

UNIVERSITÀ CATTOLICA DEL SACRO CUORE

Sede di Piacenza

Dottorato di ricerca in Sistema Agroalimentare

Ciclo XXXIV

S.S.D. M-FIL/01 - M-FIL/03

**Epistemologia civica e sistema
agroalimentare: un approccio
antropologico**

Tesi di Dottorato di:

Roberto Maier

N. Matricola: 4814779

Anno Accademico 2020/2021

UNIVERSITÀ CATTOLICA DEL SACRO CUORE

Sede di Piacenza

Dottorato di ricerca per il Sistema Agro-alimentare

Ciclo XXXIV

S.S.D. M-FIL/01 - M-FIL/03



UNIVERSITÀ
CATTOLICA
del Sacro Cuore

Epistemologia civica e sistema agroalimentare: un approccio antropologico

Coordinatore:

Ch.mo Prof. Paolo Ajmone Marsan

Tutor: Ch.ma Prof.ssa Mariachiara Tallacchini

Ch.mo Prof. Mons. Sergio Ubbiali

Ch.mo Prof. don Pier Davide Guenzi

Tesi di Dottorato di:

Roberto Maier

N. Matricola: 4814779

Anno Accademico 2020/2021

Introduzione	6
I. Teologia, antropologia e sistema agroalimentare	12
1. Magistero, transdisciplinarietà e teologia	12
1.1. Transdisciplinarietà come processo e ruolo della teologia	12
1.2. Perché la teologia dovrebbe parlare di cibo?	16
1.3. Perché ascoltare la teologia?	20
2. Questioni metodologiche	26
2.1. Stare nei confini	26
2.2. Ogni disciplina è un mondo	28
2.3. Chora o conflittualità?	29
3. L'antropologia al centro del vortice: la questione dell'esperienza	33
3.1. Ungeborgenheit	33
3.2. Semplicemente antropologia: l'esperienza	35
II. Modelli epistemologici emergenti e transdisciplinarietà	38
1. Introduzione: abbattere i bastioni	38
2. La scienza post-normale (S. Funtowicz e J. Ravetz)	43
2.1. Incertezza, comunicazione e comunità	43
2.2. Valutazioni filosofiche	50
3. La co-produzione (S. Jasanoff)	53
3.1. Realtà e co-produzione	53
3.2. Tre scenari a confronto	57
3.3. Valutazioni filosofiche	61
4. Il potere dei collettivi (B. Latour)	65
4.1. Critica alla modernità	65
4.2. Il potere dei collettivi	69
4.3. Valutazioni filosofiche	71
5. Emersione dei temi	75
5.1. Incertezza e verità	75
5.2. La razionalità scientifica	77

5.3. Modelli di società e istituzioni	80
5.4. Figure di verità	83
IV. Invisibilità e generatività dell'esperienza nei modelli sociali.	87
1. L'esperienza come «materia oscura» della società	87
2. L'invisibilità dell'esperienza nelle figure moderne del legame sociale	90
2.1. I prigionieri, i fatti e gli esperti	91
2.2. Il Leviatano tra immunità e comunità	95
2.3. L'utopia e i suoi (non) luoghi	102
3. La generatività dell'esperienza nelle figure moderne del patto sociale	108
3.1. I laboratori degli esperti	109
3.2. Le istituzioni e il loro immaginario	113
3.3. L'utopia, il denaro e il desiderio	122
V. Il sapere dell'esperienza: la lezione di Michel De Certeau	128
1. Il sapere e il non-certificabile	128
2. L'altro e il discorso instabile	133
3. L'invenzione del quotidiano	140
3.1. Un testo che non c'è	140
3.2. Il pensiero come pratica e la sua narrazione	143
3.3. Esistere come abitare: le strategie	146
3.4. Narrazione e lettura: le tattiche	154
4. La verità, le credenze, l'autorità	158
5. Abitare e cucinare: la generatività di un autore	164
VI. Il sistema agroalimentare e le sue pratiche	176
1. Al cuore di un sistema complesso	176
2. Farmer, contadino, Bauer	179
2.1. Un sapere dell'inerenza: il debito con la terra	181
2.2. Un sapere che viene a parola: il patto con la terra	191
2.3. Un sapere della resistenza: il paradosso del tempo	196

2.4 Un sapere dei margini: ancora contro la selva	204
3. Corollari della vita contadina	209
3.1. Famiglia e terra	209
3.2. Agricoltura, gusto e parola	215
3.3. Tradizione e sapere contadino	219
4. Caso di studio: la ricerca partecipativa e la Pedagogia degli oppressi	222
4.1. La scelta di un caso di studio come strategia	222
4.2. Il nesso acqua-energia-cibo (WEF)	227
4.3. Pratiche partecipative e pratica del pensiero	232
4.4. Ripresa critica	237
VII. Conclusioni	245
1. Temi emergenti	245
2. Necessità e limiti del paradigma dell'esperienza	247
2.1. Esperienza, pluralismo e dispotismi	247
2.2. La giustizia degli affetti	250
2.3. Un bien faire sostenibile	252
3. Epistemologia civica e letteratura	256
3.1. Educazione problematizzante e letteratura	256
3.2. Letteratura e paesaggio culturale	259
4. Generare nell'altro	261
4.1. Trasgressioni da perdonare	261
4.2. Generare nell'altro	264
Bibliografia	268

*«Hundreds and hundreds were the truths,
and they were all beautiful»*
—Sherwood Anderson

Introduzione

Molte volte, nelle pagine che seguono, ritornerà l'invito ad aprire la 'scatola nera' dei processi di conoscenza a favore della loro democratizzazione e, soprattutto, in vista di un modello di verità che sia all'altezza della complessità della nostra epoca. Vorremmo, in fase introduttiva, offrire una simile apertura anche per questa ricerca.

L'idea — per la verità piuttosto eccentrica — di uno studio che ingaggi al contempo la teologia e le scienze del sistema agroalimentare nasce da un'esperienza pratica, che chi scrive si ritrova a vivere quotidianamente: l'insegnamento della teologia agli studenti dell'Università Cattolica del Sacro Cuore, in particolare nella facoltà di Scienze Agrarie, Alimentari e Ambientali¹. Nessuno di loro ha scelto la Cattolica per questo motivo e, comprensibilmente, le attese nei confronti dei corsi di teologia sono tra le più varie (in ogni caso, sempre migliori di quanto ci si potrebbe immaginare). Tra gli studenti che si definiscono credenti, alcuni vorrebbero guadagnare gli strumenti teorici per poter dare solidità alla loro esperienza di fede o per rispondere ad alcune domande sul cristianesimo. Tra i non credenti c'è curiosità, soprattutto per chi, venendo da Paesi lontani, non ha mai avuto un incontro diretto con la radice cristiana della cultura occidentale. Da alcuni anni, agli uni e agli altri, viene proposto un approccio transdisciplinare, che permetta alla teologia di interagire con la disciplina che hanno scelto. La maggior parte si aspetta un discorso bioetico o etico: una parola giudizio sulle nuove tecnologie verdi o sulle dinamiche economiche che, come sanno bene, spesso moltiplicano l'ingiustizia. Sono consapevoli che il monopolio culturale del cristianesimo è finito, ma sono solitamente ben disposti a concedere alla teologia la possibilità di funzionare da principio critico nei confronti del mondo contemporaneo.

Questa, d'altra parte, sembra la prospettiva più ovvia per una tradizione che, sebbene oggi minoritaria, ha alle spalle una ricca eredità di strumenti teorici e retorici che le hanno

¹ Cf. R. MAIER, *Scienze agrarie, alimentari e ambientali. Un ripensamento teologico dell'abitare umano*, in C. GIULIODORI (ed.), *Ordo Sapientiae. Per un dialogo fecondo tra teologia e saperi*, Vita e Pensiero, Milano 2017, 195-204.

permesso di sopravvivere in epoche tra loro molto differenti. In effetti — in modo piuttosto trasversale rispetto alle sue diverse anime — il cristianesimo si trova spesso ad incarnare una sorta di coscienza critica del mondo occidentale, come se fosse il Grillo Parlante della modernità, che mette a tema di volta in volta l'individualismo o la tecnocrazia, gli eccessi della finanza o le illusioni del populismo, la crisi della famiglia o l'emergenza educativa. Le analisi critiche, a cui la teologia non ha mancato di dare il proprio contributo, riscuotono facilmente l'interesse e la stima anche da parte di personalità e ambienti non religiosi, diversamente distribuiti a seconda del tema di volta in volta proposto.

Dopo i primi anni di insegnamento, tuttavia, una cosa è stata subito chiara: il compito critico della teologia è fondamentale, ma limitarsi a questa posizione è troppo semplice e poco generativo. Troppo semplice, perché ogni critica sottende una collocazione neutrale, esterna ai processi, una sorta di innocenza che garantisce una posizione di superiorità (come vedremo, uno dei passaggi fondamentali della costruzione del potere è l'interruzione del 'tratto comune' che unisce gli uomini). Poco generativo perché, una volta formulata la critica, la teologia ha fatto quanto doveva e può essere accantonata, come capita in genere a tutte le discipline, quando i loro guadagni vengono usati con intenti politici. Non si produce, insomma, un reale incremento di sapere, né nella teologia (che si limita a ribadire ciò che già sa), né nei suoi interlocutori (che la usano per avere una conferma delle proprie convinzioni previe). Per superare questo duplice limite è nata la nostra ricerca, che vuole guardare alla contemporaneità non con la disinvoltura della critica, ma con l'operosità di chi si ritiene, a tutti gli effetti, *contemporaneo* e si mette seriamente al lavoro.

Tutto questo annuncia lo scopo. È importante, però, identificare anche il principale motore del nostro lavoro: un ambiente accademico che non ha ritenuto troppo eccentrica questa pretesa, anzi si è dimostrato accogliente nei confronti della razionalità teologica, curioso per i metodi del suo procedere, disposto a mettersi in gioco in un dialogo serrato. Gli attori di questa apertura si dividono in due categorie. Anzitutto ci sono gli studenti, che hanno trattato la teologia per ciò che è: una disciplina che chiede dedizione e pensiero; per molti di loro ha rappresentato, nel percorso universitario, l'unica occasione per studiare una disciplina umanistica: il più delle volte lo hanno fatto, acquisendo il suo linguaggio con serietà e pazienza. In secondo luogo vi sono i colleghi, docenti e ricercatori, che hanno ritenuto utile coinvolgere la teologia nell'approfondimento di temi legati alla sostenibilità (ecologica, economica e sociale) o alle elaborazioni simboliche che si generano all'interno del sistema agroalimentare (antropologia del cibo, tabù alimentari e molto altro); soprattutto, hanno aperto lo scrigno del loro sapere a chi, da molto lontano, chiedeva di

capire. Gli uni e gli altri hanno operato questa ospitalità ben al di là dei diritti istituzionali che l'ateneo riserva alla teologia; lo hanno fatto, per usare un'espressione di Michel De Certeau, «di straforo»: gli studenti spingendo il loro interesse oltre alla certificazione del voto, i docenti e i ricercatori superando la rigida separazione tra le discipline su cui il mondo universitario stesso è costruito e accogliendo un punto di vista eccentrico in ricerche, convegni e pubblicazioni². Si tratta di un'apertura che non è affatto scontata altrove, nemmeno nelle facoltà teologiche.

La ricerca qui presentata è frutto di questo. Affermarlo non è solo un gesto di gratitudine: è l'apertura della sua scatola nera. L'interlocutore teologico non avrebbe avuto alcun coraggio e non avrebbe avuto neppure la possibilità di incominciare ad orientarsi, senza questa accoglienza che lo chiamava in causa per pensare insieme: si sarebbe, semplicemente, rivolto ad altro. Qualunque interlocutore, infatti, è convocato e, in qualche modo, generato dall'ascolto degli altri. Questa ospitalità ha intrecciato i primi fili, la ricerca e lo studio che ne sono seguiti non hanno fatto altro che continuare su questa prima trama. Si è, così, lentamente costruito il tessuto di questo lavoro, che ci ha permesso di scoprire un mondo ricco e complesso, irriducibile alle semplificazioni più comuni, come la durezza delle materie scientifiche o la conflittualità tra le ragioni della scienza e quelle della fede. Dal cuore stesso di queste discipline oggi si invoca a gran voce un cambiamento che onori la verità dell'uomo: l'ospitalità nei confronti del nostro lavoro dimostra che il cambiamento è già in atto.

In un primo capitolo sarà necessario stabilire le condizioni affinché la teologia prenda parte a questo processo e lo renda irreversibile; si tratterà di mostrare in che modo si conduce un lavoro transdisciplinare, al cui interno la teologia non perda il suo metodo e il suo compito specifico; tale compito deve essere individuato non tanto nella difesa dell'idea di Dio (Dio si difende da solo) o della trascendenza del creato, ma nel credito dato a quel sapere dell'esperienza che rappresenta il patrimonio comune degli esseri umani e che non deve essere in alcun modo disabilitato dai saperi specialistici (scientifici o teologici), né lasciato in preda all'irrazionalità. Si chiarirà, in particolare, in che senso la teologia possa oggi collocarsi all'interno dell'indagine *de homine* e quale contributo specifico essa possa

² AA. VV., *Teologia, saperi e poetica della terra, in Laudato si'. Risonanze. La cura della casa comune nell'Università Cattolica*, Atti del Convegno del 2016, Educatt, Milano 2016; DE PAOLI M. - MANFREDI G. - TALLACCHINI M., *Una filantropia nuova. Economia, diritto e filosofia per una società digitale collaborativa*, Libellula, Tricase 2017; A. NEGRI - G. MAZZONI (ed.), *Libertà Religiose e Covid-19: tra diritto alla salute e salus animarum. I focus del Dossier OLIR Emergenza Coronavirus*, Alessandro Negri, Milano 2021; G. PAPA ET AL., *The honey bee Apis mellifera: an insect at the interface between human and ecosystem health*, in «Biology» 11 (2022) 233; G. MAZZONI (ed.), *Il patrimonio culturale di interesse religioso in Italia. Religioni, diritto ed economia*, Rubbettino, Soveria Mannelli, 2021,

portare.

Nel secondo capitolo ci dedicheremo a descrivere alcuni modelli epistemologici emergenti nel mondo scientifico, ciascuno dei quali cerca di rendere ragione della necessità di un cambiamento, più o meno profondo, dei percorsi della conoscenza. I tre modelli non nascono direttamente nell'ambito della produzione agroalimentare, sebbene più volte ritornino sulla questione del cibo, della sua disponibilità e della sua produzione. Il modello della *Post Normal-Science* si muove a partire dal tema dell'incertezza, gli *Science and Technology Studies* fanno emergere il paradigma complesso dalla co-produzione tra natura e cultura, Bruno Latour si interroga sui rapporti di potere che attraversano il sistema. Apparentemente vicini tra loro, addentrandosi nella loro conoscenza si notano importanti differenze. Tutti e tre, tuttavia, finiscono per convergere nel sottolineare la necessità di un ripensamento e di un allargamento delle *peer community* (ossia dei luoghi di elaborazione e di condivisione del sapere), mettendo in luce la necessità di costruire un'epistemologia civica.

Il terzo capitolo vuole mostrare i motivi per cui la modernità fatica ad elaborare un'epistemologia civica, avendo finito per disabilitare il sapere dell'esperienza a favore di saperi certificati: quello degli esperti, delle istituzioni e del mercato. I tre modelli, ispirati dall'analisi dei percorsi di co-produzione proposta da Sheila Jasanoff, rappresentano tre modi di concepire il sapere, ma anche di organizzare il mondo e il suo potere. Ciò che essi non vedono è che ad autorizzarli è stato proprio quell'*universale soggettivo*, quel *senso comune* che, secondo la terza critica di Kant, si genera a partire dalla condivisione del giudizio. La necessità di allargare le *peer community*, così, coincide con la necessità di portare in superficie i processi attraverso cui si costruisce e si condivide il sapere, aprendo le scatole nere della conoscenza e dei suoi luoghi.

La parte successiva sarà dedicata ad una delle analisi più convincenti e feconde dell'esperienza del quotidiano: quella proposta da Michel De Certeau. Egli è un acuto indagatore di quel tratto comune dell'umano che è contemporaneamente il soggetto e l'oggetto del nostro interesse. De Certeau, mentre svolge il suo pensiero, lo sottopone incessantemente ad una critica, lasciandone emergere i meccanismi e mettendo in luce in che modo la sua indagine interagisce con il proprio oggetto. 'Materia oscura' della conoscenza, l'esperienza dell'uomo viene analizzata insieme ai motivi della nostra incapacità di vederla: vedendola, siamo costretti a cambiare il modo con cui pensiamo la realtà; l'esperienza ha le sue strategie e le sue tattiche, che abitano spesso ai margini del sapere ufficiale. Il ruolo della narrazione e della letteratura nell'emersione di queste

traiettorie (altrimenti invisibili) è una delle caratteristiche qualificanti del lavoro di De Certeau e della sua scuola, a cui cercheremo di dare lo spazio che merita.

Un quinto capitolo si occuperà in modo specifico del sapere dell'esperienza nell'ambito agroalimentare. Quest'ambito si caratterizza per la presenza di una figura centrale, quella del contadino, che ha originariamente convocato presso di sé le diverse conoscenze che costituiscono oggi il sistema; il contadino è stato anche, almeno in parte, la grande vittima delle rivoluzioni verdi. Per riavviare processi di convocazione e di ascolto del mondo contadino, cercheremo di individuare i tratti salienti del suo sapere a partire dalle parole con cui, dalla fine del feudalesimo, esso è stato definito: 'contadino', 'farmer', 'Bauer'. Il mondo contadino, in quest'epoca che sembra segnare un suo lungo tramonto, si intreccia originariamente con altre figure antropologiche fondamentali: la famiglia, il gusto e la tradizione; cercheremo di rendere ragione di questi intrecci, evitando ogni banalizzazione. La parte finale del capitolo sarà dedicata all'analisi di un caso di studio di ricerca partecipativa svoltosi in Brasile, ispirato ai principi della *Post-normal Science* e alla pedagogia di Paulo Freire: ci permetterà di ricapitolare molti temi emersi con l'evidenza di una pratica e della sua narrazione.

Un ultimo capitolo sarà dedicato a raccogliere in modo più ordinato i guadagni e le problematicità del nostro lavoro e a proporre delle vie possibili, sia per la razionalità teologica, sia per il sistema agroalimentare.

Come è facile intuire, questo percorso intreccia temi molto diversi, apparentemente lontanissimi tra loro, ma fondamentali per la comprensione della «aggrovigliata trama dell'umana esistenza» in uno degli ambiti più comuni: quello della produzione agroalimentare. Il paradigma che caratterizza il nostro tempo è la sua complessità o, meglio ancora, la consapevolezza che tutti insieme stiamo guadagnando in ordine alla complessità. Essa ha bisogno di essere guardata in tanti modi, ciascuno dei quali ha le sue regole. Per tenerli insieme tutti, tuttavia, non è possibile sperare in una rigida struttura fatta da concatenamenti logici: ci vuole, invece, una stoffa simbolica fittamente intrecciata, che sia un appello alla libera partecipazione e che ospiti anche i fili più inaspettati. Coerentemente, la *ratio* del presente lavoro non avrà la ferrea resistenza della catena, ma la sottile elasticità di un tessuto. La forza di una catena, d'altra parte, è quella del più debole dei suoi anelli; la forza di un tessuto è, invece, il fitto e misterioso intreccio di infiniti fragili fili.

I. Teologia, antropologia e sistema agroalimentare

1. Magistero, transdisciplinarietà e teologia

1.1. Transdisciplinarietà come processo e ruolo della teologia

Invitando la teologia ad un profondo ripensamento per rispondere all'epoca, alcuni tra i documenti magisteriali di Papa Francesco — *Laudato si'* (2015), *Veritatis Gaudium* (2018) — suggeriscono un cambio di paradigma molto radicale. La Costituzione apostolica dedicata alle Università e alle Facoltà ecclesiastiche, in particolare, propone quattro criteri fondamentali (il profilo kerigmatico, l'atteggiamento dialogico, il metodo transdisciplinare, la dimensione universale³), tre dei quali rappresentano una forte discontinuità rispetto alla tradizionale separazione dei saperi su cui, in forme via via sempre più frammentarie, si è pensata la ricerca accademica negli ultimi decenni, in tutti i suoi ambiti⁴.

Benché l'invito a superare la frammentazione dei saperi e a sfidare la «polizia di frontiera»⁵ tra le discipline abbia una storia ormai molto lunga e sia stato sollevato da più voci — tanto all'interno⁶ quanto fuori dall'ambito teologico —, la forza inedita con cui esso oggi risuona annuncia l'avvio di un movimento potenzialmente irreversibile di ripensamento e, forse, di ricomposizione dei nostri modelli di conoscenza. Tale movimento è ancora in una fase iniziale, siamo ben lontani dal vederne i frutti, tuttavia ha già la forma di un processo effettivamente in atto.

La figura del 'processo' è ricorrente nel magistero di Papa Francesco, già a partire dall'esortazione apostolica *Evangelii Gaudium*.

³ FRANCESCO, Costituzione apostolica *Veritatis Gaudium* (28 gennaio 2018), n. 4 (da qui in poi VG).

⁴ Il profilo istituzionale di questa separazione si incarna prima nel sistema delle facoltà, poi nel sistema dei dipartimenti, esplicitamente introdotti, in Italia, dalla legge 21 (febbraio 1980) che fa del dipartimento universitario l'unità organizzativa di base di un ateneo, sia per la didattica, sia per la ricerca.

⁵ L'espressione, come è noto, è di Aby Warburg (A. WARBURG, *Arte italiana e astrologia internazionale a Palazzo Schifanoia a Ferrara*, in ID., *La rinascita del paganesimo antico e altri scritti*, a cura di M. Ghelardi, Aragno, Torino 2004, 551-552). Cf. A. PINOTTI, *Memorie del neutro. Morfologia dell'immagine in Aby Warburg*, Milano, Mimesis, 2001, 37-39.

⁶ C. GIULIODORI (ed.), *Ordo Sapientiae. Per un dialogo fecondo tra teologia e saperi*, Vita e Pensiero, Milano 2017.

Dare priorità al tempo significa occuparsi di iniziare processi più che di possedere spazi. Il tempo ordina gli spazi, li illumina e li trasforma in anelli di una catena in costante crescita, senza retromarce. Si tratta di privilegiare le azioni che generano nuovi dinamismi nella società e coinvolgono altre persone e gruppi che le porteranno avanti, finché fruttifichino in importanti avvenimenti storici. Senza ansietà, però con convinzioni chiare e tenaci⁷.

In un magistero che domanda più volte il superamento del «divorzio tra teologia e pastorale»⁸, il termine ‘processo’ trasgredisce i confini prettamente sociologici e chiama in causa la ragione teologica⁹, a cui chiede di esserne parte e di investirvi le proprie risorse. L’invito rinnova il credito da parte del magistero nella reale possibilità che il lavoro teologico non solo non rallenti, né ostacoli il percorso, ma ne indaghi e consolidi le basi. Senza una teologia che ripensi teoreticamente la novità e i metodi di un approccio transdisciplinare, infatti, qualunque processo rischia di esaurirsi in breve tempo. Non è retorico definire questo compito ‘epocale’, considerando che ormai da decenni la teologia sembra essere confinata ad un settore remoto e quasi archeologico del sapere¹⁰ e si trova inevitabilmente di fronte al compito di definire sempre daccapo il proprio ruolo.

Il moltiplicarsi di convegni ed eventi multidisciplinari, di pubblicazioni che ricompongono diversi punti di vista su un singolo tema, di approcci tematici condivisi da più discipline sono momenti necessari, ma spesso non sufficienti a rendere ragione della sollecitazione del magistero. *Veritatis Gaudium*, non tralasciando aspetti pratici e normativi, indica un panorama ben più vasto, che coinvolge lo statuto epistemologico della teologia nel contesto dell’epoca. I temi e gli ambiti che l’interdisciplinarietà sottopone di volta in volta alla sua attenzione impegnano la ragione teologica a indagare i propri protocolli in vista di un ripensamento radicale, non a fugaci rapsodie *ex-cursus*.

Il presente lavoro intende rappresentare un contributo a questo. Non sarà certo in grado di proporre idee risolutive, né di proporsi come modello di transdisciplinarietà, ma testimonia l’intenzione di costruire un laboratorio stabile e non episodico, a cui occorre dedicare tempo e cura. La fatica del concetto non è di per sé garanzia della bontà del pensiero, ma dice l’intenzione di non esaurire il dialogo nel breve spazio di un articolo o nel breve tempo di un convegno. L’interlocutore scelto — o, sarebbe meglio dire,

⁷ FRANCESCO, Esortazione apostolica *Evangelii Gaudium* (24 novembre 2013), n. 223 (da qui in poi EG)

⁸ VG, n. 2.

⁹ «La teologia, non vi è dubbio, dev’essere radicata e fondata nella Sacra Scrittura e nella Tradizione vivente, ma proprio per questo deve accompagnare simultaneamente i processi culturali e sociali, in particolare le transizioni difficili». EG, n. 4.

¹⁰ «Nella comunità cristiana come anche, rispettivamente, nella società civile, la teologia è praticamente senza peso. In entrambe, sia pure con le debite differenze, la dichiarazione di non voler aver nulla a che fare con la teologia dei teologi suona come un crisma di attendibilità, e rispettivamente di autenticità, della testimonianza della fede». E. SALMANN - P. SEQUERI - C. THEOBALD, *La teologia non ha futuro senza immaginazione*, in «Vita e Pensiero» 96/4 (2021) 71-86, 71.

l'interlocutore incontrato per via, con quella casualità propria di ogni prossimità — sono le discipline che convergono nella comprensione e nell'organizzazione del sistema agroalimentare. Esse ci collocano naturalmente al cuore di molte delle questioni sollevate dall'enciclica *Laudato si'*¹¹, nella sua duplice attenzione ai temi ecologici e sociali.

Molte vie, in questo ambito, possono essere (e sono state) percorse. È senza dubbio importante riconoscere che nella Scrittura vi sono innumerevoli passaggi in cui affiora il tema del cibo, della nutrizione, del convivio o dell'agricoltura; può essere interessante studiare la rilevanza del rapporto tra l'uomo e il creato nella teologia biblica¹². Si può — ed è certamente indispensabile — sottolineare l'importanza della cena nelle parabole o nella simbolica introdotta da Gesù¹³, così come non è certamente inutile considerare il modo con cui il mondo cristiano ha affrontato e organizzato le questioni di purità alimentare¹⁴ o ripercorrere i grandi testi della tradizione che sottolineano il valore spirituale del cibo, della mensa comune, della condivisione, della natura¹⁵. Simili percorsi — alcuni di grande valore — sono stati inaugurati in occasione di eventi di particolare risonanza, come l'Esposizione Universale tenutasi a Milano nel 2015, sul tema *Nutrire il Pianeta, energia per la vita*¹⁶. Eventi come questo, con il portato di pubblicazioni e di studi che ne consegue, rappresentano un'eredità importante per qualunque ricerca che voglia porsi all'interno di un movimento di convergenza dei saperi, ma confermano il rischio dell'episodicità: molti dei loro autori, soprattutto tra i teologi, sono presto tornati ad occuparsi di altro. Gli sconfinamenti saltuari agitano la superficie delle discipline, ne increspano visibilmente i contorni, ma il movimento si esaurisce presto se il fondo resta immutato. Se l'interrogazione, infatti, appare periferica e ultimamente estranea alla ragione teologica, il dialogo suscita entusiasmi di vita breve, tanto facili da accogliere quanto da dimenticare.

Il numero e la qualità delle pubblicazioni interdisciplinari di questi ultimi anni è, tuttavia, significativo: non solo ribadisce la pertinenza di questi luoghi dell'esperienza umana, ma suggerisce anche che la teologia, trascurandoli, si impoverisce. La novità più rilevante è che questi sconfinamenti, oggi, non sono più guidati solo da una preoccupazione prescrittiva, etica o bioetica¹⁷: molti teologi fondamentali e sistematici, così come molti

¹¹ FRANCESCO, Lettera enciclica *Laudato si'* (24 maggio 2015).

¹² P. SEQUERI, *Custode, non tiranno. Per un nuovo rapporto tra persona e creato*, EMI, Bologna 2014.

¹³ G. PAGAZZI, *La cucina del Risorto. Gesù cuoco per l'umanità affamata*, EMI, Bologna 2014.

¹⁴ A. CHIZZONITI (ed.), *Cibo, religione e diritto. Nutrimento per il corpo e per l'anima*, Libellula, Roma 2015.

¹⁵ E. BIANCHI ET AL., *L'uomo custode del creato*, Qiqajon, Magnano 2013.

¹⁶ Cf. R. ZOBOLI - F. BOTTURI, *Attraverso il convivio. Cibo e alimentazione tra bisogni e culture*, Vita e Pensiero, Milano 2014.

¹⁷ «Con una certa dose di semplificazione, sembrerebbe che il nostro problema maggiore, forse per la prima volta nella storia, non è più quello di *sollecitare* il progresso tecnico, bensì di *moderarlo* umanisticamente». P. SEQUERI, *L'umano alla prova. Soggetto, identità, limite*, Vita e Pensiero, Milano 2002, 42.

filosofi, si sono occupati del sapere specifico che si genera attorno all'economia, all'ecologia o all'alimentazione. La vastità dell'eredità cristiana offre, d'altra parte, infinito materiale per rispondere a quella potenza simbolica dell'esistenza dell'uomo, che, facendo «l'assoluto respirando, mangiando, dormendo e operando in qualsiasi maniera», secondo l'adagio di Sartre¹⁸, rende rilevante ogni ambito della vita. A fronte dei numerosi guadagni della trasgressione dei confini disciplinari, emergono, tuttavia, due rischi opposti. Se da un lato — come abbiamo sottolineato — la velocità e l'estemporaneità degli studi impedisce la costruzione di un dialogo stabile e quindi di un linguaggio comune tra le discipline che si incontrano, d'altro lato vi è il pericolo di una ulteriore frammentazione della teologia in una serie di 'teologie regionali', poco propense a dialogare tra loro e incapaci di integrarsi con il sistema teologico. Pericolo paradossale, soprattutto se si pensa che l'intero percorso è invocato per una ricomposizione dei saperi e non per la loro polverizzazione.

Questo lavoro è dunque esposto a un duplice pericolo: non occuparsi abbastanza del suo oggetto e occuparsene troppo. Nel primo caso potrebbe interessare la teologia ma essere irrilevante per il sistema agroalimentare; nel secondo caso susciterebbe la curiosità da parte del sistema, ma apparirebbe irrilevante per la teologia. Esporsi a questo rischio è, forse, il costo di qualunque percorso transdisciplinare. A parziale ricompensa dei possibili fallimenti e delle inevitabili ingenuità del nostro studio, sta la sua novità: una ricerca di questo tipo rappresenta, al momento, un evento piuttosto raro. Mettere insieme teologia e agraria è un azzardo di cui si può sorridere: solo la sua consegna alle discipline potrà confermarne o negarne la bontà. Ma bisognava pure cominciare.

Per rispondere al duplice possibile fallimento, servono almeno due operazioni: da un lato, individuare il radicamento del tema nel cuore dell'interesse della teologia per la rivelazione e per quel compimento dell'umano che i cristiani chiamano 'salvezza'; d'altro lato, mostrare ciò che la teologia porta in dote a favore del pensiero comune: quale sia la parte che le spetta e che non si potrebbe fare senza di lei. Si tratta, insomma, di chiedersi perché mai la teologia possa parlare di cibo, ma anche che cosa, senza di lei, non si sarebbe in grado di dire.

¹⁸ J.P. SARTRE, *L'esistenzialismo è un umanesimo*, Armando, Roma 2014, 67.

1.2. Perché la teologia dovrebbe parlare di cibo?

1.2.1. Resistenza del tema

Il sistema agroalimentare si trova in una posizione rilevante, rappresenta un nodo nevralgico in cui convergono diverse questioni dell'esperienza umana. È un ambito tra molti (l'uomo mangia, si veste, educa, produce, si riproduce, si cura, muore), eppure qualcosa lo presenta di volta in volta come decisivo, sia per le sue implicazioni sociali (la sicurezza alimentare è questione, letteralmente, di vita o di morte per milioni di persone), sia per l'universo simbolico così ricco e complesso che attorno alla mensa si costruisce da sempre, quasi inevitabilmente.

Non c'è dubbio che la riflessione sull'uomo, tanto in ambito filosofico quanto in ambito teologico, abbia costruito una sorta di gerarchia tra i diversi profili dell'esperienza. Il linguaggio, ad esempio, gode da sempre di una posizione privilegiata e le filosofie se ne occupano da millenni; nella storia dell'occidente — dove, in virtù della radice cristiana, sono scomparsi i tabù alimentari — la sessualità ha avuto un ruolo relevantissimo, tanto nelle riflessioni antropologiche e morali, quanto nella costruzione di un immaginario comune. In anni più recenti il tema estetico viene riconosciuto come decisivo, dentro e fuori dalla riflessione teologica, ma con un invito molto esplicito da parte di questa a riscoprirne la centralità. Di cibo, invece, la filosofia e la teologia si sono occupate raramente, almeno da un po' di tempo a questa parte. Risulta isolato l'appello di Kant, nella sua terza critica, a dedicare al tema del gusto un'attenzione specifica.

I grandi mutamenti nella vita dell'umanità sembrano aver accompagnato la questione alimentare verso una graduale marginalità, non solo nella riflessione più sistematica, ma anche nel senso comune. L'uomo contemporaneo, quantomeno nei paesi sviluppati, *mangia per vivere*; in un'epoca ormai piuttosto lontana, invece, gli uomini *vivevano per mangiare*: la ricerca del cibo era la principale attività quotidiana¹⁹; in tempi ancora più remoti, probabilmente, i nostri antenati hanno dovuto anche preoccuparsi di *non essere mangiati* dai grandi predatori ed è verosimile che il dispositivo del sacrificio, presente in molti

¹⁹ Lo è ancora, in molte parti del mondo. La soglia di povertà, oggi, non è segnalata solamente dalla mancanza di cibo, ma anche dalla proporzione con cui la spesa per cibo influisce sulla spesa complessiva di una famiglia. I report del World Food Programme delle Nazioni Unite indica che nel 2020 un abitante di New York spende per il cibo lo 0,6% del proprio salario, mentre in Sud-Sudan la spesa alimentare richiede il 186,17% di un reddito medio. <https://cdn.wfp.org/2020/plate-of-food/> (visto il 28 dicembre 2021).

sistemi religiosi, sia debitore anche di questa esperienza fondamentale²⁰. La lenta evoluzione della vita umana ha comportato una graduale marginalizzazione del tema della nutrizione, con una inevitabile ricaduta sui sistemi simbolici, nei quali il mangiare si è fatto sempre più astratto, spiritualizzato, allegorico. Basti pensare che per la morale cattolica, almeno nella sensibilità occidentale, la gola sembra essere ormai uscita dal novero dei peccati e dei vizi, senza alcuna protesta, nemmeno da parte dei tradizionalisti più severi.

Il cristianesimo, tuttavia, non ha potuto non mantenere la mensa al centro della sua ritualità, visto che il momento conviviale rappresenta uno dei luoghi più frequentati da Gesù (e non solo nell'ultima cena); certo, vi sono state epoche in cui nel sacramento eucaristico i legami con la 'cena del Signore' si sono fatti più sottili, eppure la comunione si è pur sempre fatta mangiando. Il Vangelo sostiene che l'uomo «non vive di solo pane»; eppure poi si occupa di farina, di grano, di zizzania e di vino. Le parole di Gesù rivelano l'assoluto, eppure — almeno nella loro interpretazione contemporanea — sono lontane da un'epica del sacro e molto più prossime ad una poetica della vita quotidiana. Tutte le grandi tradizioni religiose, d'altra parte, indicano la trascendenza, ma finiscono poi per istituire incessantemente tanto situazioni conviviali, quanto la loro negazione simbolica, attraverso le diverse figure del digiuno. Il tema, dunque, resiste.

1.2.2. L'uomo tutto intero

Fare univocamente appello a questo, tuttavia, non è *tutta* la verità: la verità è che solo la grande insistenza della contemporaneità sulla questione della sicurezza alimentare, sulla crisi ecologica e, più di recente, sui temi della sostenibilità ha riattivato la riflessione. È sufficiente passare in rassegna alcune alcune pubblicazioni recenti (gran parte delle quali nate dalla spinta di *Laudato si'*) per accorgersi che la costruzione di una filosofia e una teologia del cibo hanno appena cominciato a muovere i primi passi e lo hanno fatto a partire da una preoccupazione epocale, della quale il magistero di papa Francesco si è fatto interprete, anticipando la riflessione accademica. La teologia, in altre parole, inizia ad occuparsi di cibo perché se ne occupa l'uomo contemporaneo, perché se ne occupa l'epoca. Non vi è, in questo, nulla di disdicevole: che la teologia sia stata richiamata dalla storia è accaduto più volte e talvolta in modo ben più drammatico. Basti pensare a come la riflessione sul male ha acquisito rilevanza dopo la Shoah o a come il tema degli abusi, più

²⁰ Interessante che l'ebraico *kabod* (onorare), riferito tanto a Dio quanto ai genitori, possa essere tradotto anche con 'dare peso' e suggerisca un legame con l'alimentazione. Cf. R. MAIER, *The Game of Sophia. Ecology, Economy and Human Dwelling*, Educatt, Milano 2015, 142-144.

recentemente, ha rimesso in discussione la questione dei legami ecclesiali e del potere. In molti modi, in ogni caso, il sapere teologico è stato richiamato alla necessità di rafforzare i suoi vincoli con l'esperienza pratica, ben al di là dell'ambito più specifico della teologia pastorale.

Vi è, tuttavia, una condizione necessaria affinché una simile operazione abbia senso, senza provocare la frammentazione in infinite teologie tematiche: che la questione coinvolga l'umano, pienamente ed interamente. Che ne vada dell'uomo, insomma, non solamente di una sua parte. È proprio in questo che il tema del cibo esibisce una particolare pertinenza. All'interno delle opere recenti che se ne occupano, i testi di riferimento della tradizione filosofica spesso si contano sulle dita di una mano, ma due non mancano mai: «*Der Mensch ist was er ißt*» di Feuerbach e «*l'homme fait l'absolu en mangeant*»²¹. Queste due coordinate disegnano con buona approssimazione la caratteristica strutturale dell'alimentazione e l'interesse che può suscitare nel discorso sull'uomo: l'impossibilità di separare il profilo biologico (l'assunzione di sostanze nutritive) da quello simbolico (la cena comune, la condivisione, il convivio)²². Corpo ed elaborazione simbolica sono qui inscindibili: non ci si nutre mai senza in qualche modo coinvolgere processi simbolici ma, al contempo, non si condivide il senso senza effettivamente assumere dei nutrienti. Pochi ambiti della vita umana hanno mantenuto la stessa unità, nella scena della post-modernità: ne va dell'uomo, dunque, tutto intero. Una volta intuito questo, la teologia non fatica a riconoscere tra i propri strumenti e tra i propri protocolli un piccolo tesoro con cui contribuire a pensare.

1.2.3. *La questione epistemologica*

L'oggetto specifico della nostra ricerca, in ogni caso, non sarà anzitutto il cibo sulla mensa, bensì la sua produzione. È, infatti, anzitutto su questo che si concentra la preoccupazione dell'epoca. Si tratterà, cioè, di aprire la scatola nera del sistema agroalimentare per intuire ciò che si muove nel lavoro stesso dell'uomo. Pochi ambiti disciplinari hanno una complessità come quella che si è addensata attorno a questo mondo e alle sue pratiche: scienze biologiche, chimiche, fisiche, genetiche, farmacologiche, ma

²¹ Sorprende, piuttosto, la scarsità di riferimenti alla terza critica kantiana, che avrà invece un ruolo centrale nel nostro lavoro.

²² «La domanda sul cibo si sdoppia e si ricompatta continuamente. Da un lato insiste sulle note basse per chiedersi se l'uomo è ciò che mangia. Dall'altro lato intona subito la melodia verso l'alto per ribadire che, perfino mangiando, l'uomo resta uomo, libero, e fa l'assoluto». F. RIVA, *Mangiare è una gran cosa*, in R. ZOBOLI - F. BOTTURI (ed.), *Attraverso il convivio*, 10-22, 12-13.

anche economiche, giuridiche, politiche, psicologiche e sociali. La produzione e il consumo del cibo sono circondati da una selva di competenze, da una pluralità di saperi tra cui la teologia potrebbe anche sistemarsi comodamente, passando quasi inosservata. Tuttavia è proprio questo intreccio che suscita la nostra attenzione, in ciò che al suo interno sta accadendo: la crisi ecologica, lo sviluppo demografico, i cambiamenti climatici avanzano nei confronti dell'intero sistema di conoscenze una domanda di cambiamento. Il modo con cui abbiamo sempre guardato alla nostra alimentazione, alla sua produzione, non è più sostenibile. Non si tratta di trovare aggiustamenti, né solamente di dare il proprio contributo per arricchire un tesoro di conoscenze. L'urgenza è contribuire a ripensare un modello che, semplicemente, non può più riproporre gli stessi percorsi. In questo senso il nostro lavoro, pur collocandosi all'interno di una pluralità di voci, non vorrebbe apparire innocuo.

Proprio il modo con cui ciascuna disciplina coinvolta ha dato per scontato i propri paradigmi è al centro della domanda contemporanea. La parte migliore di questi saperi sta da tempo cercando di rispondere, proponendo nuove tecnologie, nuovi sistemi di organizzazione dei processi o nuovi atteggiamenti di consumo. Certo, vi sono anche risposte più scomposte, che scaricano la responsabilità della crisi sugli altri ambiti disciplinari e aumentano la conflittualità complessiva del sistema. Entrambi i progetti, tuttavia, sembrano insufficienti: occorre per questo rimettere a tema il modo con cui le discipline dialogano tra loro e con i cittadini, prevedendo una grande revisione epistemologica.

Nell'epoca della tecnica, quando credevamo di esserci affrancati dai bisogni del corpo, scopriamo che non possiamo più solamente nutrirci per poter pensare: dobbiamo ricominciare a pensare per poterci nutrire, dobbiamo farlo insieme e dobbiamo farlo tutti. È di fronte a questo che la teologia, in virtù della sua frequentazione dell'umano, ritiene di potersi pronunciare. Non tanto perché conosca la soluzione, ma perché ritiene che un pensiero comune a proposito della verità sia l'oggetto specifico del suo interesse, sia ciò per cui, nei secoli, ha preparato e perfezionato i suoi strumenti. La questione che queste pagine faranno più spesso emergere, dunque, sarà quella epistemologica: cosa significa sapere e cosa significa, per l'uomo, la verità. Non si tratta più di porla a livello accademico — dove, in qualche modo, non ha mai smesso di porsi — bensì all'uomo comune, all'*uomo senza qualità*, quello che, come ci ritroveremo spesso a dire, non ha altra qualità se non il tratto comune dell'umano. Questo uomo senza ulteriori specificazioni e senza certificazioni, sa molte cose, ma attende che gli sia concessa udienza. Farlo, dovrebbe essere un interesse specifico del cristianesimo, anche nel tempo del suo apparente tramonto, che non gli

consente, in ogni caso, di abdicare ai propri compiti. La teologia cristiana, infatti, sa, dal canto suo, che la principale preoccupazione del Dio di Gesù Cristo è stata restituire a questo uomo — che non può essere in alcun modo certificato, né da un sacramento, né da un diploma — la libertà e la dignità di essere l'interlocutore dell'Assoluto. Sin dall'alba del suo percorso, essa professa che l'uomo è *capax Dei*²³, che egli, infallibilmente, quando è pienamente uomo, 'sa di Dio': senza questo sapere, la rivelazione sarebbe indecifrabile e la teologia stessa indistinguibile da un delirio²⁴. Per questo, forse unica tra tutte le discipline, la teologia ritiene anche che il principale attore in grado di giudicarla sia proprio l'uomo comune. Restituirgli voce e ascoltare il suo giudizio non è solo un atto di amore e di giustizia, ma anche uno dei principi epistemologici fondamentali del sapere teologico.

1.3. Perché ascoltare la teologia?

1.3.1. *Guardare «dietro le spalle» della scienza*

L'offerta di una prospettiva teologica su una questione settoriale può essere senza dubbio ritenuta arricchente e accolta con bonaria attenzione dalle altre discipline coinvolte, ma non lascerà traccia di sé fino a quando non saprà mostrare ciò che solo la teologia può contribuire a comprendere. La questione da chiarire, nello specifico, non è solamente il diritto della teologia di occuparsi del sistema agroalimentare, ma quale sia il contributo che la ragione teologica e filosofica — e solo esse — possono portare alla comprensione di un fenomeno umano. Occorre, cioè, che la teologia e la filosofia sappiano non solo esibire la pertinenza del proprio contributo, ma anche la sua necessità.

Il sapere teologico dirige la sua attenzione alle discipline con cui dialoga — per così dire — guardando «dietro le spalle» dello scienziato, dell'economista o dell'agronomo. Maurice Merleau-Ponty, che ha coniato questa espressione, rappresenta un esempio interessante di transdisciplinarietà, poiché i suoi studi sulla percezione si collocano ai confini tra fenomenologia, scienze biologiche e psicologia. Egli intuisce e incarna il compito specifico della filosofia:

La preoccupazione del filosofo è di vedere; quello dello scienziato è di trovare degli appigli. Il suo pensiero non è guidato alla preoccupazione di vedere, ma di intervenire. Vuole sfuggire alla paralisi del vedere filosofico. Così, spesso, lavora come un cieco, per analogia. Una

²³ AGOSTINO, *De Trinitate*, 14, 8.

²⁴ Il compito della teologia, al contrario, è ancorare saldamente l'esperienza della fede alla razionalità, mettendo la rivelazione al riparo dalle ricorrenti tentazioni di fideismo, di esoterismo e di gnosticismo.

soluzione gli è riuscita? Egli la prova su qualcos'altro, poiché gli è riuscita. Lo scienziato ha la superstizione dei mezzi che riescono. Ma in questo tentativo per assicurarsi un appiglio, lo scienziato svela più di quanto veda in realtà. Il filosofo deve vedere dietro le spalle del fisico ciò che lo stesso fisico non vede²⁵.

Sottratta al contesto, l'affermazione può apparire ingenerosamente critica, ma chi conosce l'autore sa la rilevanza che le discipline scientifiche e biologiche assumono per elaborare il cuore della sua filosofia, la fenomenologia della percezione. Guardare dietro le spalle della scienza non significa per Merleau-Ponty proporle qualcosa di estraneo al suo procedere, bensì mettere in luce un suo movimento interno che talvolta essa stessa non è in grado di scorgere²⁶. Il filosofo francese non sconfinava mai in competenze altrui (pretesa che sempre condanna ad una imperdonabile superficialità), ma assume i guadagni della scienza da un punto di vista specifico, quello della filosofia, altrimenti indisponibile. In questo senso, la sua proposta non è una filosofia della scienza, bensì una fenomenologia *con e per* la scienza. Similmente dovrà fare la teologia, per portare il suo contributo specifico nell'ambito del sistema agroalimentare; occorre guadagnare una certa conoscenza del sistema, non per denunciare ciò che altre discipline non sarebbero in grado di mettere a fuoco, quanto, più umilmente, per captare e segnalare quelle voci ad esse interne che è in grado di confermare con il suo sapere. Sarà questo il primo passo del nostro percorso: mettendo in luce tre modelli epistemologici emergenti porteremo alla luce un movimento che agita il mondo della ricerca e cercheremo di propiziarne gli sviluppi.

1.3.2. La questione della lingua

Un primo ambito in cui il contributo della teologia può essere utile è quello linguistico. Là dove nel sistema agroalimentare incomincia ad emergere la preoccupazione per la sostenibilità sociale, economica ed ecologica, vengono inevitabilmente conati linguaggi nuovi (la parola 'sostenibilità', ad esempio, ha una storia piuttosto breve), ma vengono anche usate parole antiche in modo nuovo, parole che hanno talvolta avuto un ruolo importante nella storia della cultura umana. Termini come 'natura', 'giustizia', 'antropocentrismo' non nascono nel momento in cui vengono pronunciati: hanno una vicenda lunga e complessa, a cui la teologia stessa ha contribuito, insieme alla filosofia, nel procedere travagliato della nostra civiltà. La scelta tra l'uso di 'ecosistema' o di 'natura', ad

²⁵ M. MERLEAU-PONTY, *La natura. Lezioni al Collège de France 1956-1960*, Raffaello Cortina Editore, Milano 1996, 126.

²⁶ «La biologia si rifiuta di compiere la sua rivoluzione anti-meccanicista, dimenticando che il capovolgimento dell'impalcatura meccanicistica della fisica si è reso necessario per alcuni fatti: esperimento di Michelson - esperimento di Plank». *Ivi*, 354.

esempio, può essere pressoché insignificante nel discorso scientifico, ma è gravida di conseguenze sul piano teorico. Il sottotitolo della *Laudato si'*, che parla di 'casa comune' piuttosto che di 'natura' o di 'ecologia' è, ad esempio, una scelta qualificante dell'enciclica. Il linguaggio fa parte, per sua natura, di ciò che si tende a non vedere, ma esso non è mai neutrale.

Si pensi, ad esempio, all'uso di un termine che ha avuto un discreto successo anche nella giurisprudenza in ambito ecologico: '*wildlife preservation*'. In italiano si tradurrebbe probabilmente 'tutela del paesaggio', tuttavia '*wildlife*' e 'paesaggio' sono due termini non solo diversi, ma persino opposti. Il primo, facendo riferimento ad una vita 'selvaggia', sembra prevedere espressamente l'assenza del fattore umano e, dunque, additare una realtà di mondo privata del suo profilo antropico e antropologico. Il secondo, al contrario, contiene la figura del 'paese', prevede dunque espressamente l'esistenza dell'elemento umano, il suo inserimento armonico in una realtà più ampia. La teologia cristiana, in questo contesto, non può non ricordare che il termine *selva*, soprattutto nella simbolica medievale, aveva un ruolo importante e indicava anzitutto un luogo di paura e di peccato. '*Wildlife preservation*' e 'tutela del paesaggio', dunque, sono espressioni molto differenti e la scelta di una delle due avrà conseguenze rilevanti, tanto più in ambito giuridico, laddove la lingua si fa per sua natura più cogente.

La lingua, d'altra parte, non è solo la scelta delle parole: comprende la semantica del discorso e, con essa, una serie di immagini e di costrutti retorici che, diventando riferimenti ricorrenti, costituiscono una sorta di poetica, capace di guidare implicitamente le frequenze di una disciplina. Chiunque abbia avuto modo di partecipare a incontri, convegni o corsi universitari sulla produzione agroalimentare, sa che la maggior parte dei relatori incomincia esibendo un dato demografico: la crescita esponenziale della popolazione. Si sente ripetere come un mantra che la popolazione mondiale raggiungerà presto i 9 miliardi. Un tale avvio è più che comprensibile: concentra l'attenzione su una questione assolutamente reale, tangibile e innegabile, ossia la crescita di domanda, che incrocia oltre tutto la diminuzione di capacità produttiva dovuta ai cambiamenti climatici. Tuttavia, nel mettere in luce la necessità di incrementare la produzione in modo sostenibile, il linguaggio ha anche una sua forza poetica, che finisce per ridurre implicitamente la società umana alla sua componente numerica, al conto della popolazione. Ciò che un tale approccio ignora e finisce per rendere invisibile è l'energia generativa che ogni essere umano porta con sé: gli uomini non sono solo consumatori di cibo, ma anche una fonte di energie intellettuali, lavorative e spirituali. Nove miliardi di persone non sono solo nove miliardi di stomaci, ma anche di menti e di

cuori, e diciotto miliardi di mani. Dalla riduzione dell'uomo a consumatore deriva una riduzione della società a popolazione e, infallibilmente, lo scenario del sistema agroalimentare diventa una lotta per il cibo e per la sopravvivenza. In questo caso la chiarificazione linguistica non è affatto una finezza filosofica, ma la possibilità di aprire una prospettiva diversa per la comprensione del sistema.

Nel corso di questa ricerca avremo modo di operare chiarificazioni linguistiche importanti attorno ad alcuni termini, talvolta attraverso un'analisi etimologica: non si tratta di appesantire inutilmente il lavoro, ma di proporre una grammatica per il dialogo tra le discipline, con lo scopo di procedere insieme, ma a partire da una visione più completa della realtà. Soprattutto, capiterà di fare scelte lessicali specifiche, proponendo termini che hanno una loro storia e del cui peso siamo consapevoli: prima tra tutte la proposta del termine 'esperienza'. Per alcuni versi, all'interno di un dialogo interdisciplinare, la condivisione del linguaggio non è solo altrettanto importante quanto la condivisione delle idee, ma lo è persino di più: le idee passano, ma le parole rimangono e continuano ad imprimere la loro forza poetica all'interno del discorso.

1.3.3. Affrontare l'idolo

Abbiamo detto che la questione del cibo è stata portata all'attenzione della teologia a partire dall'interesse dell'epoca. L'impulso che il magistero di Papa Francesco ha impresso all'intero sistema, in risposta alla crisi ecologica, e la sua insistenza sui processi lo dimostrano. Ovviamente, egli non è l'unico attore, né tantomeno il primo, ad essersi mosso a partire dalla percezione di un'urgenza: anche le scienze sociali, la filosofia, la psicologia hanno risposto a modo loro ad una chiamata epocale. Proprio per questo tali discipline portano con sé l'istanza: il solo fatto che abbiano ridestato la loro attenzione, dovrebbe apparire agli occhi del mondo scientifico come un segnale inconfutabile; esse ricordano alla scienza l'impossibilità di isolarsi, di risolvere le questioni da sola, in modo autonomo e autoreferenziale. In un mondo in cui i saperi sono sempre più specializzati e le competenze sempre più esclusive, l'interesse globale per alcuni temi può anche apparire come un'intromissione fastidiosa. Là dove, però, alcune istanze vengono accolte da discipline universalmente riconosciute, non possono essere semplicemente respinte come anti-scientifiche. Esse, piuttosto, istituiscono l'apertura del sistema.

Oggi, ad esempio, se un gruppo di scienziati intende partecipare ad un bando di gara per il finanziamento di un progetto da parte di alcune grandi istituzioni (in particolare all'interno dell'Unione Europea) trova spesso una richiesta di co-progettazione, di *co-*

design. Che lo vogliano o meno, i ricercatori dovranno far crescere al loro interno o fare appello all'esterno per le competenze necessarie a rendere la loro tecnologia comprensibile e condivisa nella società civile. L'autorevolezza della richiesta, anche in questo caso, impone l'apertura del sistema. Affinché il sapere non-certificabile possa trovare ascolto, dunque, è necessario che qualcuno si faccia carico della sua istanza. La teologia, dal canto suo, con il credito che le resta, prova a farsene garante e lo fa mettendo in gioco un bagaglio di competenze accumulate nei secoli.

Tra queste vi è l'aver fatto i conti più volte, nella sua storia, con una tentazione ricorrente: la deriva idolatrica. Tutti sanno che tema dell'idolo è uno dei grandi percorsi della teologia. Meno scontato è invece accorgersi che la questione decisiva non è mai stata la lotta ai falsi dei, bensì la necessità di distinguere, all'interno dell'atteggiamento religioso, l'idolo dal divino. Il toni e i linguaggi quasi sacrali con cui, oggi, si parla di scienza e di anti-scienza, ricordano le antiche controversie sull'idolatria, in cui «tutti, gli iconofili come gli iconoclasti, condannano massicciamente le *finzioni idolatre*»²⁷. Tutti sanno che l'idolo non è il divino, tutti accusano l'idolatra²⁸ e lo scomunicano; eppure la tentazione idolatrica «attende sempre di essere adeguatamente compresa»²⁹. La comprensione del fenomeno dell'idolatria e del suo persistente rinascere in ambiti della vita apparentemente distanti dal mondo religioso, è uno dei compiti in cui la teologia potrebbe offrire un contributo importante.

Il filosofo italiano Silvano Petrosino (che ha lavorato negli ultimi anni in costante dialogo con la riflessione teologica), proponendo un percorso all'interno dei testi teologici e filosofici che hanno affrontato la questione dell'idolatria, mette in luce il legame tra l'idolo e il soggetto: l'idolatria non è un difetto della realtà, è un modo che il soggetto ha di vivere. Scegliendolo, il soggetto, di fatto, prima costruisce l'idolo e poi vi si consegna. L'idolo è sempre un artefatto, per questo la società secolarizzata contemporanea non mette in alcun modo al riparo dall'idolatria, tutt'altro. In particolare, l'idolo è

²⁷ M-J. MONDZAIN, *Immagine, icona, economia*, Jaca Book, Milano 2006, 219.

²⁸ «Chi è l'idolatra? È sempre l'altro, e più specificatamente il popolo. Non sono mai i capi, che le loro ambizioni portano a prendersi essi stessi per degli dei piuttosto che ad adorarli, o ancora a ricavare da tale adorazione divina dei vantaggi esemplari nella rappresentazione del loro proprio potere. Gli idolatri non sono gli imperatori né i patriarchi. Ma i fedeli, i credenti, i creduloni, i superstiziosi, ecco gli idolatri, massa febbricitante, ispirata e sottomessa contemporaneamente, che non ha avuto orecchie per le troppo sottili dottrine dell'incarnazione e della consustanzialità». *Ivi*, 222.

²⁹ «La tentazione idolatrica va dunque condannata, eppure ancor prima essa attende sempre di essere adeguatamente compresa. In effetti è come se l'unanime giudizio negativo sull'idolo avesse di fatto inibito la riflessione sulla natura dell'idolatria e sulla ragioni che spingono gli uomini verso una simile adorazione». S. PETROSINO, *L'idolo. Teoria di una tentazione. Dalla Bibbia a Lacan*, Mimesis, Milano 2015, 9.

quella parte che il soggetto decide di illuminare, percepire, vivere e infine adorare come il tutto: non «una» parte al posto de «il» tutto, e neppure «una» parte come simbolo o segno de «il» tutto, ma «una» parte proprio come se fosse «il» tutto³⁰.

La definizione è proposta in vista di una ripresa critica, e non vuole in alcun modo chiudere il discorso. Tuttavia ci mette sull'avviso: la riduzione della complessità del reale, la sua negazione, la scelta di un punto di vista univoco a cui consegnarsi (e la disabilitazione del resto) possono essere sintomi di una tentazione molto potente per il soggetto. Al contrario, la tenacia con cui si rimane di fronte alla diversità, la capacità di non ridurre mai la realtà alle sue definizioni, l'apertura e la mobilità del sapere tengono l'idolo a distanza. All'idolo, non a caso, Petrosino contrappone la Sapienza, recuperando un passaggio memorabile dell'opera del biblista Paul Beauchamp:

Colta come sussistente, la Sapienza non ha tuttavia ubicazione fissa. Presente, ma nel presente essa rimane mobile perché la sua opera vigile è di mantenere in moto l'azione umana, che nessun risultato ottenuto arresta. Come l'idolo, la Sapienza è quaggiù, ma l'idolo ha un luogo preciso. Come l'idolo fabbricato, essa ha a che vedere con l'azione umana, ma l'idolo sta in un risultato immobile — che bisogna far tenere con un chiodo, ironizza il saggio³¹.

Tanto quanto l'idolatria è una caratteristica del soggetto, altrettanto sono a sua disposizione le armi teoriche per smascherarla. La teologia cristiana ha avuto tra i suoi compiti quello di elaborarne alcune, lo ha fatto nei secoli ed è felice di poterle condividere. Scrive Pierangelo Sequeri:

Impossibile venire a capo della verità del sacro senza affrontarlo nella sua radicale ambivalenza storica. Il tema non va risolto con semplificazioni nominalistiche. L'ambivalenza del sacro va affrontata, non sciolta con giochi di parole. Il sacro contiene Dio e l'idolo, la grazia e il peccato: per questo il discernimento e l'affidamento della fede sono sempre, ultimamente, questioni di vita o di morte, di salvezza e di perdizione. Se sbagli l'affezione della fede alla quale consegnare la speranza, su questo punto, il cammino della vita si fa incerto su tutte le altre dimensioni di senso³².

Il crinale tra il divino e l'idolo non si muove sul registro verità/falsità, né sul registro bene/male, ma su quello dell'autenticità/inautenticità³³: non coinvolge solamente la sfera del religioso, ma l'uomo tutto intero nel suo rapporto con la verità; non trova, perciò,

³⁰ *Ivi*, 59.

³¹ P. BEAUCHAMP, *L'uno e l'altro testamento. Saggio di lettura*, Paideia, Brescia 1985, 138.

³² P. SEQUERI, *La fede e la giustizia degli effetti. Teologia fondamentale della forma cristiana*, Cantagalli, Siena, 2019, 33.

³³ «Tutto ciò che è specificamente umano nell'uomo — non solo i fattori naturalistici del suo essere, ma anche quelli spirituali — può muoversi sulla strada della un'autenticità. A questa inautenticità appartiene il fatto che la verità dell'uomo e delle cose si riduce a 'strutture' che possono essere concepite e scritte esattamente nel quadro delle loro leggi strutturali». H. U. VON BALTHASAR, *La domanda di Dio dell'uomo contemporaneo*, Queriniana, Brescia 2013, 189.

soluzione né attraverso una teoria scientificamente esatta, né attraverso un'etica processualmente corretta. L'autenticità riguarda tanto ciascun ambito al suo interno, quanto tutti gli ambiti del vivere, precisamente nella loro capacità di riconoscersi e di essere una benedizione, l'uno per l'altro.

2. Questioni metodologiche

2.1. Stare nei confini

Ad una prima preoccupazione epistemologica occorre aggiungerne una seconda più metodologica. Se la transdisciplinarietà non è solamente un formale e vago richiamo al reciproco ascolto, ogni disciplina deve accettare la sfida e la conseguente esposizione di sé ad un cambiamento. Tale cambiamento non avviene solamente al termine di un percorso, quando se ne misurano i guadagni: esso è già in opera nel momento stesso in cui ci si predispone al dialogo. Non è sufficiente uno sguardo benevolo nei confronti di un'altra disciplina: occorre prevedere che il dialogo stesso modificherà inevitabilmente il percorso del pensiero, già a partire dalla disponibilità iniziale al processo dialogico e alla costruzione di una lingua comune. È questo cambiamento il vero guadagno della transdisciplinarietà: si genera una novità all'interno delle discipline che vi prendono parte.

D'altro lato, il cambiamento non può in alcun modo snaturare lo specifico epistemologico delle singole discipline, teologia compresa: dovrà, piuttosto, approfondirlo. La teologia, pur confrontandosi con un tema non consueto, ha il dovere di rimanere teologia. Se non lo facesse, il suo contributo non avrebbe alcun valore e la transdisciplinarietà si ridurrebbe a quello scambio superficiale di opinioni a cui (troppo) spesso si assiste quando gli esperti parlano a favore di camera. Non è affare della teologia guidare la ricerca scientifica, giudicare i processi economici o proporre leggi in ambito agroalimentare. Il dialogo è possibile nella misura in cui si accetta di abitare il limite stesso della propria competenza e pertinenza, senza snaturare i propri strumenti e, soprattutto, senza sostituirsi all'interlocutore: l'indipendenza dei saperi da istanze aliene è un principio sacrosanto e non si può certo retrocedere. Pur senza estenuare infinitamente il discorso con questioni formali, è bene ricordare che i confini non devono essere aboliti: occorre accettare che il limite non sia un ostacolo, ma il luogo in cui si ha accesso ad una figura di senso, altrimenti inattingibile.

