabilità umana. Questo fatto tocca il cuore della filosofia morale contemporanea, intacca irreversibilmente la struttura consolidata della relazione fra uomo e ambiente, trasforma la stessa nozione di identità umana sedimentatasi con gli sviluppi della scienza moderna. Ciò richiede la costruzione di una nuova cultura etica e politica della responsabilità, una nuova paideia.

L'evoluzione odierna della tecnologia ha esteso la sfera della responsabilità umana verso nuovi ambiti. È un'estensione della responsabilità che ha trasformato la natura dell'agire umano e ha messo in crisi i presupposti dell'etica moderna, centrata sull'idea che la condizione umana sia stabile e che i fini e le conseguenze dell'agire etico siano "prossimi", nello spazio e nel tempo, all'atto stesso e quindi prevedibili e controllabili. La "mutata natura dell'agire umano" mette in crisi questa impostazione. La biosfera, l'ecosfera, la geosfera costituiscono oggetti estesi della responsabilità umana. La tecnica non è più considerabile eticamente neutrale né verso l'ambiente esterno – il pianeta – né verso l'ambiente interno – la natura umana. La ricerca del bene non può più essere ristretta alla sfera delle relazioni fra persone. Il *fine in sé* kantiano viene esteso a tutti gli esseri viventi e alla natura nel suo complesso. L'intervento tecnologico viene non solo a toccare l'identità umana, ma anche a metterne in discussione la stabilità evolutiva. E c'è un salto fra l'intento apparentemente limitato degli interventi tecnologici sull'uomo e le conseguenze imprevedibili che essi possono determinare.

A questo proposito dobbiamo tenere conto di un aspetto importante dei sistemi complessi. I sistemi complessi sono estremamente sensibili alle perturbazioni grandi e piccole che incontrano nelle varie fasi del loro sviluppo. Reagiscono alle perturbazioni in maniera che non è correlata alle intensità delle perturbazioni stesse: una causa microscopica e locale può innescare rapidi processi di amplificazione fino a produrre effetti macroscopici e globali, e fino a trasformare radicalmente il tutto quanto il sistema. Perciò, i sistemi complessi possono cambiare in modi improvvisi, imprevedibili.

E questo è rivelato bene anche dalla nostra crisi. È ciò che stiamo vivendo. Viviamo in un'ecumene completamente umanizzata, la Terra, dove ogni evento locale può comportare conseguenze che si amplificano rapidamente su scala globale.

La crisi che stiamo vivendo, come tutte le crisi globali, ha rivelato una più profonda crisi cognitiva, che è la più profonda crisi del nostro tempo.

Perciò, premessa di ogni riflessione epistemologica di Francesco è il riconoscimento del fatto che «tutto è connesso». Per tale ragione egli riconosce ciò che è messo in luce dall'epistemologia della complessità, e cioè che «le conoscenze frammentarie e isolate possono diventare una forma d'ignoranza se fanno resistenza ad integrarsi in una visione più ampia della realtà».

Francesco delinea la sua prospettiva antropologica proprio raccogliendo "la sfida della complessità". Così scrive:

La specializzazione propria della tecnologia implica una notevole difficoltà ad avere uno sguardo d'insieme. La frammentazione del sapere assolve la propria funzio-

ne nel momento di ottenere applicazioni concrete, ma spesso conduce a perdere il senso della totalità, delle relazioni che esistono tra le cose, dell'orizzonte ampio, senso che diventa irrilevante. Questo stesso fatto impedisce di individuare vie adeguate per risolvere i problemi più complessi del mondo attuale, soprattutto quelli dell'ambiente e dei poveri, che non si possono affrontare a partire da un solo punto di vista o da un solo tipo di interessi. Una scienza che pretenda di offrire soluzioni alle grandi questioni, dovrebbe necessariamente tener conto di tutto ciò che la conoscenza ha prodotto nelle altre aree del sapere, comprese la filosofia e l'etica sociale. Ma questo è un modo di agire difficile da portare avanti oggi. Perciò non si possono nemmeno riconoscere dei veri orizzonti etici di riferimento (*ibi*: 110).

È per questa ragione che Francesco, per potere delineare il nuovo paradigma, ritiene di primaria importanza concentrarsi preliminarmente sul paradigma sottostante alle ideologie che attualmente governano la globalizzazione, cioè «sul paradigma tecnocratico dominante e sul posto che vi occupano l'essere umano e la sua azione nel mondo». Le visioni dominanti della politica e dell'economia si basano sull'idea, che risale al Settecento e all'Ottocento, del *progresso* come legge ineluttabile della Storia, cioè, secondo le parole di Francesco, si basano su di una «fiducia irrazionale nel progresso e nelle capacità umane», e sull'idea secondo la quale i problemi «si risolveranno semplicemente con nuove applicazioni tecniche, senza considerazioni etiche né cambiamenti di fondo». Così la nozione di *sviluppo* è definita in una prospettiva unilateralmente tecno-economica, ritenuta quantitativamente misurabile con gli indicatori di crescita e di reddito.

Scriva Francesco:

Il problema fondamentale è un altro, ancora più profondo: il modo in cui di fatto l'umanità ha assunto la tecnologia e il suo sviluppo *insieme ad un paradigma omogeneo e unidimensionale*. In tale paradigma risalta una concezione del soggetto che progressivamente, nel processo logico-razionale, comprende e in tal modo possiede l'oggetto che si trova all'esterno. [...] È come se il soggetto si trovasse di fronte alla realtà informale totalmente disponibile alla sua manipolazione. [...] Da qui si passa facilmente all'idea di una crescita infinita o illimitata, che ha tanto entusiasmato gli economisti, i teorici della finanza e della tecnologia. Ciò suppone la menzogna circa la disponibilità infinita dei beni del pianeta, che conduce a "spremerlo" fino al limite e oltre il limite (*ibi*: 106).

Ciò riporta alla questione epistemologica (Bocchi e Ceruti 2004) di fondo che sopra abbiamo trattato. L'iperspecializzazione disciplinare ha frammentato il tessuto complesso dei fenomeni e ha modellato una scienza economica che non riesce a concepire e a comprendere tutto ciò che non è calcolabile e quantificabile: passioni, emozioni, gioie, infelicità, credenze, miserie, paure, speranze, che sono il corpo stesso dell'esperienza e dell'esistenza umana.

È in questo orizzonte epistemologico che Francesco può osservare che la tecnologia legata alla finanza pretende di essere l'unica soluzione dei problemi, ma «di fatto non è in grado di vedere il mistero delle molteplici relazioni che esistono tra le cose, e per questo a volte risolve un problema creandone altri» (Francesco 2015: 5). Osserva altresì che il principio della massimizzazione del profitto «tende ad isolarsi da qualsiasi altra considerazione» ed è «una distorsione concettuale dell'economia».

È fallita l'idea che il progresso segua automaticamente la locomotiva tecno-economica. È fallita l'idea che il progresso sia assimilabile alla crescita, in una concezione puramente quantitativa delle realtà umane. Negli ultimi decenni la storia non va verso il progresso garantito, ma verso una straordinaria incertezza.

Così oggi il progresso ci appare non come un fatto inevitabile, ma come una sfida e una conquista, come un prodotto delle nostre scelte, della nostra volontà e della nostra consapevolezza.

È il mutamento nella condizione umana che per Francesco impone un cambiamento di paradigma, un cambiamento del nostro sguardo sul mondo. Prima di tutto, bisogna essere capaci di guardare il mondo, perché, secondo Francesco, cercare solamente un rimedio tecnico per ogni problema «significa isolare cose che nella realtà sono connesse, e nascondere i veri e più profondi problemi del sistema mondiale» (*ibi*: 111).

E argomenta che il nuovo paradigma dovrebbe produrre «uno sguardo diverso, un pensiero, una politica, un programma educativo, uno stile di vita e una spiritualità che diano forma ad una resistenza di fronte all'avanzare del paradigma tecnocratico» (*ibidem*). Insomma, secondo Francesco, per l'umanità planetaria è necessario cambiare rotta. Francesco si volge a ripensare le idee di progresso, di crescita, di globalizzazione all'interno di una prospettiva complessa, in grado di concepire l'irriducibile molteplicità di dimensioni della nuova condizione umana.

E sottolinea l'esigenza di misurare la crescita in termini diversi da quelli puramente quantitativi del PIL, mettendo in gioco gli indicatori dello *sviluppo umano integrale*. In questa prospettiva di semplificazione, in maniera esasperata nell'ultimo secolo, l'umanità è stata prigioniera di una coazione a ripetere i “giochi a somma nulla” (“vinco io, perdi tu”), sul piano internazionale come sul piano delle singole società nazionali: “giochi” in cui una parte vince a spese delle altre che perdono. Ma oggi, nell'età dell'interdipendenza planetaria, continuare questi “giochi” è disastroso... Gli attori di questi giochi perdono tutti: il vero rischio è che non ci possano più essere vincitori e vinti, ma solo vinti. L'umanità oggi, per la prima volta, deve uscire dall'età della guerra e dello sfruttamento incondizionato dell'ambiente. Deve uscire dal paradigma dei “giochi a somma nulla” per generare un paradigma dei “giochi a somma positiva”.

In questa prospettiva Francesco invoca la necessità di raccogliere la difficile sfida di uscire dalla cultura dello scontro per generare una “cultura dell'incontro”, che è una cultura della complessità. Si tratta di una profonda discontinuità nell'evoluzione culturale dell'umanità.

Francesco osserva che

bisogna rafforzare la consapevolezza che siamo una sola famiglia umana. Non ci sono frontiere e barriere politiche o sociali che ci permettano di isolarci, e per ciò stesso non c'è nemmeno spazio per la globalizzazione dell'indifferenza (*ibi*: 52).

A questo scopo, per Francesco è importante anzitutto rinunciare a ogni etnocentrismo più o meno consapevole e riconoscere la *ricchezza* e la *diversità* delle culture umane. Nel corso dell'età moderna si era fatta strada l'idea di un'etica e di una politica per l'umanità nel suo insieme, nell'imperativo kantiano come pure nella dichiarazione dei diritti dell'uomo. Queste idee hanno però costituito il nucleo di un universalismo astratto, fondato sulla ricerca di una natura umana che prescindesse da tutte le diversità. Il nuovo umanesimo planetario non può che essere ispirato da quella che Francesco definisce la "coscienza dei volti".

La complessità, cioè la molteplicità delle dimensioni e delle cause intrecciate della crisi attuale deve per Francesco portare a riconoscere che «le soluzioni non possono venire da un unico modo di interpretare e trasformare la realtà. È necessario ricorrere anche alle diverse ricchezze culturali dei popoli, all'arte e alla poesia, alla vita interiore e alla spiritualità» (*ibi*: 63), ma anche alle diverse «ricchezze culturali dell'umanità nel loro significato più ampio» (*ibidem*).

Per la prima volta nella storia umana l'ecumene terrestre, la «grande famiglia umana» è divenuta realtà concreta, e la Terra è diventata la «Terra patria» (Morin 1993) dell'umanità. In questo senso, scrive Francesco:

Dalla metà del secolo scorso, superando molte difficoltà, si è andata affermando la tendenza a concepire il pianeta come patria e l'umanità come popolo che abita una casa comune. Un mondo interdependente non significa unicamente capire che le conseguenze dannose degli stili di vita, di produzione e di consumo colpiscono tutti, bensì, principalmente, fare in modo che le soluzioni siano proposte a partire da una prospettiva globale e non solo in difesa degli interessi di alcuni Paesi. L'interdependenza ci obbliga a pensare a *un solo mondo*, ad *un progetto comune* (Francesco 2015: 164).

Ciò obbliga, per Francesco, a riconoscere che ci troviamo davanti ad una sfida educativa, da raccogliere al fine di delineare un'antropologia adeguata per la nuova condizione umana, poiché i modelli di pensiero, riguardo all'essere umano, alla vita, alla società e alla relazione con la natura, influiscono realmente sui comportamenti. Oggi, per la prima volta, l'umanità è divenuta realtà concreta, non più un'idea astratta. Siamo tutti accomunati da uno stesso destino, dagli stessi pericoli, dagli stessi problemi di vita e di morte. È un destino che accomuna fra loro tutti i popoli della

Terra, e l'umanità intera con Terra. Nessuno si può salvare da solo.

Ma ci si potrà salvare insieme, non solo perché ci sentiremo minacciati tutti allo stesso modo e nello stesso momento da pericoli incombenti o imprevedibili, ma anche perché capiremo che il nostro *singolare* è valorizzato dal *plurale*. È questo il “salto mentale”, a cui facciamo resistenza a causa del persistere del paradigma della semplificazione. *L'appeal* della semplificazione ha radici storiche e culturali profonde. Ha rappresentato il paradigma di pensiero dominante nei secoli della modernità, dal seicento al novecento. La sua logica non ha modellato solo il discorso scientifico classico, ma anche i discorsi e le pratiche sociali, politiche, istituzionali. Tracciare confini, fissare la propria identità nell'opposizione all'alterità, così come trovare una soluzione univoca, semplice, astratta, quantificabile, hanno intessuto un abito mentale talmente radicato da far apparire estraneo e difficoltoso un altro modo di pensare, come quello complesso.

La sfida della complessità induce a ridisegnare profondamente i contorni dell'etica, dell'educazione, della politica, vale a dire, più in generale, delle attività essenziali alla formazione dell'*umano*, così come è emerso nel corso della sua evoluzione e della sua storia. Si tratta delle attività che, in un celebre saggio del 1937, Freud considerava «impossibili»: curare, educare, governare.

Il cambiamento e l'innovazione di questi ambiti dell'attività umana alla luce del paradigma della complessità possono invece essere concepire come un “impossibile possibile”. Noi possiamo concepire che si possono aprire brecce nei vincoli che si oppongono al cambiamento e che ne modifichino la logica coercitiva. Allo stesso modo, la vita è riuscita a emergere sulla Terra quando sono emersi nuovi principi di organizzazione che hanno scavalcato i vincoli dell'organizzazione fisico-chimica che fino a quel momento la rendevano impossibile.

Che significato, allora, assumono queste attività, *curare, educare, governare*, nell'orizzonte di un superamento del paradigma della semplificazione?

Ho cercato di affrontare queste domande nel mio ultimo piccolo libro, *Abitare la complessità* (Ceruti e Bellusci 2020).

Il *curare* rimanda all'«anello ricorsivo», complesso, tra cura di sé, cura degli altri, cura del mondo, e tra autonomia soggettiva e autonomia sociale. La preoccupazione costante per i mezzi necessari a conservare la vita, a farla fiorire e a rimarginarne le ferite, non può condurre a una chiusura egoistica. Il nostro nascere inadatti alla vita, la nostra costitutiva incompiutezza e “apertura” si accompagnano al carattere di esseri intimamente relazionali, a un “con-esserci”, che obbliga l'aver cura a qualificarsi non solo come cura di sé ma anche come cura per gli altri e per il mondo. Senza cura di sé non c'è possibilità di cura per l'altro, così come il gesto etico di cura per l'altro è essenziale per trovare la propria umanità.

L'*educare*, proprio in questo senso, coinvolge un discorso sulla scuola.

Innanzitutto, la scuola non è a essere solo luogo di “istruzione”: è un luogo di cura dell'anima, di socialità, di esercizio all'attenzione, di sviluppo vocazionale, di fioritura della personalità nel rapporto solidale con gli altri, di dialogo tra generazioni,

di ibridazione di culture, esperienze, valori, di viatico alla vita personale e civile. In questa prospettiva, può insegnare a concepire l'unità nella diversità umana e la diversità nell'unità umana.

L'educare può insegnare la capacità di apprendere e di collegare conoscenze, la capacità di distinguere e articolare logiche differenti, la capacità di promuovere l'attitudine della mente umana a contestualizzare e a globalizzare, la capacità di concepire i confini tra le discipline non come confini lineari di netta separazione, ma piuttosto come aree di interazione, spazi intermedi dove nascono i problemi più interessanti, gli approcci più originali.

In questa prospettiva, la scuola, in particolare, può raccogliere oggi la sfida di insegnare la nuova condizione umana nel tempo della globalizzazione.

Abitare la complessità richiede pertanto la capacità di indossare un "abito" diverso, la capacità di innescare narrazioni alternative e più feconde. Per questo, è sul terreno cruciale dell'educazione che si giocherà la partita per realizzare il cambiamento di paradigma che il nuovo tempo esige.

La cultura planetaria di un umanesimo planetario esige di comprendere l'indivisibilità e nello stesso tempo la pluralità dell'umanità, e poi anche l'idea della indivisibilità della vita umana, da intendersi, allo stesso tempo, terrestre, biologica, psichica, sociale, culturale. La ricerca di un rapporto positivo e coevolutivo degli umani con tutti gli attori del mondo, viventi e non viventi, è la preconditione per la nostra stessa sopravvivenza, per la possibilità di delineare un futuro vivibile e fecondo. Proprio per questo, le preoccupazioni ecologiche oggi costituiscono un discorso trasversale, che può avere la funzione di connettere, e non già di separare, le inevitabili diversità dei punti di vista delle diverse culture. In una risposta globale positiva alle impellenti sfide dell'ambiente sta il nucleo di una inedita auto-comprensione di un'umanità che si possa definire una e molteplice, una perché molteplice, molteplice perché una.

Utopia? Forse. Ma concreta, possibile. La sfida è quella di riuscire a concepire l'umanità come una riserva di possibilità evolutive ancora inedite, cioè di riuscire a concepire l'umanità come soggetto di un'evoluzione costitutivamente incompiuta.

E questo è l'orizzonte ineludibile di una nuova Paideia, la Paideia di un nuovo umanesimo planetario, capace di raccogliere la sfida di abitare la complessità, che è la sfida di un destino comune.

Bibliografia

- Bocchi, G. e Ceruti, M. (2004). *Educazione e globalizzazione*. Raffaello Cortina.
- Ceruti, M. (2018). *Il tempo della complessità*. Raffaello Cortina.
- Ceruti, M. e Bellusci, F. (2020). *Abitare la complessità. La sfida di un destino comune*. Mimesis.
- Francesco, Papa (2014). *Fraternità, fondamento e via per la pace*. Messaggio in occasione della XLVII giornata mondiale della Pace. 1 gennaio 2014.
- Francesco, Papa (2015). *Laudato si'*.
- Giovanni XXIII, Papa (1963). *Pacem in terris*.
- Morin, E. (1993). *Terra Patria*. Raffaello Cortina.

LA COMPLESSITÀ DEL PIANETA: TRA NECESSITÀ E STRATEGIA

Davide Girardi

IUSVE, d.girardi@iusve.it

Il contributo proposto riporta i risultati del lavoro svolto dal gruppo chiamato a tematizzare la “complessità del pianeta”. Tale complessità viene osservata da una molteplicità di punti di vista. Uno di questi è quello della “complessità negata”, in cui fenomeni articolati e multifattoriali vengono invece trattati in termini semplicistici e per ciò poco efficaci. Un altro aspetto della complessità globale implica la necessaria condivisione di linguaggi, in grado di rappresentare la complessità e renderla comunicabile al maggior numero possibile di persone. Un terzo aspetto chiama in causa la complessità di un’azione politica capace di tradurre politicamente istanze di cambiamento calibrate sull’azione di lungo periodo e non solo sul consenso di breve periodo. La complessità delle sfide globali, quindi, richiede un agire che sia nel contempo collettivo – perché riguarda ciascuno di noi – e dinamico, assumendo una postura non rigida e per ciò disfunzionale.

Parole chiave: complessità; politica; linguaggio; cambiamento

PLANET'S COMPLEXITY BETWEEN NEED AND STRATEGY

Davide Girardi

IUSVE, d.girardi@iusve.it

This paper focuses on planet's complexity, a key and diversified dimension analysed in a specific working group. The first factor pointed out by the discussion is the "denied complexity": a simplistic approach used to consider complex phenomena, according to a non-incisive attitude; the second one is centred on the need for a language that is representative of the complexity but also is understandable by a large number of people. The third dimension is the political one, that, given the complexity of the theme, necessarily unfolds on a long period action.

The global challenges call for a collective and dynamic action, able to stay in the middle of the critical questions and addressing them based on a complex perspective.

Keywords: complexity; policy; language; change

INTRODUZIONE

Nel corso dello sviluppo intervenuto sul versante delle teorie dei sistemi, il “sistema” che produce senso per l’agire non è dato una volta per tutte ma genera significati in ottica dinamica (Luhmann e De Giorgi 2013). Una lezione, questa, spesso dimenticata quando si utilizza il concetto di “sistema” in modo troppo disinvolto, evidenziandone soprattutto il tratto relazionale interno (tra le parti che lo compongono) ma lasciando sullo sfondo il rapporto tra sistema e ambiente. Questa considerazione appare tanto più necessaria quanto più si voglia adottare un’ottica aperta e processuale nell’analisi dell’ecosistema planetario.

Come ben chiarito dalla *Laudato si’* (Papa Francesco 2015), infatti, dovremmo adottare questa prospettiva intendendo cimentarci nell’approfondimento delle issue più rilevanti per l’ecosistema ambientale e per quello umano: poiché essi procedono insieme, un’operazione di surrettizia separazione tra questi rischierebbe di produrre un discorso meccanicistico e settoriale; certamente non complesso.

Obiettivo del presente scritto è, allora, quello di dare un contributo di riflessione sulla “complessità del pianeta” facendo riferimento sia all’aspetto ecosistemico “umano” sia a quello ambientale, a partire dai riscontri del gruppo di discussione a ciò dedicato che ha visto la presenza di alcuni docenti e di (più numerosi) studenti in coda alla sessione plenaria del convegno “Abitare la complessità. La sfida del destino comune”, svoltosi il 28 novembre 2020 presso l’Istituto Universitario Salesiano di Venezia.

Più nel dettaglio, dopo la comunicazione del *keynote speaker* Mauro Ceruti, la “stanza” *online* di confronto dedicata alla “complessità del pianeta” ha provato a dipanare una riflessione a partire da tre “domande guida”: a) su quali fenomeni di “complessità negata” è oggi necessario focalizzare l’attenzione? b) Quale linguaggio condiviso è richiesto per contribuire a una più estesa “cultura della complessità”? c) Come tradurre politicamente le istanze della complessità e con quali forme di “cittadinanza attiva”?

Nel prosieguo del documento si darà conto di quanto emerso; si procederà tuttavia a una preliminare (e limitata) tematizzazione dello *status quaestionis* sulla base di alcuni materiali condivisi con i partecipanti prima del momento di confronto.

1. UN PERIMETRO DI DISCUSSIONE

Senza la pretesa di una sinossi sulle questioni poste dal concetto di complessità – incompatibile con lo spazio del presente saggio e già magistralmente resa da Ceruti nel proprio contributo – è comunque opportuno dar conto dello *standpoint* impiegato ai fini della formulazione dei tre quesiti sopra ripresi, nonché dello scambio poi emerso. Il perimetro proposto ai partecipanti è stato quello dell’ecologia integrale come fatta propria nell’Enciclica *Laudato si’* di Papa Francesco. In particolare, ne sono stati

proposti quattro aspetti qualificanti. Il primo è quello della “presa di coscienza” («osare trasformare in sofferenza personale quello che accade al mondo e così riconoscere qual è il contributo che ciascuno di noi può portare»; *ibi*: 42); il secondo richiama la “cultura dello scarto” («che colpisce tanto gli esseri umani esclusi quanto le cose che si trasformano velocemente in spazzatura»; *ibi*: 44); il terzo evidenzia la circolarità tra degrado umano e degrado ambientale, per cui «non potremo affrontare adeguatamente il degrado ambientale, se non prestiamo attenzione alle cause che hanno attinenza con il degrado umano e sociale» (*ibi*: 60); da quest’ultimo deriva quale necessaria conseguenza il fatto che «un vero approccio ecologico diventa sempre un approccio sociale, che deve integrare la giustizia nelle discussioni sull’ambiente, per ascoltare tanto il grido della terra quanto il grido dei poveri» (*ibi*: 61).

A ben vedere, tali questioni si evidenziano nell’Enciclica in tutta la propria urgenza politica, ma le analisi su cui si basano appaiono coerenti con quelle riflessioni che nel “passaggio di secolo” avevano già sottolineato come la nostra fosse divenuta una «società del rischio»; in cui la modernità non appariva più in grado di rispondere efficacemente alla domanda sulla quale essa stessa si era innestata: una domanda, cioè, di controllo e di prevedibilità dei processi non solo naturali, ma anche sociali. Da questo punto di vista, Beck (2000a) sottolinea come nella «società del rischio» l’allocazione sociale di quest’ultimo costituisca una linea di faglia che non sostituisce le precedenti (soprattutto di natura socio-economica), ma le rende più complesse e meno lineari. Tale contesto reclamava e reclama risposte non frammentate; per contro, implica una visione sistemica data la crescente instabilità dell’ambiente (un termine, in questo caso, utilizzato nel linguaggio proprio alle teorie dei sistemi) e l’importanza di *policies* che incorporino complessità.

In proposito, sarebbe necessaria una relazione strutturale, costitutiva, con l’alterità, non certo quella «espulsione dell’altro» – con le parole di Han (2017) – che pervade molta parte delle modalità relazionali oggi esperite, soprattutto tramite i *social network*. Queste ultime favoriscono una *forma mentis* in patente contrasto con quella che sarebbe necessaria a far autenticamente nostre le sfide della complessità, che poggia proprio sull’alterità quale termine consustanziale al sistema, senza cui esso opererebbe secondo un’ottica riduzionista e, nel lungo periodo, di pregiudizio alla sopravvivenza del sistema medesimo.

Entrambe le riflessioni – quella di Beck e quella di Han – consentono di argomentare quella necessaria complementarità delle *policies* e dell’azione soggettiva che si ritrova ben enucleata nello stesso pensiero di Papa Francesco: diversamente la separazione tra soggetto e oggetto non permetterebbe di percepirci come parte attiva di quell’ecosistema integrale cui invece contribuiamo.

Questa sorta di «impegno civile» (Beck 2000b) cui siamo chiamati è peraltro interpellato da robuste evidenze di fatto, che sostanziano quasi di necessità il doppio versante (del degrado ambientale e di quello umano; del grido «della terra» e di quello «dei poveri») di cui dobbiamo avere contezza nell’affrontare le questioni poste dalla complessità del pianeta.

A tal fine possono essere utili le considerazioni di Sudmeier-Rieux *et al.* (2019), che nell'utilizzare quale indicatore di complessità la relazione tra disastri naturali ed ecosistemi coinvolti attestano: il tratto globale assunto da questi ultimi, ma (nel contempo) il profondo legame sussistente tra esposizione al rischio e posizione socio-economica. In tal senso, il rischio di essere mortalmente coinvolti in un disastro naturale sarebbe probabilisticamente maggiore tra coloro che sono più marginali da un punto di vista economico (variabile misurata con il livello di reddito). Gli autori evidenziano il *risk-poverty nexus*, che osserva esposizione ai rischi e marginalità sociale quali aspetti collegati e reciprocamente rinforzanti.

Tale situazione è stata ulteriormente esacerbata dall'esplosione pandemica legato a Sars-Cov2, che ha peraltro approfondito fratture che ad esso pre-esistevano. Secondo tale ottica, esso si è rivelato come epifania di quelle disuguaglianze sistemiche che già affliggevano i contesti sui quali esso si è poi abbattuto con maggiore virulenza. A fronte degli abbondanti segnali (Global Preparedness Monitoring Board 2019) già invocati come prefigurazione di quello che sarebbe avvenuto di lì a poco, i pericoli sono stati ampiamente sottovalutati, quale ulteriore dimostrazione di un'abitudine al pensiero di breve periodo che molto spesso non alberga solo nelle discussioni informali, ma anche in molti di quei *think tank* e in molte di quelle "cabine di regia" cui viene di frequente delegata la valutazione dei rischi e l'elaborazione di adeguate risposte (proprio in ragione della peculiare abitudine al pensiero complesso che dovrebbe caratterizzarli).

2. DINAMICHE DI COMPLESSITÀ

Sia pure in modo non esaustivo, il sintetico quadro fin qui richiamato è stato assunto quale innesco della discussione che i partecipanti al *workshop* su "La complessità del pianeta" hanno contribuito ad animare.

Si procederà ora a rendere conto di quanto emerso in relazione alle domande enunciate in precedenza. Lo scarso tempo a disposizione non ha agevolato la possibilità di affrontarle in modo sistematico; per questa ragione ciascun partecipante ha fornito il proprio contributo in riferimento al quesito che – tra quelli proposti – percepiva come più stimolante. Di ciò si terrà conto nella successiva trattazione.

2.1. La complessità tra fenomeni e linguaggi

Una prima dimensione di complessità ripresa dai partecipanti è stata quella dei "fenomeni" e dei "linguaggi", in cui la prima dimensione rinvia alla complessità "negata" mentre la seconda interviene come tratto di complessità.

A esempio della prima sono stati portati i processi legati alle migrazioni. Nel loro essere un «fatto sociale totale» (Mauss 2002) – poiché interpellano gli interi assetti sociali e mal tollerano risposte semplicistiche – sono per converso uno dei più patenti esempi di complessità “negata”. Con le parole di un partecipante alla discussione:

a Trieste arriva la rotta balcanica, quindi negli ultimi anni siamo proprio testimoni (dei fenomeni legati alle migrazioni). Io sto a tre km dal confine e sono testimone dell'arrivo di questi di questi immigrati [...] veramente in condizioni incredibili. [...] Ho visto un documentario che parla proprio di questo e della difficoltà della popolazione locale di prendere posizione. Negli ultimi mesi ci sono stati due grandi cambiamenti di cui non si parla: il primo è quello di praticare il *push back*. Questi poliziotti armati attendono gli immigrati nei luoghi dove sanno che loro cercano di passare, addirittura li cercano con i cani nella foresta per ammucchiarli e poi respingerli in Slovenia, sapendo che i poliziotti li aspettano per spingerli in Croazia e i croati li aspettano per respingerli in Serbia e in Bosnia. [...] C'è poi questa difficilissima domanda etica del cosa fare: quando io vado a far la spesa li trovo praticamente ogni giorno. (Da questo punto di vista) mi viene in mente soprattutto il tema del clima, perché ho vari amici che lavorano in cooperativa e mi dicono che la maggior parte di queste persone che arrivano qui arrivano per mala politica, quindi per situazioni non dovute a loro ma spesso per violenza in situazioni di microcriminalità di mafia e tantissimi proprio per problemi legati al clima, per cui i loro terreni non sono più fertili e spesso sono anche parzialmente allagati.

Lo schiacciamento dei fenomeni migratori su questioni di ordine pubblico e di sicurezza poggia su un discorso securitario che non da ieri è stato uno dei canovacci principali per cui i fenomeni migratori sono stati attivamente costruiti come evidenza dell'Altro minaccioso e per ciò da respingere, non certo dell'Altro come complice di un futuro comune. Ciò implica necessariamente la questione dei linguaggi utilizzati; proprio sul tema dei linguaggi si è soffermato un intervento che esemplifica come in essi possano trovare spazio “discorsi di complessità” in luogo di “retoriche della paura”; in questo modo si assiste a una prossimità dell'altro, non alla lontananza dell'Altro. Secondo un altro partecipante,

mai tanto come oggi gli artisti si sentono profondamente responsabili (rispetto al tema ecologico. Negli ultimi anni è diventato per gli artisti [...] il tema veramente principe, loro si sentono caricati di questa responsabilità. Se si va alla biennale e si pensa all'arte su temi come quello ecologico (si vede). Moltissime opere, per esempio, sono state dedicate al tema dell'immigrazione, quindi anche nel mondo del linguaggio artistico questa cosa è molto sentita, ci sono veramente delle opere potenti da questo punto di vista, perciò c'è sempre questa interdisciplinarietà. Sembra che si parli di cose diverse, ma in realtà ormai è tutto un po' collegato. Nemmeno l'artista può ragionare solo su valori puramente estetici, ma la dimensione etica è essenziale; lo è sempre stata, ma oggi la si sente ancora di più. [...] Mi interessa

molto il concetto di identità e alterità: [...] se riusciamo a far passare il concetto che l'io e l'altro [sono dipendenti] e che non esiste un'identità senza una differente identità secondo me andiamo in una buona direzione, perché c'è una coscienza verso l'unità del molteplice e verso la molteplicità nell'unità.

Affinché il linguaggio possa mantenersi fluido e non divenire una barriera simbolica che veste la propria performatività di conflitto (“contro l'altro”) anziché di comunicazione (“con l'altro”) è possibile lavorare anche su dimensioni pre-linguistiche, che in quanto tali favoriscano la comunicazione. Nota in proposito un partecipante alla discussione che

da un punto di vista psicologico (mi) veniva in mente la centralità che viene data nella nostra disciplina [la psicologia; N.d.A.] a quello che potrebbe essere il prelinquistico, oppure altrimenti linguistico, cioè (quel che è) diversamente linguistico; tutta la sfera emotiva, tutta la sfera pulsionale, tutta (quella) sfera che precede, diciamo, la parola comunemente intesa; anche da questo punto di vista [quello della complessità; N.d.A.] mi sembra un ottimo spazio da indagare per potere trovare un linguaggio comune.

2.2. La complessità nell'azione politica

Uno sguardo complesso – paiono suggerire gli stralci fin qui ripresi – è il primo passo per non costringere il tratto multidimensionale dei fenomeni nelle maglie di categorie prive di riflessività e perciò poco adatte a leggere l'attualità secondo una prospettiva ecologica. Non meno importante, però, è la dimensione delle *policies*, in cui ci sia assunta la responsabilità di tradurre politicamente tale complessità senza privarla dei propri tratti ed evitando quel riduzionismo deterioro di cui si diceva sopra.

Le indicazioni emerse su quest'ultimo versante disegnano uno scenario in cui si attribuisce grande centralità ai meccanismi di *voice* dal basso, che potrebbero fungere da “controcanto” soprattutto quando gli interventi *top down* risultano troppo lenti o non sufficientemente articolati. In quest'ottica è degno di nota il ruolo svolto dal consumo “riflessivo”.

È stupefacente quanto sia attuale la consapevolezza da parte dei consumatori di quello che è il valore delle risorse, che devono essere tutelate, gestite e sfruttate in maniera sostenibile, perché si sta diffondendo una politica consapevole (nel) mondo della produzione in modo industriale, che (tiene conto) di quanto sia fondamentale non più solo perseguire il profitto e porlo come unico obiettivo per sostenere le attività, ma anche affiancare il profitto a quello di una gestione sostenibile della propria impresa. [...] Una volta il cliente [...] conosceva solo le informazioni che le aziende fornivano, adesso il cliente quando si appresta a fare una spesa è un cliente più consapevole, perché [...] un cliente è facilitato nell'informarsi

sull'azienda che produce [...] un determinato bene, che tipo di azienda sia, [...] e questo diventa una leva di marketing molto importante.

Anche nei processi *bottom-up*, però, la domanda politica non sia creata in modo semplicemente “additivo” a partire dalle istanze individuali, necessita invece di attori collettivi capaci di darvi forma e rappresentarla in modo strategico. Tale aspetto pertiene a quella cittadinanza educata cara a Bobbio (1984), in cui il singolo non è un atomo che si somma ad altri atomi, ma una persona desiderosa di contribuire in modo non strumentale al bene comune.

Penso che sia importante come formuliamo la domanda politica, non perché non serva la politica, ma perché qualcosa diventi domanda. Faccio un piccolo esempio: Greta Thunberg, ad esempio, è riuscita a coagulare una domanda in modo tale che oggi i politici sono obbligati a sentirla. Noi abbiamo bisogno di aggregarci rispetto agli obiettivi che vogliamo raggiungere. [...] Una cultura della complessità, allora, si può ottenere anche educandosi politicamente a rispettarla. Serve una guida, serve un orientamento, serve anche un monitoraggio. La politica deve avere visione, lungimiranza, non pensare a risolvere solo i problemi di oggi. I giovani devono essere incoraggiati a fare politica, partendo dallo stile di vita, vivere i propri valori e mettendosi in gioco, non solo predicare bene con il rischio di razzolare male. [...] Abbiamo bisogno di obiettivi elaborati insieme, di una visione costruita insieme, dei *commons*.

CONCLUSIONI: LA COMPLESSITÀ COME PROCESSO

Le considerazioni svolte fin qui non possono avere alcun valore conclusivo, poiché i temi toccati sono parziali e chiamano in causa una piccola parte delle dimensioni che potrebbero ascrivere a un orizzonte molto articolato com'è quello della “complessità del pianeta”. Ciò nonostante s'intende riprendere alcune questioni che più di altre sono emerse nell'ambito dei lavori svolti.

La prima di esse chiama in causa la multidimensionalità e l'interazione degli aspetti coinvolti nel confronto sulla “complessità del pianeta”. Quest'ultima non tocca solo un versante analitico, perché altrimenti dovremmo accettare l'idea che essa sia un tema per esperti, che non rinvii a una quotidianità che funziona secondo altri canoni; ma non è nemmeno risolvibile sul puro piano della sintesi politica, perché questa implica un'analisi improntata a un paradigma molto diverso rispetto a quello – di natura economico-funzionale – che ha fin qui guidato molta parte delle scelte che hanno dato forma alle evoluzioni globali e alle conseguenti ricadute sistemiche di natura planetaria. Non è, infine, un *fundamentum divisionis* tra coloro che pensano e agiscono in modo complesso e coloro che non lo fanno: la complessità è nei fatti della

nostra esperienza, non solo nelle percezioni che di essa abbiamo.

Dovendo reperire dei concetti che approssimino adeguatamente quanto elaborato dai partecipanti la complessità intesa come “azione collettiva” e come “processo” risultano declinazioni potenzialmente interessanti.

Il carattere “collettivo” sottende il contributo che ciascuno di noi può dare alla valorizzazione di un approccio ecologico-integrale: si basa, infatti, sull’idea che non vi siano questioni di “altrui competenza” nella strada verso una lettura maggiormente complessa delle sfide planetarie e men che mai in una complessa azione politica di risposta ad esse.

Il carattere processuale pone la questione della responsabilità delle scelte che sono e saranno effettuate da ciascuno di noi, in un processo non irreversibile o lineare ma anzi tarato nelle proprie conseguenze sull’orizzonte strategico di cui saremo in grado di permeare le azioni concretamente esperite.

Bibliografia

- Beck, U. (2000a), *La società del rischio. Verso una seconda modernità*. Carocci.
- Beck, U. (2000b), *Il lavoro nell'epoca della fine del lavoro. Tramonto delle sicurezze e nuovo impegno civile*. Einaudi.
- Bobbio, N (1984), *Il futuro della democrazia*. Einaudi.
- Global Preparedness Monitoring Board (2019), *A World at Risk. Annual report on global preparedness for health emergencies*, https://apps.who.int/gpmb/assets/annual_report/GPMB_annualreport_2019.pdf.
- Han, B-C. (2017), *L'espulsione dell'Altro*. Nottetempo.
- Luhmann, N. e De Giorgi, R. (2013). *Teoria della società*. Franco Angeli.
- Mauss, M. (2002), *Saggio sul dono*. Einaudi.
- Papa Francesco (2015), *Laudato si'*. *Enciclica sulla cura della casa comune*. San Paolo.
- Sudmeier-Rieux, K., Nehren, U., Sandholz, S. e Doswald, N. (2019), *Disasters and Ecosystems, Resilience in a Changing Climate*. https://postconflict.unep.ch/DRR/EcoDRR_Source_Book.pdf.

IL RAPPORTO MENTE-CERVELLO NEL PARADIGMA DELLA COMPLESSITÀ

Marco Pitteri

Dipartimento di Neuroscienze, Biomedicina e Scienze del Movimento,
Università degli Studi di Verona, marco.pitteri@univr.it

La questione del rapporto tra mente e cervello è centrale nell'analisi del comportamento umano. Sebbene l'obiettivo finale dell'indagine neuroscientifica sia quello di acquisire una comprensione del cervello e di come il suo funzionamento si relaziona alla mente, la maggior parte degli sforzi attuali si concentra, in gran parte, su specifiche domande, utilizzando dati sempre più dettagliati, in ottica riduzionista. Tuttavia, ci si domanda se sia possibile affrontare con successo questa questione in un'ottica più ampia in cui i risultati degli studi neuroscientifici fossero integrati ad approcci complementari che tengano conto della complessità dell'oggetto d'indagine. Il raggiungimento di ulteriori progressi concettuali nel campo delle neuroscienze cognitive dipenderà in modo cruciale da discussioni su più ampia scala riguardanti le proprietà della mente e gli strumenti attualmente disponibili per lo studio del funzionamento cerebrale, in un nuovo paradigma in cui si accetti la sintesi nella sua accezione più nobile e in cui si inseriscano le nuove conoscenze in termini contestuali più o meno ampi, senza perdere la complessità dell'oggetto d'indagine a favore del riduzionismo e dell'iperspecializzazione.

Parole chiave: mente; cervello; neuroscienze; complessità; riduzionismo

THE MIND-BRAIN RELATIONSHIP IN THE PARADIGM OF COMPLEXITY

Marco Pitteri

Dipartimento di Neuroscienze, Biomedicina e Scienze del Movimento,
Università degli Studi di Verona, marco.pitteri@univr.it

The question of the relationship between mind and brain is central to the analysis of human behavior. Even though the ultimate goal of the neuroscientific investigation is to gain an understanding of the brain and how its functioning relates to the mind, most of the interest on this topic focused largely on specific questions, using detailed data, from a reductionist perspective. However, the question arises whether it is possible to successfully address this question in a broader perspective in which the results of neuroscientific studies were integrated with complementary approaches that take into account the complexity of the object of investigation. Achieving further conceptual advances in the field of cognitive neuroscience will crucially depend on larger-scale discussions regarding the properties of the mind and the tools currently available for studying brain functioning, in a new paradigm in which synthesis is accepted in its positive meaning and in which new knowledge is introduced in broad contextual terms, without losing the complexity of the object of investigation in favor of reductionism and hyper-specialization approaches.

Keywords: mind; brain; neuroscience; complexity; reductionism

INTRODUZIONE

La questione della relazione tra mente e cervello si presenta, fin dalle origini della cultura occidentale, come centrale nell'analisi del comportamento umano, sia nelle sue accezioni fisiche, sia in quelle psichiche. Sul tema si sono sviluppate nel tempo diverse teorie, alcune delle quali si ripropongono nel dibattito attuale, seppur con argomenti arricchiti dalle nuove conoscenze. Infatti, negli ultimi decenni lo sviluppo delle neuroscienze e le avanzate conquiste nella ricerca computazionale hanno proposto ulteriori contributi allo studio della relazione mente-cervello, ma gli aspetti soggettivi dell'attività psichica mantengono la questione aperta a diverse prospettive scientifiche e filosofiche (Scoppola 2010).

La mente umana è ciò che ha contraddistinto la nostra specie durante il processo di ominizzazione per il tasso di accrescimento e aumento di complessità senza dubbio maggiore rispetto agli altri esseri viventi dotati di sistema nervoso centrale. La mente umana è un sistema complesso, sollecitato da stimoli e modificato da esperienze, così come lo è l'organo cervello. All'avanzare della ricerca scientifica, benché si riesca a individuare i sistemi neurali che sottendono a certi processi mentali, restano oscuri molti meccanismi neurobiologici che danno vita alle reazioni emotive e al pensiero, tradotti in comportamento. Negli ultimi decenni, il dibattito *mente-corpo* si è ampliato coinvolgendo sempre più attori e discipline: sociologia, antropologia, psicologia, cibernetica, psicanalisi, epistemologia. È sempre più evidente che, per coglierne l'essenza e progredire nella conoscenza, sia adottato un paradigma della complessità: infatti, l'osservatore non solo modifica l'oggetto, ma ne viene a sua volta modificato nel suo dominio cognitivo, affettivo, personale in termini contestuali, più o meno ampi e complessi.

1. IL RAPPORTO TRA MENTE E CERVELLO

Da un punto di vista lessicale i termini “cervello” e “mente” sono considerati quasi sinonimi. Eppure, se il significato del primo è immediatamente individuabile nell'organo fisico posto all'interno del cranio, la parola mente manca di un correlato oggettivo univoco e si riferisce all'insieme delle attività cognitive di ogni essere vivente che sia dotato di coscienza, pensiero, linguaggio. A rendere complessa la definizione della mente ha contribuito per millenni la parziale sovrapposizione di questa con il concetto di anima, intesa come entità immortale ed esclusiva dell'individuo umano. Solo in epoca moderna, e nel contesto della ricerca scientifica, la concezione della mente si è svincolata da una visione animistica e la ricerca sulle facoltà del pensiero umano si è sviluppata in una sostanziale continuità con quella sul mondo biologico. Le riflessioni sulle conquiste della genetica e della biologia evolutivista solleci-

tano a cercare soluzioni che integrino la mente nei processi naturali, accogliendo il rapporto tra cultura e natura. Eppure nel dibattito sulla questione mente-cervello resta irrisolto un problema epistemologico di fondo che trae origine dalla divisione tra due storiche tendenze del pensiero filosofico, quella unitaria e quella dualistica: la prima negatrice di nette distinzioni fra corpo e anima (o mente), ammettendo, quindi, la possibilità di ricondurre tutte le attività umane alle strutture fisiologiche dell'organismo; la seconda, impegnata a distinguere e contrapporre corpo e anima (o spirito o mente) come due realtà ontologicamente diverse e separabili.

1.1. Localizzazionismo e riduzionismo

Uno dei paragoni più in voga nelle neuroscienze degli anni '70-'80 era la mente intesa come software e il cervello come hardware di un computer. Le nostre abilità di pensiero e le capacità cognitive, compresa la consapevolezza e l'autoriflessione, avrebbero una specifica base neurobiologica. Già Sigmund Freud sviluppò intorno agli anni Novanta del XIX secolo una teoria della mente fondata sulla ricerca neurofisiologica. In seguito, Freud cercò di superare la concezione rigorosamente fisica del riduzionismo unitario, sostenendo che una localizzazione anatomica dell'esperienza cosciente o la descrizione del meccanismo di attivazione di determinate serie di neuroni, con i metodi di indagine allora possibili, non erano in grado di spiegare le complessità delle dinamiche psichiche.

Il paradigma localizzazionista è nato per tentare un certo riduzionismo utile nell'approcciarsi allo studio della mente, troppo complessa per essere studiata nella sua forma più generale; ridurre la complessità della mente in sottocomponenti si era rivelato utile nella correlazione con le aree cerebrali e l'attività neurale. Le neuroscienze cognitive hanno fatto di questo assunto un paradigma fondante, volto a individuare la localizzazione di alcuni centri specifici del funzionamento della mente e descrivendone i sistemi neurofisiologici come modelli operativi della relazione cervello-mente. Il filosofo statunitense John R. Searle aveva sottolineato la presenza di un legame tra gli aspetti intrinsecamente semantici del linguaggio e l'intenzionalità degli atti linguistici (Searle 2004). Egli sosteneva che stati fisici e stati mentali sono esattamente coincidenti e che la differenza tra i due stati è solamente di carattere epistemico e riconducibile a livelli diversi di descrizione. Si parlerebbe dunque di sistemi neuronali e di sinapsi in un contesto biologico e di stati mentali in contesti psicologici o culturali. La dicotomia tra mentale e biologico sarebbe superabile attraverso una visione di complementarità tra stati mentali e stati fisici per la quale i primi sono emergenti rispetto ai secondi. La coscienza viene a dipendere causalmente dagli stati neurofisiologici senza però ridursi nel suo essere ontologico allo stato fisico.

Lo psicobiologo italiano Alberto Oliverio, nel trattare le basi biologiche della memoria, sostiene che quella a breve termine sarebbe il risultato di un processo di assemblamento funzionale temporaneo di cellule nervose che stabiliscono connes-

sioni reciproche (Oliverio 2004). Qualora il processo si protragga a lungo, darebbe luogo alla produzione di nuove e stabili connessioni sinaptiche tra neuroni. Nel caso del potenziamento a lungo termine dell'attività elettrica sinaptica si determina, infatti, una modifica strutturale dei neuroni conseguente ad alterazioni enzimatiche e proteiche che a loro volta trasformano la struttura neuronale di base e stimolano la formazione di connessioni sinaptiche. Il ricordare non implicherebbe una semplice fotografia: la memoria è influenzata in primo luogo dall'emozione, la quale determina importanti modificazioni somatiche che hanno il ruolo di consolidare le esperienze.

1.2. Emozioni e pensiero

Secondo Antonio R. Damasio la ragione è guidata dalla valutazione emotiva delle conseguenze dell'azione: l'emozione avrebbe la proprietà di influenzare i processi decisionali (Damasio 2005). La vita mentale si realizzerebbe attraverso il meccanismo dell'utilizzazione di informazioni derivanti dalle strutture nervose preposte all'elaborazione delle risposte affettivo-emotive e, allo stesso tempo, in relazione ai contenuti della memoria che riemergono nel momento dell'esperienza.

Il neurobiologo francese Joseph LeDoux si è attivamente interessato ai rapporti tra struttura cerebrale ed eventi emozionali: l'emozione può essere definita come il processo attraverso cui il cervello determina o computa il valore di uno stimolo (LeDoux 2002). L'emozione può anche essere ritenuta come uno stato mentale accompagnato a variazioni fisiologiche dell'organismo conseguenti ad attivazione del sistema nervoso autonomo, che dà luogo a manifestazioni somatiche tipiche di ogni stato emozionale. Le emozioni sono occasionali, non possono essere comandate, sono sempre in rapporto a stimoli esterni e non è possibile esercitare alcun controllo diretto sulle risposte emotive. Inoltre, una volta che sono state provate, le emozioni divengono il movente di comportamenti futuri per rivivere emozioni piacevoli o evitare emozioni spiacevoli.

1.3. La sintesi (imperfetta)

L'approccio delle neuroscienze cognitive moderne, anche grazie all'avvento delle nuove tecnologie, ci ha mostrato come sia difficile pensare, in modo esclusivo, che singoli moduli cognitivi siano legati a singole aree cerebrali che si attivano in modo mutualmente esclusivo quando si mette in atto un processo mentale. Le neuroscienze cognitive moderne ci dimostrano che si sta (ri)scoprendo un paradigma che cerca di considerare la complessità come contesto di studio, senza troppo favorire un riduzionismo che rischia di essere estraneo alla realtà. I recenti fallimenti dell'approccio riduzionista ci dimostrano che si debba riconsiderare il paradigma delle neuroscienze

e il rapporto mente-cervello allontanandosi dal pericoloso riduzionismo sviluppato in ambiente laboratoristico con esperimenti controllati che risultano sovente troppo artificiali. Questo ragionamento vale anche per le tecnologie: l'iperspecializzazione tecnica porterebbe a isolare una singola funzione dalla realtà contestuale che è, di per sé, complessa. Quello che si studia a livello laboratoristico dovrebbe estendersi ad un livello più generale per studiare fenomeni che abbiano un riscontro nella vita reale, che è un contesto di complessità per antonomasia. Probabilmente, solo in questo modo sarà possibile avvicinarsi a conoscere la realtà, oggettiva di massa o soggettiva del singolo individuo, che aiuti a sviluppare un programma di intervento efficace nel contesto di vita personale, sociale, globale (biosfera).

I due tipi di approccio (riduzionista vs. olistico) potrebbero comunque essere ridefiniti su un *continuum* tra due estremi, in cui un paradigma valido è un paradigma dinamico con cui si riesca a scambiare reciprocamente informazioni per affrontare la complessità nella sua complessità, cioè, fare della complessità un vero e proprio oggetto di studio. Questo tipo di paradigma è un paradigma di sintesi.

La sintesi è qualcosa che non dovrebbe far perdere troppo l'essenza del problema studiato, ma, avendo appunto una tendenza alla riduzione, è più facilmente manipolabile. Ciò che, al contrario, non deve essere perso, è il ritornare a considerare come il processo studiato in isolamento possa essere arricchito se inserito in contesto interpretativo più ampio e, chiaramente, più complesso. A questo proposito, è utile ricordare che *correlation is not causation*: ciò che noi vediamo nello studio di fenomeni specifici avulsi dal contesto può essere solo il loro legame casuale e non causale, proprio perché privo di riferimenti contestuali. I paradigmi scientifici moderni stanno tornando a considerare gli eventi oggetto di studio come insiemi di concause o di fattori multipli che mediano le cause. L'iperspecializzazione crea conoscenza, ma questa conoscenza spesso non aiuta a capire i problemi poiché non suggerisce alcuna direzionalità, non suggerisce risposte, non fornisce conoscenza, ma solo informazione.

1.4. Il pensiero è tempo

Approcciare la complessità significa avere il tempo di farlo. Recuperare una giusta temporalità è un fattore fondamentale per lo studio dei fenomeni complessi, poiché la complessità richiede tempo per essere studiata, capita e compresa. La società di oggi spinge l'essere umano a fare tante (troppe?) cose e molto (troppo?) in fretta, sbilanciando il rapporto velocità/accuratezza verso la velocità. Questo rapporto è molto noto in ambito delle neuroscienze cognitive: ogni processo mentale, così come ogni processo neurale, deve essere equilibrato per essere espletato in modo fisiologico secondo le regole del funzionamento naturale, altrimenti le condizioni di funzionamento diventano innaturali. La mancanza di una temporalità equilibrata influenza sia i processi mentali, sia i processi cerebrali. Nell'evoluzione dell'uomo, il cervello ha

avuto tempi di sviluppo molto lunghi; oggi, quello stesso organo nasce e si sviluppa in un contesto in cui le nuove tecnologie e gli aspetti socioculturali lo bombardano di stimoli a un ritmo spesso non fisiologico; la stessa cosa avviene per i processi mentali. Un ritmo di vita frenetico non permette un adeguato bilanciamento tra elaborazione di stimoli e pensiero: ad esempio, ascoltare e pensare allo stesso tempo diventa difficile e, per dovere di apprendimento, si favorisce l'ascolto al pensiero, l'immagazzinamento di informazioni all'elaborazione critica e ragionata delle stesse. Ascoltare e riflettere sono due fenomeni difficili da attuare contemporaneamente, così come è difficile trovare il tempo di riflettere sulle esperienze vissute. Questo è uno degli aspetti più problematici e contraddittori dei tempi moderni che invita a riflessioni importanti sul rapporto mente-cervello e il suo sviluppo nella società globalizzata.

CONCLUSIONI

Nel loro famoso libro *Neuromania – il cervello non spiega chi siamo*, Paolo Legrenzi e Carlo Umiltà spiegano come la tendenza a ridurre le funzioni mentali a quelle neurali sia un punto di vista molto diffuso all'interno della progressiva naturalizzazione delle scienze umane. Tuttavia, a fianco dell'accettazione del riduzionismo imperante nelle neuroscienze, persiste nella vita quotidiana un punto di vista dualista. Le persone parlano comunemente di mente e di cervello e, abitualmente, si comportano e si descrivono alludendo all'intreccio tra questi due piani, dando per scontato che le persone pensino che debba essere la propria mente a decidere che cosa fare del proprio corpo (libertà di coscienza). Molto spesso il riduzionismo prende una forma "debole", secondo la quale «il cervello produce la mente». Se la mente è una produzione del cervello, è del tutto plausibile che, una volta prodotta, la mente viva di una vita autonoma e possa essere indagata indipendentemente dal cervello. La forma "forte" del riduzionismo, invece, sostiene che la mente *coincida con* il cervello, cioè *sia* il cervello (Umiltà e Legrenzi 2009).

Oggi le neuroscienze cognitive moderne assumono che il cervello sia un insieme di strutture (quasi) indipendenti che svolgono processi specifici (concezione modulare del cervello) e che la mente, al pari del cervello, sia un insieme di strutture (quasi) indipendenti che svolgono processi specifici (concezione modulare della mente). Il ruolo delle neuroscienze cognitive classiche è stato mettere in corrispondenza, in modo più o meno univoco, ciascuna *struttura mentale* con la corrispondente *struttura neurale*. Tuttavia, i progressi delle neuroscienze cognitive sono stati di natura più tecnica che concettuale: le nostre idee sulle basi neurali dei processi mentali non sono molto più precise oggi di quanto lo fossero un secolo fa. Forse abbracciare un paradigma di sintesi della complessità, senza peccare di eccessivo riduzionismo potrebbe essere la chiave di volta. Ma siamo davvero pronti a questa rivoluzione?

Bibliografia

- Bassett, D. S. e Gazzaniga, M. S. (2011). Understanding complexity in the human brain. *Trends in cognitive sciences*, 15 (5), 200–209. <https://doi.org/10.1016/j.tics.2011.03.006>.
- Ceruti, M. e Bellusci, F. (2020). *Abitare la complessità. La sfida di un destino comune*. Mimesis.
- Damasio, A. R. (2005). *Descartes' Error: Emotion, Reason, and the Human Brain*. Penguin Books.
- Kandel, E. R. (2005). *Psychiatry, Psychoanalysis, and the New Biology of Mind*. American Psychiatric Publishing.
- LeDoux, J. (2002). *Synaptic Self. How Our Brains Become Who We Are*. The Penguin Group.
- Legrenzi, P. e Umiltà, C.A. (2009). *Neuromania – Il cervello non spiega chi siamo*. Il Mulino.
- Oliverio, A. (2004). Neuroscienze. In *Enciclopedia del Novecento*, Suppl. 3 (pp. 230-237). Istituto Enciclopedia Italiana.
- Scoppola, L. (2010). *Il rapporto tra mente e cervello*. (https://www.treccani.it/enciclopedia/il-rapporto-tra-mente-e-cervello_%28XXI-Secolo%29/)
- Searle, J. R. (2004). *Mind. A Brief Introduction*. Oxford University Press.
- Siegel, D. J. (2013). *La mente relazionale. Neurobiologia dell'esperienza interpersonale*. Raffaello Cortina.

COMPLESSITÀ E SFIDA EDUCATIVA

Emanuele Balduzzi

IUSVE, e.balduzzi@iusve.it

Questo lavoro vuole restituire il senso educativo dell'intenso lavoro di discussione e di confronto critico avvenuti nella "stanza pedagogica", alla conclusione della profonda conferenza tenuta dal prof. Ceruti sul tema della complessità. Verrà utilizzato il potenziale educativo della narrazione poiché si vuole restituire "la complessità" di quanto è emerso nella discussione, andando proprio a salvaguardare la pluralità degli interventi, senza alcuna pretesa di sistematizzazione definitiva. Inoltre, attraverso le potenzialità della narrazione, si proporranno delle questioni educative fondamentali su cui poter far convergere, e così condividere, il senso della discussione che è emersa.

Parole chiave: complessità, educazione, narrazione

COMPLEXITY AND THE EDUCATIONAL CHALLENGE

Emanuele Balduzzi

IUSVE, e.balduzzi@iusve.it

This work wants to give back the educational sense of the intense work of discussion and critical comparison that took place in the “pedagogical room”, at the end of the profound conference held by Prof. Ceruti on the theme of complexity. The educational potential of narration will be used because we want to return “the complexity” of what emerged in the discussion, going precisely to safeguard the plurality of interventions, without any claim to definitive systematization. In addition, through the potential of narration, we will propose fundamental educational issues on which to converge, and thus share, the sense of the discussion that emerged.

Keywords: complexity; education; narration

INTRODUZIONE

Quanto si andrà a raccontare in queste pagine costituisce il frutto dell'intenso lavoro di discussione e di confronto critico avvenuti alla conclusione della profonda e stimolante conferenza tenuta dal prof. Ceruti sul tema della complessità il 28 novembre 2020.

Si è proprio scelto di utilizzare la forza del racconto e della narrazione dal momento che vi è una decisa affinità fra complessità e narrazione (Cambi e Piscitelli 2005; Demetrio 2013; Alastra 2019). Per quanto concerne la prima, seguendo l'acuta riflessione di Morin, scopriamo che

Complexus è ciò che viene tessuto insieme, e il tessuto deriva da fili diversi e diventa uno. Tutte le varie complessità si intrecciano dunque, e si tessono insieme, per formare l'unità nella complessità; ma l'unità del *complexus* non viene con ciò eliminata dalla varietà e della diversità delle complessità che l'hanno tessuto. [...] Così il metodo della complessità ci richiede di pensare senza mai chiudere i concetti, di spezzare le sfere chiuse, di ristabilire le articolazioni fra ciò che è disgiunto, di sforzarci di comprendere la multidimensionalità, di pensare con la singolarità, con la località, con la temporalità, di non dimenticare mai le totalità integratrici (Morin 1991⁶: 56, 59).

Quanto appena richiamato ha un decisivo legame con il mondo dell'educazione – e ad una educazione alla complessità (Callini: 46 ss.) –, dal momento che, come sottolinea Giuseppe Mari,

si tratta di verificare se la teoria e la pratica dell'educazione vadano ricomprese nella prospettiva di un sapere attento alla varietà dell'esistente, alla contingenza come opportunità progettuale, alla contestualità. Si tratta di fare i conti in modo rinnovato con la dimensione della finitezza e con il problema dei limiti della conoscenza (Mari 2017: 122-123).

Per quanto concerne la *seconda*, va ricordato come la narrazione raccolga proprio questa sfida epistemologica poiché, *in primis*, recupera una fondamentale istanza di presentazione di un punto di vista situato e particolare. Bruner (2006²: 81) mirabilmente condensa questo principio sostenendo come la narrazione «non può essere priva di voce». Alla radice scopriamo che la nostra capacità narrativa si specifica in virtù di quello che sempre Bruner ha definito *pensiero narrativo*, che si differenzia da quello *paradigmatico* o *logico scientifico* – anche se ad esso complementare pur se irriducibile – poiché, mentre quest'ultimo

persegue l'ideale di un sistema descrittivo ed esplicativo formale e matematico [ricercando la] categorizzazione o concettualizzazione [e occupandosi] delle cause di ordine generale [...], quello narrativo, produce invece buoni racconti, drammi avvincenti e quadri storici credibili, sebbene non necessariamente “veri”. Il pensiero narrativo si occupa delle intenzioni e delle azioni proprie dell'uomo o a lui affini, nonché delle vicissitudini e dei risultati che ne contrassegnano il corso [ecco perché il pensiero narrativo è considerato una forma d'arte] (Bruner 2005: 17-18).

Di conseguenza, scopriamo

un duplice legame di co-implicazione fra l'*unicità della narrazione* e l'*unicità del soggetto narrante*: da una parte, l'atto narrativo, nel momento in cui emerge ogni volta nell'esistenza si differenzia proprio per la sua unicità e la sua impossibile replicabilità: è sempre una narrazione nuova, pur se in apparenza pare non essere così (come quando, ad esempio, una compagnia teatrale rappresenta sempre la stessa opera, per molte volte consecutivamente). Dall'altro lato, tale originalità è frutto dell'unicità con la quale il soggetto narrante traduce nell'esistenza la propria visione prospettica: è il suo *punto di vista* su quanto sta narrando, ossia sull'oggetto del racconto, e la sua narrazione testimonia proprio tale peculiarità percettiva (Balduzzi 2016: 21-22).

Inoltre, poiché la narrazione implica una certa “capacità di tessitura” – la capacità di saper porre e comporre in un giusto ordine tutti gli ingredienti della storia –, il narratore deve andare a costruire sapientemente l'*intreccio*, (*plot* in inglese), il quale – rispetto alla *fabula* che costituisce la presentazione della storia nel suo naturale svolgersi e presentarsi, secondo un livello paradigmatico – «coglie [...] tutte le sottigliezze, le differenti modulazioni espressive, le ambiguità delle connotazioni, la poliedricità dei personaggi, la complessità degli intrecci secondo un livello sintagmatico o orizzontale» (Smorti 1994: 47). Ne discende come l'intreccio identifichi la peculiare modalità in virtù della quale prende forma e vita il racconto, e la sua unicità circa il suo modo di essere presentato.

1. LA SFIDA DELLA COMPLESSITÀ AL MONDO DELL'EDUCAZIONE

Quanto appena richiamato in parte giustifica l'intento che anima il presente contributo. *Per un versante*, infatti, si vuole restituire “la complessità” di quanto è emerso nella discussione andando proprio a salvaguardare la pluralità arricchente degli interventi e dei contributi offerti, verso i quali si cercherà di costruire un racconto che renda

ragione proprio dell'apertura interrogativa e problematizzante di cui sono stati forieri, senza alcuna pretesa di chiusura concettuale definitiva o di sistematizzazione definitiva. Questo approccio consente di restituire la fluidità delle proposte in una coerenza argomentativa che, senza attuare forzatamente alcuna forma di riduzionismo speculativo, lascia in forma aperta le questioni affrontate, stimolando anche una potenziale rilettura e ridefinizione in un'ottica futura.

Dall'altro versante, attraverso le potenzialità della narrazione si proporrà una trama riflessiva che evidenzierà, pur nella molteplicità espressiva e nella pluralità tematica, degli snodi educativi fondamentali su cui poter far gravitare il senso della discussione condivisa, offrendo al contempo anche una convergenza argomentativa su alcune questioni che oggi interrogano decisamente non soltanto la riflessione pedagogica, ma più in generale anche il mondo delle professioni educative. Infine, *due ultime considerazioni*.

La *prima*. Proprio per restituire una ricostruzione il più possibile fedele, va precisato che la discussione critica non ha seguito propriamente la pianificazione istituzionalmente pensata. Nello specifico, alcuni giorni prima dell'evento in questione, i coordinatori di ciascuna "stanza" di approfondimento avevano condiviso con gli iscritti alcuni materiali di riflessione per stimolare la partecipazione e la discussione critica, inserendo alla fine alcune domande stimolo.

Dal momento che la ricca e impegnativa conferenza del prof. Ceruti aveva suscitato, immediatamente dopo la sua conclusione, un importante e significativo dibattito fra tutti i docenti e gli studenti collegati, l'ora d'inizio prevista per l'avvio del confronto critico nella "stanza pedagogica" ha subito un forte slittamento orario, che ha anche imposto una ricalibratura doverosa dell'impostazione, sollecitata anche dal prof. Marchetto. Quest'ultimo invitava proprio a "reagire a caldo" verso le numerose sollecitazioni offerte dal prof. Ceruti. In tal modo, i nodi pedagogici presenti nei documenti/stimoli condivisi sono stati posti un po' sullo sfondo, dando priorità a quanto la ricca conferenza aveva suscitato e prodotto.

La *seconda*. Il gruppo dei partecipanti era nutrito ed eterogeneo. Una ventina di convenuti, fra docenti studenti e studentesse – sia di Baccalaureato che di Licenza, e non soltanto afferenti agli studi pedagogici –, ed infine educatori ed educatrici. La poliedricità della composizione si è rivelata un fattore arricchente per la condivisione di esperienze, pensieri e vedute sul mondo che si dispiegavano nel corso del confronto.

Nelle prossime pagine si andranno ad enucleare i punti di raccordo e di discussione fondamentali che sono affiorati, riportando, in alcuni casi, anche alcune posizioni intervenute.

1.1. Il mito dell'efficienza e la standardizzazione

Un primo passaggio fondamentale per avvicinare il legame fra complessità ed educazione si è concentrato nel mettere fortemente in discussione il mito “dell'efficienza e della standardizzazione ad ogni costo” nei servizi educativi.

Questo criterio, *da un lato*, si concentra su di una totale controllabilità delle azioni che devono essere il più possibile rendicontate in termini funzionalistici, molto spesso in prepotente considerazione dell'esclusiva variabile temporale in chiave di ottimizzazione. Anzi, qualora vigesse un mero «paradigma efficientistico, associabile ad una costante e crescente velocità» rischierebbe di depotenziarsi il significato etico-valoriale dei servizi alla persona. Nello specifico, qualora dovesse ergersi quale unico criterio di riferimento finirebbe per lasciare sullo sfondo, finanche a soffocare, la stessa intenzionalità educativa qualora, proprio in virtù del criterio dell'efficienza, si dovesse escludere per ragioni di tempo o di natura economica, qualsiasi altra azione possibile (di ascolto, cura, disponibilità all'incontro).

Ricorrendo ad un'esemplificazione, se in una casa di riposo, proprio in virtù di una pressante logica efficientistica, non si potesse più ascoltare i racconti degli ospiti (o meglio delle persone che vivono nella struttura) e le loro problematiche, non si avesse più la possibilità di poter dialogare con loro, facendo tesoro «del tempo che serve» non di quello rigidamente «pianificato e previsto», come conseguenza si verrebbe proprio a depauperare la stessa azione in ottica educativa. La complessità invita proprio a non cedere verso alcuna logica riduzionistica. Lo stesso Ceruti, nella sua presentazione, sottolineava la complessità della pandemia da Covid-19 dal momento che non può essere interpretata secondo un'esclusiva lettura scientifico-medicalizzata poiché intervengono anche dimensioni psicologiche ed emozionali, familiari, scolastiche, lavorative, di incertezza verso il futuro ed anche criticità ambientali.

Dall'*altro lato*, la standardizzazione non consente di cogliere la specificità e l'unicità della persona e della situazione specifica, anche perché in una «curva gaussiana non si tendono a vedere le code». Questo costituisce un problema fondamentale dal momento che misconosce ciò che non soltanto la complessità ma anche l'educazione stessa implica: ossia la radicale novità e unicità di ciascuno e della situazione in cui vive, come anche dei desideri e delle istanze di cui è portatore. Del resto, è anche emerso nella discussione come la complessità dell'educazione debba anche «permettere un processo di accomodamento in una maniera personalizzata e non rigidamente preconfezionata, facendo emergere anche le specificità di ogni educando».

1.2. Una critica alle "pratiche calate dall'alto"

Un secondo passaggio fondamentale si è concentrato su di una questione cruciale e problematica che potrebbe essere sintetizzata nel seguente modo: *il rischio di far "calare le pratiche dall'alto"*. Con questa espressione si intendeva far luce, in senso critico, su di un fenomeno che può sempre insinuarsi all'interno di ogni istituzione/struttura educativa. Vale a dire, predisporre alcune pratiche – nel senso complessivo, ma anche molto generale, di comportamenti/valori/abitudini – che vengono forzatamente imposti dall'alto, da chi gestisce o detiene il potere decisionale, misconoscendo, da una parte, la dinamicità e la peculiarità del contesto in cui dovranno essere rigidamente applicate; dall'altro, il rispetto e l'attenzione alla partecipazione attiva e originale in virtù della quale ciascuno è chiamato a prendere parte all'interno di un contesto educativo.

Quanto appena accennato sollecita il mondo dell'educazione e dei servizi alla persona a non imporre sempre forzatamente un modello rigido verso cui doversi adeguare passivamente, pensandolo in termini di mera replicabilità. Anzi, così facendo si rischierebbe di perdere il potenziale e benefico apporto di tutti coloro che collaborano in quel contesto educativo, cancellandone protagonismo e la necessaria rigenerazione che ogni pratica deve prevedere nella sua ineliminabile evoluzione storica.

È stato rimarcato, ad esempio, come anche nel contesto scolastico si debba prevedere e progettare «uno spazio di ascolto, attenzione e protagonismo per studenti e studentesse» altrimenti la stessa pratica non avrebbe alcun senso *proprio dal punto di vista educativo*.

Anche Papa Bergoglio, più volte durante il pontificato, ha richiamato quest'attenzione verso i giovani e il loro ascolto, coinvolgimento e protagonismo, tanto da dedicare un sinodo appositamente pensato: «i giovani, la fede e il discernimento vocazionale». Nel documento finale, al paragrafo 52, viene sottolineato:

Di fronte alle contraddizioni della società, molti giovani desiderano mettere a frutto i propri talenti, competenze e creatività e sono disponibili ad assumersi responsabilità. Tra i temi che stanno loro maggiormente a cuore emergono la sostenibilità sociale e ambientale, le discriminazioni e il razzismo. Il coinvolgimento dei giovani segue spesso approcci inediti, sfruttando anche le potenzialità della comunicazione digitale in termini di mobilitazione e pressione politica: diffusione di stili di vita e modelli di consumo e investimento critici, solidali e attenti all'ambiente; nuove forme di impegno e di partecipazione nella società e nella politica; nuove modalità di welfare a garanzia dei soggetti più deboli (<http://www.synod.va/content/synod2018/it/fede-discernimento-vocazione/documento-finale-e-votazioni-del-documento-finale-del-sinodo-dei.html>).

Quanto appena indicato costituisce un ottimo punto di convergenza fra la sfida che

la complessità muove al nostro mondo nella sua globalità e l'attenzione educativa che, accogliendo tale sfida, ricerca nuove alleanze, nuove aperture dialoganti in una prospettiva anche fortemente intergenerazionale. Infatti, nel *Global Compact on Education* (<https://www.educationglobalcompact.org>), Papa Francesco, in specie nel Messaggio per il lancio del Patto Educativo, scrive in due passaggi fondamentali: di iniziare ad intraprendere «il cammino comune del “villaggio dell'educazione”», cui poco dopo aggiunge:

Un altro passo è *il coraggio di investire le migliori energie con creatività e responsabilità*. L'azione propositiva e fiduciosa apre l'educazione a una progettualità di lunga durata, che non si arena nella staticità delle condizioni. In questo modo avremo persone aperte, responsabili, disponibili a trovare il tempo per l'ascolto, il dialogo e la riflessione, e capaci di costruire un tessuto di relazioni con le famiglie, tra le generazioni e con le varie espressioni della società civile, così da comporre un nuovo umanesimo (<https://www.educationglobalcompact.org/it/invito-di-papa-francesco>).

In quest'opera di costruzione, l'apporto decisivo dei giovani e della loro spiritualità è vitale. Sono sempre molto incalzanti le parole di Giuseppe Vico (2010), quando intitola un suo lavoro pedagogico *Perché sciupare la spiritualità dei giovani?*

1.3. La realtà concreta è superiore ad ogni esigenza di matematizzazione possibile

Questo terzo, e penultimo nodo concettuale, si è dipanato nelle prime fasi del dibattito in cui veniva riportata, a sostegno dell'argomentazione offerta, anche il risultato di un lavoro di ricerca sull'educazione di strada. Raccontando la fatica e la complessità di tale azione educativa, in contesti di fragilità e di marginalità sociale, veniva immediatamente segnalata *l'insufficienza del paradigma matematico-descrittivo*, per poter comprendere con perspicuità educativa la situazione nella sua globalità.

Ad esempio, si condivideva la difficoltà nell'accostarsi ad una relazione educativa che poggiasse su molteplici elementi di incertezza: dall'età dei bambini/bambine, passando per il fatto che con alcuni di loro si aveva una relazione interpersonale saltuaria, mentre con altri era purtroppo del tutto assente dopo un primo iniziale contatto. Per comprendere la situazione, veniva proprio invocata la necessità di accostarsi con le lenti interpretative della complessità, dal momento che era l'unico metodo capace di raccordare, in forma dialogante, un piano culturale teorico solido, unito ad una necessaria competenza professionale, intrecciati con la fatica della traduzione concreta tipica di ogni progettazione educativa. Le educatrici e gli educatori devono giocoforza confrontarsi con questa pluralità di piani senza poter disporre di

facili e salvifiche panacee (il più delle volte presunte). Ecco perché si concludeva l'intervento richiamando la "dimensione artistica" dell'educazione, quella forma di artigianalità che richiede ogni volta un giudizio ed un'azione da attuarsi in una situazione complessa.