Vi è più di una semplice assonanza, nel magistero di Francesco, tra la richiesta del

metodo transdisciplinare e il richiamo insistente alle periferie, allo scarto, al margine, che non coincidono solamente con i luoghi di povertà, ma anche con orizzonti culturali poco conosciuti o poco raccontati³⁴. La periferia, nelle parole del papa, è spesso ritenuta una sorgente di ricchezze (invisibili a chi non la conosce e non la frequenta), una risorsa che, quando viene liberata, arricchisce il bagaglio comune della conoscenza³⁵. Il margine, il limite, lo scarto, diventano in questo senso dei luoghi teologici, nel discorso del papa. Abitare il limite non significa capovolgere un sistema, fare una rivoluzione, rovesciare il mondo; è, piuttosto, la consapevolezza che vi sono ancora risorse nei confini, là dove il pensiero, per poter capire, accetta di sottoporsi a tensioni e piegature.

Jean-Luc Nancy, in un testo recentemente tradotto in italiano, definisce ‘poesia’ quel luogo in cui l’accesso al senso avviene sulla soglia del linguaggio.

Essa non annuncia dunque null’altro se non il compito proprio della lingua, cioè al contempo la sua struttura e la sua responsabilità: quella di articolare il senso, essendo chiaro che non vi è alcun senso se non in un’articolazione. Ma la poesia articola *il* senso, esattamente, assolutamente (non come approssimazione, immagine o evocazione).³⁶

Il processo poetico di cui parla Nancy non ha nulla a che fare con la leggerezza o con l’estetizzazione: è piuttosto un accesso al senso, «fatto e compiuto»³⁷. Ai confini della parola, il senso non si dischiude attraverso un avvicinamento infinitesimale, bensì nella forma dell’evento, dell’accadimento e dell’esattezza. La compiutezza poetica raggiunge però un sapere non accumulabile, sottolinea il filosofo francese. Queste osservazioni mettono in luce una questione spesso dimenticata: il carattere attuale, dinamico e drammatico del pensare. Il vero, per sua natura, è ciò che si rivela; in questo senso, non è tanto un oggetto di conoscenza, quanto la condizione di possibilità stessa della conoscenza. Nel dialogo tra le discipline riaffiora la drammatica del pensiero, così come la descrive — ancora poeticamente — Martin Heidegger:

³⁴ «È la Chiesa incarnata in uno spazio determinato, provvista di tutti i mezzi di salvezza donati da Cristo, però con un volto locale. La sua gioia di comunicare Gesù Cristo si esprime tanto nella sua preoccupazione di annunciarlo in altri luoghi più bisognosi, quanto in una costante uscita verso le periferie del proprio territorio o verso i nuovi ambiti socio-culturali.» EG, n. 30.

³⁵ «Preghiamo per chiedere la grazia di saper ascoltare il grido dei poveri: è il grido di speranza della Chiesa. Il grido dei poveri è il grido di speranza della Chiesa». FRANCESCO, Omelia *Santa messa per la conclusione del sinodo dei vescovi* (27 ottobre 2019). http://www.vatican.va/content/francesco/it/homilies/2019/documents/papa-francesco_20191027_omelia-sinodovescovi-conclusione.html (visto l’11 gennaio 2022)

³⁶ J-L. NANCY, *La custodia del senso. Necessità e resistenza della poesia*, EDB, Bologna 2016, 25.

³⁷ «Essa afferma dunque l’accesso, non tanto nell’ordine della precisione — che è passibile di un più e di un meno, di approssimazione infinita e di infinitesimali avvicinamenti — ma nell’ordine dell’esattezza. È fatto, è compiuto: l’infinito è attuale». *Ivi*, p. 22.

Mai siamo noi a pervenire ai pensieri, / sono essi che ci raggiungono. / È questa l'ora opportuna al dialogo. / Ci predispone rasserenati al comune meditare. / Ciò non pone in evidenza l'ambizioso contrasto / di opinioni né tollera l'arrendevole consenso. / Il pensiero rimane irrigidito al vento della cosa. / Da questa comune esperienza può sorgere forse / una comune attività di pensiero. Ciò al fine / che uno, all'improvviso, divenga insospettato maestro.³⁸

La transdisciplinarietà abita in quel luogo che si apre tra «l'ambizioso contrasto di opinioni» e «l'arrendevole consenso» e in cui si spalanca la possibilità di un «insospettato maestro». Anche in ragione del suo stare nei margini delle discipline, ogni percorso di transdisciplinarietà non è *il* dialogo tra i saperi, ma l'attuazione di *uno* degli infiniti dialoghi possibili. Ogni volta il dialogo si svolge in condizioni singolari e produce risultati la cui ripetibilità non è sempre possibile: il sapere ottenuto, così, non è distinto dal processo del suo guadagno e dal suo racconto; una disponibilità a questa forma di verità va a lambire i paradigmi stessi del sapere e rimette in gioco la nostra idea di conoscenza, come vedremo.

2.2. Ogni disciplina è un mondo

Vi è una semplificazione ulteriore da cui occorre guardarsi. L'espressione, spesso usata, 'dialogo tra discipline', presuppone che le discipline siano i soggetti di tale dialogo. Tuttavia ogni disciplina è una realtà univoca e compatta solamente per chi la guardi a distanza: non appena ci si avvicina, essa si presenta come un'entità complessa e agitata. Così è, ad esempio, per la teologia; non solo perché essa, a sua volta, si divide nei suoi diversi ambiti, ciascuno caratterizzato da un metodo e da interessi specifici, ma soprattutto perché è attraversata da dibattiti importanti, che la agitano, la appassionano e talvolta la scuotono; la teologia (ma è così anche la filosofia) è fatta da scuole, autori, tesi che si incontrano e talvolta si respingono; è, oltretutto, una realtà molto meno internazionale di quanto non lo siano le scienze moderne: esistono una teologia europea, una teologia anglosassone, una teologia americana, una teologia africana. Ciò che allo scienziato può sembrare un antico bacino di acque quiete, il teologo lo conosce per ciò che è: un mare agitato, sovente in tempesta.

Lo stesso vale, ovviamente, per tutte le altre scienze, in forme diverse ma non meno agguerrite. L'ambito delle scienze dure, in particolare — quel complesso di scienze esatte e scienze naturali che visto da lontano sembra un'unica grande realtà — non si muove in modo compatto. Maurice Merleau-Ponty evidenziava, ad esempio, come le scienze

³⁸ M. HEIDEGGER, *L'esperienza del pensare*, Città Nuova, Roma 2000, 53.

biologiche non avessero ancora recepito i grandi cambiamenti in atto nella fisica del Novecento:

La ragione di ciò si deve probabilmente vedere nel fatto che nella biologia l'analisi di tipo fisico-matematico fa solo progressi molto lenti, sicché la nostra immagine dell'organismo è ancora per lo più quella di una massa materiale *partes extra partes*. In queste condizioni, il pensiero biologico è fortemente inclinato al realismo, sia che giustapponga meccanismi separati, sia che li subordini ad una entelechia³⁹.

Le tensioni più vistose, peraltro, non sono neppure quelle tra ambiti diversi: è all'interno di ciascun dipartimento che la conflittualità si accende di più. Nel nostro avvicinarsi al mondo scientifico incontreremo spesso autori che, visti da lontano, possono apparire sostanzialmente alleati, ma che si rivelano in contrasto, non appena ci si avvicina ai loro metodi e alle loro storie. Ogni disciplina è, insomma, un intero mondo.

Ci sarebbe di che disperare, se non fosse che le forze che agitano questi mondi sono spesso coerenti. Le stesse correnti attraversano le singole scienze e l'intero universo della conoscenza. Vi, ad esempio, è una vorticosità che coinvolge oggi l'accademia, rimettendo in discussione il suo ruolo nel corpo sociale e la sua capacità di comunicare con l'uomo comune. Allo stesso modo, la preoccupazione per il futuro del pianeta agita oggi ambiti molto diversi. Il papa ricorda che è compito della teologia «farsi carico anche dei conflitti: non solamente quelli che sperimentiamo dentro la Chiesa, ma anche quelli che riguardano il mondo intero»⁴⁰; farsi carico, tuttavia, non significa sempre risolvere: nella vita, generatività e conflittualità a volte coincidono.

2.3. *Chora* o conflittualità?

Vorticosità, limite, complessità, ricomposizione dello sguardo: un'immagine che può sintetizzare tutto questo, senza negarne la complessa fecondità, è la figura della *Chora* platonica, riproposta alla filosofia, in tempi recenti, da Jacques Derrida, Julia Kristeva e molti altri, tra coloro che suggeriscono di *pensare altrimenti* i percorsi del sapere. *Chora* potrebbe essere un buon nome per definire l'intenzione di accogliere quel movimento che attraversa il sapere contemporaneo, provocando scuotimenti trasversali rispetto alle discipline, mettendo in luce l'incertezza, illuminando il bisogno di ripensare da capo i paradigmi, ma senza cadere nel caos dell'irrazionalità. *Chora* è lo spazio in cui la

³⁹ M. MERLEAU-PONTY, *La struttura del comportamento*, Mimesis, Milano 2010, 9.

⁴⁰ EG, n. 4.

complessità non è paurosa, dunque, ma feconda: un grembo capace di accogliere, una frattura luminosa nella teoria, un'incertezza che invita a pensare. Così si legge in un saggio recente a proposito della sua ripresa contemporanea:

Chora è irresistibile perché, ancora una volta e dopo quasi 2500 anni, si riconosce che si deve ricominciare da capo, che sono necessarie distinzioni maggiori e nuovi principi, che quanto pensato fino a oggi non è sufficiente. [...] *Chora* è irresistibile perché è il nome del caos necessario, che oggi assume fra l'altro il nome di complessità ineludibile: il disordine è divenuto strumento di comprensione dell'universo (il principio di entropia) e i *big data*, che una matura abilità a cogliere ogni particolare ci consegnano, riempiono milioni di terabyte mostrando la resistenza a ogni tentativo di organizzazione sistematica completa.⁴¹

Pur nei limiti che abbiamo sopra disegnato, il lavoro transdisciplinare è il luogo in cui assumersi il rischio di abitare la *chora* del pensiero, accettando una decostruzione che può diventare generativa.

Il suo affioramento più ricorrente è l'incertezza. Moltissime questioni della scienza contemporanea, tanto più in ambito ecologico ed ecosistemico, sono esposte all'incertezza. Di fronte all'incertezza, la prima reazione, quasi istintiva, è rassicurare a proposito dell'efficacia del sapere, il che coincide, il più delle volte, con il tentativo di nasconderla. Un esempio può aiutare. Durante l'epidemia di Covid-19 — a cui il mondo è esposto durante la stesura di queste pagine — tutti sono consapevoli della grande incertezza a proposito del numero dei contagi: un virus che spesso porta ad una malattia asintomatica, la sua diffusione globale, la struttura del mondo globale rendono impossibile inquadrare precisamente la situazione epidemiologica. Eppure, ogni sera, i media presentano diagrammi, schemi, grafici che esibiscono una precisione assoluta, con percentuali seguite cifre decimali. Ciò che tutti sanno, allora, diventa invisibile. Lo stratagemma nasconde a malapena la paura che il caos mandi a monte il sistema della razionalità e, con esso, il legame sociale. L'epoca che viviamo non può mettersi al riparo dall'incertezza, ma può decidere di accoglierla.

Alcuni degli autori che incontreremo, soprattutto nell'ambito della Post-Normal Science, ribadiscono ormai da decenni che il tema dell'incertezza non deve essere immediatamente associato al caos, perché ha il potere di aprire una *chora* che convoca a una responsabilità comune l'intera società, per ricominciare a pensare insieme, senza cedere all'irrazionale. Una *chora* in cui il metro di giudizio sia la qualità dei processi democratici e che diventerebbe, perciò, l'occasione per ricomporre le ingiustizie su cui il mondo contemporaneo fonda da troppo tempo alcune sue dinamiche.

⁴¹ A. CIUCCI, *Il fascino di Chora. Fortuna contemporanea di una intuizione platonica*, Mimesis, Milano 2019, 285-286.

Tutto questo non può non comportare un certo grado di dialettica, ovviamente. La differenza più marcata tra il caos e la *chora*, tuttavia, è l'accoglienza della conflittualità. Il caos consegna il mondo a quel clima di rivalità cui si assiste quotidianamente e che non risparmia, oggi, né la ricerca scientifica, né la ragione teologica (o, quantomeno, le ragioni scientifiche e quelle ecclesiastiche): esso vuole riportare tutto *ad unum*. La *chora*, invece, accoglie, ascolta, giudica le idee anche più diverse riconoscendo ad esse la capacità di essere generative. Su quale principio sia possibile farlo sarà uno dei temi più importanti del nostro lavoro. In *Veritatis Gaudium*, il papa invita a trasformare la conflittualità.

Si tratta di accettare, di sopportare il conflitto, risolverlo e trasformarlo in un anello di collegamento di un nuovo processo, acquisendo uno stile di costruzione della storia, un ambito vitale dove i conflitti, le tensioni e gli opposti possono raggiungere una pluriforme unità che genera nuova vita. Non significa puntare al sincretismo, né all'assorbimento di uno nell'altro, ma alla risoluzione su di un piano superiore che conserva in sé le preziose potenzialità delle polarità in contrasto⁴².

Il sistema agroalimentare è attraversato, oggi più che mai, da una rivalità crescente, che tende a polarizzare singole questioni su fronti contrapposti, in molti suoi ambiti: la ricerca, l'innovazione tecnologica, la produzione, il mercato e il consumo. Si pensi, ad esempio, all'alternativa tra agricoltura convenzionale e agricoltura biologica: da un lato l'accusa di presunti interessi economici, dall'altro le prese di posizione perentorie contro il mondo dell'organico; da una parte un rifiuto a priori delle tecnologie, dall'altra un'attenzione ottusamente esclusiva alle rese. Ogni conflittualità vorrebbe ridurre tutto ad un unico modello; per farlo, si nutre di una notevole dose di semplificazione: le posizioni vengono confuse con i loro estremi e si finisce per non confrontarsi mai con interlocutori reali, ma con le loro caricature più imbarazzanti.

Tra veti incrociati, scomuniche e accuse, questa conflittualità è enormemente energivora e, in regione di questo, propriamente insostenibile. Quando gli atenei e i centri di ricerca — come molte altre istituzioni — esibiscono le loro 'svolte verdi', sovente accennano a scelte strutturali, abitative o energetiche. Si tratta di cambiamenti importanti e necessari, ma che riguardano le infrastrutture, non lo specifico della ricerca. Capita così che, impegnati a ridurre l'impronta di carbonio, non si noti nemmeno la quantità di energie intellettuali, psicologiche — ma talvolta anche organizzative ed economiche — che vengono sprecate nel tentativo di disabilitare posizioni ritenute incompatibili con le proprie.

Il nodo energia-potere, infatti, è un dato fondamentale dei processi umani, compresi quelli della ricerca. Proprio nella lezione inaugurale della cattedra di semiotica al *College*

⁴² VG n. 4

de France, Roland Barthes ricorda la presenza ingombrante del potere nei luoghi accademici e della ricerca.

Il potere è presente anche nei più delicati meccanismi dello scambio sociale: non solo nello Stato, nelle classi, nei gruppi, ma anche nelle mode, nelle opinioni comuni, negli spettacoli, nei giochi, negli sport, nelle informazioni, nei rapporti familiari e privati, e persino nelle spinte liberatrici che cercano di contestarlo: io chiamo discorso di potere ogni discorso che genera la colpa, e di conseguenza la colpevolezza, di colui che lo riceve.⁴³

Il potere, sostiene il filosofo, «è legione»: si cela nelle pieghe dello scambio sociale, già a partire dal suo strumento principe, il linguaggio. Facendo il suo ingresso nella prestigiosa istituzione accademica, Roland Barthes mette in luce quei rapporti di forza spesso taciuti o considerati effetti collaterali. Intento a guardare «dietro alle spalle», il filosofo indica ciò che tutti, in realtà, sperimentano quotidianamente. Poiché il pensiero comporta sempre un impiego di energia (talvolta di grande entità), è opportuno estendere anche ad esso la questione della sostenibilità: gli urti tra idee disperdono energie inutilmente.

È troppo facile considerare la conflittualità un dato esterno alla razionalità: essa logora i luoghi della ricerca esattamente come i legami sociali; di entrambe le cose vive il sistema agroalimentare. Attraversando i diversi attori, assottiglia la qualità delle relazioni, compromettendo la fiducia: allora tutti gli interlocutori, ricercatori o produttori, contadini o decisori, si incontrano non con l'intenzione di generare nell'altro una nuova conoscenza, ma con la pretesa di disattivare il sapere alieno. È la situazione paradossale in cui il sistema agroalimentare talvolta vive: dalla grande produzione agricola si muovono accuse contro il mondo della ricerca universitaria, ritenuto troppo propenso a sostenere un'ecologia militante; l'universo ecologista accusa i ricercatori di essere al soldo delle multinazionali degli agro-farmaci. Gli accademici, a loro volta, sono impegnati a difendere le tecnologie più promettenti dai sospetti che le vedono responsabili della prossima distruzione del pianeta e, contemporaneamente, a fronteggiare le resistenze del mondo contadino nei confronti dei temi di sostenibilità ecologica. Tutto avviene in un sistema che, di per sé, dovrebbe avere il comune obiettivo di sfamare il pianeta. Ciò che appare insuperabile a chi è ingarbugliato nei conflitti, risulta spesso un incomprensibile spreco comunicativo a chi provi a guardare «dietro le spalle» di queste tensioni.

Di fronte a tutto questo, l'invocazione (spesso retorica) di un principio pluralista non è sufficiente: non basta raccogliere posizioni diverse, si deve generare una comune

⁴³ R. BARTHES, *Lezione. Lezione inaugurale della cattedra di Semiotica letteraria del College de France pronunciata il 7 gennaio 1977*, Einaudi, Milano 1981, 6-7.

accoglienza della complessità. Occorre esprimere un giudizio comune per trasformare la conflittualità in una *chora* per riaprire l'epoca.

3. L'antropologia al centro del vortice: la questione dell'esperienza

3.1. *Ungeborgenheit*

La teologia, dal canto suo, può proporre un ambito fondamentale: l'umano. Il grande guadagno della *Laudato si'* è stato avere ribadito che la questione dell'uomo e della giustizia sono punti di vista fondamentali per la «cura della casa comune». L'antropocentrismo, che all'inizio del dibattito ecologista è stato individuato come il principale responsabile del disastro, è riproposto come una risorsa. Certo, si tratta di costruire un antropocentrismo equilibrato, non «deviato» (LS 69), tuttavia «non ci sarà una nuova relazione con la natura senza un essere umano nuovo» (LS 118). Il consenso su questa prospettiva è stato pressoché unanime: non sembra che la proposta sia stata osteggiata, nemmeno all'interno del movimento ecologista. Questo conferma che gli interlocutori reali sono spesso migliori delle loro caricature: la preoccupazione un po' ossessiva di una parte del mondo cattolico che si sente in dovere di alzare i suoi scudi contro un ecologismo anti-umano⁴⁴ può essere forse ridimensionata; nella galassia ecologista vi sono certo anche componenti irrazionali, ma in una misura non diversa da qualunque altro luogo, teologia compresa.

La focalizzazione univoca (al punto da diventare talvolta ideologica) sulla questione dell'antropocentrismo, mette piuttosto in luce un altro difetto, che occorre lasciarsi alle spalle: la pretesa di risolvere la questione ecologica attraverso una nuova cosmologia. Si tratta di una pretesa antica ma ricorrente, da cui il dibattito ecologico potrebbe forse oggi liberarsi. Teorizzare la competizione tra uomo e natura — esattamente come teorizzare la signoria dell'essere umano sulla natura — sottende infatti, a monte, la pretesa di disporre di una visione del mondo come totalità, come cosmo ordinato, come *liber naturae* che corrisponde al *liber scripturae*, dell'antico adagio patristico-medievale. Una cosmologia compiuta, certo, permetterebbe di stabilire i ruoli di ciascuno, a priori rispetto al dramma storico della casa comune; eppure proprio questa visione appare oggi indisponibile. La svolta fenomenologica in filosofia, a cui corrisponde la svolta quantistica in fisica, ci

⁴⁴ D. REY, *Cattolicesimo, ecologia e ambiente. Riflessioni di un vescovo*, Fede e Cultura, Verona 2015.

insegnano l'impossibilità di uscire dalla realtà vivente, immaginandosi capaci di un punto di vista assoluto sulla realtà. La tentazione di imporre una cosmologia, come visione assoluta e a-storica, è certo sempre dietro l'angolo, e non solo nelle visioni religiose, ma anche in alcune derivate scientiste ed ecologiste; è una tentazione comprensibile, perché ogni cosmologia è come un grande guscio che limita la conflittualità dei processi al suo interno e mette al riparo dal caos esterno; ma è una tentazione a cui bisogna resistere.

Nel 1956, in un testo sorprendentemente moderno e denso, il teologo svizzero Hans Urs Von Balthasar scrive:

L'uscita dell'uomo dall'avvolgimento del cosmo, dove egli era custodito come l'uovo nel guscio, può essere vissuta anzitutto soltanto come esperienza che oggi viene chiamata 'insicurezza' (*Ungeborgenheit*). Ma invece di usare questa parola come un rimprovero, pieno o dimidiato — come se l'uomo fosse incappato in questa situazione pericolosa per mancanza di preveggenza e dovesse ritornare a rintanarsi il più infletta possibile nell'involucro abbandonato — si farebbe meglio a sottolineare il senso positivo e storicamente necessario⁴⁵.

La scomparsa di questa protezione naturale che un tempo era rappresentata dalle cosmologie è, oggi, irreversibile. Essa porta con sé, continua il teologo, una perdita e un guadagno: il guadagno è non poter più far riferimento ad una realtà avvolgente, assoluta, libera dai drammi della storia; la perdita è la continuità della vita umana con la realtà della natura e con le sue leggi. Rinunciare ad una cosmologia significa accettare che non si possa più tornare nel guscio: occorre fare tesoro del guadagno e far fronte alla perdita, occorre che l'uomo si assuma la responsabilità «per se stesso e per la natura, responsabilità che può portare soltanto ogni volta al tempo stesso come singolo e come totalità sociale»⁴⁶.

Colpisce, nelle parole di Balthasar, l'aver individuato nell'*Ungeborgenheit* la frequenza principale di questa responsabilità comune: il termine è prossimo a quella figura di incertezza a cui abbiamo già fatto riferimento e che, come vedremo, sarà una delle questioni più rilevanti per il ripensamento epistemologico. D'altra parte, questa esposizione 'senza guscio' muta profondamente ogni metafisica: «la filosofia è in tal modo diventata antropologia», continua Balthasar, «non nel senso che al di fuori dell'uomo non si dia altra realtà»⁴⁷, ma perché l'uomo è costretto ad interrogarsi sulla propria capacità di giustizia e di cura. Non una nuova cosmologia con l'uomo al centro, ma una coraggiosa risposta all'assenza di cosmologie, che si concretizza unicamente nella rinnovata cura per la casa comune.

⁴⁵ H. U. VON BALTHASAR, *La domanda di Dio dell'uomo contemporaneo*, 45-46.

⁴⁶ *Ivi*, 46-47.

⁴⁷ *Ivi*, 45.

3.2. Semplicemente antropologia: l'esperienza

Supponendo che questo punto di partenza sia pertinente, una precisazione ulteriore è necessaria, riguardo al termine 'antropologia'. Sebbene la parola, di per sé, indichi un interesse teorico nei confronti dell'uomo, oggi è quasi impossibile non trovarla declinata con un aggettivo. Esistono un'antropologia filosofica e un'antropologia teologica, esistono l'antropologia culturale, l'antropologia morfologica, sociologica, evolutiva. Quando, nella prosa comune, si usa il termine senza ulteriore specificazione, ci si riferisce in genere a due ambiti: quello dell'etnologia e quello delle scienze biologiche. Di che antropologia stiamo parlando, nello specifico? La risposta più corretta sarebbe che il presente studio offre il punto di vista dell'antropologia teologica e filosofica: è così, ma al contempo non è del tutto così.

La pretesa di queste pagine, infatti, è che si possa condurre un discorso sull'uomo senza ulteriori aggettivi, che si possa fare *semplicemente* antropologia, ossia un lavoro di comprensione della «aggrovigliata trama dell'umana esperienza»⁴⁸. Ciò che permette di raccogliere profili differenti (filosofiche, scientifiche, teologiche, psicologiche, sociologiche) sotto lo stesso nome, senza risultare imprecisi, è una caratteristica particolare della *disputatio de homine*: la coincidenza tra l'oggetto della conoscenza e il soggetto che conosce. Ciò, a ben vedere, non accade in nessun altro ambito. Ogni oggetto di conoscenza, ovviamente, riguarda in qualche modo il soggetto, già per il solo fatto di darsi a conoscere. Ma l'oggetto dell'antropologia non è complesso solamente perché si presenta, come dice giustamente Cassirer, come un'aggrovigliata trama, ma soprattutto perché coincide con l'osservatore stesso. La complessità, in questo modo, diventa esponenziale: l'oggetto acquista conoscenza e il soggetto vi si lascia mettere a tema. Come il barone di Münchhausen, che si tira fuori dal pantano prendendosi per i capelli, l'antropologia sembra una scienza impossibile.

Il paradosso si appiana a malapena grazie agli aggettivi, che limitano ora il soggetto, ora l'oggetto. Che sia filosofo, il teologo o lo scienziato, colui che guarda all'uomo, finisce per rassicurarci, così come ci rassicura uno studio fatto su una specifica cultura o su una situazione o su una parte dell'esperienza umana. Facendolo, però, gli aggettivi mettono in ombra ciò che contraddistingue il ragionamento antropologico: proprio il tratto comune tra il soggetto e il suo oggetto. Il nostro studio, pur attingendo agli strumenti della teologia e

⁴⁸ E. CASSIRER, *Saggio sull'uomo. Introduzione a una filosofia della cultura*, Mimesis, Milano 2011, 47 (citato in S. Petrosino, *Elogio dell'uomo economico*, Vita e Pensiero, Milano 2013, 23).

della filosofia, vorrebbe invece tenere bene in luce il paradosso, chiamando in primo piano il tratto comune. Per questo vorremmo parlare di antropologia, senza ulteriori aggettivi.

Tale figura apparentemente paradossale può essere chiamata in molti modi: noi abbiamo scelto, come si vedrà, il termine *esperienza*. È forse la scelta più importante di questo lavoro: proponiamo al dialogo transdisciplinare di darci credito e di valutare la rilevanza del tema, riconoscendo l'esperienza come portatrice di un sapere. Chiediamo alle scienze di integrare questo termine e la sua possibilità. Il termine ha una tradizione e una storia complesse, sia in filosofia che in teologia; è stato preferito ad altri proprio in virtù di questa storia. Tuttavia c'è un particolare che bene la rappresenta. Nella lingua italiana l'esperienza può essere coniugata sia all'attivo che al passivo: si dice che noi «facciamo esperienza», ma si dice anche che un'esperienza «ci accade». Attorno all'esperienza, l'uomo non sa se essere oggetto o soggetto: per questo ci è parsa la parola giusta. Alcune lingue hanno, nella loro grammatica, una forma verbale che non è né attiva, né passiva: la forma deponente. È curioso che, in latino, i verbi fondamentali dell'essere uomini (*nascor*, *morior*, ad esempio) siano deponenti; similmente, in inglese, per dire 'nascere' si articola una forma passiva. «Un approccio antropologico», per noi, indica anzitutto questa deponenza⁴⁹.

⁴⁹ Cf. M. MAGATTI, *Prepotenza, impotenza, deponenza*, Marcianum Press, Venezia 2015.

II. Modelli epistemologici emergenti e transdisciplinarietà

1. Introduzione: abbattere i bastioni

Il forte richiamo contemporaneo alla transdisciplinarietà non deve farci dimenticare che un dialogo tra le discipline non si è mai realmente arrestato. È rimasto forse sullo sfondo, non ha occupato la scena, ma non ha mai fermato il suo lavoro.

Da un lato, la filosofia — almeno in alcune sue scuole — non ha mai smesso di interrogarsi sul ruolo della razionalità scientifica nel discorso sulla verità: non tanto per negarne il sapere, ma per criticarne il monopolio. Diverse voci, al suo interno, ripetono che un unico modello di razionalità non è in grado di rendere ragione della complessità del vero; quest'opera critica non è mai cessata, ma ha abitato mondi spesso a siderale distanza da quello scientifico: quello della letteratura, di una parte della filosofia, della teologia e, almeno in parte, delle scienze umane. Basti pensare alla grande riflessione heideggeriana sulla tecnica, alla poetica (artistica e letteraria) del ritorno alla natura, alle minacciose distopie del futuro⁵⁰; dalle antropologie teologiche alle riflessioni sul desiderio, il pensiero non ha cessato di incoraggiare la scienza, ma anche di illuminarne i limiti e i pericoli.

La lontananza che divide i saperi, tuttavia, ha di fatto impedito che le diverse voci, con frequenze e sistemi simbolici così diversi, potessero effettivamente comunicare. Nel 1959, Charles Percy Snow, in una lezione destinata a rimanere nella memoria⁵¹, denunciava l'incomunicabilità e la reciproca ignoranza tra i saperi scientifici e quelli umanistici. Sebbene l'Autore — scienziato e letterato — si mostri fortemente convinto della libertà degli scienziati da interessi e pregiudizi⁵², egli sottolinea anche come la relazione tra la cultura scientifica e quella umanistica sia afflitta da una reciproca abissale e devastante ignoranza. Il mondo accademico è pieno di umanisti che ignorano le leggi della

⁵⁰ Talvolta è proprio l'eccesso distopico a rendere la critica filosofica poco credibile. Per un conoscere tentativo interessante nella direzione di questo superamento cf. A. FEENBERG, *Between Reason and Experience. Essays in Technology and Modernity*, MIT Press, Cambridge-London, 2010, 1-62.

⁵¹ C. P. SNOW, *The Two Cultures*, Cambridge University Press, London, 1998.

⁵² «this is an attitude which comes easily to scientists. They are freer than most people from racial feeling; their own culture is in its human relations a democratic one. In their own internal climate, the breeze of the equality of man hits you in the face, sometimes rather roughly, just as it does in Norway». *Ivi*, 48

termodinamica e di scienziati che non hanno mai letto Shakespeare. A monte di qualunque questione teorica, l'incompetenza (talvolta difesa come un valore) rende vana ogni possibilità di comunicare.

Ma c'è un secondo profilo di questo legame che non deve essere dimenticato. Oggi, tanto quanto sarebbe impossibile per un filosofo che scrive la sua critica alla modernità non utilizzare un computer, sarebbe impensabile per la scienza e la tecnologia esistere senza forme di mediazione con il mondo complesso dell'esperienza umana; questi legami sono stati incessantemente costruiti ed abitati, sebbene la loro tessitura sia rimasta celata dietro ad una superficie fatta di specializzazione e di separazione. La tecnologia, insomma, non è mai solo il frutto della ricerca scientifica: non esisterebbe senza un contesto economico che garantisce la produzione e la distribuzione, un quadro legislativo che certifica le tecnologie e una visione antropologica più ampia che illustra i suoi sviluppi e orienta le attese dei cittadini. La ricerca scientifica, similmente, ha bisogno di legami non solo con il mondo della produzione tecnologica, ma anche con il diritto che ne norma la legittimità e con la percezione sociale che le garantisce il sostegno economico da parte capitali pubblici o privati. Micheal Polanyi, negli anni Sessanta, descrisse la scienza come una realtà indipendente, una repubblica sufficiente a se stessa⁵³, che si occupa di portare avanti la ricerca attraverso relazioni libere, guidate da null'altro se non l'amore per la verità e certificate attraverso affidabili processi di revisione paritaria (*peer review*). Si tratta di un'immagine tanto affascinante quanto astratta. La scienza esiste perché non è separata dal mondo e questi legami costituiscono la possibilità stessa della condivisione delle idee e dell'incremento della conoscenza. La torre d'avorio dei grandi sacerdoti della scienza è sempre rimasta ben vincolata al corpo del mondo; non sarebbe sopravvissuta altrimenti.

Il moltiplicarsi sotterraneo di queste connessioni, tuttavia, soprattutto negli ultimi decenni, sembra esercitare un potere sempre meno arginabile nei confronti del mondo scientifico, contribuendo a renderlo sempre più distante dall'immagine di una repubblica di puri, indipendente da giudizi di valore e disinteressata a tutto se non alla verità. Ciò che la frammentazione dei saperi ha operato, dunque, non è tanto una liberazione della scienza, quanto una sorta di nascondimento delle mediazioni ad essa necessarie: sono rimaste sotto traccia, spesso gestite silenziosamente dalla comunità scientifica, che non ha mai ritenuto necessario rimettere in discussione le proprie pretese di purezza, imparzialità e libertà.

⁵³ È la nota immagine proposta da Michael Polanyi in un contributo del 1962: «For in the free cooperation of independent scientists we shall find a highly simplified model of a free society, which presents in isolation certain basic features of it that are more difficult to identify within the comprehensive functions of a national body». M. POLANYI, *The Republic of Science*, «Minerva», 1/1 (1962) 54-73, 54.

Tra coloro che si sono fatti costruttori e garanti del funzionamento delle mediazioni necessarie alla sua sopravvivenza, in ogni caso, non sono mai mancati giuristi, filosofi, psicologi e sociologi. Non c'è dubbio che su alcuni di loro si sia potuto più o meno implicitamente imporre una direzione, magari limitando il loro ruolo alla certificazione di protocolli già stabiliti altrove. Tuttavia, per la forza stessa delle loro epistemologie, sono stati talvolta capaci di «vedere dietro alle spalle» del ricercatore e hanno potuto proporre al mondo scientifico il loro senso critico. Una parte della filosofia è rimasta prossima alla ricerca e, a differenza di chi ha preferito una critica distante, mentre ne osservava i protocolli è anche stata in grado di proporre e di generare le soluzioni percorribili. Così, mentre una parte pensiero filosofico, soprattutto in Europa, ripropone narrazioni distopiche e antimoderne, chi gode di un accesso privilegiato agli ambienti della ricerca può azzardare un dialogo, trovando — almeno in una certa misura — udienza. Vi è, dunque, un confine che occorre attraversare, prima ancora di quello che separa la cultura umanistica da quella scientifica: quello che separa, all'interno della filosofia, le critiche della modernità dalle filosofie della scienza. La caduta di questo muro permetterebbe di risparmiare alla disciplina un approccio alle questioni troppo astratto o troppo compromesso.

Da alcuni decenni, un'opera di comprensione e di critica dei paradigmi scientifici ha incominciato ad avere una sua definizione disciplinare nell'ambito degli *Science and Technology Studies* (STS), un settore accademico che, a partire dagli Stati Uniti, ha costruito i suoi spazi un po' ovunque, all'interno delle grandi istituzioni scientifiche, con esiti complessi e con la fluidità tipica delle nuove discipline. Gli STS configurano e propongono un percorso transdisciplinare di riflessione sui legami tra la scienza, la tecnologia e la cultura e sulla loro evoluzione nel corso della modernità. Sebbene, talvolta con minore spudoratezza e libertà, hanno avuto il vantaggio di portare la domanda all'interno del mondo accademico e istituzionale. In questo modo, la necessità di un ripensamento del compito della scienza e della tecnologia nelle complesse dinamiche sociali è diventata una questione irrimandabile, sebbene le analisi e le proposte siano tutt'altro che univoche.

Il fatto che ambiti disciplinari come gli STS agitano il mondo scientifico dal suo interno ha un altro vantaggio: impedisce che esso finisca per ridurre qualunque istanza critica a una sorta di anti-scienza. Per quanto diffusa nel dibattito pubblico, l'accusa nei confronti di una crescente irrazionalità anti-scientifica non rende ragione della complessità di ciò che sta accadendo. Proprio al cuore della dinamica vitale che genera i processi di conoscenza (e all'interno di istituzioni accademiche di primissimo ordine) sorge la richiesta

di mettere a fuoco le relazioni tra la razionalità scientifica e la società, superando l'alternativa tra l'incontrovertibilità dei fatti di natura e l'arbitraria soggettività delle interpretazioni culturali.

Con un paragone — affascinante ma, ovviamente, impreciso — potremmo dire che la scienza sta vivendo una crisi simile a quella che, nell'epoca moderna, ha vissuto il cristianesimo in Occidente. La crisi del cristianesimo e la fine del paradigma costantiniano ha le sue radici nella crisi della Riforma e nel secolo delle guerre di religione, trova un nodo importante nella crisi modernista e si conclude con marginalità contemporanea: non è in alcun modo riducibile ad un attacco alla società cristiana da parte del mondo secolarizzato, bensì coinvolge una profonda inquietudine interna al cristianesimo, una messa in discussione della presunzione di esclusività e monopolio della verità. Il tema rilevante, tanto per il mondo cristiano di ieri quanto per la scienza di oggi, è come comporre la pretesa di absolutezza della verità prodotta da un sistema simbolico con l'esistenza di altre verità altrettanto complesse.

Di fronte all'emergere di una forma plurale della verità, i sistemi più elaborati tremano pericolosamente, scricchiolano in modo inaspettato e si intravedono in essi le prime timide fessure. La prima comprensibile reazione, in nome della lotta al relativismo, è il dispiegamento di strumenti di difesa e di contrattacco. La resistenza dei paradigmi, d'altra parte, è una dinamica persino necessaria in alcune fasi di questo processo (come ricorda Thomas Kuhn⁵⁴ nella distinzione che propone tra scienza 'normale' e rivoluzioni scientifiche), tanto quanto la resistenza a pensieri eterodossi è stata — in certa misura — necessaria alla teologia cristiana⁵⁵. Il contrattacco ha principalmente due forme: vi è l'opera del pensiero, che tende a ribadire il principio di non-contraddizione interno al paradigma, e vi è l'opera del potere, che affila le sue armi politiche e persecutorie. Come il mondo cristiano, minacciato dalla modernità, ha chiamato a raccolta la teologia e la censura, così la scienza⁵⁶ convoca i propri ricercatori e le proprie istituzioni, ma anche la divulgazione e la forza dei media, luoghi di potere della modernità. Vi è una fase in cui la fiducia in questi strumenti non è insensata, perché essi sembrano effettivamente garantire stabilità al

⁵⁴ T. KUHN, *La struttura delle rivoluzioni scientifiche*, Einaudi, Milano 2009.

⁵⁵ «La gnosi, che, lungi dai metodi e dai materiali biblici, si era edificata un sistema assolutamente non cristiano di grandissime pretese intellettuali e religiose, ed attirava a sé molti cristiani, questo era l'avversario di cui il pensiero cristiano aver bisogno per trovare pienamente se stesso». H. U. VON BALHASAR, *Gloria. Una estetica teologica. Vol 2. Stili ecclesiali*, Jaca Book, Milano 2018, 22.

⁵⁶ Nel testo autobiografico che Paul Feyerabend scrive al termine del suo percorso accademico, racconta di essersi occupato per un certo tempo dei dogmi ecclesiastici, nel 1966. «Why church dogma? Because the development of church dogma shares many features with the development of scientific thought». P. FEYERABEND, *Killing Time*, University of Chicago Press, Chicago-London 1995, 137-138.

paradigma. Riaffermando i principi di un universo simbolico e scomunicando chi li mette a rischio, è forse possibile effettivamente superare alcune piccole crisi. Laddove, tuttavia, il confronto è epocale, allora, nonostante gli strumenti in campo, la resistenza non è solo vana, ma ultimamente dannosa. Dopo qualche timido successo, il sistema ne esce più fragile, attraversato da fratture che possono forse essere nascoste in superficie, ma che sono ormai diventate strutturali. Nel momento in cui la frattura attraversa la disciplina, diffondendosi all'interno delle sue maglie, un ripensamento del sistema non può più essere rimandato.

La Chiesa agitata dal Modernismo è un esempio perfetto di questa inefficacia: gli anni che precedono il Concilio Vaticano II sono anni in cui sono proprio i teologi cattolici — nonostante la costante minaccia degli strumenti intellettuali e censori — ad approfondire le linee di frattura, ad indicarne la pertinenza e a invocare un cambio di paradigma. In un momento così critico, come la storia insegna, la resistenza di una dottrina rischia di far naufragare l'intera razionalità. Scrive Balthasar in un'opera profeticamente intitolata *Abbatere i bastioni*:

Non va dimenticato che la rivelazione delle ricchezze di Cristo ha una pienezza infinitamente superiore a quella offerta da concetti e schemi teologici — comunque si intendano — e dalla stessa coscienza della Chiesa di qualunque tempo⁵⁷.

Parafasando l'intuizione del teologo, potremmo forse dire che la ricchezza della razionalità scientifica ha una pienezza infinitamente superiore a quella di singoli concetti e schemi epistemologici. Il mondo scientifico contemporaneo sta forse attraversando un passaggio simile: al suo interno più voci chiedono di ripensare e mettere a fuoco i propri funzionamenti in rapporto al corpo sociale. Piuttosto che affilare le armi, forse occorre auspicare che, proprio come è accaduto al cristianesimo con la fine del suo monopolio⁵⁸, così la scienza possa, a partire da questa crisi, ritrovare la sua anima più profonda.

Le voci che compongono la critica da un punto di partenza più prossimo al mondo scientifico, d'altra parte, non sono tutte integrate e allineate come gli STS: si tratta di una realtà divisa e differenziata, molto difficile da sintetizzare. A rendere ancor più complessa la situazione vi è una comprensibile competizione tra i diversi approcci, che — pur riconoscendo i reciproci guadagni — non sempre hanno canali stabili di comunicazione tra loro. Ci è parso tuttavia interessante avvicinare tre episodi, all'interno di questo scenario.

⁵⁷ H. U. VON BALTHASAR, *Abbatere i bastioni*, Borla, Roma 1966, 82.

⁵⁸ «And yet, we have to agree that it was this process which made possible what we now recognize as a great advance in the practical penetration of the Gospel in human life». C. TAYLOR, *A Catholic Modernity?*, University of Dayton Press, Dayton 1996, 13.

Non si tratta in alcun modo di una sintesi, né la proposta di questi tre modelli è in grado di esaurire le questioni che attraversano il mondo della scienza e della tecnologia nei loro rapporti con la società e la cultura. Tuttavia ciascuno di questi tre merita di essere ascoltato, sia per la differenza di punti di vista, sia perché, insieme, ci forniscono una grammatica minima per comprendere le questioni, sia perché tutti e tre convergono nell'invocazione di un'epistemologia civica. Il primo modello, la *Post Normal Science*, è cresciuto al di fuori del mondo accademico, sebbene abbia trovato una importante ricezione anche in molte istituzioni accademiche, e sia un punto di riferimento per molti ricercatori; i suoi iniziatori sono Jerome Ravetz e Silvio Funtowicz. Un secondo percorso, cresciuto nell'ambito degli STS, è l'opera di Sheila Jasanoff attorno al paradigma della *co-produzione*. Il terzo, che definiremo dei *collettivi*, è proposto da un autore che, pur avendo contribuito all'idea di co-produzione, ha mantenuto un approccio più indipendente e, a suo modo, visionario: il filosofo Bruno Latour. Si tratta di un pensiero isolato — e per alcuni versi eccentrico — ma stimolante per la nostra ricerca.

Una premessa è doverosa: lo sguardo che rivolgiamo a questi modelli è quello di chi viene da un ambito disciplinare molto lontano; la lontananza facilmente appiattisce e toglie profondità; non possiamo proporre una sintesi delle proposte, molto articolate, dei tre percorsi, se non in una forma molto vaga. La lontananza ci impedirà anche di notare alcune differenze, sia nei percorsi che nei risultati. Piuttosto, potremmo definirla una *risonanza* dell'antropologia: il loro ascolto smuove dei temi, in modo forse imprevedibile ai loro stessi autori, che invitano a tornare a riflettere sulla razionalità umana e sulle sue vie.

2. La scienza post-normale (S. Funtowicz e J. Ravetz)

2.1. Incertezza, comunicazione e comunità

L'idea di definire la scienza contemporanea come 'post-normale' si sviluppa negli anni Novanta, grazie all'incontro tra Silvio Funtowicz e Jerome Ravetz. L'espressione, che si contrappone alla 'scienza normale' di Thomas Kuhn, assume un ruolo centrale nella descrizione di una svolta necessaria nel mondo della scienza. I due pensatori hanno molte cose in comune: entrambi — Ravetz negli anni della formazione universitaria e Funtowicz all'inizio della sua carriera accademica — si spostano in Gran Bretagna dove incominciano a collaborare nella University of Leeds; entrambi si occupano di questioni epistemologiche attorno alla scienza e alla sua storia; entrambi hanno una formazione matematica e teorica,

a cui coniugano una profonda passione politica e una grande preoccupazione per la giustizia sociale. Sia Ravetz che Funtowicz hanno ricoperto per anni ruoli importanti in stretta collaborazione con le istituzioni europee, grazie alla collaborazione con il *Joint Research Centre* di Ispra. In questo senso hanno una competenza che non si limita alle procedure teoriche, ma che sa comprendere il tessuto connettivo di cui le discipline scientifiche non possono fare a meno: quello tra la ricerca, la società e le istituzioni. Il grande interesse che il loro lavoro, ormai incominciato molti anni fa, suscita ancora oggi — tanto più di fronte alla situazione pandemica — dimostra la fecondità del paradigma proposto.

È, in particolare, dall'ambito del rischio e della sua gestione che la riflessione si avvia. Jerome Ravetz, fin dai primi lavori, dopo avere indagato alcuni passaggi della storia della scienza, abbandona le questioni più procedurali e teoriche, frequentate invece dalla filosofia della scienza *mainstream*, per immergersi nella drammatica storica, concentrandosi sul rapporto contraddittorio tra il procedimento scientifico e le sue narrazioni. Proprio nell'epoca in cui le conseguenze della scienza e della tecnologia si fanno sempre più imprevedibili e rilevanti per il futuro dell'umanità, una certa immagine trionfante, alimentata talvolta dagli stessi ricercatori, tende a dimenticare e a far dimenticare il grado di incertezza crescente che accompagna le loro operazioni, al punto da permettere l'avanzare della pretesa che sia necessario sottrarre alcune scelte ai processi democratici, affidandole a evidenze scientifiche. Tale pretesa, implicita nei diversi tentativi di formalizzare e proporre metodologie di analisi del rischio (*risk assessment*) e di valutazione dei costi-benefici (*cost-benefit analysis*), risulterebbe in realtà insostenibile, se la società fosse consapevole dell'alto grado di incertezza in gioco. Tutto ciò vale a maggior ragione con l'affacciarsi del grande dibattito ecologico: l'ecologia, infatti, è un moltiplicatore di complessità e di imprevedibilità ed è proprio in quest'ambito che i diversi metodi valutativi mostrano la loro inadeguatezza⁵⁹.

È su questo terreno, storico e culturale prima ancora che logico e teorico, che egli sviluppa insieme a Silvio Funtowicz il paradigma della PNS. Le grandi questioni che la scienza si trova oggi ad affrontare sono iscritte in una complessità che può essere descritta da due grandi componenti: da un lato l'alto grado di incertezza e la disputa a proposito dei

⁵⁹ Ancora oggi, dopo decenni, uno degli ambiti in cui la PNS si trova ad intervenire è la denuncia dell'imprecisione nel *risk assessment* e nella *cost-benefit analysis* (CBA). È la direzione scelta soprattutto dalla *Ecological Economics*, dalla quale, dopo una iniziale consonanza, sempre più i due autori guadagnano negli anni una distanza critica.

valori in gioco, dall'altro la rilevanza di interessi e l'urgenza delle decisioni⁶⁰. Tanto più aumenta l'urgenza e la rilevanza delle decisioni a proposito della ricerca e della tecnologia, tanto più aumenta il grado di incertezza; d'altra parte, tanto più gli interessi in gioco sono alti, tanto più alcuni degli attori coinvolti avranno l'esigenza di sottrarre le decisioni ai processi democratici. L'ambito su cui l'attenzione dei due studiosi si concentra è, dunque, il nesso tra conoscenza e decisioni: i casi di studio più ricorrenti riguardano le molte situazioni in cui si avanza la pretesa di prendere decisioni politiche a partire da prove scientifiche (*evidence-based policies*), disabilitando di fatto la democrazia; si tratta di un fenomeno che si ripresenta sempre più spesso, anche negli ultimi decenni, con il moltiplicarsi di situazioni di vera o presunta emergenza. In realtà, il più delle volte, la scienza non è in grado di demoltiplicare la complessità che essa, invece, se rimane fedele ai suoi metodi, dovrebbe proprio contribuire a mettere in luce; per questo il suo ruolo all'interno dei processi decisionali rischia di snaturarne l'epistemologia.

The evidence-based policy paradigm should be revised because it fosters radical simplification and compression of representations of issues, explanations and solutions, in a process known as hypercognition. Evidence-based policy cannot be separated from policy-based evidence, with its data, indicators, and quantification. The accumulation of data, indicators and mathematical models in support of a given framing of an issue obscures and detracts from the more important task, namely to understand and take into account the implications of the choice of a given frame, bearing in mind that the other actors may also act as story-tellers and present different perceptions of the issue to be tackled⁶¹.

Due sono le operazioni urgenti: da un lato la comunicazione di tutto ciò che non è possibile prevedere o leggere, dall'altro il coinvolgimento dei cittadini nei processi decisionali da cui rischiano di essere esautorati. A queste due preoccupazioni corrispondono la formalizzazione di un metodo per rendere trasparente l'insicurezza scientifica e il progressivo allargamento delle comunità all'interno delle quali si valutano i rischi e si prendono le decisioni (*peer community*) anche ai 'non-esperti', con una conseguente ridefinizione del concetto stesso di competenza. Si tratta, quindi, di rivedere i paradigmi epistemologici dietro cui spesso si nascondono rapporti di potere.

Per quanto concerne il primo aspetto, Funtowicz e Ravetz propongono sin dal 1990⁶²

⁶⁰ «To characterize an issue involving risk and the environment, in what we call 'post-normal science', we can think of it as one where facts are uncertain, values in dispute, stakes high and decisions urgent». S. FUNTOWICZ - J. RAVETZ, *Science for the Post-Normal Age*, in «Futures» 31(7) 1993, 735-755, 744.

⁶¹ A. SALTELLI - M. GIAMPIETRO, *The Fallacy of Evidence-based Policy*, in A. BENESSIA ET AL., *The Rightful place of Science: Science on the Verge*, Consortium for Science, Policy & Outcomes, Tempe (AZ) 2016, 31-70, 57.

⁶² S. FUNTOWICZ - J. RAVETZ, *Uncertainty and Quality in Science for Policy*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht 1990.

un processo comunicativo definito dall'acronimo NUSAP. Si tratta di una sorta di codice etico a cui gli scienziati dovrebbero fare riferimento quando comunicano con i cittadini e con le istituzioni; il suo principale intento è la trasparenza dei numeri statistici e sperimentali, dietro alla cui precisione talvolta si finisce per celare l'effettiva complessità il mondo reale⁶³. Si tratta di un protocollo comunicativo che regola un sistema linguistico, per far fronte al potere che, come ha segnalato Michel Foucault, è intrinseco in ogni linguaggio. L'invito che emerge con più chiarezza è che la sola risposta all'altezza dell'incertezza sia la condivisione del peso di ciò che è incerto.

Proprio in questa direzione si muove la seconda azione della PNS: la ridefinizione delle *peer community*, utilizzate dalla scienza normale per verificare la qualità della ricerca e per condividere i saperi. L'incertezza non è solo destinata a riaprire la *chora* tra gli specialisti del settore, ma anche a convocare in essa nuovi interlocutori. L'esplorazione della possibilità pratica di una estensione delle comunità di pari che verificano la ricerca si muove in due direzioni: l'introduzione di un paradigma transdisciplinare che permetta di trovare nuove competenze a problemi complessi e l'inclusione di cittadini laici (non esperti) non solo nei processi decisionali, ma anche nei processi della ricerca. Da questo punto di vista i percorsi di scienza collaborativa (*citizen science*) e di ricerca partecipativa (*participative research*) che, ormai da alcuni decenni, sono stati avviati in diversi ambiti, assumono una rilevanza straordinaria. Sebbene si tratti per lo più di esperienze marginali, con un intento quasi divulgativo e tese soprattutto alla raccolta di dati, laddove fossero potenziate e ampliate nella direzione di una condivisione più ampia delle conoscenze, degli scopi e delle ricadute dalla ricerca, rappresenterebbero un passo decisivo verso la democratizzazione del sapere. Il principio ermeneutico, così, si muove dalla precisione del risultato alla qualità del dialogo di condivisione del sapere e delle scelte.

Per quanto riguarda la transdisciplinarietà, gli Autori sottolineano che, di fronte all'incertezza, è necessario prevedere la coesistenza di diverse unità di misura dei valori: la valutazione costi-benefici utilizza per lo più una razionalità economica, ma esistono realtà che, letteralmente, non hanno prezzo⁶⁴: per questo discipline anche molto diverse dovranno partecipare alla definizione dei valori in gioco. In questa prospettiva, la transdisciplinarietà viene pensata soprattutto a livello di una più corale valutazione dei rischi e da una decisionalità condivisa, ma, allo stesso tempo, si apre uno spazio per una condivisione dei

⁶³ Cf. D. SAREWITZ, *Animals and beggars. Imaginative numbers and the real world*, in A. GUIMARÃES PEREIRA - S. FUNTOWICZ, *Science, Philosophy and Sustainability. The End of the Cartesian Dream*, Routledge, New York 2015, 142-152.

⁶⁴ S. O. FUNTOWICZ - J. R. RAVETZ, *The worth of a songbird: ecological economics as a post-normal science* in «Ecological economics» 10 (1994), 197-208.

saperi, dei processi di conoscenza o dei metodi di ricerca. Nella pratica, infatti, attorno a questi autori si sono raccolte competenze anche molto lontane dal loro punto di partenza.

Il coinvolgimento dei cittadini, d'altra parte, può avere differenti forme ed avvenire a diversi livelli, ma ciò che non può più essere rimandato, tanto più di fronte all'incertezza, è la restituzione al sapere dei cittadini (sebbene laici e non-esperti) della dignità di un portato veritativo. L'attenzione alla figura del non-esperto non è un fatto nuovo all'interno di una realtà, come quella scientifica, che in molti ambiti è strettamente legata a contesti pratici. Troviamo l'intuizione già nel 1975 nel testo più noto (e discusso) di Paul Feyerabend:

All I say is that non-experts often know more than experts and should therefore be consulted and that prophets of truth (including those who use arguments) more often than not are carried along by a vision that clashes with the very events the vision is supposed to be exploring. There exists ample evidence for both parts of this assertion⁶⁵.

L'identificazione tra la mancanza di una formazione specifica e l'ignoranza dei processi ha fin troppo segnato il nostro tempo e i suoi dibattiti, squalificando un bagaglio di conoscenze che è proprio delle comunità umane in quanto tali, al di là delle specifiche competenze. Sulle relazioni che compongono le società e sulla *traditio* che le attraversa, peraltro, si fondano moltissime conoscenze che il moderno sistema di certificazione della verità ha messo più volte a rischio, talvolta lasciando che se ne facesse bottino. L'insopportabile ritornello che fa coincidere la conoscenza con la formazione accademica e che svaluta le conoscenze tradizionali⁶⁶ continua ad alimentare una grande quantità di disuguaglianze, genera risentimento e, prima ancora di questo, rende invisibile l'enorme potere epistemologico dei cittadini.

Proprio qui, ci pare, il contributo dell'antropologia porterebbe i frutti più interessanti, sostenendo, per parte sua, l'intuizione dei due autori. L'antropologia dovrebbe identificare quale sia la forma della verità che si dà al di fuori degli specifici paradigmi disciplinari, quale sia il principio veritativo a partire dal quale l'intervento del cittadino laico deve essere preso in considerazione, ascoltato ed eventualmente decodificato. Il fatto che il termine 'laico' provenga dalla semantica delle religioni (e che sia quindi destinato a rimettere in discussione anche le discipline teologiche) è ancor più suggestivo: la facilità con cui, all'interno dell'esperienza ecclesiale, il sapere del credente comune viene disabilitato da quello (certificato) della classe sacerdotale, è in questo senso un modello

⁶⁵ P. FEYERABEND, *Against Method. Outline of an Anarchic Theory of Knowledge*, New Left Books, London 1993, 14.

⁶⁶ Su questo tema è opportuno tornare alla decisiva intuizione di Ivan Illich sulla de-scolarizzazione: I. ILLICH, *Deschooling society*, Harrow Books, New York 1972.

paradigmatico, soprattutto se si considera che i discorsi a proposito della responsabilità dei laici si ripetono incessantemente nell'ultimo secolo senza aver provocato sostanziali cambiamenti⁶⁷. Scienza e fede differiscono nelle epistemologie, ma non così tanto nel modo con cui si proteggono dalle possibili interferenze del senso comune: per entrambe il nodo dell'epistemologia civica è oggi giunto al pettine.

Il tentativo di individuare e di attuare nuovi paradigmi per una scienza post-normale ha assunto, negli anni, la forma di un ampio movimento di pensiero all'interno della comunità scientifica; una rete ricca si è costruita attorno ai due Autori, coinvolgendo scienziati, filosofi, sociologi e giuristi; nonostante sia per lo più composto da ricercatori incardinati in prestigiose istituzioni, tale movimento è rimasto caparbiamente al di fuori dell'ambito squisitamente accademico, incarnando in se stesso la figura di una conoscenza che non si lascia certificare. Le pubblicazioni collettanee, i simposi, le ricche collaborazioni, non testimoniano solo i numerosi esiti possibili in diversi campi di ricerca, ma anche l'entusiasmo con cui molti hanno intuito nella PNS l'inizio possibile di una svolta da più parti attesa: quella di una transdisciplinarietà seria e accogliente. I simposi annuali sono diventati un punto di riferimento per chiunque abbia a cuore la democratizzazione della scienza e la qualità del dialogo, di fronte alla crescente incertezza del sistema.

Testimone di questo interesse è una pubblicazione curata nel 2015 da Silvio Funtowicz e da Ângela Guimarães Pereira: *Science, Philosophy and Sustainability. The End of the Cartesian Dream*⁶⁸. In essa convergono, attorno al paradigma della PNS, contributi sia a livello fondamentale, sia nella proposta di casi di studio (in particolare nell'ambito delle tecno-scienze), sia nei possibili futuri sviluppi della riflessione. Il testo evidenzia come l'idea di una scienza post-normale riguardi ambiti e competenze molto diverse: da quelle giuridiche ed etiche (M. Tallacchini, A. Benessia e A. Guimarães Pereira, P. Curvelo) a quelle filosofiche (F. Wickson, D. Sarewitz, D. Waltner-Toews), dalle questioni di *policy* (A. Saltelli - S. Funtowicz) a quelle mediche (E. Schei - R. Strand).

Sebbene la maggior parte degli autori incontri il profilo antropologico muovendo da una attenzione specifica per il proprio ambito disciplinare, già a partire dal titolo si annuncia l'ampiezza e la rilevanza della questione: «*the Cartesian Dream*» chiama direttamente in causa, con Descartes, la figura del moderno, di cui il filosofo francese ha

⁶⁷ Allo stesso tempo, la difficoltà che la Chiesa ha a pensare e mettere in pratica, al di là della retorica, processi di sinodalità, dimostrano che la questione ha un profilo sistemico: pur riconoscendo la necessità del coinvolgimento di tutti, siamo privi degli strumenti per riattivare la partecipazione.

⁶⁸ A. GUIMARÃES PEREIRA - S. FUNTOWICZ, *Science, Philosophy and Sustainability. The End of the Cartesian Dream*, Routledge, New York 2015.

scritto i paradigmi. Il sogno cartesiano, in questo senso, non è il sogno degli scienziati, ma di tutta la modernità. Prevedibilmente, il testo incontra il paradigma cartesiano a partire da uno dei due punti di vista possibili: la pretesa di porre la razionalità scientifica a fondamento esclusivo del discorso sulla verità; l'altra grande questione, quella del soggetto, finisce inevitabilmente in secondo piano. Il fatto che il mondo della scienza sollevi la questione, tuttavia, è estremamente rilevante per l'antropologia, che non può non sentirsi chiamata in causa. Essa, infatti, sa che la pretesa di un sapere razionale assoluto si coniuga con la costruzione di una soggettività irrelata⁶⁹: il sapere cartesiano procede infatti da un sospetto, da un dubbio metodicamente rivolto proprio all'esperienza e alle sue evidenze; fin dall'inizio gli è necessario disabilitare l'ambito dell'esperienza e del sensibile, per affermarsi. Lo sguardo antropologico, su questo punto, può contribuire a riattivare i processi di credito nei confronti dei non-esperti, facendo la sua parte nell'elaborazione di un'epistemologia civica che anticipi e sostenga i percorsi di democratizzazione del sapere.

Pur limitandosi al proprio ambito di competenza, i contributi del testo sono in grado di avanzare un'istanza precisa: la fine del sogno cartesiano impone la fine di una conoscenza che pretenda di renderci «signori e padroni della natura»⁷⁰. Se il cuore del progetto moderno, come conferma Jerome Ravetz, è l'abbandono della sapienza condivisa in favore di una verità certa e di un potere assoluto⁷¹, la fine del sogno cartesiano non potrà che coincidere con la riscoperta dell'ignoranza in quanto protagonista del pensiero, sin dalla sua alba socratica. L'ignoranza non è, allora, un difetto di conoscenza, bensì la cifra sintetica della relazione dell'uomo con il mondo che, rimesso in luce dall'incertezza moderna, deve riattivare le dinamiche del sapere e la sua *chora*. L'alba socratica del pensiero, d'altra parte, è rischiarata da un'altra luce: quella della *maieutica*, che per Socrate non è solamente un principio pedagogico, ma lo strumento stesso del sapere, per il quale conoscere significa anzitutto generare conoscenza nell'altro.

Nel 2019, lo scrittore cileno Benjamìn Labatut ha pubblicato un testo che ha suscitato grande interesse, tanto da essere tradotto in moltissimi paesi nel giro di pochi mesi; l'edizione italiana ha un titolo provocatorio: *Quando abbiamo smesso di capire il mondo*⁷². Il libro, una raccolta di narrazioni di passaggi critici del sapere scientifico, mostra come

⁶⁹ Cf. R. MAIER, *The Game of Sophia*, 19-43.

⁷⁰ J. RAVETZ, *Descartes and the rediscovery of Ignorance*, in A. GUIMARÃES PEREIRA - S. FUNTOWICZ (ed.), *Science, Philosophy and Sustainability. The End of the Cartesian Dream*, 18.

⁷¹ «For him wisdom and self-knowledge were discredited goals; what he needed, and all of us ever since, is certain truth and absolute power. These were promised on the example of geometry, and although success was not immediate in coming, we are now living with the realization of Descartes' positive dream». *Ivi*.

⁷² B. LABATUT, *Quando abbiamo smesso di capire il mondo*, Adelphi, Milano 2020.

all'interno della scienza, in particolare con la fisica quantistica, sia richiesto talvolta un pauroso cambio di paradigma:

Nel sostrato più profondo delle cose, la fisica non aveva trovato una realtà solida e inequivocabile come quella a cui ambivano Schrödinger e Einstein, regolata da un dio razionale che muoveva i fili del mondo, ma un regno di stupore e stranezza, figlio del capriccio di una dea dalle tante braccia che giocava con il caso⁷³.

L'indisponibilità al cambiamento che, secondo l'autore, caratterizzò Schrödinger e lo stesso Einstein di fronte alla fisica quantistica, rappresenta bene l'*impasse* in cui si trova la razionalità moderna: di fronte alla questione dell'incertezza e alle sue conseguenze epistemologiche, anche le menti più illuminate rischiano di voler ignorare il cambiamento⁷⁴. Non c'è dubbio che — proprio come nel testo di Labatut — la questione rimanga ad oggi aperta; la Post Normal Science non intende risolverla, ma fornisce gli strumenti affinché un ripensamento critico dei presupposti epistemologici della razionalità scientifica sia effettivamente realizzato e, soprattutto, sia protagonista di un movimento politico di democratizzazione e di giustizia. Il grande seguito che, anche in anni molto recenti, le opere di Funtowicz e Ravetz hanno avuto e continuano ad avere, soprattutto là dove è percepita con più urgenza un'opera di ricomposizione sociale, è la prova più eloquente della forza con cui questi autori hanno impresso un segno di novità nel panorama scientifico.

2.2. Valutazioni filosofiche

La questione del rischio — che viene tradizionalmente definito come il prodotto tra la probabilità che un evento dannoso si verifichi e la gravità del possibile danno — ha scosso la filosofia contemporanea già da molti decenni. La grande opera di filosofia morale di Hans Jonas a proposito dell'etica della responsabilità, nel 1979⁷⁵, evidenziava come la modernità stia imponendo alla filosofia mutamenti non solo quantitativi, ma anche qualitativi. La portata delle conseguenze della libertà dell'uomo contemporaneo, moltiplicata dal potere tecnologico, sottopone a tutti gli ambiti dell'indagine *de homine*, in particolare alla filosofia morale, problemi per i quali essa non ha ancora gli strumenti

⁷³ *Ivi*, 155.

⁷⁴ Scrive Labatut di Einstein che alla fine egli «accettò la sconfitta suo malgrado e condensò tutto il suo odio verso la meccanica quantistica in una frase che negli anni a venire avrebbe ripetuto spesso, e che, prima di andarsene, sputò in faccia al danese: “Dio non gioca a dadi con l'universo!”». *Ivi*, 160.

⁷⁵ H. JONAS, *Il principio responsabilità. Un'etica per la civiltà tecnologica*, Einaudi, Torino 2002.

teorici. Al contempo proprio questa impreparazione implica un ripensamento radicale dei suoi principi classici: anche la filosofia morale è costretta ad un mutamento dei propri paradigmi, ad una regime di 'post-normalità'. Proprio perché il mutamento riguarda l'epoca, esso ha il potere di dettare il programma della riflessione filosofica e teologica a proposito dell'uomo. Ciò non toglie che l'antropologia debba muoversi secondo i propri protocolli: essa è chiamata ad usare gli strumenti che le appartengono guardandosi dalla tentazione di un perenne lavoro in emergenza⁷⁶.

Se, tuttavia, la risposta di Jonas sembrava trovare una soluzione nell'introdurre un principio di responsabilità che si incarna soprattutto sull'idea di precauzione, l'irrompere del tema dell'incertezza rende anche questo paradigma difficile da declinare, poiché è proprio la valutazione del rischio ad essere talvolta preclusa⁷⁷. Non basta più aver trovato nuovi strumenti: occorre un'ulteriore approfondimento della domanda filosofica. La filosofia si ritrova così riportata a una delle sue domande originarie: cosa sia la realtà e in che modo essa chiami in causa la responsabilità della nostra conoscenza⁷⁸. Sotto questo profilo, a fronte della convergenza di così tanti autori provenienti da discipline differenti sulle analisi e sui metodi proposti dalla PNS, è ancora aperto il compito di raccogliere la domanda filosofica. Quale modello di verità suggerisce e propizia l'abbandono del sogno cartesiano in favore dell'ampliamento del dialogo con i cittadini? In che modo, in particolare, questo dialogo non è destinato ad aumentare ulteriormente l'incertezza?

Alcune risposte possono essere cercate tra le righe dei lavori con cui i diversi studiosi cercano di dare forma al un nuovo paradigma della scienza post-normale; tuttavia, ad oggi, vi è ancora ampio spazio per chiarire la questione: essa viene lasciata esplicitamente aperta, anche grazie all'ospitalità intellettuale della PNS. Nell'abbandonare il sogno cartesiano, Jerome Ravetz suggerisce l'esercizio di sapienza e di una consapevolezza (contrapposte a certezza e al potere) attraverso la riscoperta del valore filosofico del dubbio. Si intuisce la profondità del richiamo alla sapienza, così come la necessità di ricomporre la separazione tra le «due culture»; similmente si percepisce, all'interno dei percorsi di PNS, un'immensa fiducia nel principio dialogico. Ma vi sono ancora margini per affrontare il discorso a livello

⁷⁶ «Lo stato di permanente catastrofe rende possibile agire in deroga a norme scritte e non scritte, ma non concede il tempo per considerare i dettagli; la filosofia, invece, sa bene che è nel dettaglio che si celano il divino e il demoniaco. Occorrerebbe, dunque, abbracciare un'urgenza, stemperando l'emergenza». R. MAIER, *Oltre la specie: Merleau-Ponty e la questione animale* «Divus Thomas» 123, 1 (2020), 120-142, 122.

⁷⁷ D. KRIEBEL ET AL., *The Precautionary Principle in Environmental Science*, «Environmental Health Perspectives» 109/9 (2001) 871-876.

⁷⁸ La radicalità con cui la scienza pone la domanda a proposito del reale è suggerita da una recente sua opera da Giorgio Agamben, che, ragionando attorno alla vicenda di Ettore Majorana, propone una paradossale lettura della sua scomparsa alla luce di uno dei suoi ultimi scritti. Cf. G. AGAMBEN, *Cos'è reale? La scomparsa di Majorana*, Neri Pozzi, Vicenza 2016.

epistemologico: il contributo principale degli autori è propiziare un ripensamento e chiamare ciascuno a prendervi parte.

In uno dei contributi più esplicitamente filosofici, Fern Wickson⁷⁹, suggerisce una sorta di possibile svolta ontologica, portando la questione al livello del fondamento. Egli ritiene che alcune filosofie, in particolare la *Deep ecology* di Arne Naess, proponendo una comprensione ontologica della natura, potrebbero fornire una base teorica per una contemporanea etica della cura e della coltivazione delle virtù. Nel suo articolo vi è un richiamo al concetto di ‘onto-norme’ (*ontonorms*), descritto nel 2012 in un articolo di Annemarie Mol⁸⁰: l’autrice si riferisce, in quel testo, a una sorta di leggi culturali-naturali che soggiacciono alle scelte alimentari dei popoli e degli individui. L’articolo dell’antropologa tedesca è però paradigmatico di un *impasse*: mentre introduce il termine *ontonorms*, al contempo rifiuta di definirlo, come se l’assunzione di un paradigma filosofico mettesse a rischio l’apertura del sistema:

Please do not define this term. Abstain from all attempts to make it definite. Let’s not make a *turn to ontonorms*, but rather keep them fluid, ambivalent, dancing and gerrymandering.⁸¹

Rimane dunque irrisolta la domanda riguardo al modo con cui una realtà fluida, ambivalente e danzante possa ancora definirsi ‘onto-norma’, su come si possa riconoscere una normatività al di là della norma. Il contributo del nostro lavoro, nei capitoli successivi, si muoverà in questa direzione. È chiaro che il rifiuto di stabilire dei fondamenti ontologici rigidi sia parte integrante del metodo e dell’ospitalità della PNS. Il sospetto nei confronti di una metafisica normativa è comprensibile e condivisibile, ma il rifiuto merita di essere precisato. Non è tanto una metafisica, quanto una prospettiva cosmologica ciò che, a nostro avviso, occorre rifiutare. Al contrario, anche a partire dalla loro svolta fenomenologica, l’antropologia filosofica e teologica avrebbero oggi gli strumenti per mettersi al riparo dalla rigidità che si vuole evitare. Esistono infatti alternative valide a questa figura ambigua dell’onto-norma, che nel restare fluida, ambivalente e danzante rischia di non essere né ontologica, né normativa. Di certo la domanda sul rapporto tra l’uomo e la realtà che la questione la PNS apre può essere raccolta proprio nella direzione dell’indagine *de homine*. L’analisi di quel tratto comune dell’umano, di quel sapere ‘laico’ a cui il movimento fa appello, rappresenta la chiave (suggerita dalla PNS stessa) per proporre una figura di verità

⁷⁹ F. WICKSON, *The ontological objection to life technosciences*, in A. GUIMARÃES PEREIRA - S. FUNTOWICZ, *Science, Philosophy and Sustainability*, 75-90.

⁸⁰ A. MOL, *Mind your plate! The ontonorms of Dutch dieting*, *Social Studies of Science*, 43/3 (2012), 444-462.

⁸¹ *Ivi*, 457.

che sia altrettanto ospitale e che non pretenda di nascondere la realtà dell'incertezza sotto le fondamenta di una nuova cosmologia.

3. La co-produzione (S. Jasanoff)

3.1. Realtà e co-produzione

Tematicamente prossima, ma di fatto piuttosto distante dal gruppo di ricercatori della PNS, profondamente inserita nel mondo accademico statunitense nell'università di Harvard (dove ha studiato e dove attualmente ricopre la Pforzheimer Chair di STS), Sheila Jasanoff è stata pioniera degli Science and Technology Studies (ha fondato il dipartimento di STS presso la Cornell University) e continua ad essere una figura di spicco per rigore, coraggio e determinazione. Il suo percorso culturale comprende, dopo un primo tempo dedicato alla matematica, lo studio della linguistica (Harvard, PhD nel 1973) e della giurisprudenza (Harvard, J.D. nel 1976). Basta accostarsi ad una delle sue opere per accorgersi che la sintesi di queste tre competenze ha generato una capacità argomentativa di singolare chiarezza, linearità e rigore, dove la complessità delle analisi (in particolare nei suoi lavori di confronto tra i processi decisionali in diversi Paesi) non va mai a discapito della precisione della sintesi.

La questione dell'incertezza, centrale per la PNS, assume nell'opera della Jasanoff una posizione teoricamente piuttosto marginale. Proprio in questo sta la sua distanza dalla PNS e dalla grande questione epistemologica introdotta dagli autori precedenti. In qualche modo, ciò di cui la Jasanoff parla, avviene al di fuori dell'elaborazione del sapere scientifico, le cui scatole nere rimangono solitamente chiuse. Attingendo dal lavoro già avviato da molti altri autori, tra cui Bruno Latour, si interroga a proposito dei processi che generano ciò che chiamiamo 'verità' all'interno del patto sociale. L'emergere della domanda è particolarmente evidente con il sorgere di realtà inedite, mai esistite prima, ossia con i prodotti delle biotecnologie. A partire dalla scoperta del DNA e, soprattutto, dal suo uso in ambito tecnologico, il mondo contemporaneo ha generato delle entità che prima non abitavano la scena del mondo. Sfuggendo alla distinzione classica tra il fatto incontrovertibile e la sua interpretazione, esse mostrano tutta la fragilità della netta distinzione tra i due ambiti. Le biotecnologie, infatti, non sono né puramente naturali, né puramente culturali: sono co-prodotte tanto dalla natura quanto dall'interpretazione dell'uomo. Apparendo sulla scena del mondo, rimettono in discussione il confine tra ciò

che è naturale e ciò che è culturale, ed è proprio nella ridefinizione di questi termini che le società umane hanno la possibilità di mettere alla prova i propri processi democratici. La provocazione della Jasanoff illumina una dinamica propria della realtà antropologica: essa stessa è sempre una co-produzione di natura e cultura.

Già il nome che le diverse società attribuiscono ai nuovi oggetti ne determina il destino, collocandoli all'interno di un quadro teorico e normativo preesistente; ma i meccanismi di questa nominazione sono a loro volta frutto di un'opera di co-produzione tra fatti di natura e dinamiche culturali. A tal punto che, molto spesso, proprio nella loro nominazione e regolamentazione, le società mettono a tema la loro stessa identità. Il destino di singole democrazie appare in questo modo intrinsecamente connesso alle scelte normative e linguistiche messe in campo nell'ambito delle biotecnologie. Proprio in questo si mostra la densità politica del paradigma della co-produzione. Così sottolinea Mariachiara Tallacchini nella prefazione all'edizione italiana di uno dei testi della Jasanoff:

Le politiche che concernono le scienze della vita sono state coinvolte in grado diverso in processi più o meno consapevoli di costruzione della nazione o, più precisamente, in progetti per re-immaginare l'appartenenza nazionale in un momento critico della storia mondiale.⁸²

La verità delle nuove entità create dalle tecno-scienze, la verità delle democrazie, la verità dell'uomo appaiono così intrinsecamente connesse in un'unica grande drammatica della conoscenza e della nominazione.

Sebbene il concetto di co-produzione preceda l'opera di Sheila Jasanoff, le evidenze che l'autrice riesce a fare emergere sono così profonde da consegnare a questo paradigma una forza di realtà ormai difficile da ignorare. Nei suoi lavori, 'co-produzione' non è una dottrina filosofica, né una lettura sociologica, ma una realtà vivente e operante che, una volta illuminata, il lettore incomincia a riconoscere un po' ovunque, anche al di là dei casi di studio da lei proposti. A questa evidenza corrisponde un invito esplicito e insistito dell'Autrice a ripensare la realtà dei processi democratici e deliberativi (ma anche culturali e simbolici), rifuggendo da semplificazioni e da aggiustamenti parziali. La conseguenza immediata di questa consapevolezza è l'evidenza del potere della scienza nella costruzione del patto sociale. Per questo la sua pretesa di detenere il monopolio di un processo così complesso deve essere messa in discussione: essa, con i suoi strumenti e i suoi luoghi, non può essere l'unica titolare di un processo che, ultimamente «dà senso alla vita»⁸³. Le entità

⁸² M. TALLACCHINI, *Politiche della scienza e ridefinizioni della democrazia*, in S. Jasanoff, *Fabbriche della natura*, 8-35, 21. Si fa riferimento in particolare al terzo capitolo: *Una questione d'Europa*, 89-118.

⁸³ È questo il titolo di un testo molto recente e dal carattere più divulgativo. Cf. S. JASANOFF, *Can Science Make Sense of Life?*, Polity Press, Cambridge (UK) 2019.

che essa contribuisce a costruire, infatti, chiedono una riorganizzazione complessa del sapere, mettendo in modo processi le cui conseguenze vanno ben al di là delle sue competenze specifiche:

Living entities and their components carry meaning in all sorts of other social contexts, as plants do to farmers, pets to children, tumor cells and MRI scans to people with cancer, and the fetus in the womb to expectant parents. Changes in how we make or manipulate, or even describe, lab-created living objects necessarily perturb society.⁸⁴

Proprio la cogenza delle riflessioni, che sanno riconsegnarci il reale per ciò che è, diventa un fortissimo invito a pensare, a cui l'antropologia non può fare a meno di rispondere con gli strumenti che le sono propri, trovando in esso un formidabile punto di partenza per affrontare la questione della verità oltre la semplificazione natura-cultura, nelle direzioni, invece, del legame tra verità e libertà. Le conseguenze sono importanti: là dove STS rappresentano il tentativo di descrivere la drammatica della conoscenza, la filosofia può raccogliere la sfida di ripensare il nesso tra la verità e la decisione di sé e la teologia può domandarsi in che modo questo processo rispecchi e illumini i funzionamenti della coscienza credente, ossia, letteralmente, del modo con cui l'uomo consegna il suo credito.

Vista la pervasività delle biotecnologie, sia 'rosse' (le applicazioni mediche) che 'verdi' (le applicazioni nell'ambito agroalimentare), sono numerosi gli ambiti su cui la Jasanoff si concentra, documentando con precisione i funzionamenti del nesso tra scienza, istituzioni e società. Vi è l'evoluzione medica (l'esistenza di un embrione all'esterno dell'utero, le cellule staminali, la possibilità di modificare il DNA umano, l'utilizzo di materiale genetico umano per la ricerca e la produzione di farmaci), vi sono le scienze della vita (le modifiche dei genomi animali e vegetali e la possibilità di brevettarle), vi è il grande ambito agroalimentare (gli organismi OGM e i diversi metodi di ricombinazione genetica). Ogni volta che un nuovo oggetto appare sulla scena del mondo, la scienza tende a sottostimarne la complessità, dando per scontato il proprio monopolio nel determinarne la natura e il senso in modo oggettivo e neutrale. Quando — come è inevitabile che accada, poiché ogni realtà interagisce con le altre — sorgono le prime tensioni in ambito legale ed istituzionale, emerge la fragilità di questa pretesa esclusività, ma anche la resistenza all'introduzione di altri paradigmi, in nome della propria autonomia.

Il processo, in questo modo, genera tensioni così forti da rimettere in gioco la grammatica stessa con cui le differenti discipline erano in grado di affrontare le questioni dei valori.

⁸⁴ *Ivi*, 95.

Per esempio, come può il diritto parlare in modo persuasivo di dignità umana o di protezione della natura, quando gli stessi significati di «umano» e «naturale» sono controversi? Persino quando nuovi oggetti di discorso, come i *pre-embrioni* o gli *embrioni soprannumerari*, sono stati introdotti per raffinare o delimitare il dibattito, essi sono apparsi tutt'al più come puntelli temporanei, elementi incidentali rispetto ai classici discorsi di regolamentazione che preoccupano i decisori politici⁸⁵.

Vero è che, per risolvere l'*impasse*, è nata una disciplina che incarna la pretesa di affrontare in modo filosoficamente oggettivo le questioni sollevate dalle nuove realtà: la bioetica. Essa, tuttavia, nasce già sotto l'ombra di un difetto, perché porta in sé tutte le ambiguità di un paradigma non risolto, quello, appunto, della co-produzione: i valori etici si muovono insieme alla realtà, sono prodotti da quelle realtà tecnologiche che pretendono essi stessi di dominare. Lo scopo della bioetica, infatti, è formare un linguaggio di deliberazione capace di considerare non più solamente il bilancio costi-benefici tipico del mercato o l'evidenza tipica della scienza, ma anche i valori umani. Combinando il termine *bios* e le esigenze dell'*etica*, «offriva la promessa di portare ordine e principi in un regno precedentemente governato da reazioni irrazionali ed emotive»⁸⁶, assicurando i responsabili delle decisioni della possibilità di una valutazione oggettiva: da qui il moltiplicarsi all'interno delle istituzioni di comitati di bioetica, il suo inserimento nelle agende politiche, la nascita di *bioethics board* all'interno delle società che producono biotecnologie⁸⁷. Pur avendo ottenuto alcuni risultati e pur avendo permesso l'emergere di alcuni temi, la bioetica ha finito per diventare uno strumento di regolamentazione, una sorta di membrana selettiva, ma non ha avuto la forza epistemologica di aprire uno spazio di riflessione all'altezza delle sfide. È precisamente il rapporto tra *bios* e *ethos*, infatti, ad essere in continua evoluzione, a chiedere un ripensamento. La bioetica è forse in grado di tracciare un percorso attraverso cui l'*ethos* si esprima sul *bios*, ma non può vedere i cambiamenti che il *bios* imprime all'*ethos*.

Come qualunque altro strumento di regolamentazione, essa costituisce un filtro contro l'introduzione di prodotti controversi o dannosi, ma non è un discorso controcorrente che affronta la politica della produzione o che mette in discussione gli scopi per cui si fa scienza e si sviluppa la tecnologia.⁸⁸

L'inserimento di questo filtro non può risolvere il problema reale, che ha a che fare con lo statuto stesso della verità. La bioetica finisce inevitabilmente per diventare uno

⁸⁵ S. JASANOFF, *Fabbriche della natura*, 207.

⁸⁶ *Ivi*, 208.

⁸⁷ Sono luoghi in cui «gli attori interessati sono in grado, in una certa misura, di inventare e reinventare la bioetica, per mantenerla in linea con i propri scopi». *Ivi*, 209.

⁸⁸ *Ivi*, 211.

strumento deliberativo di cui le istituzioni si servono più per allontanare un ripensamento radicale⁸⁹ che per affrontare la complessità. Non solo: diventando a sua volta un ambito specialistico riservato ad una nuova categoria di esperti, ha reso ancor più inaccessibile il discorso dei valori ai cittadini. In questo modo, anche in ragione della sua relativa giovinezza, ha finito per adombrare quel luogo in cui il senso viene effettivamente generato: la cultura degli uomini, i loro sistemi simbolici, in cui fatti e valori si generano insieme e interagiscono. L'ostinato tentativo di separare fatti e valori, rende, così, i processi di deliberazione sempre più opachi e distanti.

3.2. Tre scenari a confronto

Proprio per mettere in luce l'effettiva esistenza di questo luogo (così difficile da definire, ma così reale e operante in ogni società umana) la Jasanoff decide di descriverne i funzionamenti attraverso un confronto tra le grandi istituzioni politiche moderne: gli Stati Uniti, la Gran Bretagna, la Germania e l'Unione Europea. A questo percorso di accostamento tra processi culturali e decisionali, ella dedica un'opera che merita un'attenta lettura da parte di chiunque voglia oggi guardare con chiarezza alle tensioni tra il mondo scientifico e la post-modernità: *Designs on Nature*⁹⁰. Dal lavoro certosino di scavo, di documentazione e di interpretazione dei fatti — che richiede anche al lettore un cammino lungo e faticoso — emerge un ritratto molto vivo di processi altrimenti invisibili. Le vistose differenze tra Stati Uniti, Regno Unito e Germania (che rappresenta, in questo ambito, l'Unione Europea) nelle scelte fatte sulle bio-tecnologie, illuminano proprio la fragilità della pretesa bioetica: comitati di bioetica sono stati consultati, seppure con le dovute differenze, in ciascuna nazione e, ciononostante, la consultazione ha condotto a scelte ultimamente opposte. Tutto ciò benché si tratti di istituzioni apparentemente molto simili: stati moderni, politicamente democratici, economicamente leader nel mondo e scientificamente all'avanguardia. Come è possibile allora che, nell'ambito delle bio-tecnologie, le scelte siano state così diverse, talvolta persino opposte, al punto da generare tensioni nel mercato globale⁹¹?

⁸⁹ «Complessivamente, come abbiamo visto, sono state le agende politiche a condizionare gli usi della bioetica più che il contrario. La bioetica ha elaborato alcuni concetti utili (...), ma i dibattiti etici sono rimasti per la maggior parte incatenati al servizio di retoriche nazionali più ampie e potenti». *Ivi*, 242.

⁹⁰ S. JASANOFF, *Fabbriche della natura*.

⁹¹ «La rinuncia inglese e, più in generale, europea ai cibi Gm al volgere del secolo causò molta costernazione negli Stati Uniti, che avrebbero voluto essere i primi esportatori al mondo di tali prodotti». *Ivi*, 148.

Nonostante riguardino ambiti disparati (dagli embrioni agli OGM, dalla brevettabilità di organismi viventi alla ricerca sulle cellule staminali embrionali) le divergenze non hanno una distribuzione casuale: in ogni paese si possono individuare dei principi ben definiti, sebbene spesso impliciti, che mettono in luce l'identità stessa dei rispettivi processi culturali⁹². Al contempo, in tutti e tre i modelli si registra la crisi di questi stessi principi e alcuni tentativi (talvolta timidi, ma ugualmente molto interessanti) di ripensare le relazioni tra lo stato e la società nella gestione della scienza e della tecnologia, soprattutto là dove — come nell'Unione Europea — l'assetto istituzionale è una realtà ancora fluida⁹³.

In estrema sintesi, Sheila Jasanoff sintetizza i tre processi decisionali con altrettanti paradigmi: quello degli esperti nel Regno Unito, quello del metodo deliberativo promosso dalle istituzioni tedesche, quello del mercato negli Stati Uniti. I processi appaiono in modo particolarmente evidente nell'applicazione delle biotecnologie all'ambito agroalimentare, con l'introduzione degli OGM⁹⁴; per il loro significato simbolico e culturale, i tre paradigmi (gli esperti, le istituzioni e il mercato) guideranno la nostra analisi del complesso rapporto tra sapere ed esperienza nel prossimo capitolo. La Jasanoff mostra come, in tutti e tre i paesi, l'assetto normativo tradizionale ha dovuto affrontare alla fine degli anni '90 una profonda revisione, poiché i suoi punti di forza si sono rivelati molto più fragili di quanto non ci si potesse aspettare.

(1) I processi deliberativi inglesi appaiono per lo più caratterizzati dall'amplessimo ruolo riservato alle commissioni di esperti. Il mondo della ricerca anglosassone, soprattutto se paragonato con il suo omologo statunitense, aveva a lungo mantenuto un'indipendenza di fondo nei confronti del mondo produttivo e dai suoi inevitabili interessi economici, con una conseguente fiducia molto alta da parte dei cittadini. La presenza di importanti istituzioni accademiche e il riconoscimento sociale del ruolo della scienza è stato per molto tempo uno dei tratti distintivi della cultura scientifica del Regno Unito. Una prima fase di

⁹² «Il mio metodo non è tanto volto a trasmettere la densità descrittiva di singoli eventi, à la Clifford Geertz, o a «seguire» oggetti, persone e traiettorie discorsive, come fanno Bruno Latour e George Marcus, quanto a cogliere importanti regolarità in questi episodi di contestazione politica e legittimazione democratica». *Ivi*, 57.

⁹³ «La debolezza di simili iniziative non deve sminuire l'importanza di aver promosso un dibattito di dimensioni europee. Pur coinvolgendo, all'inizio, solo le élite, questo dialogo ha contribuito, malgrado tutto, ad articolare le preoccupazioni riguardo gli scopi sociali delle biotecnologie, la rappresentazione delle incertezze normative e il tipo di scienza e di conoscenza che si può pretendere dai cittadini delle società tecnologicamente avanzate. L'Europa, nel passaggio dal ventesimo al ventunesimo secolo, è diventata uno spazio cui guardare per le politiche deliberative sulla scienza e la tecnologia, e questo risultato può essere attribuito, almeno in parte, ai complessi sviluppi che hanno circondato la politica biotecnologica europea». *Ivi*, 118.

⁹⁴ Cf., *ivi*, 119-177.

discussione attorno bio-tecnologie verdi, segnata da un grande entusiasmo nei confronti di una tecnologia definita ‘verde’ e pertanto apparentemente lontana dalle grandi narrazioni distopiche sulla teconotrazia, è stata gestita quasi esclusivamente dalle commissioni scientifiche, che prestavano le loro consulenze agli organismi decisionali. Tuttavia, già prima del drammatico diffondersi della «malattia della mucca pazza» (BSE), che mise in crisi l’autorità degli esperti negli anni Novanta, più voci nello scenario inglese incominciarono a sospettare dei contributi ai processi decisionali da parte delle *expertise*, soprattutto in relazione all’ampio margine di incertezza riguardo alle conseguenze dell’introduzione in natura di organismi OGM. Al crescere delle richieste di trasparenza nei confronti, la Gran Bretagna rispose nel 2003 con un importante esperimento di co-produzione, che «richiedeva la simultanea costituzione di un processo, di una comunità politica interessata e di un corpo di conoscenze credibili»⁹⁵. Si costituirono così tre linee di sviluppo: un’analisi costi-benefici (che coinvolgeva tanto gli accademici quanto alcuni *stakeholder* qualificati), un riesame della scienza (affidato ad una commissione di esperti) e un dibattito pubblico (a cui fu invitata la rete degli ambientalisti, alcuni rappresentanti della distribuzione, consumatori e accademici). Tutte e tre le linee del dibattito sollevarono forti dubbi nei confronti dei reali vantaggi di queste tecnologie, della possibilità di attestare con certezza le conseguenze non solo ecologiche ma anche economiche e sociali della loro diffusione. Sebbene le decisioni finali del governo britannico, nel 2004, abbiano approvato la coltivazione commerciale di mais GM, l’esperimento dimostrò che

gli inglesi, quando erano stati consultati attraverso canali relativamente aperti, non avevano voluto adottare una tecnologia dai benefici incerti, anche se la scienza aveva fermamente stabilito la sicurezza biologica dei singoli prodotti⁹⁶.

Dinamiche simili, in altre questioni connesse alle bio-tecnologie, evidenziano che il paradigma degli esperti, per quanto operante come attore primario nelle deliberazioni⁹⁷, incomincia a non essere più in grado di raccogliere un consenso unanime nella popolazione del Regno Unito.

(2) La Germania rappresenta una parabola per alcuni versi opposta a quella inglese.

⁹⁵ *Ivi*, 157.

⁹⁶ *Ivi*, 160.

⁹⁷ Caso eclatante è il caso dell’embrione entro il quattordicesimo giorno dal concepimento, definito dagli scienziati della Commissione Warnock “pre-embrione”. L’introduzione di un termine fornito dagli esperti ha segnato il dibattito successivo e la giurisprudenza: «Così, in una chiara manifestazione di co-produzione, l’adozione di nuove regole per la conduzione etica della scienza si è contemporaneamente tradotta nella creazione di una nuova entità naturale». *Ivi*, 185.

La partecipazione ai processi decisionali è stata sempre più rilevante nella politica tedesca, soprattutto a partire dalla formazione del partito dei Verdi, del suo peso politico e dall'ingresso delle sue istanze ecologiste nel parlamento tedesco. Sul dibattito a proposito delle biotecnologie, inoltre, incombeva anche la sinistra eredità della Germania nazista:

influenti pensatori europei hanno interpretato la complicità della scienza nell'Olocausto nazista come la logica estensione della fatale alleanza moderna tra lo Stato, che ordina e controlla, e i suoi strumenti obbedienti nell'intento di soggiogare la natura⁹⁸.

Anche a motivo di questo, nella democrazia tedesca, l'alleanza tra politica e scienza è tutt'altro che scontata. Più forte è, in un primo momento, la fiducia del popolo tedesco nelle sue istituzioni, nella loro capacità di guidare un dibattito democratico e di propiziare il processo deliberativo, grazie ai loro strumenti. Il compito delle istituzioni, in questo caso, è incorporare tutti i punti di vista rilevanti che la collettività produce su un determinato argomento⁹⁹, armonizzandone la competizione. Nonostante questa fiducia, tuttavia, la questione degli OGM si dimostrò infinitamente più complessa e conflittuale di quanto non ci si aspettasse, al punto che un assetto di sperimentazione democratica venne di fatto ritenuto sempre più impraticabile e abbandonato in favore di un luogo decisionale i cui processi fossero meno accessibili al cittadino.

(3) Negli Stati Uniti la cifra delle questioni riguardanti le bio-tecnologie è la decisione di deliberare non tanto sui processi, quanto sui prodotti che sarebbero stati immessi nel mercato, là dove la visione europea, sia nel caso tedesco che in quello inglese, cercava di valutare i rischi legati alle tecniche di ingegneria genetica. Sebbene una componente importante fosse la valutazione dell'impatto dei prodotti sulla salute umana e sugli ecosistemi, il tentativo di fondo dell'Europa è stato quello di legittimare o delegittimare l'uso di determinate tecnologie, sostenendo o ostacolando la ricerca, in una prospettiva in cui la sicurezza del prodotto finale è solo uno degli elementi di una più ampia riflessione sulla bontà del processo. Nel contesto americano, le biotecnologie sono state considerate «solo come un altro processo industriale, privo di qualsiasi attributo specifico»¹⁰⁰. In questo modo le più alte istituzioni — primo tra tutte il Congresso — si sono tenute alla larga da questioni legislative, considerando sufficienti le norme che

⁹⁸ *Ivi*, 79.

⁹⁹ «Negli organismi tedeschi con funzioni decisionali, la prevalenza di un punto di vista «da nessun luogo» è conseguita accogliendo decisamente i punti di vista provenienti da ogni luogo possibile (o da qualsiasi parte rilevante rispetto al tema in discussione». *Ivi*, 318.

¹⁰⁰ *Ivi*, 72.

regolano qualunque processo produttivo. Ogni valutazione è stata delegata alle corti giudiziali, dove si trattava soprattutto di discutere su singoli oggetti di produzione, soprattutto per questioni di attribuzione di brevetti e di conseguenti diritti commerciali. Le corti giudiziali, a loro volta, essendo un contesto privo delle competenze scientifiche necessarie per valutare, hanno dovuto ricorrere all'aiuto di esperti. In qualche modo, dunque, mentre nel Regno Unito e in Germania il processo decisionale riguarda la politica, la scienza e i cittadini, negli Stati Uniti gli attori principali rimangono le corti di giustizia e le commissioni di esperti: le prime suppliscono al vuoto normativo, le seconde forniscono dati necessari a giudicare l'impatto dei singoli prodotti. Limitando ogni discussione alla sicurezza o alla legittimità del prodotto, il processo resta ancor più chiuso nella sua scatola nera.

La centralità del prodotto consegna così all'ambito industriale e commerciale un potere che non è paragonabile a quello degli altri Paesi e corrisponde alla fiducia nei confronti del mercato e dei suoi meccanismi tipica dei neoliberalismi. Ultimamente, l'utopia del mercato e della sua mano invisibile rimane la narrazione più convincente che guida le scelte in materia di biotecnologie negli Stati Uniti. Persino laddove esse toccano questioni relevantissime per l'opinione pubblica (come nel caso dell'uso degli embrioni nell'ambito della ricerca, che avrebbe potuto coinvolgere la feroce polemica americana sul tema dell'aborto) gli ambiti sono rimasti ermeticamente separati¹⁰¹. Anche nell'apparente compattezza del sistema americano, tuttavia, la Jasanoff non manca di segnalare l'emergere delle prime crepe.

3.3. Valutazioni filosofiche

Come nel caso della scienza post-normale, anche la riflessione sulla co-produzione ha stimolato diversi studiosi a declinare il paradigma in ambiti differenti, anche piuttosto distanti del mondo delle bio-tecnologie. Ne è testimonianza un'opera collettanea pubblicata nel 2004¹⁰². La co-produzione viene individuata in diversi ambiti: la scienza climatica (C.

¹⁰¹ «In Inghilterra e in Germania la questione dello statuto dell'embrione si è mescolata al dibattito sull'aborto e sulla procreazione mediamente assistita. Diversamente, negli Stati Uniti, il tema scottante dell'aborto è rimasto avulso dallo sviluppo delle tecnologie riproduttive. La ragione di questa differenza si lega all'inquadramento sia dell'aborto sia della procreazione mediamente assistita, attraverso l'intervento giudiziale, in termini di diritti individuali. In conseguenza di ciò, i diritti riproduttivi sono stati configurati come una questione diversa dal tema della ricerca, e la relazione triangolare tra diritti delle donne, statuto dell'embrione e libertà di ricerca scientifica, emersa in Inghilterra e in Germania, non si è manifestata nel contesto americano». *Ivi*, 199.

¹⁰² S. JASANOFF (ed.), *States of Knowledge*, Routledge, London-New York 2004.

A. Miller), la tutela della fauna (C. Thompson), i funzionamenti delle moderne istituzioni a tutela dell'ambiente (C. Watertorn - B. Wynne), la proprietà intellettuale delle mappe genomiche (S. Hilgartner), il rapporto medico-paziente (V. Rabeharisoa - M. Callon), l'uso di esperti in ambito forense (M. Lynch), l'uso politico dei metodi di valutazione dell'intelligenza (J. Carson), il rapporto tra scienza e politica estera (M. A. Dennis), le conseguenze politiche dell'applicazione di diversi modelli di conoscenza (Y. Ezrahi). A differenza del testo sui paradigmi della scienza post-normale, qui non mancano analisi storiche di casi di studio del passato più o meno lontano (W. K. Storey - P. Dear). Il coinvolgimento degli storici è un fatto molto rilevante perché permette di collocare i processi di co-produzione oltre l'emergenza contemporanea, suggerendo uno scenario ben più ampio, che coinvolge i fondamentali di ogni cultura.

Anche in questo caso è molto difficile identificare una proposta antropologica univoca, questione che esula dalle intenzioni della Jasanoff; ma è evidente l'invito a raccogliere il suo testimone. Si ha l'impressione, dal punto di vista della filosofia, che lo scenario più limitato di quello suggerito dalla scienza post-normale, ma sia al contempo meno aperto, perché si limita all'analisi dei fenomeni, senza addentrarsi nella ricerca di soluzioni o di fondamenti ontologici per le norme. Vi è, in questo, un approccio affascinante: è la realtà storica dell'esperienza (e non una teoria ontologica o etica lontana dalla drammatica delle decisioni umane, esterna ai processi storici) a chiedere di pensare. Coerentemente, la collettanea di Sheila Jasanoff è ospitale nel coinvolgere altri *partner* nell'analisi della realtà (politica, storica, scientifica), ma molto cauta nei confronti della di uno sguardo più ampio e fondamentale. Emergono così alcune piste da cui qualunque ulteriore ripresa riflessiva difficilmente può deviare.

La prima è che il confronto tra diversi sistemi simbolici non debba terminare con un giudizio di valore, ma che, nondimeno, la partecipazione consapevole a questi processi sia necessaria per il farsi della verità. Vale senz'altro la pena di rileggere il paragrafo con cui si chiude *Fabbriche della natura*:

Lo scopo della comparazione è di rivelare, con distacco critico ma con equità epistemica, che cosa conferisca significato alle distinzioni e alle differenze di un'altra cultura, senza dimenticare, in tale processo, di riflettere sulle assunzioni di significato implicite nella propria. Ciò che la comparazione dovrebbe sforzarsi di ottenere non è la prerogativa divina di produrre principi universalmente validi di conoscenza o di *governance*. Si tratta piuttosto della grazia di rendere visibili le implicazioni normative delle differenti forme della vita scientifica e politica contemporanea e di mostrare che cosa ci sia in gioco, per esseri umani capaci di conoscenza e di ragione, nel cercare di farne parte.¹⁰³

¹⁰³ S. JASANOFF, *Fabbriche della natura*, 346.

Il confronto tra diversi scenari culturali — si intuisce in questa chiusura del testo — non è solamente un esercizio di giurisprudenza, né semplicemente un esperimento per raccogliere evidenze necessarie a supportare una teoria. Si tratta, piuttosto, di un esercizio reale di conoscenza, di una forma — e per alcuni versi dell'unica forma — possibile per la comprensione della realtà. La conoscenza dipende dalla libertà con cui un popolo scrive la propria identità. Il confronto tra i tre differenti processi di co-produzione diventa paradigmatico di una verità che non si dà in alcun modo a monte delle sue declinazioni storiche e pratiche.

La seconda pista, conseguente alla prima, è una fiducia nelle possibilità del dialogo umano, del confronto democratico, del ruolo della società (in tutte le sue parti) nel darsi del senso. Da questo punto di vista, pur con le dovute distinzioni, l'esito è vicino alla richiesta di allargare le comunità di pari avanzata dagli autori che lavorano nell'ambito della PNS. Le pagine più appassionante della ricerca della Jasanoff sono quelle dedicate a quella forma di sapere che i cittadini portano con sé e che viene costantemente disconosciuta, sottovalutata e derisa dagli esperti. Facendo tesoro del prezioso lavoro di Brian Wynne¹⁰⁴ (tra i coautori di *States of Knowledge*¹⁰⁵) a proposito della tensione tra cittadini ed esperti, l'Autrice mostra come i tentativi di valutare, attraverso sondaggi, il grado di conoscenza scientifica dei cittadini finiscono sempre per dimostrare la loro incompetenza¹⁰⁶ e per disabilitare la partecipazione. In realtà, la forma di razionalità che è propria dei cittadini spesso, semplicemente, non è riscontrabile attraverso gli strumenti abituali:

Molti elementi depongono a favore di un approccio che descriva gli esseri umani in termini di sistemi di credenze integrate piuttosto che solo in relazione alla loro «comprensione» della scienza. Invece di un anonimo esponente della collettività, il cui rapporto con la scienza sia descritto su una linea che va dalla conoscenza (di pochi) alla non conoscenza (di molti), Wynne e altri presentano un soggetto umano più complesso e consapevole: un individuo che lotta con le ambivalenze, di fronte a pressioni cognitive e sociali contrastanti; che combatte con determinazione l'ignoranza e l'incertezza, come pure i «fatti»; e che si riserva il diritto di effettuare scelte morali sugli obiettivi e la *governance* della tecnologia¹⁰⁷.

¹⁰⁴ Cf., B. WYNNE, *Misunderstood misunderstandings: social identities and public uptake of science* in A. IRWIN - B. WYNNE, *Misunderstanding Science?*, Cambridge University Press, Cambridge 1996, 19-46. Anche gli studi di Brian Wynne si muovono il più delle volte da analisi di casi di studio locali, che sono in grado di incarnare i problemi più profondi della modernità. Ha fatto scuola, in questo senso, il suo lavoro sugli allevatori di Lake District nell'Inghilterra del nord nei mesi successivi al disastro di Chernobyl.

¹⁰⁵ C. WATERTON - B. WYNNE, *Knowledge and political orders in the European Environmental Agency* in S. JASANOFF (ed.), *States of Knowledge*, 87-108.

¹⁰⁶ «i partecipanti allo studio rivelano ai ricercatori proprio quell'aspetto che lo studio era predisposto a mettere in luce. Le persone e la loro capacità di comprensione, insomma, sono colte solo in modo imperfetto dagli studi preparati per definirle». S. JASANOFF, *Fabbriche della natura*, 112-113.

¹⁰⁷ *Ivi*, 303.

La comprensione del tipo di conoscenza di questo soggetto umano «complesso e consapevole» e della sua affidabilità, è il compito che l'antropologia può raccogliere, contribuendo per parte sua a costruire quella epistemologia civica che l'Autrice ritiene non solo possibile, ma sempre più necessaria.

Non c'è dubbio che il riconoscimento di questo sapere civico e il conseguente contributo dei cittadini possano apparire, ad un primo sguardo, come una minaccia al monopolio scientifico. È più semplice ribadire la semplificazione che vede nella razionalità scientifica l'unica fonte di sapere che il cittadino dovrebbe disciplinatamente imparare a ricevere¹⁰⁸, rispetto ad avere a che fare con una forma di conoscenza il cui statuto epistemologico è tutto da comprendere e da definire¹⁰⁹. La ripetuta insistenza a proposito della necessità di formazione scientifica — di per sé assolutamente auspicabile — finisce per escludere la possibilità che i cittadini abbiano già una forma di conoscenza e di sapere: ci si concentra su ciò che il soggetto deve imparare, piuttosto che su ciò che, semplicemente abitando un mondo complesso, sa, facendo esperienza di un innumerevole numero di pratiche, il cui apprendimento viene costantemente dimenticato¹¹⁰, piuttosto che essere propiziato e accompagnato dalle istituzioni.

Un dialogo democratico, capace di coinvolgere i cittadini e di portare in superficie i processi di co-produzione sarebbe, al contrario, il più valido strumento anche per limitare le fughe nell'irrazionale e le narrazioni pretestuosamente distopiche, ricostruendo un legame virtuoso tra il mondo scientifico e i cittadini delle nostre società contemporanee. Una rinnovata alleanza tra la sapienza dell'esperienza e la razionalità scientifica sarebbe la svolta (finora inaccessibile) in grado di compiere i processi della conoscenza che hanno

¹⁰⁸ In questa direzione si muovono molti interventi che vedono nella diffusione della conoscenza scientifica l'unica possibile soluzione dell'*impasse* contemporaneo. Cf. M. DORATO, *Disinformazione scientifica e democrazia*, Raffaello Cortina, Milano 2019.

¹⁰⁹ «It is not, therefore, that scientific knowledge merely *omits* social dimensions that ordinary people incorporate in their evaluations and assessments. It is that scientific knowledge tacitly imports and imposes particular and problematic versions of social relationships and identities». B. WYNNE, *Misunderstood misunderstandings*, 20-21.

¹¹⁰ Significativa, in questo senso, è stata l'esperienza dell'epidemia di Covid-19: «In Italia questi comportamenti *science-based* sono stati superficialmente intesi come ovvie forme di “buon senso”; ma la scienza che “sta dietro” i gesti quotidiani non è affatto banale. E le istituzioni dovrebbero accompagnare la delega di conoscenza ai cittadini in modo “abilitante”, indicando come la scienza si declina in pratiche concrete» M. TALLACCHINI, *Territori di incertezza: scienza, policy e diritto nella pandemia*, in M. MALVICINI, (ed.), *Il governo dell'emergenza. Politica, scienza e diritto al cospetto della pandemia Covid-19*, ESI, Napoli 2020, 39- 49, 48.

caratterizzato la modernità¹¹¹. Proprio in questo ambito, la storia del soggetto e delle sue relazioni con il mondo deve essere riabilitata come luogo di conoscenza: che ‘soggettività’ significhi oggi per lo più ‘errore’ è uno degli esiti non necessari della modernità. La prospettiva di Sheila Jasanoff chiarisce che non esiste un mondo a priori rispetto alle decisioni che gli uomini fanno, alla messa in comune di ciò che sanno e credono, alla creazione di un senso condiviso a cui ciascuno, compreso il sapere specialistico, contribuisce per la parte che gli è propria.

4. Il potere dei collettivi (B. Latour)

4.1. Critica alla modernità

L’ultimo autore che prendiamo in considerazione rappresenta un’eccezione al nostro piccolo ‘canone’. A differenza degli altri, Bruno Latour non ha una formazione diretta in ambito scientifico: seguendo il percorso opposto, dopo gli studi di filosofia ha mosso la sua ricerca nell’ambito della sociologia della scienza, presentandosi come un osservatore esterno dei processi scientifici e in particolare della ricerca di laboratorio. In questo senso incarna in qualche modo l’ideale di una filosofia che guarda «dietro le spalle della scienza». Qualcosa, tuttavia, di questo guardare, sembra non aver funzionato, quantomeno a giudicare dal confronto piuttosto acceso che spesso le opere di Latour hanno suscitato negli scienziati e all’accoglienza piuttosto fredda da parte delle istituzioni e i decisori. Molto più entusiasta è la ricezione delle sue teorie da parte di movimenti ecologisti.

Certo è che, sebbene Latour sia tra i filosofi della scienza più citati (la stessa Sheila Jasanoff riconosce a più riprese il proprio debito nei suoi confronti), non vi sono state significative opere collettanee con il coinvolgimento di autori provenienti da altri ambiti disciplinari. La ragione di questo sta, oltre che nelle caratteristiche editoriali delle discipline umanistiche (in cui la monografia è ben più frequente dell’articolo condiviso), anche una difficoltà reale nel dialogare con una proposta ambiziosa e fortemente sistematica, che pretende di rimettere in discussione non solo alcune pratiche, ma l’impostazione stessa dei meccanismi decisionali e della cultura di un’epoca. Latour è consapevole (e in alcuni

¹¹¹ «Like technology wisdom too is located between reason and experience. These two modes of thought require each other. This was the original vision of the philosophers who overthrew ancient teleology. But they were unable to find a substitute for essence capable of serving in its place. Perhaps now, at a decisive turning point along the road they opened, we will be able to complete their project». A. FEENBERG, *Between Reason and Experience. Essays in Technology and Modernity*, MIT Press, Cambridge-London 2010, 218.

passaggi anche orgoglioso) di rappresentare una posizione di rottura tanto nei confronti della scienza quanto nei confronti della filosofia e della sociologia della scienza. La fredda accoglienza da parte del mondo scientifico, in ogni caso, nulla toglie al valore e alla pertinenza delle sue riflessioni; in esse viene lanciata una sfida all'epoca ed sarà anche compito dell'antropologia raccoglierla.

È complicato, in questa sede, rendere ragione di un pensiero filosoficamente articolato, che non ha solamente percorso strade inusuali, ma ha costruito un lessico autonomo¹¹²: ci limiteremo a riprendere alcuni punti salienti, distinguendo nel suo percorso una parte critica¹¹³ dalla proposta di un nuovo assetto delle relazioni di forza¹¹⁴ da cui la realtà è attraversata.

Le posizioni di Latour — nonostante egli rifiuti nettamente e a più riprese tale definizione — potrebbero facilmente rientrare nell'ambito di un anti-modernismo filosofico; in tutti i casi l'intenzione di fondo non è la riflessione su singoli aspetti, la messa a punto di alcuni processi, ma la critica dell'epoca in quanto tale, le cui fragilità sono sempre più evidenti nel cambiamento d'epoca che il mondo sta vivendo¹¹⁵. Il paradigma moderno — che Latour declina in modo più completo e sistemico, rispetto agli affondi della PNS sul sogno cartesiano — giunge, soprattutto di fronte alla crisi ecologica, alla resa dei conti. Ciò che il presente mette in luce è la fragilità di un'epoca che appare fondata su un assunto impossibile: la distinzione netta tra fatti e interpretazione. Essa non riguarda solamente alcuni ambiti specifici della scienza, come per Sheila Jasanoff, ma la conoscenza in quanto tale. L'ambito in cui i nodi vengono al pettine è la crisi ecologica: è in questa distretta che si intuisce come la separazione tra fatti di natura e costrutti culturali sia ultimamente troppo sottile per diventare, come di fatto è, il protocollo principale della decisionalità contemporanea. In questo senso, la pretesa dell'Autore non si presenta come un principio di irrazionalità, ma come un tentativo di «aggiungere realismo alla scienza»¹¹⁶: mostrarle la fragilità dei suoi stessi processi, per rendere possibile il dialogo con gli altri

¹¹² Ne è la prova la necessità di accompagnare le sue opere maggiori con un glossario. Cf. B. LATOUR, *Politiche della natura*, Raffaello Cortina, Milano 2000, 259-271; B. LATOUR, *Pandora's Hope. Essays on the Reality of Science Studies*, Harvard University Press, Cambridge (MA) 1999, 303-311.

¹¹³ Per quanto riguarda la parte critica, per semplicità i testi di riferimento sono: B. LATOUR, *Non siamo mai stati moderni*, Elèuthera, Milano 2018; ID., *La sfida di Gaia. Il nuovo regime climatico*, Meltemi, Milano 2020.

¹¹⁴ La proposta più completa per un nuovo sistema di *governance* si può trovare in B. LATOUR, *Politiche della natura*.

¹¹⁵ «Il post-moderno è un sintomo e non una soluzione nuova. vive sotto la Costituzione moderna, ma non crede più alle garanzie che offre». B. LATOUR, *Non siamo mai stati moderni*, 68.

¹¹⁶ «What I would call “adding realism to science” was actually seen, by the scientists at this gathering, as a threat to the calling of science, as a way of decreasing its stake in truth and their claims to certainty». B. LATOUR, *Pandora's Hope*, 3.

attori che insistono sulla realtà del mondo.

Ciò che chiamiamo modernità si configura come una vera e propria costruzione artificiale di fatti, sia nel campo delle scienze naturali, sia nell'ambito delle scienze sociali, che pretendono di diventare il fondamento di ciò che sappiamo. I fatti, a cui diamo valore di assoluta oggettività, sono in realtà per lo più enti costruiti dall'uomo, grazie a quel luogo complesso e isolato dalla realtà che è il laboratorio degli esperti. Le realtà 'naturali' di cui la scienza parla e le realtà 'sociali' di cui parla la politica moderna non sono altro che costruzioni umane che, dimenticando la propria origine, si presentano come fatti di natura, in quanto tali incontrovertibili. Alla ricerca di un fatto naturale (che, escludendo l'intervento del soggetto, possa presentarsi come una verità assoluta e sottrarsi alla discussione democratica) il ricercatore in realtà produce un fatto scientifico, una entità che esiste solamente nell'ambito sperimentale del suo laboratorio. Muovendo dal noto testo di Shapin e Shaffer¹¹⁷ a proposito della controversia tra Hobbes e Boyle, Latour evidenzia come il moderno abbia bisogno, per sostenersi, di creare una contrapposizione tra natura e cultura, tra fatti e opinioni,

tra un oggetto, il silenzioso "fatto scientifico", che non riconosce l'azione del soggetto cosciente alla sua origine; e un soggetto logorroico, privo di un oggetto cui ancorare il proprio discorso¹¹⁸.

In questo modo la scienza, che pretende di essere un processo di osservazione e studio oggettivo della realtà, finisce per allontanarci invece da quella realtà dinamica, viva e drammatica che è il mondo.

Parallelamente a questo fenomeno di co-produzione artificiosa della verità, in cui natura e cultura, in realtà sempre più indistinguibili, vengono arbitrariamente separate dalle epistemologie moderne, la scienza e la tecnologia generano un numero sempre più rilevante di quasi-oggetti, enti che hanno un potere reale all'interno del mondo degli uomini e che diventano attori politici del gioco di forze che accompagna ogni deliberazione. I quasi-oggetti «non appartengono alla natura, alla società o al soggetto, ma non appartengono nemmeno al linguaggio»¹¹⁹; essi sono al contempo umani e naturali, non rispondono né esclusivamente a leggi di natura, né esclusivamente alle leggi della politica. Esempi di tali realtà che abitano il nostro mondo sono gli OGM, gli embrioni congelati, le grandi

¹¹⁷ S. SHAPIN - S. SHAFFER, *Leviathan and the Air Pump. Hobbes, Boyle and the Experimental Life*, Princeton University Press, Princeton 1985.

¹¹⁸ C. PACCIOLO, *Dal feticcio al fatticcio. Natura e cultura tra condizione postmoderna e antropologia simmetrica*, in B. LATOUR, *Il culto moderno dei fatticci*, Meltemi, Milano 2017, 7-41, 26.

¹¹⁹ B. LATOUR, *Non siamo mai stati moderni*, 86-87.

catastrofi ecologiche, in cui il confine tra il naturale e l'umano è diventato impossibile da tracciare. Come si vede, i quasi-oggetti di Latour corrispondono alle entità bio-tecnologiche che, secondo Sheila Jasanoff, rimettono in discussione i paradigmi di natura e cultura. Al contempo, a questi oggetti corrisponde il più delle volte un alto grado di rischio: «agli oggetti senza rischio, agli oggetti calvi a cui eravamo abituati finora, si sostituiscono *attaccamenti a rischio*, oggetti arruffati»¹²⁰, che «non hanno contorni netti né essenze ben definite». L'esistenza sempre più pervasiva di questi oggetti (e la trasformazione, più in generale, di oggetti 'calvi' in oggetti 'arruffati') è all'origine delle grandi crisi ecologiche ma può essere anche il sorgere di una nuova politica ecologica, di un grande movimento che potrebbe sostituire definitivamente l'illusorio paradigma moderno.

Nel progetto teorico del moderno, Latour legge infatti una precisa strategia politica, quasi indistinguibile dal primo. Essa si fonda sul mito platonico della caverna, che genera le due grandi cesure su cui si alimenta il potere: quella tra opinione e conoscenza e quella tra il filosofo (scienziato) e l'uomo comune. Da un lato il mito permette di svalutare l'opinione della massa, le conoscenze della società, i sentimenti soggettivi, classificandoli come pura apparenza e separandoli radicalmente dal reale che abita fuori dalla caverna, dove la visione (e non un inganno) produce la conoscenza. Dall'altro lato, fonda il potere di un soggetto (il filosofo, l'esperto, lo scienziato) che sarebbe in grado di spezzare le catene dell'opinione, uscire nel mondo della conoscenza reale e tornare a liberare i suoi compagni dall'ignoranza della caverna e dalla sua inevitabile chiacchiera. Così, costruendo due mondi non comunicanti (quello della caverna e quello della realtà), il mito ipotizza una cesura e il suo esatto contrario: il potere di superarla che appartiene esclusivamente al filosofo-esperto. Tale potere è fondamentale, tanto più oggi:

vi diranno chiaro e tondo che la Scienza può sopravvivere soltanto a condizione di distinguere assolutamente, e non relativamente, le cose 'quali sono' dalla 'rappresentazione che gli umani se ne fanno'. Senza tale divisione tra 'questioni ontologiche' e 'questioni epistemologiche' l'insieme stesso della vita morale e sociale si troverebbe minacciato.¹²¹

È precisamente questa distinzione che il filosofo vuole definitivamente abolire, aprendo con ciò un tempo nuovo di cui cerca di disegnare, in forma ipotetica e provocatoria, i contorni. L'epoca nuova ha tutte le caratteristiche di un progetto politico reso finalmente possibile dalla fine di una modernità che, in realtà, non è mai esistita.

¹²⁰ B. LATOUR, *Politiche della natura*, 16-17.

¹²¹ *ivi*, 4.

4.2. Il potere dei collettivi

A più riprese Bruno Latour si avventura oltre l'analisi, provando ad immaginare delle vie d'uscita, oltre a ribadire i sintomi della crisi. Potremmo riassumere la sua complessa proposta con l'idea di una ecologia politica o, più precisamente, con la pratica dell'ecologia politica. Il testo *Politiche della natura* incomincia provocatoriamente (ma l'ironia accompagna tutta l'opera del filosofo) con uno slogan: «Che fare dell'ecologia politica? Niente. Che fare? Ecologia politica!». Più precisamente, *ecologia politica* è il termine che racchiude il segreto del superamento della modernità, nella misura in cui lo si intende come azione, come prassi e non come teoria, nella misura in cui, cioè, l'ecologia politica diventa il luogo in cui si rinuncia definitivamente alla distinzione tra questioni che attengono alla natura e questioni che riguardano la scelta umana. Occorre smantellare il sistema della caverna, in cui le ombre delle opinioni si contrappongono alla realtà accessibile al filosofo e generare luoghi in cui la distinzione tra politico e scientifico, tra credenza e conoscenza sia definitivamente abolita.

Vi sono buone ragioni, come il filosofo non cessa di ribadire, per sospettare che questo confine sia ormai caduto definitivamente, con l'introduzione dei quasi-oggetti e dei loro rischi. Non solo: la pretesa di molti scienziati di restare nell'ambito neutrale di ciò che è scientificamente noto e di non entrare nell'agone della politica, finisce per essere uno strumento di debolezza proprio per chi vuole fare della cura per il pianeta il principio del proprio agire.

I clima-scettici hanno avuto l'astuzia di rivoltare l'epistemologia ordinaria contro i loro avversari; si sono limitati ai soli fatti affermando con calma: "I fatti *non esistono*, che lo vogliate o meno", E hanno iniziato a battere i pugni con forza sul tavolo. La trappola è pronta: mentre gli uni, i potenti, fanno il doppio gioco — riconoscendo perfettamente la carica prescrittiva dei fatti e, al contempo, limitando il dibattito alla sola discussione delle scoperte di cui negano l'esistenza —, gli altri percepiscono che i fatti implicano un'azione, ma s'impegnano a non seguirli dall'altra parte della barriera che i loro avversari attraversano invece allegramente in entrambe le direzioni!¹²²

La soluzione è chiara: bisogna esporre l'intero sistema della conoscenza al rischio dell'azione politica, organizzando il mondo degli uomini come un'unico grande spazio decisionale. La descrizione di questo spazio, tanto dettagliata quanto consapevolmente fantasiosa, occupa la seconda parte del testo *Politiche della natura*. Latour vi ipotizza la costruzione di *collettivi*, luoghi in cui i diversi attori (umani o non-umani, oggetti e quasi-

¹²² B. LATOUR, *La sfida di Gaia*, 54.

oggetti) imparano a comporre le proprie identità, i propri diritti e i propri interessi. La stranezza di uno spazio in cui l'umano e il non-umano abitano insieme e dialogano è superata dal ruolo che Latour attribuisce, in questa fase, alla scienza. La scienza deve dare parola ai non-umani, ha il compito di prestare voce agli attori privi di rappresentanza: gli elementi naturali e i quasi-oggetti che produce. L'intuizione è affascinante: le discipline sono i modi con cui gli scienziati articolano e rendono intelligibile il discorso dei loro oggetti:

Si può andare molto più lontano nella redistribuzione dei ruoli tra politici e scienziati se si accetta di prendere sul serio i piccoli suffissi *-logie* e *-grafie*, che tutte le discipline scientifiche, dure o morbide che siano, ricche o povere, celebri o oscure, calde o fredde, hanno aggiunto alla loro impresa. Ogni disciplina può definirsi come un meccanismo complesso per rendere *i mondi capaci di scrivere o di parlare*, come un'alphabetizzazione generale delle entità mute.¹²³

All'interno del collettivo, la scienza¹²⁴ avrebbe anche il compito di selezionare chi ha diritto di parola da chi, invece, deve essere momentaneamente escluso dal dibattito. In un secondo momento, sarà compito dell'etica¹²⁵ recuperare tutti gli attori (umani o non-umani) che non hanno avuto diritto di parola, convocarli, scomporre il collettivo e ricomporlo. Questo processo, descritto come giusto e democratico, non nasconde, in questo senso, un principio fortemente dispotico, nella scelta e nell'esclusione dei singoli attori.

Il collettivo, di fatto, non è altro che un grande e complesso campo di forze, in cui si può imparare a dare una forma ordinata alle competizioni, ai diritti e agli interessi, per affrontare insieme la sfida della sopravvivenza. In questo senso, Latour è convinto di avere a disposizione una visione della realtà ben più realista di quella scientifica: il reale altro non è se non un campo di forze esercitate dalle diverse *agency* che lo compongono; gli oggetti sono solamente dei punti di incontro e di applicazione di queste forze.

L'Autore è consapevole di avanzare una proposta visionaria, ma non sembra preoccuparsi della sua realizzabilità, perché a spingere in questa direzione è la forza stessa della realtà, l'emergenza che si apre all'interno dell'antropocene, che si mostra in questo non l'epoca del trionfo dell'antropocentrismo, ma il tempo della sua più drammatica debolezza e, non è da escludere, della sua fine. Interessante è, in questo contesto, la scelta di raccogliere l'immagine di Gaia, il sistema-organismo descritto a partire dagli anni '70 dal chimico James Lovelock¹²⁶. Gaia, ricorda Latour contrastando le critiche da più parti

¹²³ B. LATOUR, *Politiche della natura*, 74.

¹²⁴ *Ivi*, 155-162.

¹²⁵ *Ivi*, 174-181.

¹²⁶ J. LOVELOCK, *Gaia. A New Look at Life on Earth*, Oxford University Press, Oxford 1979.

sorte alla teoria di Lovelock, è un'immagine, un modello mentale, una similitudine, non un tentativo di proporre una nuova cosmologia. Al contrario, si presenta come una sorta di anti-cosmologia, come il tentativo di guardare la terra non come un globo, ma come un reale e drammatico comporsi di forze, di soggetti che incessantemente interagiscono e il cui compimento non è assicurato da alcuna teleologia¹²⁷.

Gaia sarebbe così, nella visione di Latour, l'esterno tentativo per superare la pretesa di un punto di vista non solidale al sistema, di un punto di vista assoluto sulla realtà che permetta di guardare al mondo come ad una sfera: «per dirla ancora in altre parole, colui che guarda alla Terra come a un Globo scambia sempre se stesso per un Dio»¹²⁸.

4.3. Valutazioni filosofiche

Da Bruno Latour si riceve un'eredità impegnativa, preziosa e a tratti scomoda. Non c'è dubbio che la critica al monopolio della scienza (e alla sua pretesa di restare fuori dai giochi di potere) sia particolarmente efficace, soprattutto dal momento che l'Autore ribadisce più volte di intendere proteggere la scienza e non negarla. Allo stesso modo, l'ampiezza di uno sguardo che coinvolge in questo processo l'epoca intera è particolarmente preziosa e la competenza filosofica di Latour è indubitabile. Vi sono però due rilievi critici che ci sembrano opportuni.