Il fatto che non esistano panacee ultimative e salvifiche rilancia un'ulteriore questione, accennata proprio alla fine del dibattito intercorso, e perciò soltanto introdotta. Data la sua portata, avrebbe meritato un altro pomeriggio di studio e di scandaglio. Nello specifico, si segnalava un punto di intersezione "caldo" in merito al fatto che la complessità, qualora non venisse compresa e assunta in una forma matura e responsabile, potrebbe anche condurre verso *una certa forma di relativismo*, conoscitivo ed etico. Questo implica necessariamente la messa a fuoco sull'interdipendenza fra *complessità e verità*. Come appena ricordato, tale questione, sicuramente fondamentale, non è stata affrontata, anche per ragioni di effettiva stanchezza e di una tempistica ormai agli sgoccioli. In ogni caso, si ricordava come l'eccessiva enfasi su di una dimensione prettamente "attivistica", ossia centrata su di una netta sovra-ordinazione del fare concreto rispetto a qualunque forma di riflessione e pensiero critico non aiuterebbe di certo in tal senso.

Infine, e così vado anche a concludere il racconto della "stanza pedagogica", un'ultima importante indicazione è emersa durante questo momento di condivisione.

1.4. L'importanza della coerenza e della testimonianza in educazione

Richiamando la grande difficoltà nel comporre, dal punto di vista del lavoro educativo, differenti ambiti non sempre facilmente armonizzabili – come ad esempio le dimensioni economiche, organizzative, progettuali, realizzative, di *accountability* e di *fund-raising*, che prevedono una molteplicità di competenze professionali da far integrare e interagire –, veniva infine ricordata una qualità essenziale per ogni educatore, a qualunque livello di perizia e responsabilità sia posto: la sua *coerenza* e *testimonianza*. Sono due qualità educative essenziali che rendono ragione non soltanto del carattere "incarnato" di ogni professione educativa, ma anche la sua doverosa assunzione di *responsabilità*. Coerenza e testimonianza che, nella *concretezza* e nella *quotidianità*, rendono appunto credibile l'impegno educativo in questo difficile compito di abitare la complessità, rendendo ragione di una fatica che, pur nelle mille difficoltà ed incertezze, si carica di una grande valenza pedagogica, antropologica e teleologica: *la speranza per un futuro migliore che si costruisce artigianalmente insieme fin da ora*.

CONCLUSIONI

Dopo questa concisa, seppur densa, narrazione, vorrei concludere con le parole di quello che è stato il mio maestro, Giuseppe Mari che, fin dal principio della mia esperienza dottorale in Pedagogia nel 2004, ha inciso in maniera mirabile ed indelebile nella mia formazione e nella mia crescita intellettuale ed umana, come guida preziosa fino al momento della sua prematura scomparsa, purtroppo avvenuta nel 2018. Il passaggio che riporterò è tratto da un'appassionata relazione che Giuseppe Mari tenne l'8 novembre 2018, pochi giorni prima della fine della sua parabola terrena, intitolata "I giovani e la fede tra ricerca, illusioni e incontri" tenuta nella sala-conferenze dell'Istituto Sant'Anna di Matera, in occasione del convegno "I giovani e la ricerca di Dio", organizzato dall'Istituto Superiore di Scienze Religiose Interdiocesano di Matera (Pontificia Facoltà Teologica dell'Italia Meridionale), riportato fedelmente ed integralmente in un numero della Rivista di Teologia, Filosofia e Scienze Umane *Studium Personae*, a lui appositamente dedicato.

Lo riporto, andando a chiudere il discorso, perché credo sia davvero una sorgente vitale per sostenere quanto è emerso via via nelle pagine precedenti e, al contempo, rilanciare la riflessione verso ulteriori orizzonti futuri. Nella relazione veemente – come era solito fare, dimostrando che non era un semplice esercizio retorico o stilistico, ma una profonda e maturata convinzione educativa –, parlando del mondo adolescenziale, e delle difficoltà che l'educazione manifesta oggi in questo incontro e dialogo, così argomentava, in un lungo passaggio argomentativo che merita offrirlo nella sua interezza

Allora forse si tratta di cambiare il focus da cui guardare quello che sta avvenendo. In che senso? Nel senso che noi, negli ultimi cinquant'anni, abbiamo giustamente valorizzato le diverse opportunità di tipo analitico che ci sono offerte dalle cosiddette scienze umane. Le scienze umane, psicologia, sociologia ecc., che svolgono un lavoro formidabile, ci hanno permesso di adottare strumenti conoscitivi come mai prima è avvenuto nella storia, ma, come sempre accade, il punto di forza è il punto di debolezza. Qual è il punto di forza delle scienze umane? Le scienze umane sono scienze descrittive. E cosa potrebbero mai essere se non scienze descrittive visto che le ha concepite la modernità, come stagione delle rivoluzioni scientifica che si è connotata attraverso il metodo osservativo-sperimentale: io non posso che osservare e tentare, vagamente, di riprodurre ciò che è descrivibile, perché, se non posso descriverlo, non potrò neanche mai immaginare la dinamica sperimentale di vario tipo, quantitativo o qualitativo, da mettere in campo per invalidare o convalidare la mia ipotesi scientifica. Le scienze umane, dunque, non ci possono dire niente sui fini, per il fatto che sono scienze e per il fatto che sono scienze in chiave descrittiva moderna. L'essere descrittive non è l'unico modo di essere scienze, evidentemente, e, in questo, credo che uno dei grandi lasciti del pontificato di Benedetto sia stato il richiamo forte da lui messo in campo all'esigenza di allargare la razionalità. Non c'è solo la razionalità descrittiva, dunque, ce ne sono anche altre, c'erano prima e ci stanno accompagnando

nel percorso storico. In ogni caso, se le scienze umane non ci possono dire nulla sui fini, forse questo è il problema, cioè che, in questi decenni, noi abbiamo approntato strumenti sempre più sofisticati per analizzare la situazione, ricavandone anche dati descrittivi importanti. Ben inteso, non sono venuto qui a dire che si è perso tempo perché oggi noi sappiamo molte più cose sull'adolescenza, sulla giovinezza, su tutto il resto, di quanto ne sapevamo prima, ma, come dice il *Vangelo di Marco*: "Che giova all'uomo guadagnare il mondo se perde la sua anima?". Che giova a noi sapere un mucchio di cose su che cosa vogliono, cosa pensano, dove stanno i giovani se poi non sappiamo cosa andare a raccontare a questi giovani? Cioè, se non sappiamo qual è il fine a cui dobbiamo tendere nel nostro essere prossimi a loro, che è l'invito che ci fa il Papa (Mari 2018: 175-176).

Bibliografia

- Alastra, V. (Eds.) (2019). *Narrazioni che disegnano mondi. Vivere la complessità, fare la differenza*. PensaMultimedia.
- Balduzzi, E. (2016). *Narrazione educativa e generatività del perdono*. Mimesis.
- Bocchi, G. – Ceruti, M. (Eds.) (1991⁶). *La sfida della complessità*. Feltrinelli.
- Bruner, J. (2005). *La mente a più dimensioni*, Laterza.
- Bruner, J. (2006²). *La ricerca del significato. Per una psicologia culturale*, Bollati Boringhieri.
- Callini, D. (2017). *Complessità felice*. Libreriauniversitaria.it.
- Cambi, F. – Piscitelli, M. (2005). *Complessità e narrazione. Paradigmi di trasversalità nell'insegnamento*. Armando.
- Demetrio, D. (Ed.) (2013). *Educare è narrare. Le teorie, le pratiche, la cura*. Mimesis.
- Mari, G. (2017). *Pedagogia in prospettiva aristotelica*. ELS-La Scuola.
- Id. (2018). I giovani e la fede, tra ricerca, illusioni e incontri. *Studium Personae*, 9 (2), 173-203.
- Smorti, A. (1994). *Il pensiero narrativo. Costruzione di storie e sviluppo della conoscenza sociale*, Giunti.

LA COMPLESSITÀ NELLA COMUNICAZIONE TECNOLOGICA

Matteo Adamoli

IUSVE, m.adamoli@iusve.it

Comunicare la complessità è certamente la prima sfida. La seconda è quella di imparare a muoversi nella complessità della comunicazione. La terza è una sfida politica: quale cittadino per una comunicazione che sembra complicare la partecipazione alla vita comune? Il seguente contributo è la sintesi della riflessione nata dal *focus group* sul tema della complessità della comunicazione tecnologica tenutosi il 28 Novembre 2020 all'interno del seminario "Abitare la complessità. La sfida di un destino comune".

Parole chiave: complessità; cittadinanza; informazione; comunicazione;
media education

COMPLEXITY IN TECHNOLOGY COMMUNICATION

Matteo Adamoli

IUSVE, m.adamoli@iusve.it

Communicating complexity is certainly the first challenge. The second is to learn to navigate through the complexity of communication. The third is a political challenge: which citizen for a communication that seems to complicate participation in common life? The following contribution is a synthesis of the reflections that emerged from the focus group on the theme of the complexity of technological communication held on 28 November 2020 as part of the seminar “Abitare la complessità. La sfida di un destino comune”.

Keywords: complexity; citizenship; information; communication; media education

INTRODUZIONE

Il seguente contributo è il risultato della riflessione avvenuta durante il *focus group* che ha visto la presenza attiva di venti partecipanti tra docenti e studenti, a seguito del seminario tenuto dal prof. Ceruti e dalla lettura di Floridi (2012) e di Buckingham (2020a) sui temi della rivoluzione dell'informazione e della *media education* nell'era del capitalismo digitale. In particolare lo scambio tra i partecipanti si è posto l'obiettivo di indagare le sfide comunicative dell'attuale paradigma tecnocratico attraverso tre piste di riflessione:

- come leggere la complessità nella rivoluzione dell'informazione;
- come comunicare la complessità;
- quale idea di cittadinanza è possibile costruire per una partecipazione attiva e consapevole nella società informazionale.

1. LEGGERE LA COMPLESSITÀ NELLA RIVOLUZIONE DELL'INFORMAZIONE

Tra le trasformazioni che stanno caratterizzando la complessità della nostra epoca quella informativa è tanto dirompente da essere definita come una doppia rivoluzione, sia scientifica che tecnologica. Floridi (2017) utilizza il concetto di *infosfera* per descrivere l'ambiente in cui siamo immersi che è costituito da informazioni e da un'ibridazione tra la dimensione virtuale e reale.

Nella vita stessa delle persone, definita dal filosofo *online*, le attività *online* s'intrecciano alle attività *offline* creando una nuova esperienza di realtà iperconnessa all'interno della quale non è più ragionevole chiedersi se si può essere *online* o *offline* (Floridi 2015).

Per leggere e affrontare questa doppia rivoluzione è necessaria una formazione *ad hoc* che esca dai consueti e ristretti ambiti specialistici e che sappia mettere in campo condizioni per un apprendimento aperto e articolato. Questo vale per il mondo della formazione e per tutti gli attori coinvolti, dagli studenti passando agli insegnanti e ai docenti. Un esempio è dato dalla *London Interdisciplinary School*, di recente costituzione, finalizzata a rilasciare una nuova figura di laureato in grado di affrontare e risolvere problemi sulla base di un approccio interdisciplinare e pluridisciplinare (Da Empoli 2019). La finalità di un approccio alla complessità è di uscire dagli inquadramenti delle diverse organizzazioni, semplificando i linguaggi e passando dal "complicato" ma unidimensionale al complesso pluridimensionale, attivando forme di semplificazione (De Toni e Rullani 2018). Su come affrontare la sfida della complessità a questo livello viene proposto il concetto della "semplicità", traducibile

come complessità decifrabile, altrimenti intesa come la proprietà degli organismi viventi di trovare soluzioni nonostante la complessità dei processi in atto (Berthoz 2011). Tale proposta è applicabile ai diversi livelli dell'attività umana, incluso le comunicazioni sociali caratterizzate dalla mediazione dei dispositivi tecnologici e dalle piattaforme digitali che basano il loro funzionamento sugli algoritmi. Tema questo che trova crescente riscontro anche nel mondo della managerialità (Backx, Hilberath, Messenbock, Morieux, Streubel 2017).

Alcuni autori sottolineano le possibili conseguenze critiche di una società dominata dagli algoritmi, mentre altri prevedono scenari di sviluppo che grazie all'attività informatica saranno caratterizzati dalla produzione di nuove forme di realtà (es. aumentata, virtuale) e della loro conseguente rappresentazione (Diodato 2005). Sul ruolo degli algoritmi e sulla loro influenza nella società la scienziata O'Neil (2017) ne approfondisce lo studio sottolineando come gli algoritmi abbiano una natura conservatrice e aumentino le disuguaglianze già esistenti tra esseri umani.

Analizzando questo scenario dal punto vista economico il modello dominante è quello del capitalismo digitale e delle sue conseguenze sui vari ambiti della vita umana, incluso quello comunicativo e relazionale. La società della governabilità algoritmica (Benasayag 2019) si basa sulla funzionalità delle macchine e sulla loro presunta autonomia rispetto all'essere umano.

L'ibridazione progressiva che sta avvenendo tra reale e virtuale è frutto di un sistema complesso che incrocia corpi, oggetti tridimensionali, natura (elementi costituiti da atomi interpretabili secondo le leggi della fisica), con informazioni digitali composte da *bit* che seguono il funzionamento degli algoritmi informatici. Questi ultimi migliorano le loro prestazioni attraverso l'esperienza e l'apprendimento automatico (*machine learning*; Intelligenze artificiali; *internet of things*), combinando fisicità e digitale in uno scambio continuo tra umanità e artificialità la cui tendenza è una relazione simbiotica (Braidotti 2014; De Kerckhove e Rossignaud 2020).

La progressiva esternalizzazione dell'essere umano nella rivoluzione digitale ci fa abitare contemporaneamente in tre spazi tra loro comunicanti (fisico, digitale, fisico-digitale) e apre nuove prospettive in ambito psicologico, antropologico, politico ed educativo.

La relazione tra vivente e macchina, tra naturale e artificiale è uno dei punti cruciali che sta caratterizzando l'innovazione tecnologica (Leonhard 2019) ed è necessario andare oltre il paradigma tecnocratico dominante per situarsi in un orizzonte etico e di senso.

A livello etico la proposta discussa all'interno del gruppo è quella del concetto di virtù secondo l'accezione aristotelica, in cui ciascun individuo mette in atto dei comportamenti finalizzati a conseguire un bene comune. A questo bene comune devono essere educati e formati sia gli adulti che le giovani generazioni, all'interno di una prospettiva intergenerazionale che si deve prendere cura del pianeta a più livelli, incluso quello spirituale. Il riferimento è all'idea di costruzione dell'uomo (Quoist 1998) in tutte le sue dimensioni e alla responsabilità che ogni nostro agire dovrebbe implicare, in quanto non è un'astrazione ma sempre responsabilità per altri (Lévinas 1983). Ad assumersi l'onere e l'orizzonte

della responsabilità devono essere soprattutto gli adulti nei confronti del rischio esistenziale che stiamo vivendo come umanità.

2. COMUNICARE LA COMPLESSITÀ

Preso atto della declinazione del paradigma della complessità in termini pedagogici, epistemologici e antropologici la riflessione si è focalizzata su ruolo dei processi comunicativi nella nostra società sia a livello interpersonale che nella comunicazione pubblica.

A livello di interrelazione la comunicazione è complessa perché ogni atto comunicativo ha un contenuto informativo e sottende degli aspetti relazionali tra gli interlocutori. Queste due dimensioni, quella informativa e quella relazionale, vanno curate in maniera particolare quando la comunicazione è mediata da dispositivi digitali che influiscono sui processi di codifica e decodifica del messaggio. È necessario quindi un'educazione mediale (Rivoltella e Rossi 2019) intesa come studio dei rapporti tra il soggetto e i media nell'accezione di:

- educazione per i media: *focus* sui temi di utilizzo corretto e competente dei media per formare dei potenziali professionisti della comunicazione;
- educazione ai media: l'attenzione è spostata sullo sviluppo di un pensiero critico sui contenuti mediali. In questo ambito si approfondiscono i livelli di conoscenza del soggetto nella progettazione e condivisione di contenuti e si parla di alfabetizzazione (*media-digital literacy*) e di competenze;
- educazione con i media: «l'oggetto di ricerca sono i media intesi come strumenti a supporto dei processi di apprendimento dell'individuo (si parla di didattica mediale)» (Adamoli 2020a: 277);
- educazione attraverso i media: utilizzare i media e le loro risorse (es. video; immagini; blog...) all'interno delle diverse discipline curriculari.

La disciplina della *media education*, intesa come l'insieme dei processi di insegnamento e apprendimento attraverso i quali si raggiunge la *media literacy*, può assumere un ruolo determinante per capire e analizzare come funzionano i media ed educare alla complessità del vivere nell'*Infosfera*.

A tal riguardo si è utilizzata l'espressione *infodemia*, derivante dal sostantivo inglese *Infodemic* composto a sua volta dai termini *information* (informazione) ed *epidemic* (epidemia). Con *infodemia* s'intende la «circolazione di una quantità eccessiva di informazioni, talvolta non vagliate con accuratezza, che rendono difficile orientarsi su un determinato argomento per la difficoltà di individuare fonti affidabili»¹. Nel caso della pandemia da Covid-19 l'ampia diffusione dei mezzi di comunicazione e la velocità di circolazione delle notizie ha creato un groviglio di informazioni che ha condizionato i comportamenti delle persone pregiudicando la discriminazione tra le notizie vere dalle notizie false.

Questo esempio mette in luce la centralità della responsabilità come dimensione

fondamentale della *media education* e la rende quanto mai necessaria in questo particolare momento storico di disorientamento e di incertezza. Lo stesso Morin (2016) sottolinea quanto l'incertezza aumenti di fronte allo sviluppo di fenomeni che comportano molti legami, interdipendenze e interazioni come è accaduto nel caso della pandemia da Covid-19. La sua irruzione nella storia necessita tempo prima di essere incorporata dalla coscienza e dalla conoscenza ed è indispensabile il passaggio da una responsabilità individuale ad una responsabilizzazione collettiva che tenga conto di una visione d'insieme e della concezione di un destino comune. Per evitare di delegare la complessità di questi processi alle iniziative del singolo individuo oppure alle attività delle grandi *corporations* private, si propone di lavorare a una idea di comunità umana che ponga a valore le differenze che sono alla base della complessità (Paglia, 2017). Diventa quindi urgente rilanciare la *media education* perché «capire i media significa oggi riconoscere la complessità delle forme contemporanee di capitalismo digitale. E se veramente vogliamo avere cittadini competenti abbiamo bisogno di programmi estesi di *media education*» (Buckingham 2020b: 35).

Quale idea di cittadinanza è possibile costruire per una partecipazione attiva e consapevole nella società informazionale?

In una società mediatizzata come quella contemporanea nel *focus group* la *media education* è stata presentata come forma possibile di educazione alla cittadinanza.

Nel recente Manifesto per la *Media Education* Buckingham (2020b) avvalorava come la *media education* sia sempre stata un prerequisito centrale della cittadinanza anche nell'epoca dei vecchi media come televisione, radio, stampa. È inoltre necessario inoltre non dimenticare come questi ultimi occupino ancora un certo ruolo all'interno della società contemporanea, in una prospettiva mediale convergente e non escludente.

Nel suddetto Manifesto Buckingham (2020b) propone di uscire dalla logica dicotomica dei rischi e benefici in cui il dibattito sull'utilizzo dei media è stato confinato per porre l'attenzione sul ruolo complesso che la tecnologia ha assunto nella società post-mediale. Nella sua proposta prevale l'idea di «progettare programmi estesi di *media education* come diritto fondamentale per tutto il sistema educativo, con l'obiettivo di formare cittadini che partecipino alla società civile ben informati e capaci di discernimento» (Adamoli 2020b: 234).

Il riferimento teorico di partenza si basa su quattro concetti chiave che caratterizzano l'intero panorama mediatico: il linguaggio, la rappresentazione, la produzione, il pubblico. Questo vale anche per gli artefatti digitali in cui va trovato l'equilibrio tra l'analisi critica e la produzione creativa e artistica.

L'esercizio della piena cittadinanza presuppone la comprensione della nuova sfera pubblica digitale ampliando lo sguardo alle logiche che sottendono i processi della società informazionale e considerando le tecnologie dei veri e propri ambienti di vita dove i soggetti fanno esperienza del loro essere cittadini. Non essendo ambienti neu-

tri ma con una loro logica di funzionamento, la *media education* può diventare anche uno spazio di rielaborazione critica della stretta relazione esistente tra l'alfabetizzazione ai media e la cittadinanza. Come riportato da Rivoltella (2020), per far questo bisogna tener conto di tre livelli:

- livello di accesso ai servizi;
- livello politico;
- l'utilizzo di applicazioni e servizi on line.

Il primo livello riguarda l'accessibilità ai servizi digitali erogati dallo stato che richiedono al cittadino la formazione di competenze ad hoc e la gestione dei propri dati *on line*. A questo va aggiunto alla riflessione il tema della disuguaglianza e del divario digitale. Il rischio è quello di escludere intere fasce di popolazione che non hanno accesso alle prestazioni pubbliche (es. lezioni a distanza; servizi di *welfare*...) a causa della mancanza di infrastrutture tecnologiche adeguate e di competenze digitali necessarie a saper utilizzare gli strumenti.

Il livello politico concerne l'utilizzo da parte dello stato e dei suoi organi di rappresentanza (es. partiti politici; sindacati; lobby...) dei canali comunicativi digitali come i *new media* che permettono una disintermediazione nella relazione tra stato e cittadino andando verso una prospettiva di democrazia diretta. I rischi di questo tipo di comunicazione politica sono l'utilizzo propagandistico e manipolativo di questi strumenti e il ruolo che giocano le piattaforme proprietarie all'interno del dibattito pubblico.

Il terzo livello intercetta i temi complessi come quello della *privacy*, del *copyright* e del diritto d'autore, della proprietà dei dati e della loro accessibilità. Gli spazi digitali di frequentazione quotidiana presuppongono una regolamentazione giuridica delle informazioni personali del singolo cittadino e la possibilità di poter tutelare e gestire questi dati in modo trasparente.

CONCLUSIONI

L'approccio della *media education* così proposto dal *focus group* vuole essere uno strumento sia analitico che pratico, prendendo come riferimento il concetto di *mediapolis* elaborato da Silverstone (2009). Egli infatti evidenzia che «la realtà del mondo mediata non sostituisce la concretezza del mondo reale ma che questi due aspetti della condizione umana si integrano dando vita, attraverso il processo di media-azione, a uno spazio politico definito appunto *mediapolis*» (Adamoli 2020c: 42).

Questo scenario sempre più complesso necessita di una *media literacy* intesa come insieme di «abilità e competenze necessarie per promuovere uno sviluppo, autonomo e consapevole, del nuovo ambiente comunicativo-digitale, globale e multimediale della società dell'informazione» (Falcinelli 2019: 71). La diffusione di diversi modelli di *media literacy* tende a convergere verso una prospettiva di formazione alla cittadinanza globale intesa come competenza chiave.

I quattro concetti-chiave della *media education* (linguaggio, rappresentazione, produzione, pubblico) ricordati sopra e la cornice teorica della complessità da cui è partita la riflessione sono dei validi punti di partenza per un lavoro di discernimento critico dei processi comunicativi, di valutazione delle pratiche di consumo mediale e di formazione di cittadini consapevoli e responsabili all'interno della società informazionale.

Bibliografia

- Adamoli, M. (2020a). La media education come pratica di mediazione con l'alterità digitale. In Dalpozzo, C., Negri, F., Novaga, A. *L'altro volto del reale. Il virtuale nella comunicazione e nelle arti contemporanee* (pp. 269-290). Mimesis.
- Adamoli, M. (2020b). L'educazione ai media come dispositivo di pratiche narrative identitarie e sociali. In Zago, G., Polenghi, S., Agostinetto, L. *Memorie ed Educazione. Identità, Narrazione, Diversità* (pp. 229- 237). PensaMultimedia.
- Adamoli, M. (2020c). Media education as an educational framework for an ethical approach in relation to digital revolution. *Qtimes*, Anno XXII-Vol. I, n.1 e 2, pp. 344-45.
- Backx, J., Hilberath, C., Messenbock, R., Morieux, Y., Streubel, H. (2017). Mastering Complexity Through Simplification. *BCG The Boston Consulting Group*. (<https://www.bcg.com/it-it/publications/2017/people-organization-operations-mastering-complexity-through-simplification>).
- Benasayag, M. (2019). *Funzionare o esistere?* Vita e Pensiero.
- Berthoz, A. (2011). *La semplicità*. Codice Edizioni.
- Braidotti, R. (2014). *Il postumano. La vita oltre l'individuo, oltre la specie, oltre la morte*. DeriveApprodi.
- Buckingham, D. (2020a). Rethinking digital literacy: Media education in the age of digital capitalism. *Digital Education Review*, 37, 230-239. <https://doi.org/10.1344/der.2020.37.230-239>
- Buckingham, D. (2020b). *Un manifesto per la media education*. Mondadori (ebook).
- Da Empoli, S. (2019). *Intelligenza artificiale ultima chiamata*. Bocconi.
- De Kerckhove, D. e Rossignaud, M.P. (2020). *Oltre Orwell. Il gemello digitale*. Castelvecchi.
- De Toni, A.F. e Rullani, E. (2018). *Uomini 4.0: Ritorno al futuro*. FrancoAngeli.
- Diodato, R. (2005). *Estetica del virtuale*. Mondadori.
- Falcinelli, F. (2019). Insegnare la Media Education e la cittadinanza digitale. In Bruni, F., Garavaglia, A., Petti, L. (Eds.). *Media education in Italia. Oggetti e ambiti della formazione* (pp. 67-78). FrancoAngeli.
- Floridi, L. (2012). *La rivoluzione dell'informazione*. Codice Edizioni.
- Floridi, L. (2015). *The Onlife Manifesto. Begin Human in a Hyperconnected Era*. Springer.
- Floridi, L. (2017). *La quarta rivoluzione. Come l'infosfera sta trasformando il mondo*. Raffaello Cortina.
- Lévinas, E. (1983). *Altrimenti che essere o al di là dell'essenza*. Jaka Book.
- Leonhard, G. (2019). *Tecnologia vs Umanità*. Egea.
- Morin, E. (2016). *Sette lezioni sul pensiero globale*. Raffaello Cortina.
- O'Neil, C. (2017). *Armi di distruzione matematica*. Bompiani.
- Quoist, M. (1998). *Costruire l'uomo. Il testamento spirituale di Michel Quoist*. SEI.
- Paglia, V. (2017). *Il crollo del noi*. Laterza.

- Rivoltella, P.C. e Rossi, P.G. (2019). *Tecnologie per l'educazione*. Pearson.
- Rivoltella, P.C. (2020). *Nuovi alfabeti. Educazione e culture nella società post-mediale*. Scholé.
- Silverstone, R. (2009). *Mediapolis. La responsabilità dei media nella civiltà globale*. Vita e Pensiero.

COMPLESSITÀ E POTERE

Lino Rossi

IUSVE, l.rossi@iusve.it

Il lavoro rappresenta la sintesi degli interventi svolti durante il seminario di approfondimento seguito alla relazione svolta dal Prof. Mauro Ceruti in occasione dell'incontro del 28 novembre 2020 "Abitare la complessità. Ecologia integrale e nuovi stili di vita" sul tema specifico: complessità e potere. Il rapporto complessità/potere è stato affrontato a partire dai concetti di psicopolitica e il conseguente sviluppo di un dominio autodeterminato dalla presenza del soggetto nella rete e nella vita reale. Alla depersonalizzazione che ne segue è possibile rispondere attraverso l'assunzione di una capacità critica da parte del soggetto alla luce di una sua presa di coscienza in quanto nodo relazionale consapevole.

Parole chiave: psicopolitica; empowerment personale; evasione

COMPLEXITY AND POWER

Lino Rossi

IUSVE, l.rossi@iusve.it

The work represents the synthesis of the interventions carried out during the in-depth seminar following the report carried out by Prof. Mauro Ceruti at the meeting of 28 November 2020 "Living complexity. Integral ecology and new lifestyles" on the specific theme: complexity and power. The complexity/power relationship was tackled starting from the concepts of psychopolitics and the consequent development of a self-determined dominion by the presence of the subject in the network and in real life. It is possible to respond to the depersonalization that follows through the assumption of a critical capacity by the subject in the light of his awareness as a conscious relational knot.

Keywords: psychopolitics; personal empowerment; evasion

L'attività svolta nel gruppo di discussione si è confrontata con l'ampia esposizione del tema svolta dal prof. Mauro Ceruti e una breve antologia di letture di autori che in modo problematico e provocatorio hanno affrontato l'argomento del potere nella realtà contemporanea con uno sguardo rivolto alla complessità come progetto epistemico (Honneth 2002; Luhmann 1975; Han 2005, 2014; Morin 2008).

Al dibattito ha fatto seguito la raccolta di una serie di riflessioni maturate a partire da alcuni quesiti-stimolo introduttivi:

- Come si articola – all'interno di una società in rete – l'espressione del potere come forma di dominio che richiede la partecipazione attiva da parte del soggetto?
- Perché il potere si rende subdolo quando diventa una modalità quotidiana da cui prende corpo una abitudine al vivere inautentico?
- Quale risposta possiamo offrire ai rischi dei poteri "intelligenti", tenendo conto l'ipotesi di un cammino "rivoluzionario" che muove da un vedere, giudicare ed agire che conosce le radici della propria origine, ma si rivela soltanto camminando?

Il percorso iniziale suggeriva di analizzare il legame fra potere e complessità superando i termini analitici di «regime disciplinare» e «controllo biopolitico dei corpi» (Foucault 1975), considerati propri di una condizione della modernità strettamente connessa alla prospettiva novecentesca, non ancora attraversata dal sorgere di una nuova società in rete (Castells 1996).

In uno sfondo di complessità il dominio si esercita infatti come riconoscimento di un divario simbolico; la prospettiva biopolitica viene sostituita da un "gioco" interattivo fondato sul riconoscimento e la possibilità di agire e contro-agire sulle suggestioni del potere stesso (Luhmann 1975). Ciò appare con maggiore evidenza considerando il profondo cambiamento introdotto dall'irrompere della rete all'interno dei mondi vitali soggettivi ed interpersonali. Han esplicita – da questo punto di vista – la natura "informale" e "quotidiana" dei rapporti di potere, facendo riferimento al concetto di «si» heideggeriano (Heidegger 1927). Il «si» banalizza la concretezza dei legami di dipendenza e di dominio dall'altro, preparando un habitus simbolico che, una volta interiorizzato, attiva una vita inautentica in cui la sottomissione appare una condizione naturale e spontanea.

La psicopolitica della società neoliberista interviene ulteriormente, modellando la psiche individuale e sostituisce il potere disciplinare (esterno e costrittivo) in una forma "intelligente", in grado di esprimere la forza del dominio attraverso il compiaciuto contributo di un soggetto prigioniero di una pseudo-libertà (il dominio dei *like*), come suggerisce lo stesso Han (2014).

In un simile scenario, la proposta di E. Morin (2008) si dimostra sovversiva e nello stesso tempo edificante, poiché rende possibile una prospettiva da cui emergono le condizioni di una possibile ri-nascita, elevando a valore il principio di una difesa integrale non solo dell'umanità, ma della stessa Terra-Patria, ossia la "Casa comune" di cui si preoccupa il progetto teologico/politico dell'ecologia integrale, proposto da Papa Francesco (2015) nell'Enciclica *Laudato si'*.

Il confronto ha sottolineato come un potere collettivo in senso assoluto definibile in

quanto “buono” o “cattivo”, ovvero “intelligente” o “stupido” non esista in sé: si tratta di attributi connotativi, antropomorfici, determinati dai valori di riferimento, attraverso i quali si osserva la relazione. La connotazione valoriale del potere è una attribuzione personale che deriva dal vissuto della relazione. Diversamente la connotazione intersoggettiva, oltre che dai paradigmi che hanno valore per i singoli soggetti, è determinata e costruita dalla contingenza storica e culturale della vita della “comunità antagonista” e dai valori dominanti che essa esprime in uno specifico contesto. Da qui la difficoltà a definire e descrivere, in modo preciso, il potere espresso da entità non individuali, come ad esempio quello attribuito a Stati, Istituzioni, Entità o, per riprendere classificazioni comunemente diffuse a “Poteri occulti o forti”: sono concetti sovente utilizzati per descrivere dinamiche sociali¹.

Ne consegue che il potere comunemente attribuito ad una entità sociale non personale, come una istituzione, non è configurabile come un agente monolitico di influenza, ma si articola in un complesso intreccio di poteri di natura diversa, esercitato da individui diversi che non sempre operano in modo sinergico. Le istituzioni, a cui comunemente si attribuisce un potere, non sono reali, ma sono costrutti teorici definiti attraverso il linguaggio: esse producono effetti perché composte da persone che agiscono operativamente il potere loro delegato.

Da questo punto di vista la proposta avanzata da H. Arendt (1977) potrebbe essere ripresa e tematizzata alla luce dei poteri digitali².

Come tutti gli esseri umani mostrano nel proprio comportamento sociale, essi si attivano e interpretano il potere non sulla base di una oggettività e di una razionale neutralità, ma condizionati dal proprio sistema valoriale e dalla sfera emozionale, proprio perché persone. La complessità dell'essere umano comporta l'esercizio di un potere istituzionale contaminato dalla soggettività di chi lo esercita. L'idea diffusa di potere “depersonalizzato”, che trascende la relazione diretta, ha espresso la convinzione che nella società esistano poteri “collettivi” che esercitano un'azione asimmetrica di influenzamento o di condizionamento nei confronti delle singole persone: essi sono sovente percepiti come potere oppressivo contro il quale l'individuo non ha possibilità di opposizione, se non in forma collettiva e antagonista. Questa convinzione rischia di condurre alla deresponsabilizzazione del singolo, rispetto alla gestione del proprio potere personale e allo sforzo di analisi, di comprensione e di azione strategicamente organizzata, che necessariamente comporta l'intenzione e la volontà di determinare il cambiamento che elimini la percezione di disagio relazionale. Così, la possibilità dell'azione “rivoluzionaria” consapevole del singolo si spegne per cedere il passo alla ricerca della più facile azione “rivoluzionaria” collettiva, energizzata dalla dimensione emotiva del gruppo.

Diviene necessaria una “disposizione psicologica” orientata a superare le difese individuali, volte ad arroccarsi di fronte ai problemi che si generano quando l'espone la propria idea diviene fonte di pericolo³.

1 Cavallin F., *Intervento alla discussione*.

2 Negri F., *Intervento alla discussione*.

3 Capodiecì S., *Intervento alla discussione*.

La domanda-chiave si è posta quindi nella ricerca dei mezzi in possesso del soggetto per uscire dal disagio della relazione asimmetrica, in una prospettiva di cambiamento. Di quali opzioni dispone sul piano psicologico? La parte “debole” può decidere di ribaltare la relazione riappropriandosi del proprio potere per agirlo in modo asimmetrico nei confronti dell’altro. È l’approccio contro-dipendente al potere che produce il conflitto, ma nello stesso momento che lo genera riconosce implicitamente il potere dell’altro, anche se vuole negarlo. Una seconda opzione è agire con l’idea di riequilibrare la relazione mirando alla simmetria, che afferma il proprio potere e nel contempo riconosce il potere dell’altro generando, così, l’interdipendenza tra i soggetti. In questo modo la relazione si nutre della consapevolezza reciproca del rapporto di forza tra soggetti e ridefinisce il potere come aspetto marginale della relazione stessa, che accresce così il livello di autenticità e di soddisfazione reciproca dei bisogni. La terza possibilità è il ritiro dalla relazione, la sua negazione, rendendo ininfluente il potere dell’altro e preservando la propria integrità⁴.

Si tratta in ogni caso di opzioni che sottendono la percezione del potere nella figura di un “alter” che si pone in una relazione di rivelata contrapposizione, da cui deriva una prospettiva di “riconoscimento”. Ma che dire quelle forme di potere intelligente, che sono proprie degli algoritmi comunicativi presenti nella società in rete, fondati su azioni banali come la “contro-etica” dei *like*?

È sufficiente, in una simile condizione, fare appello allo strumento razionale? Ad una forma di pensiero, per sua natura, critica? Occorre superare in senso dialettico ogni “in sé” della rete, ma anche ogni suo “per sé”. Tentare di nuovo una mediazione che recupera nella negazione, la pregnante presenza di un pensiero in grado di evadere dall’immanenza della società trasparente⁵.

Forse è proprio necessario compiere uno sforzo nella direzione di una valorizzazione della divergenza e della “lateralità”⁶.

L’allenamento al pensiero critico consente di ascoltare e di leggere il contesto comprendendolo in modo analitico, invece di condividerlo acriticamente. Il dubbio sistematico, che lo accompagna come atteggiamento ricorrente, è un vaccino da utilizzare nelle situazioni nelle quali ci troviamo a condividere troppo facilmente le opinioni della maggioranza, che portano inconsapevolmente al *Group Thinking*. Come si vede è un cammino individuale di crescita e di sviluppo delle competenze che sono fondamentali per vivere nella complessità e che, purtroppo, il sistema educativo stenta a sostenere, non avendone compreso appieno la necessità. È un cammino che possiamo condividere con altri per creare sinergie e per accrescere l’*empowerment* personale, ma che non possiamo delegare alla massa per quanto “rivoluzionaria” e determinata a riappropriarsi del proprio potere⁷.

4 Cavallin F., *Intervento alla discussione*.

5 Rossi L., *Intervento alla discussione*.

6 Bon G., *Intervento alla discussione*.

7 Cavallin F., *Intervento alla discussione*.

Bibliografia

- Arendt H. (2009). *La vita della mente*. Il Mulino.
- Castells, M. (2014). *La nascita della società in rete*. Università Bocconi Editrice.
- Foucault, M. (1976). *Sorvegliare e punire. Nascita della prigione*. Einaudi.
- Han, B.-C. (2016). *Psicopolitica. Il neoliberalismo e le nuove tecniche del potere*. Nottetempo.
- Han, B.-C. (2019). *Che cos'è il potere?* Nottetempo.
- Heidegger, M. (2005). *Essere e tempo*. Longanesi.
- Honneth, A. (2002). *Critica del potere. La teoria della società in Adorno, Foucault e Habermas*. Dedalo.
- Luhmann, N. (1979). *Potere e complessità sociale*. Il Saggiatore.
- Morin, E. (2013). *Il mio cammino*. Armando.
- Papa Francesco (2015). *Laudato si'*. Enciclica sulla cura della casa comune. Editrice Vaticana.

FARE I CONTI CON LA COMPLESSITÀ

Daniele Callini

IUSVE, d.callini@iusve.it

Quando si parla di complessità a cosa ci si riferisce? Quali sono gli oggetti ed i confini di analisi della complessità? Come si manifesta e si trasforma la complessità, oggi? Come la si può affrontare? Con quali risorse? Il presente contributo affronta tali interrogativi entro una prospettiva che intende proporsi in chiave transdisciplinare, dunque sistemica e teleologica al tempo stesso. I risvolti interpretativi e pratici della complessità sono innumerevoli, multiformi e toccano diverse sfere di analisi e di riflessione, dall'economia all'antropologia, dall'evoluzione della scienza all'etica, dalla politica alla psicologia. Le sfide del futuro che l'intera società dovrà affrontare sono molteplici e tutte di enorme portata, tali da richiedere lo sviluppo di una *forma mentis* rigenerata e rinvigorita, attenta ad un'umanizzazione pregnante di senso. Il presente saggio si propone di avviare una riflessione critica su questi temi e di leggerli in una prospettiva transdisciplinare cercando di coniugare ed integrare la lettura epistemologica con quella più pragmatica.

Parole chiave: complessità; insicurezza; processi decisionali

DEALING WITH COMPLEXITY

Daniele Callini

IUSVE, d.callini@iusve.it

When it comes to complexity what are we referring to? In analysing complexity, what are the objects and boundaries? How does complexity manifest itself and evolve today and beyond, how can we confront it? Which resources can we use? The present contribution deals with these questions moving between multidisciplinary paths: both systemic and teleological at the same time. The interpretative and practical implications of complexity are innumerable and multiform and involve different spheres of analysis and reflection, from economics to anthropology, from the evolution of science to ethics, from politics to psychology. In the future the whole of society will have to face manifold challenges, all of enormous import. This requires the development of a new mindset, regenerated and reinvigorated, embodying a humanity full of meaning. The aim of this essay is to engage in a critical reflection on these themes and interpret them with interdisciplinary perspective, trying to combine and integrate the epistemological interpretation with the more pragmatic one.

Keywords: complexity; insecurity; decision making

INTRODUZIONE

La complessità della società post-industriale avanza più velocemente che mai, è permanente, interstiziale, diffusa. Abbraccia la società intera, a livello globale, genera insicurezza ed inquietudine, ma al contempo anche numerose opportunità progettuali. Viviamo nell'epoca delle continue trasformazioni. Ciò accade nei diversi ambiti della conoscenza e della tecnica, dell'economia e degli stili di vita. Questo tumulto ipertrofico di accadimenti, su tutti i fronti, da origine ad ulteriori processi mutageni, a progressive differenziazioni fenomeniche, ad imprevisti di ogni genere, talvolta persino traumatici. La recente pandemia ne è un esempio evidente, sicuramente tra i più eclatanti, anche se in realtà non è il solo elemento di complessità che caratterizza la società post-industriale. In questo divenire, caotico ed entropico, le persone si trovano costrette ad attingere alle loro risorse generative, a ricercare orizzonti di senso e di intenzionalità, dunque a prendersi cura dei propri processi di costruzione della consapevolezza e della padronanza delle proprie scelte.

1. L'AVVENTO E LA MORFOGENESI DELLA COMPLESSITÀ

Nella società post-industriale anche la realtà della vita quotidiana, data consuetudinariamente per scontata, entra in crisi. L'incertezza circa la rappresentazione della realtà e del futuro mina anche la percezione sociale del quotidiano. La globalizzazione economica e finanziaria, ed oggi anche quella pandemica, stanno infatti influenzando non solo gli accadimenti, su scala mondiale, ma hanno risvolti profondi anche sulla singola persona, sul suo atteggiamento psichico, sociale e spirituale, sulla sua progettualità. Per questo motivo la società post-industriale è anche la società del rischio e dell'insicurezza. Sta insomma prendendo forma un modello sociale complesso che non ha un nome ben definito e neppure elementi distintivi chiari ed inequivocabili. Qualcuno la chiama società post-industriale (Touraine 1972) chi post-moderna (Ardigò 1978), chi complessa (Morin 2017) chi dell'informazione (Castells 2014), chi del rischio (Beck 2013) chi, addirittura, società liquida (Bauman 2008). In tutti i casi non è così facilmente inquadrabile, circoscrivibile e definibile, soprattutto perché la si sta tutt'ora vivendo nella sua morfogenesi storica, culturale e sociale. Anche l'osservatore più esperto corre l'inevitabile rischio di perderne di vista i contorni, ma pure quell'insieme di dettagli e di correlazioni che nel loro insieme definiscono l'identità multiforme ed articolata del sistema di cui sono parte. La società post-industriale è sicuramente la società della differenziazione e della complessità. La differenziazione dei fenomeni e dei sistemi complessi è progressiva e pervasiva, e può essere meglio affrontata con chiavi di lettura sistemiche (Buckley 1976: 46-51;

Emery 1985: 313-330; Luhmann 1990: 305-350).

Nel corso degli ultimi decenni si è venuta costruendo, contestualmente allo sviluppo delle teorie dei sistemi, anche una correlata teoria epistemologica della complessità (Lanzara, Pardi 1980: 9-26). Ma il sopravvento della complessità nella vita pragmatica presenta una sua morfogenesi, suoi processi fenomenici, suoi tratti abbastanza ricorsivi, che è possibile tratteggiare e tentare di portare a sintesi descrittiva, pur con tutte le cautele interpretative del caso (Callini 2014: 7-18; Callini 2017: 73-78; Callini 2020: 182-185).

In primo luogo, c'è un'evidente difficoltà a tracciare contorni chiari e definiti di fenomeni, accadimenti, sistemi complessi. Tutto ciò che si intende comprendere diviene dai confini più incerti, è insomma più complicato distinguere il dentro dal fuori fenomenico. Di certo si fa spazio l'assunto che non esistono sistemi chiusi, ma sono tutti in costante interazione con un ambiente-sistema sempre più ampio.

Da qui deriva il secondo assunto interpretativo, che è appunto il progressivo e costante incremento delle interdipendenze tra micro-sistemi e micro-fenomeni, all'interno di macro-sistemi e macro-fenomeni di più ampia portata. Le relazioni, le connessioni, tra attori, accadimenti, elementi, sono innumerevoli, sfuggenti, sempre in divenire. Ma soprattutto vanno continuamente differenziandosi, generando nuovi fatti, nuove organicità relazionali, nuove varianze. I vari sistemi per affrontare tanta entropia si specializzano, ovvero diventano al loro interno più complessi, finanche più specializzati, più intelligenti, ma il conto da compensare è la "complessità senza fine".

In terza istanza viene a configurarsi una velocità del cambiamento, della trasformazione sociale, economica, politica, tecnologica, senza precedenti, nella storia dell'uomo. Tutto muta più rapidamente. Il ciclo di vita di iniziative, movimenti, relazioni, affetti, esperienze, competenze, sembra accorciarsi, in un eterno non-finito. La morfogenesi interna di qualsiasi fenomeno è rapida, intensa, riprodottriva di nuove possibilità.

Il quarto assunto riguarda l'imprevedibilità del futuro. L'incertezza che ne deriva mette in crisi i processi decisionali dei diversi attori sociali.

Infine, ecco manifestarsi la più inquietante delle ombre della contemporaneità, il quinto elemento della complessità, quel sentimento diffuso di insicurezza che si insinua in tutti gli interstizi delle esperienze esistenziali.

L'uomo contemporaneo percepisce l'intensità e gli effetti della velocità del cambiamento e della complessità che questo determina in senso lato, molto più dell'uomo arcaico. Per il semplice motivo che oggi le trasformazioni sono decisamente più rapide e multidirezionali. I fattori mutageni del contesto ambientale (sociale, economico, tecnologico, ecologico) si sono moltiplicati, e con questi anche le forme di lettura e di rappresentazione dei fenomeni. È del tutto evidente che qualsiasi tipo di evento non ha una sola causa, ma una moltitudine di concause e il divenire è frutto di una pluralità di connessioni tra elementi e circostanze di varia natura. È altrettanto chiaro che qualsiasi tipo di osservatore di un qualsivoglia sistema, anche il più esperto e avvezzo di quel campo, non potrà percepirne e intercettarne l'interezza fenomenica. Le sue chiavi di lettura e lenti di osservazione, per quanto raffinate possano essere, non riu-

sciranno a coglierne tutta la complessità interna e tantomeno tutte le interdipendenze con le forze esterne ad esse, quelle che agiscono nel suo ambiente di riferimento. La parola “complessità”, dal latino “*cum plexum*,” ovvero “con nodi”, viene comunemente declinata al singolare, quale sostantivo atto a designare un aggregato intrecciato di molteplici parti interdipendenti di un dato sistema. Tuttavia, sotto il profilo della pragmatica dell’esperienza umana, la complessità si manifesta in modo multiforme. Per esempio, in prima battuta, c’è una complessità incommensurabile dentro ciascuno di noi. Ogni persona è una moltitudine complessa di tratti, di costituzione, di esperienze, di relazioni, di valori, di emozioni. Condividiamo con tutti gli altri esseri umani quelle essenze universali che contraddistinguono l’antropologia umana, ma al tempo stesso siamo unici ed irripetibili nella nostra storia personale e nella nostra struttura psico-fisica e spirituale. C’è poi una complessità del vivere, che è intimamente connessa al rapporto dell’uomo con la morte, che indirizza teleologicamente i suoi orizzonti di senso e di significazione esistenziale, oltre che i suoi comportamenti sociali ed economici, così come la stessa ontologia del prendersi cura dell’altro. C’è allora anche una complessità relazionale, del saper essere “con” altri e “per” altri. La natura umana è anche relazionale, sociale, affettiva. L’uomo costruisce la sua identità entro esperienze di interazione. C’è dunque un intrecciarsi intersoggettivo di storie, di incontri, ma anche di scontri. C’è inoltre la complessità del comprendere i fenomeni ed i sistemi complessi. L’osservazione e l’interpretazione di un fenomeno in quanto sistema, da parte di un osservatore è infatti un processo “relativo”, mai esaustivo, sempre caratterizzato da una riduzione selettiva della realtà analizzata, tanto soggettiva quanto collettiva. Ogni singolo fenomeno della realtà appartiene infatti ad un contesto più ampio e complesso, la cui osservazione esaustiva non sarà mai alla portata neanche dell’osservatore più esperto. C’è dunque una complessità del conoscere, e del sapere come si genera conoscenza e di quali sono i limiti ed i successi di questo processo. La complessità del conoscere è per forza di cose la complessità della realtà in quanto percezione e rappresentazione, e mette l’essere umano di fronte al concetto di verità. La filosofia della scienza, la sociologia della conoscenza, l’epistemologia, e più recentemente anche le neuroscienze, hanno studiato i limiti cognitivi ed etici del discorso scientifico. Scopo della scienza è quello di procedere verso la verità, con la consapevolezza di una sua esaustiva inaccessibilità. Dunque, l’analisi della realtà è sempre provvisoria, contingente, limitata alle variabili utilizzate dall’osservatore. C’è poi la complessità dell’apprendere, della crescita e della trasformazione personale, della riflessione costruttiva delle esperienze, e della restituzione di questa emancipazione ad altri. Dal conoscersi, dall’interagire, dal conoscere e dall’apprendere, si passa poi alla dimensione più sociale. C’è infatti una complessità dell’agire umano e collettivo nei sistemi sociali e nelle organizzazioni. Ad un livello ancora più “macro” c’è una complessità del divenire sociale, dunque della società stessa, concepita come un grande organismo, al pari di un eco-sistema. C’è persino una complessità che pur generando crisi, inquietudine, precarietà, è comunque degna e meritevole di ammirazione, e contiene un suo livello di grazia. C’è infine una visione teleologica della

complessità che ha bisogno di essere contenuta dentro un discorso di significazione e di trasformazione delle fragilità umane (Borgna 2014: 5-8; Frankl 1994: 82-86). Per fare questo è necessario attingere, con saggezza, dai diversi campi disciplinari, tutte le conoscenze che possono essere messe al servizio della società, quindi con un approccio transdisciplinare capace di ricorrere non solo a competenze specialistiche o complesse, ma anche a vere e proprie qualità etiche.

2. I DILEMMI DI SCELTA ENTRO SCENARI DI INCERTEZZA

Nella realtà complessa, ogni giorno, ciascuno di noi, affronta innumerevoli processi decisionali, da più banali ai più difficili. Questa trama di scelte si è fatta sicuramente più fitta. Aumentano infatti varianze, situazioni incerte, cambiamenti repentini, che mettono sistematicamente in crisi le nostre *routine*. Le alternative che ogni volta immaginiamo, tentiamo di argomentare e validare, sono in qualche modo costrette ad abbandonare i paradigmi dogmatici della razionalità assoluta, per avvicinarsi ad un atteggiamento sicuramente più umile di pratica del dubbio. Si va poi prefigurando una stessa metamorfosi della razionalità, che deve farsi sia “limitata” (Simon 1967: 137-138) che “critica” (Popper 1971: 111). L'accrescere di complessità si è tuttavia cronicizzata, generando maggiore insicurezza. Le informazioni sono spesso incomplete, il futuro sempre più imprevedibile, le emozioni dei diversi soggetti coinvolti, compresi noi stessi, non risultano mai completamente decodificabili e chiaramente comprensibili. L'irrazionalità che anima gli esseri umani è di frequente una variabile decisiva ed incontrollabile. Si fa strada, insomma, una complessità del prendere decisioni, in scenari, contesti, situazioni, interazioni, complesse. Tale dimensione appartiene alla complessità della vita pragmatica, ed alla coerenza tra questa e le istanze etiche. La decisione accoglie in sé tutta la complessità dell'agire nella realtà, in quanto processo che aspira a una sua razionalità intrinseca, lungo quelle direzioni dotate di senso di weberiana memoria. Sicuramente quell'idea di una razionalità assoluta, capace di intercettare, sempre e comunque, per via logica e funzionale, la soluzione migliore tra le possibili, si è rivelata decisamente improbabile, soprattutto in contesti intrisi di complessità. Un attore sociale che debba prendere una decisione, di qualsiasi tipo e in qualsivoglia situazione, risveglierà allora dilemmi, stati d'animo, processi cognitivi, estremamente diversi a seconda della complessità entro cui la stessa scelta dovrà compiersi. Tanto più saranno gli attori coinvolti, le informazioni necessarie, le emozioni stimolate, i valori messi in gioco, le competenze richieste, quanto più quella decisione risulterà difficile, articolata, insomma una decisione complessa nella complessità. Ecco così prendere piede l'idea di una razionalità relativa che comunque spinge l'uomo a perfezionarsi, entro un orizzonte di

umiltà consapevole. L'analisi della decisione complessa che ha fatto Herbert Simon già a partire da metà del secolo scorso, risulta tuttora attuale. Ogni decisione umana mobilita sentimenti ed elementi contrapposti, paura e speranza, desiderio e realtà, cambiamento e resistenza. Nel teatro della complessità gli attori sociali oscillano allora tra fedeltà a copioni già dati e necessità di cambiamento, quindi di creatività progettuale. Le scelte complesse ci pongono frequentemente innanzi alle ambivalenze della vita. La parola decidere è molto simile alla parola recidere (Canevaro 1999: 92). In effetti la scelta di una via, al posto di un'altra, provoca una cesura, finanche il taglio di un'indecisione. Così all'interno di un processo decisionale complesso si risveglia una moltitudine di dialoghi interiori, di voci e forze interne che prendono la parola. Entrano in scena il nostro sistema valoriale, emozionale, razionale, culturale. Possono prendere forma anche conflittualità tra queste tensioni interne, dando vita a non pochi dilemmi di scelta. Si tratta, evidentemente, di un'esperienza sempre più frequente nella vita di tutti, proprio in virtù dell'incrementata complessità. L'irrazionalità, purtroppo, può far capolino anche nella formulazione di decisioni importanti, nei diversi ambiti in cui vengono assunte. Una delle forze emozionali sempre più presente nei processi decisionali di ogni genere è ad esempio la paura.

Oggi è certamente evidente la sproporzione tra la crescita delle facoltà esteriori e strumentali, delle competenze scientifiche e tecniche, dell'*episteme* e del *pragmatikos*, che permettono agli esseri umani di realizzare azioni inimmaginabili, e quelle facoltà interiori, il *phronesis* ed il *telos*, che rendono possibile l'autodominio e l'autodirezionamento. L'eccedenza di opportunità e la rapidità dei cambiamenti imposti dalla società, rendono più difficili le scelte di vita, le progettualità esistenziali, professionali e sociali, le opzioni di senso. All'aumentare delle aree di incertezza corrisponde in ogni caso una maggiore possibilità decisionale degli attori. È qui che entra in gioco, a pieno titolo, la capacità di stare nel divenire della realtà complessa (Lanzara 1993: 9-19), con uno spirito intenzionale, cosciente, autentico e attento agli altri.

3. LE NUOVE SFIDE CHE CI ATTENDONO

È oramai ovvio e persino ripetitivo affermare che la società intera, a livello globale, è caratterizzata da scenari di crescente complessità e insicurezza. Per di più, la pandemia ha coinvolto, come non mai nel corso della storia, l'intera umanità, e su più piani: da quello sanitario fino all'economico, dallo psichico al sociale. Un virus invisibile all'occhio umano ha messo in ginocchio l'intera società ed economia, a livello mondiale. L'essere accomunati dall'incertezza e dalla vulnerabilità è divenuta evidenza oggettiva e culturale. In tutto questo c'è anche il pericolo di una deriva: che l'incertezza e le preoccupazioni collettive si trasformino, prima in paura, poi in angoscia, e che il futuro divenga un luogo di incubi, anziché di fruttuosi progetti. Ecco allora apparire il rischio del dilagare delle psicosi collettive, delle ossessioni, e delle

forme depressive. Inoltre, è bene ricordare che la pandemia è solo la punta dell'*iceberg* della complessità. In realtà gli elementi di crisi sono innumerevoli, storicamente ben più radicati e diffusi di quanto non possa rappresentare la stessa epidemia. Si pensi alle contraddizioni del capitalismo e delle democrazie post-moderne, alle diverse forme di ingiustizia sociale su scala mondiale, alla subalternità della politica all'economia e all'alta finanza, alla frammentazione dei valori ed al relativismo etico, alla progressiva deflagrazione della "casa comune" ed all'individualismo cinico ed utilitaristico. Tutte queste forze che impoveriscono la dignità umana e devastano il nostro pianeta, sono state analizzate, con grande profondità e chiarezza, da Papa Francesco nelle sue due Lettere Encicliche *Fratelli tutti* e *Laudato si'*. Di fronte a scenari così delineati, le diverse comunità sono obbligate ad interrogarsi, a mobilitarsi verso nuove direzioni, per la cura e la costruzione del "bene comune". È sotto gli occhi di tutti l'inadeguatezza del modello economico e finanziario mondiale e degli stili di vita che questi ha prodotto. La pandemia ha solo accelerato un processo che era già in atto e che propone all'umanità intera nuove domande di "ecologia integrale". Questo orizzonte culturale è molto di più del puro ecologismo: è ontologia del prendersi cura, attenzione per la casa comune e per la relazionalità che la abita, superamento dell'indifferenza e della rassegnazione, ma anche umanizzazione della scienza. Certamente il virus ha messo a nudo le carenze di una coscienza planetaria dell'umanità. A fasi alterne si avvertono, sia una "comunità di destino" dell'intera umanità, che un "destino comune" senza comunità. Un'idea forte che si fa strada su più fronti - sociologici, politici, antropologici, teleologici - è che sia necessario rigenerare le comunità (MacIntyre 2007).

All'interno di una società sempre più frammentata e differenziata le diverse forme di "comunità" sembrano acquisire un ruolo di significazione e di rigenerazione del sociale, entro una comunità ed un umanesimo planetario (Ceruti 2018: 171-179; Morin 2020: 113-116). Se l'identità dell'uomo è un processo di costruzione della soggettività dentro al relazionale, all'interpersonale, nella prossimità sociale del quotidiano, e in una perenne ontologia del prendersi cura, allora la comunità mantiene in vita l'evoluzione identitaria personale in sinergia virtuosa con quella collettiva. La comunità può allora divenire, simbolicamente, più di un porto sicuro nell'incertezza burrascosa del destino della complessità. Può divenire condivisione di una speranza trasformativa. Quest'idea di comunità che si fa strada è al plurale. Non ha solamente l'accezione politica e territoriale di comunità locale, ma può essere anche affettiva, parentale, di vicinato, educativa, professionale, organizzativa, culturale, sociale, scientifica, sino ad estendersi a macro-sistemi più ampi, nazionali, religiosi, di pensiero. Tante comunità pregne di senso, gravide di significato possono vitalizzare il tessuto connettivo dell'intera società.

CONCLUSIONI

Dinnanzi alla minaccia della disgregazione del sociale, oggi più che mai, è urgente una riflessione che non può essere pertinenza di un solo ambito disciplinare, o economico, o sociologico, o etico, o di filosofia politica o della scienza. Occorre uno sguardo multidirezionale, attento a cogliere connessioni interpretative, nonché a direzionare il discorso verso una prospettiva umana e di senso. Il tentativo di analisi e di significazione che si intende compiere è dunque di natura transdisciplinare, ispirato ad un'ecologia integrale e ad un'ontologia del prendersi cura, come ci ricorda, con infinita saggezza, Papa Francesco.

I sistemi educativi assumono in un siffatto contesto un ruolo fondamentale per far fiorire buoni cittadini e buoni lavoratori, ma soprattutto per l'accrescimento e l'edificazione integrale e multidimensionale della persona. C'è bisogno di formare, in tutti i campi, "classi dirigenti" rinnovate, credibili, capaci, insomma all'altezza di questo compito complesso, a partire dalle diverse forme di comunità: locali, civili, religiose, ma anche professionali, sociali, politiche, scientifiche e accademiche.

Bibliografia

- Ardigò, A. (1978). *Per una sociologia oltre il post-moderno*. Laterza.
- Bauman, Z. (2008). *Paura liquida*. Laterza.
- Beck, U. (2013). *La società del rischio*. Carocci.
- Bocchi, G., Ceruti, M. (1985). *La sfida della complessità*. Feltrinelli.
- Borgna, E. (2014). *La fragilità che è in noi*. Einaudi.
- Buckeley, W. (1976). *Sociologia e teoria dei sistemi*. Rosenberg & Sellier.
- Callini, D. (2020). *Complessità consapevole*. Tempo al Libro.
- Callini, D. (2014). *Complessità creativa*. libreriauniversitaria.it.
- Callini, D. (2017). *Complessità felice*. libreriauniversitaria.it.
- Canevaro, A. (1999). *La relazione di aiuto*. Carocci.
- Castells, M. (2014). *La nascita della società in rete*. Bocconi.
- Ceruti, M. (2018). *Il tempo della complessità*. Raffaello Cortina.
- Ceruti, M. (2020). *Sulla stessa barca*. Qiqajon.
- De Masi D. (1987). *L'Avvento post-industriale*. FrancoAngeli.
- Emery, F. E. (1985) *La teoria dei sistemi*. FrancoAngeli.
- Francesco, Papa (2020). *Laudato si'*. Paoline.
- Francesco, Papa (2020). *Fratelli tutti*. Paoline.
- Francesco, Papa (2018). *Veritatis Gaudium*.
- Frankl, V. (1994). *Senso e valori per l'esistenza*. Città Nuova.
- Lanzara, G. F. (1993). *Capacità negativa*. Il Mulino.
- Lanzara, G. F. Pardi, F. (1980). *L'interpretazione della complessità*. Guida.
- Luhmann, N. (1990). *Sistemi sociali*. Il Mulino.
- MacIntyre, A. (2007). *Dopo la virtù*. Armando.
- Maturana, H. (1993). *Autocoscienza e realtà*. Raffaello Cortina
- Morin, E. (1993) *Introduzione al pensiero complesso*. Sperling & Kupfer.
- Morin, E. (2017) *La sfida della complessità*. Le Lettere.
- Morin, E. (2020). *Cambiamo strada*. Raffaello Cortina.
- Popper, K. (1971). *Congetture e confutazioni*. Il Mulino.
- Simon, H. A. (1967). *Il comportamento amministrativo*. Il Mulino.
- Touraine A. (1975). *La società post-industriale*. Il Mulino.
- von Bertalanffy, L. (1971). *Teoria generale dei sistemi*. Ili.

PHYSIS E FORME ECOLOGICHE DELLE IMMAGINI D'ARTE.

Uno studio preliminare

Milena Cordioli e Arianna Novaga

IUSVE, m.cordioli@iusve.it, e a.novaga@iusve.it

Il foto-saggio che segue intende implementare alcune traiettorie di riflessione critica sui temi proposti da Iusve, considerati da una prospettiva puramente visuale, con l'obiettivo di elaborare una sorta di atlante iconografico, di stampo warburgiano, che esplori la complessità delle forme del rapporto uomo-natura nelle arti visive moderne e contemporanee. Il tema della *physis*, con le sue molteplici declinazioni, è da sempre materiale di grande suggestione per l'artista, che dal mondo naturale ha tratto spunti creativi e generativi. Ma è soprattutto negli ultimi decenni che l'arte ha approcciato la questione spostando il focus sull'ecologia, intesa come processo di interazione problematica tra habitat ed esseri umani. Caratterizzate non più solo dalla ricerca di una rappresentazione della bellezza e della forza della natura, le opere moderne e contemporanee contengono spesso un'armatura critica riconducibile ad una nuova presa di coscienza nei confronti dell'ambiente. Tuttavia, se ciò si fa più esplicito nelle immagini del presente, il presagio di un rapporto destinato a complicarsi e il pericolo dell'avverarsi di un paradosso – una sorta di “naturalismo iperumano” – è espresso in alcune opere più lontane nel tempo, alle origini della sensibilità moderna, che rivelano le radici di una complessità che si è ormai palesata sotto i nostri occhi contemporanei.

Il primo compendio di immagini selezionate compone un mosaico che mette a sistema le visioni di artisti e fotografi provenienti da contesti molto diversi, in un ideale itinerario narrativo tra fotografia, pittura e installazione. Apre la sequenza l'italiano Elio Ciol (1929), maestro del bianco e nero, in confronto costante con il paesaggio e le forze più intime della natura. La fotografia di Ciol glorifica il territorio sul quale posa lo sguardo evidenziando nel contempo un rapporto pacificato dell'uomo con l'ambiente in cui vive. In *Estate, Casarsa*, scattata nel 1964, la relazione con lo spazio e il tempo reali è annullata da un misterioso infrarosso che, invertendo i consueti toni di grigio, genera un invito a contemplare la bellezza di un luogo connotato da lirismo e dramma, tra corpo della materia e spiritualità.

La dimensione mistica, non più rarefatta ma rappresa nella pesantezza della sostanza, è espressa dall'artista tedesco Anselm Kiefer (1945) nell'opera intitolata *Venti anni di solitudine*¹ in cui sovrappone una serie di lamine di piombo che provengono dalla copertura della cattedrale di Colonia, a simboleggiare la stratificazione fisica del tempo; su di esse sono appoggiati libri aperti cosparsi del suo liquido seminale,

metafora dell'auto-fecondazione perenne dell'arte. Questa materia organica dispersa, unita a frammenti di natura, genera l'aspirazione all'elevazione dello spirito, di cui i libri sono emblema. Un'elevazione trattenuta dalla pesantezza esistenziale che caratterizza tutta l'opera di Kiefer e che solo nel respiro universale della natura, che la fotografia sullo sfondo poeticamente evoca, trova (o solamente cerca) scampo.

Pesanti sono anche le gigantesche navi da crociera che da decenni mettono a repentaglio la fragilità dell'ecosistema lagunare, fotografate da un altro autorevole italiano, Gianni Berengo Gardin (1930). Nello scatto del 2013, estrapolato da una più ampia sequenza, il fotografo denuncia con coraggio l'asfissiante inquinamento ambientale e visivo che tormenta Venezia. Il bianco e nero morbido e temperato di Berengo Gardin si fa qui intenso e asciutto fino a rendere palpabile l'insostenibilità dell'istante: il passaggio della pesante fortezza ferrosa² danneggia i fondali, alimenta il turismo "mordi e fuggi"³ e, come in questo caso, sottrae il panorama.

Shipbreaking, di Edward Burtynsky (1955) racconta invece una fase del disarmo di un cargo in un'area tra India e Bangladesh adibita a cimitero di relitti. Intrisa da quella suggestiva atmosfera esiziale che caratterizza tutto il progetto visivo del fotografo, l'immagine stimola una profonda riflessione sull'impatto devastante delle scelte umane sull'ambiente e dei conseguenti e spesso inutili tentativi di ridurre gli effetti. Spiega l'autore: «Siamo la specie che più di tutte ha lasciato un segno indelebile sul pianeta e con il mio lavoro sto cercando soprattutto di informare sui danni che abbiamo provocato»³.

Segue un gruppo di tre immagini, configurata come una triade narrativa a forma di spirale, che racconta la dimensione ancestrale del conflitto uomo-ambiente, nella misura in cui l'essere umano viene assorbito dalle forze della natura resistendo al limite della sua identità, imprescindibile dall'elemento naturale che lo avvolge: solo accettando la co-appartenenza e rinunciando al dominio si può sopravvivere.

A partire dall'età di settant'anni Katsushika Hokusai (1760-1849), uno dei maggiori artisti giapponesi moderni, inizia a rappresentare il Monte Fuji. Sono trentasei le vedute che indagano la montagna da diversi punti di vista, cercano di aggirarla e possederla attraverso lo sguardo che si traduce in forme, linee e colori. Tentativo sublime ma impossibile: la *Grande Onda* del 1830 ne è la resa dichiarata. Il Monte imperturbabile rimane lontano e l'onda immensa e mostruosa, quasi un artiglio, si innalza in primo piano, pronta ad inghiottire le imbarcazioni. Sprofondarle oppure coccolarle dolcemente dopo il grande spavento? Questo verrebbe da chiedersi, tale è il sentimento di armonia restituito da un'immagine che pure narra del conflitto tra uomo e natura, del suo tentativo atavico di domarne le forze e conoscerne i misteri.

Tale desiderio di conoscenza, non nei termini razionalistici del pensiero scientifico ma in quelli artistici di un'esperienza emotivamente ravvicinata, accompagna l'americano Robert Smithson (1938-1973). Negli anni Sessanta inizia a realizzare gli *Earthworks*, progetti di sculture naturali, create con materiali destinati ad essere riassorbiti dalla natura stessa nel processo vitale di partecipazione al ciclo universale

2 Le navi da crociera pesano in media 60 mila tonnellate e trasportano oltre 3000 passeggeri, alimentando il turismo "mordi e fuggi".

3 <https://www.1854.photography/2018/10/edward-burtynsky-the-anthropocene-project/>.

della terra. In *Untitled (Spiral Jetty)* del 1970, capolavoro di Land Art, l'artista reifica questo concetto in chiave fisica e simbolica al tempo stesso. La spirale di detriti e rocce, larga quindici piedi, realizzata nel Grande Lago Salato dello Utah potrebbe essere la proiezione terrena dell'onda metafisica di Hokusai, in cui la mano d'uomo si piega al volere della natura ma lascia la sua traccia, non imperitura ma presente. Nell'opera di un altro americano, Winslow Homer (1830-1910), pittore ottocentesco, l'uomo è quasi sempre rappresentato nel cuore pulsante della natura, che egli, a seguito dei numerosi viaggi nelle comunità balneari dell'England e del Maine e poi nelle Bahamas, Bermuda, Cuba e Florida, identifica con l'elemento acqua. Il mare e la sua forza primigenia, contro cui l'uomo è costretto a lottare per sopravvivere⁴ è il suo "motivo", in un connubio materico di forma e contenuto. Nelle sue opere ad acquerello l'acqua diventa colore, si trasforma in luce come in *Dopo l'uragano, Bahamas* del 1899, in cui una luce bianca contrasta con il corpo scuro dell'uomo, esausto, approdato a riva. In questa opposizione essenziale tra chiarore e ombra si percepisce l'opposizione assoluta natura-uomo ma anche la loro necessaria convivenza. Una natura non dominata, poiché alla potenza dei suoi fenomeni l'uomo si è arreso, si trasforma in madre benevola che accoglie in un sonno di pace, laddove i confini tra vita e morte si fanno labili ma dolci.

La realtà fenomenica è costellata da specie in via di estinzione che necessitano di rinnovate forme di protezione, sembra affermare il progetto installativo *Extinct in the Wild* di Michael Wang (1981). In una serie di teche che contengono ambienti artificiali, sono conservate e tutelate diverse piante la cui fine è inesorabilmente dipendente dal passaggio umano sulla terra. L'immagine ritrae la *Usnea angulate*, un lichene appartenente alla famiglia delle Parmeliaceae, reperibile un tempo in diverse parti del pianeta, la cui imminente scomparsa definitiva è causata dalla sua sensibilità all'inquinamento atmosferico. Il paradosso è evidente: la potenza devastatrice dell'uomo mette a rischio gli equilibri naturali, ma è solo grazie ad interventi artificiali come la riproduzione di habitat tipici che la natura oggi può essere preservata. La relazione tra luogo fisico e organismo vivente è al centro del lavoro dell'ungherese Edina Tokodi (1988) che ne declina il legame attraverso azioni urbane di stampo ecologista. *Deer* è un'installazione concepita come un graffito in bassorilievo realizzato con il muschio, materia dinamica, evolutiva, biodegradabile, che non danneggia l'ambiente ma anzi introduce la vita vegetale dove regnano cemento e immobilismo. La necessaria riscoperta della forza generatrice della natura e la sua reintroduzione nelle città è per l'artista un fatto politico, che riverbera in ogni scelta espressiva intrapresa. Con il collettivo newyorkese "Mosstika Urban Greenery" da lei fondato, concepisce, infatti, operazioni espressive eco-urbane di varia entità nell'urgenza di trasmettere rinnovati modelli di sostenibilità ambientale.

Anche nel lavoro degli artisti inglesi Dan Harvey (1959) and Heater Ackroyd (1959) domina la dimensione politica: il discutibile paradigma socio-culturale prevalente, l'emergenza climatica e il degrado del pianeta sono al centro dell'arte multidisciplinare e attivista della coppia, che nel 2019 fonda il movimento "Culture Declares

Emergency”⁵. *Mother with child* è una fotografia “vivente” impressa su di uno speciale tappeto d’erba a produzione controllata di clorofilla, destinato prima a sbiadire gradualmente e poi a seccarsi e morire. L’opera fotografica, che fa parte di una più ampia sequenza non ancora conclusa, apre inoltre a profonde riflessioni sulla caducità umana in rapporto alla materia naturale.

Una riflessione, quest’ultima, che iniziava a serpeggiare già nel cuore della modernità, il Cinquecento, in un secolo dominato da una grande fiducia ancora riposta nell’essere umano. Artisti eccentrici, fuori dal sistema della visione accademica, se ne facevano portavoce attraverso codici allegorici di complessa interpretazione. Giuseppe Arcimboldi (1527-1593) ne è l’emblema: licenziato spesso come manierista bizzarro, con le sue teste composite in cui l’anatomia umana è frutto di assemblaggi di elementi di diverso genere, per lo più naturali, egli rivela invece un principio di frammentazione cosmica dell’io alle origini dell’uomo moderno. In *Quattro stagioni in una testa* del 1590, il metamorfismo introduce il tempo dell’uomo e della natura, in un rispecchiamento ciclico di macrocosmo e microcosmo.

La ripetizione circolare della vita e degli esseri viventi è alla base dell’opera del contemporaneo Bruce Nauman (1941), intitolata *Human Nature, Life Death* (1983). Da sempre intenzionato a rovesciare le abitudini percettive della realtà per creare delle interrogazioni più profonde sul senso dell’esistenza⁶, Nauman si serve del linguaggio verbale in forma visiva: tre coppie di parole opposte, vita e morte, amore e odio, piacere e dolore, delineano la circonferenza di un’insegna al neon a forma rotante al cui centro si ripetono, in due gruppi sovrapposti, i termini *animale, uomo e natura*. In un gioco psichedelico le parole lampeggiano, in alternanza, creando tutte le possibili combinazioni, in una giocosità apparente che stride con la drammaticità dei contenuti. I codici visivi e linguistici dell’uomo non possono contenere in un unico sistema fisso la complessità della natura e dei suoi processi.

⁵ Sostenuta da oltre cento artisti, l’organizzazione propone azioni culturali e artistiche che istituiscano prassi creative per un futuro sostenibile, rigenerativo, che difenda l’ambiente e la biodiversità.