Il primo riguarda la posizione che Latour assume nei confronti della realtà. Abbiamo già evidenziato come egli, lucidamente, denunci la pretesa di «guardare alla Terra come a un Globo scambiando se stessi per Dio». Questa *hybris* della conoscenza è la stessa denunciata della fenomenologia filosofica come necessario superamento del sogno cartesiano: la pretesa di una verità assoluta si scontra con il fatto che non esista alcuna conoscenza che non sia guadagnata a partire da uno specifico punto di vista¹²⁹. Uno dei

¹²⁷ Particolarmente interessante è la provocazione che Latour raccoglie da Voegelin a proposito delle teorie millenariste di Gioacchino da Fiore, per il quale è possibile «la realizzazione *nella* storia del fine della storia». Cf. B. LATOUR *Come non farla finita con la fine dei tempi La sfida di Gaia* in ID., *La sfida di Gaia*, 259-305, 277; cf. E. VOEGELIN, *The New Science of Politics*, University of Chicago Press, Chicago 1952; tr. it. di R. Pavetto, *La nuova scienza politica*, Borla, Torino 1968.

¹²⁸ *Ivi*, 198.

¹²⁹ «Nei confronti dell'essenza come del fatto, c'è solo da collocarsi nell'essere di cui si parla, anziché guardarlo dall'esterno, oppure, ciò che è lo stesso, c'è solo da rimetterlo nel tessuto della nostra vita, assistere dall'interno alla deiscenza, analoga a quella del mio corpo, che fa sì che esso si dischiuda a se stesso e che ci apre a lui, e che, trattandosi dell'essenza, è quella del parlare e del pensare». M. MERLEAU-PONTY, *Il visibile e l'invisibile*, Bompiani, Milano 1969, 136.

principi attraverso cui l'Autore cerca di aprire la scatola nera¹³⁰ delle discipline, è precisamente lo svelamento dei processi e dei punti di vista ad esse implicite. Eppure, più ci si addentra nelle opere di Latour, più si fatica a non attribuirgli esattamente la medesima pretesa, quella di essere egli stesso l'osservatore non solidale al sistema, il Dio che guarda il globo dall'esterno. L'impressione ha certamente a che fare con un suo procedere spesso ironico, talvolta cinico, critico tanto nei confronti delle scienze quanto nei confronti della filosofia¹³¹ e della sociologia¹³², ma anche con la solitudine del suo pensiero, che molti hanno ripreso ma con cui pochi hanno instaurato un dialogo reale.

Nella critica che muove alla sociologia classica, Latour non manca di notare come essa porti con sé un vistoso errore di valutazione: la cultura occidentale (la cultura «dei moderni») è il metro di lettura di ogni altra realtà, il punto di vista assoluto da cui si leggono le diverse società e il loro valore. Ma la sua personale pretesa appare proprio quella di incarnare, in quanto al di fuori di qualunque definizione disciplinare o scuola di pensiero, un punto di vista assoluto, guardando al mondo delle scienze «come a un Globo». La titanica impresa di immaginare da solo come sarà organizzato il mondo futuro, non ha i tratti di un'escatologia personale? Da questo punto di vista, tanto quanto le osservazioni di Latour sono preziose per comporre una critica della modernità (e una critica ai critici della modernità), altrettanto la sua disponibilità ad un effettivo percorso dialogico appare improbabile.

Molto differente è l'atteggiamento che si legge, ad esempio, nella maturità di un pensatore come Paul Feyerabend, che, pur mantenendo una capacità critica nei confronti della scienza e dei suoi metodi, non ha mancato di riconoscere la verità che in essa si produce.

Considering how much cultures have learned from each other and how ingeniously they have transformed the material thus assembled, I have come to the conclusion that *every culture is*

¹³⁰ «Stiamo per entrare nei fatti e nelle macchine mentre sono in costruzione. Non avremo pregiudizi sulla natura della conoscenza. Osserveremo la chiusura delle scatole nere e faremo attenzione a sperare due spiegazioni contraddittorie di tale chiusura: la prima, pronunciata dopo la chiusura, la seconda durante il cammino. Sarà la nostra *prima regola di metodo*, la regola che renderà possibile il nostro viaggio» B. LATOUR, *La scienza in azione. Introduzione alla sociologia della scienza*, Edizioni di Comunità, Torino 1998, 18.

¹³¹ «E dunque, c'è qualcuno che ha davvero dimenticato l'essere? Sì, è proprio chi crede che l'essere sia stato dimenticato». B. LATOUR, *Non siamo mai stati moderni*, 88.

¹³² «Dirò allora della sociologia delle scienze: "dagli amici mi guardi Iddio che dai nemici mi guardo io", perché se ci mettiamo a spiegare le scienze, sono le scienze sociali che per prime rischiano di avere la peggio. Non si tratta di spiegare la batteriologia in termini sociologici, ma di rendere irricognoscibili queste due *logie*» B. LATOUR, *I microbi: trattato scientifico-politico*, Editori Riuniti, Roma 1991, 13.

potentially all cultures and that the special cultural features are changeable manifestations of *a single human nature*.¹³³

Vi è una differenza marcata tra il rifiuto di ogni cultura in nome di un'ipotetica e utopica universalità, e l'accoglimento di tutte le culture in ragione dell'universale che in esse si manifesta.

Il secondo rilievo critico riguarda la grande rilevanza del tema del potere. Nella sua introduzione all'edizione italiana di *Il culto moderno dei feticci*, Cosimo Pacciolla risponde senza alcun dubbio alla domanda di fondo che attraversa il nostro 'canone' (cos'è il reale?): «il reale [per Latour] è ciò che resiste alla prova»¹³⁴: il reale coincide con la sua resistenza. La sottolineatura è rilevante e può essere la chiave per leggere l'opera di Latour, dove, nella progressiva caduta di ogni preoccupazione ontologica, di ogni distinzione tra conoscenza e credenza, tra oggetto e interpretazione, rimane una sola realtà intatta: quella della forza. La realtà su cui Latour costantemente torna, il motore operante del suo pensiero è, in ultima analisi il potere. Fin dall'inizio è il potere il principio regolatore dei processi e la ripresa entusiasta della figura di Gaia si muove in questa medesima direzione. Gaia, in fondo, non è altro se non un'immensa sommatoria del potere, composta dall'incontro e dallo scontro delle forze dei suoi abitanti; Gaia è indifferente ai vincitori e ai vinti, essa esiste impassibilmente, in virtù delle forze che la abitano.

Lo stesso modello dei collettivi appare in fondo come una realtà il cui grande (e forse unico) protagonista è la forza: non a caso sia gli scienziati sia i moralisti operano ultimamente al servizio della politica. Questo è, a nostro avviso, il punto più critico del pensiero di Latour, nella sua pretesa di diventare sistematico. Ogni verità e ogni giustizia sono ultimamente giudicate da un ipotetico equilibrio di forze nel quale i soggetti esercitano il loro potere e dal quale a loro volta ricevono un potere. Non a caso il rimprovero che Latour muove a chi, da scienziato, si occupa di emergenza climatica è di restare fuori dalla lotta.

Se la politica consiste nel rappresentare la voce degli oppressi e di chi non ha volto, allora saremmo tutti in una situazione assai più rosea se — invece di pretendere che siano gli altri a impegnarsi in politica e che voi, oh, voi non vi occupate 'che di scienza' — riconosceste che anche voi state cercando effettivamente di assemblare un altro corpo politico e di vivere in un cosmo coerente, composto in modo differente.¹³⁵

Vi sono molti motivi per cui la proposta di Latour è irricevibile da parte del mondo

¹³³ P. FEYERABEND, *Killing time*, 152.

¹³⁴ C. PACCIOLLA, *Dal feticcio al faticcio*, 22.

¹³⁵ B. LATOUR, *La sfida di Gaia*, 60.

scientifico e molti di questi non sono buoni. Tuttavia la resistenza del sapere a prendere parte alla lotta rimane, ci pare, un buon motivo. Alla fine degli anni '50, Maurice Merleau-Ponty teneva il suo corso al *College de France* cercando di porre le fondamenta di un'ontologia della natura. Cercando di definire la differenza tra la filosofia e la scienza, come abbiamo già visto, precisava che

la preoccupazione del filosofo è di vedere; quella dello scienziato è di trovare degli appigli. Il suo pensiero non è guidato dalla preoccupazione di vedere, ma di intervenire. Vuole sfuggire alla paralisi del pensiero filosofico.¹³⁶

Il rapporto tra scienza e potere che tutti gli autori mettono in luce è problematico e il suo superamento è auspicabile. La presenza del potere in tutte le realtà umane è un dato di fatto, come tutti gli autori riconoscono, raccogliendo l'eredità filosofica di Michel Foucault.

Un conto, tuttavia, è un superamento nella direzione — seppur delineata con pochi tratti — di un principio dialogico come quello proposto da Sheila Jasanoff, da Silvio Funtowicz e da Jerome Ravetz, che ipotizzano la possibilità di coinvolgere i cittadini nei processi decisionali, ampliando la *peer community* o cercando di elaborare un'epistemologia civica. Un conto è la riduzione del reale ad un campo di forze, come nei collettivi descritti da Bruno Latour. Il termine stesso «collettivo», dalle forti risonanze politiche, sembra indirizzare in modo piuttosto univoco in questa direzione.

Vi è una differenza sostanziale tra collettivo e comunità, tra principio dialogico e lotta. Il dialogo ha una capacità generativa nei confronti della verità, vive della fiducia nel fatto che, nell'incontro tra il Medesimo e l'Altro (per usare la nota terminologia di Lévinas), si genera una verità prima indisponibile, inattuabile, che non è in nessun modo la mediazione tra i rispettivi interessi, ma è un sapere impossibile al di fuori del dialogo. I collettivi sono invece composti da 'enti' o da 'attori' che hanno il solo ruolo di immettere forza nel sistema, attori la cui sorte e la cui identità non hanno alcuna reale rilevanza: possono entrare e uscire dal collettivo senza mutarne il destino ultimo, che li sovrasta tutti. Per questo il collettivo, sebbene il suo farsi e disfarsi sia affidato ai moralisti, esiste in virtù di un potere ad esso esterno, che esclude e include¹³⁷ ed esercita la sua funzione in vista di un bene comune; per farlo, tuttavia, non ha altro mezzo se non un paternalismo pietoso che, essendo da tempo una delle frequenze della modernità, non sembra rappresentare nulla di

¹³⁶ M. MERLEAU-PONTY, *La natura*, 126.

¹³⁷ «Rimane la cosa più difficile, più dolorosa, più crudele: da una parte, il rifiuto esplicito e solenne di coloro con i quali non ci si è potuti accordare; dall'altra, l'inclusione di coloro che sono accettati in dispositivi durevoli e irreversibili, insomma l'istituzione delle essenze, quella dei nemici, la costruzione di un interno e di un esterno, l'esteriorizzazione dei mondi impossibili, l'espressione dell'eternità — in breve, il rischio di commettere ingiustizia». B. LATOUR, *Politiche dalla natura*, 199.

nuovo.

L'ecologia politica non condanna quindi l'esperienza moderna, non l'annulla, non la rivoluziona: la circonda, l'avvolge, la supera, l'incasta in una procedure che le conferisce finalmente il suo senso. In termini morali: perdona. Con una saggezza pietosa riconosce che non vi era forse modo di fare meglio; accenda, a certe condizioni di dare un colpo di spugna.¹³⁸

5. Emersione dei temi

Siamo ora in grado di raccogliere alcune questioni di fondo che emergono dal quadro composto da questi tre modelli epistemologici, concentrandoci su quelle che maggiormente chiederanno alla nostra riflessione filosofica una ripresa puntuale.

5.1. Incertezza e verità

Il modello della PNS denuncia come la scienza contemporanea abbia costantemente a che fare con l'incertezza e come, non avendo elaborato strumenti teorici adeguati per affrontarla, sia costantemente sottoposta alla tentazione di nascondere nell'opacità dei suoi meccanismi. Sebbene per Sheila Jasanoff il tema sia meno rilevante, in tutti e tre i percorsi la svolta decisiva che la scienza si trova a dovere affrontare è la consapevolezza di una complessità irriducibile alle sue attuali semplificazioni. Piuttosto differente è il luogo in cui i tre modelli pongono la questione di questa complessità: per STS, non si tratta di mettere in luce l'incertezza, ma la complessità dei meccanismi di nomina dei fatti fa parte delle dinamiche proprie dell'esercizio della conoscenza che è sempre un processo piuttosto imprevedibile nelle sue dinamiche di co-produzione; per Latour, l'incertezza sembra essere totalmente assorbita dalla lotta tra le forze in campo, che la razionalità scientifica ha contribuito a nascondere per un tempo piuttosto lungo (che corrisponde con la parabola della modernità); tuttavia non vi è nulla di originario nell'incertezza, poiché non sembra esistere alcun paradigma di verità al di fuori dell'equilibrio tra le forze del sistema. I rappresentanti della PNS, che si concentrano sul presente, sono meno interessati a stabilire il ruolo dell'incertezza nella storia della scienza, ma riaffermano la necessità di riscoprire il valore del dubbio come principio del sapere e come possibilità di un dialogo di qualità tra i soggetti che compongono il mondo.

¹³⁸ *Ivi*, 218.

Tutti e tre concordano nel riconoscere l'eccezionalità dell'epoca contemporanea, che deve rappresentare un cambio di paradigma: Sheila Jasanoff ritiene sia il tempo in cui il sorgere di oggetti culturali nuovi mette in modo i processi di definizione delle società e delle culture; Latour riconosce la portata della crisi ecologica, che costringe i rapporti di forza che costituiscono il mondo a venire allo scoperto, inaugurando un inevitabile tempo di belligeranza. La fine del sogno cartesiano, in questo senso, coincide per tutte e tre le proposte con un tempo nuovo in cui la scienza potrà ritrovare il suo compito più autentico e la sua natura più profonda. Solo la PNS, in ogni caso, porta il paradigma dell'incertezza al cuore stesso della razionalità scientifica, facendone una questione epistemologica; per la Jasanoff e per Latour, essa si risolve in questioni procedurali, più o meno complesse: per questo Funtowicz e Ravetz appaiono più generativi e chiedono al mondo scientifico un cambiamento di paradigma molto coraggioso.

L'epoca dischiude una forma della conoscenza che, per tutti questi autori, deve andare al di là della mera razionalità scientifica o del suo corrispettivo più nascosto che è la razionalità economica. Solo la PNS, tuttavia, è in grado di proporsi come principio critico in grado di sostituire i processi in uso, come il calcolo del bilancio costi-benefici. Tali strumenti non sono solamente imprecisi, ma finiscono per addomesticare la complessità; in quanto tali possono essere recuperati solamente all'interno di un processo decisionale più ampio; per farlo, devono diventare trasparenti e perfezionare la propria comunicazione, in modo da propiziare il dibattito piuttosto che risolverlo. Il monopolio dei processi decisionali, infatti, incomincia ben prima della discussione politica, perché tocca il livello epistemologico.

In questo contesto sono due le domande che emergono: quella a proposito del sapere (che prelude a una rimessa in gioco delle epistemologie) e quella, più profonda, a proposito della verità condivisa (che prelude a una rimessa in gioco dei processi decisionali).

Nel primo ambito uno strumento unanimemente invocato è la transdisciplinarietà: le discipline devono ricominciare a confrontarsi. Per la PNS occorre fare i conti con una pluralità di modi di misurare il valore, che non possono semplicemente essere ridotti *ad unum*¹³⁹. Nella visione di Sheila Jasanoff, le diverse realtà sono sempre inevitabilmente operanti nella società: non esiste alcun processo che non sia il risultato di una co-produzione del mondo della natura e di quello della cultura; in questo senso l'Autrice non

¹³⁹ «To choose any particular operational definition for value involves making a decision about what is important and real; other definitions will reflect the commitments of other stakeholders. Some cultural goods are literally 'priceless', so that a people would rather die than give them up». S. O. FUNTOWICZ - J. R. RAVETZ, *The worth of a songbird: ecological economics as a post-normal science*, 198.

intende proporre alcun modello alternativo, chiede solamente una presa di coscienza del costante convergere di queste realtà; le discipline umanistiche, ad esempio, possono contribuire a portare in superficie e propiziare questa consapevolezza, ma non sembrano avere un ruolo specifico. Nella proposta di Latour, infine, non si tratta di far cadere i confini tra le discipline, ma di permettere a tutti gli attori (scienziati, economisti e moralisti, ma anche cittadini e attori non-umani) di convergere sul linguaggio politico, ciascuno con il suo compito specifico: il pluralismo disciplinare, nella sua prospettiva, deve essere regolato da una struttura politica forte che concede o toglie la parola ai diversi attori in vista di un bene comune.

Nel secondo ambito, pur con le grandi differenze che separano i primi due modelli dal terzo, si fa appello ad una partecipazione plurale al dirsi della verità e, in modi diversi, all'allargamento delle *peer community*. Là dove il lavoro della scienza, nella costruzione del laboratorio, tende a ricercare una razionalità che elimini l'errore 'purificando' l'esperimento dalle possibili variabili, la proposta unanime di questi modelli emergenti va nella direzione di una accettazione della complessità, anzi persino di un suo implemento, attraverso la convocazione di una razionalità civica, ormai irrimandabile. Alla precisione artificiale del laboratorio sembra sostituirsi un caos creativo, pensato come *chora* delle relazioni.

5.2. La razionalità scientifica

Più differenziato, all'interno delle tre proposte, è il giudizio dato alla razionalità scientifica e ai suoi funzionamenti, al netto dei suoi legami con le altre discipline e con la società civile più in generale. Mentre l'analisi critica nei confronti di ciò che è da evitare converge, l'idea di scienza più o meno esplicitamente espressa mostra divergenze che meritano di essere messe in evidenza.

Per Funtowicz, Ravetz e i loro coautori, il metodo scientifico, di fronte all'incertezza, è chiamato a ripensare i suoi processi e ad esibirne la qualità dialogica. La questione della rete di relazioni che connette la scienza, i decisori e i cittadini, diventa così una questione epistemologica, che si trova all'interno della razionalità scientifica stessa. In questo senso, la scienza non ha solamente il compito di riversare, seppure con cautela, le sue certezze all'interno del dibattito democratico (come sembra più plausibile, nel modello proposto dagli STS): essa ha il compito di fare emergere l'incertezza, piuttosto. I grandi problemi dell'umanità non trovano soluzione al di fuori della qualità comunicativa e decisionale: la

scienza ha proprio il compito di smascherare questa pretesa e di fare appello a quel tessuto di conoscenza e di esperienza di cui le società umane possono sempre avvalersi. È a questo livello che l'allargamento delle *peer community* diventa un'esigenza propria del metodo scientifico, un suo compito. Se è vero che il termine 'normale' ha la sua radice nell'opera di Thomas Kuhn, la PNS utilizza la parola in un senso molto diverso da quello del filosofo della scienza: per quest'ultimo il processo normalità-rivoluzione fa parte dei formalismi dei processi scientifici e l'esistenza di una scienza normale garantisce ai ricercatori di pervenire alle grandi scoperte che rivoluzionano i paradigmi scientifici¹⁴⁰. Per Kuhn, senza la «normalità» che viene introdotta dalla comune accettazione di un paradigma, senza la capacità di descrivere e di comprendere i fenomeni, raccogliendo dati attorno ad una teoria paradigmatica, risulterebbe impossibile individuare quei luoghi che, resistendo al paradigma, ne permettono il superamento¹⁴¹: la tensione tra normalità e rivoluzione è ancora totalmente pensata all'interno del formalismo scientifico. La PNS, al contrario, non spera in un superamento dell'incertezza, anzi suggerisce che l'incertezza ha il compito di invocare la democrazia, la scelta comune, smascherando con ciò le ingiustizie del sistema sociale, culturale e politico. Il fatto che la domanda a proposito dei funzionamenti della razionalità scientifica nell'affrontare l'incertezza rimanga rigorosamente aperta è un punto di forza, perché il cammino di democratizzazione si muove da qui. La caparbia con cui gli autori rifiutano ogni tentativo di quantificazione del rischio all'interno della scienza post-normale, è in questo senso paradigmatica della volontà di non chiudere mai la domanda. Il fatto che non sia sempre chiaro in che modo l'ascolto dei cittadini e l'allargamento della *peer community* possa modificare la scienza e in che modo l'appello al dialogo democratico influisca sul metodo scientifico e sui suoi funzionamenti, è un pregio, non un difetto di questo pensiero: la problematicità del reale convoca la comunità, in ultima analisi..

Più semplice, dal punto di vista teorico, è la prospettiva proposta da Sheila Jasanoff: alla scienza non è chiesto di cambiare il proprio metodo, ma di riconoscere che il prodursi della verità non avviene senza le mediazioni della cultura e che la pretesa di una verità assoluta (assolta dai legami con la cultura) è una chimera. La figura della co-produzione non chiede ai diversi attori di modificarsi, ma di essere fedeli alla propria epistemologia

¹⁴⁰ Più profonde sono le provocazioni sollevate da un altro filosofo della scienza, Paul Feyerabend. Cf. P. FEYERABEND, *Against Method. Outline of an Anarchic Theory of Knowledge*, New Left Books, London 1993.

¹⁴¹ «L'anomalia è visibile soltanto sullo sfondo fornito dal paradigma. Quanto più preciso è tale paradigma e quanto più vasta è la sua portata, tanto più riuscirà a rendere sensibili alla comparsa di un'anomalia e quindi di un'occasione per cambiare il paradigma. Nella forma normale in cui una scoperta ha luogo, perfino la resistenza al cambiamento ha un'utilità». T. KUHN, *La struttura delle rivoluzioni scientifiche*. Einaudi, 2009, 89.

nella consapevolezza che il dialogo di saperi differenti produrrà una visione condivisa. Non si tratta, dunque, di cambiare i funzionamenti della razionalità scientifica, ma di aprirli ad altri modelli di razionalità, poiché la molteplicità del senso è caratteristica propria dell'esistenza umana. Ritorna anche in questo contesto una figura levinassiana: quella di un dialogo possibile solo nella misura in cui l'alterità è sempre garantita e custodita. La ricerca di una sintesi che chiuda ogni discorso sarebbe, in questo senso, la distruzione dell'infinito a favore di una figura della totalità. Se la pluralità è il luogo in cui la verità della vita può trovare il suo senso, se per essere sé il Medesimo ha bisogno che l'Altro rimanga altro, allora la scienza non deve cambiare il proprio metodo, ma percorrerlo fino in fondo e destinarlo al dialogo:

those multiple readings exist for reasons we prize as human beings, and they rightfully configure our moral and political imaginations¹⁴².

Un ottimismo di fondo caratterizza il pensiero della Jasanoff, forse anche in virtù della sua continuità con il mondo accademico e della sua fiducia nei suoi funzionamenti. È chiaro che, per la razionalità scientifica, la proposta degli Science and Technology Studies possa apparire ultimamente più semplice da integrare.

Nella prospettiva di Latour, come abbiamo già sottolineato, alla scienza spetta il compito di dare voce alle realtà che essa studia: tanto gli enti di natura, quanto i quasi-oggetti della scienza, trovano nel *logos* e nella *graphè* il modo per far conoscere le proprie esigenze e per far rispettare i propri diritti. Per questo la scienza non dovrebbe sottrarsi al dibattito politico, ma esserne parte integrante. L'impressione, tuttavia, è che le singole realtà, in questo modo, finiscano per non avere nulla da dire, se non i propri diritti: al di fuori dell'auto-difesa, del diritto all'esistenza, non vi è un discorso vero e proprio. Questo comporta un cambiamento molto netto nei paradigmi della razionalità scientifica, il cui valore non sarebbe più, in questo modo, la conoscenza, ma la capacità di custodire il bene comune. Anche in questo ambito, quella di Latour appare la proposta più problematica. Far coincidere la conoscenza con il potere *qua talis*, in una radicalizzazione delle teorie di Foucault che va ben oltre il loro autore, adombra in modo irrimediabile una caratteristica che è propria della conoscenza: il suo sottrarsi alle semplici dinamiche di necessità. Certo, nulla si sottrae al potere, che — come ricorda Roland Barthes — è legione¹⁴³, ma è pur vero che il desiderio di conoscenza, nella storia dell'uomo, non è riducibile a ciò che è utile o dannoso, né ai rapporti di forza che genera. Non c'è dubbio che la Repubblica della Scienza

¹⁴² S. JASANOFF, *Can Science Make Sense of Life?*, 175.

¹⁴³ R. BARTHES, *Lezione*, 6-7.

di Polanyi sia una figura mitica e che non trovi mai una sua compiuta realizzazione, ma non per questo l'istanza che essa mette in luce è da negare. Cosa sarebbe la scienza se fosse solamente chiamata a rispondere alle questioni che l'epoca solleva? Come potrebbe la conoscenza essere protagonista dei cambi d'epoca se limitasse la sua ricerca a ciò che è prevedibilmente necessario alla vita di un individuo o di una società? Il ricercatore studia anche per il semplice gusto di studiare e perché la realtà è capace di dire altro, oltre ad una perenne chiamata alle armi. Il ruolo della scienza nella costituzione dei collettivi, come proposto da Latour, è comprensibile solo in uno stato di perenne emergenza, senza cui l'intero edificio intellettuale del filosofo difficilmente resisterebbe¹⁴⁴. La sospensione dello stato di normalità dovuta all'emergenza climatica spalanca però un paradosso: i collettivi, nel tentativo di superare l'emergenza, la eleggono a unico paradigma del sapere scientifico (e, ultimamente, del sapere in quanto tale).

5.3. Modelli di società e istituzioni

Una terza questione che i tre modelli epistemologici sollevano è il tipo di società soggiacente al dialogo democratico che esse intendono propiziare. Anche in questo caso è opportuno segnalare, sulla base di una complessiva convergenza, le differenze che consegnano ad una ripresa antropologica. La più vistosa è quella che separa i primi due modelli dalla proposta di Latour: da un lato la domanda di riconoscimento di un sapere specifico proprio del cittadino, dall'altro ogni pretesa di verità viene sottomessa al raggiungimento di quell'equilibrio delle forze che può garantire il bene per tutti.

La distinzione tra esperti e laici, che rinchiude questi ultimi ad uno stato di perenne ignoranza, si basa sull'elezione di una figura univoca della razionalità, per questo è fondamentale capire che genere di sapere sia il sapere dei cittadini. Sono fondamentali le riflessioni di Brian Wynne: nel caso di studio analizzato (gli allevatori di Lake District e diffusione di radiazioni durante l'incidente nucleare di Chernobyl), l'ascolto della conoscenza dei cittadini non sarebbe stato solamente questione di giustizia sociale, ma avrebbe davvero alla comprensione dei fenomeni, perché i non-esperti vedevano cose che

¹⁴⁴ Cf. su questo la recente critica alle opere di Bruno Latour in M. FONTECAVE, *Halte au catastrophisme! Les vérités de la transition énergétique*, Flammarion, Paris 2020.

agli esperti erano inaccessibili¹⁴⁵. In questo senso incomincia ad emergere un sapere specifico che è proprio delle società umane, del cittadino in quanto tale. Tale sapere sembra avere due caratteristiche fondamentali: è un sapere del *fare* (delle pratiche) ed è un sapere che trae forza dai processi relazionali.

In primo luogo, la conoscenza del cittadino ha come luogo generativo le pratiche, l'esperienza. I pastori inglesi che, nel Lake District, seppero leggere la realtà meglio degli scienziati, furono in grado di farlo non contro le evidenze scientifiche, ma inserendo queste ultime nell'ambito più ampio dell'esperienza quotidiana, facendole interagire con le conoscenze tradizionali e con le evidenze proprie della vita del campo. Nel mondo reale, il cittadino ha continuamente a che fare con una realtà complessa e talvolta contraddittoria: è questa abilità di abitare il mondo a renderlo capace di mettere insieme le evidenze scientifiche a sua disposizione con le altre forme della sua razionalità complessa. Si tratta di una razionalità che sa leggere la fitta trama di relazioni che costituisce il mondo e vive del credito, non tanto nei confronti di singoli elementi o dati, ma dell'affidabilità complessiva di questo stesso tessuto:

Whilst trust is a key dimension of 'public understanding' and perceptions of risks, it should not be reified into an objective entity. It is a profoundly relational term, a function of the complex web of social relations and identities¹⁴⁶.

Questa osservazione conduce immediatamente alla seconda: si tratta di una conoscenza che ha le caratteristiche di una tradizione aperta (in modo riduttivo, ma certamente pertinente, si parla oggi di *open-source*) che si alimenta attraverso quelle dinamiche di dialogo che sono proprie di ogni società umana. In questo modo la qualità del dialogo sembra diventare un protocollo determinante per la qualità della conoscenza che si genera. Tanto più il sapere dell'esperienza viene comunicato in processi comunitari, tanto più esso si arricchisce e si approfondisce. A differenza della storiella del telefono senza fili, in cui l'informazione viene rovinata dalla sua comunicazione, esiste un sapere che trae profondità e verità proprio dalla sua comunicazione libera e imprevedibile. Il sapere del cittadino, in questo senso, è inseparabile dai processi di comunicazione e dovrebbe essere un punto di forza dei sistemi democratici (apparentemente molto fragili). I primi due modelli suggeriscono all'antropologia di indagare in profondità i legami tra comunione e

¹⁴⁵ «the scientists ignored farmers' own knowledge of their local environments, hill-sheep characteristics, and hill-farming management realities such as the impossibility of grazing flocks all on cleaner valley grass, and the difficulties of gathering sheep from open fells for tests». B. WYNNE, *Misunderstood misunderstandings*, 26.

¹⁴⁶ *Ivi*, 40-41.

sapere, tra relazione di cura e conoscenza. L'appello alla democrazia, pur contenendo una forte componente etica, soprattutto nel modello della PNS, si colloca all'interno della domanda sulla verità e non semplicemente tra i corollari della vita sociale.

Il modello del collettivo proposto da Latour si muove a partire da una fiducia nella possibilità del dialogo in ordine alla costruzione di un bene comune, ma è meno interessato ad attribuire a questo stesso dialogo un compito veritativo. I collettivi non sono chiamati a produrre conoscenza: la pretesa di conoscenza in se stessa, anzi, rischia di indebolire i rapporti di forza che costituiscono i collettivi. Ciò appare evidente se consideriamo le operazioni che i collettivi devono compiere per guidare la realtà, descritte nel testo *Politiche della natura*. Latour le sintetizza in quattro funzioni: perplessità, consultazione, istituzione e gerarchia. La perplessità permette di de-costruire le associazioni di umani e non-umani che costituiscono il collettivo, la consultazione dà voce alle istanze di ciascun attore. L'istituzione, poi, permette di fissare i paradigmi del dibattito e la gerarchizzazione permette di ordinare per importanza le realtà disomogenee che ne fanno parte. In tutto questo, tuttavia, le energie del corpo sociale appaiono completamente assorbite nella gestione dei suoi funzionamenti: non c'è alcuna generatività, la società che si trova condannata ad un immenso lavoro per la sua semplice sopravvivenza.

Coerentemente con queste figure del corpo sociale, i tre modelli elaborano tre visioni differenti del ruolo delle istituzioni. Per la PNS il compito delle istituzioni sembrerebbe essere la creazione di spazi di confronto democratico, che diano voce ai diversi corpi che costituiscono la società umana nella direzione di una decisionalità condivisa. Eloquentemente è l'interesse degli autori nei confronti delle realtà comunitarie locali, in particolare nei paesi in via di sviluppo¹⁴⁷, che hanno una grande capacità di resilienza proprio in ragione della pluralità di approcci e della capacità di integrare conoscenze plurali. Compito specifico delle istituzioni diventa, così, il raccordo tra realtà locali e globali.

Per Sheila Jasanoff le istituzioni non sono mai esterne ai processi culturali: come abbiamo già evidenziato, esse vengono costruite proprio nell'esercizio deliberativo. Il caso della Germania, che in materia di bio-tecnologie ha scelto di abbandonare un modello democratico e di tornare agli esperti è paradigmatico del possibile logoramento che un dibattito può provocare, quando si limita alla questione deliberativa e non è supportato da

¹⁴⁷ Cf. L. L. GIATTI, *Participatory Research in the Post-Normal Age. Unsustainability and Uncertainties to Rethink Paulo Freire's Pedagogy of the Oppressed*, Springer, Cham (Switzerland) 2019; D. BARKIN, *De la Protesta a la Propuesta: 50 años imaginando y construyendo el futuro*, Siglo XXI editores, Ciudad de México, 2018.

una partecipazione di qualità¹⁴⁸. È necessario, dunque, che le istituzioni politiche non siano l'unico luogo di esercizio del dialogo, ma che siano supportate da ambiti che sollecitano la partecipazione dei cittadini. Ciò non toglie che esse abbiano un ruolo fondamentale per propiziare un confronto inclusivo e rispettoso delle divergenze.

Per Bruno Latour non sembra esserci alcun margine tra il dibattito e il suo significato politico, tanto che per propiziare una figura di dialogo all'altezza dell'emergenza che il mondo sta vivendo, è necessario un cambiamento drastico delle sue forme istituzionali. Una sorta di visione neo-idealista della politica sembra la cifra complessiva del filosofo francese: ciò che abita ai margini delle istituzioni (ossia le entità che vengono escluse) ha voce in capitolo solamente nella misura in cui le due 'camere' del modello deliberativo gli accordano il diritto di accedere al collettivo. In questo senso, al di fuori delle istituzioni non esiste nulla: una sorta di mondo dell'irrealità, che non ha alcun diritto fino a che non trova una forma di rappresentanza presso il collettivo. La realtà, quella di cui occorre occuparsi, coincide con il panopticon dell'istituzione totale.

5.4. Figure di verità

Un'ultima osservazione riguarda le figure di verità che soggiacciono ai tre modelli. Su questo tema, come abbiamo già evidenziato, occorre leggere tra le righe di proposte che si sono mantenute a distanza rispetto a questioni metafisiche.

Pur nell'apertura filosofica che la contraddistingue, la PNS sembra raccomandare non solo la fine della pretesa di assolutezza che ha caratterizzato il sogno cartesiano, ma anche la fine di ogni metafisica normativa. Il principio socratico della conoscenza è il motore per la comprensione del vero, ma si ribadisce una visione della conoscenza come un processo di *adequatio rei et intellectus*. La necessità di mutare i funzionamenti della razionalità (*intellectus*) deriva immediatamente dall'incertezza del reale (*res*). La centralità della questione dell'incertezza disegna il limite stesso di questo approccio: «*facts are uncertain, values in dispute, stakes high and decisions urgent*». In questioni meno complesse il sapere scientifico e la sua autonomia sarebbero di per sé perfettamente adeguati al compito della conoscenza.

Più radicale è, almeno da questo punto di vista, la posizione di Sheila Jasanoff, per la

¹⁴⁸ «In teoria la legittimazione dell'azione politica nei tre paesi dipende non solo dalla quantità di partecipazione, ma anche dalla sua qualità. La mera votazione, svuotata del contenuto deliberativo, è considerata insufficiente per il governo democratico». S. JASANOFF, *Fabbriche della natura*, 339.

quale la verità è inseparabile dal suo processo e trova di volta in volta nelle singole culture la sua incarnazione. La forma di verità che qui implicitamente si mostra è quella di un universale che esiste solo in concrete incarnazioni politiche e culturali: i modelli culturali non sono figure parziali o frammenti della verità, ma modi differenti del darsi del vero. Il tutto si dà nel frammento, ogni volta diverso. Occorre liberarsi dall'idea che a ciascuna cultura manchi qualcosa. L'immagine affascinante che la Jasanoff utilizza per denunciare questa finzione è quella del *Meraviglioso mago di Oz*. Il personaggio che dà il titolo al romanzo riesce a incantare i suoi interlocutori convincendoli delle loro mancanze. Porta lo Spaventapasseri a ritenersi senza cervello, l'Uomo di latta a ritenersi senza cuore e il Leone a considerarsi codardo; convince poi tutti e tre che potranno ottenere da lui ciò che loro manca. Il Mago, tuttavia, è un impostore e la lezione della favola è proprio questa:

il lungo lavoro dei significati morali e sociali esige risorse interne di invenzione e reinvenzione: una lezione che non è meno vera per le vivaci società odierne della conoscenza di quanto non fosse per i popolari eroi fittizi di Baum nel 1900¹⁴⁹.

È nell'esercizio coraggioso, affettuoso ed intelligente della loro libertà che lo Spaventapasseri, l'Uomo di latta e il Leone trovano la completezza, nonostante l'impostura del prestigiatore; una completezza che è accessibile solo vivendo a fondo la propria identità. Una simile visione, per quanto aperta, appare tuttavia incapace di confrontarsi con la realtà del negativo e con i processi di oppressione che spesso si manifestano nelle «vivaci società odierne». Se le singole culture non sono figure imperfette della verità, ma i luoghi del suo farsi, occorrerà un principio in grado di esercitare il giudizio in ordine alla qualità del lavoro di questi significati e in ordine al potere che essi esercitano su chi da queste elaborazioni rimane fatalmente escluso.

L'ultimo modello, che fa capo a Bruno Latour, si muove in una direzione per alcuni versi opposta. Il processo culturale, in particolare quello della modernità, è un grande inganno che non lascia spazio ad alcuna verità. La soluzione che egli abbraccia è quello di un *agnosticismo* radicale e sistematico:

È moderno colui che crede che gli altri credano. L'agnostico, al contrario, non si chiede se occorre credere o no, ma perché i moderni hanno tanto bisogno della credenza per entrare in relazione con gli altri¹⁵⁰.

Un agnosticismo così definito è capace di denunciare le religioni e le contro-religioni¹⁵¹, ma si nega ogni possibilità di attribuire alle culture il processo della verità. Si

¹⁴⁹ S. JASANOFF, *Fabbriche della natura*, 346.

¹⁵⁰ B. LATOUR, *Il culto moderno dei fatticci*, 49.

¹⁵¹ ID., *Gaia*, 211-258.

tratta di portare il relativismo alle sue estreme conseguenze e di risolvere il contratto sociale in una questione di equilibri. Laddove per la Jasanoff i personaggi del mago di Oz rappresentano diversi approcci culturali, per Latour essi sono tutti altrettante incarnazioni dal prestigiatore impostore: occorre smascherarli, incuranti della loro drammatica esistenziale. La gestione di questi smascheramenti e la ricomposizione degli equilibri sarebbe ultimamente tutto a carico del sistema dei collettivi, che Latour cerca di immaginare e di descrivere. Il sorgere di questa nuova figura, con il suo stato di guerra permanente, significherebbe così con la fine della possibilità di prendere sul serio la verità di qualunque cultura.

IV. Invisibilità e generatività dell'esperienza nei modelli sociali.

1. L'esperienza come «materia oscura» della società

Un'affascinante teoria della fisica contemporanea definisce *materia oscura* quella ipotetica componente della realtà che, non emettendo alcuna radiazione elettromagnetica, sarebbe impossibile da rilevare, fino ad oggi, se non attraverso gli effetti che provoca. Essa costituirebbe più dell'80% della massa dell'universo, di cui saremmo dunque in grado di rilevare solo una minima parte, nonostante l'impressionante sviluppo delle nostre capacità scientifiche e tecnologiche. L'oscurità della materia, in questo caso, non riguarda tanto la sua natura, quanto la nostra incapacità di conoscere, il deficit gnoseologico — forse insuperabile — che caratterizza l'osservatore. Con essa noi avremmo, in realtà, costanti interazioni, sebbene i nostri sensi non siano in grado di identificarla e la nostra teoria non sia in grado di isolare e distinguere i modi con cui produce effetti nell'esistenza sensibile.

Di fronte ai modelli epistemologici che abbiamo presentato nel capitolo precedente e la richiesta comune di allargare le *peer community*, suggeriamo un'analogia: di chiamare 'esperienza' la materia oscura dell'epistemologia civica. Disponiamo di strumenti molto raffinati per misurare gli effetti psichici e per comprendere in qualche misura i meccanismi del comportamento, tuttavia l'oscurità dell'esperienza rimane. Essa, in questo caso, non è da attribuire agli strumenti, ma alla nostra razionalità. Quando ne ha avvertito la presenza e la rilevanza, la razionalità moderna ha spesso finito per considerare l'esperienza un disturbo di fondo, che è necessario ridurre o gestire, per poter conservare la validità della teoria.

Un esempio di questa riduzione si trova nei fondamenti della teoria del *nudge*, la spinta gentile che può contribuire alla correzione degli errori di valutazione tipici dei comportamenti umani. Nel celebre testo di Richard Thaler e di Cass Sunstein¹⁵² — che fa tesoro del lavoro dello psicologo Daniel Kahneman —, la psicologia comportamentale e l'economia concordano nel decretare l'irrazionalità dei comportamenti umani; per correggere i suoi *bias* sarebbe possibile e necessario mettere in atto stratagemmi specifici

¹⁵² R. H. THALER - C. R. SUNSTEIN, *Nudge. Improving Decisions About Health, Wealth and Happiness*, Yale University Press, New Haven - London 2008.

che, senza limitare la libertà, la indirizzino gentilmente verso la scelta economicamente più vantaggiosa, intervenendo sull'architettura delle scelte. A queste ricerche nell'ambito dell'economia comportamentale, a Thaler è stato attribuito il premio Nobel per l'economia, nel 2017.

Leggere l'analisi dei processi decisionali che occupa i primi capitoli del testo, ormai diventato un classico, è un'esperienza piuttosto sorprendente: ad essere definito irrazionale è tutto ciò che non risponde a principi economici, senza alcuna ulteriore considerazione in ordine alle possibili ragioni della scelta. Appare, così, irrilevante saper distinguere tra una svista, una perversione o una speranza: sono tutte ugualmente prove dell'irrazionalità degli *umani*, che si contrappone all'intelligenza economica che contraddistingue i (rarissimi) *econi*. Tra gli esempi di questa irrazionalità, si cita in modo quasi indistinto il suicidio collettivo di Jonestown nel 1978¹⁵³, l'iscrizione ad una rivista che mai verrà letta e la scommessa azzardata che un uomo e una donna fanno sulla possibilità di trascorrere la vita insieme:

People are unrealistically optimistic even when the stakes are high. About 50 percent of marriages end in divorce, and this is a statistic most people have heard. But around the time of the ceremony, almost all couples believe that there is approximately a zero percent chance that their marriage will end in divorce—even those who have already been divorced!¹⁵⁴

L'analisi non appare minimamente interessata alle ragioni delle scelte, alle loro differenze qualitative o al loro portato affettivo: l'irrazionalità non merita altra classificazione se non quella dei suoi funzionamenti logico-economici (così si susseguono i capitoli del discorso: *Rules of Thumb - Optimism and Overconfidence - Gains and Losses - Status Quo Bias - Freaming - So What?*). Un giudizio sull'economia comportamentale non è compito di queste pagine, ma l'analisi proposta dei comportamenti umani non può non riguardarci. L'esperienza non dovrebbe essere invisibile, visto che proprio dei suoi effetti l'analisi si occupa; di essa, tuttavia, vengono ignorati tanto la complessità quanto i funzionamenti e diventa, così, a tutti gli effetti la materia oscura del comportamento.

Vi sono almeno due questioni ignorate (volutamente o meno) agli Autori. La prima è che la razionalità economica è solamente una delle forme della ragione umana: irrazionale qui, è tutto ciò che non risponde alle ragioni di un'economia efficace. Se si considera il linguaggio divulgativo del testo, che si rivolge ad un pubblico molto ampio¹⁵⁵, la messa in opera di una tale semplificazione dell'umano non può non allarmare.

¹⁵³ *Ivi*, 53.

¹⁵⁴ *Ivi*, 32.

¹⁵⁵ Nel 2015, il testo era stato tradotto in 32 lingue e aveva venduto più di 750.000 copie.

Nel 1990 veniva pubblicata da Éditions Gallimard *L'invention du quotidien*, di Michel De Certeau, il primo volume di un'opera complessa e frastagliata che cercava di indagare la materia oscura dell'esperienza quotidiana. Un'opera che, come scrive Alberto Abruzzese nell'introduzione all'edizione italiana, intendeva smascherare «tutte le forme di potere che sino a oggi hanno strutturato e governato il *sentire* della vita quotidiana»¹⁵⁶. L'analisi che sta alla base della teoria del *Nudge* appare perfettamente in linea con ciò che De Certeau denuncia a proposito della modernità:

La modernità si basa su questa frattura, che la divide in insularità scientifiche predominanti su uno sfondo di «resistenze» pratiche e di simbolizzazioni irriducibili al pensiero. (...) La frattura che le istituzioni scientifiche hanno prodotto fra le lingue artificiali dell'operatività regolata e la parola del corpo sociale non ha mai cessato di essere fonte di conflitti o compromessi¹⁵⁷.

La frattura che, agli occhi di De Certeau, separava «le procedure del sapere scientifico dalle lingue naturali su cui si basa l'attività significativa comune», viene identificata esplicitamente dai due Autori contemporanei con la demarcazione tra il razionale e l'irrazionale *qua talis*. È in questo modo che vengono istituite le due categorie — di cui forse non avremmo sentito il bisogno — di *econi* e di *umani*. L'umano e la sua esperienza sono una patologia diffusa della razionalità economica, tollerabile solo in quanto paternalisticamente aggirabile¹⁵⁸ grazie alle strategie di *nudging* che i sistemi economici e politici possono implementare.

La seconda cecità, più rilevante, riguarda le ragioni dell'esperienza nei processi decisionali. L'incapacità di distinguere tra un suicidio di massa e la speranza nell'affidabilità di una relazione, tra la svista, la colpa e l'apertura all'impossibile è sorprendente: proprio pretendendo di dominarla, si nega un accesso alla comprensione della complessità umana. Ciò appare ancora più sorprendente in un pensiero che si occupa di «*decisions about health, wealth and happiness*», ossia di dimensioni antropologiche la cui definizione, oltremodo complessa, è data per scontata, ignorando totalmente secoli di riflessione filosofica sull'antropologia, sulla felicità e sulla morale.

¹⁵⁶ A. ABRUZZESE, *Introduzione* in M. DE CERTEAU, *L'invenzione del quotidiano*, Edizioni Lavoro, Roma 2010², XV-XLIX.

¹⁵⁷ M. DE CERTEAU, *L'invenzione del quotidiano*, 33.

¹⁵⁸ In questo senso ci chiediamo se il *nudge* non debba essere in qualche modo annoverato tra le tecnologie che concorrerebbero al superamento dell'umano, non sia dunque parte dello scenario del *post-umanesimo*, in quanto tentativo di migliorare con una tecnologia (economico-comportamentale) i limiti (definiti e non a fondo indagati) della decisionalità umana. Cf. L. GRION, *Chi ha paura del postumano? Vademecum dell'uomo 2.0*, Mimesis, Milano 2021.

Come è stato correttamente segnalato¹⁵⁹, al cuore del *nudge* vi è un paradosso: mentre gli autori segnalano i limiti della razionalità umana, sono incapaci di vedere i limiti della propria razionalità (e di quella delle istituzioni che intendessero esercitare forme di *nudge*). Tra questi limiti dobbiamo senza dubbio annoverare l'incapacità di comprendere i processi attraverso cui gli uomini abitano gli interstizi della razionalità economica, i percorsi che essi fanno nel mondo reale, generando e rigenerandone la trama.

In questo capitolo esporremo in primo luogo i motivi dell'invisibilità dell'esperienza nei principali modelli di società, spesso impliciti nei percorsi della modernità. In secondo luogo cercheremo di mostrare in che modo l'esperienza è, se pur non vista, in azione all'interno di questi stessi modelli.

2. L'invisibilità dell'esperienza nelle figure moderne del legame sociale

Come abbiamo visto, l'opera di Sheila Jasanoff a proposito dei diversi processi decisionali nell'ambito delle biotecnologie in Regno Unito, Germania e Stati Uniti mette in luce i funzionamenti della co-produzione; al contempo, evidenzia i limiti entro cui la modernità ha pensato il legame sociale e ne suggerisce il superamento. Con finezza analitica, l'Autrice identifica tre differenti approcci: il ricorso agli esperti tipico del Regno Unito, il ruolo delle istituzioni nei processi di consultazione nella cultura tedesca e la fiducia del mercato nel mondo Statunitense. Gli elementi di crisi che emergono in tutti e tre i modelli spingono la Jasanoff a proporre l'elaborazione di un'epistemologia civica, di un pensiero che sappia coinvolgere i cittadini riconoscendo ad essi un ruolo specifico all'interno dei processi di co-produzione.

I tre modelli proposti dall'Autrice, ovviamente, non esauriscono lo scenario; tuttavia possono rappresentare un punto di partenza per leggere il complesso rapporto che la modernità ha costruito tra il sapere certificato e il sapere dell'esperienza. Questo capitolo sarà perciò dedicato ad interrogare i fondamenti teorici (spesso impliciti) dei tre modelli. Sebbene, infatti, appaia una superficiale divergenza tra la figura degli esperti, delle istituzioni e del mercato, ciò che li accomuna (e il motivo delle loro crisi), sembra essere il

¹⁵⁹ «This article explores this rationality paradox at the heart of nudge in three steps. First, we suggest that not only individuals' but also governments' decision making is boundedly rational. (...) Second, we explore in more detail how bounded rationality affects the rationality of nudging. (...) Finally, we point to the implications of our argument for the nudge and wider behavioral economics agenda». M. LODGE - K. WEGRICH, *The Rationality Paradox of Nudge: Rational Tools of Government in a World of Bounded Rationality* in «Law & Policy» 38/3 (2016), 250-267, 253.

modo con cui essi finiscono per decretare l'inaffidabilità e l'irrilevanza dell'esperienza. Tutti e tre i modelli, come cerchiamo di evidenziare, convergono nella separazione da quel *tratto comune* che costituisce la vita quotidiana degli uomini. Allo stesso tempo, paradossalmente, cercheremo di mostrare come la fiducia negli esperti, nelle istituzioni e nel mercato siano in debito proprio nei confronti del senso comune che, nel percorso storico della modernità, li ha autorizzati e ne ha riconosciuto il valore.

Sebbene queste riflessioni ci portino molto lontano dall'opera e dal metodo della Jasanoff, ci pare che sia il suo stesso lavoro ad autorizzare un percorso in questa direzione, là dove auspica un'opera comune di ripensamento dei processi sociali e culturali che co-producono la realtà dell'uomo.

2.1. I prigionieri, i fatti e gli esperti

Il modello degli esperti, che caratterizza il processo di co-produzione all'interno del Regno Unito, è stato spesso ricondotto a uno dei miti fondatori del pensiero occidentale: la caverna platonica. L'esperto assumerebbe lo stesso ruolo che Platone, nella *Repubblica*, attribuisce al filosofo: liberatosi dalle catene dell'apparenza, percorso il lungo cammino di illuminazione nel mondo esterno, sarebbe il solo in grado di indicare agli altri prigionieri la via per la salvezza. Come abbiamo visto, la sovrapposizione tra le due figure è proposta, tra gli altri, dalla critica di Bruno Latour alla modernità¹⁶⁰. Il mito della caverna, secondo l'Autore, organizza la vita sociale in due camere distinte: quella ombratile della *doxa* e quella della realtà:

La prima raccoglie la totalità degli esseri umani dotati di parole, i quali si trovano senza alcun potere se non quello di ignorare in comune o di creare per consenso finzioni private di ogni realtà esterna. La seconda si compone esclusivamente di oggetti reali che hanno la proprietà di definire ciò che esiste, ma che non possiedono il dono della parola¹⁶¹.

Nella distinzione netta tra fatti e opinioni, solamente l'esperto possiede l'*episteme* in grado di far parlare il mondo dei fatti e «porre fine agli interminabili dibattiti» dei prigionieri che nulla sanno della realtà. Pur nella forma provocatoria e visionaria della sua opera, Latour intuisce che il modello degli esperti funziona solamente nel momento in cui è in grado di depotenziare il portato veritativo dell'esperienza umana.

¹⁶⁰ B. LATOUR, *Politiche della natura*, 1-47.

¹⁶¹ *Ivi*, 7.

noi, gli umani, discendiamo nella Caverna, recidiamo i nostri innumerevoli legami con la realtà, perdiamo ogni contatto con i nostri simili, abbandoniamo il lavoro delle scienze e cominciamo a diventare incolti, astiosi, paralizzati e imbottiti di finzioni. Allora e solo allora la Scienza ci salverà¹⁶².

Il difetto dell'immagine — e il suo successo politico — non dipende tanto dall'enfasi sulla figura dell'esperto, quanto dalla netta separazione tra i fatti di natura e il rumore delle opinioni: nella misura in cui i legami del soggetto con la realtà, i processi relazionali, la generatività dell'esperienza vengono negati e considerati incapaci di accesso al reale, il potere degli esperti diventa totale. La sottomissione al modello, che consegna all'esperto i percorsi decisionali, è possibile a patto di proclamare, presso il soggetto, l'irrelevanza del sapere che gli è proprio.

Nel 1954, nell'ambito di una serie di conferenze tenute a Notre Dame University, Hannah Arendt ripercorre il mito della caverna in modo più preciso, posato e cogente. Ella non manca di notare il difetto originario, ma con alcune preziose precisazioni:

it belonged to the puzzling aspects of the allegory of the cave that Plato depicts its inhabitants as frozen, chained before a screen, without any possibility of doing anything or communicating with one another. Indeed, the two politically most significant words designating human activity, talk and action (*lexis* and *praxis*), are conspicuously absent from the whole story¹⁶³.

La figura di una caverna in cui gli «interminabili dibattiti» dei prigionieri compongono la chiacchiera politica appare come una forzatura di Latour: la caverna non è spazio di chiacchiera, ma di silenzio. *Lexis* e *praxis* sono assenti dalla caverna: l'alternativa non è quella tra una comunicazione menzognera e un discorso della verità, ma tra il silenzio e la parola. Questo particolare sottrae, in una certa misura, il mito dall'accusa di Latour: quella di fondare una distinzione tra un pensiero autentico e uno inautentico, tra la decisione e la chiacchiera, tra gli abbagli della politica e le certezze degli esperti.

La Arendt aggiunge però un elemento ulteriore, che mette in luce come l'intuizione platonica porti in realtà già in sé l'antidoto agli eccessi della sua evoluzione moderna, quella che sostituisce al filosofo l'esperto. Gli abitanti della caverna platonica, infatti, pur nell'impossibilità di dialogare e di agire, sono impegnati nella medesima opera di visione che è propria del filosofo. In questo, secondo la Arendt, Platone istituisce la profonda continuità tra il prigioniero che si libera e gli altri cittadini: lo scopo del mito, dunque, non sarebbe tanto giustificare l'uso politico della filosofia, ma mostrare che la filosofia è una

¹⁶² *Ivi*, 9.

¹⁶³ H. ARENDT, *Philosophy and politics*, in «Social Research» 57/1 (1992) 73-103, 96.

risposta possibile a una domanda universale, a un desiderio di conoscenza che accomuna tutti gli uomini:

the purpose is to discover in the realm of philosophy those standards which are appropriate for a city of cave dwellers, to be sure, but still for inhabitants who, albeit darkly and ignorantly, have formed their opinions concerning the same matters as the philosopher. ¹⁶⁴

Il filosofo non è chiamato da Platone a sostituirsi ai cittadini, ma a fornire loro gli strumenti per attivare la *lexis* e la *praxis*. Il prigioniero, d'altra parte, rappresenta un uomo che ha già in sé tutto ciò che serve alla vita razionale. Similmente, Francesco Adorno ricorda che la figura della caverna non intende dare potere ad un gruppo, ma alla razionalità stessa, che è virtù accessibile ad ogni uomo in quanto tale, dal momento in cui si apre alla relazione autentica con il mondo e con l'altro¹⁶⁵. Il desiderio di sapere, per Platone come per buona parte dell'antichità, non nasce da una mancanza, ma dall'osservazione stupita della realtà: è lo stupore il principio della sapienza, l'origine della filosofia e il motore del pensiero. Il mito, dunque, raggiunge i limiti evidenziati da Latour solamente nel momento in cui la continuità solidale tra il filosofo e il prigioniero, tra l'esperto e il cittadino, vengono man mano adombrate a favore di una pretesa incomunicabilità e incompatibilità tra i due: sarebbe proprio nel ribadire questa profonda continuità che si potrebbe uscire dal paradosso.

Se la separazione non appartiene al mito platonico, occorrerà dirigere la critica là dove essa si genera. Lo intuisce bene — tra gli altri — Ivan Illich¹⁶⁶, nella sua lettura della contemporaneità come epoca delle *professioni disabilitanti*.

The Age of Professions will be remembered as the time when politics withered, when voters, guided by professors, entrusted to technocrats the power to legislate needs, renounced the authority to decide who needs what and suffered monopolistic oligarchies to determine the means by which these needs shall be met¹⁶⁷.

La certificazione delle competenze, la creazione di una sorta di classe sacerdotale di esperti, legalmente sostenuta, che avoca a sé il diritto di comprendere e di agire, presidiando le conoscenze che appartenevano al cittadino: sono queste caratteristiche che innervano l'intero tessuto della società contemporanea e che ribaltano il mito platonico

¹⁶⁴ *ivi*.

¹⁶⁵ «Per Platone, non si tratta di dare il potere a un gruppo, a un partito o a una singola persona, ma ai filosofi, che rappresentano la razionalità. Essa non appartiene a qualcuno in forma particolare o privata, ma a tutti, come la capacità di ciascuno di essere se stesso in relazione agli altri». F. ADORNO, *Introduzione a Platone*, Laterza, Bari 1992, 92.

¹⁶⁶ I. ILLICH, *Disabling Professions* in I. ILLICH - I. K. ZOLA - J. MCKNIGHT - J. CAPLAN - H. SHAIKEN, *Disabling Professions*, Marion Boyars, London 1977, 11-40.

¹⁶⁷ *Ivi*, 12.

della caverna. Una cosa è l'utilizzo e la valorizzazione di conoscenze specifiche, ben altra cosa è «l'esercizio corporativo delle professioni». La critica che Illich, decenni fa, muoveva alla società contemporanea (convinto di vivere in un tempo in cui i nodi stavano venendo al pettine), è altrettanto radicale, ma più precisa di quella di Latour¹⁶⁸. Il difetto, infatti, non sta nei fatti che le competenze dell'esperto analizzano, ma nell'istituzionalizzazione della loro separazione dal sapere comune dell'esperienza. Il fenomeno peraltro, per Illich, non riguarda solamente gli scienziati e i tecnici, ma diventa una figura pervasiva. L'accostamento che egli propone tra la moderna figura dell'esperto e la classe sacerdotale delle grandi esperienze religiose è particolarmente significativo e stimola il pensiero teologico a riconoscere nel nodo perennemente irrisolto del rapporto tra sacerdozio ministeriale e sacerdozio comune dei credenti un tema non riducibile al clericalismo interno, perché è in continuità con le dinamiche del mondo civile. Dalla scuola ai trasporti, dalla medicina alla politica: professionalizzando il sapere si indebolisce sempre più la competenza del cittadino. Per questa via l'esperienza diventa invisibile, fino alla paradossale pretesa di certificare anche i non-esperti.

The professional dream of rooting each hierarchy of needs in the grassroots goes under the banner of self-help. At present it is promoted by the new tribe of experts in self-help who have replaced the international development experts of the sixties. The professionalization of laymen is their aim.¹⁶⁹

La riflessione di Illich ci mette sull'avviso: la certificazione, che trasforma tutti in esperti, non è una soluzione percorribile. Occorre riabilitare, piuttosto che disabilitare con il moltiplicarsi delle certificazioni, il sapere che l'esperienza porta con sé.

Una deriva piuttosto impressionante della figura dell'esperto si realizza quando un intero universo culturale (quello dell'Occidente industrializzato) si attribuisce questo ruolo, innescando processi di paternalismo nei confronti di altre civiltà. Il fenomeno, in ambito economico e agroalimentare, è stato descritto con grande capacità critica da Ernesto Sirolli, a seguito delle sue prime esperienze di aiuti umanitari in Zambia¹⁷⁰. L'introduzione di tecnologie senza l'ascolto del sapere delle popolazioni locali, la pretesa di aiutare senza

¹⁶⁸ In questo senso è forse lecito chiedersi come mai le provocazioni di Illich siano state poco raccolte dal pensiero contemporaneo, in particolare da quello cristiano. Spaventati dalla loro radicalità abbiamo finito per sottovalutare un rigore intellettuale che raramente ritroviamo, dopo di lui.

¹⁶⁹ *Ivi*, 37.

¹⁷⁰ «The Western myth of the high-tech fix, of capital-intensive labor-saving devices, has proven to be counter-productive in many Third World regional economies. Imported technology forces the user into a debt trap wherein traditional methods of production are radically altered and the borrowers forced to produce more to repay the loans to buy the machinery to produce more, and so on». E. SIROLLI, *Ripples form the Zambesi. Passion, Entrepreneurship and the Rebirth of Local Economies*, New Society Publishers, Gabriola Island, Canada, 1999, 14.

considerare le conoscenze dei propri interlocutori, l'invisibilità delle comunità locali: sono le ragioni teoriche dei grandi fallimenti della collaborazione internazionale¹⁷¹.

Il caso dei paesi in via di sviluppo è solo l'epifenomeno di un paradosso: nel mondo reale, come ricorda la Arendt, il cittadino non è né muto, né incatenato; i suoi percorsi sono però spesso invisibili alla razionalità contemporanea e questa irrilevanza «ha come corollario l'invalidazione della verità»¹⁷². Michel De Certeau, come vedremo, fa emergere le strategie con cui il cittadino genera spazi alternativi e le tattiche che adotta per abitarli: la materia oscura dell'esperienza quotidiana è costantemente in movimento, genera percorsi, inaugura processi, sprigiona energie la cui ignoranza è diventata semplicemente insostenibile. Indagarne le vie richiederebbe un ripensamento del ruolo dell'esperto, non certo la sua abolizione: l'approfondimento di conoscenze specifiche, la competenza e la specializzazione dei saperi non cessano di essere una risorsa fondamentale per il pensiero, anche (e soprattutto) quando questo sappia illuminare il tratto comune che è l'esperienza dell'essere uomini.

2.2. Il Leviatano tra immunità e comunità

L'approccio tedesco alle biotecnologie è segnato, secondo Sheila Jasanoff, da una fondamentale fiducia nelle possibilità di edificare istituzioni capaci di propiziare, indirizzare e risolvere le tensioni di una società plurale. All'affacciarsi delle biotecnologie sulla scena pubblica, per le particolarità storiche e culturali dello Stato federale tedesco, l'alleanza tra istituzioni ed esperti era una via la cui credibilità doveva essere dimostrata: per questo motivo le istituzioni si dovettero assumere un compito di sintesi tra posizioni molto distanti. La presenza, in particolare, di un forte movimento politico di ispirazione ecologista e la sua partecipazione ai processi decisionali, spinse lo Stato in più occasioni ad assumere compiti potenzialmente in conflitto, garantendo la propria capacità di non «compromettere i valori o i diritti dei suoi cittadini»¹⁷³. Per fare questo, soprattutto sulla questione degli organismi geneticamente modificati, la Germania ha introdotto in un primo momento percorsi di consultazione e audizioni pubbliche. L'implicita attesa era quella di trovare cittadini impegnati e interessati, rispettosi delle istituzioni stesse e totalmente fiduciosi nei confronti del dibattito democratico. Tali consultazioni avevano senso

¹⁷¹ D. MOYO, *Dead Aid: Why Aid is not Working and how there is a Better Way for Africa*, Farrar, Stratus and Giroux, New York 2010.