⁶ <https://www.artnews.com/art-in-america/features/breaking-silence-interview-bruce-nauman-63570/>

Bibliografia

- Bindi, G. (2019). *Arte, ambiente, ecologia*. Postmedia Books.
- Black, H. (2019). Artists Activists. *The Arts Society Magazine*, Summer.
- Francesco, Papa (2015). *Laudato si'*.
- Focillon, H. (2016). *Hokusai*, Abscondita.
- Kiefer, A. (2018). *L'arte sopravvivrà alle sue rovine*. Feltrinelli.
- Smithson, R. (2004). *Robert Smithson: The Collected Writings* (J. Flam, Ed.). University of California Press.
- Randall, G.C. (2016). *Winslow Homer: An American Vision*. Phaidon Press.
- Barthes, R. (2005). *Arcimboldo*. Abscondita.

Sitografia

- <https://www.ackroydandharvey.com/>
- <https://www.artic.edu/>
- <https://www.culturedeclares.org/>
- <https://www.edwardburtynsky.com/>
- <http://www.eliociol.it/>
- <https://www.grandi-fotografi.com/gianni-berengo-gardin/>
- <https://michaelwang.info/>
- <http://www.mosstika.com/>
- <https://www.nga.gov/>

Il miglior rimedio per coloro che sono impauriti, soli o infelici è uscire fuori, da qualche parte dove possono essere tranquilli, da soli con Dio e la natura. Perché solo allora si sente che tutto è come dovrebbe essere e che Dio desidera vedere la gente felice, in mezzo alla semplice bellezza della natura.

Anton Čechov



1. ELIO CIOL

Estate, Casarsa 1964

© Elio Ciol

Courtesy of the artist



2. ANSELM KIEFER

20 Years of solitude, 1993

© Anselm Kiefer

Courtesy The Art Institute of Chicago/

Art Resource, NY/ Scala, Firenze



3. GIANNI BERENGO GARDIN

Le grandi navi da crociera invadono la città, Venezia, aprile 2013

© Gianni Berengo Gardin/Contrasto

Courtesy Contrasto, Roma



4. EDWARD BURTYNSKY

Shipbreaking #4, Chittagong, Bangladesh, 2000

© Edward Burtynsky

Courtesy Admira Photography, Milan/

Nicholas Metivier Gallery, Toronto



5. KATSUSHIKA HOKUSAI

Kanagawa oki nami ura (The great Wave), 1850

CCO

Courtesy The Art Institute of Chicago



6. ROBERT SMITHSON

Untitled, 1970

Courtesy National Gallery of Art, Washington

Animali, piante e tutti i tipi di corpo naturale [...] manifestano, gli uni nei confronti degli altri, una determinata attitudine, che in un certo senso può anche caratterizzarsi come passione [...] e noi vediamo una sorta di grossa fune tesa dal cielo fino alle profondità, alla quale tutto risulta collegato e come riunito; questo legame può benissimo essere paragonato agli anelli di una catena.

Giovan Battista Della Porta

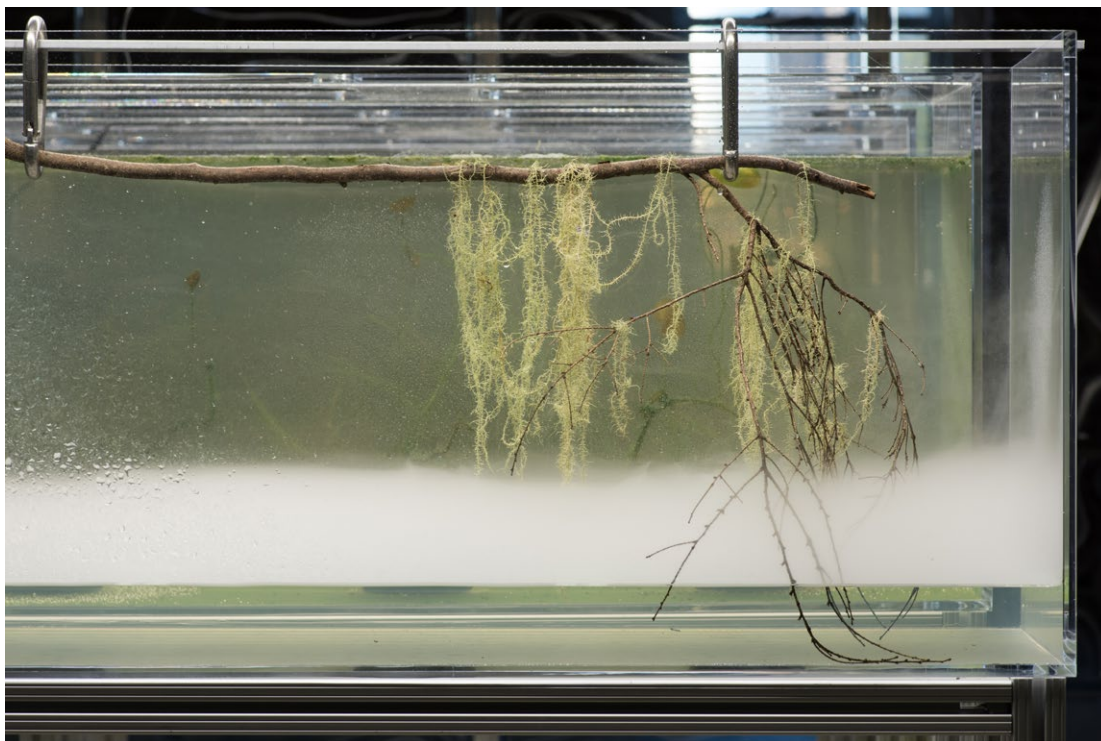


7. WINSLOW HOMER

After the Hurrycane, Bahamas, 1899

CCO

Courtesy The Art Institute of Chicago



8. MICHAEL WANG

Extinct in New York, 2019

Installation detail (*Usnea angulata*). Living organisms, lights, air and water circulation devices, substrate, aluminum, polycarbonate, and acrylic enclosures

© Michael Wang

Courtesy of the artist

*L'Arte, intendendo il termine per indicare collettivamente pittura, scultura, architettura e musica,
è la mediatrice e riconciliatrice di natura e uomo.*

Samuel Taylor Coleridge



9. EDINA TOKODI (Mosstika Urban Greenry)

Deer, 2018

Green Graffiti, street installation

CCO



10. HARVEY AND ACKROYD

Mother and child, 2001

Live grass photo photosynthesis was first cultivated in 1998

© Ackroyd e Harvey

Courtesy of the artists



11. ARCIMBOLDO

Four seasons in one head, 1590

CCO

Courtesy National Gallery of Art, Washington

Le teste di Arcimboldo sono mostruose perché rimandano tutte, quale che sia la grazia del soggetto allegorico [...] a un malessere sostanziale: il brulichio. La mischia di cose viventi (animali, vegetali, bambini) disposte in un disordine stipato – prima di raggiungere l'intelligibilità della figura finale – evoca tutta una vita larvale, un pullulio di vegetativi, vermi, feti, visceri al limite della vita, non ancora nati eppure già putrescibili.

Roland Barthes



12. BRUCE NAUMAN

Human Nature, Life Death, 1983

© Bruce Nauman

Courtesy The Art Institute of Chicago/

Art Resource, NY/ Scala, Firenze

Il cielo è la più grande galleria d'arte, ed è proprio sopra di noi.

Ralph Emerson

LA LAUDATO SI' E L'AMPLIAMENTO DEGLI ORIZZONTI DELLA RAZIONALITÀ PEDAGOGICA

Emanuele Balduzzi

IUSVE, e.balduzzi@iusve.it

La *Laudato si'* interroga profondamente il mondo dell'educazione ed invita la razionalità pedagogica ad "ampliare" sempre di più i propri orizzonti di indagine e di ricerca, con lo scopo di accogliere e comprendere l'appello di Papa Francesco presente in tale enciclica. A questo riguardo, verranno affrontati tre snodi pedagogici decisivi per la costruzione di un rinnovato stile di vita sulla terra. Il primo si concentra sulla conversione antropologica, necessaria per contrastare l'eccesso antropocentrico odierno. Il secondo si fonda sulla riscoperta del legame costitutivo di fraternità. Il terzo s'interroga sulla necessità educativa dell'autotrascendenza personale.

Parole chiave: razionalità pedagogica, legame di fraternità

LAUDATO SI' AND THE BROADENING OF HORIZONS OF PEDAGOGICAL RATIONALITY

Emanuele Balduzzi

IUSVE, e.balduzzi@iusve.it

Laudato si' deeply interrogates the world of education and invites pedagogical rationality to “broaden” more and more its horizons of investigation and research, with the aim of accepting and understanding the appeal of Pope Francis present in that encyclical. In this regard, three pedagogical junctures that are decisive for the construction of a renewed way of life on earth will be addressed. The first focuses on anthropological conversion, necessary to counter today's anthropocentric excess. The second is based on the rediscovery of the constitutive bond of fraternity. The third questions the educational necessity of personal self-transcendence.

Keywords: pedagogical rationality; bond of fraternity

INTRODUZIONE

Prima di avvicinare alcune delle più decisive sollecitazioni che l'Enciclica *Laudato si'* porge al mondo dell'educazione, andando ad interrogare e vivificare una peculiare razionalità pedagogica, brevemente s'intende presentare l'impostazione che si seguirà nelle prossime pagine.

In primis, verrà effettuata, in chiave propedeutica, una prima rapida focalizzazione semantica in merito alla razionalità pedagogica. Questo passaggio – proporzionale allo spazio a disposizione, quindi connotato in forma prevalentemente sintetica – si rende necessario non soltanto per una imprescindibile, ancorché minima, chiarezza epistemologica, quanto per individuare una prima perimetrazione concettuale in merito ad una questione pedagogica fondamentale, che si esplicita, tuttavia, in una molteplicità di rivoli ermeneutici non sempre convergenti e contigui. Al contempo, va precisato che non sarà certamente possibile affrontare puntualmente le diverse implicazioni concettuali presenti, né tanto meno affrontare i plessi tematici implicati (quali, ad esempio il concetto di libertà, di agire educativo, di relazione educativa, soltanto per citarne alcuni).

In secondo luogo, verranno ripresi alcuni passaggi fortemente evocativi e illuminanti della *Laudato si'*, arricchenti gli orizzonti della razionalità pedagogica, in modo tale da far emergere anche alcune importanti potenzialità educative presenti nella Lettera Enciclica che, in specie nel contesto attuale, possono davvero proporsi per la loro fecondità.

In terzo luogo, si cercherà di mostrare alcune ricadute strategiche per il mondo concreto dell'educazione, in chiave di rilancio prospettico, sia sul versante più squisitamente speculativo (suscitando un pensiero che ci spinge a “pensare diversamente”), sia su quello pratico-operativo (invitando a comportarsi ed “agire diversamente”).

In ultimo, quanto si andrà ad esplicitare meriterebbe sicuramente uno spazio di approfondimento ben più consistente, che sarà oggetto di un lavoro di ricerca e di approfondimento futuro. La logica che in questo contributo si seguirà è “problematizzante e interrogativa”, con l'intento di aprire ambiti di un potenziale confronto critico¹, anche pluridisciplinare, con l'intento più volte auspicato dal Papa, ossia «iniziare processi più che [...] occupare spazi» (*Evangeliis Gaudium*: n. 223).

Ecco perché nelle prossime pagine non verrà avanzata alcuna linea d'indagine preconfezionata e rigidamente conclusa, né tanto meno compiutamente esaustiva.

¹ «Papa Francesco, parlando dell'educatore o dell'evangelizzatore, richiama l'esigenza di sviluppare la capacità di saper innescare processi, di suscitare domande, di aprire cammini, di "scorgere praterie", di intravedere nuovi orizzonti» (Del Core 2018: 103).

1. ALLARGARE GLI ORIZZONTI DELLA RAZIONALITÀ PEDAGOGICA

Per affrontare una prima focalizzazione semantica sulla razionalità pedagogica si attingerà dalla profonda riflessione sviluppata da Giuseppe Mari, in particolare per quanto di prezioso si può evincere dai suoi testi “fondativi”. Scrive:

Anche l'educazione, infatti, è caratterizzata dal dinamismo; il tipo di razionalità confacente alla sua assunzione critica, di conseguenza, non può che essere connotato dalla capacità di raccordarsi al fenomeno nella sua dinamicità. Contemporaneamente, però, sa andare oltre il puro e semplice empirismo perché riconosce, nel fluire degli eventi, un'intrinseca razionalità che permette di coglierne il profilo trascendente (Mari 2006: 148).

Questa cogente riflessione comporta *tre* decisive considerazioni:

- la razionalità pedagogica si propone quale *riflessione dinamica* in virtù del fenomeno che deve cercare di illuminare, quello educativo appunto. Quest'ultimo, per sua natura, si presenta sempre *in fieri* e sfuggente ad ogni qualsivoglia categorizzazione chiusa², tipica di qualunque ideologia (Mari 1996) oppure rigidamente deduttiva da principi inscalfibili e astorici (Mari 2017: 192-193);
- ciascuna, seppur mirabile, *lettura empirica* mediante cui cogliere e interpretare il senso complessivo della nostra crescita è destinata a naufragare poiché la razionalità pedagogica non si esaurisce in un'esclusiva analisi descrittiva del fenomeno indagato, seppur ineludibile e preziosa, ma si rinsalda in virtù di una forza prescrittiva che, come la scienza medica, da un lato, «accetta di misurarsi e commisurarsi al concreto soggetto cui è rivolta»; dall'altro, si orienta verso un orizzonte di vita buona dal momento che «non riconosce una fredda deontologia anonima e omologante ma un bene “vivo” che nella sua universalità ontologica s'articola secondo itinerari esistenziali molteplici e pluriformi» (Mari 1998: 278-279);
- nella molteplicità descrittiva vi è un'*intrinseca razionalità* che la riflessione pedagogica deve riconoscere e portare alla luce, e che si lega ad un peculiare asse portante: la *trascendenza*. Su quest'ultimo snodo conviene effettuare un affondo speculativo un po' più consistente.

2 Nell'Esortazione Apostolica *Evangelii Gaudium* si legge al paragrafo 231: «Esiste anche una tensione bipolare tra l'idea e la realtà. La realtà semplicemente è, l'idea si elabora. Tra le due si deve instaurare un dialogo costante, evitando che l'idea finisca per separarsi dalla realtà. È pericoloso vivere nel regno della sola parola, dell'immagine, del sofisma» (Papa Francesco 2013).

1.1. Oltre l'imporsi di una razionalità matematico-formale e tecnica

Puntualizza sempre Giuseppe Mari:

Il vero problema sembra consistere nel fatto che la razionalità, prevalsa lungo la modernità, ha preteso rimuovere il mistero [...], ma – così facendo – ha misconosciuto il profilo limitato della conoscenza umana. La vera revisione, a questo punto, consiste [...] nell'allargare l'idea di razionalità per giungere ad includervi tutte quelle forme (estetiche, mistiche...) che dalla modernità sono state marginalizzate oppure espulse a seguito dell'imporsi egemonico del pensiero matematico-formale (Mari 2010: 306).

Questo passaggio si presenta davvero illuminante poiché invita a non circoscrivere la comprensione dei fenomeni educativi soltanto attraverso una lettura descrittiva e definibile in virtù di un linguaggio esclusivamente matematico, poggiante su di una base sperimentale, per arricchirla grazie al contributo di ulteriori forme conoscitive – si pensi, ad esempio, a quella del “cuore” di pascaliana memoria: *l'esprit de finesse* –, che favoriscono un accostamento complesso e poliedrico al fenomeno educativo. Del resto, questo allargamento degli orizzonti della razionalità si rende necessario proprio a causa della capacità dell'essere umano di autotrascendersi, di sporgere oltre se stesso verso l'alterità e l'ulteriorità che danno ragione della nostra *costitutiva relazionalità e apertura* proprio in quanto esseri umani (Biagi 2019: 27-29). È proprio questa tensione dinamica di autotrascendimento che «conduce a riconoscere l'insufficienza del dato descrittivo quando si abbia a che fare con le domande che dall'intimo animano l'essere umano» (Mari 2010: 307) e che spostano decisamente il “baricentro educativo” dal “come” al “perché”, inteso appunto come causa finale, che risulta centrale proprio in ottica conoscitiva ma anche esistenziale (Spaemann e Löw 2013). In tal modo, anche la razionalità tecnica, perfettamente funzionale ed efficiente, risulta, in ultima istanza, povera³ se considerata in una prospettiva meramente autoreferenziale (Mari 2017: 174-177).

Ma cosa garantisce che questo ampliamento degli orizzonti della razionalità, precedentemente invocato, non sia foriero di una frammentazione e di una dispersione proprio in seno al sapere stesso, provocando così quell'opacizzazione circa la sua pretesa conoscitiva nei confronti del mondo e dell'essere umano? Sempre Giuseppe Mari ci fornisce una possibile chiave interpretativa quando sottolinea:

Cos'è infatti la “razionalità”? La parola greca corrispondente è *lógos*, termine che

³ Nella *Laudato si'*, Papa Francesco ci ricorda, al paragrafo 110, come «La specializzazione propria della tecnologia implica una notevole difficoltà ad avere uno sguardo d'insieme. La frammentazione del sapere assolve la propria funzione nel momento di ottenere applicazioni concrete, ma spesso conduce a perdere il senso della totalità, delle relazioni che esistono tra le cose, dell'orizzonte ampio di senso che diventa irrilevante».

– derivando dal verbo *léghein* ovvero “raccolgere” – allude a una duplice facoltà. Per un verso, infatti, l’essere umano ha il *lógos* perché sa raccogliere in unità – cioè ordinare – attraverso il pensiero ciò che si verifica riconoscendolo composto non da puri “accadimenti” (casuali) ma di “avvenimenti” prodotti dal nesso tra cause ed effetti: è il *lógos* che sa cogliere il *kósmos* nel *cháos*. Il termine, però, significa anche “parola”. Su questo secondo versante, il rimando a *léghein* connota la capacità di condividere con altri – attraverso il linguaggio e la più ampia facoltà comunicativa umana di cui è cifra – il mondo ordinato del “pensiero”. Ora quello che emerge è la *koinonía* cioè la “comunanza”: del resto, la lingua sostanzia il costituirsi di ogni comunità (Mari 2010: 309).

Quanto appena richiamato ci offre due importanti principi in merito alla razionalità pedagogica che s’intende sostenere e con i quali si conclude questa rapida focalizzazione semantica. Anche Papa Benedetto XVI, nella Lettera Enciclica *Caritas in Veritate*, ci ricorda come «*La verità, infatti, è “lógos” che crea “diá-logos” e quindi comunicazione e comunione*» (*Caritas in Veritate*: n. 4).

- Il primo ci avverte della capacità dell’essere umano di poter cogliere, nella molteplicità plurisfaccettata degli eventi, un principio unitario che, in prospettiva pedagogica, consente di poter far emergere il *proprium educativo* di cui è costituito quel fenomeno studiato, anche quando viene accostato da una molteplicità descrittiva e puntuale offerta dalle prospettive delle scienze dell’educazione. Quest’invito è centrale poiché consiglia di non lasciarsi trascinare da un affanno ossessivamente analitico, seppur fondamentale, cercando di cogliere in una visione anche sintetica il *costitutivo peculiarmente educativo* del fenomeno indagato e studiato.
- Il secondo è ancora più cogente. Infatti, grazie al linguaggio riusciamo a costruire e condividere questi significati educativi emergenti, i quali prendono forma e vita proprio nella dimensione comunitaria e grazie alla dimensione comunitaria. Come ci ricorda acutamente Taylor, il bambino impara a parlare parlando il linguaggio della madre, oppure, detto in altro modo, «studiare le persone significa studiare esseri che esistono all’interno di un certo linguaggio o sono costituiti in parte da esso. Ma una lingua esiste e si mantiene solo in una comunità linguistica» (Taylor 1993: 52).

2. LA SFIDA DELLA LAUDATO SI' ALLA RAZIONALITÀ PEDAGOGICA

Jorge Mario Bergoglio, nel *Messaggio alle comunità educative* della diocesi di Buenos Aires il 23 aprile 2008, sottolineava: «Educare è una delle arti più appassionanti dell’esistenza, e richiede che incessantemente che si amplino gli orizzonti» (Bergo-

glio 2008). Quest'invito costituisce un pilastro concettuale centrale e propulsivo per il discorso che s'intende proporre, rappresentando anche quello spirito fecondo in forza del quale «proseguire nella nostra riflessione e nella nostra azione» (Spadaro 2018: 23).

La Lettera Enciclica *Laudato si'* ne è una fulgida testimonianza proprio per quanto custodisce di educativamente mirabile: *la chiamata alla costruzione di un nuovo stile di vita*. Pierluigi Malavasi lo richiama in modo netto quando così puntualizza: «La ricezione dell'Enciclica, la *conversione ecologica*, la scelta di un altro stile di vita è *educazione*, un'opera aperta a cui siamo chiamati, in modo consapevole ed intenzionale, lungo tutto l'arco dell'esistenza» (Malavasi 2019³: 31). Impegno di vita certamente non facile, nemmeno così scontato e disponibile poiché implica una vera e propria *conversione antropologica*, attribuendole però un significato ed un valore del tutto nuovi. Ce lo ricorda Franco Anelli quando sottolinea che tale conversione

non si esaurisce nella dimensione intellettuale (o retorica) della *metanoia*, assumendo quello di un ri-orientamento dell'agire e del pensare. Non basta convertire la mente per conoscere meglio, occorre convertire il proprio atteggiamento, il proprio *ethos*, per imitare Cristo (Anelli 2019³: 6).

Quanto appena richiamato interroga in maniera forte la razionalità pedagogica, in particolare nell'opera faticosa di comprensione circa la crisi profonda che attraversa oggi l'essere umano e la sua relazione con gli altri e la natura. «In questo senso gli interventi del pontefice danno uno straordinario impulso a principi educativi che impostano *un nuovo paradigma*» (Zani 2018: 44, corsivo mio).

2.1. Allargare gli orizzonti della razionalità pedagogica per contrastare l'eccesso antropocentrico

Un *primo snodo dirimente* per la razionalità pedagogica consiste nel cogliere il limite di un «antropocentrismo dispotico» (*Laudato si'*: n. 68) che recide ogni legame e custodia fra l'essere umano, la terra e Dio. In tal senso, assistiamo oggi ad una forte spinta individualistica che ci rende edotti su di una conseguenza pratica: «molti problemi sociali attuali sono da porre in relazione con la ricerca egoistica della soddisfazione immediata» (*ibi*: n. 162). Purtroppo, così facendo, ciascuno dimentica la propria personale vocazione a custodire⁴ e proteggere la nostra casa comune, avanzando una logica predatoria ed esclusivamente autocentrata che provoca conseguenze nefaste: «Quando le persone diventano autoreferenziali e si isolano nella loro

⁴ «Mentre "coltivare" significa arare o lavorare il terreno, "custodire" vuol dire proteggere, curare, preservare, conservare, vigilare. Ciò implica una relazione di reciprocità responsabile tra essere umano e natura» (Papa Francesco 2015: n. 67). «Quando si riconosce la vocazione a "coltivare e custodire", cioè a farsi carico in modo responsabile del dono della creazione, emerge la responsabilità etico-educativa per compiere scelte [...] che rispondano alle esigenze morali più profonde» (Calabria 2019³: 107).

coscienza, accrescono la propria avidità» (*ibi*: n. 204). Del resto, «Non ci sarà una nuova relazione con la natura senza un essere umano nuovo. Non c'è ecologia senza un'adeguata antropologia» (*ibi*: n. 118).

Riprendendo le calzanti parole di Franco Anelli,

A questo punto il significato della *conversione* invocata dal Santo Padre è evidente in tutta la sua pienezza, essa richiama il bisogno di un *nuovo umanesimo*, nel segno di un *umanesimo nuovo*, e il superamento di un duplice equivoco: l'antropocentrismo moderno, nel rapporto con il mondo, l'ambiente e gli altri viventi; l'individualismo, nel rapporto con l'altro (Anelli 2019³: 10).

Da questa prima rapida focalizzazione si ricava un primo passaggio di grande importanza per la razionalità pedagogica, e che Papa Francesco espone con grande chiarezza:

Nella modernità si è verificato un notevole eccesso antropocentrico che, sotto altra veste, oggi continua a minare ogni riferimento a qualcosa di comune e ogni tentativo di rafforzare i legami sociali. Per questo è giunto il momento di prestare nuovamente attenzione alla realtà con i limiti che essa impone, i quali a loro volta costituiscono la possibilità di uno sviluppo umano e sociale più sano e fecondo (*Laudato si'*: n. 116).

Quest'invito si presenta in tutta la sua portata innovativa poiché invita anche fare i conti con “i limiti che ci impone la realtà” e che provocano almeno due conseguenze decisive per il mondo dell'educazione:

- *La prima chiede anche di capire ed accettare quando occorre “fermarsi”, “sapersi arrestare”* di fronte ad uno sfruttamento indiscriminato di beni, risorse naturali e, purtroppo, vite umane (la cosiddetta “cultura dello scarto” su cui Papa Francesco insiste più volte) che è sostenuto da una certa mentalità eccessivamente prometeica, ciecamente operativa in chiave efficientistica, progettuale secondo una mera logica pragmatica e realizzativa che rischia di infiltrarsi subdolamente anche nelle nostre istituzioni educative e formative⁵. Un “affanno ossessivo del fare” che misconosce, eludendolo, un problema centrale dei nostri giorni: «Abbiamo troppi mezzi per scarsi e rachitici fini» (*ibi*: n. 203). Da questo punto di vista, Papa Bergoglio ci ricorda che ogni cammino pedagogico «è un processo che comporta delle rinunce» (*Amoris Laetitia*: n. 147).
- *La seconda ci avverte di un problema centrale: lo scioglimento del legame comunitario*, dei legami sociali che risultano, in ultima istanza oggi, particolarmente deboli ed evanescenti.

Data la centralità di quest'ultimo richiamo, cardinale per il presente lavoro, si predisporrà un paragrafo pensato *ad hoc*.

⁵ Ad esempio, si pensi ai lavori di Baldacci, M. (2019). *La scuola al bivio. Mercato o democrazia?* Franco Angeli; Mari, G. (2014). *Scuola e sfida educativa*. La Scuola; Masschelein, J. e Simons, M. (2013). *In Defence of a the School. A Public Issue*. E-ducation, Culture & Society Publishers; Esteban, F. (2018). *Ética del profesorado*. Herder.

2.2. La riscoperta del legame costitutivo di fraternità

La grande sfida attuale – antropologica, etica, pedagogica, ma soprattutto culturale – consiste proprio nel riscoprire e riconoscere quanto abbiamo purtroppo ormai rimosso: ossia *il legame che ci costituisce intimamente*. Si tratta di un *legame costitutivo* (Sandel 1994: 195 ss.; Balduzzi 2018: 130 ss.), quindi intimo e fondante, ma anche essenziale per definire la nostra costruzione identitaria (Taylor 1993: 53; Salerno 2017: 42-43). Legame costitutivo che viene sostenuto da un orizzonte di vita buona inteso come «un *telos* che trascenda i valori limitati delle pratiche costituendo il valore di un'intera vita umana» (MacIntyre 1988: 242; Balduzzi 2017: 135-138).

Papa Francesco ha potuto assaporare la forza educativa di un vivificante legame comunitario fin dalla sua esperienza preadolescenziale nel Collegio salesiano Wilfrid Barón de los Santos Ángeles a Ramos Mejía, nell'area metropolitana di Buenos Aires⁶: esperienza di vita cruciale anche per mettere a fuoco il magistero di Bergoglio sull'educazione (Mari 2018: 77). Del resto, è sempre Papa Francesco che più volte ricorda il noto proverbio africano “per educare un bambino ci vuole un villaggio”, ultimamente rilanciato anche nel *Patto Educativo Globale (Global Compact on Education)*⁷, nella cui lettera introduttiva si parla di *villaggio dell'educazione* e di *formare persone disponibili a mettersi al servizio della comunità* (<https://www.educationglobalcompact.org/it/invito-di-papa-francesco/>).

Nella *Laudato si'*, il legame si specifica e prende forma proprio nel *legame di fraternità* che porta Papa Francesco, ispirandosi alla vita e all'opera di San Francesco d'Assisi, a scrivere nelle prime pagine:

La sua testimonianza ci mostra anche che l'ecologia integrale richiede apertura verso categorie che trascendono il linguaggio delle scienze esatte o della biologia e ci collegano all'*essenza dell'umano* [...]. La sua reazione era molto più che un apprezzamento intellettuale o un calcolo economico, perché per lui qualsiasi creatura era una sorella, unita a lui con *vincoli di affetto*. Per questo si sentiva chiamato a prendersi cura di tutto ciò che esiste (*Laudato si'*: n. 11, corsivo mio).

Questo passaggio impone una presa di coscienza su alcune grandi rivoluzioni culturali, su cui la razionalità pedagogica è fortemente incalzata, e che vado ad enucleare in forma sintetica:

- la spasmodica ricerca di una descrizione scientifica dell'essere umano, pur presentando innumerevoli vantaggi, non ci fa giungere all'*essenza dell'umano*, dal momento che non consente di cogliere quel legame originario di fraternità che ci costituisce intimamente, proprio in prospettiva ontologica. Non significa certamente abbandonare la ricerca scientifica, quanto non lasciare che la sua estrema

⁶ Al riguardo si veda “In un inedito di Jorge Mario Bergoglio. Ricordi salesiani: quel collegio frequentato a tredici anni”, *Osservatore Romano*, 30 gennaio 2014.

⁷ Cfr. <https://www.educationglobalcompact.org/it/global-compact-on-education/>.

- parcellizzazione faccia appunto dimenticare la dignità dell'essere umano;
- la cura poggia proprio su questo legame fraterno, non su di una dimensione pratico-operativa-tecnica (seppur fondamentale) che però è secondaria. Gli apporti tecnici quando non sono vivificati dal legame fraterno sono educativamente sterili (anche se efficienti, funzionali, sanitariamente perfetti);
 - non siamo noi ad istituire quel legame fraterno: all'opposto, è *quel legame che dobbiamo imparare a scoprire e riconoscere*. E che dobbiamo anche aiutare a far scoprire e riconoscere a coloro con cui entriamo in relazione (dopotutto, l'ultima Lettera Enciclica recentemente presentata, ha come centro gravitazionale la *fraternità universale*). Questo impone a tutte le scienze dell'educazione di incentivare anche la dimensione della scoperta, della donazione, dell'accoglienza e della manifestazione di senso, sia verso gli altri, sia verso l'ambiente. Penso che questo possa inaugurare una rivoluzione culturale che, specie nella scuola odierna, possa essere foriera di profondi e generativi cambiamenti.
 - proprio il legame di fraternità, unitamente alla «convizione che nel mondo tutto è intimamente connesso» impone un ripensamento decisivo dell'attuale *crisi ecologica* non soltanto nelle sue dimensioni ambientali fondamentali, ma anche sociali e umane. Dopotutto, come ci ricorda Papa Francesco, «non ci sono due crisi separate, una ambientale e un'altra sociale, bensì una sola e complessa crisi socio-ambientale» (*ibi*: n. 139);
 - vivendo in – e custodendo un – legame di fratellanza, *la logica predatoria, ossessivamente consumistica, e autocentrata deve essere limitata*. “Devo anche saper rinunciare a qualcosa per mio fratello/sorella”. Sono forti le parole di Papa Francesco nella Lettera Enciclica *Fratelli tutti* quando ci ricorda che la costruzione del bene comune «richiede anche di accettare la possibilità di cedere qualcosa» (paragrafo 221). Detto molto onestamente, oggi questo appello si propone per la sua grande istanza di trasfigurazione culturale, relazionale ed anche educativa.

La domanda che sorge è la seguente: Perché diventa così difficile scoprire, accogliere e custodire questo legame interpersonale di fraternità?

2.3. La necessità educativa dell'autotrascendenza

Una potenziale spiegazione si coglie nella chiusura autocentrata che ha ormai atrofizzato la nostra apertura verso gli altri esseri umani, verso l'ambiente e verso l'Altro, in senso non soltanto orizzontale ma anche verticale. Ecco perché il Papa ci ricorda:

È sempre possibile sviluppare una nuova capacità di uscire da se stessi verso l'altro. Senza di essa non si riconoscono le altre creature nel loro valore proprio [...] L'atteggiamento fondamentale di auto-trascendersi, infrangendo la coscienza isola-

ta e l'autoreferenzialità, è la radice che rende possibile ogni cura per gli altri e per l'ambiente, e fa scaturire la reazione morale (*Laudato si'*: n. 208).

Con quest'ultimo richiamo, con cui si conclude questa breve ricognizione, si può cogliere un monito ineludibile: non si può pretendere di considerare gli altri in una prospettiva meramente "satellitare" o esclusivamente funzionale ai nostri progetti e aspirazioni. Diviene urgente trascendere gli steccati autoreferenziali del nostro egoismo per andare incontro agli altri e alle loro giuste esigenze etiche e antropologiche. Questo nuovo atteggiamento, frutto di lavoro e di impegno, si radica in *tre momenti* fondamentali, che verranno soltanto accennati.

Il *primo* si coglie in un passaggio che Romano Guardini – pensatore che Papa Francesco richiama più volte nel corso delle sue riflessioni – ci dona:

Divenendo, io voglio divenire me stesso. [...] Tuttavia, [...] non posso diventar me stesso se non mi apro con dedizione a ciò che non sono, alla realtà che mi sta di fronte. [...] Posso realizzare me stesso, vivendo, soltanto se mi protendo al di là di me stesso verso ciò che non sono; verso l'ente che mi è davanti: le cose, le persone, le idee, le opere ed i compiti che mi attendono (Guardini 1987: 55).

Il *secondo* ci viene sempre offerto dal pensatore italo-tedesco quando ci ricorda che, per *esserci autentico incontro interpersonale*, di cui soltanto l'essere umano è capace, è necessario il *riconoscimento*: «Qui fiorisce qualcosa che per l'uomo è pieno di significato» (Guardini 1987: 29; Mari 2019: 161 ss.).

Il *terzo* si evince dalla riflessione mirabile di Paul Ricœur quando invita a cogliere *l'alterità già come fondamento costitutivo del sé*, espressione della nostra identità narrativa *ipse* (Ricœur 1988: 369 ss.; Ricœur 1993).

Papa Francesco, nella *Laudato si'*, offre anche quel prezioso collante di questi tre decisivi passaggi quando costantemente ci invita al *dialogo*: appello presente fin dalle prime battute del testo, e poi ripreso più volte nelle sue molteplici e feconde implicazioni e declinazioni: «In questa Enciclica, mi propongo specialmente di entrare in dialogo con tutti riguardo alla nostra casa comune» (*Laudato si'*: n. 3). Dialogo che, come è stato sottolineato, per Papa Francesco costituisce una forma impegnativa di grande valore educativo (Zanniello 2018: 49).

CONCLUSIONI

Giunti a conclusione di questo lavoro di “imbastitura di ricerca”, può essere interessante rilanciare la discussione con alcune sollecitazioni conclusive, che verranno esposte in forma concisa ed interrogativa, e che si ritiene siano vivificanti per il mondo dell’educazione.

- Come *rivalutare il mondo dei legami, delle emozioni e degli affetti, alla luce della fraternità*, nei diversi ambiti educativi (famiglia, scuola, servizi alla persona)?
- Come *ripensare la relazione e la comunicazione interumana alla luce di questo legame comunitario*? È possibile “rischiare parzialmente in chiave fraterna” anche il mondo dei *social network*?
- Come possibile *comporre crisi antropologica e sociale ma anche ambientale* in una prospettiva interdisciplinare che sappia andare alla radice dell’ecologia integrale, ed al contempo anche avanzare qualche proposta per una sua attuazione concreta?
- Come iniziare a costruire questo nuovo *atteggiamento*, verso noi stessi, gli altri e l’ambiente? Atteggiamento perché, prima ancora che un programma, un piano d’azione e una progettazione dettagliata, serve una *conversione percettiva e antropologica* in virtù della quale, appunto, disporci ad affrontare e accogliere queste nuove sfide che oggi emergono.
- *Quale ruolo strategico devono avere in questa sfida le Istituzioni universitarie?* Non va dimenticato ciò che Papa Francesco promuove nella Costituzione apostolica circa le università e le facoltà ecclesiastiche *Veritatis Gaudium*,

In questo contesto, indispensabile diventa la creazione di nuovi e qualificati centri di ricerca in cui possano interagire con libertà responsabile e trasparenza reciproca – come ho auspicato nella *Laudato si’* – studiosi provenienti da diversi universi religiosi e dalle differenti competenze scientifiche, in modo da “entrare in un dialogo tra loro orientato alla cura della natura, alla difesa dei poveri, alla costruzione di una rete di rispetto e di fraternità”» (*Veritatis Gaudium* 2018: n. 5).

Bibliografia

- Anelli, F. (2019³). La natura come creazione e le responsabilità dell'uomo. In Giuliadori, C. e Malavasi, P. (Eds.). *Ecologia integrale. Laudato si'. Ricerca, formazione, conversione* (pp. 3-10). Vita e Pensiero.
- Balduzzi, E. (2017). *De gustibus est disputandum*. Quando una pratica si connota in senso educativo. In Salerno, V. (Ed.), *Non di solo io. Pratiche, educazione e vita buona tra Charles Taylor e Alasdair MacIntyre* (pp. 129-144). Libreriauniversitaria.it.
- Id. (2018). *"Sono io il custode di mio fratello". Emozioni e affetti nella scuola vissuta come comunità educativa*. Vita e Pensiero.
- Benedetto XVI (2009). Lettera Enciclica *Caritas in Veritate*. LEV.
- Biagi, L. (2019). *Uno e molteplice. Per una fondazione antropologica oltre l'individualismo*. Libreriauniversitaria.it
- Calabria, C. (2019³). Conversione, responsabilità, cultura giovanile. Formazione ecologica e Giornate Mondiali della Gioventù. In Giuliadori, C. e Malavasi, P. (Eds.). *Ecologia integrale. Laudato si'. Ricerca, formazione, conversione* (pp. 107-116). Vita e Pensiero.
- Del Core, G. (2018). Papa Francesco ai giovani. Alcune interpellanze educative e pastorali. In Diaco E. (Ed.). *L'educazione secondo Papa Francesco* (pp. 99-119). EDB.
- Guardini, R. (1987). *Persona e libertà. Saggi di fondazione di teoria pedagogica*. La Scuola.
- MacIntyre, A. (1988). *Dopo la virtù. Saggio di teoria morale*. Feltrinelli.
- Malavasi, P. (2019³). Ecologia integrale, educazione. In Malavasi, P. e Giuliadori, C. (Eds.). *Ecologia integrale. Laudato si'. Ricerca, formazione, conversione* (pp. 31-42). Vita e Pensiero.
- Mari, G. (1996). *Educare dopo l'ideologia*. La Scuola.
- Id. (1998). *Razionalità metafisica e pensare pedagogico*. La Scuola.
- Id. (2006). Pedagogia generale e metafisica, in Vico, G. (Ed.). *Pedagogia generale e filosofia dell'educazione. Seminari itineranti interuniversitari di pedagogia generale* (pp. 141-155). Vita e Pensiero.
- Id. (2010). *Filosofia dell'educazione. L'"agire educativo" tra modernità e mondo contemporaneo*. La Scuola.
- Id. (2017). *Pedagogia in prospettiva aristotelica*. ELS-La Scuola.
- Id. (2018). Papa Francesco e la scuola. In Diaco E. (Ed.). *L'educazione secondo Papa Francesco* (pp. 73-97). EDB.
- Id. (2019). *La relazione educativa*. Scholé.
- Papa Francesco (2013) Esortazione Apostolica *Evangelii gaudium*. San Paolo.
- Id. (2015). Lettera Enciclica *Laudato si'. Sulla cura della casa comune*. Piemme.
- Id. (2016). *Amoris laetitia*. Ancora.
- Id. (2018). *Veritatis Gaudium*. EDB.
- Id. (2020). *Fratelli tutti. Lettera enciclica sulla fraternità e l'amicizia sociale*. EDB.
- Ricœur, P. (1988). *Tempo e racconto. III. Il tempo raccontato*. Jaca Book.

- Id. (1993). *Sé come un altro*. Jaca Book.
- Salerno, V. (2017). Taylor e MacIntyre. Una mappa con i “punti di capitone” A e E di APE. In Id. (Ed.), *Non di solo io. Pratiche, educazione e vita buona tra Charles Taylor e Alasdair MacIntyre* (pp. 11-94). Libreriauniversitaria.it.
- Sandel, M.J. (1994). *Il liberalismo e i limiti della giustizia*. Feltrinelli.
- Spadaro, A. (2018). La sfida educativa di Jorge Mario Bergoglio. In Diaco E. (Ed.). *L'educazione secondo Papa Francesco* (pp. 11-23). EDB.
- Spaemann, R. e Löw, R. (2013). *Fini naturali. Storia e riscoperta del pensiero teleologico*. Ares.
- Taylor, Ch. (1993). *Radici dell'io. La costruzione dell'identità moderna*. Feltrinelli.
- Zani, A.V. (2018). *L'educazione secondo Papa Francesco. Una visione globale*. In Diaco E. (Ed.). *L'educazione secondo Papa Francesco* (pp. 25-44). EDB.
- Zanniello, G. (2018). La “pedagogia” di papa Francesco. In Diaco E. (Ed.). *L'educazione secondo Papa Francesco* (pp. 45-71). EDB.

RIPENSARE LA PROFESSIONE NELLA SOCIETÀ COMPLESSA: OLTRE LA RAZIONALITÀ STRUMENTALE

Ferruccio Cavallin
IUSVE, f.cavallin@iusve.it

Suppongo che se l'unica cosa che hai è un martello,
sia allettante trattare tutto come fosse un chiodo.

(A. Maslow, *The Psychology of the Science*)

Scopo di questo articolo è di esplorare il significato di professione nella società, da un punto di vista della razionalità dominante, intesa come modalità diffusa di pensiero che collega in modo causale, elementi della conoscenza. La complessità ha fatto emergere aspetti del rapporto tra individuo, professione e società che sono stati a lungo trascurati perché assunti come impliciti: si tratta della produzione di vantaggi solo per la specie umana, dell'accettazione acritica dello sviluppo della tecnologia, della ricerca della specializzazione attraverso una conoscenza approfondita, ma limitata nella capacità di creare connessioni.

Ripensare alla professione, significa riflettere con paradigmi diversi utilizzando un approccio ecologico: richiede l'uso del pensiero complesso, l'adozione di una prospettiva evolutiva e l'accettazione dei limiti della conoscenza umana. Un'idea di professione come patrimonio collettivo, ma anche forma di gratitudine per l'ecosistema.

Parole chiave: professione; bisogni; complessità; conoscenza; patrimonio

RETHINKING THE PROFESSION IN A COMPLEX SOCIETY: BEYOND INSTRUMENTAL RATIONALITY

Ferruccio Cavallin
IUSVE, f.cavallin@iusve.it

I suppose it is tempting, if the only tool you have is a hammer,
to treat everything as if it were a nail.

(A. Maslow, *The Psychology of the Science*)

The purpose of this study is to explore the meaning of profession in our society, from the point of view of dominant rationality, as a diffuse thought that causally links elements of knowledge. Complexity has brought out aspects of the relationship between individual, profession and society that have long been neglected because they are assumed to be implicit: it is the production of advantages only for the human species, the uncritical acceptance of technology development, the search for specialization through in-depth knowledge, but limited in the ability to make connections. Rethinking the profession means reflecting with different paradigms using an ecological approach: it requires the use of complex thinking, the adoption of an evolutionary perspective and the acceptance of the limits of human knowledge. An idea of profession as a collective heritage, but also a form of gratitude for the ecosystem.

Keywords: profession; need; complexity; knowledge; heritage

INTRODUZIONE

Obiettivo della riflessione è di analizzare come il concetto di professione (attività lavorativa che esprime competenze specifiche), sia costruito dalla razionalità dominante della nostra cultura in quanto valore sociale necessario/utile all'uomo e alla sua esistenza.

La prospettiva epistemologica seguita prevalentemente è quella della Psicologia evolutivista perché facilita la comprensione dell'integrazione/differenziazione tra le componenti biologico-evolutive e quelle culturali, nell'attribuzione di significato alla professione come attività umana. Osservare come *Homo Sapiens*, nella sua evoluzione, abbia utilizzato il lavoro, aiuta a comprendere il suo significato attuale e i criteri di razionalità (intesa come ragionamento diffuso e dominante) usati per attribuirgli valore per la specie.

Quali sono i significati di professionalità e di razionalità utilizzati nella riflessione?

La professionalità, concetto appartenente alla più ampia categoria di lavoro, è l'attività dell'individuo che, utilizzando competenze in un ambito specifico della conoscenza e impiegando strumenti adeguati, realizza prodotti o servizi utili al soddisfacimento dei bisogni umani, secondo standard condivisi dalla comunità, che generano anche valore economico. Quest'ultimo aspetto è particolarmente rilevante nelle società caratterizzate dall'economia di mercato.

Per razionalità strumentale si intende la caratteristica del sistema cognitivo umano, una delle componenti del pensiero complesso che, attraverso il ragionamento connette tra loro elementi della conoscenza e dell'esperienza, secondo una logica di causalità, all'interno di un contesto paradigmatico che attribuisce loro rilevanza¹.

1. LA PROFESSIONE E LA SUA FUNZIONE PER LA SPECIE UMANA

Il lavoro ha rappresentato, fin dai nostri progenitori, un'attività necessaria a risolvere problemi e a produrre artefatti per soddisfare i bisogni umani, con lo scopo di massimizzare la fitness inclusiva nei confronti dell'ambiente: sopravvivere, svilupparsi, riprodursi, favorire la riproduzione della prole.

Per circa 200.000 i progenitori *Homo Sapiens* hanno agito come cacciatori-raccoglitori producendo gli strumenti per la sopravvivenza e la crescita. Questi hanno consentito di trasformare l'ambiente a proprio vantaggio, ma anche di conoscere l'ecosistema: la progettazione e l'uso richiedevano la capacità di analizzare il contesto, di cogliere elementi significativi, di connetterli attraverso il ragionamento, di valutare la loro significatività e rilevanza, per trasformare ciò che era ostile in utilità.

¹ Si tratta di una semplificazione operativa che non considera la complessità del sistema cognitivo: in questo senso il significato di razionalità è inteso come pensiero diffuso nel *Groupthinking*, con i *bias* che lo caratterizzano.

Il lavoro, come competenza in azione, era ed è un fattore di connessione tra mondo esterno e mondo interno che contribuisce al *sensemaking* (Weick 1995), il processo che aiuta a costruire il significato della realtà a partire dall'esperienza. L'attività supportata dall'uso dello strumento somatico ed esosomatico², consente la nascita della conoscenza dell'*Homo sapiens* (Sini 2020)

È una conoscenza non ancora specializzata in ambiti separati, ma integrata: se si esclude una generica divisione dei ruoli nei gruppi umani nomadi del tempo, ogni individuo provvedeva alla totalità delle necessità quotidiane. La 'de-specializzazione' consentiva una conoscenza transdisciplinare *ante litteram*.

L'introduzione dell'agricoltura, avvenuta circa 10-12 mila anni fa, e lo sviluppo degli insediamenti urbani, trasformano *Homo sapiens* da nomade a stanziale: questo modifica il suo rapporto con il contesto perché inizia una progressiva specializzazione dei ruoli con la nascita delle prime professioni, come ambiti di conoscenza specifica (Sini e Redi 2018). La specializzazione muta la relazione individuo/ecosistema perché riduce la differenziazione delle esperienze e delle interazioni problematiche, che la 'de-specializzazione' aveva precedentemente consentito.

Questo processo si è accentuato fino ai nostri giorni: l'esigenza di specializzazione è stata supportata dalla separazione delle discipline nella ricerca della conoscenza necessaria ad acquisirla. Negli ultimi due secoli le rivoluzioni industriali³ hanno consolidato un'idea di professione che non si fonda sulla relazione individuo/ecosistema, ma sulla relazione individuo/strumento specifico, per generare il risultato utile al mercato.

Con la conoscenza frammentata dalla separazione delle discipline e la scienza orientata dal paradigma dell'utilità economica, la specializzazione si è sviluppata in ambiti sempre più approfonditi, ma parziali e il rapporto individuo/ecosistema si è ridotto a segmenti sempre più limitati.

Nelle ultime decadi dello scorso secolo la globalizzazione, favorita dallo sviluppo delle tecnologie digitali, ha risvegliato la consapevolezza della complessità del contesto in cui opera la specie umana e della quantità di problemi da affrontare, per mantenere una qualità di vita fruibile anche dalle generazioni future. La tecnologia, accettata in modo acritico, ha prodotto nuovi ed imprevisi problemi che essa non riesce a risolvere, davanti ai quali *Homo sapiens* si trova impreparato. La razionalità strumentale e i paradigmi usati per concepire la professione, non sembrano più adeguati alla complessità dell'ecosistema in cui agisce.

Si rende necessario ripensare all'idea di professione assumendo nuove prospettive di riflessione.

² Gli strumenti esosomatici sono il potenziamento della capacità somatiche, costituiti dalle tecnologie.

³ Convenzionalmente la Prima rivoluzione industriale è collocata a metà del '700 con l'invenzione della macchina a vapore, la Seconda inizia dal 1870 con l'invenzione dell'elettricità e lo sviluppo della chimica, la Terza corrisponde all'introduzione dell'elettronica e dell'informatica a partire dagli anni '70 dello scorso secolo. Qualche autore (vedi World Economic Forum *The Future of Jobs*, <http://reports.weforum.org/future-of-jobs-2016/>) parla di Quarta rivoluzione riferita al cambiamento introdotto dalla rete internet e dall'intelligenza artificiale.

2. RIPENSARE LA PROFESSIONALITÀ NELLA COMPLESSITÀ

2.1. Alcune traiettorie da esplorare

Quali traiettorie indagare per immaginare una revisione integrativa/alternativa nell'idea di professione in un contesto complesso ed ecologico?

Il primo passo è mutare la prospettiva di ragionamento, poiché non è possibile risolvere i problemi con lo stesso tipo di pensiero usato quando sono stati creati (Einstein 2016). È plausibile cercare i fattori di una rinnovata idea di professione, senza cadere nei già sperimentati limiti di una razionalità deterministica, e prefigurarla come un concetto in divenire, emergente da una pluralità di elementi interconnessi, non sempre conosciuti e a volte imprevedibili, che la complessità ci ha disvelato?

Consideriamo la professione come conoscenza in azione, necessaria alla fitness della specie, che influisce e dipende dall'ecosistema, senza il quale non sarebbe possibile. Superando la prospettiva dominante, potremmo sostenere che il suo valore non è determinato dal risultato realizzato (come ritiene il paradigma dell'economia di mercato), ma nell'intensità di conoscenza utilizzata. Questa è la ricchezza prodotta dalle precedenti generazioni e della costruzione attuale tra reti di soggetti: invece che come semplice strumento funzionale, potremmo connotare la professione come 'patrimonio'⁴. Il concetto implica contemporaneamente l'idea di dono e di dovere nei confronti di coloro che vengono dopo. La professione è un valore, non solo di natura economica, rilevante per la specie, ereditato e da incrementare come investimento per il futuro. Il patrimonio è un bene intergenerazionale che viene lasciato da chi precede a chi segue, delineando una continuità tra soggetti legati tra loro da un destino comune, che continua nel tempo.

Il patrimonio produce valore su tre piani interagenti tra loro: per l'individuo professionista, per la collettività (specie), per l'ecosistema.

Di seguito sono proposte alcune piste di riflessione che intercettano tali piani: si tratta di ipotesi, di suggestioni, non di risposte, che partendo dagli attuali presupposti impliciti della razionalità strumentale aprono a nuove pensabilità.

2.2. Quali le piste di riflessione sulla professione come patrimonio individuale, della specie, dell'ecosistema?

2.2.1. Dalla iper-specializzazione alla contaminazione dei saperi

Sta emergendo una nuova idea di professionalità che considera il contesto complesso in cui il lavoratore agisce: l'iperspecializzazione è considerata un limite perché riduce gli strumenti conoscitivi del singolo per interagire con l'ecosistema.

Xhaet (2020) cita le riflessioni di David Guest apparse sul quotidiano *The Independent*⁵, che ipotizza un futuro professionista *T-shaped*, evoluzione all'attuale *I-shaped*. Questo, come raffigura la *I* del nome, ha una conoscenza iperspecialistica, limitata ad uno specifico ambito disciplinare e agli strumenti relativi, mentre il professionista *T-shaped* integra la conoscenza specialistica con competenze di altri ambiti disciplinari ed è in grado di impiegare una molteplicità di strumenti per risolvere problemi di natura diversa. La contaminazione tra discipline consente di 'vedere' prospettive che l'iperspecializzazione non coglie: sviluppa un pensiero in grado di creare interconnessioni tra saperi e tra problemi e di considerare la complessità.

La specializzazione analizza i problemi in profondità con il pensiero semplificante, che conosce attraverso la disgiunzione e la separazione (Morin 2011), ma inibisce la capacità di vedere le connessioni della complessità. Diversamente il pensiero complesso usa selettivamente il ragionamento, il pensiero critico, il pensiero creativo, il *problem solving*, il *decision making* (Fabio e Martinazzoli 2008)⁶. Queste risorse cognitive, indispensabili in ogni professione, sviluppano l'attitudine a considerare fattori estranei al proprio ambito disciplinare e a introdurre nuove pensabilità, elementi di dubbio rispetto alle certezze della conoscenza posseduta.

2.2.2. Dalla trasmissione di saperi disciplinari, alla scoperta attraverso processi problematici

La complessità ha accentuato alcune criticità del sistema di formazione alla professione, che ancora opera attraverso la trasmissione di saperi disciplinari parcellizzati e sovente autoreferenziali. La formazione alla professione privilegia l'approfondimento della conoscenza che specializza, per essere più precisi e più rapidi nell'esecuzione del compito. Il lavoro, come la vita, è caratterizzato dalla necessità continua di risolvere problemi (Popper 1996): questi sono affrontati, analizzati e risolti come processi, in cui sono indispensabili competenze in ambiti diversi, fortemente intrecciate tra loro. Ciò evidenzia l'inadeguatezza del sistema formativo, che non prepara

⁵ Guest, D. (1991). The hunt is on for Renaissance Man of computing. *The Independent*, 17 settembre.

⁶ Non esiste un criterio condiviso per definire le componenti cognitive del pensiero complesso: oltre alle caratteristiche citate, che sono quelle riconosciute più frequentemente dagli autori, alcuni inseriscono anche il pensiero riflessivo, la pianificazione e l'indagine (Fabio e Martinazzoli 2008).

ad affrontare la complessità del lavoro e della vita.

L'approccio alla conoscenza per problemi e per processi⁷ aiuta a cogliere più facilmente le relazioni tra le parti e ad integrare in modo transdisciplinare⁸ differenti competenze. Partire da domande problematizzanti, stimola la curiosità, il piacere della scoperta e l'integrazione delle conoscenze: rende consapevoli che la realtà non è comprensibile in modo definitivo, che è possibile conoscere solo in modo approssimativo, leggendo la realtà come emergenza⁹ che nasce dall'interazione delle singole parti che agiscono in modo non sempre prevedibile e misurabile.

L'approccio per problemi è più efficace se sperimentato integrando percorsi individuali con percorsi di gruppo: in questo modo si potenzia la costruzione della professione come patrimonio collettivo.

2.2.3. Dalla singolarità alla molteplicità

Lo sviluppo tecnologico, accelerato dai progressi dall'Intelligenza Artificiale, determina una rapida obsolescenza delle competenze professionali (Cedefop 2012)¹⁰ e genera una progressiva eliminazione dell'azione umana nelle operazioni meno complesse (Poccianti 2020; Pozzi 2019): scompaiono o sono trasformati radicalmente interi segmenti di professione. La natura del lavoro muta rapidamente con l'apparire di nuove professioni che richiedono competenze diverse. L'ipotesi di una vita mono-professionale è ormai definitivamente tramontata nell'orizzonte delle giovani generazioni e si prefigura un futuro multi-professionale: l'individuo dovrà prepararsi per realizzare attività anche radicalmente differenti tra loro. Questa prospettiva accentua il senso di insicurezza: d'altra parte, se si muta la prospettiva di analisi, si possono cogliere nuove opportunità per sviluppare competenze diverse e ampliare l'azione professionale, sperimentando potenzialità che la specializzazione ignora. Il nuovo contesto va affrontato potenziando la resilienza individuale e il portafoglio delle competenze di pensiero e di relazione come costitutive del profilo professionale.

⁷ Diversamente dalle istituzioni formative, ancora strutturate per discipline, nel contesto produttivo si sta diffondendo l'organizzazione per processi che consente allo specialista di contaminarsi con conoscenze di ambiti diversi dal proprio e di superare i limiti della specializzazione per funzioni.

⁸ L'epistemologia classifica i rapporti tra saperi con tre livelli di complessità: multidisciplinare, interdisciplinare, transdisciplinare. Il primo affronta i problemi con gli strumenti conoscitivi specifici delle differenti discipline, senza che esse siano modificate. Nell'approccio interdisciplinare i settori si arricchiscono attraverso lo scambio tra diverse prospettive della conoscenza. Nell'approccio transdisciplinare si superano i confini propri delle discipline per generare ibridazioni e contaminazioni che generano sistemi conoscitivi più evoluti e di maggiore complessità.

⁹ Emergenza è un concetto nato in Gran Bretagna negli anni Venti del Novecento (*British Emergentism*) che prende origine dall'Evoluzionismo, in rapporto allo studio della vita e della mente, ma che non ha ancora una definizione univoca. Identifica i fenomeni naturali associati a sistemi complessi in evoluzione, caratterizzati da originalità, imprevedibilità, irriducibilità alle singole componenti, generati dalle interazioni locali che procedono verso l'alto. Nella prospettiva epistemologica rappresenta una categoria della conoscenza non riconducibile al conflitto tra dualismo ontologico e riduzionismo.

¹⁰ CEDEFOP, (2012). *Prevenire l'obsolescenza delle competenze*, Salonicco, Nota Informativa, Luglio, p. 1.

2.2.4. Dalla certezza, al dubbio sistematico

Il dominio della razionalità, nell'organizzazione del lavoro delle professioni, ha portato a definire procedure, regole, strutture, nella convinzione di determinare con certezza l'esito di ogni azione. Le organizzazioni sono strutturate con questa logica, nell'idea che pianificazione e controllo possano eliminare l'imprevisto. L'illusione delle scienze manageriali di governare la complessità in modo normativo e di espellere l'incertezza nella vita lavorativa ha, paradossalmente, cristallizzato il mondo del lavoro nella relazione con la complessità (Morelli 2009) e nell'affrontare l'imprevisto (Weick 2010).

Anche il lavoratore ha condiviso questa illusione ricercando risposte e regole certe che consentissero di rimanere nella propria *comfort zone*: ciò ha reso problematici i processi di cambiamento.

Recuperare il valore del dubbio sistematico, nella professione, facilita la disponibilità al cambiamento, perché considera l'incertezza un elemento costitutivo della realtà. La lezione di Cartesio rimane ancora attuale: non un dubbio scettico, ma un dubbio metodico per arrivare ad altre verità. Accettare il dubbio significa riconsiderare la valenza dell'errore come modalità di apprendimento, ciò che Montessori (1970) chiama *Signor Errore*. Il processo per *trials and errors*, è il primo modo di apprendere nel bambino, che conosce rinforzando i successi ed eliminando gli insuccessi. È questa eliminazione che caratterizza anche il progresso scientifico (Popper 1969).

2.2.5. Dalle 3e (efficacia, efficienza, equità) alle 3E (Efficacia, Etica, Estetica)

I parametri usati dalle scienze manageriali per valutare il livello di professionalità sono l'efficacia, l'efficienza e l'equità (Ferrari 2013): sono indicatori originati dall'idea di organizzazione come sistema autoreferenziale, attento soprattutto all'equilibrio dei fattori interni, solo marginalmente aperto al contesto esterno, prevalentemente su aspetti riguardanti il rapporto con il fattore economico. Non è ancora completamente superato il paradigma tayloristico¹¹ che considera la persona variabile dipendente dell'organizzazione. Tale assunto, condiviso implicitamente, ha generato l'idea che vita professionale sia «altro» dalla vita in generale, quasi si trattasse di due esistenze contigue, ma separate e con diverso valore e significato. Il lavoro reificato (Lukács 1997) è una percezione ancora diffusa nella nostra società e non solo nelle professioni a minor tasso di conoscenza.

La sfida da affrontare è considerare la professione nell'unità della persona e della sua esistenza, passando da significati separati ad un senso esistenziale unitario. Per questo è necessario integrare efficacia, efficienza ed equità (fattori utili alla finalità economica del lavoro) con altre due dimensioni fondanti per l'esistenza. Un lavoro

¹¹ Frederik Taylor, in *The Principles of Scientific Management* (1911), ha gettato le basi della moderna idea di organizzazione del lavoro che ha prevalso nel corso della prima metà del '900. Nonostante sia stata superata successivamente da numerosi autori, essa rimane ancora influente nel determinare i paradigmi impliciti di razionalità con cui viene considerato il rapporto persona-lavoro-organizzazione.

che integra l'Etica della professione con l'Etica che guarda al mondo (come ecosistema), che ricerca l'armonizzazione tra valori diversi, piuttosto che insistere sulla loro contrapposizione. Il terzo fattore da integrare è l'Estetica: la professione come bellezza, armonia, semplicità, essenzialità nel realizzare ciò che serve, senza ridondanze o moltiplicazioni inutili. Nelle *Lezioni americane* (1988) Calvino descrive, seppure incompiuto nella sua formalizzazione, il concetto di Concretezza inteso come apertura, proporzione spaziale tra uomo e mondo.

È possibile ricomporre la frattura tra scienza e arte, tra funzionale e bello, tra utile e inutile, in modo da includere sinergicamente questi mondi nella professione?¹² Come riappropriarsi dell'elemento estetico presente in natura per fondere insieme matematica e immaginazione artistica, poesia e scienza (Tiezzi 1998)?

2.2.6. Dal tornaconto individuale, alla gratitudine intergenerazionale

Un'idea consolidata è che la professionalità sia frutto dell'impegno individuale di chi ha dedicato tempo, energia e risorse per svilupparla: le competenze conseguite sono la ricchezza che egli può liberamente scambiare nel mercato, per conseguire un tornaconto individuale.

La costruzione della competenza del soggetto è possibile, però, grazie alle risorse che la collettività ha investito affinché il singolo potesse formarsi. Il sistema formativo pubblico impiega ricchezza di tutti per rendere i cittadini competenti nell'affrontare la vita e la professione: è grazie al contesto sociale se oggi un professionista può utilizzare e monetizzare la propria conoscenza.

Condividendo questa prospettiva il professionista è debitore della società alla quale dovrebbe restituire, soprattutto alle generazioni più giovani, almeno parte della ricchezza che essa ha investito in lui. La gratitudine dovrebbe far parte dell'etica del professionista, da agire con forme di gratuità del proprio lavoro (come avviene già nelle attività di volontariato) a vantaggio della collettività e dell'ecosistema dai quali ha ottenuto vantaggi.

Un'ulteriore ricchezza della professionalità è l'esperienza, conoscenza implicita, non formalizzata o codificata, che spesso non viene valorizzata a causa della rapida obsolescenza delle conoscenze teoriche. L'esperienza professionale, da sola, non riesce, come nel passato, a fornire risposte articolate alle nuove domande che la complessità pone, ma resta uno strumento che aiuta a prevenire i problemi: essa è un aggregato di competenze transdisciplinari acquisite, spesso inconsapevolmente, che intercetta connessioni che la conoscenza formale non è in grado di cogliere. In questo senso è una ricchezza da tramandare attraverso le generazioni, come saggezza professionale¹³, che proprio perché esperienziale riesce a intercettare in modo più sensibile la complessità.

¹² Interessante in questo senso è l'opera di B. Munari (1971) che ha teorizzato e praticato questa possibilità sia nel contesto produttivo che in quello educativo.

¹³ In questo senso opera la pratica del Reverse coaching che si sta diffondendo nelle organizzazioni. È una metodologia utile per stimolare la contaminazione di competenze tra generazioni diverse. I senior possiedono le competenze organizzative e sono più esperti del know how professionale e delle conoscenze implicite dell'esperienza, mentre i più giovani diventano allenatori, su nuove competenze, dei colleghi senior.

CONCLUSIONI

Riconsiderare la professione nella complessità comporta l'abbandono della razionalità puramente strumentale, condizionata dal paradigma dell'utilità economica, per ampliare il ragionamento a ciò che serve alla fitness della specie umana come parte dell'ecosistema del pianeta.

Le questioni da cui partire per questa riflessione sono: «A quale idea di uomo ci riferiamo?» e «In quale idea di società e di pianeta lo vediamo inserito?».

Se la professione ha scopo di soddisfare i bisogni umani¹⁴, bisogna chiedersi se sia legittimo considerare qualsiasi tipo di bisogno, anche se indotto artificialmente attraverso la manipolazione comunicativa. Considerare questa condizione normale e necessaria all'idea di sviluppo della società, significa legittimare professioni che, per soddisfare bisogni e generare profitto, utilizzano e sprecano le risorse dell'ecosistema senza preoccuparsi delle conseguenze negative che generano.

La professione non può rispondere solo alle esigenze dell'*Homo economicus*: la complessità sta costringendo *Homo sapiens* a prendere coscienza che ha ignorato e trascurato troppe interconnessioni tra sé e l'ecosistema, che troppe sono le certezze che hanno guidato acriticamente il suo operare in nome di una ragione solamente strumentale.

Il valore della specializzazione professionale, sostenuto dall'esaltazione acritica della tecnologia, va riconsiderato attraverso il pensiero complesso e la consapevolezza della parzialità della conoscenza umana e del modo di generarla.

Per questo è necessario interrogarsi non solo sui criteri di utilità di una professione, ma soprattutto sulle conseguenze che essa produce nell'individuo, nella specie e nell'ecosistema. Il lavoro professionale non è un valore positivo a priori, ma va valutato in relazione al suo impatto diretto e indiretto in termini di risorse che produce o che dissipa in prospettiva ecologica.

La dimensione antropologica e sociale dovrebbe essere il punto di partenza per ripensare la funzione delle professioni, e della formazione ad esse, assumendo un atteggiamento critico anche sull'attuale modello di uomo e di società che sono culturalmente condivisi.

Qual è la relazione tra bisogni ego-centrati e bisogni eco-centrati? Come la professione può attribuire loro pari dignità perché comunque inscindibili per la vita della nostra specie?

¹⁴Il bisogno si manifesta come disagio da eliminare per ristabilire l'equilibrio psicofisico. Nell'economia di mercato molti bisogni, che non si manifesterebbero spontaneamente, vengono indotti artificialmente attraverso meccanismi manipolatori e persuadono la persona a poterli soddisfare attraverso il possesso di un bene.

Bibliografia

- Brent, M. e Dent, F. (2015). *The Leader's Guide to Coaching & Mentoring*. FT Publishing International.
- Calvino, I. (1998). *Lezioni americane. Sei proposte per il prossimo millennio*. Mondadori.
- Einstein, A. (2016). *Come io vedo il mondo*. Newton Compton.
- De Toni, A.F. e Comello, L. (2005). *Prede o ragni. Uomini e organizzazioni nella ragnatela della complessità*. Utet.
- Fabio, R. A., e Martinazzoli, C. (2008). *Il pensiero complesso*. FrancoAngeli.
- Ferrari, F. (2012). *Gli indicatori di performance nell'organizzazione*. FrancoAngeli.
- Johnson, S. (2004). *La nuova scienza dei sistemi emergenti*. Garzanti.
- Lukács, G. (1997). *Storia e coscienza di classe*. SugarCo.
- Manzi, G. (2006). *Homo sapiens*. Il Mulino.
- Maslow, A. (1996). *The psychology of science: a reconnaissance*. Harper & Row.
- Montessori, M., (1970). *Educazione per un mondo nuovo*. Garzanti.
- Montessori, M., (1970). *Come educare il potenziale umano*. Garzanti.
- Morelli, U. (2009). *Incertezza e organizzazione*. Raffaello Cortina.
- Morin, E. (2011). *La sfida della complessità*. Le Lettere.
- Morin, E. (2016). *Sette lezioni sul pensiero Globale*. Raffaello Cortina.
- Munari, B. (1971). *Codice ovvio*. Einaudi.
- Ordine, N. (2013). *L'utilità dell'inutile*. Bompiani.
- Pievani, T. (2014). *Evoluti e abbandonati*. Einaudi.
- Popper, K. (1996). *Tutta la vita è risolvere problemi*. Rusconi.
- Popper, K. (2009). *Congetture e confutazioni. Lo sviluppo della conoscenza scientifica*. Il Mulino.
- Pozzi, C. (2019). *Benvenuti nel 2050*. Egea.
- Sini, C. e Redi, C.A. (2018). *Lo specchio di Dionisio. Quando un corpo può dirsi umano?* Jaca Book.
- Taylor, F.W. (1919). *The Principles of Scientific Management*. Harper & Brothers.
- Tiezzi, E. (1998). *La bellezza e la scienza*. Raffello Cortina.
- Weick, K. (1995). *Sensemaking in Organization*. Sage Publication.
- Weick, K. (2010). *Governare l'inatteso*. Raffaello Cortina.

Sitografia

- Arntz, M., Gregory T., Zierahn, U. (2016). The Risk of Automation for Jobs in OECD Countries: A Comparative Analysis. OECD Social, Employment and Migration Working Papers. No. 189, OECD Publishing. Paris. (<https://doi.org/10.1787/5jlz9h56dvq7-en>.)
- Poccianti, P. (2020). Intelligenza artificiale. 20 minuti nel futuro. 9 aprile 2020 (<https://www.youtube.com/watch?v=ysOw51x1CMo>)
- Striano, M. Per un'educazione al pensiero complesso, Bollettino 159 (https://www.riflessioni.it/dal_web/pensiero_complesso.htm)
- Sini C. (2019). Tecnica, conoscenza, lavoro, Festival della tecnologia, Politecnico di Torino 10 novembre 2019 (<https://www.youtube.com/watch?v=sDSZz3zYzHg&t=9s>)
- Sini C.,(2020). Automa. L'uomo come macchina, Festival della Filosofia, Carpi, 20 settembre 2020 (<https://www.youtube.com/watch?v=ZJG4oCHq0Gg&t=4s>)
- Lauria, A. (a cura) (<http://www.tempiespazi.it/spazi/08dic/htm/10.htm#:~:text=Nell'approccio%20multidisciplinare%20si%20affronta,consente%20una%20%E2%80%9Ccollaborazione%20fra%20discipline>)
- World Economic Forum (2016). The Future of Jobs. (<http://reports.webforum.org/future-of-jobs-2016/>)

RIPARTIRE DALLA BELLEZZA. NOTE SULLA CURA DELLA CASA COMUNE

Federica Negri
IUSVE, f.negri@iusve.it

Il presente intervento cerca di dar conto di alcune provocazioni e risonanze che il testo dell'enciclica *Laudato si'* provoca in territori "altri" rispetto a quelli accomunati dalla fede. In maniera programmatica, infatti, Papa Francesco si rivolge "a tutti gli uomini", richiamandoli ad un impegno vero ed urgente nei confronti della "casa comune", e, così incrocia esperienze e pensieri che già costituiscono il patrimonio della filosofia, dell'antropologia, degli studi sociali o dell'architettura. Studi in cui la cura del mondo passa dall'incontro con l'altro.

Parole chiave: ecologia; antropologia; responsabilità

STARTING AFRESH FROM BEAUTY. NOTES ON CARING FOR THE COMMON HOME

Federica Negri
IUSVE, f.negri@iusve.it

This intervention seeks to account for some of the provocations and resonances that the text of the encyclical Laudato si' provokes in "other" territories than those united by faith. In a programmatic way, in fact, Pope Francis addresses "all men", reminding them of a true and urgent commitment to the "common home", and thus crosses experiences and thoughts that already constitute the patrimony of philosophy, anthropology, social studies or architecture. Studies in which the care of the world passes from the encounter with the other.

Keywords: ecology; anthropology; responsibility

Il mondo è bello come il dono di un innamorato

(S. Weil)

INTRODUZIONE

Sul fatto che il mondo sia in pericolo per colpa dell'uomo c'è, in senso generale, un certo tacito consenso. Anzi, potremmo dire che è diventato un luogo comune il fatto di concordare sui rischi dell'inquinamento, della desertificazione di zone sempre più ampie del pianeta, e così via. Tuttavia, questa superficiale consapevolezza spesso non si traduce in un vero e proprio impegno, se non in rari casi. Quasi sempre assume la forma di una lamentela falsamente consapevole, ma, in realtà, cinicamente distante da qualsiasi tipo di impegno. Si tratta di un "ecologismo" di facciata che non intende mettere in discussione il proprio stile di vita, né mette in atto un vero e proprio pensiero complessivo sulle implicazioni a breve e lungo termine della questione.

Esistono, però, in ogni epoca e in ogni luogo – fortunatamente – delle persone che sono in grado di vedere oltre loro stesse, cioè di interrogare il problema da un punto di vista sistemico, dal punto di vista della complessità, intesa come necessaria considerazione delle interrelazioni vitali, essenziali, che esistono tra i vari aspetti di quella che chiamiamo "natura".

Leggendo Enciclica del Papa, *Laudato si'. Enciclica sulla cura della casa comune*, appare chiara, sin dall'inizio, la particolare attenzione alla tematica della bellezza, intesa non solamente come caratteristica del mondo in cui viviamo e delle sue manifestazioni, ma soprattutto come via di accesso ad un tipo di consapevolezza che va esattamente nel senso della complessità, dando la possibilità di percepire una connessione unitaria del tutto.

Se è vero che all'interno del testo troviamo una critica puntuale a un certo tipo di razionalizzazione della bellezza, resa oggetto di consumo, *status symbol* di una ostentata capacità economica, evidentemente esiste anche una forma di reazione a tutto questo, che passa proprio attraverso la riscoperta di un senso nuovo dell'esperienza estetica. A questo proposito, il discorso sulla razionalità si innesta in quella che potremmo definire una critica del paradigma dominante di sfruttamento e di una tecnologia ormai priva di controllo, ma soprattutto priva di una progettualità.