¹⁷² M. DE CERTEAU, *L'invenzione del quotidiano*, 39.

¹⁷³ S. JASANOFF, *Fabbriche della natura*, 82.

solo se rappresentavano una sfera pubblica nel senso habermasiano. Ci si attendeva che i partecipanti si impegnassero in un dibattito informato, conformandosi alle preconette nozioni di indagine razionale dell'industria e del governo. Un'audizione era costruita per chiudere la pubblica opinione all'interno di limiti appropriati, proprio come le misure di contenimento fisico dovevano trattenere gli OGM.¹⁷⁴

Il fallimento dei processi di consultazione portò invece ad un abbandono di questo assetto di sperimentazione democratica in favore di un approccio più tecnocratico.

Alla base del percorso tedesco, con un certo grado di approssimazione, possiamo riconoscere un secondo modello teorico: quello che ripone fiducia nelle possibilità dello Stato di ridurre la conflittualità del corpo sociale. Notoriamente, dobbiamo la formalizzazione più completa di questa figura all'eredità di Thomas Hobbes. Nella figura hobbesiana del Leviatano, che non ha altra identità e altro scopo se non la difesa dell'esistenza dal conflittuale «stato di natura», si ritrovano le tracce di quel processo di immunizzazione tipico delle forme di bio-politica moderna. Roberto Esposito, nel suo costante lavoro sul tema, sottolinea come il passaggio dalla relazione all'artificio dell'istituzione si fonda su un radicale sospetto nei confronti della vita:

Se abbandonata alle sue potenze interne, alle sue dinamiche naturali, la vita umana è destinata ad autodistruggersi, perché porta dentro di sé qualcosa che la mette ineluttabilmente in contraddizione con se stessa. Perciò, per potersi salvare, ha bisogno di uscire da sé e costituire un punto di trascendenza da cui ricevere ordine e riparo. È in tale scarto, o raddoppiamento, della vita rispetto a se stessa che va collocato il passaggio dalla natura all'artificio¹⁷⁵.

Non è nelle competenze del nostro discorso riprendere i percorsi della discussione sulla bio-politica; è però importante sottolineare come la figura dello Stato venga chiamata in causa proprio là dove la vita proclama la propria incapacità di mantenersi e si dichiara in contraddizione con se stessa: «solamente negandosi, la natura può affermare la propria volontà di vita»¹⁷⁶. A questa negazione — che Esposito stesso attribuisce al modello hobbesiano — corrisponde un processo di immunizzazione, l'inoculazione nel corpo sociale di una minima quantità di violenza con il fine di arrestarne la contraddizione: il Leviatano si attiva perché il sistema immunitario interno all'esperienza umana (fatto di ragione e di senso comune) viene dichiarato insufficiente. Attraverso il sospetto nei confronti delle possibilità razionali e relazionali dell'individuo, lo stato-artificio nega e compie al contempo razionalità e relazionalità: esterno all'individuo, è deputato «al

¹⁷⁴ *Ivi*, 144.

¹⁷⁵ R. ESPOSITO, *Bios. Biopolitica e filosofia*, Einaudi, Torino 2004, 56.

¹⁷⁶ *Ivi*, 56.

contenimento forzato della sua intensità primigenia»¹⁷⁷.

In questo senso, come il filosofo acutamente segnala, il concetto di sovranità tipico degli assolutismi è alimentato, piuttosto che depotenziato, dalla figura del soggetto individuale. L'individualismo moderno non potrà mai essere l'antidoto all'assolutismo perché ne è la radice più paradossale. Il presupposto secondo cui, nello stato di natura, gli individui possono solo sperimentare un'insanabile competizione è la conseguenza diretta di una soggettività che si pensa originariamente individuale, senza alcun debito nei confronti delle relazioni e dell'altro da sé. La forza delle istituzioni, ben lungi dal minacciarla, in realtà incarna e rappresenta la forza del soggetto. Se questa torsione è possibile, lo è in forza di una separazione teorica tra gli individui:

Il negativo della *immunitas* riempie ormai l'intero quadro: per salvarsi in modo durevole, la vita va resa 'privata' nel doppio senso dell'espressione — privatizzata e deprivata di quella relazione che la espone al suo tratto comune.¹⁷⁸

Come nel fraintendimento del mito della caverna, anche la figura della sovranità moderna nasce dalla separazione dei cittadini dal loro tratto comune.

Tutto questo d'altra parte, è noto. Più interessante è chiedersi come possa sopravvivere questa figura di un sovrano, che esiste per porre rimedio all'impossibile composizione degli interessi personali, ma che è al contempo prodotto proprio dal comune accordo dei cittadini. Questo processo, come abbiamo accennato nell'introduzione, ricorda da vicino la figura dell'idolo, del feticcio che l'uomo crea per prostrarsi ad esso. Il diritto del sovrano, infatti, è fondato «attraverso un patto di ciascuno con l'altro e non di lui con ogni singolo contraente»¹⁷⁹. L'unico strumento che può rendere sostenibile una figura teoricamente così azzardata è un articolato e potente immaginario. Per le istituzioni moderne l'immagine diventa lo strumento politico fondamentale, non a caso Hobbes è un passaggio decisivo per chiunque si sia interrogato sul rapporto tra immagine e potere in Occidente¹⁸⁰.

Paradigmatico, come molti hanno sottolineato, è il frontespizio del *Leviatano*, dove il sovrano è raffigurato come un capo il cui corpo è composto da una moltitudine. In uno studio di grande originalità, Noel Malcolm analizza il legame tra questa immagine e la

¹⁷⁷ *Ivi*, 57.

¹⁷⁸ *Ivi*, 59.

¹⁷⁹ T. HOBBS, *Il Leviatano. Vol. 1*, UTET, Torino 1955, 213.

¹⁸⁰ «Visto che, secondo Hobbes, tutte le conquiste della civiltà sono destinate a scontrarsi con le *passions*, bisogna ricorrere alla paura per frenare e dominare queste ultime. I contratti, così recita una delle affermazioni *clou* del *Leviatano*, corrono il pericolo sostanziale di venire rescissi dai firmatari quando non ci sia alcun potere visibile che li tenga in soggezione». H. BREDEKAMP, *Immagini che ci guardano. Teoria dell'atto iconico*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2015, 155.

*pittura anamorfica*¹⁸¹, diffusa ai tempi di Hobbes. Si tratta di quei dipinti in cui, attraverso deformazioni e scomposizioni, le immagini vengono proiettate in modo distorto e possono essere riconoscibili solo in alcune condizioni o attraverso l'uso di lenti deformanti. La pittura anamorfica faceva parlare di sé, nel Seicento, perché era in grado al contempo di esibire un fatto prodigioso e di svelarne l'artificio, generato da giochi geometrici e ottici. Lo studio del complesso rapporto tra l'anamorfose e il frontespizio del *Leviatano*, è per Malcom l'occasione di mettere in luce una caratteristica rilevantissima delle istituzioni moderne.

What Hobbes is trying to do with the figure in the title page is to perform an impossible task: to show simultaneously, in the same picture, both the painting *and* the master-image that arises out of it. This task, a physical impossibility in the case of the original optical device, is for Hobbes a theoretical necessity.¹⁸²

Questo doppio processo visivo è necessario affinché il sovrano sia al contempo (pretesa di per sé contraddittoria) demistificato e sacralizzato. Egli deve essere demistificato perché al naturale (e alla sua inevitabile violenza) non si contrappone il sovrannaturale, bensì l'artificio: «il re è nudo!»¹⁸³, proclama a gran voce Hobbes. I sudditi razionali di uno Stato razionale, infatti, obbediranno meglio sapendo che il sovrano è una rappresentazione artefatta, a cui loro stesso concedono potere. Eppure, è ugualmente necessario che il processo di rappresentazione non sia indebolito: «che magnifico vestito indossa il Re!» annuncia al contempo il filosofo, chiedendo ai cittadini di credere fino in fondo alla sovranità. Certo, l'artificio deve funzionare soprattutto per quelli che sono preda delle passioni:

Hobbes's theory requires the simultaneous presence of two different kinds of obedience: rational obedience, by those who understand the logic of their situation as 'authors' of the sovereign authority, and passionate obedience, by those who are in 'awe' or 'terror' of the sovereign's power.¹⁸⁴

Ma il dispositivo va ben oltre la separazione tra gli uomini razionali — in grado di obbedire consapevolmente — e quelli che, propensi al tralignamento, devono vivere nel sacro timore del sovrano. La sovranità vive in virtù di un artificio sottile e raffinato: anche

¹⁸¹ Cf. N. MALCOM, *The Title Page of Leviathan, Seen in a Curious Perspective in Aspects of Hobbes*, Oxford University Press, New York 2002, 200-233.

¹⁸² *Ivi*, 225-226.

¹⁸³ Marie-José Mondzain ha dedicato pagine memorabili a mostrare come, nell'intreccio tra immagine e potere, in modi diversi ogni forma di autorità costituita si metta al riparo dal proprio smascheramento. Con riferimento alla dottrina cristiana, ad esempio, ella mostra che «l'inverosimile è il fondamento dell'ordine sociale su cui si regge l'economia del discorso ecclesiastico». M-J. MONDZAIN, *Il commercio degli sguardi*, Medusa, Milano 2011, 198-216.

¹⁸⁴ *Ivi*, 228.

l'uomo razionale, attraverso l'immagine, una volta intuito il meccanismo è chiamato a credere nella rappresentazione; sa che il sovrano non è personalmente depositario dell'autorità, ma — proprio come l'occhio che si diletta a muoversi da una visione all'altra, di fronte alla pittura anamorfica — gli concede in modo assoluto e definitivo il diritto di rappresentarlo. L'obbedienza della ragione (che autorizza lo Stato) e l'obbedienza delle passioni (che lo temono) non sono subordinate a diversi gradi di consapevolezza: sono due modi ugualmente validi e ugualmente necessari; il primo è accessibile, ma solo nel momento in cui esiste una forza in grado di tenere a freno le passioni; il secondo diventa un perfetto esempio di *nudge* primordiale. Se nel mito della caverna il cittadino condivideva con il filosofo perlomeno la capacità di vedere, nella sovranità hobbesiana la visione è necessariamente stregata per entrambi.

Il rapporto tra il potere e le sue immagini è indubbiamente un fenomeno originario nella storia degli uomini, ma la promessa di una razionalità capace di disarmare le immagini politiche è un abbaglio. Anche in tempi moderni e persino tra uomini capaci di profonde consapevolezze, l'artificio immaginifico non ha perso la sua seduzione e continua ad esercitare un potere insospettato. Non solo le grandi istituzioni, ma anche le esperienze comunitarie sono spesso fondate su questa doppia visione, che unisce una razionalità capace di svelare l'artificio e un immaginario capace di riabilitarne il potere. Si potrebbero leggere in questo modo, ad esempio, alcune esperienze carismatiche nel cristianesimo occidentale degli ultimi decenni: mentre attivavano la retorica della consapevolezza e dell'amicizia, i fondatori carismatici sono talvolta in grado di esercitare un potere assoluto non con l'arroganza della violenza, ma con il ricatto affettivo alimentato dal mito della comunità perduta. Come lucidamente nota Jean-Luc Nancy, la nostalgia per la comunità perfetta è un mito (dunque un elemento dell'immaginario) che attraversa la storia dell'Occidente da sempre, ma che trova nel cristianesimo moderno il suo trionfo¹⁸⁵. Il potere dell'immagine riesce a riconciliare, nella sua impossibile doppia-visione, l'esaltazione dell'individuo e il suo totale asservimento: il dispositivo, in questo senso, funziona benissimo.

Molte cose, nei moderni stati liberali, sono cambiate rispetto al modello di Hobbes,

¹⁸⁵ «Ma l'autentica coscienza della perdita della comunità è cristiana: la comunità rimpianta e desiderata da Rousseau, Schlegel, Hegel e poi da Bakunin, Marx, Wagner e Mallarmé si pensa come la comunione, e la comunione ha luogo, nel suo principio e nella sua fine, in seno al corpo mistico di Cristo. La comunità potrebbe essere al tempo stesso il mito più antico dell'Occidente e il pensiero, tipicamente moderno, di una partecipazione dell'uomo alla vita divina: il pensiero dell'uomo che penetra nell'immanenza pura. (...) Il pensiero o il desiderio della comunità potrebbe essere stato dunque soltanto l'invenzione tardiva per rispondere alla dura realtà dell'esperienza moderna». J-L. NANCY, *La comunità inoperosa*, Cronopio, Napoli 1992, 34-35.

prima tra tutte la sostituzione della figura del sovrano con i sistemi democratici. Tuttavia la pretesa che le istituzioni risolvano la «contraddizione della vita con se stessa» li costringe talvolta al medesimo lavoro di demistificazione e sacralizzazione della propria sovranità. Sul piano dell'immaginario, però, la competizione è spesso diventata insostenibile: il fallimento, in Germania, dei processi di audizione sulle bio-tecnologie, che costrinse lo Stato tedesco ad una svolta verso il modello degli esperti, dimostra la fallibilità del dispositivo, nel momento in cui si cerca di mantenere insieme la figura della rappresentanza e la consultazione dei cittadini. La mancata partecipazione dei cittadini alle audizioni, infatti, mette forse in luce la crisi delle istituzioni, ma non è affatto prova del loro disinteresse nei confronti di temi specifici, né della loro disinformazione: il dialogo e l'elaborazione concettuale esistono, ma per lo più non abitano luoghi istituzionali. Il significativo sforzo che, dai tempi di Hobbes, i sistemi di governo devono affrontare per proporre un immaginario efficace e per gestire «ciò che il cittadino deve vedere» finisce per adombrare una possibilità reale: quella di raccogliere «ciò che il cittadino effettivamente vede». Nel mito di Platone, la visione accomuna il prigioniero e il filosofo; nella figura del Leviatano il sovrano assume il potere grazie alla visione del cittadino. Forse è giunto il tempo in cui le istituzioni democratiche riscoprano il potere della visione comune, che si realizza oltre (e talvolta nonostante) la sovranità.

Odo Marquard, in un testo provocatorio e poco convenzionale sulla deriva estetica della modernità, intuisce che il mondo di Hobbes è attraversato da una sofferenza di fondo: la modernità si proclama «senza via d'uscita». Il mondo del Leviatano è

il mondo dei bisogni e degli interessi disincantati e disinibiti, il mondo «sensibile» degli individui e dei gruppi rivali fra loro, mondo dell'impulso alla potenza, della paura degli altri e della preoccupazione per la sopravvivenza (...). La situazione sociale dell'estrema, compiuta emancipazione sarebbe identica con la battaglia di tutti contro tutti, con lo stato di natura di Hobbes. Il disagio per questa situazione spinge in direzione dello «Stato ad ogni costo», il disagio per quest'ultimo a sua volta spinge verso la «libertà ad ogni costo».¹⁸⁶

La figura del Leviatano rappresenta, secondo il filosofo, il «grido d'aiuto» di una società che si scopre imprigionata in un mondo sempre più angusto. Raccogliere questo grido d'aiuto porta a chiedersi se l'essere senza via d'uscita sia davvero il destino della contemporaneità o se non sia da attribuire al modo con cui la società si interpreta, separandosi dal suo stesso principio vitale. È davvero indispensabile, per il mantenimento della pace sociale, disattivare il discorso sulla verità che, fin dall'inizio greco del pensiero unisce il filosofo e il cittadino nel sogno della *polis*? È davvero inevitabile che il discorso

¹⁸⁶ O. MARQUARD, *Estetica e anestetica*, Il Mulino, Bologna 1994, 40.

degli uomini non abbia altri esiti possibili se non il caos dell'*homo homini lupus* da una parte e il depotenziamento della verità e della libertà in favore dell'istituzione dall'altra? Non dovrebbero, le istituzioni, trarre la propria autorevolezza proprio dal fatto che un dialogo fecondo tra i cittadini esiste, anche quando non frequenta i luoghi da esse preparati? Soprattutto, non dovrebbero le istituzioni stesse riconoscere di essere, in realtà, il frutto di questo dialogo?

Il domandare sembra quantomeno lecito. Una delle applicazioni apparentemente più inesorabili del principio hobbesiano è stata formulata, in ambito economico, dalla figura della *Tragedia dei beni comuni*¹⁸⁷. Nell'analisi dell'uso di quei beni a cui tutti hanno accesso, la tragica appropriazione da parte di un singolo o da una minoranza appare inesorabile, a meno che non intervenga un regolatore istituzionale ad interrompere lo stato di natura, competitivo e conflittuale. Nei molti lavori dedicati a questo tema, Elinor Ostrom (premio Nobel per l'economia nel 2009) ha messo in luce come i modelli teorici che prevedono la tragedia siano accomunati da un difetto: ritengono che la possibilità e la qualità della comunicazione degli attori coinvolti sia essenzialmente irrilevante¹⁸⁸. La Ostrom descrive invece molti casi in cui, a partire da alcune condizioni che è necessario studiare, i sistemi trovano forme di auto-regolamentazione che non solo evitano la tragedia, ma sono anche molto vicine alla migliore distribuzione possibile delle risorse.

When appropriators are not allowed to communicate, their behavior is consistent with the conventional theory of common-pool resources. When appropriators are allowed to communicate, however, they achieve substantially higher joint returns than when they cannot communicate¹⁸⁹.

Una reale comprensione delle dinamiche che trasformano la relazione tra gli uomini da tragedia in promessa, meriterebbe dunque una *chance*¹⁹⁰. Le sue condizioni appaiono realmente complesse, ma non dipendono inesorabilmente né dalla dimensione delle comunità, né dagli interessi in gioco. La Ostrom non nasconde la difficoltà di giungere ad una generalizzazione, ma ritiene possibile studiare e descrivere, sebbene non modellizzare,

¹⁸⁷ G. HARDIN, *The Tragedy of the Commons* in «Science», 1968 (162), 1243-1248.

¹⁸⁸ «The common-pool resource theory has treated the ability to communicate as inessential and unlikely to change results unless the individuals involved can call on external agents to enforce agreements». E. OSTROM, *Common-pool resources and institutions: toward a revised theory* in B. GARDNER - G. RAUSSER, *Handbook of Agricultural Economics. Vol. 2*, Elsevier Science, North Holland 2002, 1315-1339, 1320.

¹⁸⁹ *Ivi*, 1323.

¹⁹⁰ «Both social scientists and policymakers have a lot to learn about how these variables operate interactively in field settings and even how to measure them so as to increase the empirical warrantability of growing theoretical consensus». *Ivi*, 1329.

i principi di progettazione¹⁹¹ (*design principles*) all'interno di quelle comunità in cui la tragedia è evitata. È significativo che molte di queste realtà si trovino in paesi che non hanno la tradizione culturale e politica dell'Occidente e che si siano perfezionate nei secoli, raggiungendo un notevole grado di stabilità.

La possibilità di comprendere queste dinamiche libererebbe le istituzioni democratiche dalla pesante eredità hobbesiana della «contraddizione della vita con se stessa» e dalla necessità di impiegare le proprie energie nella costruzione di un immaginario impossibile che le giustifichi e le autorizzi. Le vie talvolta sotterranee dell'esperienza quotidiana, attraverso le quali la comunicazione costruisce la *polis*, suggeriscono che non lo stato di natura, né la contraddizione della vita con se stessa, ma le nostre riduzioni teoriche, ci hanno imprigionato in una situazione «senza via d'uscita».

2.3. L'utopia e i suoi (non) luoghi

Concentrandosi unilateralmente sul prodotto e sulla sua sicurezza, ignorando (e teorizzando la necessità di ignorare) qualunque ulteriore considerazione sui metodi e sui processi, le scelte in ambito bio-tecnologico degli Stati Uniti rispondono, secondo Sheila Jasanoff, alla figura del mercato. Gli Stati Uniti hanno confermato la fiducia nelle possibilità del mercato di fare da regolatore dei processi economici, tipica dei modelli liberisti, fiducia che di per sé non ha bisogno di ulteriori giustificazioni, soprattutto nella misura in cui continua ad avere il supporto dei cittadini.

La figura del mercato, la necessità di lasciare che il libero scambio trovi i suoi equilibri virtuosi senza alcun intervento esterno, sebbene mostri spesso i suoi limiti e sebbene il fronte dei critici sia sempre più ampio, rappresenta uno dei miti più resistenti della modernità. Per alcuni versi, il mercato ha assunto i tratti di una forma utopica e porta con sé tutte le contraddizioni dell'isola fantastica narrata da Sir Thomas More nel Cinquecento. La doppia etimologia di utopia ne descrive perfettamente l'ambiguità. L'isola, infatti, si annuncia allo stesso tempo come un luogo di compimento e di salvezza (*eu-topos*) e come un luogo che non esiste (*ou-topos*); in tutti i casi, si tratta di un'isola, ossia di un mondo intero. Attraverso l'equivalenza monetaria, che ha la pretesa di misurare il valore di qualunque realtà, il mercato è un'istituzione totale, senza margini.

¹⁹¹ «By 'design principles' I mean an element or condition that helps to account for the success of these institutions in sustaining the common-pool resource and gaining the compliance of generation after generation of appropriators to the rules in use». *Ivi*, 1330.

Nel 2011, il filosofo Jean-Luc Nancy, invitato a Tokyo a riflettere sull'incidente nucleare di Fukushima, sottolinea come persino la catastrofe trovi oggi un'equivalenza monetaria e auspica un ritorno alla consapevolezza dell'incommensurabile:

Exiger l'égalité pour demain, c'est d'abord l'affirmer aujourd'hui, et du même geste dénoncer l'équivalence catastrophique. Affirmer l'égalité commune, communément incommensurable: un communisme de l'inéquivalence.¹⁹²

La resistenza dell'equivalenza economica di fronte alla catastrofe, nonostante gli auspici di Nancy, mostra fino a che punto il mercato pretenda di essere un mondo completo e non solamente una sua parte: proprio in questo rivela il suo profilo utopico. In quanto realtà totale, il mercato si ritiene in grado di auto-regolarsi attraverso i suoi meccanismi interni: il mito della *mano invisibile* che ridistribuisce il bene a favore di tutti, rimane un'immagine resistente, a dispetto della sua fragilità.

L'utopia del mercato, tuttavia, proprio come quei dipinti rinascimentali che rappresentano la città ideale, è una realtà coerente solo fino a quando non ha a che fare con la presenza dell'uomo, le cui vie non rispondono affatto alla razionalità economica auspicata. Quando nel gioco del sistema entra in campo l'umano, quando dalla città ideale si passa alla città reale, il modello mostra tutti i suoi limiti. La vita, infatti, nonostante l'incapacità che il pensiero moderno mostra nel recepirlo, è anche esperienza del negativo.

In un memorabile passaggio di una sua intervista, raccolto all'interno di un testo intitolato *Il trionfo della religione*, Jacques Lacan ricorda:

Ciò che funziona è il mondo. Il reale, invece, è ciò che non funziona. Il mondo va, gira bene, è la sua funzione di mondo. Per accorgersi che non c'è il mondo, vale a dire che ci sono cose che solo gli imbecilli credono che siano nel mondo, basta notare che ci sono cose che fanno sì che il mondo è immondo, se posso esprimermi così. È di questo che si occupano gli analisti, di modo che, contrariamente a quello che si pensa, sono addirittura molto più esposti al reale degli scienziati. Non si occupano di altro. Sono costretti a subirlo, ad avere spalle robuste. E per questo bisogna che siano maledettamente corazzati contro l'angoscia. È già qualcosa che possano almeno parlare dell'angoscia¹⁹³.

Nella sua occasionalità, il testo ci riporta ad una caratteristica propria del pensiero moderno che, nel tentativo di custodire il *mondo*, è condannato a nascondere l'*immondo*. Il costo della fiducia nel mercato è la cancellazione dell'immondo, del lato caotico e oscuro della libertà dell'uomo e, più in generale, del negativo che abita l'esperienza. Il consumatore del mondo-mercato, non a caso, è perennemente orientato al godimento e, soprattutto, non può morire. La rimozione della morte nelle società moderne, su cui sono

¹⁹² J.-L. NANCY, *L'Équivalence des catastrophes. Après Fukushima*, Éditions Galilée, Paris 2012, 69.

¹⁹³ J. LACAN, *Dei nomi-del-Padre. Il trionfo della religione*, Einaudi, Torino 2006, 97.

stati prodotti fiumi di letteratura, è uno dei presupposti della logica interna al mercato.

La rimozione del negativo è diventata anche uno dei processi organizzativi della vita civile, come è evidente nelle periferie invisibili delle grandi metropoli moderne nelle quali la povertà, nascosta e mai narrata, diventa miseria¹⁹⁴. Anche questo modello, dunque, si appoggia su una rimozione: non si tratta, qui, di negare l'esperienza, ma la sua parte immonda. Non stupisce che la modernità sia giunta, nel suo ultimo tratto, ad una produzione significativa di quel perfetto e prevedibile doppio dell'utopia che è la narrazione distopica. Tanto quanto la prima rimuove il negativo, la seconda — prevedibile conseguenza di questo processo di rimozione — lo elegge a norma e destino ultimo del reale.

Muovendosi nella direzione della riduzione del negativo ad errore, nella rimozione della colpa e nelle rassicurazioni della sue diverse teodicee, la modernità ha abdicato al compito che il male costituisce per il pensiero¹⁹⁵. D'altro canto, a questa strategia risponde, dopo le tragedie del Secolo Breve, la figura del «male assoluto» che sarebbe in quanto tale irriducibile a qualunque razionalizzazione¹⁹⁶. A questa duplice ineffabilità (per rimozione o per abdicazione), Vladimir Jankélévitch contrappone l'evidenza del male nel dipanarsi dell'esperienza umana.

Il male non *esiste*, se per esistenza si vuole intendere una cosa che è, una sostanza, un diavoleto di Cartesio nell'ampolla. Non esiste un microbo del male. Il male non è *questo* o *quello*, nel senso, per esempio, che bisognerebbe cercarlo nell'istinto o nel piacere, o nei sensi, o nella natura corporea. Non è né qualcosa, né da qualche parte. Il male non c'è, ma ci sono i malvagi e le disposizioni perverse della volontà¹⁹⁷.

Il male esiste in virtù di una sua radice storica: «la storicità è la sua vera natura»¹⁹⁸; così lo hanno letto correttamente le grandi religioni, identificandolo come ciò che riguarda l'opera della libertà. Non si tratta di risolvere il problema metafisico del male, né di riabilitare i discorsi consolatori che si appoggiano alle moderne teodicee, ma è necessario — questo sì — riconoscerne la presenza nell'esperienza dell'uomo. Le utopie moderne (e

¹⁹⁴ Cf. M. RAHNEMA, *Quando la povertà diventa miseria*, Einaudi, Torino 2005.

¹⁹⁵ «Si deve allora rinunciare a *pensare* il male? La teodicea ha raggiunto un primo vertice con il principio del meglio di Leibniz ed un secondo con la dialettica di Hegel. Non ci sarebbe un altro uso della dialettica oltre a quello della dialettica *totalizzante*?». P. RICOEUR, *Il male. Una sfida alla filosofia e alla teologia*, Morcelliana, Brescia 1993, 40.

¹⁹⁶ «ci si è sentiti in dovere di rinunciare a priori ad ogni riflessione affermando il carattere irriducibile, imponderabile, in comprensibile del male più profondo: quest'ultimo, proprio in quanto assoluto e puro, coinciderebbe infatti con quel «male radicale» di fronte al quale l'unica posizione legittima e seria sarebbe quella del silenzio e dell'ascolto» S. PETROSINO, *L'eros della distruzione* in S. PETROSINO - S. UBBIALI, *L'eros della distruzione. Seminario sul male*, Il Melangolo, Genova 2010, 9-64, 13.

¹⁹⁷ V. JANKÉLÉVITCH, *Il male*, Marietti, Genova 2003, 66.

¹⁹⁸ *Ivi*, 71.

in modo paradossale le distopie post-moderne) condividono l'invisibilità della questione non per qualche errore di valutazione, ma perché incarnano implicitamente le due posizioni moderne nei confronti della questione: il «migliore mondo possibile» che risulta dal calcolo economico¹⁹⁹ e il male radicale e assoluto, che disabilita ogni *lexis e praxis*.

La lezione che ne emerge è importante: nel momento in cui si cerchi di indagare l'epistemologia civica, come auspicato da Sheila Jasanoff, non si può ignorare la realtà caotica e *immonda* dell'esperienza. La valorizzazione dell'esperienza del quotidiano e del suo sapere specifico deve tenere in conto la questione del negativo. Fino a quando l'esperienza rimane invisibile e il suo sapere irrilevante, la razionalità moderna ha gioco facile nell'attribuire unicamente ai suoi difetti il negativo, così disabilitandola.

Nella caverna platonica, come giustamente sottolinea Maurice Blanchot²⁰⁰, non c'è la morte: tanto i prigionieri quanto il filosofo non ne fanno nulla. Ricompare in un secondo momento, al ritorno del filosofo nella caverna: la resistenza dei prigionieri, che non vogliono sentire la verità dell'uomo libero, condanna quest'ultimo ad un rischio mortale. Sarà la storia delle loro relazioni a farsene carico.

Nella figura hobbesiana, il negativo non è affatto invisibile; è, anzi, il grande protagonista dello 'stato di natura' che scompare al comparire dal sovrano. Quest'ultimo, tuttavia, non lo risolve affatto: lo pone totalmente a carico dei cittadini. Rinunciando alla libertà di contrapporsi, ipotecando in parte la propria azione e soffrendo personalmente di una limitazione della propria sovranità essi permetterebbero al male di inabissarsi, almeno fin tanto che il sovrano siede sul suo trono. L'esito contemporaneo è ancora più radicale. Lo si legge tra le righe del testo di Thaler e Sunstein: nella contrapposizione tra *econi* e *umani*, il fallimento della razionalità economica è totalmente attribuito a questi ultimi, a cui è consegnata la *smoking gun* di ogni tracollo del sistema. Di altri limiti, come abbiamo già evidenziato, non c'è alcuna consapevolezza. Nei modelli più diffusi del legame sociale, la separazione, la negazione del tratto comune agli uomini, l'irrilevanza dell'esperienza coincide con l'attribuzione all'escluso della responsabilità del negativo. Che sia colpevole o vittima, il cittadino è lasciato solo di fronte ad un male la cui gestione compete a lui solo.

¹⁹⁹«La nozione di migliore dei mondi possibili non si può comprendere se non se ne percepisce il nerbo *razionale*, vale a dire il calcolo del massimo e del minimo di cui il *nostro* modello di mondo è risultato» P. RICOEUR, *Il male*, 30.

²⁰⁰ «Nella caverna di Platone, nessuna parola che designi la morte, nessun sogno o nessuna immagine che ne faccia presentare l'infirmità. La morte vi è in eccesso, in oblio, poiché giunge dal di fuori sulle labbra del filosofo come ciò che lo riduce preliminarmente al silenzio o fa sì che esso si perda nella derisione di una sembianza d'immortalità, perpetuarsi nell'ombra. La morte è nominata solo come necessità di uccidere coloro che, essendosi liberati, avendo avuto accesso alla luce, ritornano e rivelano». M. BLANCHOT, *La scrittura del disastro*, Il Saggiatore, Milano 2021, 48-49.

Si tratta di lusso che non ci si può più permettere: raccogliere l'esperienza e il suo sapere, dunque, non può significare sostituire un 'meccanismo dell'esperienza' al meccanismo del mercato: sarà necessario trovare uno spazio alla questione sempre dimenticata del tragico, semplicemente perché essa abita nella storia; ma occorrerà, al contempo, liberare l'esperienza dal sospetto di esserne la causa e, soprattutto, di non essere in grado di farvi fronte se non disattivandosi. Al contrario, è necessario mostrare in che modo le pratiche del quotidiano si sono sempre fatte carico del profilo tragico nei suoi percorsi, proprio mentre tutti (gli esperti, il sovrano e gli utopisti) se ne lavavano le mani. Occorre chiedersi se non vi sia un sapere specifico, una conoscenza che emerge proprio (e solamente) nel confronto del pensiero con il negativo, con l'immondo, con il folle, persino con il demoniaco²⁰¹, conoscenza di cui si è sempre fatta carico la vita pratica.

Esiste, oltre alla psicoanalisi, un luogo in cui l'uomo non ha smesso di rispondere alla realtà del male: la letteratura²⁰². Ce lo ricordano con grande attenzione le opere di Blanchot sul tema della scrittura²⁰³. Essa ha saputo accogliere il profilo tragico dell'esperienza senza condannarla al silenzio; lo ha fatto con i suoi metodi e con i suoi linguaggi e forse ha potuto farlo proprio in ragione di questi metodi e linguaggi. È una singolare coincidenza il fatto che, proprio nei secoli in cui le scienze esatte costruivano e consolidavano il loro primato, la letteratura metteva a punto la grande stagione del romanzo borghese, narrazione di esistenze quotidiane, del mondo della *doxa*, con le loro sorprendenti avventure dell'anima, i loro abissi e le loro bellezze. Ed è altrettanto singolare che nella letteratura ritorni spesso, tra i personaggi, l'uomo di scienza, l'accademico, intento a fronteggiare (per lo più fallendo) la complessità della vita²⁰⁴. Nella sua affinità con l'esperienza (ancora tutta da

²⁰¹ Non sono pochi gli autori che hanno suggerire di osservare l'umano proprio nel suo limite. Si pensi a Merleau-Ponty, la cui analisi della percezione lascia amplissimo spazio allo studio delle sue mutilazioni. Lo stesso vale, come vedremo, per Michel de Certeau, con lo spazio che egli riserva al demoniaco. Sapere significa forse occuparsi di «qualcosa che ci scuote sempre — fascinosa ma anche inquietante — di cui dobbiamo in qualche modo venire a capo». P. SEQUERI, *Prefazione* in M. DE CERTEAU, *Lo straniero o l'unione nella differenza*, Vita e Pensiero, Milano 2010, IX.

²⁰² La psicoanalisi, in quanto rilettura dell'esperienza e dei suoi sintomi (anche *immondi*), condivide con la letteratura un tratto decisivo: quello della narrazione. Tra la vastissima letteratura su questo tema cf. J. M. COETZEE - A. KURTZ, *La buona storia. Conversazioni su verità, finzione e psicoterapia*, Einaudi, Torino 2015.

²⁰³ Cf. M. BLANCHOT, *La scrittura del disastro*; IDEM, *La conversazione infinita. Scritti sull'«insensato gioco di scrivere»*, Einaudi, Torino 2015

²⁰⁴ A proposito degli scienziati nella letteratura, si vedano i diversi contributi raccolti in M. CASTELLARI (ed.), *Formula e metafora. Figure di scienziati nelle letterature e culture contemporanee*, Ledizioni, Milano 2014.

comprendere²⁰⁵), la letteratura può ancora avere un compito, se saremo capaci di farle spazio.

A questo riguardo, l'insistente misurazione della distanza tra le «due culture» — secondo la già citata definizione di Charles Percy Snow — identifica in modo troppo vago il problema e, soprattutto, non è in grado di risolverlo. In particolare, la filosofia si è spesso ritenuta in grado di affrontare da sola il dilagare del pensiero della tecnica; ha messo in campo analisi e strumenti raffinati per analizzare e condannare l'inconsistenza della razionalità contemporanea: la teoria della tecnica di radice heideggeriana, le vie dell'estetica, la critica al capitalismo e alla razionalità economica. L'estraneità della filosofia con la letteratura appare, però, simile a quella che la separa dalla scienza; anche a causa di questa distanza, troppo spesso la filosofia non sembra in grado di rendere ragione dell'esperienza e della sua verità. Se la crisi è attribuita alla distanza tra lo scienziato e il filosofo, la letteratura e l'esperienza ne risultano ancora una volta umiliate.

È come se, dalla caverna di Platone, due prigionieri si fossero liberati per seguire vie diverse: quella delle scienze esatte e quella della filosofia. Il loro discorso ai cittadini della caverna finisce, così, per essere uguale ed opposto e il tentativo di liberarli rischia di confondersi con l'arruolamento di due armate. Eppure qualcosa li accomuna: l'aver entrambi ignorato il quotidiano discorso della caverna, mentre esso intesseva racconti immortali.

È la «prosa del mondo» di cui parlava Merleau-Ponty, che ingloba qualsiasi discorso, anche se le esperienze umane non si riducono a ciò che essa può dirne. Le scienze si permettono di *dimenticarla* per potersi costruire e le filosofie credono di dominarla per attribuirsi l'autorità di parlarne.²⁰⁶

Sarebbe oggi necessario che il filosofo e l'esperto si mettessero in ascolto di ciò che, non essendo monopolio di nessuno, costituisce il tratto comune a tutti. Se è vero che in questo ambito non c'è bisogno di nuove teorie, ma di nuove pratiche, queste non sono nulla senza la loro narrazione; non è inverosimile immaginare, dunque, che la letteratura possa avere un ruolo, in questa complessità.

²⁰⁵ «L'esperienza, che è cammino e per-corso (tempo e intreccio) si rivela per quel che è nel discorso (nella trama delle parole) in quel fluido naturale che a sua volta è tempo e intreccio; l'esperienza, che è interpretazione e non esecuzione, si manifesta nelle parole grazie alle quali, leggendo/scrivendo, emerge un interpretare che non è un mero eseguire; l'esperienza, che è frutto del rispondere del soggetto, esige le parole proprio per poter rispondere. Pertanto 'esperire', 'rispondere' e 'parlare/scrivere' non solo devono essere assunti come 'gesti' e non come semplici 'atti', ma soprattutto devono essere interpretati come 'gesti' legati tra di loro da un'essenziale sintonia» S. PETROSINO, *Contro la cultura. La letteratura, per fortuna*, Vita e Pensiero, Milano 2018, 55.

²⁰⁶ M. DE CERTEAU, *L'invenzione del quotidiano*, 39.

Vi è, per la verità, un altro ambito che dovrebbe disporre della sapienza necessaria per fare i conti con il negativo: la teologia. Gli strumenti teorici, i percorsi simbolici e i sistemi razionali del pensiero teologico non hanno cessato di confrontarsi con la realtà del male, a motivo dalla singolare antropologia cristiana che riconosce all'uomo la piena dignità dell'essere libero (senza dunque disattivarne l'esercizio) ma al contempo si fa carico di una *caduta originale* che attraversa la sua storia in modo irrevocabile. La teologia dovrebbe essere, in fondo, la scienza che ha cura dell'esposizione dell'uomo al baratro del negativo. Nella sua millenaria tradizione ha raffinato strumenti che possono servire non solo i credenti, ma chiunque abbia a cuore l'umano. In particolare, i percorsi di dialogo e di riconciliazione che il cristianesimo ha contribuito ad attivare (per sé e per l'umano comune) attorno al tema della misericordia non sono irrilevanti: i loro traboccamenti nella cultura occidentale costituiscono una *chance* che sarebbe ingenuo ignorare, anche in un discorso laico come quello che stiamo facendo.

3. La generatività dell'esperienza nelle figure moderne del patto sociale

L'invisibilità teorica dell'esperienza umana e del suo sapere nei tre modelli analizzati (gli esperti, le istituzioni e il mercato) non significa affatto che essi ne siano privi: in quanto strutture della ragione, sono emersi dalla complessità dei processi umani, che si appoggia sempre sul tratto comune dell'esperienza, con la sua ricchezza relazionale, immaginifica, linguistica e storica. La lettura critica di Sheila Jasanoff e il modello interpretativo della co-produzione da lei proposto sono, in questo senso, eloquenti. Basti pensare all'analisi che la studiosa propone dei grandi mutamenti sociali avvenuti nel mondo degli esperti, con la contaminazione sempre più evidente tra la ricerca e l'universo dell'industria e della produzione.

Il caso di Cambridge (Massachusetts) è paradigmatico: la privatizzazione della ricerca, la nascita di start-up, la creazione di spazi come il *Cambridge Science Park*, con il trasferimento di decine di piccole aziende di ricerca negli spazi adiacenti all'università, ha cambiato radicalmente il tessuto urbano:

Questi luoghi, che godono di finanziamenti pubblici, tendono a riunire clinici, scienziati, accademici e ricercatori industriali per accelerare lo sviluppo di nuovi test e trattamenti genetici. Per la verità, questa prosperità regionale ha fatto lievitare i prezzi delle case e ha reso Cambridge meno vivibile per i docenti e il personale amministrativo non collegati al boom dell'industria high-tech e biomedica. Le conseguenze di questo tipo di sviluppo

intellettuale non equilibrato, all'interno e intorno all'università, sono difficili da valutare e danno luogo a opinioni discordanti.²⁰⁷

È chiaro che questi processi mettono sempre più in crisi l'idea di Michel Polanyi di una repubblica degli scienziati²⁰⁸, evidenziando la necessità di un ripensamento critico.

Con ciò, sarebbe un errore fare coincidere il ruolo dell'esperienza con gli interessi economici connessi ai finanziamenti per la ricerca: più che denunciare la fine dell'indipendenza della ricerca dai percorsi culturali e politici, occorre mostrare come tale indipendenza sia semplicemente impossibile. La razionalità scientifica è da sempre debitrice, attraverso le diverse forme pratiche del suo farsi, nei confronti delle dinamiche antropologiche e culturali; questo debito, non solo non inficia il rigore scientifico, ma se ne fa garante. Non è, dunque, inutile lasciare che esso emerga in ciascuno dei tre modelli proposti.

3.1. I laboratori degli esperti

Il modello degli esperti è stato ampiamente indagato, soprattutto grazie alla grande riflessione della filosofia e della sociologia della scienza. L'indagine a proposito del metodo scientifico, dei suoi funzionamenti e dei suoi meccanismi di verifica ha svelato una complessità affascinante nell'esperienza scientifica, che non è più riducibile alla *Fälschungsmöglichkeit* di Karl Popper. Non si tratta di negare la pertinenza della possibilità di confutazione, ma di mettere in luce una trama infinitamente più complessa, ricca e vitale. In essa c'è posto per una visione dinamica, come quella dei paradigmi e del loro superamento 'rivoluzionario' intuita da Thomas Kuhn²⁰⁹ e per le riflessioni *anarchiche* di Paul Feyerabend²¹⁰, a cui abbiamo già fatto riferimento. Un ruolo rilevante è stato attribuito al «patrimonio mentale accumulato» dalle civiltà umane nel corso del tempo²¹¹. Non si è mancato di sottolineare il contributo dell'immaginazione e della teologia allo sviluppo del pensiero scientifico²¹². Uno spazio specifico è stato riconosciuto persino alla dimensione

²⁰⁷ S. JASANOFF, *Fabbriche della natura*, 289.

²⁰⁸ «C'è una certa ironia nel fatto che le tre nazioni abbiano alla fine trovato più facile industrializzare la scienza pura — smantellando l'istituzione che l'inglese Michel Polanyi aveva celebrato come il modello stesso della repubblica platonica — piuttosto che incorporarvi valori democratici diversi dalla creazione di ricchezza nella gestione pubblica di ricerca e sviluppo» *ivi*, 294.

²⁰⁹ T. KUHN, *La struttura delle rivoluzioni scientifiche*.

²¹⁰ P. FEYERABEND, *Against Method. Outline of an Anarchic Theory of Knowledge*.

²¹¹ E. MACH, *Conoscenza ed errore. Abbozzi per una psicologia della ricerca*, Mimesis, Milano 2017.

²¹² A. FUNKENSTEIN, *Teologia e immaginazione scientifica dal Medioevo al Seicento*, Einaudi, Torino 1996.

estetica delle teorie scientifiche e alla bellezza della loro semplicità²¹³ e alla spiritualità dell'equilibrio²¹⁴.

La ricchezza di questi percorsi è refrattaria ad ogni tentativo di riduzione: scegliere una via a discapito di altre sarebbe un impoverimento inutile. Piuttosto, si tratta di riconoscere gli infiniti rimandi tra l'esperienza e il pensiero scientifico come segno di una razionalità sempre inseparabile dalla complessità della vita pratica che appare, in questo modo, non il difetto, ma il luogo sorgivo della scienza.

Un percorso particolarmente interessante, in questo contesto, è rappresentato dal grande dibattito sull'esperimento, che ha occupato una stagione rilevante dello sviluppo del pensiero scientifico. L'opera di riferimento, su questo tema, è lo studio di Shapin e Shaffer²¹⁵ — già citato da Bruno Latour — a proposito del confronto tra Thomas Hobbes e Robert Boyle. Come sottolineano gli autori in sede introduttiva,

solutions to the problem of knowledge are embedded within practical solutions to the problem of social order, and that different practical solutions to the problem of social order encapsulate contrasting practical solutions to the problem of knowledge. *That is what the Hobbes-Boyle controversies were about.*²¹⁶

Se ad un certo punto del suo percorso la scienza decise a favore dell'affidabilità dell'esperimento, se noi oggi abbiamo una scienza sperimentale, lo dobbiamo non tanto ad una questione epistemologica interna, ma a dinamiche ad essa formalmente estranee, che hanno a che fare con la forma della società e con ciò a cui gli uomini dell'epoca hanno scelto di dare credito.

L'intenzione di creare esperimenti ripetibili di fronte ad un pubblico ipoteticamente universale sta alla base dell'immenso sforzo di Boyle, che implica l'elaborazione di tecnologie specifiche non solo materiali (la pompa ad aria), ma anche letterarie (la descrizione dettagliata dell'esperimento) e sociali (la raccolta dei testimoni). La scienza sperimentale non sarebbe pensabile senza la fiducia nella testimonianza come *atto collettivo*²¹⁷, sebbene, per renderla praticabile, Boyle sia costretto a costruire processi di reclutamento e di selezione severi e complessi. Grazie alla struttura (anche sociale) del laboratorio, i testimoni si trovano di fronte a un *dato di fatto* che, in quanto tale, non deve

²¹³ P. A. M. DIRAC, *La bellezza come metodo*, Raffaello Cortina, Milano 2019.

²¹⁴ F. CAPRA, *Il Tao della fisica*, Adelphi, Milano 1982.

²¹⁵ S. SHAPIN - S. SHAFFER, *Leviathan and the Air-Pump. Hobbes, Boyle and the Experimental Life*, Princeton University Press, Princeton (New Jersey) 1985.

²¹⁶ *Ivi*, 15.

²¹⁷ «Boyle insisted that witnessing was to be a collective act. In natural philosophy, as in criminal law, the reliability of testimony depended upon its multiplicity». *Ivi*, 56.

essere oggetto di discussione, bensì di interpretazione comune²¹⁸.

La risposta di Hobbes a questo percorso è del tutto plausibile, nel modello di conoscenza tipico della modernità. Per il filosofo il dato di fatto prodotto dall'esperimento, in quanto fatto di sensibilità e di memoria (*senses and memory*)²¹⁹, non si può collocare nell'ambito delle verità di ragione. In questo senso, l'esperimento non sarebbe che una ripetizione di ciò che gli uomini già fanno quotidianamente («*experiments that every man maketh to himself*») senza alcun bisogno di laboratorio (e senza alcuna speranza di universalità): l'esperienza. Hobbes è dell'idea che la certezza scientifica non potrà mai provenire dalla scienza sperimentale, poiché ha come unico modello la geometria, «*which is the only science that it hath pleased God hitherto the bestow of mankind*»²²⁰. L'obiezione, d'altra parte, è del tutto simile alla nota questione posta da Lessing: quella del fossato insuperabile che separa le verità della ragione dai fatti storici²²¹.

Shapin e Shaffer non mancano di segnalare che il nodo teorico attorno a cui si muove la contrapposizione tra Boyle e Hobbes è la questione del vuoto. Per Hobbes, infatti, la negazione del vuoto coincide con l'eliminazione di uno spazio in cui possa aver luogo il dissenso²²². Per Boyle, al contrario, la sua possibilità coincide con l'edificazione di un nuovo luogo (quello del laboratorio) in cui sia possibile un confronto 'civile e liberale'. Questo è il punto decisivo: può realmente essere eliminato il rischio del confronto? È accettabile una teoria (e una società) in cui nessun luogo risponda al bisogno di dialogo? Le dinamiche che guidano la scienza e il suo sviluppo sono raramente lineari: esse, piuttosto, ripropongano le tensioni proprie del corpo sociale. Ciò non significa, però, che non vi sia alcuna razionalità nello sviluppo talvolta imprevedibile dei percorsi della scienza.

Per molti versi la posizione di Hobbes — risultata infine perdente su questo punto, ma del tutto vincente nella sua capacità di ritornare in nuove incarnazioni, come abbiamo visto — avrebbe avuto ottime ragioni per prevalere, sia per l'impostazione filosofica che il sapere scientifico si era dato, sia in considerazione delle difficoltà oggettive che la macchina di Boyle ebbe a riprodurre i medesimi dati: i guadagni della scienza sperimentale, che ora ben conosciamo, sarebbero arrivati solo con il tempo. Hobbes vede bene, inoltre,

²¹⁸ «The object of controversy, in Boyle's stipulation, was not the fact but the interpretation of the fact. And the moral tone of philosophical controversy was to be civil and liberal». *Ivi*, 76.

²¹⁹ «Interestingly, *Leviathan* radically downgraded the standing of factual knowledge, distinguished it from 'science' and 'philosophy' and assimilated it to the experiences of individuals. To Hobbes, knowledge of fact, 'as when we see a fact going, or remember it done' was 'nothing else, but sense and memory'». *Ivi*, 101.

²²⁰ *Ivi*, 100.

²²¹ «That, then, is the ugly great ditch which I cannot cross, however often and however earnestly I have tried to make that leap». G. E. LESSING, *On the proof of spirit and power*, in *Philosophical and theological writings*, Cambridge University Press, Cambridge 2005, 83-88, 87.

²²² S. SHAPIN - S. SHAFFER, *Leviathan and the Air-Pump*, 109.

nel dubitare della natura *reale* di questo spazio: il laboratorio di Boyle non è un luogo universale, i suoi confini sono sorvegliati, l'accesso è garantito solamente ad una classe di persone che non è rappresentativa dell'uomo comune²²³. Eppure ciò che — secondo Shapin e Shaffer — determinò il trionfo del metodo sperimentale fu l'effettiva costruzione di un luogo di confronto civile e libero, ossia del luogo di cui l'epoca aveva estremamente bisogno. Tale luogo, di fatto, si realizzò nel laboratorio:

Participation morally distinguished them from those outside the experimental form of life. There were massive rewards from a successful exercise in boundary maintenance. Within this community debate was free: hence the remarkable authority experimenters claimed²²⁴.

La vittoria di Boyle è connessa, più che ad una evidenza della razionalità, alla possibilità di esibire un'esperienza (attraverso la sua narrazione) di un dibattito aperto e civile, capace di generare una comune comprensione. Il fascino che questa narrazione poté esercitare sull'epoca fu il principale motore del suo trionfo.

Mentre nessuno mette in dubbio i risultati tecnici di questa opzione, è evidente che l'organizzazione del sapere che nel Seicento andava costruendosi è diventato oggi un sistema potente e articolato. Proprio come le teorie di Hobbes, tuttavia, questo sistema è chiamato a rimettersi seriamente in questione. Così i due autori concludono l'opera²²⁵:

As we come to recognize the conventional and artifactual status of our forms of knowing, we put ourselves in a position to realize that it is ourselves and not reality that is responsible for what we know. Knowledge, as much as the state, is the product of human actions²²⁶.

Percorrendo tutt'altra via, Edmund Husserl conclude *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale* con un'intuizione e un appello molto simile a questo. La separazione delle scienze dallo spirito dell'uomo, in nome di un obiettivismo e di un'autonomia impossibili quanto inutili, è il vero motivo della loro crisi. Questa separazione è, per il filosofo, «la fonte dell'oscurità, ormai insopportabile, in cui l'uomo si

²²³ «And Hobbes concluded, therefore, that its experiments were not, in practice, available to be witnessed by everyone, but only by a self-selected few». *Ivi*, 113.

²²⁴ *Ivi*, 303.

²²⁵ Per quanto concerne la conclusione del testo di Shapin e Shaffer, ci sentiamo di prendere la distanza dall'interpretazione di Bruno Latour, che vi legge una debolezza teorica: «Shapin e Schaffer considerano le spiegazioni macro-sociali di Hobbes relative alla scienza di Boyle più convincenti delle argomentazioni di Boyle che refutano Hobbes! Formatisi in un contesto di studio sociale delle scienze, non sono capaci di decostruire il contesto macro-sociale così come lo sono per la natura *out there*. Si direbbe che credano che esista bella e pronta una natura *up there* che spiegherebbe il fallimento del programma di Hobbes. O, più precisamente, non riescono a chiudere la questione, annullando nella conclusione quello che avevano dimostrato nel capitolo VII e cancellando di nuovo la propria argomentazione nell'ultimissima frase del libro» B. LATOUR, *Non siamo mai stati moderni*, 43-44. Appare ancora in Latour quel rifiuto di ogni cultura in nome di una pretesa universalità che abbiamo già messo in luce in precedenza.

²²⁶ *Ivi*, 344.

trova riguardo alla sua esistenza e ai suoi compiti infiniti»²²⁷. Tali compiti

sono inseparabilmente uniti in un solo compito: soltanto se lo spirito recede da un atteggiamento rivolto verso l'esterno, soltanto se ritorna a sé e rimane presso di sé, esso può dar ragione di se stesso²²⁸.

Se oggi siamo in grado di riconoscere i guadagni del metodo sperimentale, ciò non è avvenuto nonostante le intrusioni della cultura o della politica, bensì grazie al fatto che un'epoca ha deciso di consacrare uno spazio del dibattito comune, libero e aperto, e di sacrificare (nonostante tutto) le pretese di absolutezza della verità geometrica. Cosa consacrare e a cosa sacrificare: questa è la scelta riguardo la quale ogni epoca deve pronunciarsi, affinché si dischiuda la vita del sapere. La conoscenza dell'uomo è, dunque, inseparabile dall'esercizio della sua responsabilità: essa avviene sempre e soltanto quando l'uomo decide di sé.

È particolarmente significativo che i nuovi paradigmi di sostenibilità ecologica abbiano costretto molti scienziati a riconsiderare anche la figura della ricerca sperimentale, a fronte della grande complessità e della permeabilità tra i laboratori e il mondo circostante. Il significato epistemologico dell'esperimento sta cambiando ancora una volta, a fronte della presa di responsabilità dell'uomo contemporaneo nei confronti dell'ambiente²²⁹.

3.2. Le istituzioni e il loro immaginario

Abbiamo già segnalato che Thomas Hobbes sa che la forza delle istituzioni è inseparabile dall'immaginario che le accompagna. A differenza della scienza (che, come va di moda oggi dire, «non è democratica»²³⁰), non vi è alcuna difficoltà nel riconoscere che le istituzioni esistono in virtù di un consenso dei cittadini. Più complesso, in questo caso, è riconoscere che tale processo non è semplicemente questione di equilibri di potere, di conciliazione di interessi o di inganni che sappiano ammalciare una cittadinanza ingenua.

²²⁷ E. HUSSERL, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, Il Saggiatore, Milano 1987, 356.

²²⁸ *Ivi*.

²²⁹ «As agronomic topics and methods are questioned by the agroecological transition, re-opening the debate on best practices for impactful experimentation is a timely discussion. In addition to the predefined classical agronomic experiments which were designed to produce generic knowledge under controlled conditions, alternative experimental approaches have emerged, which occur in an open framework to support both researchers' and farmers' learning processes». M. NAVARRETE ET AL., *Interwinning deterministic and open-ended perspectives in the experimentation of agroecological production systems: A challenge for agronomy research*, in LAMINE C. ET AL. (ed.), *Agroecological Transitions, Between Determinist and Open-ended Visions*, Peter Lang, Bruxelles 2021, 58-78, 59.

²³⁰ R. BURIONI, *La congiura dei somari. Perché la scienza non può essere democratica*, Rizzoli, Milano 2018.

Tale ci è apparso, inevitabilmente, il discorso di Hobbes, nella sua doppia visione che desacralizza e consacra la sovranità. Ne possiamo riconoscere ora più facilmente i tratti, dopo aver seguito l'Autore nella sua resistenza alla scienza sperimentale: l'inganno è necessario perché l'esperienza non è altro se non *senses and memory*. Resta, tuttavia, da chiederci se davvero sensibilità e memoria siano solamente luoghi psichici su cui si esercita il potere degli immaginari politici o se non sia possibile riconoscere loro una *chance* in ordine alla verità.

In un testo che, anche grazie al suo stile divulgativo, ha avuto un successo planetario, lo storico israeliano Noah Yuval Harari mette a tema il ruolo dell'immaginario nella storia dell'uomo²³¹. Se l'uomo domina il mondo è in ragione della sua capacità di operare in grandi numeri e di farlo in modo flessibile; questa capacità sarebbe precisamente dovuta alle *fiction*, al mondo dell'immaginario e delle narrazioni in cui l'essere umano abita. La constatazione di Harari, che non è priva di interesse, non affronta tuttavia una questione centrale: cosa rende una *fiction* credibile. Come mai alcuni immaginari hanno successo, mentre altri falliscono? La domanda non riguarda semplicemente le tecniche di *marketing* oggi ben note: non stiamo parlando dell'abilità di vendere un detersivo. Le *fiction* di cui Harari parla, che attivano il mondo degli uomini, sono le istituzioni giuridiche ed economiche, le grandi narrazioni religiose, il capitalismo occidentale, la teoria dei diritti umani, le visioni politiche come quella dello stato-nazione. Sono queste narrazioni, di fatto, a fare la differenza nella storia. L'idea di *fiction*, occorre precisarlo, non corrisponde mai in Harari ad un giudizio di falsità, questione su cui egli non sembra intenzionato a pronunciarsi²³².

Il *caso serio* su cui occorrerebbe riflettere è, dunque: come si genera una finzione, una narrazione così ampiamente condivisa da garantire ad un'epoca la possibilità di collaborare in modo flessibile e al contempo in grandi numeri? In che modo l'epoca elegge le sue narrazioni? Rispondere a questa domanda, ovviamente, non è questione alla portata del nostro lavoro. È però possibile notare che le grandi narrazioni, le *fiction* che hanno guidato la storia degli uomini, non sono nate a tavolino. I mondi simbolici sono mondi totali, non si generano grazie all'efficacia comunicativa di una singola immagine. L'immaginario umano non risponde alle strategie di *marketing*, vive di un incessante trasformazione e rigenerazione che si compie per lo più sotto traccia, negli infiniti rimbalzi

²³¹ N. Y. HARARI, *Sapiens. A Brief History of Humankind*, Penguin Books, London 2015.

²³² Ben più coraggioso e cogente, in questo senso, è l'indagine teorica di Michel De Certeau intorno al termine *fiction*. Cf. M. De CERTEAU, *History, Science and Fiction*, in ID., *Heterologies. Discourse on the Other*, University of Minnesota, Minneapolis-London 1986, 199-221.

delle narrazioni. Come la vita di una città non è il suo progetto urbanistico, ma è fatta dal continuo andare e tornare delle traiettorie di chi lo abita, così la *fiction* non appartiene realmente a nessuno, nemmeno al suo eventuale iniziatore. Eppure, se noi possiamo parlare di una storia umana, è perché l'epoca è sempre capace di elaborare il suo immaginario, che la protegge (talvolta in modo sorprendente) proprio dalle trappole delle narrazioni più seducenti e pericolose.

Una prova di quest'opera, tanto evidente quanto complessa da spiegare, sono i fallimenti dell'arte di regime, la differenza tra l'opera d'arte e la propaganda. Quest'ultima è forse capace di convogliare per un certo tempo il consenso dei grandi numeri, ma non sostiene a lungo «*the ability to cooperate flexibly and in large numbers*»²³³; altre narrazioni resistono e, prima o poi, la smascherano. Prima ancora che ciò accada, tuttavia, l'uomo è dotato di una sensibilità che gli permette di distinguere l'arte dalla propaganda. Per quanto arduo sia stabilire *come* tutto ciò accada, è certo che questa resistenza è possibile in virtù dell'immaginario stesso e non nonostante esso: essa abita nel sensibile e nell'estetico. A dispetto di Hobbes, dunque, *sense and memory* sono portatori di un sapere che, quando autentico, affronta le cattive narrazioni.

D'altra parte, il rapporto tra l'idea e l'immagine non è affatto univoco: tanto quanto le idee contribuiscono al farsi delle immagini, altrettanto le immagini contribuiscono alla costruzione delle idee. Il ciclo di affreschi sul *Buon Governo* dipinto da Ambrogio Lorenzetti per il Palazzo Pubblico di Siena, ad esempio, non è una raffigurazione propagandistica di una nuova forma di governo più di quanto non sia una sollecitazione rivolta ai governanti affinché immagino e realizzino una forma possibile per il bene comune²³⁴. Sebbene la splendida raffigurazione delle opere di carità nel portale occidentale del battistero di Parma di Benedetto Antelami non fosse l'esposizione, all'interno di una raffinata teologia medievale, di un programma politico, tuttavia l'umanesimo tardo medievale fu senz'altro debitore nei confronti della sua visione²³⁵. La Divina Commedia non è una messa in scena di verità teologiche costruite a monte, ma una fucina in cui la teologia cristiana ha incessabilmente attinto. Il poeta, d'altra parte, non cerca le metafore

²³³ N. Y. HARARI, *Sapiens*, 37.

²³⁴ M. CARLOTTI, *Il bene di tutti. Gli affreschi del Buon Governo di Ambrogio Lorenzetti nel Palazzo Pubblico di Siena*, Società Editrice Fiorentina, Firenze 2010.

²³⁵ «La misteriosa profondità di quello stile evangelico del dare, che restituisce al ricevere la sua umana dignità, è il tratto inconfondibile di una giustizia assoluta ed eterna. La sua qualità teologale, che soltanto un'estetica della voce e dello sguardo restituisce alla sua verità divina, trascende ogni solidarietà biologica dell'umano, resiste alla retorica religiosa del precetto, e fa la differenza» P. SEQUERI, *Effetto Antelami. Studi di Chiesa per il terzo millennio* in G. SCHIANCHI (ed.), *Il Battistero di Parma. Iconografia, iconologia, fonti letterarie*, Vita e Pensiero, Milano 1999, 411-434, 421.

più di quanto le metafore trovino lui.

È in questa complessa trama di immaginario e di pensiero che si possono intuire i tratti del sapere dell'immagine e ci si può interrogare sulla sua natura. Si chiede Roberto Diodato, in conclusione ad un avvincente percorso di estetica dell'arte:

È possibile una forma di sapere "altro", un sapere non argomentativo, non deduttivo, non razionale, e che nonostante ciò sia un "sapere" del mondo e dell'essere? La poesia, l'arte, può essere un tale sapere? E cosa *deve* essere la poesia per essere un tale sapere?²³⁶

La domanda è, dunque, lecita: tanto basta, in questa sede, il cui scopo non è certo rispondervi. Già molto è riconoscere che le istituzioni a cui il corpo sociale affida i propri processi sono da sempre inseparabili dal suo immaginario, ma che questo non significa affatto un inganno premeditato, come quello del Leviatano di Hobbes. Le istituzioni non sono mai padrone dell'immagine, proprio in virtù di quel sapere *altro* che essa produce. Ma è proprio in questo intreccio tra l'immagine e il suo sapere che la vita politica degli uomini si dà a pensare.

È, in questo ambito, enormemente significativo che l'ultima fase di una delle più ardite costruzioni del pensiero occidentale, la filosofia di Kant, si rivolga, unendoli, ai due temi in gioco: la vita politica e la l'immaginario estetico. Nel cuore dell'illuminismo europeo, negli stessi anni in cui in Francia si verificava uno dei momenti politicamente più sconvolgenti della storia moderna — la Rivoluzione Francese — Kant, ormai sessantacinquenne, rivolge la sua attenzione «al particolare, alla storia, alla socialità umana»²³⁷. Lo interpreta in questo senso Hannah Arendt:

It is precisely the problem of how to organize a people into a state, how to constitute the state, how to *found* a commonwealth, and all the legal problems connected with these questions, that occupied him constantly during his last years²³⁸.

Kant, dunque, si porrebbe precisamente la questione politica che aveva spinto Hobbes a formalizzare la figura della sovranità nel suo *Leviatano* e sarebbe questo l'approdo ultimo del suo grande lavoro di critica. Come sottolinea la Arendt, la riflessione di Kant apre una relazione inedita tra politica e filosofia: fin dai tempi di Platone, infatti, la politica è una dimensione tutto sommato marginale per i filosofi, che le domandano anzitutto di garantire loro uno spazio di autonomia e di libertà. Persino Hobbes, scrive la Arendt,

²³⁶ R. DIODATO, *Arte* in R. DIODATO - E. DE CARO - G. BOFFI, *Percorsi di estetica. Arte, bellezza, immaginazione*, Morcelliana, Brescia 2009, 7-152, 138.

²³⁷ H. ARENDT, *Lectures on Kant's Political Philosophy*, University of Chicago Press, Chicago 1992, 15.

²³⁸ *Ivi*, 16.

wrote his *Leviathan* in order to ward off the dangers of politics and to assure as much peace and tranquillity as was humanly possible²³⁹.

Per Kant non si tratta di questo. Da un lato la sua comprensione della filosofia è diametralmente opposta a quella degli esperti: il pensiero è interessante non in quanto prerogativa del filosofo, ma di ogni essere umano. Ed è precisamente analizzando l'esperienza dell'uomo comune che Kant individua lo spazio di un sapere invisibile alle precedenti critiche, un sapere *altro*, che interroga il filosofo per la sua stessa natura di sapere universale. Questo sapere è, appunto, il giudizio estetico, o il *gusto*.

Questa particolare determinazione dell'universalità di un giudizio estetico, che si rinviene in un giudizio di gusto, è un fatto degno di nota, non veramente per il logico, bensì per il filosofo trascendentale, che spende non poca fatica per scoprire la sua origine, ma con essa viene anche a scoprire una proprietà della nostra facoltà di conoscere, che senza questa ricerca sarebbe rimasta ignota²⁴⁰.

La *Critica del Giudizio* è, al contempo, un coronamento e una svolta della filosofia di Kant: gli permette di attribuire al giudizio sul bello, al gusto, la chiave per comprendere il vincolo tra il particolare (ogni uomo) e l'universale (l'umanità). Ciò che a noi maggiormente interessa è trovare criticamente definito proprio il legame tra il politico e l'immaginario, quello che aveva costretto Hobbes ad una contorsione impressionante²⁴¹, e che anticipa (e propizia) le grandi riflessioni contemporanee sull'estetica e sul potere delle immagini. È, questa, l'ipotesi di Hannah Arendt, secondo cui la terza critica altro non sarebbe se non la filosofia politica di Kant.

Sono tre le idee portanti della riflessione di Kant che riconnettono la questione delle istituzioni alla complessità dell'esperienza umana: il carattere esclusivamente *umano* del giudizio a proposito del bello, il potere dell'immagine e il rapporto tra il particolare e l'universale.

(1) Il *gusto* in quanto sapere, precisa Kant, appartiene unicamente all'uomo. Qualunque essere senziente, qualunque animale, può giudicare ciò che è piacevole, poiché sfama e soddisfa gli appetiti; qualunque esistenza razionale, anche gli angeli, possono giudicare ciò che è razionalmente buono. Ma l'uomo, che è al contempo *animale* e *razionale*, è il solo essere capace di giudizio estetico, perché è in grado di dischiudere il

²³⁹ *Ivi*, 21.

²⁴⁰ I. KANT, *Critica del Giudizio*, Laterza, Bari 1970, 55.

²⁴¹ Un rigore di fronte a cui, sia detto per inciso, le affermazioni pur pertinenti di Harari sembrano perdere un po' della loro dirompente originalità. Kant, pur con tutti i limiti della sua impostazione, va ben oltre l'enunciazione del ruolo dell'immaginazione (*fiction*) nel politico (*cooperate flexibly and in large numbers*), perché sa collocare questo nesso all'interno dell'esperienza del soggetto.

senso ai sensi²⁴². La complessa questione della sensibilità, con il suo legame con l'immaginario (che Kant cerca di chiarire più avanti), diventa in questo modo non solo il luogo di un sapere, ma di quel sapere che più specificamente appartiene all'umano. Non è, infatti, nel soddisfare un bisogno primario che il bello trova il suo giudizio, bensì nel suo superamento.

Per ciò che riguarda l'interesse dell'inclinazione nel piacevole, si dice da ognuno che la fame è il migliore dei cuochi e che la gente di buon appetito gusta qualunque cosa, purché sia mangiabile; quindi un piacere di questa specie non dimostra nel gusto nessuna scelta. Solo quando il bisogno sia soddisfatto, si può distinguere tra molti e chi ha gusto²⁴³.

Per Hobbes la politica termina il suo compito nel momento in cui, proteggendo i bisogni primari dalla conflittualità naturale, rende possibile il desiderio; per Kant è proprio la figura del desiderio, in quanto supera il bisogno, a rendere possibile la politica. Non è irrilevante per noi, come vedremo, il fatto che il filosofo parta proprio dal cibo, perché sottolinea con ciò la complessità antropologica del tema della nutrizione. L'intreccio tra alimentazione e politica non si ferma alla — pur decisiva — questione della disponibilità di cibo, ma interseca per così dire *originariamente* l'ambito del gusto. Sapere e sapienza sono contigui. La stessa Hannah Arendt non manca di stupirsi del fatto che il fondamento di questo sapere sia propriamente il *gusto*. Un passaggio, sebbene lungo, merita di essere riportato.

The most surprising aspect of this business is that common sense, the faculty of judgment and of discriminating between right and wrong, should be based on the sense of taste. Of our five senses, three clearly give us objects of the external world and therefore are easily communicable. Sight, hearing, and touch deal directly and, as it were, objectively with objects; through these senses objects are identifiable and can be shared with others, can be expressed in words, talked about, etc. Smell and taste give inner sensations that are entirely private and incommunicable; what I taste and what I smell cannot be expressed in words at all. They seem to be private senses by definition. Moreover, the three objective senses have this in common: they are capable of *representation*, of making present something that is absent. I can, for example, recall a building, a melody, the touch of velvet. This faculty — which in Kant is called *Imagination* — is possessed by neither taste nor smell. On the other hand, they are quite clearly the discriminatory senses: one can withhold judgment from what one sees and, though less easily, one can withhold judgment from what one hears or touches. But in matters of taste or smell, the *it-pleases-or-displeases-me* is immediate and overwhelming. And pleasure or displeasure, again, are entirely idiosyncratic. Why then should taste — not beginning with Kant, but ever since Gracián — be elevated to and become the vehicle of the mental faculty of judgment? And judgment, in turn — that is, not the judgment that is simply cognitive and resides in the senses that give us the objects we have in

²⁴² Il tema è caro e molto frequentato dalla teologia contemporanea. Si veda, solo a titolo esemplificativo E. SALMANN, *I sensi del senso - il senso dei sensi. Piccola fenomenologia mistico-filosofica*, in IDEM, *Passi e passaggi nel cristianesimo. Piccola mistagogia verso il mondo della fede*, Cittadella, Assisi 2009, 265-289.

²⁴³ KANT, *Critica del giudizio*, 51.

common with all living things that have the same sensual equipment, but judgment between right and wrong — why should this be based on this private sense? Isn't it true that when it comes to matters of taste we are so little able to communicate that we cannot even dispute about them? *De gustibus non disputandum est*. The solution to this riddle is: Imagination. Imagination, the ability to make present what is absent, transforms the objects of the objective senses into “sensed” objects, as though they were objects of an inner sense²⁴⁴.

(2) La lunga citazione di Hannah Arendt ci accompagna al secondo punto rilevante. La via che connette il gusto — senso privato per eccellenza — alla dimensione politica — universale — è l'immagine. Essa non sta al di fuori del sapere, come un elemento di disturbo, ma ne diventa, piuttosto, il tramite. Torna, dunque, ma con maggiore precisione, il tema di Harari: è grazie all'immagine che noi accediamo ad una cooperazione flessibile e in grandi numeri e quindi ad un sapere condiviso; non, tuttavia, in virtù di un inganno (a dispetto delle sinistre risonanze del termine *fiction* e a dispetto della costruzione del Leviatano), ma in virtù di un sapore e del suo specifico sapere. A differenza del giudizio morale, il gusto non può attribuirsi alcuna oggettività²⁴⁵, diventa universale tramite la sensibilità, come una promessa di gioia condivisa. L'esemplarità ne è la chiave: il gusto si lascia convincere dalla figura bella che, in quanto tale, rappresenta più di se stessa. L'immagine rende possibile il giudizio sul bello in quanto è «*the ability to make present what is absent*», come giustamente sottolinea la Arendt e come lo stesso Kant sostiene: l'immagine apre ad un giudizio «contemplativo» e «disinteressato»²⁴⁶. Siamo dunque molto lontani dall'artificio rappresentativo della sovranità immaginato da Hobbes, sebbene la proposta kantiana sia in grado di spiegare anche l'esigenza di rappresentazione che il Leviatano incarna: se le istituzioni esibiscono la propria autorevolezza a partire dal *gusto*, è chiaro che esse devono essere in grado di fornire un'immagine che tenga a bada il giudizio comune. La questione è, dunque, quella dell'esperienza e del suo sapere, che può essere condiviso attraverso l'immaginario, sebbene sia stato spesso invisibile alle riflessioni sulle istituzioni: nella terza critica kantiana esso ha un posto fondativo. L'immagine non

²⁴⁴ H. ARENDT, *Kant Lectures*, 65-66.

²⁴⁵ «esso non può attribuirsi alcuna necessità oggettiva e pretendere *a priori* una validità universale(...) Ma il piacere è fondamento di tale giudizio sol perché si ha coscienza che esso riposta unicamente sulla riflessione e sulle condizioni universali, sebbene soltanto soggettive, dell'accordo della riflessione stessa con la conoscenza degli oggetti in generale, rispetto al quale accordo la forma dell'oggetto è conforme al fine». I. KANT, *Critica del giudizio*, 32-33.

²⁴⁶ «Perciò il giudizio di gusto è puramente contemplativo, è un giudizio, cioè, che, indifferente riguardo all'esistenza dell'oggetto, ne mette solo a riscontro i caratteri con il sentimento di piacere e di dispiacere. Ma questa contemplazione a sua volta non è diretta a concetti: perché il giudizio di gusto non è un giudizio di conoscenza (né teorico, né pratico), e per conseguenza non è fondato sopra concetti, né se ne propone alcuno». *Ivi*, 50.

inganna²⁴⁷, dunque, non è l'oppio della razionalità, ma un consenso sul gusto, decisivo per la vita sociale, che trae la sua autorevolezza da null'altro se non dal giudizio comune, dal gusto che attorno ad essa si raccoglie, nel suo presentarsi alla storia.

(3) Vi è un'ultima riflessione, nella *Critica del giudizio*, che incoraggia la nostra ricerca: il gusto appartiene ad *ogni* uomo. Non vi è traccia, cioè, di alcuna distinzione tra il filosofo e l'uomo comune, non esiste alcuna distanza tra *doxa* ed *episteme*. L'universalità del giudizio estetico non chiede iniziazione, non chiede certificazioni. Ciò che chiede, anzi che «esige», è l'ascolto, la condivisione («*you must be alone in order to think, you need company in order to enjoy a meal*»²⁴⁸) perché la sua unica condizione è l'umanità comune, la condivisione del giudizio. Gli studi già citati di Elinor Ostrom sulla condivisione dei beni comuni appaiono come la riprova di questa intuizione già kantiana: là dove la comunicazione è possibile, la condivisione del gusto è in grado di generare un soggetto comunitario che sa far fronte persino all'appropriamento dei beni da parte del singolo.

Il giudizio genera ciò che Kant definisce un *sensus communis*²⁴⁹, che è al contempo un sapere condiviso e il senso della comunità. È la condivisione del gusto a costruire la comunità, non la razionalità²⁵⁰: vi possono ben essere uomini incapaci delle sottigliezze della ragione, ma solo il folle non è in grado di condividere il senso comune. La pretesa del giudizio, infatti, è sempre il vincolo tra il particolare e l'universale. Mentre la ragion pratica muove dall'universale (l'imperativo categorico) al particolare (la sua applicazione), la dimensione del giudizio, facendo il percorso inverso, edifica quel luogo, la società, che non è più descrivibile né dal particolare, né dall'universale, perché è connessa all'esercizio storico del gusto e dell'immaginazione. Non è possibile trovare una regola universale a proposito della condivisione del giudizio di valore, perché esso si realizza di volta in volta nella singola comunità umana storicamente determinata.

Kant — o, meglio, quel Kant che termina il percorso *oltre* Kant, quel Kant che

²⁴⁷ Si dirà che esistono immagini e narrazioni ingannevoli, così come esiste il loro moltiplicarsi nella società contemporanea. Il fenomeno delle *Fake news*, di cui oggi sempre di più si parla, non è, tuttavia, un segno della debolezza del giudizio, ma della possibilità che il cittadino comune si lasci sedurre da saperi specialistici. Gli artefatti dalla propaganda della rete, infatti, non sono diretti al gusto, non parlano la lingua dell'esperienza, ma quella degli esperti. Non restituiscono al cittadino la sua competenza, ma gli promettono una sorta di certificazione — magari quella dello scopritore di complotti — proprio facendo leva sulla supposta debolezza del senso comune di cui la modernità sembra essersi convinta.

²⁴⁸ A. ARENDT, *Kant Lectures*, 67.

²⁴⁹ *Ivi*, 150-153.

²⁵⁰ «Si potrebbe perfino dire che il gusto come la facoltà di giudicare ciò che rende universalmente comunicabile il nostro sentimento rispetto a una data rappresentazione, senza la mediazione di un concetto». *Ivi*, 152-153.

raramente l'Occidente ha raccolto — ha toccato il nodo decisivo dell'universalità dell'esperienza. Ed è certo importante, per noi, che per farlo abbia dovuto rivolgersi all'esperienza del gusto, della nutrizione: se, come notava Sartre *l'uomo fa l'assoluto* (anche) *mangiando*, l'uomo fa l'universale *proprio* mangiando. Nonostante quel che amano dire, gli uomini non condividono mai il cibo, che scompare nel sistema digerente, ma condividono il giudizio sul cibo; attraverso questa condivisione essi, divenuti compagni, *fanno* la comunità.

Un'ultima precisazione è necessaria. Il termine 'comunità' porta con sé una certa ambiguità, che si manifesta nell'opposizione diffusa tra comunità e società; comunità richiama oggi una realtà affettiva, elettiva, una socialità nominata; società, invece, è una parola che individua soprattutto un fenomeno (la socialità), una sorta di realtà anaffettiva, impossibile da comprendere fino in fondo e, soprattutto, anonima. Non a caso alla società si possono attribuire molte colpe, senza mai identificare alcun colpevole. Questa dualità si manifesta oggi, tra l'altro, nella contrapposizione tra *global* e *local*; nonostante il linguaggio sia, per così dire, più asettico, i due termini portano con sé la medesima valenza: il locale è affettivo, elettivo e nominato; il globale è anonimo, complesso e, in fin dei conti, *cattivo*. Pur mantenendo una giusta consapevolezza delle differenze che le dimensioni dei sistemi comportano, occorre liberare questa alternativa dalle sue mitologie. Ciò che caratterizza i processi di gusto non è la loro affettività, ma il loro legame con la storia; questo legame assume caratteristiche differenti all'interno di una comunità nominata o all'interno di un'intera società. Tuttavia la nostalgia per la comunità perduta — già Jean-Luc Nancy ci ha messo sull'avviso — e la contrapposizione tra la comunità degli affetti e la società dell'anonimato sta giocando sempre più a sfavore di quest'ultima, nella post-modernità. Un fenomeno davvero preoccupante è il moltiplicarsi di comunità di appartenenza che si raccolgono su giudizi settoriali (una passione sportiva, un tipo di alimentazione, un hobby comune, un servizio di volontariato) e che, solitamente, condividono spesso il paradigma del *controcorrente* e dell'*alternativo*. Sono gruppi di appartenenza che forniscono forti identità anche solo per brevi periodi, quasi a ricompensa dell'anonimato del corpo sociale. Nella figura liquida della cultura contemporanea si scivola facilmente da una comunità all'altra, si può appartenere contemporaneamente a più gruppi, almeno là dove non vi sono degli specifici presidi polizieschi. Riguardo alla loro giustizia, tuttavia, è lecito dubitare: il *local* non è necessariamente un luogo di giustizia.

La riflessione di Kant ha il pregio di mostrare che la dinamica del gusto, se presa sul serio, edifica, seguendo modalità differenti, tanto il piccolo quanto il grande, tanto il *local*

quanto il *global* e che il passaggio dall'uno all'altro è carattere proprio della comunicazione, che *esige* la condivisione del giudizio. Liberarsi del mito della comunità perduta, tutelarsi dalle chiusure affettive e lobbistiche, riprendere le fila del giudizio umano significa, oggi, prendere sul serio il compito dell'uomo nella storia²⁵¹.

3.3. L'utopia, il denaro e il desiderio

Il terzo modello, quello del mercato e delle sue utopie, appare per alcuni versi il più paradossale. Da un lato, infatti, le dinamiche dello scambio rientrano totalmente nell'ambito dell'esperienza: non a caso l'economia contemporanea si interessa della psicologia del consumatore, al punto che l'analisi dei *big data* e delle scelte è diventato un elemento strategico sempre più centrale. D'altro lato, la figura utopica di un mercato il cui successo è esclusivamente garantito dai funzionamenti del libero scambio, limita l'interesse antropologico alla questione del consumo, dell'acquisto, del gradimento. Tutto ciò che accade *dopo* è irrilevante; il processo decisionale statunitense sulle biotecnologie, messo in luce dalla Jasanoff, conferma questo processo: si tratta semplicemente constatare la sicurezza del prodotto nel momento della sua introduzione sul mercato. Solo la crisi ecologica ha incominciato a riportare l'attenzione verso le dinamiche circolari dell'economia, ossia verso tutto ciò che accade *dopo* lo scambio.

Questa invisibilità selettiva appare sorprendente, soprattutto se si considera che la terminologia stessa dello scambio economico ruota attorno al tema del *credito*. Il credito non è solamente un termine che riguarda l'investimento monetario, ma è anzitutto una cifra della relazionalità umana. Lo scambio di beni tra gli uomini ha a che fare con la capacità di credere nell'altro, di scommettere sulla sua affidabilità della relazione, ritiene di poter valutare il *fine* buono della *finanza*. Ciò che il mercato non è in grado di vedere è il fatto che il valore che sta alla base di ogni scambio commerciale non è una proprietà degli oggetti, bensì della relazione umana all'interno della quale avviene lo scambio. «il feticcio in economia è un *non vedere* che il valore è un rapporto sociale delle persone tra loro, e non un attributo fisso della merce»²⁵². Il valore, in altre parole, non è solamente ciò che il mercato misura, ma ciò che il mercato realizza là dove ottiene credito.

²⁵¹ È forse anche questo il senso dell'idea di *fraternità* esposta dell'enciclica di Papa Francesco *Fratelli tutti*: quello di spalancare l'esperienza comunitaria che ha caratterizzato la storia recente del cattolicesimo alla sua dimensione universale. Cf. R. MAIER, *Papa Francesco e la post-modernità: una lettura possibile*, «Quaderni di diritto e politica ecclesiastica» 2 (2021) 285-302.

²⁵² J. J. GOUX, *Gli iconoclasti. Marx, Freud e il monoteismo*, Marsilio, Venezia 1979, 108.

Non è certo un caso che i processi economici si bloccano in momenti di crisi, là dove la fiducia viene minata dalla mancanza. Di fronte al negativo, il *business* avanza incerto, registra il malfunzionamento e l'utopia della mano invisibile si sgretola nell'invocazione di un aiuto dalle istituzioni: «*we are all Keynesian, now!*»²⁵³.

Vi è tuttavia un altro credito alla base dei sistemi finanziari: quello nei confronti della materia stessa di cui l'utopia del mercato è fatta: il denaro.

Money, for example, has no objective value. You cannot eat, drink or wear a dollar bill. Yet as long as billions of people believe in its value, you can use it to buy food, beverages and clothing. If the baker suddenly loses his faith in the dollar bill and refuses to give me a loaf of bread for this green piece of paper, it doesn't matter much. I can just go down a few blocks to the nearby supermarket. However, if the supermarket cashiers also refuse to accept this piece of paper, along with the hawkers in the market and the salespeople in the mall, then the dollar will lose its value. The green pieces of paper will go on existing, of course, but they will be worthless.²⁵⁴

È piuttosto raro trovare una riflessione specifica sul denaro, benché esso sia il vero protagonista dei processi economici contemporanei. Denaro scambiato, denaro accumulato, denaro prodotto: l'economia contemporanea non è solo monetaria, è più precisamente un'economia della moneta, se è vero che per ogni dollaro che circola all'interno dell'economia reale ve ne sono ben di più che abitano il mondo dei mercati finanziari. La dimenticanza appare sorprendente soprattutto se si considera che uno dei padri del liberalismo, John Locke, era ben consapevole degli squilibri che il denaro provoca all'interno dei processi economici.

And thus came in the use of money, some lasting thing that men might keep without spoiling, and that by mutual consent men would take in exchange for the truly useful, but perishable supports of life. And as different degrees of industry were apt to give men possessions in different proportions, so this invention of money gave them the opportunity to continue and enlarge them (...) This partage of things in an inequality of private possessions, men have made practicable out of the bounds of society, and without compact; only by putting a value on gold and silver, and tacitly agreeing in the use of money²⁵⁵.

La consapevolezza del ruolo della moneta è andata lentamente scomparendo nella pratica quotidiana grazie a quel «tacito consenso» di cui Locke parla. Forse, tuttavia, non è inutile indagare le ragioni del successo universale della *fiction* della moneta, l'unica ad aver

²⁵³ È la frase attribuita a Milton Friedman, che ritorna costantemente di fronte a periodi di crisi.

²⁵⁴ Y. N. HARARI, *Homo Deus: A Brief History of Tomorrow*, Signal Books, Oxford 2016, 57.

²⁵⁵ J. LOCKE, *Second Treatise of Government - On Property in Two Treatise of Government and a Letter Concerning Toleration*, Yale University Press, New Haven - London 2003, 120-121.

resistito nell'epoca della «fine delle grandi narrazioni»²⁵⁶.

Vi è, in particolare, una sinergia singolare tra la dinamica del desiderio umano e il denaro. L'antropologia filosofica ha da tempo imparato a distinguere tra la soddisfazione del bisogno e i percorsi del desiderio. Già Kant intravede la differenza distinguendo tra il piacevole e il bello: il primo, che è tipico della dimensione animale, ha a che fare con la consumazione e con il suo oggetto, mentre il giudizio sul bello non chiede mai la presenza dell'oggetto, ma propriamente la sua assenza. Con linguaggio più contemporaneo, Emmanuel Lévinas ha tracciato la distinzione tra bisogno e desiderio all'interno della sua opera più fenomenologica, *Totalità e infinito*. Il bisogno cerca la soddisfazione in un oggetto e si spegne quando lo incontra, il desiderio non chiede altro se non di approfondirsi.

Il desiderio metafisico ha un'altra intenzione — desidera ciò che sta al di là di tutto quello che può semplicemente completarlo. È come la bontà il Desiderato non lo compie, ma lo scava.²⁵⁷

Nello sguardo di Lévinas, la figura kantiana del gusto ritrova una posizione centrale: non è più una regione marginale della razionalità umana, ma il cuore pulsante della vita e dell'«amore per la vita» che originariamente genera la coscienza attraverso la dinamica del godimento (*jouissance*). È il desiderio a muovere l'esperienza dell'uomo e a generare i suoi percorsi. La complessa relazione tra il desiderio e il Desiderato non poteva non essere oggetto di attenzione da parte della riflessione psicoanalitica; è soprattutto l'opera di Lacan a precisare che l'oggetto del desiderio è innominabile, perché qualunque realtà specifica è incapace di colmare il desiderio dell'uomo: «il desiderio, funzione centrale di ogni esperienza umana, è desiderio di niente di nominabile»²⁵⁸.

Non possiamo non notare che il denaro deve la forza della sua narrazione proprio alla parte che ha in questa dinamica. Esso, a cui tecnicamente spetterebbe il duplice compito di essere unità di misura del valore e strumento di scambio, si presenta anche all'uomo come il perfetto Desiderato: nella sua capacità di rimandarne infinitamente la propria trasformazione in un bene reale, è l'oggetto più simile al non-nominabile del desiderio. Il denaro risponde così alla dimensione *fantasmatica* del Desiderato: come il lenzuolo che nasconde e al contempo rende visibile il fantasma, esso annuncia e al contempo impedisce l'accesso al Desiderato. Ribadisce, così, la promessa di un compimento, sempre possibile a

²⁵⁶ L'espressione, notoriamente, è di Lyotard: «en simplifiant à l'extrême, on tient pour 'postmoderne' l'incrédulité à l'égard des métarécits». Cf. J-F. LYOTARD, *La condition postmoderne. Rapport sur le savoir*, Minuit, Paris 1979, 7.

²⁵⁷ E. LÉVINAS, *Totalità e infinito*, Jaca Book, Milano 1990, 32.

²⁵⁸ J. LACAN, *Il seminario. Libro II. L'io nella teoria di Freud e nella tecnica psicanalitica (1954-1955)*, Einaudi, Torino 2006, 256-257

patto — ovviamente — che non venga speso. È per questa via che si può intuire il (pericoloso) fascino dell'accumulo monetario: più ampio è il capitale, più il desiderio trova rassicurazione. Non a caso le crisi di liquidità, nei paesi occidentali, non sono dovute ad un'assenza di denaro, ma al suo eccessivo accumulo: la moneta cessa di circolare (di *essere circolare*) e si trasforma in un capitale che ha il compito di rassicurare il suo possessore. Queste semplici osservazioni mostrano che — a dispetto dell'accusa di materialismo — il valore del denaro è *simbolico*. Tanto il profilo materiale della moneta, quanto il suo profilo spirituale (per così dire) guidano i suoi percorsi presso gli uomini: l'icona auto-ironica del capitalismo, Paperon de' Paperoni, nuota tra i dollari accumulati, ma indossa una palandrana acquistata quasi nuova in gioventù e conserva il primo *cent*, che non ha mai speso, in una teca di vetro.

Nel suo stare tra la materialità e la spiritualità, tra l'oggetto e il simbolico, tra il consumo e il risparmio, il mercato realizza pienamente il suo profilo utopico. In un testo decisivo per la comprensione dell'utopia, Louis Marin ricorda che essa si colloca sempre come un non-luogo (*ou-topos*) tra due mondi (l'isola di Thomas More, ad esempio, non si trova né presso l'Antico, né presso il Nuovo Mondo). Così facendo, neutralizza e rappresenta le contraddizioni della storia:

Elle la met en scène comme représentation, en l'articulant sous la forme d'une structure d'équilibre harmonieuse et immobile, totalisant par sa représentabilité pure les différences que le récit de l'histoire développe dynamiquement; cette représentation est le produit d'une pratique utopique qui laisse en elle des traces et dont la force critique décide dans la neutralisation des contradictions historiques qui rend possible la constitution de la figure. ²⁵⁹

Tali contraddizioni, tuttavia, sono necessarie all'esistenza stessa dell'utopia, ne costituiscono la radice e il referente ultimo, poiché l'utopia «*ne signifie pas la réalité, mais l'indique discursivement*»²⁶⁰.

Il mercato, dunque, ritrova il suo compito utopico — poiché di tale utopia il mondo ha certamente anche bisogno²⁶¹ — quando è in grado di indicare la scena umana e non di sostituirla o di significarla. Se la comprensione dell'economia e del mercato non si limitasse ad uno studio dei consumi, sarebbe uno specchio efficace dei percorsi del desiderio, delle tensioni storiche, delle vie del senso che, nei tempi antichi, erano custodite dalle narrazioni mitologiche. Riconnettere il gioco economico e le regole del mercato, ai percorsi dell'esperienza umana, non significherebbe allora tradirne l'utopia, ma compierla.

²⁵⁹ L. MARIN, *Utopyques: jeux d'espaces*, Les Editions de Minuit, Paris 1973, 87

²⁶⁰ *Ivi*, 251.

²⁶¹ «Le discours utopique n'apparaît qu'au moment où, historiquement, se constitue le mode de production capitaliste». *Ivi*, 253.

Come operare questa connessione, come avere a che fare con l'esperienza, sarà il tema specifico del prossimo capitolo.

V. Il sapere dell'esperienza: la lezione di Michel De Certeau

1. Il sapere e il non-certificabile

Un allargamento delle *peer community*, che restituisca voce a chi sta ai margini dei processi decisionali, non è un passaggio semplice da proporre al mondo scientifico. Troverebbe forse un certo consenso in quanto opera di giustizia: la democrazia moderna riconosce nella partecipazione dei cittadini un tratto qualificante della propria identità e, forse, un passaggio necessario alla sua stessa sopravvivenza. Già più complicato è costruire un consenso sull'efficacia del dialogo: non a caso, nell'emergenza — reale o presunta — la contemporaneità finisce per disabilitare i processi di consultazione. Decisamente difficile, infine, è convincere il mondo scientifico, già sospettoso di per sé, che questo processo è in grado di portare un reale incremento di conoscenza, ossia un sapere altrimenti irraggiungibile (dagli esperti, dalle istituzioni o dai meccanismi del mercato) dischiuso esclusivamente dall'esperienza dei cittadini e dalla loro partecipazione al dialogo. Proprio questo appare il nodo teorico più rilevante, oggi, consegnato all'antropologia. Nel riconoscere l'esperienza come *materia oscura* della realtà umana, abbiamo inteso sottolineare i limiti degli strumenti a disposizione delle discipline classiche, tanto in ambito scientifico, quanto in ambito filosofico; al contempo, abbiamo cercato di mostrare che è proprio il *tratto comune* dell'umano ad aver permesso l'affermarsi dei grandi modelli del legame sociale e del suo sapere. È dunque il tempo di cercare altri strumenti, disegnare nuove traiettorie e costruire luoghi adatti all'ascolto.

Senza questa operazione, infatti, avremmo solo due esiti: considerare l'allargamento delle *peer community* una concessione paternalista, una sorta di volontariato della razionalità, oppure sottoporre gli attori laici a quei percorsi di certificazione di cui già Ivan Illich ha denunciato il paradosso. Nel primo caso, il loro contributo si troverebbe in una posizione di sudditanza e il suo accoglimento rimarrebbe solo un'opzione tra le tante: il volontariato è sempre un eccesso, auspicabile, ma senza diritti. Nel secondo, il percorso di formazione e di certificazione finirebbe per snaturare lo specifico dell'esperienza in quanto

tratto comune e, soprattutto, dovremmo rinunciare a tutto ciò che, nella vita dell'uomo, si mostra come non-certificabile.

Il fenomenologo francese Maurice Merleau-Ponty, nelle prime pagine delle sue *Lezioni sulla Natura*, definisce l'essere *non-istituita* la caratteristica fondamentale della Natura:

La Natura è il primordiale, cioè il non-costituito, il non-istituito; di qui l'idea di un'eternità della natura (eterno ritorno), di una solidità. La Natura è un oggetto enigmatico, un oggetto che non è del tutto oggetto; essa non è completamente dinanzi a noi. È il nostro suolo, non ciò che è dinanzi, ma ciò che ci sostiene. C'è natura ovunque ci sia una vita che ha un senso, ma in cui, tuttavia, non c'è pensiero; di qui la parentela con ciò che è vegetale: natura è ciò che ha un senso, senza che questo senso sia stato posto dal pensiero.²⁶²

Pur nella distanza che separa il nostro tema dall'ontologia della natura merleau-pontiana²⁶³, i due percorsi presentano alcune similitudini: la natura è un *sensu* che precede ciò che il pensiero istituisce, l'esperienza è un discorso che precede ciò che la cultura scrive. Merleau-Ponty è simile a De Certeau nell'intenzione di superare l'alternativa tra un pensiero trascendentale e un pensiero naturale: non nega che sia possibile descrivere il sapere a partire dalle sue strutture logiche e ontologiche, né che sia importante studiarne i meccanismi (come fanno oggi le neuro-scienze). Il filosofo, però, propone una terza via, che merita di essere ascoltata: riconoscere che «l'essere-alla-verità non è distinto dall'essere al mondo»²⁶⁴; si tratta, dunque, onorare il debito che il sapere ha nei confronti delle sue pratiche. È questa la via che, con De Certeau, intendiamo percorrere.

Già nell'ultima critica di Kant, come abbiamo visto, il sapere più specificamente umano, quello del gusto, ha un profilo storico: la sua verità è data dall'edificarsi di un senso comune che, storicamente, assume forme sempre differenti, così come differente è il dialogo che lo ospita. La figura filosofica che meglio ha saputo descrivere questa realtà è quella di un *universale concreto*, ossia di una verità che si dà solamente nella concretezza

²⁶² M. MERLEAU-PONTY, *La natura. Lezioni al Collège de France 1956-1960*, 4.

²⁶³ Pur nella distanza, il concetto di esperienza e quello di Natura hanno tratti comuni e probabilmente sarebbe necessario pensarli insieme. Il nesso tra la percezione e l'esperienza (segnalato da Merleau-Ponty) passa attraverso il corpo, il suo legame con lo spazio e il fatto che l'uomo è anzitutto un *abitatore* del mondo. La definizione di cosa sia il Vivente, oggi, è una questione urgente che va ben oltre la sua applicazione più superficiale (quella dei diritti degli animali). Basti pensare al grande tema dei brevetti per gli organismi viventi, ai progetti di post-umanesimo, al rapporto tra il corpo umano e le biotecnologie. Merleau-Ponty resta un punto di riferimento ineludibile anche dopo molti anni: riconnettendo il tema della percezione e la questione della verità, ha portato la fenomenologia husserliana alle sue conseguenze più feconde. Ho provato a suggerire la pertinenza della sua riflessione sul tema dello specismo e dell'anti-specismo in R. MAIER, *Oltre la specie: Merleau-Ponty e la questione animale*.

²⁶⁴ M. MERLEAU-PONTY, *Fenomenologia della percezione*, Bompiani, Milano 2003, 506.

delle sue incarnazioni²⁶⁵. Quando guardiamo ai diversi percorsi della libertà dell'uomo, alle sue realizzazioni individuali, alle forme che il legame sociale di volta in volta assume, possiamo riconoscere una sorta di *invarianza umana*²⁶⁶, una figura dell'universale che non è prevedibile a monte, ma è visibile a valle delle sue realizzazioni storiche. Ne ritroviamo le tracce in una delle opere filosofiche che per prime hanno cercato di affrontare le grandi crisi della contemporaneità, pur con tutti i suoi limiti: *Il principio responsabilità* di Hans Jonas. Interrogandosi a proposito dei diritti delle generazioni future, messi in crisi per la prima volta nella storia dalla sterminata potenza tecnologica dell'uomo contemporaneo, il filosofo precisa che

non siamo assolutamente responsabili verso gli uomini del futuro, bensì verso l'*idea* dell'uomo, che è tale da esigere la presenza delle sue incarnazioni nel mondo. (...) Soltanto l'*idea* dell'uomo, dicendoci *perché* debbano esserci uomini, ci dice in tal modo anche *come* essi debbano essere²⁶⁷.

Questo passaggio di Jonas, che rappresenta per l'Autore il primo passo di un'etica della responsabilità, è particolarmente rilevante oggi, perché illumina la questione più interessante contenuta in un paradigma — per altri versi problematico — che sta caratterizzando la nostra epoca: la sostenibilità. Già nelle sue primissime definizioni (seppure imprecise e vaghe), lo sviluppo sostenibile è «uno sviluppo che soddisfi i bisogni del presente senza compromettere la possibilità delle generazioni future di soddisfare i propri»²⁶⁸. Come intuisce Jonas, le future generazioni non hanno diritti prima di avere esistenza; esse però sono — tanto quanto lo sono state le generazioni passate e lo è la presente — il darsi storico della figura dell'umano comune, dell'*idea-di-uomo* nei confronti della quale ogni individuo razionale deve riconoscersi responsabile. La figura di una realtà universale, ma totalmente vincolata alle sue incarnazioni, si colloca così al cuore stesso di uno dei luoghi di convergenza più significativi della contemporaneità. Pensata filosoficamente (ossia radicalmente), il principio fondamentale che sta alla base della sostenibilità dovrebbe provocare una revisione molto profonda delle nostre epistemologie, accogliendo l'invito a considerare ciò che l'esperienza storica ci consegna in quanto

²⁶⁵ Questa figura è ben nota alle grandi religioni rivelate, che hanno mantenuto il loro legame con l'evento storico. È ben espressa, ad esempio, in un passaggio spesso citato della Sura 5, che ricorda, al versetto 32, che «chi uccide una persona è come se avesse ucciso l'intera umanità, e chi salva la vita di una persona è come se avesse salvato tutta l'umanità». Tuttavia è inevitabilmente il cristianesimo che, a partire dall'incarnazione, ha portato la figura dell'*universale concretum* alla sua più complessa e alta formalizzazione.

²⁶⁶ «These evidences are not the result of an effort to adapt practical experiences to a theoretical model, but the result of an attentive observation of life. 'Human invariance' – this is how I define this process – should be the only possible modern correction to ethical and theoretical relativism». R. MAIER, *The Game of Sophia*, 40.

²⁶⁷ H. JONAS, *Il principio responsabilità. Un'etica per la civiltà tecnologica*, Einaudi, Torino 2002, 54.

²⁶⁸ WCED, *Our Common Future*, 1987 (Rapporto Brundtland).

universale. È esclusivamente in essa, infatti, che il giudizio in ordine all'umano-che-è-comune può essere esercitato. Esso non ha a che fare con i meccanismi biologici della sopravvivenza della specie, né con la credenza in qualche specifico sistema religioso, la sua radice è in «quel senso di rispetto che ogni uomo sensibile percepisce di fronte alle ferite dell'umanità, anche di fronte a chi non meriterebbe tale rispetto»²⁶⁹. *Senses and memory*, a dispetto di Hobbes, sono il luogo sorgivo della sapienza e della verità di cui il secolo presente ritiene di avere, più che di ogni altra cosa, bisogno. È necessaria una sapienza che sappia sottrarre l'esperienza quotidiana a quel senso di arbitrarietà, di ineffabilità e di privatezza che sfocia nel più irriducibile relativismo (e dunque nell'irrilevanza): tale pensiero sarebbe in grado, forse, di ricomporre le diverse anime dell'epoca.

Che questo principio possa porsi alla base delle scelte, anche in ambito economico, non è così impensabile come può sembrare, se uno dei padri indiscussi dell'economia, Adam Smith, nel 1759, riconosce nella *sympathy* uno dei fondamenti dello scambio sociale:

How selfish soever man may be supposed, there are evidently some principles in his nature, which interest him in the fortunes of others, and render their happiness necessary to him, though he derives nothing from it, except the pleasure of seeing it. (...) That we often derive sorrow from the sorrows of others, is a matter of fact too obvious to require any instances to prove it; for this sentiment, like all the other original passions of human nature, is by no means confined to the virtuous or the humane, though they perhaps may feel it with the most exquisite sensibility. The greatest ruffian, the most hardened violator of the laws of society, is not altogether without it²⁷⁰.

Un'ulteriore precisazione lega il nostro tema all'opera di Merleau-Ponty. Ciò che contraddistingue le singole *incarnazioni* concrete dell'universale è la loro finitezza. Ogni incarnazione, ogni vicenda storica è per sua natura esposta alla propria morte: per questo la figura dell'universale concreto invoca un'etica della cura²⁷¹. Merleau-Ponty ci dice, riguardo al Vivente, che esso sa della morte. È questo sapere che istituisce la continuità più notevole tra l'esperienza umana e il mondo naturale. Anche De Certeau termina il suo percorso sulle pratiche quotidiane sul tema della morte²⁷².

Scrive Rainer Maria Rilke, nella nona elegia duinese:

Ma perché essere qui è molto, e perché sembra / che tutte le cose di qui abbian bisogno di noi, queste / effimere /che stranamente ci sollecitano. Di noi, i più effimeri. / Ogni cosa / una volta, una volta soltanto. Una volta e non più./ E anche noi / una volta. Mai più. Ma

²⁶⁹ P. SEQUERI, *L'umano alla prova. Soggetto, identità, limite*, Vita e Pensiero, Milano 2002, 155-159.

²⁷⁰ A. SMITH, *The Theory of Moral Sentiments*, Cambridge University Press, New York 2002, 11.

²⁷¹ Cf. F. WICKSON, *The ontological objection to life technosciences*, in A. GUIMARÃES PEREIRA - S. FUNTOWICZ, *Science, Philosophy and Sustainability*, 75-90.

²⁷² M. DE CERTEAU, *L'innominabile: il morire*, in ID., *L'invenzione del quotidiano*, 267-276.

quest'essere / stati una volta, anche una volta sola, / quest'essere stati terreni pare irrevocabile.²⁷³

Nella visione poetica, l'irrevocabile, forma della verità storica, connette l'umano e il Vivente e riporta entrambi nello spazio della cura. L'idea di *universale concretum*, che trova in Rilke una sua bellissima veste poetica, non riguarda dunque solamente l'uomo: è una caratteristica che accomuna l'uomo e la natura. Si potrebbe così, grazie a questa idea di incarnazione che non umilia la natura, ma la comprende, ritenere esaurita l'accusa che, all'inizio del movimento ecologico, è stata mossa all'antropocentrismo cristiano²⁷⁴: un interesse specifico per il fenomeno umano, per le dinamiche dell'esperienza quotidiana, può essere di fatto il migliore alleato di chi abbia a cuore il destino del mondo dei Viventi fatto di incarnazioni irrevocabili e finite, proprio come il mondo degli uomini²⁷⁵. L'*universale concretum* è categoria fondamentale per comprendere la rivelazione cristiana, a cui deve la sua stessa formulazione: l'incarnazione di Gesù è un evento assoluto e storico insieme, porta una verità universale proprio perché è un'esistenza individuale, che si realizza in un tempo finito e storico. L'esistenza di Gesù, Fratello-Dio, più che proporsi come modello da imitare, abilita l'infinita rilevanza di ogni esistenza individuale, la autorizza all'irrevocabile, fondando (e non distruggendo) la comunione tra gli uomini. È una delle intuizioni più preziose dell'idea cristiana di fraternità, recentemente sottoposta all'attenzione universale, tra l'altro, dall'enciclica *Fratelli Tutti* di Papa Francesco²⁷⁶.

Se la vita non si dà se non nelle sue incarnazioni finite, condividendo con l'umano la dimensione storica, lo studio dell'esperienza non può che avere i tratti di un lavoro sulla storia. Lavorare sulla storia non significa, in questo caso, produrre una storiografia o un'etnografia, né occuparsi di catalogare le «cose accadute», ma piuttosto comprendere le condizioni di possibilità di ciò che chiamiamo storia²⁷⁷. Per questa domanda deve passare, dal punto di vista dell'antropologia, qualunque tentativo di scrivere un'epistemologia

²⁷³ R. M. RILKE, *Elegia nona* in *Elegie duinesi*, Einaudi, Milano 1978.

²⁷⁴ L. WHITE, *The Historical Roots of Our Ecological Crisis*, «Science» 155 (1967), 1203-1207. Per una lettura critica della tesi di White si veda F. REVOL, *Les chretiens sont-ils responsables de la crise ecologique?* in «Revue Théologique des Bernardins», 17/1 (2016) 75-90.

²⁷⁵ È l'intuizione preziosa dell'enciclica *Laudato si'* e, più in generale, del magistero di Papa Francesco, per il quale il grido della terra e il grido dei poveri sono uniti nell'invocazione di una cura per la casa comune.

²⁷⁶ «Il Padre si fa silenzioso per generare uno spazio di libertà in cui i fratelli possano riconoscersi: in una certa misura diventare fratelli è possibile solo a una certa distanza dal padre». R. MAIER, *Papa Francesco e la post-modernità: una lettura possibile*, 295.

²⁷⁷ Cf. su questo tema l'ampia riflessione di De Certeau a proposito della storiografia e delle sue pratiche: M. DE CERTEAU, *L'operazione storica*, Argalia Editore, Urbino 1973. «Più generalmente, un testo "storico" (cioè una nuova interpretazione, l'esercizio di metodi propri, l'elaborazione di altre pertinenze, uno spostamento nella definizione e nell'uso del documento, un modo di organizzazione caratteristico, ecc.), enuncia un'operazione che si situa in un insieme di pratiche. Questo aspetto è il più importante, e costituisce l'essenziale di una ricerca scientifica». *Ivi*, 53.

civica.

A un simile lavoro si sono adoperati in molti, ma pochi hanno raggiunto la chiarezza teorica che evidenziano, pur nella loro complessità non arginabile, le opere di Michel de Certeau. Gesuita, antropologo, filosofo e storico, per la vastità della sua cultura e per la capacità che le sue opere hanno di attingere con coerenza dalle sorgenti più disparate, sarà l'autore di riferimento di questo capitolo decisivo per il nostro percorso. Il pregio delle opere di De Certeau non è solo la loro profondità analitica e l'ospitalità nei confronti di pensieri plurali, ma soprattutto la capacità che esse hanno di fare emergere la forza con cui l'esperienza quotidianamente costruisce (e talvolta decostruisce) il proprio sapere. Egli ne coglie i percorsi con una singolare e affettuosa passione descrittiva, con uno sguardo al contempo stupito e analitico e con un'intelligenza che rende intelligibile il «discorso dell'altro». Il fatto che, poi, l'opera di De Certeau si sia spinta (a abbia spinto) anche ad affrontare questioni rilevanti nell'ambito dell'alimentazione e delle sue pratiche²⁷⁸, ci avvicinerà allo specifico del sistema agroalimentare, di cui ci occuperemo nel capitolo successivo.

2. L'altro e il discorso instabile

Questione centrale del percorso di De Certeau è come si possa *realmente* incontrare il discorso dell'altro. Il tema emerge in diverse opere: nell'ambito dell'analisi dell'atto storico²⁷⁹, nella comprensione dei percorsi della psicanalisi²⁸⁰, nei tentativi di elaborare un'antropologia e un'etnologia che non si mettano al riparo dal dramma della storia²⁸¹. Si tratta di uno dei *Leitmotiv* più ricorrenti delle sue opere, anche di quelle più strettamente teologiche²⁸². A differenza di tanti percorsi della filosofia a lui contemporanea, a cui peraltro egli certamente attinge²⁸³, l'«altro» per De Certeau non è un nodo teorico, né

²⁷⁸ M. DE CERTEAU - L. GIARD - P. MAYOL, *L'invention du quotidien 2. Habiter, cuisiner*, Gallimard, Paris 1994.

²⁷⁹ M. DE CERTEAU, *L'operazione storica*.

²⁸⁰ ID., *The Return of the Repressed in Psychoanalysis* in ID., *Heterologies. Discourse on the Other*, 3-66.

²⁸¹ ID., *Histoire at anthropologie in Lefitau*, in C. BLANCKAERT (ed.), *Naissance de l'ethnologie? Anthropologie et mission en Amérique XVIe-XVIIIe siècle*, Du Cerf, Paris 1985.

²⁸² ID., *Mai senza l'altro. Viaggio nella differenza*, Qiqajon, Magnano 1993. La continuità tematica e — per così dire — affettiva tra le opere teologiche e il lavoro antropologico e filosofico rende l'opera di De Certeau un esempio luminoso di come possa, oggi, la teologia partecipare alla cura per il mondo (e, nello specifico, alla transdisciplinarietà) senza ambiguità, senza ideologie e senza stucchevoli discorsi sull'identità cristiana. Si tratta di una lezione importante, che senz'altro rappresenta uno dei principi ispiratori della nostra ricerca.

²⁸³ Cf. W. GODZICH, *The Further Possibility of Knowledge*, in M. DE CERTEAU, *Heterologies. Discourse on the Other*, vii-xxi.

l'occasione per ripensare la dimensione relazionale o correggere la figura moderna di una soggettività irrelata. Tutto questo è possibile e necessario, ma solamente perché l'altro è anzitutto una presenza reale, ponderosa e inquietante, drammatica nel suo darsi e irriducibile all'astrazione metafisica. Se paragonati a questa drammatica, la grande (e indispensabile) riflessione di Lévinas²⁸⁴ che disegna le condizioni di possibilità dell'incontro tra il Medesimo e l'Altro, o il principio dialogico di Buber²⁸⁵, appaiono come un momenti ancora germinali, quasi dei prolegomeni, in cui l'incontro con l'alterità, sempre invocato, non si è ancora realmente compiuto. De Certeau non sacrifica il dramma dell'incontro ad una teoria ordinata; questa è, piuttosto, la tentazione che egli intravede nella storiografia e nell'etnologia moderne: l'addomesticamento dell'alterità attraverso una narrazione che la annulla celebrandola, un discorso in cui, alla fine, i soli «testimoni 'parlanti'» sono «i monumenti silenziosi»²⁸⁶.

La questione è tutt'altro che teorica: è proprio qui che si infrangono, come abbiamo visto, i processi di consultazione, i tentativi di coinvolgimento dei cittadini nei processi decisionali, ma anche tante indagini antropologiche e sociologiche nel momento in cui cercano di leggere la realtà dell'esperienza, il suo sapere e il suo messaggio. Un tipico esempio di questo fallimento è stato messo in luce da Sheila Jasanoff²⁸⁷. Studiando i risultati delle ricerche sulla competenza dei cittadini nei confronti delle biotecnologie, ella segnala la discrepanza tra i risultati dell'Eurobarometro (il sondaggio semestrale dell'Unione Europea per misurare le competenze e la sensibilità dei cittadini europei su temi centrali dell'agenda politica) e la reale conoscenza emersa in molti altri studi. In particolare, sottolinea l'Autrice,

In contrasto con l'immagine del cittadino ignorante e dubbioso «scoperto» dall'Eurobarometro, lo studio comparativo rivelava un cittadino europeo riflessivo, attivamente curioso e politicamente impegnato. Questa differenza suggerisce che i partecipanti allo studio rivelano ai ricercatori proprio quell'aspetto che lo studio era predisposto a mettere in luce. Le persone e la loro capacità di comprensione, insomma, sono colte solo in modo imperfetto dagli studi preparati per definirle. Tali osservazioni, a loro volta, segnalano il bisogno di una teorizzazione più sofisticata e ampia del cittadino bene informato in un'organizzazione politica democratica; una figura che ho definito altrove *homo sciens*, in quanto distinta dall'*homo oeconomicus* sotteso alla teoria economica²⁸⁸.

La discrepanza dei diversi approcci può anche essere attribuita a *bias* statistici, ma è

²⁸⁴ E. LÉVINAS, *Totalità e infinito. Saggio sull'esteriorità*.

²⁸⁵ M. BUBER, *Il principio dialogico e altri saggi*, Paoline, Cinisello Balsamo 1993.

²⁸⁶ M. DE CERTEAU, *La scrittura dell'altro*, Raffaello Cortina, Milano 2005, 26.

²⁸⁷ S. JASANOFF, *Fabbriche della natura*, 110-117.

²⁸⁸ *Ivi*, 112-113.

possibile che l'incapacità dei ricercatori di comprendere e di misurare la competenza dei cittadini non abbia a che fare né con un pregiudizio, né con qualche oscuro secondo fine, ma con qualcosa di più radicato nella razionalità moderna: la riduzione dell'interlocutore a fonte di dati, l'attitudine a leggere esclusivamente i 'monumenti silenziosi' che sono, alla fine, gli unici a meritare ascolto. È in virtù di questa riduzione che il discorso dell'altro non può dire nulla se non «quell'aspetto che lo studio era predisposto a mettere in luce».

Vi è un episodio singolare, che diventa per De Certeau il paradigma della rimozione del discorso dell'altro. Nel 1970 egli pubblica uno studio sui documenti a proposito delle possessioni avvenute attorno al 1630 all'interno del convento delle suore Orsoline di Loudun²⁸⁹. Si tratta di un'opera affascinante per la ricchezza di chiavi di lettura con cui l'Autore analizza un fenomeno e, soprattutto, il suo racconto, cercando di «comprendere lo spettacolo *diabolico* come fenomeno *sociale*»²⁹⁰. Cinque anni dopo, egli torna sul tema per una questione lasciata in sospeso: «esiste nella possessione un 'discorso dell'altro'?»²⁹¹. Per quanto la scelta possa apparirci eccentrica, la possessione rappresenta per l'Autore anzitutto questo: un discorso *altro*, un fenomeno ai margini del linguaggio stesso, ai margini dei percorsi abituali della cultura, un fenomeno talmente *altro* da essere (letteralmente) scomunicato.

La ricerca attorno ai luoghi di rottura della cultura, ai margini del discorso, non è affatto una stranezza. De Certeau la considera uno dei guadagni epistemologici più rilevanti della psicoanalisi, che si occupa del patologico in quanto sintomo, ossia in quanto luogo in cui il funzionamento dell'esperienza si intensifica e si rivela²⁹²: al contrario del sogno cartesiano, noi talvolta siamo quando *non* pensiamo. Anche in questo caso, possiamo notare una consonanza con il percorso di Merleau-Ponty che, nei suoi studi sulla percezione e sul comportamento, più volte si interessa della vita ferita, vulnerata, nel suo sorgere o nel suo tramontare:

non siamo soli: questo mondo si offre anche agli animali, ai bambini, ai primitivi, ai folli che lo abitano a modo loro e che coesistono con esso. Ritrovando il mondo percepito diventiamo capaci di scoprire un maggior senso e un maggior interesse in queste forme estreme o aberranti della vita e della coscienza, al punto che è l'intero spettacolo del mondo e dell'uomo ad assumere un nuovo significato²⁹³.

²⁸⁹ M. DE CERTEAU, *La possession de Loudun*, Gallimard/Julliard, Paris 2005.

²⁹⁰ ID., *La scrittura dell'altro*, 69.

²⁹¹ *Ivi*.

²⁹² «[Freud] thinks of the 'pathological' as a region where the structural modes of functioning of human experience become intensified and display themselves. Accordingly, the distinction between normality and abnormality is only phenomenal; fundamentally, it has no scientific relevance». ID., *Heterologies. Discours on the Other*, 5.

²⁹³ M. MERLEAU-PONTY, *Conversazioni*, SE, Milano 2002, 44.

Ancora una volta, il cammino che scruta l'esperienza dell'uomo e il percorso che indaga i percorsi del Vivente, per nulla nemici, si affiancano e fanno fronte comune contro i limiti della razionalità moderna. È nel confronto con essa, che la possessione diventa eloquente. Nei processi alle possedute, il compito principale degli attori in campo è «collocare le parlanti in un luogo circoscritto del sapere detenuto da questi medici e da questi esorcisti»²⁹⁴. Medici ed esorcisti, pur distantissimi tra loro, «si trovano fondamentalmente d'accordo nell'eliminare un'extraterritorialità del linguaggio»²⁹⁵. È una singolare convergenza, questa, che coinvolge discipline differenti e persino opposte in un fronte unito contro il nemico comune: il fuori-testo di un linguaggio radicalmente 'altro'.

L'analisi dei processi, attraverso le fonti disponibili, illumina molto bene il dispositivo giuridico entro cui le suore di Loudun sono chiamate a deporre: la posseduta non ha mai un discorso proprio, l'enunciazione è sempre a carico del giudice, del medico, dell'esorcista o dei testimoni. In particolare, sottolinea De Certeau, ciascuna è incitata dagli esorcisti a «*fi*ssare il suo nome e a collocarsi nel repertorio demonologico»: «sei Asmodeo?», domanda il giudice. Alla domanda, la posseduta risponde identificarsi ora con l'uno, ora con l'altro demonio («io sono Asmodeo», «io sono Behemot»...), senza mai potere uscire dalla lista propositale degli esperti:

Su una scacchiera di nomi propri, esse non cessano di scivolare da un posto all'altro, ma non creano una casella in più che sarebbe la loro: rispetto alle denominazioni ricevute non viene inventata alcuna aggiunta che fornirebbe loro un nome proprio. Una *scacchiera* di nomi propri: A, B, C, D... una *traiettoria* del soggetto tra questi nomi propri²⁹⁶.

Qualunque pratica è circoscritta alla scacchiera degli esperti e deve dare «un consenso ad un sapere che è il solo a parlare»²⁹⁷. Questo dispositivo diventa, per l'Autore, il modello di ogni forma di razionalità che annichisce il discorso dell'altro: come la demonologia a Loudun, così l'etnologia e la scienza degli esperti, sostituendosi all'interlocutore, ne interrompono e disabilitano il discorso. L'aborigeno deve collocarsi nelle categorie etnografiche, il paziente nell'elenco dei sintomi e delle patologie, mentre l'esperto può rassicurare: «'So meglio di te quello che dici', cioè 'il mio sapere può mettersi al posto da cui tu parli'»²⁹⁸. Essi possono vagare nel codice che le singole discipline forniscono, non hanno una lingua propria, ripetono la nomenclatura di coloro che

²⁹⁴ M. DE CERTEAU, *La scrittura dell'altro*, 69.

²⁹⁵ *Ibidem*.

²⁹⁶ *Ivi*, 82-83.

²⁹⁷ *Ivi*, 84.

²⁹⁸ *Ivi*, 74. Non è proprio questa la pretesa di una parte della retorica scientifica nei confronti della 'falsa scienza' e, più in generale, nei confronti del sapere stesso dei cittadini?

pretendono così di ridurli ad essa. La lista degli esclusi si può facilmente allungare: in fondo ogni disciplina sceglie le extraterritorialità da eliminare.

Eppure, osserva De Certeau, esiste una forma potentissima di resistenza che il discorso dell'altro imprime al sistema: nonostante l'apparato e la sua nomenclatura, le possedute viaggiano da una casella all'altra, disegnano cammini imprevisi e introducono così, inevitabilmente, elementi di rottura. I loro percorsi erratici e caotici nella scacchiera del linguaggio disciplinare, assomigliano alle passeggiate labirintiche dei *flâneur* di Baudelaire descritti nei *Passagenwerk* Walter Benjamin²⁹⁹: disfano, inevitabilmente, l'asse cartesiano del discorso. Più ancora, le possedute mettono in dubbio il principio di identità (*je suis Asmodé, je suis Béhémot*), di modo che il loro discorso genera profonde fratture nella logica che cercava di imprigionarlo: la completezza della razionalità ne esce infranta, la pretesa di un linguaggio in grado di definire la realtà (l'antica *adequatio intellectus ad rem*) ne esce umiliata. Ora, non è più la possessione o la malattia ad essere in questione, ma il soggetto stesso: «*Je est un autre*», affermano le possedute.

Questi pochi richiami situano soltanto quello che avviene *anche* a Loudun quando il problema della *verità* (o dell'«adeguamento tra una parola e una cosa») assume la forma di un luogo *instabile*. Una «verità» diventa dubbia. Nel campo in cui dei significati si combinano, non si sa più se essi entrino nella categoria «verità» o nel suo contrario «menzogna», se debbano essere attribuiti alla realtà o all'immaginazione. Allora un discorso si disfa, come attestano le possedute che approfittano di questo gioco per insinuavi «altro» che le ha «prese» e che traccia nel linguaggio dell'illusione il quesito del soggetto.³⁰⁰

Se, seguendo l'invito dell'Autore, abbandoniamo la casistica strana della possessione, è facile accorgerci che questa stessa dinamica si attua spesso quando le discipline moderne provano a confrontarsi con il discorso dell'uomo comune³⁰¹. L'accusa contemporanea nei confronti della pseudo-scienza o dell'anti-scienza, la preoccupazione per l'irrazionale, per le false notizie, per i complottismi striscianti che abitano la cultura post-moderna ha certamente molte buone ragioni, ed è una cosa molto seria. Ma la capacità di distinguere tra l'irrazionale malvagio e caotico e il sapere dell'esperienza dovrà pure essere affinata. Scomunicato dai saperi ufficiali, imprigionato nel linguaggio degli esperti, il sapere dell'esperienza non smette di cercare le sue vie e continua a mettere in atto le sue trasgressioni, inaugurando percorsi imprevisi. Alcuni di questi sono, forse, colpevoli e

²⁹⁹ «La via di chi teme di giungere alla meta tratterà facilmente un labirinto. È questo il caso anche di una classe che non vuol sapere che ne sarà di lei. Ciò non esclude peraltro che essa possa assaporare questa deviazione, sostituendo così i brividi del piacere a quelli della morte». W. BENJAMIN, *I «passages» di Parigi. Volume primo*, Einaudi, Torino 2000, 368.

³⁰⁰ M. DE CERTEAU, *La scrittura dell'altro*, 92.

³⁰¹ Proprio per questo è necessaria un'epistemologia civica che lo comprenda.

pericolosi. Ma se il «discorso dell'altro» è negato, se il sapere dell'esperienza è sempre messo a tacere o riassorbito nei grandi discorsi disciplinari (sociologici, economici, etnologici...), allora la sola risposta che rimane è la rottura del principio di identità e non dobbiamo sorprenderci del progressivo indebolimento della fiducia nella conoscenza. Non perché l'esperienza sia caotica o irrazionale in sé, ma per quella posizione in cui è stata messa dalla razionalità moderna, senza altre vie d'uscita. La convergenza, a Loudun, del sapere medico e di quello demonologico dimostra come il rifiuto del discorso dell'altro non abbia alcuna motivazione realmente scientifica e non sia mai di per sé spinto da motivi epistemologici (sebbene si giustifichi sempre in questo senso). L'uso (e l'abuso) del termine 'pseudo-scienza' — riservato anche a percorsi che non hanno proprio alcuna pretesa di collocarsi nell'ambito delle scienze esatte — è un sintomo della tentazione trasversale di disabilitare il discorso dell'altro, tentazione che, in un passato non così remoto, ha esplicitamente caratterizzato anche il magistero cattolico³⁰². L'insistenza del mondo scientifico nel definire 'stregoneria' tutto ciò che appare fuori dalla portata delle proprie certificazioni, ricorda da vicino i processi di Loudun.

Solamente a titolo esemplificativo, si potrebbe leggere in questo modo la polemica nei confronti di alcune pratiche 'eterodosse' di produzione all'interno del sistema agroalimentare. Paradigmatica, almeno in Italia, è l'accanita e puntuale denuncia dell'agricoltura biodinamica, oggetto di sistematici e ripetuti strali da parte del mondo scientifico³⁰³. Non si intende qui entrare nel merito delle obiezioni più che comprensibili degli scienziati, ma è importante notare l'insistente riduzione di una pratica diffusa (e con una storia ormai piuttosto lunga) alle teorie esoteriche che certamente ne hanno segnato l'inizio³⁰⁴: senza appello si produce una scomunica e il rifiuto radicale di ascoltare un

³⁰² «Da questo punto di vista si è stabilita, quale diritto dell'uomo nella società, questa libertà assoluta che non solo assicura il diritto di non essere molestati sull'opinione religiosa, ma che dà pure questa libertà di pensare, di dire, di scrivere e anche di impunemente stampare in materia di religione tutto ciò che può suggerire una sregolata immaginazione; diritto mostruoso che all'assemblea sembra derivi dall'uguaglianza e dalla libertà naturale degli uomini. Ma che cosa poteva esserci di più insensato che stabilire fra gli uomini questa uguaglianza e questa sfrenata libertà che sembra soffocare la ragione, il dono più prezioso che la natura abbia fatto all'uomo e che, solo, lo distingue dagli animali?». PIO VI, Breve *Quod aliquantum*, (10 marzo 1791)

³⁰³ E. CATTANEO ET AL., *Lettera aperta ai Senatori della Repubblica sull'agricoltura biodinamica*, 19 maggio 2021, in www.cattaneoinsenato.it (visto il 30 giugno 2021).