Un grosso problema su cui l'Enciclica ci fa riflettere, così come da molti anni gran parte della critica alla questione della tecnica ci ha abituato soprattutto in ambito filosofico, è proprio la necessità di attraversare la crescita tecnologica con un'intenzione di senso, non potendo lasciare al caso il suo sviluppo. In questo senso, niente è più umano che lo sviluppo della tecnologia perché porta con sé questioni di ordine etico che sono imprescindibili, non solo per i credenti. È necessario pensare *prima* a

ciò che vogliamo fare con le scoperte, con la scienza, con le capacità moltiplicate della tecnica, pur mantenendo aperta la possibilità di una certa aleatorietà. Bisogna cioè accettare anche che non tutto è controllabile, gestibile, ma esiste un caso che può sempre giungere a sconvolgere i nostri calcoli, o, forse, ad aprire ad inaspettate opportunità. La progettualità, quindi, non implica mai una chiusura vincolante nei confronti dei soli esiti attesi e possibili, ma la consapevolezza della necessità di interrogarsi costantemente sulla ricaduta antropologica di tale progresso, di ciò che, in fondo, vogliamo fare con noi stessi. Intrecciato strettamente a questo tema è anche il drammatico problema dello schiacciamento sul presente, ossia l'incapacità che spesso osserviamo di *pensare*, prima di tutto nei nostri confronti, come a progettualità future. Sembra che il contemporaneo sia attraversato da una tale paura del futuro da rifiutare completamente il rischio. Non viviamo, ma esistiamo consumando.

In questo senso, il discorso sulla bellezza diventa fondamentale, nel momento in cui questa esperienza tipica del vivente può essere riconosciuta come una strada maestra verso un nuovo senso dell'essere. Se, infatti, la bellezza viene intesa come esperienza totale e non come declinazione consumistica, "perfezionamento" narcisistico ad uso proprio, allora è ancora in grado di farci percepire attraverso il corpo una *trascendenza*, la presenza di qualcosa di inafferrabile, ma percepibile. Se la bellezza ha capacità veritativa è proprio per la possibilità di essere via personale e universale ad un tempo, di porsi in dialogo con l'assoluta unicità di ognuno di noi e, tuttavia, di costituire un ponte tra gli uomini, un terreno comune e condivisibile. Proprio questa sua universale presenza, infatti costituisce l'elemento che può unire e incontrare l'esperienza di laici e non credenti. L'appello del Papa in questo senso è chiaro: si tratta della «cura della casa comune» e quindi è necessario «unire tutta la famiglia umana nella ricerca di uno sviluppo sostenibile e integrale» (Francesco 2015: 13).

Il mio contributo vorrebbe configurarsi, quindi, come un tentativo di esplorare dinamiche e contesti in cui una nuova esperienza del mondo in nome della bellezza può ricostruire le basi per una nuova considerazione antropologica. Nel ragionamento si dovrebbero inevitabilmente toccare ambiti "altri" rispetto alla filosofia, come architettura, arte, educazione..., sempre in virtù della complessità che caratterizza l'intento dell'ecologia integrale proposto da Papa Francesco, ma che, da sempre, caratterizza l'approccio all'umano di buona parte della filosofia contemporanea.

1. ABITARE IL MONDO COME DIMENSIONE ESSENZIALE DELL'UMANO

Se è vero che l'abitare è una dimensione essenziale dell'uomo, il modo in cui può rendere l'ambiente il proprio mondo – come abbiamo imparato dalla fenomenologia e dall'antropologia, sia filosofica (Scheler 2009; Plessner 2006; Gehlen 2010) che culturale –, è vero anche che, tuttavia, sempre di più sta diventando un privilegio, legato strettamente alla capacità economica del soggetto, alla sua disponibilità finanziaria o alla possibilità di indebitarsi (spesso per molti anni) per poter comprare o anche solo affittare una casa. Sempre di più la casa sembra non essere un diritto per tutti.

Una delle prime questioni da affrontare, forse, è proprio questa: quanto il famoso “diritto alla casa” è visto come un'esigenza fondamentale della dignità della persona. Quanto le nostre case sono adeguate alle nostre esigenze, o quanto risultano penosamente insufficienti, troppo costrette da dinamiche di mercato che privilegiano solo il fattore economico. Questo periodo di pandemia ha messo in risalto la dimensione di molte case delle nostre metropoli, spesso troppo simili ad alveari, a dormitori e non a contesti dove poter “stare” e non solo dormire.

Se ascoltiamo gli esperti del mercato immobiliare, in questi mesi c'è stato un esodo dalla città verso la periferia dove poter ambire a case con spazi verdi, dove poter usufruire di un minimo spazio di “natura”. Ebbene, anche in questo caso, il risultato è stato un innalzamento del mercato immobiliare.

L'antropologia culturale, che da molto tempo di occupa di osservare le modalità dell'abitare¹, ci insegna che nel mondo, per molti secoli, la casa veniva costruita in maniera “condivisa”, ossia spesso cresceva contestualmente al crescere della famiglia, continuava per generazioni, assicurando così una sicurezza che veniva ereditata assieme al suo racconto, alla sua storia, alla sua dimensione di traccia antropologica.

Sicuramente i cambiamenti che hanno segnato la storia umana, primo tra tutti la rivoluzione industriale, hanno costretto ad un drastico cambiamento della nozione di casa e hanno reso sempre più difficile far coincidere il “costruire” con l’“abitare”, rendendo difficile la possibilità di mantenere un rapporto identitario tra sé e i luoghi in cui passiamo la maggior parte della nostra vita. Si può dire, alle volte, abitare diventi quasi una delle tante forme di alienazione dell'essere umano contemporaneo.

In questo contesto contemporaneo, inoltre, diventano sempre più netti i confini e le differenze tra le classi sociali e i loro luoghi, nel senso che la periferia viene pensata o diventa spesso un rifugio funzionale alla mera sopravvivenza, dove la dimensione dell'abitare viene ad essere cancellata in nome di una (falsa) funzionalità. Spesso le periferie delle metropoli, che un tempo magari costituivano dei piccoli centri poi inglobati dalla città in espansione, hanno completamente perso la loro personalità in nome dell'efficienza e della modernità, finendo per assomigliarsi tutte, private di anima.

¹ Sulla tematica dell'abitare sicuramente un autore imprescindibile del contemporaneo è Tim Ingold: «il suo pensiero potrebbe essere definito come una variante “ecologica” dell'antropologia filosofica, in quanto persegue una ricerca dei fondamenti dell'esistenza umana sulla base di un approccio che coniuga la biologia evuzionistica e l'antropologia culturale» (cfr. Franceschini 2016: 102-128).

In modo abbastanza sorprendente, si possono trovare veramente molti punti di contatto tra le analisi di antropologi contemporanei che si sono occupati dei contesti abitativi delle periferie e alcuni passaggi del Papa. Ad esempio, nell'osservare come i contesti periferici siano diventati spesso dei veri e propri ghetti, e come su questa problematica si siano concentrati in questi anni molti studiosi, in Italia e all'estero, con l'intento di cogliere i nodi drammatici dell'esclusione sociale, ma anche per valorizzare le sperimentazioni di libertà che spesso sono rese possibili proprio dalla mancanza di un controllo del capitale di questi luoghi. Un esempio estremamente interessante in Italia è il *RIF. Museo delle Periferie di Roma*, ideato da Giorgio de Finis, che intende «accendere un riflettore sul tema delle periferie, nell'ambito di un'analisi più ampia del fenomeno urbano su scala globale. L'obiettivo del museo d'arte contemporanea e del suo centro studi multidisciplinare è approfondire la conoscenza delle metropoli del terzo millennio, ma soprattutto immaginare e realizzare, per il tramite di pratiche artistiche e relazionali, una città più equa, partecipata, inclusiva: la città di tutti»². Il programma che attualmente si sta svolgendo con modalità *online*, propone un'esplorazione vivace e coraggiosa della periferia, come scarto, luogo oscuro o anche opportunità immediata di un nuovo modo di abitare la città e il mondo.

2. L'ECOLOGICO È SOCIALE, IL SOCIALE È ECOLOGICO

Oggi non possiamo fare a meno di riconoscere che un vero approccio ecologico diventa sempre un approccio sociale, che deve integrare la giustizia nelle discussioni sull'ambiente, per ascoltare tanto il grido della terra quanto il grido dei poveri

(Francesco 2015: 49)

È importante guardare quanti studiosi di antropologia, architettura, ingegneria, ma anche filosofi e sociologi, stiano da molti anni tentando, dal loro punto di vista, di trovare esempi positivi e modalità sostenibili da poter proporre, da raccontare in modo da creare un patrimonio comune di pratiche in grado di costituire un'alternativa all'economia di consumo che ben conosciamo, ma che non lascia molte speranze. I progetti sono ovviamente di vario tipo, ma forse particolarmente interessanti quelli che pensano a iniziative divulgative e coinvolgenti, in grado di creare quella circolazione di idee che sembra essere l'unica strada. In questo senso, si potrebbe ricordare il lavoro di Alessandro Melis, architetto e curatore del Padiglione Italia alla XVII *Biennale di Architettura di Venezia 2020*, che ha proposto il progetto *Comunità Resilienti*, che affronta temi come il cambiamento climatico e la resilienza delle comu-

² Introduzione alla brochure per gli eventi *Lezioni. Museo delle periferie. Ottobre 2020 - Maggio 2021*. Cfr. <https://www.museodelleperiferie.it>

nità, per tentare di proporre esperienze per rispondere positivamente alle problematiche sociali ed ambientali, sempre più inestricabilmente connesse. Non mancano, come dicevamo, gli antropologi che sottolineano la realtà di alcuni contesti periferici dove si sperimenta l'incontro con l'altro, il *metisage* di culture che si scoprono simili nelle pratiche e nella capacità di cogliere l'importanza di ritornare in armonia con i cicli naturali, piuttosto di cercare di "imbrigliare" artificialmente l'ambiente. In queste realtà spesso è l'aspetto della bellezza che riesce a fare da collante, come risulta evidente dai progetti di riqualificazione urbana da parte di *street artist* o anche i collettivi di giardinieri anonimi che, in gran segreto, si dedicano a rendere belle le aree verdi dismesse, abbandonate, divenute spesso ricoveri di rottami. La pulizia dell'ambiente in cui si vive è spesso il primo passo per sentirsi nuovamente appartenenti ad una realtà, responsabili del posto in cui si abita.

Quello che impariamo da queste interessanti osservazioni sul campo è la capacità di resilienza delle comunità nei confronti dello schiacciamento economico, la possibilità attraverso esperienze che si strutturano in senso comunitario di ricostruire un tessuto sociale che altrimenti andrebbe perso, a causa delle crisi economiche o sanitarie, come dimostra l'attuale emergenza pandemica. Numerose grandi città, ad esempio, in questi anni hanno messo in piedi dei progetti solitamente denominati "Orti urbani", dove, in realtà, l'amministrazione è intervenuta spesso a normare e regolare ciò che già avveniva spontaneamente. Si tratta di una redistribuzione di alcune aree libere, aree del comune, che diventano dei luoghi di coltura, piccoli orti da cui poter trarre qualche sostentamento. Spesso vengono gestiti in comune, soprattutto dal punto di vista dell'assegnazione che avviene tramite bando pubblico, ma l'autogestione interna si mantiene all'interno della quotidianità. Si diventa una piccola comunità. Il Comune, da parte sua, attraverso questo impiego riqualifica aree spesso abbandonate, mentre chi ne usufruisce collaborando al mantenimento, ne trae un vantaggio immediato. Evidentemente, la specifica della necessaria mancanza di "finalità di lucro" esclude una commercializzazione dei frutti del lavoro in quel contesto³.

Se pensiamo con attenzione a questo esempio, possiamo capire qual è la via interessante che si profila dietro questi esperimenti, non solo un intervento nell'immediato, ma una vera e propria operazione di conservazione della storia e della cultura del luogo, dei rapporti umani e di mestieri che rischiano di scomparire. In definitiva, si tratta di una pratica di opposizione alla disgregazione imposta da una società troppa attenta al consumo come unico criterio di validità. In questo senso, c'è una profonda continuità con ciò che viene ricordato dal pontefice:

In alcuni Paesi ci sono esempi positivi di risultati nel migliorare l'ambiente, come il risanamento di alcuni fiumi che sono stati inquinati per tanti decenni, il recupero di boschi autoctoni, o l'abbellimento di paesaggi con opere di risanamento ambientale, o progetti edilizi di grande valore estetico, progressi nella

³ Si veda ad esempio, per il comune di Padova: <https://www.padovanet.it/informazione/orti-urbani>. Esperienze significative sono quelle di alcune grandi città: Milano (<https://www.comune.milano.it/servizi/orti-urbani>), Roma e Parigi. Quasi ovunque si tenta non solo di intraprendere queste esperienze, ma spesso anche di ripristinare vecchie tradizioni o culture tipiche cadute nell'oblio a causa dell'espansione del mercato globalizzato. Un esempio in questo senso, la coltivazione di pesche a Parigi nel quartiere di Montreuil, reso possibile da un complesso sistema di muri e cortili in grado di assicurare una temperatura ideale per questo tipo di coltivazione (<https://www.montreuil.fr/environnement/lesmurs-a-peches>).

produzione di energia non inquinante, nel miglioramento dei trasporti pubblici. Queste azioni non risolvono i problemi globali, ma confermano che l'essere umano è ancora capace di intervenire positivamente. Essendo stato creato per amare, in mezzo ai suoi limiti germogliano inevitabilmente gesti di generosità, solidarietà e cura (Francesco 2015: 58).

Noi stessi abbiamo bisogno di “reimparare” a fare un uso consapevole e responsabile del mondo, a credere che la nostra azione singola possa fare la differenza. Uno degli errori fondamentali, infatti, è proprio il convincersi che la propria azione singola non possa fare la differenza, che sia impossibile cambiare qualcosa, che le azioni comunitarie siano soltanto velleitarie rispetto a forze e meccanismi che appaiono totali e persuasivi⁴. Per fortuna non è così, e queste realtà lo dimostrano.

3. CITTÀ INTELLIGENTE O CITTÀ UMANA?

In un momento storico in cui si parla sempre di più di “smart city”, città intelligente in cui la funzionalità vige da parametro di benessere ed efficienza, dove la raccolta di *big data* provenienti non solo dai nostri *device*, ma anche dai nostri elettrodomestici “intelligenti”, lavora per mettere a punto uno «spazio fisico, dotato di una miriade di sensori e attuatori [...] in grado di rispondere in tempo reale a una realtà in perenne mutazione» (Ratti 2020: 533). Tuttavia, gli stessi artefici della *smart city*, come Carlo Ratti⁵, appunto, che di fatto rappresenta uno dei protagonisti di questa tendenza dell'architettura contemporanea, sottolineano la necessità di mantenere quanto più possibile (nelle nuove costruzioni) o ricostruire (nel caso si tratti di un recupero di zone depresse) la dimensione comunitaria, i luoghi di aggregazione naturale che permettono la nascita del tessuto sociale che, di fatto, assicura il futuro dei luoghi, se ne prende cura, li rende la “propria” casa.

⁴ Su questi meccanismi è interessante anche l'analisi di B. C. Han, filosofo molto attento alle problematiche del contemporaneo legate alla dimensione di digitalizzazione spinto dei rapporti umani, alla perdita di contatto con il mondo e all'iperproliferazione del capitalismo in molti settori della nostra esistenza. In particolare ne *La salvezza del bello*, Han ritorna sulla necessità di prendere congedo dal bello come dimensione puramente estetizzante, tipica della società del consumo, e ritornare alla bellezza intesa come esperienza estatica, ossia in grado di imporre un cambio di direzione, una trasformazione della nostra vita. «Il bello, in quanto evento della verità, è generativo, creativo, poetico. Esso dà (gibt) a vedere. Bello è questo dono (Gabe). Bello non è l'opera in quanto qualcosa di prodotto, bensì il rilucere della verità. Il bello trascende anche il sentimento di piacere privo di interesse. La dimensione estetica non ha alcun accesso al bello inteso in senso enfatico. Il bello, in quanto rilucente della verità, è inapparente nella misura in cui si nasconde dietro le sue apparizioni. Anche in Platone è necessaria una qualche rinuncia alle figure belle se si vuole diventare consapevoli del bello in sé. Oggi il bello è privato di qualsiasi iniziazione, non è più un evento della verità. [...] Lo si trova semplicemente davanti come oggetto di piacere immediato. Il generare nel bello retrocede a favore del bello come *prodotta*, come oggetto di consumo e di piacere estetico. Il bello è vincolante, fonda ciò che dura. [...] La salvezza del bello significa la salvezza di ciò che vincola e impegna a una responsabilità» (Han, B. C. 2019: 96-97).

⁵ Carlo Ratti insegna presso il Massachusetts Institute of Technology (MIT), dove dirige il *Seaside City Lab*. Cofondatore dello studio internazionale di design CRA- Carlo Ratti Associati e copresidente del *Global Council* sul futuro delle città del *World Economic Forum*. Tra i suoi progetti, la nuova sede del *Meef. Digital Cultur Center* di Milano, oltre al Campus scientifico dell'università di Milano, il cui completamento previsto per il 2025 trasformerà il polo scientifico di Milano in un'eccellenza dal punto di vista didattico, ma soprattutto una proposta innovativa dal punto di vista della qualità della vista. Cfr. <https://carloiratti.com/projects/>

Ratti, in un recente intervento, ha sottolineato la funzione essenziale degli spazi pubblici come “antidoto” alla perdita dell’alterità tipica della dimensione digitale⁶. Bisogna incontrarsi per strada, proprio perché così si può riacquisire un rapporto reale con chi è diverso da noi. Scrive molto chiaramente:

Lo spazio pubblico sta svolgendo la sua funzione primordiale: quella di rivelare le linee di frattura esistenti all’interno della nostra società e contribuire a ricomporle. Un compito che in questi tempi, in cui l’affermarsi delle comunicazioni digitali determina una polarizzazione crescente, riveste un’importanza particolare. Lo spazio pubblico presenta una caratteristica unica: l’inevitabilità - che nel mondo digitale è introvabile. Quando, passeggiando per le vie di una città, ci imbattiamo in un senzatetto, inciampiamo su un marciapiede o magari siamo costretti a fare un balzo per evitare una bicicletta, facciamo esperienza di uno spazio conteso, teatro di conflitti, in cui realtà che preferiremmo evitare appaiono sotto gli occhi di tutti. La qualità disturbante dello spazio è esattamente ciò che ce lo rende necessario. Vie, parchi e piazze sono luoghi di contatto; gli unici dove tutta una società converge. Persone di origine ed estrazione sociale diverse non hanno altra scelta che quella di condividere gli stessi marciapiedi (Ratti 2020).

È questo il pensiero che sta alla base del nuovo campus della Statale di Milano, realizzato nell’area dell’Expo del 2015⁷, il cui completamento è previsto per il 2025. Il fulcro di tutto è pensato come *common ground*, ossia il piano zero di tutti gli edifici, uno spazio fisico di incontro e condivisione informale tra studenti e docenti, dove la diversità possa veramente agire da motore delle relazioni di apprendimento e ricerca. È interessante che proprio un innovatore come Ratti, da sempre impegnato nella digitalizzazione del contesto cittadino sia estremamente attento alla dimensione umana, e non abbia in questo senso alcuna intenzione di cedere sull’importanza del “fattore umano”, insostituibile per il nostro futuro. Si parla spesso, a questo riguardo, di un nuovo umanesimo digitale ed effettivamente sembra questa una buona soluzione per ristabilire un nuovo ordine etico, in cui l’umano non sia solo un mezzo per un progresso senza controllo, ma possa veramente partecipare responsabilmente al processo.

Se parliamo di umanesimo, già stiamo affermando che il passato non viene cancellato, ma ritorna ad essere ispirazione proprio per l’attenzione alla persona, così come le tradizioni locali, le pratiche antiche spesso tornano ad insegnare ai procedimenti moderni. Fa parte dell’umanesimo anche lo sguardo aperto alla complessità dell’accadere, alla necessaria collaborazione tra tutti i saperi umani, che non possono più pensarsi come monadi assolute. E anche su questo punto, sembra che la raccomandazione che il Papa propone sia in sostanziale continuità, quando scrive:

La cultura ecologica non si può ridurre a una serie di risposte urgenti e parziali ai pro-

⁶ Su questo tema ha lavorato a lungo anche Han: cfr. Han, B.C. (2017). *L’espulsione dell’altro*. Nottetempo; Id. (2015), *Nello sciame. Visioni del digitale*. Nottetempo.

⁷ Su questo progetto: <https://carloratti.com/project/unimi-science-campus/>.

blemi che si presentano riguardo al degrado ambientale, all'esaurimento delle riserve naturali e all'inquinamento. Dovrebbe essere uno sguardo diverso, un pensiero, una politica, un programma educativo, uno stile di vita e una spiritualità che diano forma ad una resistenza di fronte all'avanzare del paradigma tecnocratico. Diversamente, anche le migliori iniziative ecologiste possono finire rinchiusse nella stessa logica globalizzata. Cercare solamente un rimedio tecnico per ogni problema ambientale che si presenta, significa isolare cose che nella realtà sono connesse, e nascondere i veri e più profondi problemi del sistema mondiale (Francesco 2015: 111).

CONCLUSIONE

Se vogliamo prenderci cura della casa comune non solo non possiamo escludere la questione sociale dal nostro orizzonte, ma anzi dobbiamo intrecciarla a molti altri livelli di problematicità perché la vita umana – fortunatamente – è complessa e affascinante. Bisogna ripartire proprio da questo punto elemento perché ci permette di ritrovare un “radicamento”, come avrebbe detto Simone Weil⁸, un senso di appartenenza che, legandomi ad un luogo, mi permette di aprire la mente ad altre dimensioni simili. Mi rende attento al bisogno dell'altro. Molto chiaramente il pontefice scrive

insieme al patrimonio naturale, vi è un patrimonio storico, artistico e culturale, ugualmente minacciato. [...] Non si tratta di distruggere e di creare nuove città ipoteticamente più ecologiche, dove non sempre risulta desiderabile vivere. Bisogna integrare la storia, la cultura e l'architettura di un determinato luogo, salvaguardandone l'identità originale. Perciò l'ecologia richiede anche la cura delle ricchezze culturali dell'umanità nel loro significato più ampio (*ibi*: 143).

In questo senso, se vogliamo parlare di ecologia integrale non possiamo assolutamente pensare di poter “disporre” della natura e dell'ambiente, ma piuttosto di farne parte come custodi, non come padroni.

⁸ «Il radicamento è forse il bisogno più importante e più misconosciuto dell'anima umana. È tra i più difficili da definire. Mediante la sua partecipazione reale, attiva e naturale all'esistenza di una collettività che conservi vivi certi tesori del passato e certi presentimenti del futuro, l'essere umano ha una radice. Partecipazione naturale, cioè imposta automaticamente dal luogo, dalla nascita, dalla professione, dall'ambiente. Ad ogni essere umano occorrono radici multiple. Ha bisogno di ricevere quasi tutta la sua vita morale, intellettuale, spirituale tramite gli ambienti cui appartiene naturalmente. Gli scambi di influenza fra ambienti molto diversi fra loro sono altrettanto indispensabili quanto il radicamento nell'ambito naturale» (cfr. Weil 1990: 49).

Bibliografia

- de Certeau, M., Giard, L. e Mayol, P. (1994). *L'invention du quotidien. 2. Habiter, cuisiner*. Folio Gallimard.
- de Certeau, M. (2001). *L'invenzione del quotidiano*. Edizioni Lavoro.
- Franceschini, A. (2016), La Dwelling perspective come critica dell'architettura moderna nel pensiero di Tim In-gold. *I castelli di Yale*, IV, 1,102-128.
- Francesco, Papa (2015). *Laudato si'*. *Enciclica sulla cura della casa comune*. Tipografia Vaticana.
- Gehlen, A. (2010). *L'uomo. La sua natura e il suo posto nel mondo*. Mimesis.
- Han, B. C. (2017). *L'espulsione dell'altro*. Nottetempo.
- Han, B. C. (2015), *Nello sciame. Visioni del digitale*. Nottetempo.
- Han, B. C. (2019), *La salvezza del bello*. Nottetempo.
- Heidegger, M. (2014). Costruire, abitare, pensare. In *Saggi e discorsi*. Mursia.
- Plessner, H. (2006). *I gradi dell'organico e l'uomo. Introduzione all'antropologia filosofica*. Bollati Boringhieri.
- Ratti, C. (2013). *Smart city, smart citizen*. Egea.
- Ratti, C. (2020). *Smart City*. In *Treccani. Libro dell'anno*. (<https://carloratti.com/publications/>)
- Scheler, M. (2009). *La posizione dell'uomo nel cosmo*. FrancoAngeli.
- Weil, S. (1990). *La prima radice. Preludio ad una dichiarazione dei doveri verso l'essere umano*. SE.



**Malizia, G. e Tonini, M. (2020).
L'organizzazione della scuola e del CFP alla prova della pandemia
del Coronavirus. Un'introduzione.
FrancoAngeli, pp. 251, euro 28,00.**

Questo libro fa parte di una trilogia.

Guglielmo Malizia, professore emerito di Pedagogia alla Università Pontificia Salesiana di Roma, aveva già pubblicato due volumi: *Sociologia dell'istruzione e della formazione: un'introduzione* (in collaborazione con G. Lo Grande) e *Politiche educative di istruzione e di formazione. Tra descolarizzazione e riscolarizzazione. La dimensione internazionale*, mentre ora, insieme con Mario Tonini, Direttore e già Presidente della Federazione CNOS-FAP, che ha guidato per un lungo periodo, a livello locale e nazionale, esce con questo studio di scottante attualità, che testimonia come i temi precedentemente affrontati si coniughino con i problemi nati dalla situazione pandemica che stiamo vivendo, anche a livello educativo.

In particolare i processi di descolarizzazione e di riscolarizzazione, che hanno interessato il *focus* delle politiche educative europee ed extraeuropee in questi ultimi decenni, hanno acquisito, come dire, non un ridimensionamento, ma una nuova prospettiva interpretativa della relazione educativa, come si evince in questo testo: l'irruzione e la diffusione della FAD.

Il libro, come ben ci si aspettava, considerata la competenza degli autori, si articola in capitoli che riguardano il quadro epistemologico di riferimento della FP, le teorie e le dimensioni dell'organizzazione all'interno del contesto scolastico, per arrivare ad analizzare, in modo problematico ed interconnesso, le variabili e le componenti che animano il Centro di Formazione Professionale, allo stato attuale.

Non vengono risparmiate alcune considerazioni critiche nei riguardi della gestione della pandemia,

per quanto riguarda l'offerta scolastica. Nel periodo preso in considerazione, le Regioni hanno adottato soluzioni diversificate (una accurata tabella ne mostra le evidenze), contribuendo a causare una certa perplessità, e talora disorientamento, tra famiglie e utenti. Si nota come sia mancata una regia nazionale degli interventi gestionali ed è emerso il problema di una FAD sincrona o asincrona e la necessità di una dimostrazione dell'*effettività* della Formazione a Distanza realizzata. Insomma la propensione prevalente rimane quella di erogare la FAD in ambedue le modalità, secondo una visione (strategica?) caratterizzata da luci ed ombre e dalle condizioni di incertezza.

Pur ritenendo che la relazione interpersonale in presenza, a detta di chi scrive, sia la condizione ineliminabile per fare educazione, e non solo istruzione o didattica, dall'esperienza personalmente vissuta in tale frangente si ritiene che il lavoro svolto *on line* attraverso le modalità tecnologiche, se ben usate e non idolatrate, possa permettere comunque una corrispondenza d'animo tra docente e studenti, necessaria alla relazione educativa; una corrispondenza accompagnata da umiltà (da parte del docente) e curiosità del conoscere (da parte degli studenti).

Molto belle le pagine 215-216, in cui si riportano, a seguito di una indagine, i sentimenti, i vissuti, le riflessioni di docenti, allievi e formatori, tutti coinvolti in questa necessaria ristrutturazione di abitudini, opinioni, potenzialità nascoste.

Proseguendo nell'approccio al volume, è nel quarto capitolo che la tematica entra nel vivo. Ma, attenzione, non si può comprendere e riflettere sulle risposte

dell'educazione alle sfide del Coronavirus senza passare attraverso le dinamiche istituzionali e storiche di essa. Il quarto capitolo è lo sbocco cui si giunge dopo una attenta lettura.

L'ipotesi di una *servant leadership*, di una leadership di servizio, illustrata nelle Conclusioni, non riguarda, come ci si potrebbe aspettare, solo la dirigenza scolastica: investe invece tutte le professioni educative. Non siamo noi testimoni di valori, azioni, atteggiamenti nel rapporto con l'educazione dei giovani e possibili loro guide per le scelte di vita?

Ora, questo tipo di leadership convoglia una pluralità di atteggiamenti e di doti dell'educatore che riguardano: le sue capacità di ascolto, il suo orientamento a creare empatia, una attitudine alla cura delle persone, una consapevolezza delle esigenze dell'ambiente antropico su cui si va ad operare, una attenta previsione delle conseguenze che maturano a seguito delle attività intraprese, una tendenza alla condivisione, la graduale costruzione di una comunità di anime e di intelligenze (pp. 232-235).

Non è facile: richiede in primo luogo una costante e dinamica autovalutazione dell'educatore e dell'operatore, per fare appello alle proprie risorse interiori.

Questa leadership, che altrove si è indicata come sostenibile¹, ha a che fare con una idea di futuro, adottando una visione da radar, non solo limitata alla lente.

Si comprende, ancora una volta, come il punto focale, al di là delle situazioni di emergenza che tutt'ora stiamo vivendo, sia sempre la relazione educativa.

Un testo, quindi, che fa convivere efficacemente una cultura più che consolidata riguardante competenze ed esperienze maturate nel settore della Formazione Professionale con un afflato intrinsecamente pedagogico: ne emerge una visione d'insieme non riduttiva e dagli ampi orizzonti, che si avvale del costante riferimento al messaggio cristiano.

Roberto Albarea

¹ Cfr. Albarea, R. (2014). *La nostalgia del futuro*. Ets, pp. 71-80.

Ceruti, M. e Bellusci, F. (2020).
Abitare la complessità. La sfida di un destino comune.
Mimesis, pp. 168, euro 13,00.

Il volume di Ceruti e Bellusci, pubblicato nella collana “piccola biblioteca” dell’editrice Mimesis, offre al lettore una riflessione minuziosa sulla contemporaneità della condizione umana e sulla capacità della nostra specie di rispondere alla complessità del reale, senza venire sopraffatta.

La proposta degli autori prende l’abbrivio dalla policrisi pandemica, occasione esemplare per riflettere sul reale così come si presenta. Un piccolo virus è stato capace di condizionare la nostra esistenza, travalicando i confini nazionali e transnazionali e mettendo a soqquadro la quotidianità delle vite umane nel globo terrestre. Nel fronteggiarlo, nessuna risposta semplice ed univoca è stata in grado di offrire una sponda efficace a cui aggrapparsi per uscirne, senza lasciare indietro perdite: umane, sociali, economiche.

Tale esempio emblematico consente agli autori di porre al centro del loro ragionamento l’urgenza dell’uomo e dei saperi dell’uomo di superare logiche descrittive e interpretative della realtà, basate sulla linearità e sulla semplificazione, che portano ad appiattare e ridurre la capacità di analisi dentro a meccanismi piani di causa-effetto. Si tratterebbe di una eredità della modernità, dello scientismo, della rivoluzione industriale che si è rivelata oggi illusoria e utile, forse, solamente a sostenere il paradigma del massimo profitto sovradeterminante l’economia, le scienze, le tecniche e che non lascerebbe oggi intravedere un mondo di pace.

Tuttavia, il secolo breve porta con sé un nuovo modello di razionalità aperto all’incerto, al possibile, a logiche causali non lineari, al dialogo tra le scienze. Si celebra così, l’avvento di una epistemologia della complessità che invita ad avvalorare gli elementi di disgiunzione-congiunzione che aprono alla distinzione di logiche

differenti, articolandole in riferimento ad una logica superiore, ad un metalivello, in grado di integrarne le specificità degli antagonismi, senza ridurre o separare la globalità della problematica a cui appartengono.

Si allarga la prospettiva di un nuovo pensiero scientifico che guarda alla complessità nei suoi caratteri sistemici, ologrammatici, ricorsivi e i cui contorni sono rinvenibili nelle proposte di filosofi profeti quali Nietzsche, Bachelard, Simmel e successivamente di scienziati quali Prigogine, Stengers, von Neumann, Foerster, Maturana, Varela, Altan, Morin.

Nel corso del ‘900 prende forma, dunque, un nuovo pensiero scientifico capace di reagire all’immagine unilaterale e semplificata della scienza di tipo cartesiano e di porre il problema di leggere la complessità del reale sotto l’apparente semplicità con cui i fenomeni si presentano.

Il pensiero complesso si propone allora come alternativo alla semplificazione arbitraria che ha influenzato molti campi e che ha ampiamente manifestato la propria inadeguatezza.

Se da un lato l’avanzo di questa nuova razionalità apre alla pluralità dei metodi, dei problemi, delle visioni di sé, mettendo a disposizione nuove conoscenze per emulare in complessità la natura, dall’altra, Ceruti e Bellusci fanno emergere, nella loro opera, come l’epistemologia della complessità sia in fondo rimasta in gran parte opaca alla società, ancora frazionata nelle sue separazioni sul fronte accademico e del professionismo. Di più, gli autori argomentano l’intrigante tesi di un rifiuto della complessità anche sul versante della politica. Assistiamo oggi, tanto al dominio del credo liberista, segnato dalla *hybris* tecnocratica, quanto alla celebrazione del populismo marcato dalla *hybris* nazionalista e ospite in-

quietante delle nostre democrazie complesse, capace di proporre soluzioni semplici, immediate e demagogiche a problemi complessi e urgenti.

Non vi è dubbio per i due filosofi: entrambe le proposte rappresentano forme di semplificazione del progetto democratico.

Affinché la democrazia continui ad essere un orizzonte possibile occorre coltivare un pensiero capace di accreditare nuove sintesi fra unità e diversità ma anche tra saperi e condizioni di vita, lasciando spazio a forme di democrazia dell'interazione, della trasparenza, della responsabilità e non per ultimo della prossimità. Occorre, altresì, presidiare una riforma delle attività essenziali alla formazione di ogni uomo, a muovere dai saperi dell'etica, dell'educazione e della politica, che porti a non considerare proprio cura, educazione e buon governo come missioni impossibili.

In altre parole, gli autori si fanno sostenitori di una grammatica della complessità che va diffusa e praticata nelle interdipendenze che consentono ad ogni uomo e donna di questo pianeta di abitare una Terra-Patria, collocandosi in un orizzonte comune. Proprio su tale orizzonte si ferma lo sguardo di speranza tanto dei due autori, quanto di Papa Francesco che in *Laudato Si'* e *Fratelli tutti* incoraggia a praticare la via maestra della fraternità al tempo della complessità.

Enrico Miatto

Cimatti, F. (2018), *Cose. Per una filosofia del reale*. Bollati Boringhieri, pp. 200, euro 19,00.

Non vi è trauma che di linguaggio, ripeteva spesso Jacques Lacan. Come è possibile che sia il linguaggio a “fare” trauma? Per tentare di capirlo occorre innanzitutto domandarsi che cosa sia il linguaggio.

Cose. Per una filosofia del reale è un libro impossibile. Impossibile perché, anche se si propone di parlare delle cose, non può che limitarsi a parlare del linguaggio. Che cos’è una parola? Il libro si apre criticando i nuovi realismi, che, ad esempio, con il concetto di *arcifossile* pensano di poter dimostrare l’esistenza di oggetti ancestrali che precedono la relazione mondo-essere umano. *L’arcifossile* sarebbe una cosa inconoscibile per l’uomo, che si pone in una dimensione del reale che precede la coscienza umana. Secondo questa concezione esisterebbero delle realtà colme di cose ancestrali, totalmente precedenti alla comparsa dell’uomo nel mondo.

È sostenibile questa tesi? Possono darsi cose al di fuori del linguaggio, e quindi prima della comparsa dell’uomo? La risposta dell’autore è chiara e secca: no. Perché? Perché ad essere ripensato deve essere il significato e il ruolo della parola e del linguaggio. Il senso comune pensa che una parola sia un’etichetta che si sovrappone ad una cosa, ma non è così per Felice Cimatti. La parola è un’operazione che produce cose, delimitando, ritagliando, l’evento del reale. Il mondo non è una cosa, ma è un evento, è evoluzione creatrice direbbe Bergson, ed è solo il linguaggio che lo ritaglia e ce lo fa apparire cosparso di cose.

In questa concezione il linguaggio produce gli enti facendoli apparire in quanto enti e, lungi dall’essere uno strumento a disposizione dell’uomo, è una trama simbolica che precede e fonda il mondo umanamente percepibile. Il linguaggio non è mai a disposizione

dell’uomo; casomai è l’uomo ad essere a disposizione del linguaggio. Non c’è un mondo di cose che vengono nominate in un tempo successivo alla loro apparizione attraverso la parola, ma al contrario è il linguaggio che “colpendo” l’animale umano lo struttura insieme al suo mondo. È il linguaggio che produce le cose precedendole. È il linguaggio che *si parla* attraverso l’uomo e mai l’uomo che lo parla. Chi ha mai scelto di pronunciare le parole che pronuncia?

Se mi metto a guardare un albero, questo è un esempio che fa l’autore, vedo un albero separato da me, dal prato e dal cielo, non c’è dubbio. Ma è veramente così che stanno le cose, oppure stanno così solo *per noi*? In realtà, davanti a me non c’è un albero in quanto ente singolo: la sua percezione presuppone invece che io sia immerso in una trama simbolica che mi permette di vedere l’albero come una cosa separata e singola. In realtà, di fronte a me non c’è nessun albero singolo, ma un flusso, un evento, un campo di relazioni, un divenire, ed è solo perché sono immerso nel linguaggio che posso percepirlo come una cosa. Grazie alla struttura simbolica implicita e impersonale del linguaggio diviene possibile percepire un mondo cosparso di enti.

Neppure il nostro corpo sfugge a questa impostazione. Il nostro corpo non è una cosa, ma è evento, evento puro in atto. Questo corpo è quello che Artaud chiamava *corpo uno* e che Deleuze chiamerà *corpo senza organi*. Anche qui è solo dall’interno della struttura del linguaggio che possiamo percepire il nostro corpo come una cosa, ma basta chiudere gli occhi per rendersi conto di essere un’attività dinamica più che una cosa. Corpo è atto in atto. Il *corpo uno* è quello di un’ape, di un cane o di un qualsiasi

animale, in quanto non c'è nessun'ape, nessun cane e nessun animale, ma solo la meraviglia di un'attività in atto in cui l'ape non è un'ape distinta da un cane o da un qualsiasi altro animale. Siamo solo noi umani che possiamo percepire un'ape distinta da un'altra ape, un cane da un altro cane, o un qualsiasi animale distinto da qualsiasi altro animale. Ogni organismo è una piega di una sostanza unica e infinita che pulsando continua a piegarsi. Perché lo fa? Lo fa semplicemente perché non può non farlo, siamo al di qua della fuorviante questione del senso.

Felice Cimatti si confronta con molti autori, e simpatizza con alcuni in particolare. Tra questi c'è sicuramente Heidegger, al quale dedica un intenso capitolo, ma che abbandona in quanto il pensatore tedesco rimane ancora troppo attaccato all'umano considerandolo il pastore dell'essere, mentre andrebbe superata anche questa barriera, considerando l'umano come parte integrante della natura e dell'animalità. Inoltre, a differenza di quanto pensa Heidegger, il primato non spetta al linguaggio, ma a ciò che il linguaggio frantuma in pezzi aprendoci al mondo. È vero che è impossibile uscire dal linguaggio, ma rimane vero anche che quello che ci interessa, il mistico, che sta al di qua, prima, del linguaggio.

Com'è possibile almeno avvicinarsi a questo "al di qua" del linguaggio? Qui torna utile riprendere la domanda da cui siamo partiti, che chiama in causa Lacan. Secondo Cimatti, e qui sta il suo debito con lo psicoanalista francese, il linguaggio è un sintomo che ci aliena e ci allontana dalla Cosa, con la C maiuscola, da quell'al di qua del linguaggio. Per avvicinarsi alla Cosa occorre trasformare il sintomo in *sinthomo*, come Lacan scrive nel *Libro XXIII de Il*

seminario, ovvero incarnare il linguaggio che ci precede facendolo diventare cosa tra le cose. Occorre trasformare il linguaggio in cosa, cosa senza senso, cosa al di là della distinzione tra senso e non senso. Riducendo il linguaggio a cosa, a pezzi di marmo, ci si può avvicinare alla Cosa. Questo fa Joyce con la scrittura o Beckett in alcune poesie: trasformano il linguaggio in cosa, in pietra, fanno risuonare il suono delle parole come se fosse un suono o un rumore della natura. Non si tratta più di segni umani che rinviano infinitamente ad altri segni umani, ma di suoni animali o cose materiali.

Un altro modo per avvicinarsi alla Cosa è l'arte: l'artista diventa, mentre dipinge o scolpisce, contemporaneamente cosa, mondo e corpo. L'artista, anziché dipingere o scolpire qualcosa, si immerge nella natura e fa in modo che la natura si disegni attraverso di lui: si fa cosa tra le cose.

Un'altra modalità attraverso cui ci si può avvicinare alla Cosa trova teorizzazione nell'ultimo Foucault e in Wittgenstein. Per il primo la figura paradigmatica di colui che diviene cosa tra le cose è il cinico che, nella sua felicità quasi inumana non ha bisogno di niente perché, come afferma Wittgenstein riferendosi non solo al cinico, attraverso un cambio di sguardo impara a vedere il mondo come un miracolo.

Come ci dice Cimatti alla fine del testo, vedere il mondo come un miracolo significa vederlo come lo vedrebbe un cane, tenendo conto che, se potesse raccontarcelo, non sarebbe più un cane.

Francesco Manfrè

**Stanghellini, G. (2020).
Selfie. Sentirsi nello sguardo dell'altro.
Feltrinelli, pp. 160, euro 18,00.**

Se *L'amore che cura* (2018) sembra essere uno spartiacque nella produzione teorica di dello psichiatra Giovanni Stanghellini, questo *Selfie* sembrerebbe derivare dal colpo che un uomo subisce dopo anni di carriera clinica, colpo che probabilmente proviene dalla lettura dei testi di George Bataille, il protagonista di questo libro, l'autore che ne anima dal basso ogni pagina.

Stanghellini è uno tra gli psichiatri a indirizzo fenomenologico più importanti a livello internazionale e, ad un certo punto della sua carriera, si rende conto che per la pratica clinica non bastano più i concetti di coscienza, intenzionalità, *epochè*, empatia, ovvero i concetti più cari alla fenomenologia: si devono esplorare nuovi territori.

Ciò che Bataille chiama *Informe*, pare aprire uno squarcio tale da permettere alla fenomenologia di superarsi. Stanghellini sembra dirci: la fenomenologia arriva fino ad un limite e per superare quel limite occorre un gesto radicale, il gesto prodotto dal confronto con l'*informe*. Già rendere chiara la necessità dell'aprirsi di un "oltre" è importante, un "oltre" che non può cessare di rimanere "oltre".

L'amore che cura, che è un testo sull'*informe*, si apre con l'arte. È l'arte che tenta di mettere in-forma l'in-forme, soprattutto quella di Francis Bacon che tanto amava Deleuze. Ma anche Magritte, Hirst e altri. È qui il ponte con *Selfie*, che porta avanti il discorso sull'*informe*. Se il libro precedente si era aperto con l'arte come punto di riferimento privilegiato, quest'ultimo si apre con un ricordo dell'arte. Si tratta di un ricordo biografico: in un museo di New York una folla si scatta selfie sullo sfondo della *Notte stellata* di Van Gogh. Se *L'amore che cura*

si apre con un impatto vis à vis con l'arte, la narrazione iniziale in *Selfie* la tiene alle spalle. L'arte si vede, ma non più come carne, come *viande*, ma come immagine imprigionata su uno schermo. Immagine che evidentemente non è più arte.

Il resto è un tentativo di mettere per iscritto come l'*informe* possa centrare qualcosa con il fenomeno del *selfie* e il fatto che questo fenomeno sociale presenti molte analogie con l'anoressia mentale. Come l'anoressia mentale, anche il *selfie* deriverebbe dall'evanescenza della carne, che trova il modo di supplire a questa mancanza rendendo ipervisibile il corpo.

Sia l'anoressia che il fenomeno del selfie fungerebbero da supplenti a una mancanza di radicamento ontologico che viene compensata attraverso lo sguardo dell'altro. Come l'anoressico rende oggetto il proprio corpo per obbligare l'altro a guardarlo, così il selfista si rende oggetto nell'immagine per ottenere uno sguardo salvavita. Sguardo che è spesso rappresentato da una moltitudine di *like* quasi impersonali sui social network. Lo sguardo dell'altro è ciò che mantiene questi soggetti al di qua dell'abisso, abisso che deriva a sua volta da una mancanza di radicamento a livello della carne. Sia l'anoressico che il selfista urlano: "Ti prego, guardami! Che il tuo sguardo mi salvi!".

Per Stanghellini l'umano ha più corpi. Con il termine "carne", mutuato da Merleau Ponty, egli intende quello che chiama il *terzo corpo* che ogni soggetto umano abita. Se il terzo corpo è la carne, il primo è il corpo-cosa della medicina, quello che i tedeschi chiamano *Körper*, ovvero il corpo che si vede, mentre il secondo è il corpo vissuto della fenomenologia,

quello che i fenomenologi chiamano *Leib*, ovvero il corpo che si è sente, che vive, che si emoziona. A questi Stanghellini ne aggiunge un terzo, che chiama “corpo vivo” o “carne”, ovvero il corpo che nel qui e ora percepisco in quanto lo sto vivendo ora, è il corpo che “vedo” quando chiudo gli occhi. È proprio questo terzo corpo che è carente e in dissoluzione tanto nell'anoressico quanto nel selfista.

Questa dissolvenza della carne, che deriva da una spettacolarizzazione dell'esperienza tipica del nostro tempo, che esalta principalmente il *fitness* e l'estetica pornograficizzata, è compensata da quello che Stanghellini, questa volta ispirandosi a Sartre, chiama “quarto corpo”: il *corpo-per-l'altro*, ovvero il corpo per come è visto dall'altro. Questo quarto corpo è ciò che compensa la dissoluzione del terzo, della carne. L'esaltazione esagerata di ciò che si può vedere, che sicuramente non esaurisce la totalità dell'esperienza, compensa una carenza che si pone ad un livello inaccessibile allo sguardo estetico, livello che è nell'ordine di ciò che si può solo sentire.

Se in *L'amore che cura* l'attenzione era principalmente rivolta alla psicopatologia soggettiva, in particolare attraverso le analisi dei pazienti borderline, ossessivi compulsivi, in *Selfie* l'autore mette in risalto una forma psicopatologica che ingloba l'intera società contemporanea.

Stanghellini sembra dirci che le varie forme di psicopatologia nella contemporaneità hanno un tratto in comune: la mancanza di vicinanza con quell'evento informe che nell'ultima pagina del libro dice “comunicare con la carne e l'eternità”. Compito della psichiatria e della psicologia sarà quello di ri-donare un radicamento ontologico a soggetti che

l'hanno, almeno parzialmente, smarrito, consapevoli del fatto che è inutile tentare di eliminare l'informe, ma occorre imparare ad abitarlo.

Francesco Manfrè

LAND'S END: PER LA CURA DELLA CASA COMUNE

21-22 aprile 2021 – Giornata della Terra

In occasione della Giornata della Terra e nel contesto del progetto triennale “Ecologia integrale e nuovi stili di vita”, lo Iusve organizza il convegno *Land's End: per la cura della casa comune*. La *Land's End* del titolo evoca l'ultimo lembo di terra dell'Inghilterra sud-occidentale che si protende sull'Atlantico, una *Finis Terrae* fra le molte che costellano l'Europa. È un limite non solo geografico, ma anche geologico e antropologico: potrebbe essere la fine della vita del pianeta e dell'uomo. Eppure da quella *Land's End* si contempla l'infinito, si immaginano mondi, si progettano viaggi, si costruisce un futuro. Ma non c'è contemplazione senza “cura”; non ci potrà essere futuro senza la “cura” per ciò gli esseri umani hanno in “comune”, la “casa” come “dono” di cui godere insieme.

Il convegno prende le mosse dai capitoli I e III della *Laudato si'* di Papa Francesco (“Quello che sta accadendo alla nostra casa” e “La radice umana della crisi ecologica”), per articolare una riflessione che intende interpretare gli stili di vita secondo quattro grandi aree di osservazione: lo stato del pianeta, antropocentrismo e potere, tecnologia e tecnocrazia, prospettive. La logica è quella del “vedere”, cui seguiranno, nei prossimi due anni accademici, il “giudicare” (i criteri di giudizio per un'ecologia integrale, con riferimento ai capitoli II e IV) e l’“agire” (le prospettive di cambiamento, con riferimento ai capitoli V e VI).

Sono stati invitate a intervenire alcune voci autorevoli provenienti da settori disciplinari e mondi anche molto diversi, in una pluralità di contributi online, che troveranno sviluppo nelle discussioni in stanze digitali dedicate.

Direzione scientifica: Michele Marchetto e Lorenzo Biagi, Vice-direttori Iusve

MERCOLEDÌ 21 APRILE 2021

INTRODUZIONE

J. Kureethadam, Coordinatore della Sezione “Ecologia e Creazione” del Dicastero per il servizio dello sviluppo umano integrale, Città del Vaticano, e Università Pontificia Salesiana, Roma

Ecologia integrale e nuovi stili di vita

LO STATO DEL PIANETA

M. Candotti, chief staff UNDP, Agenzia ONU per lo sviluppo, New York

Lo stato del pianeta

N. Pagnoncelli, sondaggista, Presidente Ipsos Italia

La sostenibilità al tempo del Covid

A. Segrè, docente di Politica agraria internazionale e comparata, Alma Mater Studiorum Università, Bologna

Pandemia, ambiente, spreco alimentare in Italia e nel mondo

ANTROPOCENTRISMO E POTERE

M. Bovero, docente di Filosofia politica, Università di Torino

Fuori mercato. Per un nuovo pensiero democratico

M. Lintner, docente di Teologia morale, Studio Teologico Accademico di Bressanone
L'enciclica Laudato si' e l'antropocene: alla ricerca di un antropocentrismo non dispotico

E. Pulcini, docente di Filosofia politica, Università di Firenze

Quale soggetto per l'Antropocene?

L. Mortari, docente di Pedagogia generale e sociale, Università di Verona

La vita ecologica: la sfida educativa

GIOVEDÌ 22 APRILE 2021

TECNOLOGIA E TECNOCRAZIA

F. Colombo, docente di Teoria e tecniche dei media, Università Cattolica del Sacro Cuore, Milano

Per una nuova ecologia della comunicazione

A. Dal Lago, sociologo, Università di Genova

Populismo digitale, la crisi, la rete, la politica: il contesto di un'ecologia integrale

A. Fabris, docente di Filosofia morale, Università di Pisa

Per un'ecologia degli ambienti digitali

F. Ivardi, Missionario comboniano, direttore di "Nigrizia"

L'urlo delle periferie globali

D. Girardi, M. Drusian, A. Pileri, Iusve

Youth for Future, Ricerca Iusve

PROSPETTIVE

M. Mantovani, Magnifico Rettore, Università Pontificia Salesiana, Roma

Nuovo umanesimo e carisma salesiano

M. Ceruti, docente di Logica e filosofia della scienza, IULM, Milano

Dalla "Laudato si'" alla "Fratelli tutti"

CORSO OPZIONALE INTERAREA "ECOLOGIA INTEGRALE E NUOVI STILI DI VITA"

ANNO ACCADEMICO 2020- 2021

(a cura di Lorenzo Biagi,

Responsabile del Progetto "Ecologia integrale e nuovi stili di vita")

Il Corso Opzionale "Ecologia integrale e nuovi stili di vita", si inserisce all'interno del Progetto Culturale Iusve che mira a coinvolgere per il prossimo triennio le Aree accademiche di Pedagogia, Psicologia e Comunicazione ed Educazione al fine di avviare percorsi formativi e pratiche di vita intese a far fiorire le promettenti intuizioni che Papa Francesco ci ha consegnato nell'Enciclica *Laudato Si'*, dalla quale «emerge una grande sfida culturale, spirituale e educativa che implicherà lunghi processi di rigenerazione».

L'orizzonte fondativo del Corso prende inizio infatti da quanto papa Francesco ci invita a considerare attentamente:

L'educazione ambientale è andata allargando i suoi obiettivi. Se all'inizio era molto centrata sull'informazione scientifica e sulla presa di coscienza e prevenzione dei rischi ambientali, ora tende a includere una critica dei "miti" della modernità basati sulla ragione strumentale (individualismo, progresso indefinito, concorrenza, consumismo, mercato senza regole) e anche a recuperare i diversi livelli dell'equilibrio ecologico: quello interiore con sé stessi, quello solidale con gli altri, quello naturale con tutti gli esseri viventi, quello spirituale con Dio. L'educazione ambientale dovrebbe disporci a fare quel salto verso il Mistero, da cui un'etica ecologica trae il suo senso più profondo. D'altra parte ci sono educatori capaci di reimpostare gli itinerari pedagogici di un'etica ecologica, in modo che aiutino effettivamente a crescere nella solidarietà, nella responsabilità e nella cura basata sulla compassione (*Laudato si'*: n. 210).

Su questo sfondo, il Corso Opzionale si inserisce nel percorso accademico delle Licenze (o Lauree Magistrali) e si rivolge quindi agli studenti iscritti che intendono aprire la loro formazione a questa nuova proposta accademica. Nello stesso tempo tale Corso si propone di coinvolgere gli stessi docenti al fine di avviare un ripensamento e l'introduzione sperimentale di nuovi insegnamenti, nuove metodologie, nuovi scenari, stimolati dal paradigma dell'ecologia integrale.

Gli obiettivi principali del Corso intendono

- offrire all'interno di una prospettiva transdisciplinare, conoscenze e abitudini

- rinnovate ma anche nuove, in grado di apprezzare e mettere a frutto il paradigma dell'ecologia integrale;
- fornire un livello di approfondimento culturale e scientifico necessario alla creazione di nuovi stili di vita, declinati in comportamenti, nuove scelte personali e civiche finalizzate a nuove pratiche di cura responsabile;
 - articolare lo sviluppo di una nuova cittadinanza ecologica capace di coniugare insieme la ricerca della giustizia sociale e la preoccupazione per la casa comune;
 - arricchire la formazione professionale nel campo pedagogico, psicologico e comunicativo, in modo che possano essere praticati approcci scientifici e interventi coerenti alla luce di un nuovo umanesimo ecologico;
 - scoprire insieme - docenti e studenti - nuovi linguaggi e nuove azioni per affrontare la grande sfida culturale, spirituale ed educativa che apre il paradigma dell'ecologia integrale.

Articolazione tematica ed organizzativa del Corso

Il nucleo contenutistico sul quale si articola il Corso mette all'attenzione la sintesi formativa proposta nella *Laudato si'* al già citato n. 210. Schematicamente il Corso comprende:

- un'informazione scientifica, una presa di coscienza e un approccio di prevenzione dei rischi ambientali;
- una critica dei "miti" della modernità basati sulla ragione strumentale (individualismo, antropocentrismo deviato, progresso indefinito, concorrenza, consumismo, mercato senza regole);
- un percorso transdisciplinare oltre il dualismo tra antropocentrismo ed ecocentrismo;
- una riconfigurazione dei diversi livelli dell'equilibrio ecologico: quello interiore con sé stessi, quello solidale con gli altri, quello naturale con tutti gli esseri viventi, quello spirituale con Dio.

Primo Modulo: aspetti introduttivi e fondativi
(sul modello del laboratorio interdisciplinare) (5 ore)

L'apertura del Corso inizierà con la visione del film *Il sale della terra*:

Magnificamente ispirato dalla potenza lirica della fotografia di Sebastião Salgado, *Il sale della terra* è un documentario monumentale, che traccia l'itinerario artistico e umano del fotografo brasiliano. Co-diretto da Wim Wenders e Juliano Ribeiro Salgado, figlio dell'artista, *Il sale della terra* è un'esperienza estetica esemplare e potente, un'opera sullo splendore del mondo e sull'irragionevolezza umana che

rischia di spegnerlo. Alternando la storia personale di Salgado con le riflessioni sul suo mestiere di fotografo, il documentario ha un respiro malickiano, intimo e cosmico insieme, è un oggetto fuori formato, una preghiera che dialoga con la carne, la natura e Dio.

La visione sarà accompagnata dalla metodologia del laboratorio interdisciplinare a partire da questa griglia:

- La modalità della creazione artistica per coniugare “sentire” e “conoscere”;
- Cosa sta succedendo alla nostra casa comune?
- La *Laudato si'* per un'Ecologia integrale e per nuovi stili di vita...
- Verso un'ecologia integrale: oltre l'antropocentrismo moderno, il riduzionismo epistemologico e la frammentazione del sapere, per un approccio transdisciplinare...

È ormai diventato un patrimonio condiviso il quadro del pensiero dell'ecologia integrale tracciato nella *Laudato si'*, così come è condiviso il fatto che esso si articola in una peculiare logica della complessità che mette in relazione quantomeno quattro fondamentali istanze: l'istanza biologica, l'istanza cognitivo-emotiva, l'istanza etico-sociale e l'istanza antropologico-pedagogica. Istanze che non rimangono chiuse in se stesse ma sfociano nella necessità di intraprendere nuovi stili di vita e pratiche trasformative più incisive e modulate nel ritmo della vita quotidiana.

Secondo Modulo Transdisciplinare (scandito in 5 ore per incontro, su 15 ore totali)

Le Aree pedagogica, psicologica e comunicativa sono chiamate ad interagire tra di loro in una dinamica di sporgenza transdisciplinare (verso un'ecologia integrale), in cui le rispettive connotazioni-specificità epistemologiche e contenutistiche, sono invitate a costruire un percorso condiviso, grazie anche ad una operazione di ‘metticiati disciplinare’. L'obiettivo è di far emergere l'approccio ermeneutico di ciascuna area verso l'ecologia integrale, che una volta condiviso potrà far apprezzare un arricchimento delle rispettive visioni di partenza e la connessione tra le diverse conoscenze e pratiche professionali.

a. Area psicologica e il contributo dell'Ecopsicologia

L'ecopsicologia è l'espressione della relazione tra Ecologia e Psicologia che si concentra sulla relazione che gli esseri umani hanno con la natura. L'ecopsicologia (cfr. Will Adams, *Ecopsicologia e Fenomenologia*) sfida tre presupposti chiave del pensiero moderno: la nostra identificazione esclusivista di soggetti centrati sull'ego; la no-

stra convinzione che esista una separazione dualistica tra il sé e il mondo, tra uomo e natura; la convinzione antropocentrica secondo cui gli umani siano il locus esclusivo di significato e valore. L'Ecopsicologia è un approccio che transita tra interdisciplinarietà e transdisciplinarietà ed è il risultato della proposta di dialogo tra Psicologia ed Ecologia. Infine sono da tenere presenti gli sviluppi dell'Ecologia Affettiva, che si occupa dello studio delle relazioni (insieme) affettive e cognitive che gli esseri umani instaurano con il mondo vivente e non vivente. Ad esempio, risulta estremamente efficace la natura per rigenerare l'attenzione diretta e sostenuta, quella che noi normalmente chiamiamo concentrazione. La persona recupera la concentrazione tanto più è immersa nella natura.

b. Area pedagogica e sfida educativa

Nello specifico si tratterà di riflettere in prospettiva pedagogica su tre passaggi fondamentali della *Laudato si'* per iniziare a costruire l'Ecologia integrale sostenuta da Papa Francesco: 1) il primo si lega al fatto che «tutto è in relazione, e che la cura autentica della nostra stessa vita e delle nostre relazioni con la natura è inseparabile dalla fraternità, dalla giustizia e dalla fedeltà nei confronti degli altri» (n. 70). Questo passaggio ci ricorda infatti come 2) sia «fondamentale cercare soluzioni integrali, che considerino le interazioni dei sistemi naturali fra loro e con i sistemi sociali. Non ci sono due crisi separate, una ambientale e un'altra sociale, bensì una sola e complessa crisi socio-ambientale» (n. 139). Quest'invito si radica in un forte impegno da parte dell'educazione «nel creare una “cittadinanza ecologica”» (n. 211), 3) potendo fare affidamento «su educatori capaci di reimpostare gli itinerari pedagogici di un'etica ecologica, in modo che aiutino effettivamente a crescere nella solidarietà, nella responsabilità e nella cura basata sulla compassione» (n. 210). La vera sfida educativa consiste allora nel cercare di impegnarsi ad inaugurare quella conversione antropologica fondamentale, non un semplice aggiustamento o limatura, per iniziare insieme a costruire un nuovo atteggiamento comunitario partendo da buone pratiche condivise. Infine, una forte provocazione, dal punto di vista educativo e scientifico, viene dal fatto che i differenti fenomeni legati alla crisi ambientale costringono a misurarsi con la radice comune dell'attuale crisi (e questo è un problema di lettura ermeneutica), e poi ad assumere una prospettiva olistica e, di conseguenza a superare la narcisistica e deleteria frammentazione del sapere per sviluppare a tutti i livelli l'inter e transdisciplinarietà (Doc. CEI).

c. Area della Comunicazione e sue articolazioni

I media – scriveva il sociologo Neil Postman, uno dei padri della *media ecology* – «non sono dei meri strumenti per facilitare le cose. Sono degli ambienti all'interno

dei quali noi scopriamo, modelliamo ed esprimiamo in modi particolari la nostra umanità». Nel campo della comunicazione la parola “ecologia” prima ancora che all’idea di salvaguardia delle risorse naturali rimanda a una precisa concezione del rapporto fra l’uomo e i media. Secondo la prospettiva “ecologica” della comunicazione, i media sono veri e propri *ambienti* entro cui ha luogo la vita umana, habitat artificiali dai confini talmente estesi da circondare e immergere totalmente l’uomo, tanto che quest’ultimo può talvolta essere inconsapevole dell’esistenza di tali confini. In questa prospettiva diventa proficuo rivolgere l’attenzione anzitutto alla *Media Ecology*: «È lo studio degli ambienti dei media, l’idea che la tecnologia e le tecniche, le modalità di informazione e i codici di comunicazione giochino un ruolo di primo piano nelle vicende umane», scrive Lance Strate, fondatore della rivista *Explorations in Media Ecology*. L’ecologia dei media è la ricerca sui media intesi come ambienti. In questa logica, inoltre, è importante il contributo della *Sustainable Media*, ambito di ricerca che si pone l’obiettivo di analizzare le pratiche sostenibili dei media, offrendo un modello di media: *slow, green and mindful*. Fonda le sue radici nell’analisi del movimento *slow food* – l’umanesimo, il localismo, la semplicità, l’autosufficienza e la correttezza – e li applica all’uso e alla produzione dei media, sostenendo che i media hanno un impatto significativo sulla salute umana e sul benessere psicologico. Infine, *l’eco-efficienza e i suoi sviluppi*, il cui apporto intercetta la cultura dell’impresa e risponde al bisogno di un approccio globale all’ambiente che vada oltre la stessa “eco-efficienza”. La sua convinzione di fondo è che gli esseri umani sono chiamati da Dio ad «essere responsabili della creazione come “amministratori” e “custodi del giardino” a loro affidato». In questo senso si rende necessario definire un nuovo quadro concettuale all’interno del quale delineare un approccio globale al problema ambientale che individui il ruolo dei diversi attori coinvolti e le azioni intermedie da intraprendere per raggiungere gli obiettivi di sostenibilità, un approccio, come afferma la *Centesimus Annus*, che tenga conto delle «condizioni morali di un autentica ecologia umana». (n. 38). Questo processo di riflessione intorno al significato dell’ambiente e del lavoro umano ha la natura di una riflessione non tanto sull’uso ottimo dei mezzi (ecoefficienza), ma piuttosto sul senso e sul significato dei valori trasmessi attraverso essi. Aspetti più legati alla dimensione comunicativa d’impresa, sono anche la *Corporate Sustainability* e la *Responsabilità ecologica d’impresa*.

Terzo modulo inter e multidisciplinare
(16 ore più 4, 20 ore totali)

Si tratta della partecipazione al convegno nella *Giornata della terra* (21-22 aprile 2021): il convegno Iusve intende attirare l’attenzione sulla condizione drammatica in cui versa la nostra “casa comune”. Il dramma è ad un tempo una cifra della nostra riflessione e della nostra realtà concreta. Il convegno sarà articolato in quattro momenti, ciascuno dei quali intende raccogliere l’invito della *Laudato si’* ad appro-

fondire criticamente alcuni nuclei o vettori che hanno plasmato la nostra riflessione e la nostra mentalità. La partecipazione al Convegno sarà integrata da uno spazio successivo di 4 ore per riprendere, riarticolare e sintetizzare le questioni, i temi e le prospettive aperti dalle relazioni degli esperti al Convegno.

Project Work

I partecipanti, con la guida di un docente, redigeranno un'idea progettuale per l'implementazione dell'Ecologia Integrata nella vita quotidiana in contesti quali le imprese della comunicazione, le istituzioni, i luoghi formali e informali dell'educazione nonché nei luoghi in cui ci si prende cura delle persone più fragili. Questi progetti saranno presentati pubblicamente in Iusve in una giornata dedicata proprio alla loro valorizzazione e al rilancio del Corso nel prossimo anno accademico.

Metodo di lavoro-docenti

Con i docenti espressi dalle Aree (proff. Balduzzi, Cappelletti, Fressini, e con il vicedirettore prof. Marchetto, e il contributo della prof.ssa Novaga, i quali già stanno collaborando alla progettazione degli interventi), si procederà ad una condivisione in chiave transdisciplinare, in modo da rendere “intrecciati” tutti gli insegnamenti e le modalità di orientazione verso la costruzione dell'ecologia integrale e delle pratiche trasformative. Si è condiviso l'orientamento di costruire momenti di co-costruzione dell'insegnamento e poi di compresenza nella comunicazione in aula.

La costituzione *Veritatis gaudium* precisa che l'interdisciplinarietà collegata alla ricerca di una unità dialogica del sapere non va intesa «tanto nella sua forma “debole” di semplice multidisciplinarietà, come approccio che favorisce una migliore comprensione da più punti di vista di un oggetto di studio; quanto piuttosto nella sua forma “forte” di transdisciplinarietà, come collocazione e fermentazione di tutti i saperi entro lo spazio di Luce e di Vita offerto dalla Sapienza che promana dalla Rivelazione di Dio». Le varie discipline possono dunque aprirsi ai “perché ultimi”, riconoscendone la significanza, anche se a tali “perché” non è possibile fornire una risposta compiuta entro il metodo scientifico delle singole discipline. Citando san John Henry Newman, *Veritatis gaudium* ricorda che la persona colta sa collocare la sua specializzazione entro un quadro più ampio, sa cogliere il significato che essa possiede per il tutto, e dunque per tutto l'uomo. E citando il beato Antonio Rosmini, ribadisce che l'unità del sapere è anche coerenza fra verità e vita, fra scienza e carità (cfr. *Veritatis gaudium*, n. 4c).

In questo senso, assumendo l'ottica della transdisciplinarietà intendiamo, almeno in termini generali e sperimentali, quello che Franco Cambi definisce come il coordinarsi, il compattarsi, l'assimilarsi dei saperi intorno e attraverso “aspetti” che tutti

li coinvolgono, li ri-organizzano, li ri-qualificano, producendo una unità non fatta di contiguità, né di innesto o di incrocio, bensì di strutture trasversali, ovvero comuni, che – però – si sviluppano attraverso un’ottica “meta” su quei saperi: un’ottica che ne sviluppa una connessione post-specialistica e che è di essi un ri-pensamento strutturale. Rivolto appunto a strutture riflessive e più generali. Ciò comporta in quanto docenti operare verso questi macro obiettivi: 1) aggiornamento epistemico delle discipline e del sapere; 2) maturare una *forma mentis* critica e metacritica, aperta e capace di trasmettere pratiche e conoscenze secondo modalità non ideologiche, non meramente pragmatistiche e non utilitaristiche; 3) capacità riflessive e trasformative nello stesso processo di trasmissione dei saperi e delle pratiche connesse.

Il modello della complessità, che abbiamo approfondito, è un modello che può certamente agire da sfondo e quadro di riferimento condiviso per perseguire tali obiettivi. Ma, ad esempio, anche il modello narrativo offre parecchie opportunità nella medesima direzione.

Bibliografia

- Bruner, J. S. (1997). *La cultura dell'educazione*. Feltrinelli.
- Callari Galli, M., Cambi, F., Ceruti, M. (2003). *Formare alla complessità*. Carocci.
- Diacono, E. (Ed.). (2018). *L'educazione secondo Papa Francesco*. EDB.
- Giuliodori, C. e Malavasi, P. (2016). *Ecologia integrale. Laudato sì. Ricerca, formazione, conversione*. Vita e Pensiero.
- Mortari, L. (2020). *Educazione ecologica*. Laterza.
- Granata, P., (2015). *Ecologia dei Media*. FrancoAngeli.
- Rauch, J. (2018). *Slow Media*. Oxford University Press.
- Ravaglioli, F. (1974). *Interdisciplinarietà*. Armando.
- Smorti, A. (1994). *Il pensiero narrativo*. Giunti.

NORME REDAZIONALI

Titolo del contributo / Title in English

First Author*, Second Author**

*First Affiliation, e-mail *

*First Affiliation, e-mail

ABSTRACT

L'abstract deve essere compreso fra le 150 e le 200 parole.

ABSTRACT

The abstract should be between 150 and 200 words.

PAROLE CHIAVE / KEYWORDS

Da 3 a 5, separate da punto e virgola (3-5, separated by a semicolon).

INTRODUZIONE / INTRODUCTION

L'introduzione è obbligatoria (non è necessaria la traduzione inglese). Introduction is mandatory.

1. TITOLO DEL PARAGRAFO / 1. TITLE LEVEL 1

La lunghezza massima dei contributi scientifici deve essere compresa tra i 30.000 e i 35.000 caratteri, spazi compresi (inclusi grafici, tabelle, note e bibliografia). The maximum length of scientific contributions must be between 30.000 and 35.000 characters, including spaces (including graphics, tables, notes and bibliography).

1.1. Titolo del sottoparagrafo/ 1.1. Title level 2

CONCLUSIONI / CONCLUSIONS

Le conclusioni sono obbligatorie / Conclusions are mandatory.

BIBLIOGRAFIA / REFERENCES

Tutti i riferimenti bibliografici devono attenersi scrupolosamente allo stile APA (<http://www.apastyle.org/>), fatte salve le precisazioni sotto indicate (vedi *infra*). All references must be done according to the APA style (<http://www.apastyle.org/>), except for below clarifications (see *infra*).

Tutti contributi dovranno seguire il template qui disponibile (rendere linkabile template form).

SINTESI delle norme da seguire scrupolosamente

AVVERTENZE GENERALI

Lunghezza massima dei contributi (30.000-35.000 caratteri, spazi inclusi).

Utilizzare il carattere Times New Roman:

- formattazione normale,
- 12 pt. per il corpo del testo dell'articolo, compresi i titoli,
- 11 pt. per abstract e parole chiave,
- 10 pt. per la bibliografia finale, o interlinea singola,
- giustificato.

Abstract (in italiano e in inglese) compreso fra le 150 e le 200 parole.

3-5 parole chiave (in italiano e in inglese)

CITAZIONI NEL TESTO

Si usano le **virgolette basse doppie** «» per le citazioni normali all'interno del testo. Le **virgolette alte doppie** “ ” nei casi di citazione dentro la citazione o per espressioni metaforiche o figurate.

Corsivo solo per le parole straniere.

Nel testo dell'articolo le **citazioni**

- verranno seguite fra parentesi dal cognome dell'autore e dall'anno di edizione della fonte, ed eventualmente dal numero di pagina separato dai due punti (Mari 2018: 68).
- Qualora, all'interno della stessa citazione vi fossero diversi autori, dovranno essere citati in maniera continuativa, separati da un punto e virgola (Mari 2018; Biagi 2019).
- Vanno indicate le pagine di riferimento anche qualora la citazione non fosse riportata letteralmente fra virgolette (cfr. Mari 2018: 46-49).
- Ripetizione della stessa opera appena citata nella citazione precedente: (*ibi*: 48); (*ibidem*), se si tratta della stessa opera e della stessa pagina della citazione precedente.

Nel caso in cui la **citazione testuale fosse superiore alle 40 parole**, dovrà essere inserita in un paragrafo separato da una riga dal testo che lo precede e che lo segue, con rientro destro e sinistro di 1 cm, senza virgolette e dimensione 10. A conclusione della citazione, si inserisce fra parentesi tonda l'autore, l'anno e la pagina (come sopra).

Le **note al testo** si dovranno inserire a **piè di pagina**, seguendo la numerazione automatica di Word, dimensione 10, interlinea semplice, e avranno una funzione puramente esplicativa.

- Ripetizione in nota di un'opera precedentemente citata: G. Mari, *Pedagogia in prospettiva aristotelica*, cit., p. 68.
- Ripetizione della stessa opera appena citata in nota precedente: *Ibi*, p. 48; *Ibidem* (stessa opera; stessa pagina della citazione precedente in nota).

BIBLIOGRAFIA

Tutti i riferimenti bibliografici devono attenersi scrupolosamente allo stile APA (<http://www.apastyle.org/>), fatte salve le precisazioni sotto indicate

Libri

Albarea, R. (2014). *La nostalgia del futuro*. ETS.

Masschelein, J. e Simons, M. (2014). *Defensa de la escuela. Una cuestión pública*. Miño y Dávila.

Mari, G., Minichiello, G., Xodo, C. (2014). *Pedagogia generale. Per l'insegnamento nel corso di laurea in Scienze dell'educazione*. Scholé.

Vico, G. (Ed.). (2007). *Orientamenti per educare alla cittadinanza*. Vita e Pensiero.

Nel caso di un libro in **traduzione italiana**, non è necessario indicare il nome del traduttore né la dicitura "trad. it."; mentre va indicato il nome dell'eventuale curatore come segue:

- Taylor, C. (2009). *L'età secolare*. (P. Costa, Ed.). Feltrinelli.
- Nietzsche, F. (1992). *La volontà di potenza*. (M. Ferraris, P. Kobau, Eds.). Bompiani.

Articoli di riviste scientifiche

Biesta, G. (2012). Philosophy of Education for the Public Good: Five challenges and an agenda. *Educational Philosophy and Theory*, 46 (6), 581-593. <https://doi.org/10.1111/j.1469-5812.2011.00783.x>.

Capitoli all'interno di un testo collettaneo

Mari, G. (2007). L'educazione alla cittadinanza tra avvaloramento dell'individuo e istanza comunitaria. In Vico, G. (Ed.). *Orientamenti per educare alla cittadinanza* (pp. 67-86). Vita e Pensiero.

Citazioni di pagine web

Miur (2020). Emergenza sanitaria da nuovo Coronavirus. Prime indicazioni operative per le attività didattiche a Distanza. (<https://www.miur.gov.it/documents/20182/0/Nota+prot.+388+del+17+marzo+2020.pdf/d6acc6a2-1505-9439-a9b4-735942369994?version=1.0&t=1584474278499>)