³⁰⁴ A. SALTINI, *I pianeti del Sole al gran ballo di Satana. Note storiche sull'agricoltura biodinamica*, Nuova Terra Antica, Firenze 2020.

discorso *altro*, che avrebbe forse qualcosa da dire³⁰⁵. Tali operazioni, peraltro, non annullano affatto la componente irrazionale delle pratiche ma, paradossalmente, sottoponendole a un'incessante prova di forza, inaspriscono gli schieramenti senza alcun incremento di conoscenza, né da una parte, né dall'altra. Anche i movimenti nati come critica alla cultura dominante, infatti, sono impegnati in una simile opera di definizione e di presidio delle proprie frontiere: mentre la scienza accusa la pseudo-scienza, il mondo del biologico e del bio-dinamico si adopera alla definizione di disciplinari severi e precisi contro lo pseudo-biologico, come se la creazione di una 'polizia di confine' fosse un'opera decisiva per la propria stessa sopravvivenza e stabilità³⁰⁶.

La percezione comune di essere di fronte ad un'emergenza (climatica, ecologica, produttiva), che poteva diventare l'occasione per stringere alleanze inaspettate, non ha peraltro ridotto, ma piuttosto accentuato i toni polemicici e le frequenze inquisitorie. L'elezione di temi come questo a questioni di principio da parte del mondo scientifico ritorna ogni volta che la politica crea degli spazi a questi approcci 'alternativi'; similmente, ogni volta si riapre la corsa alla definizione e alla certificazione di ciò che è veramente alternativo e non convenzionale. Il gioco sembra sempre più allontanare la possibilità di una risposta comune e sostenibile nella realtà complessa e articolata del sistema agroalimentare³⁰⁷.

Il fatto che il discorso sulla verità assuma «la forma di un luogo instabile», al contrario, potrebbe non essere un suo difetto, ma la sua risorsa più preziosa. L'instabilità può essere abitata o ignorata; nel primo caso è possibile che si produca un allargamento

³⁰⁵ «Le alternative sono già molto promettenti e, non da oggi, hanno dimostrato un potenziale enorme anche sul piano commerciale, come per esempio le pratiche dell'agricoltura biologica e biodinamica. Queste soluzioni produttive — le uniche capaci di garantire lo sviluppo di filiere agroalimentari sane e ecocompatibili — vincolano il futuro dell'innovazione di prodotto e di processo alla realizzazione di programmi incentrati su modelli produttivi radicalmente differenti rispetto a quelli contemplati dall'agricoltura industriale. L'agricoltura rispettosa dell'uomo, dell'ambiente e dalla coesione sociale esiste già e gode di buona salute: ora bisogna farla crescere, culturalmente ed economicamente». C. MODONESI - C. PANIZZA, *Agrindustria, sistemi ecologici e salute pubblica*, in P. POGGIO (ed.), *Le tre agricolture. Contadina, industriale, ecologica*, Jaca Book, Milano 2015, 245-252, 252.

³⁰⁶ «The organic object gains worth as a legitimate alternative in the eyes of the consumer. This leads to greater value-added for the producer, because the consumer is willing to pay this value. Part of this process involves 'boundary work': the discursive and material processes necessary to make distinction between the organic and the conventional food object». E. M. DUPUIS - S. GILLON, *Alternative Modes of Governance: Organic as Civic Engagement*, in «Agriculture and Human Values» 26 (2009), 43-56, 46.

³⁰⁷ «Unfortunately, the discussion on how to face the global food challenge tends to erroneously to oppose the conventional modern farming and the global business to local food systems, including biological farms in some Western developed countries. Generally speaking, the approach seems to be that of dividing in opposite ideological groups rather than discussing on how to find a common solution». M. IANNETTA - L. M. PADOVANI, *The Agro-food industry, 'from fork to farm'*, in G. BERTONI (ed.), *World Food Production. Facing Growing Needs and Limited Resources*, Vita e Pensiero, Milano 2015, 73-74.

della razionalità, nel secondo è probabile il suo progressivo indebolimento: non si sa più se i significati «rientrano nella categoria di ‘verità’ o nel suo contrario ‘menzogna’». L’instabilità del discorso dell’epoca (i cui sintomi sono stati bene espressi dalla crisi dei tre modelli epistemologici descritta dalla Jasanoff) ci consegna il compito di ripensare la conoscenza, di incrementare il sapere non solo sotto il profilo quantitativo, ma nella comprensione della qualità dei suoi processi. Il compito di domandarsi, cioè, in che modo fare spazio al discorso dell’altro, in che modo dare udienza al «quesito del soggetto», consapevoli che, in questa operazione, ne va tanto del soggetto quanto della verità.

3. L’invenzione del quotidiano

3.1. Un testo che non c’è

Nella galassia della sua produzione, il testo di De Certeau che accompagna il nostro tentativo di comprendere le vie del sapere dell’esperienza è *L’invenzione del quotidiano* (1990); si tratta di un’opera complessa e frastagliata, in cui l’Autore intende anzitutto rendere visibili i percorsi di resistenza mediante i quali il cittadino sfugge ai vincoli sociali, alle pianificazioni tecniche, alle previsioni in ordine all’uso dei beni che il mercato prescrive. Di fronte ad un mondo che ritiene di poter pianificare e certificare ogni suo movimento, con la pretesa di una visione panottica a cui non sfugga nulla³⁰⁸, l’uomo abita e lo fa sempre a modo suo. Pur costretto entro i limiti dello spazio e del linguaggio che la cultura gli impone, li trasgredisce senza sosta, li riorganizza, li abita con capacità generativa e rigenerativa.

Leggere *L’invenzione del quotidiano* significa entrare in un mondo in cui il mito, l’etnografia, le pratiche dell’abitare sono in profonda continuità e rimandano incessantemente alla complessità dell’intero. Non è intenzione dell’autore descrivere o catalogare tutto questo mondo; non è neppure necessario, di fatto, perché ogni elemento incessantemente vi allude. La vita quotidiana, con le sue pratiche e i suoi linguaggi, tuttavia, non è una delle voci di un mondo plurale, ma rappresenta l’affiorare della «prosa del mondo che ingloba qualsiasi discorso»³⁰⁹: ad essa anche le conoscenze e i linguaggi

³⁰⁸ Quando scrive, De Certeau non è certo in grado di prevedere ciò che alcuni decenni dopo sarebbe diventato il *panoptikon* per eccellenza: l’ambito dei *Big Data*. Anche a questi le tattiche e le strategie del quotidiano sembrano oggi ancora resistere, nonostante la potenza apparentemente illimitata della tecnologia.

³⁰⁹ M. DE CERTEAU, *L’invenzione del quotidiano*, 39.

scientifici possono essere ricondotti³¹⁰.

Al contempo, la «prosa del mondo» di De Certeau non è una nuova verità totale, né l'imporsi di un nuovo protocollo del sapere: ha i tratti di una sapienza del vivere continuamente *in fieri*, mai conclusa. In essa risuona il participio futuro latino delle desinenze di *natura*, di *creatura* e della stessa *cultura*: il futuro indica un sapere che si sta generando e rigenerando incessantemente, che non è ancora del tutto nato, creato o coltivato; il participio è una forma verbale, non un sostantivo, indica un processo e non un oggetto. In questo senso vi è una divergenza rispetto ai percorsi di una certa fenomenologia (in particolare francese³¹¹) da cui, pure, De Certeau trae ampia ispirazione³¹²; lo stesso Merleau-Ponty, ad esempio — come sostiene Carlo Sini — sembra talvolta guidato dalla pretesa di «passare dal silenzio del mondo alla dicibilità della parola»³¹³. Al contrario, continua Sini, occorre pensare che «ogni codice, sia esso linguistico, espressivo o significativo, è il codice di un testo che *non c'è*»³¹⁴; l'instabilità del discorso di De Certeau onora questa figura di verità: il vero non chiude il dialogo, non coincide con un testo; piuttosto attiva, autorizza, fa parlare. Si tratta, ci pare, di una delle ragioni più importanti della sua attualità.

Il rimando alla complessità è diventato oggi proverbiale. È spesso utilizzato per propiziare un lavoro transdisciplinare, ma anche per accreditare punti di vista inediti, riabilitare ambiti disciplinari dimenticati e anche per giustificare molti fallimenti. Questi modi di additare la complessità, tuttavia, rischiano di lasciare invariato quel modello di verità che dovrebbero invece permetterci di superare: quello che fa coincidere, come intuisce Sini, la verità con un *testo*, per quanto nascosto, complicato o persino irraggiungibile. È celebre l'affermazione di Galileo a proposito dell'universo: «egli è scritto in lingua matematica»³¹⁵. Richiamare la complessità non significa solamente immaginare che il libro dell'universo sia scritto in tante lingue diverse, ma anche pensare che l'universo non sia affatto un testo, che la realtà non sia un contenuto nascosto e già scritto (da un dio,

³¹⁰ «Il percorso tecnico da seguire consiste, in prima approssimazione, nel ricondurre le pratiche e i linguaggi scientifici al loro luogo d'origine, l'*everyday life*, la vita quotidiana. Questo ritorno, oggi sempre più insistente, ha il carattere paradossale di essere anche un esilio rispetto alle discipline il cui rigore si misura con la stretta definizione dei suoi limiti». *Ivi*, 33.

³¹¹ Cf. D. JANICAUD, *Le tournant théologique de la phénoménologie française*, Gallimard, Paris 2009.

³¹² M. MERLEAU-PONTY, *La prosa del mondo*, Mimesis, Milano 2019.

³¹³ «Io temo che Merleau-Ponty pensi molto spesso così [...]: si deve passare dal mondo, che è muto, alla dicibilità della parola; la quale si ritaglia nel gesto, sicché bisogna strapparla dal gesto». C. SINI, *Il silenzio del mondo e la parola*, in A. M. SAUZEAU BOETTI, *La prosa del mondo. Omaggio a Maurice Merleau-Ponty*, QuattroVenti, Urbino 1990, 91-99, 97.

³¹⁴ *Ivi*, 98.

³¹⁵ G. GALILEI, *Il saggiaiore*, Barbera, Firenze 1864, 60.

dal caso, dalla logica). Ciò che è certo, piuttosto, è solo che la verità fa parlare di sé, generando i diversi e innumerevoli codici. La «prosa del mondo» non è un contenuto, ma la consapevolezza che il mondo produce un discorso incessante che — anzitutto — merita di essere ascoltato.

Vi è un altro sapere comune della contemporaneità su cui questa figura di verità permette di fare luce ulteriore. Si ripete oggi che «tutto è connesso». Difficilmente, però, ci si impegna a precisare cosa questa connessione significhi, cosa debba comportare per il discorso della verità. Ci sono diversi modi, infatti, per pensare una connessione: sono connessi ingranaggi di un grande meccanismo, ma nessuno di essi ha valore al di fuori della sua funzione; sono connessi i cittadini di una società totalitaria, ma per questo anche sacrificabili; sono connesse le note di una grande musica, ma il bene superiore dell'armonia le seleziona con estremo rigore, escludendone un gran numero³¹⁶. Non possiamo dirci al riparo dal rischio che il paradigma dei sistemi complessi finisca per realizzare una nuova figura totalitaria³¹⁷, tanto più efficace quanto più cavalca le frequenze dell'emergenza. Come abbiamo visto nel caso delle possessioni di Loudun, istanze molto differenti (quelle dell'esorcista e quelle del medico) possono stringere patti di ferro per mettere a tacere il discorso dell'altro: «è meglio che uno solo muoia per tutto il popolo»³¹⁸ è sempre stata un'idea capace di mette d'accordo tutti.

Nel mondo di De Certeau, ogni parte rimanda al tutto senza immolazioni alla sua causa: anche in questo senso «il testo non c'è». Il singolo e il suo codice non sono mai un esperimento, una parte senza senso all'interno di una totalità: la prosa del mondo ha bisogno dei singoli discorsi, non del loro sacrificio. «Tutto è connesso»: la mistica, la scienza, la psicoanalisi, la sociologia; al contempo, però, «tutto è rilevante», perché non c'è un testo totale fuori dalla storia, una metafisica che possa mai umiliare la singolarità storica, facendo alla fine a meno di essa. Il discorso dell'altro non deve essere messo a tacere mai, a nessun costo, neppure in nome del bene supremo della verità. Quando questo accade, è la verità ad essere sconfitta.

³¹⁶ Superare il *comfort* di questa selezione è una delle intuizioni su cui nasce la grande musica contemporanea, a partire dalla dodecaфония di Schoenberg: «È molto facile avere una *Weltanschauung* quando si contempla solo ciò che fa comodo senza degnare di uno sguardo tutto il resto». A. SCHÖNBERG, *Manuale di armonia*, Saggiatore, Milano 2002, 2.

³¹⁷ Che il totalitarismo non sia solamente una forma politica, ma anche una figura della razionalità moderna è stato chiarito da Emmanuel Lévinas; si veda, in particolare, la prefazione alla sua opera maggiore: E. LÉVINAS, *Totalità e infinito*, 19-30.

³¹⁸ Gv 11,49.

3.2. Il pensiero come pratica e la sua narrazione

Se De Certeau riesce a mostrare questa complessità senza pretendere di risolverla, se gli elementi di volta in volta analizzati rimandano incessantemente all'infinito del mondo senza mai isolarsi nei limiti di una singola disciplina, è anche perché l'Autore sa di essere una parte di questo mondo e si presenta sempre in quanto parte di esso. Non lo fa, come solitamente accade, delimitando i confini della propria competenza o definendo l'ambito della propria indagine: lo fa, invece, esibendo le pratiche della propria ricerca. In ciascuna delle sue opere egli ha cura di mostrare i processi della sua scrittura³¹⁹, gli effetti del suo sguardo sulla realtà che osserva, le tracce che la realtà imprime su di lui in quanto osservatore. La scatola nera della sua ricerca è sempre rigorosamente aperta: in questo modo egli si colloca — secondo i paradigmi della fenomenologia, ma con un rigore e con una determinazione del tutto inediti — «nell'essere di cui si parla»³²⁰. Egli intende percorrere *una* delle vie dell'esperienza umana, frequentare *uno* dei luoghi della conoscenza, seguire *una* delle vie della razionalità, ma sa esibire le ricadute sul tutto. La determinazione con cui procede, infatti, non è affatto sminuita da questa consapevolezza; al contrario, le stesse pratiche (scrittura, lettura, mito, lavoro...) e la capacità di prenderle sul serio, diventano il raccordo, il tratto comune grazie al quale i diversi ambiti rimandano l'uno all'altro. Ciò segna un'ulteriore distanza tra De Certeau e la modernità, per la quale le pratiche, benché siano «detentrici del suo segreto», sono sempre «collocate lontano dal sapere»³²¹; mostra però anche una via possibile per una nuova figura della conoscenza, una sorta di protocollo per la transdisciplinarietà stessa: per trovare un possibile incontro, le discipline tornino a svelare le proprie pratiche.

Un dialogo fecondo tra le discipline, oggi, non può limitarsi alla condivisione dei risultati; è tempo che vengano alla luce anche i loro percorsi. I luoghi in cui il sapere si produce (le università, i centri di ricerca, i laboratori) sono essi stessi spazi di esperienza, di un agire attraverso cui la ricerca progredisce, si perfeziona, si rigenera, prende strade a volte imprevedibili³²². Come abbiamo già sottolineato, la generica accusa nei confronti di ipotetici interessi economici che minerebbero l'indipendenza scientifica, è retorica e

³¹⁹ «Resta il fatto che, con il mio lavoro, aumento l'alterazione che già ha ridotto i documenti sulla possessione allo stato in cui ci pervengono». M. DE CERTEAU, *La scrittura dell'altro*, 79.

³²⁰ M. MERLEAU-PONTY, *Il visibile e l'invisibile*, 136.

³²¹ M. DE CERTEAU, *L'invenzione del quotidiano*, 109.

³²² «le istituzioni scientifiche appartengono al sistema che studiano (...). Ma questa autointerpretazione del potere ha l'inconveniente di non vedere le pratiche che appaiono eterogenee al suo cospetto e che esso reprime e crede di reprimere. Queste hanno pertanto molte probabilità di sopravvivere *anche* a questo apparato e, in ogni caso, fanno anch'esse parte della vita sociale». *Ivi*, 78.

inconcludente: occorre prendere sul serio il profilo pratico del pensiero e dei suoi luoghi, piuttosto che «credere di reprimerlo». Allora il punto di vista si capovolge e la pratica non è più un fastidioso rumore di fondo eterogeneo alla teoria, ma l'evidenza di una struttura propria della conoscenza umana: non esiste sapere senza che l'uomo decida di sé. L'opera dell'uomo è sempre un atto della libertà, anche quando è un'opera di pensiero. Per questo le pratiche sono detentrici del «segreto» del sapere e non è inutile che questo segreto sia oggi svelato.

A onor del vero, in questi ultimi anni la questione sta assumendo una rilevanza crescente. Sebbene il quadro epistemologico complessivo resti per lo più inalterato, le abilità relazionali incominciano a riapparire, nel dibattito pubblico³²³, spesso sotto la singolare definizione di *soft skills*. Nei luoghi della formazione e dell'educazione universitaria, l'attitudine alla collaborazione, alla comunicazione non conflittuale, la capacità di costruire relazioni con gli *stakeholder*, rientrano sempre più di frequente nei percorsi proposti. Una parte del mondo del lavoro, in particolare, con un significativo anticipo rispetto a quello accademico, percepisce la necessità che alle competenze specifiche si accompagni una capacità di collaborazione, di condivisione, di convivenza non ostile che superi il più diffuso paradigma della competizione e dell'eccellenza. È piuttosto curioso che questo riaffiorare delle pratiche sia spesso sottovalutato, quando non ignorato, dalle scienze che si occupano a diverso titolo dell'uomo e della conoscenza (l'antropologia, la filosofia morale, la teologia stessa) e che avrebbero certo molto da dire³²⁴; il termine *skills*, d'altra parte, sembra volutamente escluderle per fare posto a nuove figure di formatori ad esse estranei (*training* e *coaching* sono le parole d'ordine). Nascono, così, nuovi processi di certificazione, nuove professionalità dai profili sempre distanti dalla riflessione teorica. È un peccato che il mondo accademico non appaia particolarmente interessato, oggi, ad abbandonare le proprie dimore; salvo rari esempi, appare per lo più critico — forse non senza ragioni — nei confronti di un'impostazione che rischia di limitarsi al lato più tecnico della questione. Si sta perdendo un'occasione e il disegno che

³²³«Nell'economia della conoscenza, la memorizzazione di fatti e procedure è importante, ma non sufficiente per conseguire progressi e successi. Abilità quali la capacità di risoluzione di problemi, il pensiero critico, la capacità di cooperare, la creatività, il pensiero computazionale, l'autoregolamentazione sono più importanti che mai nella nostra società in rapida evoluzione. Sono gli strumenti che consentono di sfruttare in tempo reale ciò che si è appreso, al fine di sviluppare nuove idee, nuove teorie, nuovi prodotti e nuove conoscenze». Così scrive il Consiglio dell'Unione Europea, *Raccomandazioni del Consiglio del 22 maggio 2018 relativa alle competenze chiave per la formazione permanente*, Gazzetta Ufficiale dell'Unione Europea, 4.6.2018, C189/2.

³²⁴ Occorrerebbe, però, come è stato correttamente segnalato, ricominciare ad affrontare seriamente il tema deontologico, non come questione procedurale, ma come questione teorica decisiva. Cf. P. SEQUERI, *Deontologia del fondamento*, G. Giappichelli Editore, Torino 2020.

connette questi *skill* al sapere, all'uomo in quanto tale e alla sua esperienza, finisce per apparire più incerto di quanto non potrebbe.

Occupandosi delle pratiche interne alla propria stessa ricerca, De Certeau intuisce la via migliore: esibire i propri percorsi, con un'autocoscienza del pensiero, ma anche con un'opera di ri-cominciamento e di riscrittura. Per farlo è necessaria una capacità di racconto che coinvolga i luoghi stessi in cui la conoscenza si produce:

Non dovremmo dunque riconoscerne la legittimità scientifica supponendo che, invece di essere un residuo ineliminabile o ancora da eliminare dal discorso, la narrativa svolge in esso una funzione necessaria, e che una teoria del racconto è indissociabile da una teoria delle pratiche, come sua condizione al tempo stesso che sua produzione? Ciò significherebbe indubbiamente riconoscere valore teorico al romanzo, divenuto lo zoo delle pratiche quotidiane da quando esiste la scienza moderna. E significherebbe soprattutto restituire importanza «scientifica» al gesto tradizionale che da sempre *racconta* le pratiche³²⁵.

Non c'è dubbio che la narrazione sia stata abbondantemente messa a tema dalle scienze umane, tuttavia spesso esse sembrano molto propense ad analizzarla e molto restie a praticarla, come se, alla fine, fosse una realtà che «non sa quel che dice» e che deve essere decifrata «dall'analisi, che lo sa». Non è alle teorie della narrazione, ma alla sua pratica che De Certeau invita: essa è un «saper dire esattamente adeguato al suo oggetto»³²⁶. Si tratterebbe proprio di raccontare: «saper dire» l'oggetto in questione (ossia l'esperienza dell'uomo) significa mostrare la sua figura universale, che non solo attraversa le discipline, ma connette le loro pratiche. L'accademico potrebbe allora riscoprirsi insospettabilmente prossimo al cittadino, il ricercatore al contadino, il medico al paziente, l'esorcista alla posseduta.

Questo racconto, d'altra parte, come sempre accade per le cose umane, non è mai venuto veramente meno. Non esiste centro di ricerca, università o istituzione accademica che non produca, sotto traccia e sussurrata a mezza voce, la narrazione dei suoi percorsi. Ad essa si dedica molto tempo, ma è sempre *tempo libero* e la narrazione assume spesso la forma della polemica e della critica, le frequenze della lamentela e della rivendicazione

³²⁵ M. DE CERTEAU, *L'invenzione del quotidiano*, 126

³²⁶ *Ivi*, 127.

contro (veri o presunti) giochi di potere. Talvolta questo romanzo riemerge³²⁷ e restituisce la consapevolezza dei complessi equilibri tra conoscenza e pratiche quotidiane, perché sa declinare in modo critico i paradigmi dell'eccellenza, dell'universalità, della parità di genere, del rapporto con la politica e con l'impresa, del *global* e del *local*. L'affioramento di questi temi, sempre più frequente oggi, sebbene di straforo, fa certo ben sperare. Alcuni degli argomenti cari alla post-modernità (la parità di genere, i diritti individuali, l'accessibilità della conoscenza), sembrano avere il potere di smuovere le acque. Si tratterebbe, però, di prendere finalmente sul serio il contenuto *scientifico* di questo racconto, per difenderlo da chi lo squalifica come impertinente rispetto all'impassibile e monolitica certezza delle verità scientifiche. Si tratterebbe di costruire uno spazio che non esiste ancora, dove il racconto trovi la dignità di un ascolto e, magari, la grazia di una risposta.

3.3. Esistere come abitare: le strategie

Nell'invenzione del quotidiano, il discorso dell'altro trova i suoi percorsi, nonostante i confini sempre più angusti imposti dalla civiltà tecnocratica contemporanea. Grazie alle sue traiettorie trasgressive, l'uomo comune custodisce e continua la prosa del mondo; se le possedute di Loudun si muovevano nella scacchiera della demonologia, il cittadino traccia i suoi itinerari nel reticolo della città moderna: tra le vie del suo quartiere, nei negozi e nei mercati, nella sua casa e nella sua dispensa. In questo modo, la figura dell'uomo comune, dell'*uomo senza qualità*, a cui l'opera è espressamente dedicata³²⁸, viene ripensata da De Certeau in un modo inedito: la maledizione della caverna platonica — in cui il cittadino è privo della *lexis* e della *praxis*, imprigionato da una conoscenza erronea — è smascherata; l'incantesimo retorico della *massa damnata* — con le sue innumerevoli incarnazioni — è

³²⁷ In questa direzione si muove, ad esempio, un intervento del 2021 di Virginia Magnaghi, Valeria Spacciante e Valeria Grossi, tre neo laureate alla Scuola Normale di Pisa. «In questo contesto, noi, i cosiddetti "eccellenti", siamo certamente quelli fortunati. Ma quale eccellenza tra queste macerie? Che valore ha la retorica dell'eccellenza se, fuori da questa cattedrale nel deserto, ci aspetta il contesto desolante che abbiamo descritto? Noi crediamo che di fronte a tutto questo la Scuola non sia senza colpe. Ha infatti promosso quella retorica dell'eccellenza e della meritocrazia, che legittima il taglio delle risorse». V. MAGNAGHI, V. SPACCIANTE, V. GROSSI, *Il malessere e la retorica dell'eccellenza nell'università neoliberale*, <https://www.roars.it/online/il-malessere-e-la-retorica-delleccellenza-nelluniversita-neoliberale> (visto il 9 agosto 2021).

³²⁸ «Questo eroe anonimo viene da molto lontano. È il mormorio delle società. In ogni epoca previene i testi. Non li attende neppure. Se ne fa beffe». *Ivi*, 25.

spezzato. Per De Certeau, ‘comune’ non significa mai ‘banale’³²⁹. L’uomo comune è detentore di una forza complessa che, nel suo quotidiano esercizio, è inargineabile³³⁰.

Si tratta di «un’arte del più debole»³³¹. Debole, qui, non è anzitutto il povero, il perseguitato, chi patisce di una fragilità economica o sociale. Esiste una debolezza universale, che riguarda tutti quegli ambiti dell’umano che vengono espulsi dalla narrazione principale. Essa riguarda molti uomini, in modo assolutamente trasversale rispetto alle condizioni economiche o alle classi sociali: l’uomo che trasgredisce il sistema tecnocratico, mettendo in atto tattiche e strategie per plasmare a modo suo il mondo e renderlo abitabile, è proprio l’uomo *comune*, caratterizzato da null’altro se non ciò che è comune nell’essere umano ma che, anche per questo, è stato espulso dalla narrazione. Proprio per questo occorre un’antropologia ben strutturata, che argini il moltiplicarsi di classificazioni dell’umanità, compresa quella tra ricchi e poveri, potenti e oppressi, paesi sviluppati e paesi in via di sviluppo. Se l’esperienza è tratto comune dell’umano, la sua comprensione non può riguardare solamente alcuni settori della società³³², per quanto bisognosi di riscatto. Molte delle voci che, negli ultimi decenni — in particolare in America Latina e là dove le maglie della società tecnocratica sono un po’ più larghe —, hanno invocato la restituzione ai poveri della loro dignità di soggetti³³³, generando pratiche di ricomposizione del dialogo sociale, avrebbero un immenso valore, oggi, se fossero ripensate anche per l’Occidente e, in generale, per ogni società umana in cui, al di là delle disuguaglianze più evidenti, ogni uomo è in una certa misura oppresso (ed oppressore).

De Certeau distingue, nelle traiettorie che l’uomo comune percorre all’interno del mondo tecnocratico trasgredendone l’ordine, tra le *tattiche* e le *strategie*. Le prime sono le più invisibili, lasciano invariato l’orizzonte, reinterpretano la realtà e si muovono

³²⁹ «Abbiamo scoperto che l’uomo comune non è affatto la banalizzazione di ciò che apparentemente è più unico, speciale e raro; piuttosto, il luogo del “comune” è forse il luogo più complesso che possiamo immaginare e per il quale nessuna scienza da sola ci è sufficiente». S. MORA, *Prefazione* in M. DE CERTEAU, *La debolezza del credere. Fratture e transiti del cristianesimo*, Vita e Pensiero, Milano 2020, X

³³⁰ Quanto questa scelta fosse azzardata ce lo racconta Luce Giard, nella prefazione all’edizione di Gallimard di *L’Invention du quotidien* del 1994: «En fait, en 1980, il était “transgressif” (...) de croire à l’imagination, à la liberté intérieure de l’ “homme sans qualités”». DE CERTEAU M. - GIARD L. - MAYOL P., *L’invention du quotidien 2. Habiter, cuisiner*, X.

³³¹ M. DE CERTEAU, *L’invenzione del quotidiano*, 73. Altri filosofi si sono soffermati sulla forza del debole: «Questa forza più grande abita anche nella debolezza ed è questo che rende i deboli così forti. Ecco perché, quando sono schiacciati da una forza apparentemente superiore, prevalgono infallibilmente». M. HENRY, *Teoria di una catastrofe. Dal comunismo al capitalismo*, Mimesis, Milano 2015, 43.

³³² Si potrebbe rileggere in questo modo l’insistenza di Papa Francesco sugli ultimi, sulle periferie, sullo scarto, categorie totalmente fluide nel magistero del pontefice, che — proprio per questo — lungi dall’inficiare l’universalità del suo messaggio, meritano di essere comprese a partire da essa.

³³³ «Allo stesso modo è necessario che gli oppressi arrivino a formarsi questa convinzione come soggetti, e non come oggetti». P. FREIRE, *La pedagogia degli oppressi*, EGA, Torino 2018, 74.

soprattutto nell'ambito del linguaggio, della narrazione e della lettura. Le *strategie*, invece, prevedono la costruzione di un luogo proprio, uno spazio di rifugio a partire dal quale il cittadino può guardare il mondo a una distanza sufficiente per esercitare un proprio giudizio. Gli ambiti sono allora sostanzialmente due: la lingua e l'abitare. In questo, De Certeau procede nel solco della grande tradizione filosofica della fine della modernità, in particolare l'intuizione heideggeriana del legame tra l'abitare e il linguaggio³³⁴ e la riflessione che ne è seguita. Già Heidegger, nella figura della *Geviert*, intuiva come le grandi categorie dell'esistenza (il cielo e la terra, i mortali e i divini) emergano nel momento stesso in cui l'uomo, costruendo, modifica l'orizzonte: egli impara a risparmiare la terra, accoglie il cielo come cielo, attende i divini e sta di fronte alla propria morte. Esistere è abitare, ci ricorda De Certeau raccogliendo la tradizione filosofica che lo precede³³⁵.

Tuttavia, la drammatica reale che l'Autore mette in luce, l'analisi delle pratiche, il caparbio attaccamento all'esperienza umana, riportano l'eredità metafisica a un principio di realtà e ci permettono di intuire indicazioni metodologiche pratiche ed efficaci. Il *bauen* heideggeriano si concretizza così nella figura delle strategie: esse postulano «un luogo suscettibile di essere circoscritto come *spazio proprio* e di essere la base da cui gestire i rapporti con obiettivi o minacce *esteriori*»³³⁶; sono essenzialmente legate allo spazio e alla sua costruzione, sono «una vittoria dello spazio sul tempo»³³⁷. In questo modo De Certeau, ben oltre la tradizione filosofica a cui attinge, ci mostra un essere umano vivo, pienamente inserito nella drammatica storica.

(1) Le strategie tendono alla costruzione di un luogo che consenta «di capitalizzare i vantaggi acquisiti, preparare future espansioni e acquisire così un'indipendenza in rapporto alla variabilità delle circostanze»³³⁸. Non vi è, in ciò, nulla di banale: il miracolo di questo raccoglimento, che è proprio di ogni attività economica³³⁹, sta proprio nel fatto che ciò che viene messo da parte è, almeno in un primo momento, sottratto alla consumazione del

³³⁴ M. HEIDEGGER, *L'origine dell'opera d'arte*, Christian Marinotti, Milano 2000; ID., *Saggi e discorsi*, Mursia, Milano 1976; ID., *L'arte e lo spazio*, Il nuovo Melangolo, Genova 1998.

³³⁵ «Già Merleau-Ponty distingueva tra “spazio geometrico” e un'altra spazialità che definiva “spazio antropologico”. Questa distinzione derivava da una problematica diversa, che mirava a separare dall'univocità “geometrica” l'esperienza di un “di fuori” che si dà sotto forma di spazio e per il quale “lo spazio è esistenziale” e “l'esistenza è spaziale”». *Ivi*, 176.

³³⁶ M. DE CERTEAU, *L'invenzione del quotidiano*, 71.

³³⁷ *Ivi*, 73.

³³⁸ *Ivi*, 72.

³³⁹ Non è proprio questo luogo-casa la spiegazione compiuta dell'etimologia della parola economia (*oikos-nomos*)?

godimento. La sua forma archetipa è da cercare forse proprio con il passaggio dalle società fondate sulla raccolta e sulla caccia all'invenzione dell'agricoltura: per poter coltivare, l'uomo-raccogliitore ha dovuto imparare a sottrarre alla consumazione una parte del seme per custodirla in un luogo sicuro, raccogliendola. La mano, allora, non porta più il cibo alla bocca, bensì lo tiene lontano, lo ripara e lo protegge; ne fa scorta perché esso diventi sua migliore alleato nel far fronte alla fragilità della vita. Su questa operazione (la cui ovvietà non dovrebbe farcene dimenticare l'arditezza) nasce la civiltà degli uomini, la cultura, l'agri-cultura. L'individuazione di un luogo di riparo, rassicura in ordine alla possibile «vittoria dello spazio sul tempo» e permette di pianificare. Affinché questo sia possibile, tuttavia, è anche necessario che l'uomo si riconosca a sua volta raccolto. È una delle intuizioni di Emmanuel Lévinas riguardo al dimorare: l'uomo può raccogliere e raccogliersi solo perché è a sua volta originariamente raccolto, perché trova davanti a sé una cedevolezza, un'ospitalità³⁴⁰ dell'essere, che per il filosofo coincide con un'intonazione femminile (sebbene su questo punto egli dimostri una certa ambiguità fenomenologica), con una sorta di grembo originario. Solo sapendosi accolto, l'uomo è in grado di raccogliere il mondo, facendo fronte all'interruzione del godimento (*jouissance*) che sempre lo minaccia. C'è dunque un essere-raccolti che precede il raccogliere.

Le società tradizionali non erano certo più virtuose della nostra, tuttavia erano in grado di lasciare ampi margini, esplicitamente dedicati ad accogliere le strategie dei cittadini. Contemplavano l'esistenza di luoghi *altri*, di spazi ospitali, anche grazie al fatto che le marginalità trovavano un'espressione e un'accettazione comune. Questo genere di margini è proprio ciò che la civiltà tecnocratica ha sempre più limitato, costringendo, così, il cittadino ad un perenne stato di erranza:

Disancorate dalle comunità tradizionali che ne circoscrivevano il raggio d'azione, errano ovunque in uno spazio che si omogenizza e si estende. I consumatori si tramutano in immigranti. Il sistema in cui circolano è troppo vasto perché si stabiliscano in qualche luogo, ma troppo organizzato perché possano sottrarsi e rifugiarsi in altri luoghi³⁴¹.

Non è un caso che, reagendo a questa rigidità del mondo moderno, la post-modernità sia caratterizzata dal moltiplicarsi esponenziale di luoghi improbabili, inevitabilmente provvisori, nei quali la priorità è la demarcazione di uno spazio sicuro, che possa difendere il soggetto da ciò che è esterno. Fuori e dentro al grande spazio virtuale della rete — che,

³⁴⁰ «La familiarità e l'intimità si producono come una dolcezza che si diffonde sulla faccia delle cose [...], dolcezza che deriva da un'amicizia nei riguardi di questo io. L'intimità che è già presupposta dalla familiarità è un'intimità con qualcuno. L'interiorità del raccoglimento è una solitudine in un mondo che è già umano. Il raccoglimento si riferisce ad un'accoglienza». E. LÉVINAS, *Totalità e infinito*, 158.

³⁴¹ M. DE CERTEAU, *L'invenzione del quotidiano*, 71.

non ancora «troppo organizzato», è terra di conquista, una sorta di Far West — prendono vita un po' ovunque questi luoghi identitari, accomunati da una pretesa indipendenza nei confronti di (reali o presunti) meccanismi del potere di cui, invece, tutti gli esterni sarebbero preda. La retorica della loro autonomia ed indipendenza, per quanto paradossale, è sorprendentemente simile a quella adoperata a lungo della narrazione scientifica³⁴²; ad essa si alimentano moltissime realtà, dai consumatori alternativi a hobbisti di ogni genere, dai gruppi di resistenza ai movimenti religiosi carismatici, dai produttori biologici ai luoghi dell'*underground*; di essa vivono, certo, anche le strategie dei cacciatori di complotti, dei terrapiattisti di ogni sorta e forse anche alcuni fenomeni di radicalizzazione religiosa; in tutti i casi, la clandestinità non fa che demarcare con maggiore forza il confine. Per questo le critiche della comunità scientifica, le indignazioni degli accademici, le derisioni degli intellettuali non sortiscono alcun effetto. Né coglie nel segno chi accusa i loro protagonisti di colpevole incompetenza e di crassa ignoranza; vi è qualcosa che inevitabilmente tutte queste esperienze fanno e ripetono a gran voce: che l'uomo comune ha bisogno uno spazio in cui raccogliersi e che è disposto a costruirselo, non importa come, anche costruendo una propria discutibile razionalità 'regionale'. È lecito domandarsi se, per arginare le derive più assurde e pericolose di questi luoghi, non sia necessario spezzare l'alternativa tra «la messa in riga disciplinare e l'illegalità» e riconoscere all'uomo comune il potere di abitare anche gli spazi più eccentrici, come avveniva nelle società tradizionali, nelle quali esisteva

un ordine fermamente stabilito ma abbastanza duttile per lasciar proliferare questa mobilità contestatrice, irrispettosa dei luoghi, volta a volta giocosa e minacciosa, chi si estende dalle forme microbiche della narrazione quotidiana fino alle narrazioni carnevalesche³⁴³.

(2) La seconda funzione delle strategie, secondo De Certeau, è quella «*pratica panottica* a partire da un luogo in cui l'occhio trasforma le forze estranee in oggetti che si possono osservare e misurare»³⁴⁴. La strategia ha a che fare con la possibilità di guadagnare un punto di vista da cui leggere la complessità del reale. In fondo la costruzione di un luogo nasce, all'alba della storia della civiltà, proprio per questo motivo. Il *totem*, figura

³⁴² «Tanto le strategie militari quanto quelle scientifiche si sono sempre basate sulla costituzione di luoghi "propri" (città autonome, istituzioni "neutre" o "indipendenti", laboratori di ricerca "disinteressati" eccetera)». *Ivi*, 72.

³⁴³ *Ivi*, 191.

³⁴⁴ *Ivi*, 72.

originaria dell'*homo symbolicus*³⁴⁵, non è altro che un punto di vista fissato ed istituito, capace di trasformare il caos originario in cosmo e di garantire la comunicazione tra i diversi piani dell'esistenza, persino i più misteriosi e oscuri³⁴⁶. Il luogo del raccoglimento, in questo senso, non è mai uno spazio chiuso, indifferente a ciò che gli è esterno: come ogni dimora, ha porte e finestre, aperture destinate all'ospitalità e punti di osservazione. In quanto luogo di ricapitolazione, pretende di pronunciare una verità sul mondo intero.

Sbaglieremmo, dunque, a considerare l'esperienza come portatrice di un sapere ingenuo, che si accontenta di una visione ristretta e parziale, ignorando il contesto più ampio e gli altri saperi: la pretesa panottica, il desiderio di fare ordine nel caos totale e di includere nella visione la complessità del mondo è parte integrante di tutte le strategie con cui l'uomo abita. Fin dall'alba della storia è sempre l'intero universo universo ad essere a tema: il visibile e l'invisibile. Già quando il sapere dell'uomo era esclusivamente simbolico e mitico, esso pretendeva di abbracciare l'universale: quello simbolico è un sistema, non a caso i simboli non funzionano mai in modo isolato, ma in forma sinfonica; si intonano alla prosa del mondo per «comprendere, prevedere e includere». In questo senso, il paradigma del pluralismo che attraversa la contemporaneità sembra talvolta incapace di comprendere le strategie: esse non si accontentano del semplice diritto di avere le proprie opinioni e di professare le proprie convinzioni, vogliono proprio dire il vero. Ogni strategia, includendo una visione dell'universale, non chiede solo un palco per esprimersi, ma anche ascoltatori che la prendano sul serio. Questo, d'altra parte, è un varco importante, perché ci dice che non esiste un *local* che non sia anche originariamente *global*, almeno nelle sue pretese.

(3) In terzo luogo, sottolinea De Certeau, il sapere delle strategie è connesso alla gestione di un potere: tanto il potere di «trasformare le incertezze della storia in spazi leggibili», quanto «il potere di crearsi uno spazio proprio»³⁴⁷. Un esempio memorabile di questo potere è il fenomeno che l'Autore chiama il «lavoro di straforo»:

³⁴⁵ «Tutti questi riti e miti hanno una struttura comune: l'universo è concepito con sette piani sovrapposti (cioè sette cieli planetari); la sommità può essere costituita dal nord cosmico, dalla stella polare o dall'empireo, che sono formule equivalenti dello stesso simbolismo del "Centro del Mondo"; l'elevazione al cielo più alto, cioè l'atto di trascendere il mondo, avviene vicino a un "centro" (tempio, città regale, ma anche albero sacrificale equivalente all'Albero Cosmico, palo del sacrificio assimilato all'*Axis Mundi*, eccetera) poiché proprio in un "centro" avviene la rottura dei livelli e quindi il passaggio dalla terra al cielo». M. ELIADE, *Miti, sogni e misteri*, Rusconi, Milano 1990, 98.

³⁴⁶ De Certeau stesso descrive la preghiera con un'immagine totemica: M. DE CERTEAU, *L'uomo in preghiera, «questo albero di gesti»*, in ID., *La debolezza del credere*, 25-33.

³⁴⁷ M. DE CERTEAU, *L'invenzione del quotidiano*, 72.

gli operai che “lavorano di straforo” sottraggono alla fabbrica del tempo (piuttosto che dei beni, perché utilizzano solo dei residui) in vista di un lavoro libero, creativo e senza profitto. Nei luoghi stessi in cui regna la macchina che devono servire, giocano d’astuzia per il piacere d’inventare prodotti gratuiti destinati soltanto a significare attraverso la loro opera un saper fare proprio e a rispondere con un *dispendio* a solidarietà di classe o familiari.³⁴⁸

Il lavoro di straforo è un simbolo del potere generativo che le traiettorie dell’uomo comune esercitano, non viste, nel cuore della società. In essa, la cultura popolare introduce

un’economia del dono (atti di generosità a buon rendere), un’estetica dei trucchi (ovvero un’arte di escogitare), un’etica della tenacia (coi suoi mille modi di negare la legittimità, il senso o la fatalità dell’ordine costituito).³⁴⁹

Queste evasioni che si collocano negli interstizi della società edificano luoghi reali, che caratterizzano sempre più il panorama contemporaneo, di cui la società tecnocratica finisce non solo per prendere atto, ma talvolta anche per perdere possesso. Basti pensare al mondo del dono, a cui la società contemporanea finisce per fare ricorso sempre più spesso, integrandolo attraverso la definizione di uno ‘terzo settore’ caratterizzato dal *no-profit*. Queste realtà, che rappresentano in molti paesi una parte rilevante dell’economia, sono a tutti gli effetti luoghi di lavoro — benché, appunto, «di straforo» — e generano nella società un valore economico. Ma il più delle volte non sono nati da essa, ma piuttosto contro di essa, grazie alle pratiche dei cittadini che ne hanno abitato gli interstizi, pratiche delle quali la società contemporanea sa poco o nulla. Facilmente il mondo del dono ha interagito con altri abitanti dei margini, condividendo la clandestinità, il rifiuto dei meccanismi della società dei consumi e l’economia del dono. Si sono strutturate, negli anni, in modo articolato e complesso, ben prima che le istituzioni giuridiche cercassero di definirle, e hanno generato ambienti stabili e abitabili.

È molto forte, oggi, il tentativo di normalizzarle, sottoponendole agli stessi metodi di certificazione e di verifica che determino l’efficienza di ogni altra realtà economica. Se questo da un lato promette loro i mezzi per sopravvivere, d’altro canto le costringe ad una torsione che talvolta sembra soffocare una generatività basata proprio sull’intenzione di aggirare il sistema tecnocratico. Attraverso il mondo del *fundraising*, la sua modellizzazione e professionalizzazione, l’«etica della tenacia» rischia di fiaccarsi, di modo che il sistema riesce ad immunizzarsi di fronte ad una presenza che ne turbava i paradigmi dall’interno. D’altra parte, però, la contaminazione di una «nuova filantropia»³⁵⁰ ha toccato

³⁴⁸ *Ivi*, 59.

³⁴⁹ *Ivi*, 60.

³⁵⁰ M. DE PAOLI - G. MANFREDI - M. TALLACCHINI, *Una filantropia nuova. Economia, diritto e filosofia per una società digitale collaborativa*, Libellula, Tricase 2017.

anche il liberalismo più avanzato e ha portato l'economia del dono al cuore stesso della società contemporanea. Questo processo si realizza in modo del tutto simile anche nel sistema agroalimentare: i sistemi produttivi alternativi nascono spesso in contrasto con la cultura dominante³⁵¹, come forme di opposizione alla globalizzazione, di recupero delle comunità rurali, di ricostruzione del legame tra contadini e consumatori, ma finiscono per diventare un ghiotto boccone delle multinazionali. L'irruzione del paradigma della sostenibilità nei sistemi economici liberali può senza dubbio snaturare le istanze più profonde e trasformative di questi movimenti³⁵², ma al contempo porta quelle stesse istanze all'attenzione del mondo accademico, del mondo politico e del rende possibili alleanze inedite, restituendo a queste stesse realtà una visione più realistica del sistema³⁵³.

L'esito di questo scambio, che si fonda su una sorta di doppio tranello (quello che il terzo settore tende al sistema liberale e quello che quest'ultimo tende all'economia del dono), è ancora tutto da valutare (compito che non è certo nelle nostre competenze): potrebbe ben essere solo un piatto di lenticchie; proprio per questo l'antropologia deve vigilare, affinché le forze più potenti e trasformative dell'epoca contemporanea non si esauriscano troppo presto: sono energie poderose, le uniche che, quando non diventano distruttive, hanno ancora la *chance* di modificare lo scenario contemporaneo.

Riassumendo, è possibile raccogliere dallo studio delle strategie una prima indicazione preziosa, che le analisi quantitative, le indagini di mercato, i questionari a proposito della competenza dei cittadini non sono in grado di registrare: il sapere dell'esperienza ha bisogno di luoghi. Uno dei compiti del nostro tempo può essere quello di propiziare ed accompagnare il sorgere di questi luoghi, contando sulla loro generatività e vigilando pazientemente sulla qualità delle loro connessioni con la complessità sistemica della storia presente. Costruire la città degli uomini immaginando margini sufficientemente ospitali, propiziare la porosità dell'abitare umano è una necessità epocale: l'opposto non

³⁵¹ «Alternative Food Initiatives seek to construct and portray alternatives to the construction and reproduction of hegemonies of food (and agriculture) in the conventional food system» P. ALLEN ET AL., *Shifting Plates in the Agrifood Landscape: the Tectonics of Alternative Agrifood Initiatives in California*, in «Journal of Rural Studies» 19(2003), 61-75, 62.

³⁵² «During a period in which political claims about civil rights for working people of color were supported by a larger social movement, California organizations were able to include these claims for justice in their agendas. As claims for these rights were replaced by neo-liberal arguments about individual responsibility, AFIs withdrew from direct opposition to powerful political and economic structures and framed their programs in terms of the rights of consumers to choose alternatives, rather than in their rights as citizens», *ivi*, 68.

³⁵³ «In general, leaders of California AFIs prescribe working to develop alternatives within the overall structure of the current agrifood system rather than working to reshape its architecture», *ivi*, 71.

porta alcun frutto, perché l'uomo comune sarà sempre capace di farsi spazio, di strafaro. Quando questi spazi vengono creati, al contrario, è più facile che l'esperienza entri in dialogo con la cultura egemone: riabilitata dall'isolamento lascia emergere un «discorso dell'altro» e smette di sovvertire semplicemente la griglia di significati che lo imprigionava. Nel luogo ospitale, il discorso dell'altro diventa generativo. Le strategie, infatti, rispondono ad un profondo bisogno di raccoglimento, ma non sono mai chiuse in se stesse, poiché è nella loro natura la ricerca di una visione capace di integrare la realtà nella sua complessità. Intercettare questa naturale apertura e stabilire un protocollo di comunicazione con esse è dunque necessario.

3.4. Narrazione e lettura: le tattiche

Sono le tattiche a suscitare l'interesse più analitico di De Certeau. Il quotidiano è fatto di strategie e di luoghi, ma ha una vitalità inarrestabile grazie a quelle traiettorie che «hanno come luogo solo quello dell'altro»³⁵⁴, ma ne sanno trasgredire e riscrivere le regole. Sono in grado di sfruttare luoghi alieni, ricombinandoli ogni volta, ma sono anche capaci di abitare non-luoghi, negando l'ineluttabilità dell'esser-ci³⁵⁵. Le tattiche sono invisibili alla statistica, che ne riconosce gli effetti ma ne ignora i percorsi. Se le strategie instaurano un luogo per contrapporsi all'usura del tempo, le tattiche utilizzano il tempo stesso, contano «sulle occasioni che esso presenta» e sui «margini di gioco che introduce nelle fondamenta del potere»³⁵⁶.

Sono tattiche gli usi inaspettati e 'trasgressivi' che il consumatore fa dei prodotti che gli vengono proposti, sono tattiche i percorsi con cui attraversa la città organizzando lo spazio quotidiano in modo totalmente sconosciuto (e incomprensibile) all'urbanista³⁵⁷, sono tattiche gli intrecci che costruisce ogni giorno tra l'acquisto dei beni, il loro consumo, l'incontro con l'altro, la ferialità e la festività. È una tattica, anche, un certo intonarsi della

³⁵⁴ M. DE CERTEAU, *L'invenzione del quotidiano*, 73.

³⁵⁵ Il teologo francese Jean-Yves Lacoste, come vedremo, descrive così la preghiera (ossia l'esistenza 'liturgica'): è la capacità di superare l'inerenza heideggeriana e di abitare quei non-luoghi (la cella del monaco, la via del pellegrino) in cui l'uomo si sporge sull'assoluto. Opera di riferimento preziosissima è: J-Y. LACOSTE, *Esperienza e assoluto. Sull'umanità dell'uomo*, Cittadella, Assisi 2003.

³⁵⁶ *Ivi*, 75.

³⁵⁷ Gli esperimenti urbanistici che a partire dagli anni '70 hanno progettato interi quartieri a tavolino ne sanno qualcosa: a differenza di quanto accadeva nella città medievale, ben di rado gli spazi, nei nuovi plessi abitativi, hanno ricevuto l'uso a cui erano stati teoricamente destinati. Una lezione da apprendere soprattutto oggi, visto che in molte parti del mondo si stanno costruendo dal nulla intere città. Cf. G. CUSTODI, *Città fantasma: dalla Cina all'Africa, un business in-sostenibile*, <https://www.architetturaecosostenibile.it/architettura/progetti/citta-fantasma-cina-africa-business-190> (visto il 9 agosto 2021).

lingua, dei miti, dei proverbi, delle fiabe, dei modi di dire.

La lingua poetica ha nel suo cuore il paradigma di tutte le tattiche: la metafora³⁵⁸. La metafora genera un sapere ribaltando l'ordine denotativo della lingua, proprio come le tattiche abitano la città trasgredendo le previsioni di chi le ha costruite.

qualora per mito s'intenda un discorso relativo al luogo/non-luogo (origine) dell'esistenza concreta, un racconto messo insieme con elementi tratti dai detti comuni, una storia allusiva e frammentaria i cui vuoti s'incastano con le pratiche sociali che essa simbolizza³⁵⁹.

La narrazione, il racconto, il romanzo tornano a occupare la scena della riflessione di De Certeau, non più solamente come metodo utile alle discipline per far emergere le proprie pratiche, ma come luogo di comprensione e di messa in opera delle pratiche dell'uomo comune, come un «saper dire esattamente adeguato al suo oggetto». Se prima si era concentrato sulla scrittura, ora l'Autore si rivolge alla lettura, all'ascolto delle narrazioni che solcano la pagina bianca della città. Tra le diverse discipline, va riconosce alla psicoanalisi il primato di questa scoperta di un sapere narrativo. In uno studio sul ritorno del represso in psicoanalisi, pubblicato per la prima volta nel 1978, scrive:

rivelo subito la tesi che intendo sostenere: la letteratura costituisce il discorso teorico dei processi storici: essa crea infatti quel non-luogo in cui le operazioni effettive di una società hanno accesso a una formalizzazione. Lungi dal considerare la letteratura come «espressione» di un referente, bisognerebbe invece riconoscere in essa l'analogo di ciò che la matematica è stata a lungo per le scienze esatte: un discorso «logico» della storia, la «finzione» che la rende possibile³⁶⁰.

Mentre la scienza costruisce un «luogo puro», l'analisi freudiana — forse suo malgrado³⁶¹ — «ritrova l'alterità», «rivela i giochi contraddittori», «diagnosticando l'equivoco e la pluralità strutturale del luogo»³⁶². La psicoanalisi porta in se stessa la stessa tensione tra scientificità e narratività che De Certeau riconosce nell'analisi delle pratiche. In breve: se materia oscura della storia (che le storiografie, le etnologie, le statistiche da sole non riescono a comprendere) è l'esperienza dell'uomo, il solo linguaggio all'altezza dell'esperienza è la letteratura. Chi vuole capire l'uomo deve leggere, ascoltare, frequentare

³⁵⁸ «“Il cielo piange” produce un incremento della nostra percezione complessiva sia della pioggia che delle lacrime. Ciò che noi sappiamo po avere udito parlare di un cielo che piange è molto più di quello che sapevamo prima e questo incremento si dà nella non sovrapposizioni dei due termini, nella loro distanza, nel “lembo” che li separa». R. MAIER, *Il fondo delle parole. Poesia ed esperienza spirituale*, EDB, Bologna 2019, 118.

³⁵⁹ *Ivi*, 157.

³⁶⁰ M. DE CERTEAU, *Storia e psicoanalisi. Tra scienza e finzione*, Bollati Boringhieri, Milano 2006, 99.

³⁶¹ «Curiosamente, mentre Freud si nutre dell'*Aufklärung* scientifica del XIX secolo e si dà appassionatamente da fare per ottenere il riconoscimento della “serietà” del modello accademico viennese, sembra essere preso alla sprovvista dalla sua stessa scoperta», *ivi*, 101.

³⁶² *Ivi*, 109.

i racconti. Non perché in essi vi sia un qualche messaggio nascosto, ma perché i processi della narrazione e della lettura *sono* pratiche del quotidiano.

È la lettura il punto di arrivo, che diventa simbolo reale delle tattiche. Al termine del percorso, De Certeau sosta sul confronto tra scrittura e lettura, invitandoci a interrompere «l'assimilazione della lettura a passività»³⁶³. Viviamo spesso nel pregiudizio che il senso, il significato, il messaggio siano esclusivamente a carico del testo scritto: il lettore, semplicemente, vi attinge. Uno studio puntuale dell'atto della lettura (il tema ritorna più volte nel percorso dell'Autore, tanto nei testi storici, quanto in quelli spirituali) mostra tutt'altro. La lettura, infatti, è ben diversa dalla sillabazione, dalla capacità di riconoscere segni e di decifrarli³⁶⁴: si tratta di una memoria «culturale, dovuta a scambi orali e relativa all'ascolto, che permette al lettore di accostarsi al testo con strategie di interrogazione semantica»³⁶⁵. Prova ne è il fatto che, nel bambino, imparare a leggere e imparare a scrivere sono processi differenti, la cui associazione è instabile e mai definitiva. La lettura è il complesso processo di formazione del significato:

Tutto avviene come se la costruzione dei significati ipotetici fosse il blocco di marmo che a poco a poco il deciframento di materiali grafici scolpisce, spostasse, precisasse o verificasse per dar luogo a forme di lettura, come se il grafema scolpisce in una anticipazione di senso. La lettura obbedisce alla stessa legge dell'esperienza scientifica: è tanto più ricca quanto più le aspettative e le ipotesi *a priori* sono numerose³⁶⁶.

La dimenticanza di questi processi non è priva di conseguenze: ci consegna una società in cui alcuni (pochi) hanno il compito di produrre i significati necessari all'istruzione e all'in-formazione di tutti³⁶⁷.

Una simile rappresentazione dei consumatori è inaccettabile. In generale, quest'immagine di «pubblico» non si ostenta. Ma abita nondimeno la pretesa dei «produttori» di *informare* una popolazione, ovvero di «dare forma» alle pratiche sociali. Le proteste stesse contro la volgarizzazione e la volgarità dei media derivano spesso da una pretesa pedagogica analoga; portata a credere che i propri modelli culturali siano necessari al popolo per l'elevazione degli spiriti e delle menti, l'élite preoccupata dal «basso livello» dei giornali o della televisione postula sempre che il pubblico sia plasmato dai prodotti che gli vengono imposti. Ma ciò significa fraintendere l'atto di «consumare». Si presume che «assimilare» significhi

³⁶³ M. DE CERTEAU, *L'invenzione del quotidiano*, 238.

³⁶⁴ «Un nuovo circuito celebrale era necessario, perché leggere non è un processo naturale e neppure innato; in realtà è un'invenzione culturale innaturale che esiste da appena seimila anni». M. WOLF, *Letto, vieni a casa. Il cervello che legge in un mondo digitale*, Vita e Pensiero, Milano 2018, 22.

³⁶⁵ ID., *Il parlare angelico. Figure per una poetica della lingua. (Secoli XVI e XVII)*, Olschki, Firenze 1989, 128.

³⁶⁶ *Ivi*, 128-129.

³⁶⁷ È, questa, anche la dinamica educativa messa in luce da Paulo Freire: «Nella visione 'depositaria' dell'educazione, il sapere è un'elargizione di coloro che si giudicano sapienti, agli altri, che essi giudicano ignoranti». P. FREIRE, *La pedagogia degli oppressi*, 78.

necessariamente «divenire simile a» ciò che si assorbe e non «renderlo simile» a ciò che è, farlo proprio, appropriarsene o riappropriarsene. Fra i due significati possibili si pone una scelta, innanzitutto in virtù di una storia il cui orizzonte deve essere tratteggiato³⁶⁸.

Proprio la lettura, nei suoi processi, rivela invece che la produzione del senso non appartiene affatto al testo in sé, né alla pretesa di in-formare l'interlocutore, ma alla relazione che il lettore stabilisce con la verità. Ogni lettore rifà il testo: gli compete un'operazione specifica — la *lectio* — che è l'origine del senso. La scrittura non è che «una riserva di forme che attendono dal lettore il loro senso»³⁶⁹. Certo, insiste De Certeau, non abbiamo alcun problema a concedere questo potere ai critici letterari: a loro permettiamo di superare l'intenzione dell'autore e di produrre un senso a partire dalla loro specifica certificazione di esperti. Ci sembra invece pacifico (e persino necessario) negarla al lettore comune, a cui spetterebbe, invece, il solo compito di lasciarsi in-formare³⁷⁰.

Di tutto questo, l'ambito letterario è solo l'emergenza: il fenomeno si ripete in realtà per ogni testo, da quelli più divulgativi ai mass media, dai codici di leggi alla grande produzione scientifica. Sempre più spesso, tanto più con il moltiplicarsi delle emergenze, assistiamo alla riduzione dell'uomo comune ad un passivo destinatario di in-formazione, per la quale ogni testo è buono. Ne è un esempio l'uso 'pedagogico' della legge, ormai considerato tollerabile nelle società contemporanee. Il sistema giuridico, in esse, non si dedica più solamente alla risoluzione dei conflitti, ma ad una formazione del senso comune: divieti e pene diventano un testo a tutti gli effetti, con il compito di plasmare il suo pubblico verso comportamenti virtuosi. Così si è mossa, in molti Paesi, la gestione della normativa sanitaria durante la pandemia; ma si tratta di un uso ben più comune, basti pensare, in Italia, al ruolo del legislatore nello scoraggiare le discriminazioni di razza o di genere attraverso l'introduzione di un sistema specifico di pene. Le conseguenze sono notevoli: quando alla legge si attribuisce un compito educativo, la lettura dell'uomo comune è automaticamente disabilitata, perché si tratta di un testo per il quale, più di qualunque altro testo, l'interpretazione è riservata a professionalità e a luoghi chiusi all'interno del sistema giuridico.

La lamentela ripetuta — peraltro non sempre senza ragione — in ordine al «basso livello» di istruzione scientifica, a cui si attribuiscono i fallimenti del processo in-

³⁶⁸ M. DE CERTEAU, *L'invenzione del quotidiano*, 234.

³⁶⁹ *Ivi*, 238.

³⁷⁰ «Se la manifestazione della libertà del lettore attraverso il testo è tollerata fra i chierici (bisogna però chiamarsi Roland Barthes per permettersela), è viceversa interdetta agli allievi (aspramente o abilmente ricondotti dai maestri all'ovile del senso «ricevuto») o al pubblico (debitamente avvertito di «ciò che bisogna pensare») e le cui invenzioni, considerate trascurabili, sono ridotte al silenzio», *ivi*, 242.

formativo, percorre una strada simile. Di fronte ai dubbi e alle domande del cittadino — che spesso sorgono proprio da esperienze storiche negative, ossia da ciò che il cittadino *sa*, come abbiamo imparato grazie a Brian Wynne³⁷¹ — il tecnico e lo scienziato inorridiscono; allora accusano il sistema educativo, incontrando il consenso del mondo politico e ottenendo facilmente solenni promesse di cambiamento. Ma la produzione di una buona teoria scientifica e la sua divulgazione non sono sufficienti all'edificazione della società umana; una scienza imprigionata dal mito di una società fatta solo da scienziati non rende certo un buon servizio al mondo contemporaneo, perché la storia, in realtà, continua a muoversi sui passi dell'esperienza. Anche per questo, conclude De Certeau «è sempre bene rammentare che non bisogna considerare la gente idiota»³⁷².

I processi della scienza, non sono democratici, come si ama dire, ma la verità è dialogica. In ogni caso, l'opzione dell'uomo contemporaneo per la democrazia non è rivedibile; se la scienza non è la democrazia, può però servirla, se impara a rinunciare al monopolio dell'interpretazione e ad abitare un mondo complesso in cui sia lasciato lo spazio necessario al cittadino-lettore per essere protagonista del prodursi del senso. Basterebbe ricordare che una comunicazione non termina con la pubblicazione delle informazioni e che l'innovazione non termina con la messa in commercio della tecnologia: la prima si compie nella condivisione del sapere e la seconda nella condivisione delle pratiche. Per comprendere la storia occorre conoscere, accompagnare e propiziare l'intero percorso, che inizia dal quotidiano, procede attraverso la produzione di informazioni e di strumenti affidabili e ritorna al sapere dall'esperienza. Come vedremo a breve (ma come è facile da subito intuire) queste stesse tensioni abitano il sistema agroalimentare, dove tra la scienza, la tecnologia e il cittadino vi è un altro universo di pratiche: quello del mondo contadino.

4. La verità, le credenze, l'autorità

Nel nostro percorso all'interno dell'esperienza, del suo sapere e della sua scrittura, che si muove a partire dall'antropologia filosofica e teologica, non ci siamo mai addentrati nella questione del credere, ossia quella figura di conoscenza che si connette con il profilo credente dalla coscienza dell'uomo. La transdisciplinarietà ci ha tenuto fin qui a distanza dal profilo più teologico della riflessione, ci ha invitato ad assumere un punto di vista laico,

³⁷¹ Cf. C. WATERTON - B. WYNNE, *Knowledge and political orders in the European Environmental Agency*.

³⁷² M. DE CERTEAU., *L'invenzione del quotidiano*, 248.

mettendoci a servizio della dimensione universale dell'esperienza. Ciò che la teologia non può non ricordare, però, è che la coscienza dell'uomo è costantemente accompagnata dall'atto di fede. Credere non è una delle attività possibili alla coscienza: è la coscienza ad essere originariamente credente, perché la questione dell'affidabilità e del credito è una dimensione universale della libertà umana. Come tale, è anche sempre coinvolta nel discorso sulla verità, nei processi che attraversano la vita personale e sociale ed è parte integrante dell'esperienza.

Se ora vogliamo esplicitamente dedicare una breve passaggio a ciò che l'uomo crede, è proprio a motivo di questa universalità: la teologia ritiene di avere strumenti di cui altre discipline forse non dispongono e prova ancora a metterli a disposizione. In questo senso ci sentiamo di poter imparare da De Certeau, che sa muoversi agilmente tra la cultura religiosa e quella laica, trasgredendo anche questo confine, apparentemente invalicabile. Sebbene non riguardino l'argomento specifico di queste pagine, chi conosce l'autore sa quanto la sua teologia e le sue opere di spiritualità siano in totale continuità con l'antropologia delle pratiche³⁷³: vi si ritrovano incessantemente l'apertura al discorso dell'altro, il tentativo di collocare anche cristianesimo in un suo ampio quadro storico, una visione della fede intelligente e piena di realtà. Vi si ritrova, soprattutto, una reale centralità della figura di Gesù: la laicità di De Certeau non è un annacquamento del messaggio antropologico che fluisce dal cristianesimo, ma un'occasione per ribadire quel primato della rivelazione di Dio nel Figlio Gesù, questione che proprio in quegli anni, tutta la teologia cattolica stava riscoprendo, ribadendo la convinzione che il suo assioma fondamentale è il cristocentrismo. Parlare di cristocentrismo, in questo caso, non significa altro che riportare il cristianesimo alla sua radice insuperabile: l'incarnazione di Dio nell'uomo Gesù, chiamato e riconosciuto come Figlio di Dio. Ma significa anche ritenere che non possa esserci teologia separata da un'antropologia e che non possa esserci salvezza al di fuori della storia e della sua comprensione. Anche in virtù di questo questo l'uomo e la storia sono questioni su cui la teologia ha a lungo lavorato e ritiene di avere qualcosa da dire.

Tra le diverse conseguenze di questa concentrazione cristologica sta proprio l'interesse dell'intelligenza teologica per l'esperienza: il cuore del cristianesimo non è un corpo legislativo, né una teologia compiuta, bensì la *scena originaria* del Vangelo³⁷⁴, ossia l'esperienza dell'uomo Gesù riconosciuto come Dio. Questa esperienza (relazionale tanto

³⁷³ Davvero interessante, a questo riguardo, il saggio conclusivo della raccolta italiana *Il parlare angelico*, in cui l'angelologia tradizionale, la mistica seicentesca, i *flâneur* di Walter Benjamin sono intessuti in un unico grande discorso. M. DE CERTEAU, *Il parlare angelico*, 195-228.

³⁷⁴ Il termine è una delle scelte qualificanti nella teologia fondamentale di Pierangelo Sequeri. Cf. P. SEQUERI, *Il Dio Affidabile. Saggio di teologia fondamentale*, Queriniana, Brescia 1996.

in rapporto al Padre quanto ai suoi fratelli uomini) non cessa di essere indagata fin dall'inizio del cristianesimo nella sua capacità di dire la verità «tutta intera» di Dio, dell'uomo e del cosmo, nella sua forma di *universale concretum*. Non solo: Gesù ha consapevolmente generato una storia e un popolo. Fin dall'inizio della sua predicazione è evidente l'intenzione di «raccolgere il popolo di Dio», sulla traccia della raccolta di Israele che è il contenuto della storia della Salvezza. È per questo che il cristianesimo ritiene di trovare nella vita di Gesù quanto necessario per dischiudere il senso della storia e per costruire relazioni nel segno della giustizia³⁷⁵.

Quando parla di credere, De Certeau non si riferisce solamente ad un atteggiamento religioso, ma a quella relazione fiduciale tra l'uomo e la verità che è mediata dalle pratiche. Attraverso di esse, prima ancora che attraverso le sue professioni di fede, l'uomo mostra ciò che ritiene essere affidabile, degno di credito, ciò che può diventare il fondamento per il discorso sulla verità e, dunque, per la costruzione del mondo. Credere, in questo contesto, è un atto che attraversa l'ambito religioso, sociale, culturale e politico: si tratta di una sorta di energia presente nel corpo sociale, «l'energia investita dai soggetti in una dichiarazione, l'atto di enunciarla considerandola vera»³⁷⁶. Questa energia è stata per lungo tempo utilizzata dalle istituzioni che si sono susseguite nella storia, trasferendola da un luogo all'altro: dal paganesimo al cristianesimo, fino alle istituzioni della Repubblica o ai movimenti socialisti, sottoposta ovviamente a quella ambiguità tra l'idolo e il divino a cui abbiamo accennato nel primo capitolo. Quando la credenza si sposta, ritraendosi da un luogo, «lo lascia quasi intatto, ma sconosciuto, trasformato in documento»³⁷⁷. La storia dell'Occidente e delle sue istituzioni è la storia dello spostamento di questa energia verso luoghi ritenuti di volta in volta necessari. Tuttavia,

A poco a poco, le credenze si sono inquinate, come l'aria o l'acqua. E questa energie motrice, sempre resistente ma trattabile, è venuta a mancare. Ci si è accorti nello stesso tempo che non si sapeva in cosa consistesse. (...) Oggi, non basta più manipolare, incanalare e raffinare le credenze, bisogna analizzarne la composizione poiché le si vuole produrre artificialmente. E il marketing commerciale o politico si sforza di farlo con risultati ancora parziali. Vi sono ormai troppi oggetti in cui credere e non abbastanza credibilità.³⁷⁸

Per farvi fronte, il metodo è sempre stato lo stesso: qualcuno viene riconosciuto intitolato a «parlare in nome di un reale che, considerato inaccessibile, è a un tempo il

³⁷⁵ «[lo spirituale] sa di dover trovare Dio là dove c'è la questione dell'uomo e rifiuta di considerare assenza di Dio l'insufficienza dei segni religiosi». M. DE CERTEAU, *La debolezza del credere*, 46-47.

³⁷⁶ M. DE CERTEAU, *L'invenzione del quotidiano*, 252.

³⁷⁷ *Ivi*, 256.

³⁷⁸ *Ivi*, 253.

principio di ciò che è creduto e il principio dell'atto di credere»³⁷⁹. La contemporaneità, così, non cessa di essere abitata da persone, istituzioni, fatti e *fatticci* che, come denunciava Latour, parlano in nome il reale. Ma — questa è la novità — lo fa non più in virtù di una verità invisibile, come era nelle religioni tradizionali, bensì con la moltiplicazione del visibile. Mentre un tempo l'oggetto del credere era l'invisibile, la via post-moderna ha pensato di moltiplicare il racconto della visibilità. L'uomo contemporaneo è letteralmente circondato da agenti che «parlano in nome» del visibile: neppure gli dei antichi sono mai stati così numerosi e così loquaci. L'esposizione, la costruzione, la ripetizione ossessiva dei fatti (si parla oggi di *infodemia*³⁸⁰) ha inesorabilmente spostato l'oggetto del credere dall'invisibile al visibile. Si tratta di un esito piuttosto inaspettato della parabola della modernità: incominciata da una volontà di vedere che lottava contro la credulità e la superstizione, essa oggi «dà a *vedere* precisamente ciò che bisogna *credere*»³⁸¹. Così «i destinatari (e paganti) di queste leggende non sono più obbligati a credere ciò che non vedono, ma a credere ciò che vedono»³⁸². La pertinenza e la verità di queste affermazioni di De Certeau sono oggi evidenti, nella drammatica mancanza di credibilità degli apparati, che si acuisce immancabilmente nei periodi di emergenza e che logora sempre più ogni credenza. Le diverse agenzie della comunicazione, la maggior parte delle quali oggi sono soprattutto private, contribuiscono massicciamente alla produzione di «oggetti da credere», ma il prezzo è molto alto: ne esce sempre più fragile la credibilità del vivere. Ben diverso era l'uso dell'immagine in una cultura per la quale il Reale coincideva con l'invisibile: anche allora vi era spazio per la finzione, ma essa aveva un ruolo simbolico o, meglio, esponeva narrativamente l'ordine del simbolico, «lasciando la realtà delle cose in sospeso e quasi segreta».

Fin qui alcune provocazioni di De Certeau sul rapporto tra il credere e le pratiche. È forse possibile fare un passo in più e, mettendo ordine a queste intuizioni, suggerire, attraverso gli strumenti della teologia, in che modo si possa oggi, nel tempo in cui questa energia sembra esaurirsi, recuperare la figura del credere. Il cristianesimo esibisce un'intonazione singolare della coscienza credente: quella per cui l'atto di fede (dove *atto* rimanda precisamente al suo profilo pratico) onora sempre la libertà dell'uomo. Per darne ragione, sarebbe sufficiente pensare al ruolo che, nella predicazione di Gesù, ha quella

³⁷⁹ *Ivi*, 261.

³⁸⁰ Durante la gestione dell'emergenza Covid-10, l'Organizzazione Mondiale della Sanità (WHO) ha più volte citato nei suoi rapporti il pericolo di 'infodemia', ribadendo la necessità di vigilare sulla diffusione di notizie. Cf. https://www.who.int/health-topics/infodemic#tab=tab_1 (visto il 12 agosto 2021)

³⁸¹ M. DE CERTEAU, *L'invenzione del quotidiano*, 263.

³⁸² *Ivi*.

forma letteraria singolarissima che è la parabola: Gesù, soprattutto, «parlava loro in parabole» (Mt 13,13). Ora, le parabole traboccano di pratiche: strategie quotidiane, traiettorie in cui si decide il senso del mondo. Una moneta perduta, una pecora che ha lasciato il gregge, il lavoro e la sua ricompensa, un uomo ferito, la cura o l'indifferenza. Lungi dall'essere semplicemente un artificio didattico, la parabola funziona precisamente invitando alla decifrazione dell'esperienza. Non è certo un caso che le parabole contengono (in modo talvolta esplicito) la domanda: «voi che ne dite?». Non è retorica, bensì illustra una figura della verità che chiama in causa direttamente la lettura, l'interpretazione. La autorizza, anzi in un certo senso la impone.

Di fronte al dramma dei due figli, teso tra perdono e orgoglio, di fronte alla dignità degli operai chiamati alla vigna solo all'ultima ora, teso tra giustizia e promessa, il destinatario è costretto a dire cosa vi legge. Così, la stessa pratica che coinvolge i personaggi della parabola, si replica per l'ascoltatore-discepolo: non esiste una verità che si dica senza di lui, la Verità (termine che Gesù riserva a se stesso) si consegna per essere riconosciuta. In questo processo di consegna (che è drammatico fino alla consumazione), Gesù si annuncia come Figlio di Dio. All'impassibilità del Vero nei confronti dei suoi destinatari, il cristianesimo contrappone la passione del credibile consegnato nelle mani degli uomini. Secoli di storia cristiana, nonostante le sue infinite contraddizioni, i prevedibili (e previsti) tradimenti, non sono riusciti a nascondere questa figura imponente: quello di una verità che attende, per il proprio compimento, la risposta dell'uomo comune, una verità dialogica e pratica, che chiede credito dando credito.

Per il Vangelo, il dialogo, l'ascolto, la lettura, non hanno un ruolo propedeutico all'assunzione di una Verità già compiuta altrove (nei palazzi dell'Assoluto o nei luoghi del potere o nell'invincibile cogenza dei fatti): sono il farsi stesso della verità. Il pluralismo, così, non è una conquista della tolleranza, ma la forma del Reale, che non chiede mai di essere ridotto ad uno, neppure nella sua radice teologica³⁸³. Il cristianesimo ritiene che questa figura sia possibile, affidabile e soprattutto praticabile. Non lo crede nella forma dell'utopia, ma piuttosto nella quotidiana lotta contro il male che sempre, dividendo, intende ridurre ad uno: lo crede nella forma della scommessa (ossia, ancora una volta, di una pratica) che sfida il disincanto. Restituire l'uomo comune a se stesso, consegnargli quella responsabilità sul vero che da sempre gli appartiene: è la scommessa evangelica che

³⁸³ «Un pluralismo culturale è qui l'elemento dell'itinerario spirituale che tende all'unità, ma impedendo di fissargli un paese proprio, che demistifica la speranza di un puro aldilà, ma affermando che una verità è già data nel movimento di cercarla, e che forma la storia cosciente dei rinnovamenti suscitati dalla differenza. Nel seno di una stessa cultura, i linguaggi diventano simbolici quando la loro coniugazione rivela di ciascuno ciò che lui da solo non poteva dire». M. DE CERTEAU, *La debolezza del credere*, 48-49.

sta all'origine del cristianesimo. Per la teologia, infatti, l'esperienza costituisce sempre una *frattura* generativa, come più volte De Certeau stesso cerca di ribadire.

La distanza che separa il credente dalla sua teologia è il suo essere in anticipo su di essa, nel campo ristretto di una specifica esperienza particolare. Egli le affida un compito che lui stesso le indica. La frattura si misura con la sua stessa audacia. È il segno stesso di una fede che comincia a fare di una nuova mentalità il suo proprio simbolo, ma un simbolo ancora negativo, colto attraverso un'assenza o un ritardo della teologia, come essa appare dal luogo necessariamente ristretto, ma reale in cui si situa l'esperienza.³⁸⁴

Attraverso questa frattura, che ha sempre una forma storica, la razionalità teologica costantemente ripensa, si evolve, chiedendo all'esperienza stessa la disponibilità ad un confronto con le forme del pensiero. Da questo confronto è evidente che tanto la razionalità quanto l'esperienza ne escano con un guadagno altrimenti impensabile, che chiede ad entrambe di non ritenersi mai sistemi completi e finiti. Nulla vieta, ovviamente, che quanto De Certeau sostiene riguardo alla tensione tra esperienza e teologia, illumini, *mutatis mutandis*, anche il rapporto tra l'esperienza e le altre figure di razionalità.

Questo primato dell'esperienza, peraltro, non significa il rifiuto di qualunque forma di autorità per cadere in una sorta di anarchismo in cui nessuno è giudicabile. Al contrario, il compito dell'autorità è ricordare al cittadino della sua responsabilità. Le riflessioni di De Certeau a proposito della Chiesa sono un'indicazione preziosa per qualunque istituzione che eserciti in qualche modo l'autorità. Esiste, scrive nel 1969, un'autorità che chiude, che impone «tutto ciò che si deve leggere», rinviando costantemente a se stessa e al proprio potere. A questa autorità Gesù dice: «avete annullato la Parola di Dio in nome della vostra tradizione» (Mt 15,6). Per quanto forte possa essere il potere di questa figura di autorità, il suo destino è già scritto:

alla fine questa autorità al singolare diventa essa stessa una “leggenda” sovrimposta all'esperienza che continua senza di lei. Non vi si crede più. Non potendola eliminare, la si aggira. Si “interpreta”. Le si fa dire quello che nella formalità essa rifiuta. Essa finisce per fluttuare, portata dalle correnti che supponeva di controllare³⁸⁵.

È il rischio che l'autorità ecclesiastica corre da sempre, ma è anche il rischio di tante istituzioni scientifiche e accademiche, di tanti ambiti di intellettuali, quando si chiudono al discorso dell'altro. Allora nulla più è in grado di arginare gli elementi caotici, l'appello ad un'altra autorità diventa impossibile e l'equilibrio culturale rischia di essere totalmente compromesso: nessuno più può credere a nulla.

³⁸⁴ M. DE CERTEAU, *La debolezza del credere*, 47

³⁸⁵ *Ivi*, 109-110.

Ma esiste un altro genere di autorità³⁸⁶: quella che «sta al proprio posto quando si riconosce come uno dei termini di una combinazione plurale». Ci vuole un'autorità che «non è senza altri», ci vuole «un'articolazione delle autorità le une con le altre»³⁸⁷ che renda possibile la comunità, facendo posto ad altri senza negarsi. In questa articolazione non c'è nulla di utopico o di irenico: ogni termine pone agli altri la sua presenza come una tensione, come una resistenza, che impedisce al senso di essere separato dalla storia e di diventare ideologia. Sebbene quello ecclesiastico non sia sempre un esempio virtuoso, almeno dal punto di vista teologico la pluralità delle fonti nella Chiesa (la Scrittura, la teologia, il concilio, il papa, il *sensus fidei*) è un esempio di come questa figura dell'autorità sia almeno teoricamente possibile e abbia potuto attraversare e fare la storia, pur con tutti i limiti del caso. Forse oggi più che mai questa figura di verità fa parte dell'eredità buona che la storia cristiana può portare in dote all'epoca, se è capace di riscoprirlo anche per se stessa. Anche nel mondo laico (ma, forse, la stessa parola 'laico' deve ancora trovare il suo significato) è proprio l'articolazione tra i diversi luoghi dell'autorità (la scienza, la politica, la vita quotidiana, il mondo del lavoro, il dialogo internazionale) a suggerire una possibilità reale e credibile, contro il rischio terribile della fine di ogni credito o della caduta nell'irrazionalità e nel caos. Forse è rinunciando a proclamare verità 'indiscutibili' e 'non democratiche' che la razionalità moderna può salvarsi da un abisso che appare talvolta pericolosamente vicino.

5. Abitare e cucinare: la generatività di un autore

Diversamente dall'edizione italiana, *L'invention du quotidien* appare in Francia in due volumi, il secondo dei quali, mai tradotto, è scritto da Luce Giard e Pierre Mayol, appassionati collaboratori di De Certeau nel tentativo di proseguire la formalizzazione delle

³⁸⁶ Si veda su questo l'articolata e importante proposta di M. MAGATTI - M. MARTINELLI, *La porta dell'autorità*, Vita e Pensiero, 2021. Il testo, di recentissima edizione, non si limita ad osservare il fenomeno della crisi dell'autorità, come molti hanno fatto. Azzarda alcune vie d'uscita, in vista di un'autorità che, proprio come stiamo sostenendo, non disabiliti il soggetto, ma contribuisca ad autorizzarlo (anche in questo senso viene definita 'autoriale'). Una delle caratteristiche più importanti di questa autorità *autoriale* è la tenuta nel tempo, la possibilità di *distendersi* attraverso le generazioni: «Rispetto al tempo, l'autorità *autoriale* non si brucia sull'altare dell'istante, ma colloca l'iniziativa in un tempo più lungo che, come tale, non è mai puramente strumentale. La distensione del tempo è essenziale per poter consentire al significato di cui l'azione è rotatrice di dispiegarsi e concretizzarsi in maniera creativa, permettendo così di dare spessore e di affezionarsi a ciò che concretamente si fa. In questo modo, il movimento dell'*auctor* viene anche protetto dalla spinta auto-referenziale che lo accompagna, dato che esso nasce dal riferimento a ciò da cui l'iniziativa stessa è ispirata e verso cui tenda». *Ivi*, 211.

³⁸⁷ *Ivi*, 110.

pratiche. Nell'introduzione alla seconda edizione del 1994 — in cui, dopo l'inserimento di alcuni suoi articoli, lo stesso De Certeau compare tra gli autori — Luce Giard apre spiragli sulla genesi del testo, lasciandoci intravedere l'ospitalità del pensiero del gesuita e la laboriosità del gruppo di ricerca che egli raccolse attorno alla questione delle pratiche del quotidiano. Il secondo volume è molto diverso dal primo, sia perché abbandona il livello teorico per dedicarsi ad analisi molto puntuali della vita di un quartiere di una grande metropoli francese³⁸⁸, sia perché si colloca in un preciso momento storico, gli anni Ottanta (le cui pratiche sono ormai già piuttosto lontane dalla nostra contemporaneità³⁸⁹). Sebbene le analisi siano dunque datate, rappresentano un ottimo esempio del metodo di comprensione delle pratiche che De Certeau ha inaugurato: vederlo in opera ci permette di prenderlo a modello. Raccoglieremo qui quattro osservazioni critiche.

(1) Anzitutto, Giard e Mayol ereditano da De Certeau una conoscenza stupita e appassionata del mondo dell'uomo comune e delle sue pratiche. Non si tratta solamente di una solidarietà con il debole, né di un'ideale (o ideologica) vicinanza con gli emarginati. Lo studio delle relazioni e delle pratiche nel quartiere scelto è frutto di un tempo speso ad abitarlo e di una profonda esperienza dialogica con i suoi abitanti. Il racconto è affettuoso, delicato e pieno di stupore. Non si è soliti soffermarsi su queste frequenze, quando si parla di razionalità, ma è una delle questioni che, proprio perché non-certificabili, per noi fanno la differenza. La conoscenza non perde la sua oggettività, né il suo rigore, né la sua imparzialità quando è guidata dall'affetto e dallo stupore: vi sono, anzi, cose che solo una conoscenza affettuosa può cogliere. Il tema è noto alla tradizione cristiana, che ha fin dai suoi inizi insistito sul legame tra la conoscenza e l'*agape*, definendo la fede *cum assensione cogitare*: esiste un sapere che si dischiude solamente quando la realtà è percepita nel suo incanto e raccoglie il consenso stupito della libertà. Quando, nel XII secolo, la teologia scolastica e la teologia monastica si sono confrontate su questo tema, hanno regalato al mondo riflessioni indimenticabili, a proposito del sapere.

La scienza moderna non ha mai ritenuto di doversi occupare di un'estetica della ricerca, eppure in tempi recenti non è inusuale trovare, sebbene ai suoi margini, sintomi di una ripresa del tema. Arne Naess, il padre della *Deep Ecology*, ad esempio scrive:

³⁸⁸ Si tratta del quartiere Croix-Rousse della città di Lione. M. DE CERTEAU - L. GIARD - P. MAYOL, *L'invention du quotidien 2*, 53.

³⁸⁹ «Tout naturellement, comme toute description ou expérimentation sociale, notre travail est daté et datable, limité et non exhaustive», *ivi*, VIII.

I think that intellectuals might consider their intellects in a more Spinozistic way, and cultivate... a loving attitude towards what (they) have insight into, while considering it in an extremely wide perspective. And intellectuals might do this without making the terrible mistake of becoming sentimental or fanatical³⁹⁰.

Questa «*loving attitude*», nell'ottica di De Certeau e dei suoi collaboratori, non ha nulla a che fare con il sentimentalismo, non è parzialità (concedere un racconto, d'altra parte, non è meno imparziale che negarlo) e ha un suo proprio metodo nella narrazione: lo studio delle pratiche diventa una messa in opera del racconto come linguaggio all'altezza della storia. Il racconto è sempre anche un'opera di cura e di riscatto, già a partire dalla sua capacità di prestare attenzione a ciò che è dai più ignorato.

Per lungo tempo, nella parabola della modernità, l'uomo comune ha avuto un luogo esclusivo capace di proporre il racconto dell'esperienza: le pagine del romanzo³⁹¹. Una delle caratteristiche del romanzo moderno è stata proprio la narrazione del quotidiano: ciò che è decisivo per l'uomo, ciò che merita di essere narrato (il bene e il male, la giustizia e l'ingiustizia, la salvezza e la dannazione) accade nelle esistenze apparentemente banali e quotidiane. Tra i salotti borghesi dell'Ottocento, tra la «gente meccanica e di piccolo affare» si consumano i drammi che rappresentano l'epoca e che fanno la storia, nel bene come nel male. In tempi più vicini a noi, senza il contributo di tanti narratori — si pensi, in Italia, alle opere di Cesare Pavese — la società contadina che andava sempre più scomparendo non avrebbe avuto voce.

Nei lavori di Giard e Mayol l'analisi delle pratiche, con pretesa scientifica, concedere il medesimo credito all'uomo comune, per questo non le bastano gli strumenti statistici — comunque presenti nel lavoro — ed è necessario aggiungere una narrazione che entri nelle pieghe della quotidianità³⁹². Il prigioniero della caverna platonica ritrova allora il rispetto, l'ascolto e l'attenzione che erano esclusivamente riservati al filosofo: anche lui ha una verità da dire; il tratto comune tra il prigioniero e il filosofo che i successori di Platone hanno dimenticato è riaffermato. E la storia si riapre.

³⁹⁰ A.J. AYER - A. NAESS, *Reflexive Water: the Basic Concerns of Mankind*, Souvenir Press, Londra 1974, 59.

³⁹¹ «A partire da una certa data, il romanzo diventa il genere in cui si può raccontare qualsiasi storia in qualsiasi modo». G. MAZZONI, *Teoria del romanzo*, Il Mulino, Bologna 2011, 29.

³⁹² Un esempio può chiarire. Diverse pagine, nella parte di Pierre Mayol, sono dedicate ad un "gioco" che si svolge nella famiglia R.: una sorta di raccolta punti connessa al consumo di vino, a cui corrisponde come premio una bottiglia particolarmente buona. In questo gioco e nella sua ritualità (propiziate da una strategia di marketing del venditore), l'Autore legge una simbolica su cui si costruisce il senso e si organizzano il profilo feriale e quello festivo, il gusto dell'attesa e la logica del dono. «C'est la totalité de ce paquet relationnel, médiatisé par la consommation du vin, sur laquelle le temps transfère l'assentiment de son identité, qui s'offre au regard du Robert sous l'apparence modeste de la plaquette». M. DE CERTEAU - L. GIARD - P. MAYOL, *L'invention du quotidien 2*, 136-143. 143.

(2) In secondo luogo, l'analisi delle pratiche, pur mantenendo sullo sfondo una visione documentata e precisa dell'intero corpo sociale, si concentrano sull'esperienza di un singolo nucleo familiare. Seguiamo le traiettorie della famiglia R., di cui veniamo gradualmente a conoscere le abitudini; impariamo nomi propri, siamo introdotti al lessico familiare, visualizziamo i loro percorsi all'interno della città. Persino la geografia del quartiere è disegnata man mano dai protagonisti: le planimetrie incluse nello studio (della città, del quartiere, della casa) si animano grazie al racconto; agli esercizi commerciali corrispondono i nomi dei negozianti, ad alcuni impariamo a dare del 'tu', con altri si mantiene una rispettosa distanza. Lo spazio privato, quello familiare e quello pubblico sono incessantemente intrecciati, proprio come accade nella vita di chiunque. Ci sono infatti ambiti intimi — ma, tra questi, alcuni, come come *Robert, l'épicier*³⁹³, sono insospettabilmente universali — si attuano processi identificativi personali e di genere³⁹⁴, si imparano a frequentare luoghi di incontro e di conflitto. In questo modo si ha l'impressione di abitare una città viva, ben diversa da quello schema teorico disegnato dagli urbanisti, che i percorsi della famiglia R. costantemente trasgrediscono e re-inventano.

Il peso statistico di una singola famiglia è irrilevante; eppure, non appena si dà credito agli autori, è evidente che ci troviamo di fronte ad una realtà che la statistica non sarebbe in grado di vedere: quella dell'esistenza quotidiana. Il metodo si fa strada sempre più di frequente nella sociologia contemporanea, soprattutto là dove è necessario comprendere fenomeni altrimenti invisibili: allora la narrazione qualitativa affianca gli strumenti quantitativi (l'analisi statistica, il sondaggio)³⁹⁵. Nel 2016, ad esempio, la politologa Katherine J. Cramer, conduce un'importante indagine attorno alle radici del populismo contemporaneo e della cultura del risentimento nello stato del Wisconsin. Lo scopo è comprendere i meccanismi antropologici che hanno moltiplicato il risentimento nei confronti della città moderna tra i cittadini delle comunità rurali. Per farlo, decide di dedicare anni di ricerca all'ascolto degli abitanti. Il senso comune, sottolinea l'Autrice, esiste ben prima dell'invenzione degli strumenti statistici e dei sondaggi³⁹⁶. In questo

³⁹³ «Il est gentil avec tout le monde, tout le monde l'aime bien, c'est le *Robert universel* dans le quartier», *ivi*, 105.

³⁹⁴ «L'appartenance à un quartier, lorsqu'elle est corroborée par l'appartenance à un milieu social spécifique, devient une marque qui renforce le processus d'identification d'un groupe déterminé», *ivi*, 69.

³⁹⁵ È il metodo di un'indagine recente sul tema — impossibile da comprendere, per comprensibili ragioni, usando approcci quantitativi — della sessualità nel clero. Cf. M. MARZANO, *La casta dei casti. I preti, il sesso e l'amore*, Bompiani, Milano 2021. Più in generale, la narrazione è lo strumento principe per fare emergere la sommersa e invisibile trasgressione dei sistemi sociali.

³⁹⁶ «Public opinion is not just what polls measure. Before we had survey research, people did not define public opinion as poll results». K. J. CRAMER, *The Politics of Resentment. Rural Consciousness in Wisconsin and the Rise of Scott Walker*, University of Chicago Press, Chicago - London, 2016, cap. 1, par. 6.

particolare contesto, l'ascolto (benché rivolto ad un campione statisticamente irrilevante) è l'unico modo efficace per comprendere.

For the task of figuring out *why* people think what they do I have found no better substitute than listening to them in depth — sitting down with them in groups in the places they normally hang out and hearing how they piece the world together for themselves (...) In addition, when you watch people interacting with people they normally spend time with, you can hear and see them using these reference points in a way that does not necessarily occur in a one-on-one interview with the researcher³⁹⁷.

L'affiorare del 'discorso dell'altro' è oggi sempre più necessario alla ricerca, nei più svariati campi del sapere umano; è forse la sfida più rilevante che la storia delle pratiche muove alle scienze umane, alla sociologia e all'etnologia tradizionali, suggerendo di cercare un alleato nella letteratura.

La tensione tra la storia individuale e i percorsi del mondo è l'emergere di un nodo decisivo della modernità: la questione del soggetto. Già De Certeau aveva segnalato la stranezza della parabola della modernità, che nasce per custodire l'individuo ma finisce con non sapere avere fare teoricamente con esso³⁹⁸: «l'*a priori* di un'opzione storica diventa così il suo punto di esplosione»³⁹⁹. La questione del soggetto, per De Certeau, accomuna la razionalità moderna del *cogito* cartesiano e la grande stagione della mistica:

L'esperienza dei mistici è analoga a quella dei più audaci tra i loro contemporanei. Da parte sua, partito «come un uomo che proceder solo e nelle tenebre», Cartesio scoprirà nel *cogito* l'innedità attuale dell'Idea di Dio. E allo stesso modo che nei mistici, la forma dell'esposizione designa il contenuto: Cartesio presenta come un'autobiografia intellettuale, «come una storia» personale, quel *Discorso sul metodo* destinato a ricostruire l'ordine di un universo a partire da una *perceptio* dell'infinito in me⁴⁰⁰.

La schizofrenia post-moderna è tutta qui: una pratica iper-individualista e una teoria che non è più capace di declinare la questione del soggetto, al punto di essere tentata (almeno in alcune sue derive) di abbandonare quello che è stato il suo più grande guadagno. Sempre più spesso questa tensione emerge in forme pratiche: nella vita politica, nella difesa di diritti individuali formulati talvolta in modo ostinatamente astratto⁴⁰¹, nella crescente

³⁹⁷ *Ivi*, cap. 1, par. 7.

³⁹⁸ «Un'espansione della scienza su tutti i terreni del linguaggio è dunque associata a un passo indietro dell'"uomo" e della sua sicurezza (...). Una *perdita del nome proprio*, una cancellazione del prestigio accordato alla coscienza, e anche uno sbriciolamento della fiducia che un tempo si aveva nelle irruzioni volontarie o nelle manifestazioni rivoluzionarie accompagnano, come un'ombra, l'apparizione di una solidarietà senza proprietario nei campi anonimi della ricerca scientifica». M. DE CERTEAU, *La debolezza del credere*, 174.

³⁹⁹ *Id.*, *L'invenzione del quotidiano*, 61.

⁴⁰⁰ *Id.*, *La debolezza del credere*, 43.

⁴⁰¹ Si pensi, in tempi di crisi pandemica, alla tensione che si è creata tra il diritto alla salute e la questione (posta in modo totalmente teorico e astratto) della libertà individuale.

estraneità tra i cittadini e le istituzioni. Ridurre questi fenomeni ad ignoranza o a una cronica mancanza di educazione civica non è sufficiente: vi è un difetto teorico che si ripresenta a tutti i livelli, nell'articolazione tra il soggetto e il suo mondo. Sarebbe questa, al contrario, la lezione più preziosa che la stagione della modernità non ha saputo compiere pienamente: la connessione tra il determinarsi storico del soggetto e il discorso della verità. Il fallimento sta nell'aver ritenuto che 'soggettivo' fosse sinonimo di incerto, arbitrario, capriccioso. Percorrendo il secondo volume di *L'invention du quotidien*, si scopre che gli autori, pur senza impostare una critica della modernità, riaprono il discorso. Non attraverso uno strano artificio teorico, ma facendo la scelta più ardita: quella di concentrarsi sulla storia del soggetto e di lasciare che sia essa a indicare la via per l'universalità. La semplicità di questa scelta è disarmante, ma significativa per il tema dell'esperienza perché scommette che le aperture all'universale non siano istanze esterne, ma interne all'esperienza soggettiva.

Anche questa istanza ha trovato una sua incarnazione decisiva nello spazio della letteratura. Sin dalla sua preistoria, il romanzo è una messa in scena della tensione generativa tra l'individuo e la società. Lo storico medievalista Gurevič, cercando di individuare le principali direttive sulle quali si sviluppa la figura dell'individuo, attribuisce un ruolo rilevante al romanzo cavalleresco, mettendo in primo piano la sua radice più antica, quella delle mitologie nordiche alto medievali, nelle quali

Ci troviamo di fronte ad una tesa dialettica di due principi bizzarramente combinati nella personalità del germano e dello scandinavo: il principio di gruppo (clanico) con il principio individuale. L'incondizionata conformità ai valori della stirpe, non escludeva affatto lo sviluppo dell'iniziativa personale e l'alta autocoscienza dell'individuo. È possibile che l'ethos pagano precristiano offrisse al germano una possibilità molto più ampia di rivelare il proprio Io, che non la dottrina della Chiesa, la quale esigeva l'umiltà e la repressione dell'orgoglio. Il valore delle fonti veteroscandinave consiste, in particolare, nel fatto che il loro studio ci rivela uno stadio più antico della storia della personalità rispetto a quello che troviamo nel continente europeo⁴⁰².

Gurevič non è il solo, nella storiografia recente⁴⁰³, ad attribuire il sorgere dell'idea di individuo a un universo letterario-simbolico che, a partire dal XII secolo, ha fecondato la cultura europea in modo irrevocabile: in esso il soggetto è costantemente rappresentato nella sua tensione con il principio d'autorità (il sovrano) e con la società feudale, nei confronti della quale il protagonista è al contempo elemento di discontinuità e forza creatrice, distruttore e custode. L'analisi delle pratiche proposta dei nostri autori è un

⁴⁰² J. A. GUREVIČ, *La nascita dell'individuo nell'Europa medievale*, Laterza, Roma-Bari 1998, 38.

⁴⁰³ Cf. C. MORRIS, *La scoperta dell'individuo (1050-1200)*, Liguori, Napoli 1985.

tentativo di raccogliere questo sapere nato in seno alla letteratura, secondo il quale l'individuo esiste solamente in rapporto ad un contesto universale e, viceversa, il sistema complesso può essere descritto a partire dal punto di vista individuale⁴⁰⁴. La scommessa è dunque questa: che, senza venirne snaturato, il racconto possa fornire al ricercatore una conoscenza dell'uomo più profonda e meno incerta: le innumerevoli famiglie R., che abitano i quartieri delle nostre città con strategie e tattiche differenti, si misurano con l'universale umano. Chi vuole occuparsi dei fenomeni sociali e, come si dice oggi, della loro sostenibilità, deve essere capace di ascoltare questo racconto.

(3) In terzo luogo, ciò che maggiormente interessa gli autori è il profilo simbolico connesso con le pratiche. Non si tratta solamente di individuare gli usi dell'uomo quotidiano, ma di riconoscere che proprio essi articolano i grandi temi dell'esistenza. Il registro del senso (della giustizia, della verità, della relazione) è sempre coinvolto, in modo implicito ma evidente. Se i componenti della famiglia R. non sono necessariamente consapevoli della dimensione simbolica delle pratiche, è perché la vita dell'uomo comune non ha bisogno di un meta-discorso: realizza ciò che deve realizzare disponendo spazi e tempi. La sapienza del ricercatore sta dunque in questo: stanare il discorso, accorgersi di cosa vi è in gioco, identificare i luoghi in cui le questioni del senso trovano un'incarnazione. Torna utile, qui, la visione kantiana: il giudizio sul bello, che genera un senso comune, è esercizio del gusto, all'interno di un processo storico nel quale le scelte singolari sono da un lato la conseguenza (poiché seguono lo spirito dell'epoca), dall'altro l'origine (perché ne sono la fucina). La raccolta dei punti connessa al consumo del vino, ad esempio, non è che un gioco, per la famiglia R., sebbene attorno ad esso investano tempo, credito e fantasia; un'antropologia attenta, tuttavia, può illuminare la logica di dono e di attesa messa in atto. Il pane sulla mensa quotidiana è un ovvio alimento di accompagnamento, eppure, se è ancora percepito come elemento necessario di ogni alimentazione e come archetipo dello spreco inaccettabile, è in ragione di rappresentazione

⁴⁰⁴ È la stessa intuizione che, in ambito totalmente diverso, guida l'idea di *democrazia radicale* nell'opera di Jürgen Habermas: «He argues that civic and private autonomy are co-original—equally fundamental (...). In Habermas' own explanation of co-originality, each form of autonomy is required to explain the other; they are, as it were, co-originating, as well as co-original. But the claim about co-origination is best understood as a theory about why the two forms of autonomy are co-original, and not as identical to the thesis of co-originality itself». J. COHEN, *Reflections on Habermas on Democracy*, «Ratio Juris» 12/4 (1999) 385-416, 391.

sociale della «gastronomia della povertà» che ancora resiste⁴⁰⁵ e che nelle pratiche continua ad alimentarsi. Il vino è una presenza instabile su ogni tavola, attraverso cui trova attuazione la virtù della temperanza «*comme savoir-faire de la dégustation qualitative et quantitative*»⁴⁰⁶.

Parlare di dimensione simbolica, in questo contesto, significa ribadire l'originaria impossibilità di separare la pratica dal pensiero, il significante dal significato, l'ordine del senso dalla decisione del sé. Il sapere dell'esperienza è in gran parte un sapere simbolico. Dal punto di vista della filosofia e dell'antropologia, tutto questo è noto ed ampiamente studiato, ovviamente. Proprio come per il linguaggio, così anche sul simbolo è stato scritto così tanto che la sola idea di darne qui un riassunto appare impossibile. Tuttavia — ed è questo il punto, per alcuni versi questo è proprio il cuore di quanto andiamo dicendo — ciò che è stato scritto spesso ha finito per restare ad una distanza siderale dalle pratiche della vita quotidiana. Soprattutto, è stato scritto spesso più per giudicare l'epoca (con un fondo di nostalgia e talvolta preannunciando la fine del simbolico) che per abitarla. Non è stato, per così dire, *messo in pratica*. La novità di De Certeau e dei suoi coautori è proprio la decisione di dare attuazione a questo immenso tesoro di riflessioni per dare effettivamente voce a quella produzione di senso che è propria dell'esperienza dell'uomo comune e per prendere sul serio la simbolica che la contemporaneità elabora «di straforo». Può essere che questa elaborazione non sia raffinata come quella medievale, né emotivamente toccante come quella barocca, ma è la nostra, ed è ancora viva ed operante, perché i processi simbolici resistono persino di fronte alla svalutazione a cui l'epoca li ha condannati, anche con le sue irresistibili nostalgie del passato. Resistono perché l'uomo non agisce mai senza disporre il senso, tanto quanto non può disporre il senso senza agire; spesso la cosa che più gli manca è qualcuno che lo prenda sul serio.

I percorsi simbolici sono spesso molto diversi dai discorsi ufficiali. Talvolta, anzi, le pratiche dicono ciò che non si può dire. Per quanto forte sia la censura esercitata sull'uomo comune, vi sarà sempre una possibilità di resistenza nella vita quotidiana, un ambito in cui il senso si mette 'di traverso'. Il *mainstream* esalta un'esistenza libertina e sregolata, ma nella pratica quotidiana, l'uomo comune cerca relazioni affidabili e durature; la narrazione ufficiale celebra la competizione, ma l'uomo comune cerca compagni che lo sottraggano dalla solitudine; una certa retorica scienziata ribadisce l'ignoranza della massa, ma i

⁴⁰⁵ «Voici l'étrange paradoxe du pain: que cette nourriture d'accompagnement (il est exceptionnel de anger du pain tout seul) soit encore perçue comme le fondement nécessaire de toute nourriture, si festive soit-elle, en raison de la force de la représentation sociale dont il continue d'être le support». M. DE CERTEAU - L. GIARD - P. MAYOL, *L'invention du quotidien* 2, 126.

⁴⁰⁶ *Ivi*, 127.

cittadini si formano, si informano ed elaborano competenze; la razionalità economica incoraggia una vita da *econi*, ma le pratiche quotidiane continuano ad essere in mano ad esseri umani. Queste forme di resistenza (molte delle quali, come vedremo, riguardano il mondo contadino) non hanno un discorso proprio, ma producono senso e al ricercatore è chiesto di darvi voce, proprio come un microbiologo è capace di dare voce al mondo dei batteri. A patto, certo, che non si sostituisca al discorso dell'altro, che non riproduca gli stessi processi di disabilitazione del passato: per questo è necessario lasciare ampio spazio al racconto. Nel farlo, egli finisce per scrivere un'*altra* storia, scoprendo quell'errore di parallasse che spesso caratterizza coloro che parlano in nome della 'contemporaneità'.

(4) Infine, proprio nella nutrizione, nei gesti della preparazione e della condivisione del cibo, questi processi simbolici si realizzano in modo privilegiato: lo dimostra l'ampissimo spazio dedicato, nello studio, al tema del pane e del vino, della cucina e del convivio. Si potrebbe dire che, oltre alle traiettorie all'interno del quartiere, il testo non parli d'altro che di cibo, o di ciò che ruota attorno al mangiare⁴⁰⁷. Vi sarebbero, chiaramente, molti altri ambiti da studiare (per esempio quello del lavoro, dell'educazione, della sessualità), ma questo sembra saperli riassumere tutti in sé. Una volta ancora: per alcuni versi la nutrizione è una delle tante attività dell'uomo, per altri versi mangiare non è mai un'azione come le altre. Qualcosa pone la nutrizione (e quindi l'intero sistema agroalimentare) nell'occhio del ciclone delle pratiche quotidiane, persino nelle società per cui l'approvvigionamento di cibo non è più questione prioritaria. Nelle economie moderne, come abbiamo detto, *si mangia per vivere*: anche per la famiglia R., che abita in periferia, la nutrizione è questione facile da risolvere. Ciononostante, la sua simbolica è potente, come se conservasse le tracce di un passato non così lontano in cui era necessario anzitutto combattere contro la fame. Una volta ancora si ripropone la questione: le due affermazioni filosofiche a proposito cibo a cui oggi si torna più spesso, «l'uomo fa l'assoluto mangiando» e «l'uomo è ciò che mangia», sono entrambe vere e lo sono contemporaneamente; come abbiamo già sottolineato nel primo capitolo, l'uomo fa l'assoluto non solo *mentre* mangia, ma *proprio* mangiando.

Sono molti gli studi che mostrano con lucidità e con crescente precisione i modi con cui il mangiare umano tocca l'ambito dell'oralità, ha un legame stretto con la sessualità, articola pratiche identitarie e di ospitalità e mette in moto, con il suo immaginario,

⁴⁰⁷ Il sottotitolo, non a caso, è *abitar, cusiner*. Il rapporto tra mistica e alimentazione è stato, tra l'altro, oggetto di studio da parte di De Certeau: cf. M. DE CERTEAU, *Il parlare angelico*, 139-142.

l'alternativa tra una logica della competizione e dell'assimilazione e una logica della condivisione e del dono⁴⁰⁸. Eppure è difficile trovare, in questo ambito, un lavoro come quello fatto negli anni Ottanta dai nostri Autori: se ne sente la mancanza, soprattutto considerando le grandi variazioni che hanno avuto, negli ultimi anni, le abitudini alimentari e conviviali nelle città moderne⁴⁰⁹. Certo, l'epoca della tecnica ha fortemente modificato queste pratiche. Il modo di approvvigionarsi è cambiato moltissimo, richiede oggi competenze più linguistiche⁴¹⁰ che sensoriali (la lettura delle etichette ha spesso sostituito il colpo d'occhio sul prodotto). Sono cambiati gli utensili⁴¹¹ e l'attività di cucinare ha perso quell'intonazione femminile che ancora era dominante al momento della ricerca (e che oggi ci appare decisamente ambigua). Ma sarebbe un errore immaginare che il rapporto simbolico attorno al cibo si sia indebolito. Al contrario, ha propiziato il sorgere di nuovi saperi, di nuove competenze, di nuove trame di trasmissione e condivisione: la tradizione simbolica sembra resistere oltre ogni attesa all'assedio della tecnica. Per questo si può, suggerisce Luce Giard, superare sia la «nostalgia arcaicizzante», sia la «frenetica super-modernizzazione»:

il reste place pour des micro-inventions, pour la pratique de la *différence raisonnée*, pour résister avec une douce obstination à la contagion du conformisme, pour fortifier le réseau des échanges et des relations, pour apprendre à faire son propre choix parmi les outils et les commodités produits par l'ère industrielle. Chacun de nous à le pouvoir de *prendre pouvoir* sur une part de lui-même. C'est pourquoi les gestes, les objets, les mots qui vivent dans l'ordinaire d'une simple cuisine ont, eux aussi, tant d'importance.⁴¹²

Pensare oggi la giustizia del sistema agroalimentare è un'impresa che non può essere compiuta senza prendere in considerazione il piano simbolico che l'alimentazione chiama in causa così potentemente: abbiamo bisogno di restituire all'uomo comune «il potere di prendere potere su se stesso». Per scrivere un'epistemologia civica all'interno del sistema agroalimentare, occorre ancora qualcuno che si adoperi a raccontare la pratiche, occorrono luoghi e tempi per di ascolto, occorre dare credito al disporsi del senso attorno alla tavola

⁴⁰⁸ Cf. F. RIVA, *Filosofia del cibo*, Castelveccchi, Roma 2015.

⁴⁰⁹ Si pensi al cibo etnico, le cui contraddizioni sono già intuite in *L'intention du quotidien 2*, alle diete vegetariane e vegane, all'*aperitivo milanese*, che cambia drasticamente le pratiche della socialità connesse all'esperienza conviviale.

⁴¹⁰ «Acheter de la nourriture est devenu un travail qualifié qui exige une scolarité de plusieurs années. Il faut aimer la rhétorique des chiffres, avoir le goût du déchiffrement d'inscription minuscules, une certaine aptitude pour l'herméneutique et des notions de linguistique (toujours utiles pour faire son chemin dans la société)». M. DE CERTEAU - L. GIARD - P. MAYOL, *L'invention du quotidien 2*, 294.

⁴¹¹ «Une série de petits instruments de métal sont venus aider la ménagère ou plutôt donner une perfection "professionnelle" à la présentation de ses plats et c'est pitié, comme s'il lui fallait singer la production d'un traiteur ou la biscuiterie industrielle pour plaire à ses convives». *Ivi*, 296.

⁴¹² *Ivi*, 301.

comune. La ricerca di Luce Giard e di Pierre Mayol è una via che merita di essere seguita.

Vi è, tuttavia, un limite che ci invita a procedere oltre ad essa: le pratiche prese in considerazione riguardano il consumatore finale, l'uomo comune destinatario dei prodotti e delle tecniche. Scompare totalmente un altro livello: quello dell'agricoltore. Egli è allo stesso tempo un uomo comune e un produttore; in quanto produttore appartiene al mondo della tecnica, in quanto uomo comune appartiene al mondo delle pratiche. Le grandi rivoluzioni hanno stravolto il suo ruolo, ma il lavoro della terra gli impone ancora di abitare. Che si tratti del piccolo produttore o del latifondista, del coltivatore di sussistenza o dell'abile realizzatore di vini pregiati, è lui, ancora oggi, il fulcro del sistema agroalimentare. Le sue pratiche sembrano non trovare mai racconto, come se fosse destinato a scomparire; l'unico grande romanzo della civiltà contadina che ci resta è il racconto di un tramonto. Eppure egli non è ancora tramontato e non tramonterà: la sua resistenza ha la «pazienza del contadino».

Un secolo e mezzo fa, in *Anna Karenina*, capolavoro che racconta l'ipocrisia e il coraggio, la passione e l'infedeltà, il peccato e la fede della vita quotidiana dell'aristocrazia russa, Leo Tolstoj fa pronunciare a Lèvin, il giovane idealista che cerca di amministrare personalmente la propria tenuta, questo discorso:

Voi dite che la nostra azienda non va perché il contadino odia tutti i perfezionamenti, e che occorre introdurla di autorità; ma se, senza questi perfezionamenti, l'azienda agraria non andasse del tutto, allora, sì, voi avreste ragione; ma essa invece va, ma soltanto dove il contadino opera in conformità con le sue abitudini, come lì dal vecchio che ho incontrato a mezza strada. Il fatto che non siamo soddisfatti della mia e della vostra azienda dimostra che colpevoli siamo o noi o i lavoratori. Noi già da tempo andiamo innanzi a modo nostro, all'europea, senza tener conto delle peculiarità dell'elemento lavoratore. Proviamo a considerare la forza lavoratrice non come una forza lavoratrice astratta, ma come contadino russo, con i suoi istinti, e costruiamo conformemente ad esso l'azienda.⁴¹³

Dopo centocinquanta anni, la nostra comprensione del sapere dei contadini, nel sistema agroalimentare, non sembra di molto progredita rispetto alle parole di Lèvin.

⁴¹³ L. TOLSTOJ, *Anna Karenina*, Sansoni, Firenze 1961, 674.

VI. Il sistema agroalimentare e le sue pratiche

1. Al cuore di un sistema complesso

Abbiamo iniziato il nostro percorso richiamando le condizioni di possibilità di un lavoro transdisciplinare; abbiamo ascoltato dal cuore stesso del mondo scientifico tre modelli epistemologici emergenti, che avanzano la proposta di dare voce a saperi esterni alla sua razionalità. Ci siamo interrogati su come il sapere dell'esperienza sia stato dimenticato dalla modernità, che pure era stata da esso guidata e accompagnata. Abbiamo tratteggiato lo statuto specifico di questo sapere non certificabile e l'importanza di alcuni strumenti (la costruzione di luoghi e la letteratura) in grado di portarlo ad evidenza. È giunto il momento di domandarci quale contributo l'antropologia possa portare nella comprensione del sistema agroalimentare e di quell'esperienza che lì si compie. Occorre rivolgere la nostra attenzione, ora, al sistema e alle sue pratiche, senza venir meno al compito di «guardare dietro le spalle» e con la speranza di offrire strumenti per individuare il tratto comune dei diversi attori del sistema.

Nell'osservare il mondo agroalimentare, il filosofo si trova di fronte una complessità disarmante (e, inevitabilmente, anche alla tentazione di ridurla). La complessità è visibile già solamente nella filiera: divisa in due grandi mondi (l'agricoltura e l'allevamento), ciascuno dei quali comprende una varietà di passaggi sbalorditiva, di cui abitualmente il consumatore non ha una chiara percezione. I prodotti agricoli coinvolgono la cura per suolo, le sementi, i fitofarmaci, la raccolta, la lavorazione, il packaging, la distribuzione, la preparazione, il consumo e il riciclo. I prodotti zootecnici coinvolgono la selezione razza, l'alimentazione, la cura del benessere animale, l'organizzazione degli spazi di allevamento, la lavorazione, il packaging, la distribuzione, il consumo e il riciclo. A questi passaggi corrispondono interi mondi, ciascuno con le sue pratiche e con una vistosa varietà di competenze: geologia, biologia, microbiologia, zoologia, studio del clima, farmacologia, per non parlare delle competenze economiche o legali che coinvolgono l'intero sistema e il suo quadro normativo. Se a questo si aggiunge il tema della sostenibilità, il quadro si complica ancor più, includendo la questione energetica, l'impatto sul clima, lo sfruttamento

del suolo, le scienze sociali. Rendere ora ragione di tutto questo, studiarne le pratiche e i rispettivi saperi è un compito impossibile; è però possibile percorrere la via già intravista da De Certeau, secondo il quale «nel seno di una stessa cultura, i linguaggi diventano simbolici quando la loro coniugazione rivela di ciascuno ciò che lui da solo non poteva dire»⁴¹⁴. Si tratta, dunque, di individuare ciò che l'antropologia filosofica e teologica possono dire non *prima* degli altri linguaggi, né *nonostante*, né tanto meno *contro* di essi, ma incontrandoli.

Il luogo specifico di tale incontro è già stato identificato: il contadino (coltivatore o allevatore). Certo, anche nella produzione industriale esiste una figura con un ruolo simile: tra la progettazione e il consumatore esistono sempre dei mediatori, gli operatori materiali dei processi produttivi. Ma, a differenza dell'operaio, la cui competenza è forgiata dalle tecnologie e da conoscenze che lo precedono nella catena, il contadino è stato fin dall'inizio il luogo simbolico sorgivo dei saperi della terra; la sua mediazione non è solamente logistica, ma generativa: egli non sta nel mezzo, ma, appunto, al centro del sistema, anche perché viene prima di tutti gli altri. Le stesse scienze agrarie — con la loro complessità quasi eclettica — nascono da quel tesoro di pratiche che, fin dal mattino della storia umana, il contadino ha raccolto attorno a sé, ampliando sempre più il numero e la complessità dei suoi interlocutori e convocando presso di sé competenze sempre nuove.

Proprio il contadino, dal centro del sistema, è diventato la vittima delle grandi rivoluzioni 'verdi' (quella meccanica all'inizio del Novecento, quella chimica degli anni '50-'60, quella biotecnologica degli ultimi decenni). Le voci che hanno segnalano la sua crisi non soltanto sono state numerose, ma hanno attraversato, sebbene a velocità differenti, le realtà più diverse, dai paesi moderni a quelli in via di sviluppo. L'incremento dei suicidi tra i contadini dell'India, riportato all'attenzione pubblica dall'opera di Vandana Shiva, è esemplare. Sebbene un legame di responsabilità diretta tra questo fenomeno e lo sviluppo delle moderne bio-tecnologie sia in discussione, vi è una chiara connessione tra i nuovi modelli di sviluppo economico, con le loro promesse di riscatto globale, e l'alienazione dei coltivatori, che in ogni caso non sembrano riscontrare i miracolosi benefici promessi⁴¹⁵.

L'intento del nostro lavoro è mostrare che il motivo di questa marginalizzazione,

⁴¹⁴ M. DE CERTEAU, *La debolezza del credere*, 49.

⁴¹⁵ «There is a definite link between economic factors and farmer-suicide, according to Gutierrez et al. They demonstrated that farm size and yield — the yardsticks of poverty and risk — as well as the acreage cultivated, and persistent insecticide application, are the true culprits (...) They concluded that poor farmers, particularly in places with poor but highly fluctuating yields, find it harder to meet the expenses of BT. cotton farming and, thereby, incur onerous debt and likely suicide». G. THOMAS - J. DE TAVERNIER, *Farmer-suicide in India: Debating the Role of Biotechnology*, in «Life Science, Society and Policy», 13(8), 2017, 1-21, 13.

accanto all'industrializzazione dei processi produttivi⁴¹⁶ e all'economia di mercato applicata al sistema agroalimentare⁴¹⁷, va ricercato in una figura della conoscenza per la quale, come abbiamo sottolineato a più riprese, il sapere delle pratiche è diventato invisibile o è considerato ultimamente inaffidabile, al punto che proprio coloro a cui è consegnata la produzione dei beni primari per l'alimentazione e la sopravvivenza umana, sono solitamente attori marginali delle decisioni politiche ed economiche destinate a guidare l'economia mondiale nei prossimi decenni. La crisi non riguarda solamente l'equa distribuzione della ricchezza, ma anche il collocamento sociale dei contadini e la loro effettiva possibilità di aver parte ai processi decisionali. Il risentimento del mondo rurale nei confronti della società globalizzata trova anche qui le sue radici⁴¹⁸, ed è proprio in ordine a questo che appare urgente l'elaborazione di un'epistemologia civica in ambito agroalimentare, che possa perlomeno tracciare delle vie per la ricomposizione di un sistema sempre più conflittuale.

Il nostro contributo dovrà tenersi il più possibile distante da ogni semplificazione: tanto dagli stereotipi che attribuiscono al contadino una invincibile arretratezza e resistenza all'innovazione, quanto da una visione idilliaca e nostalgica del mondo rurale, tipica di chi non ne fa parte⁴¹⁹; dovremo, al contempo, rendere ragione del sorgere di questi stereotipi e della loro persistenza. La grande diversità del sistema chiede di diffidare delle scorciatoie: vi sono aree in cui si pratica un'agricoltura intensiva e zone in cui si è scelto il biologico; esistono produttori che seguono l'intero processo, *from farm to fork*, e altri che consegnano la materia prima a grandi multinazionali; in alcune regioni del mondo la produzione è affidata a piccole o piccolissime realtà, in altre è in mano a grandi imprenditori che a malapena conoscono i loro terreni. Le semplificazioni apparentemente più innocue, in un tale contesto, si trasformano facilmente in stereotipi datati o in pregiudizi dannosi. Così

⁴¹⁶ «The neoclassical paradigm treats agriculture as just another industry, not unlike manufacturing or mining, and calls for the introduction of labor-saving, mass-production techniques throughout the production process» T. A. LYSON, *Civic Agriculture. Reconnecting Farm, Food, and Community*, Tufts University Press, Medford (Massachusetts) 2004, 15.

⁴¹⁷ «Economists found it was necessary to decontextualize the farm enterprise from the community and household settings it was embedded». *Ivi*, 26.

⁴¹⁸ «[rural consciousness] includes a sense that decision makers routinely ignore rural places and fail to give rural communities their fair share of resources, as well as a sense that rural folks are fundamentally different from urbanities in terms of lifestyles, values and work ethic», K. J. CRAMER, *The Politics of Resentment*, 20.

⁴¹⁹ «Nel corso dei secoli, e millenni, l'atteggiamento degli intellettuali e degli artisti verso i contadini risulta dicotomico: essi contribuiscono a creare e diffondere ogni sorta di stereotipi negativi, riducendoli ad una condizione animalesca, viceversa ne danno una visione idilliaca e in tutto positiva. È possibile che la matrice di questi giudizi contrastanti sia unica: il senso di colpa verso la classe esclusa della società, quella che, priva di ogni diritto, garantisce il cibo e il benessere alle minoranze privilegiate». P. POGGI, *Introduzione*, in ID. (ed.), *Le tre agricolture. Contadina, industriale, ecologica*, Jaca Book, Milano 2015, 11-18, 15.

come la sostenibilità dell'agricoltura organica è questione che non deve essere data per scontata⁴²⁰, non è sempre detto che una piccola realtà produttiva sia più accogliente nei confronti del sapere delle pratiche contadine di quanto lo sia una grande azienda: il sistema locale non è naturalmente buono e il sistema globale non è naturalmente cattivo. Le dinamiche virtuose e i circoli viziosi sono presenti a qualunque livello: si tratta anzitutto di studiarli e di comprenderli, perché il sistema non uscirà mai dalla sua complessità.

Il lavoro fin qui svolto ci suggerisce che un'epistemologia civica della realtà contadina dovrà seguire due strade: quella dei luoghi (strategie) e quella delle narrazioni (tattiche). In questa sede tratteremo alcune linee fondamentali per impostare cammini di ricerca possibili, muovendo da elementi antropologici fondamentali del mondo contadino. L'analisi di un caso di studio di ricerca partecipativa, permetterà di mettere alla prova le intuizioni raccolte.

2. *Farmer, contadino, Bauer*

Una prima osservazione emerge dallo studio del linguaggio comune, quello che abbiamo imparato a riconoscere come il luogo delle tattiche del quotidiano. I termini *coltivatore* e *allevatore* hanno un significato immediatamente connesso con l'attività produttiva e non meritano, in questo, particolari riflessioni; un discorso a parte, però, deve essere fatto attorno al termine *contadino* e al suo campo semantico: esiste una figura sintetica che identifica il centro del sapere nel sistema agroalimentare e la cui identità non è definita dai suoi compiti specifici; qualche osservazione sulla nascita di questa parola può essere un ottimo punto di partenza.

Il termine inglese *farmer* e il francese *fermier*, a partire dal sedicesimo secolo, hanno sostituito l'antico *churl*, che indicava da un lato l'uomo comune (proprio quell'*uomo senza qualità* che per De Certeau è il detentore delle pratiche del quotidiano), dall'altro il capo famiglia, il padre, il marito, il responsabile della casa. La nuova parola deriva dal latino *firma*: allude ad un contratto stabile di affitto o di usufrutto della terra, solitamente connesso alla riscossione di dazi. L'uso di *farmer* è dunque un'introduzione moderna, che richiama un legame giuridicamente definito con la terra, un legame stabile e duraturo — fermo, appunto — con i luoghi di cui il contadino dovrà avere cura e da cui dovrà trarre beni per sé, per il proprietario e per il mercato stesso.

⁴²⁰ Cf. C. ABITABILE - A. ARZENI (ed.), *Misurare la sostenibilità dell'agricoltura biologica*, INEA, Roma 2013.

Similmente, a partire dalla fine del feudalesimo, si comincia ad usare in Italia il termine *contadino*. La parola (come l'inglese *peasant*) richiama il *contado*, ossia una dimensione dell'abitare geografica, ma anche sociologica e culturale. Originariamente riferito ai possedimenti del *comites*, in un mondo che, alla fine del feudalesimo, considera sempre più la città come suo centro, finisce per indicare la periferia, il margine tra i borghi. In questo senso, è stata la città a generare il contadino, identificandolo con colui che abita al suo esterno, indipendentemente dall'attività produttiva che vi svolge ma della quale, in ogni caso, la città ha bisogno. Il sorgere del contado come figura dei margini non coincide, in prima istanza, con la sua marginalizzazione, ma con la realizzazione di una figura complessa dell'abitare umano.

Un moto che però, nel volgere le spalle alla campagna, in realtà la porta con sé, dando *luogo* a sistemi complessi, integrati e relazionali che coinvolgono la città e il suo contado, legati entro equilibri ecosistemi forti costituenti l'ambiente di vita dell'uomo. Con la città, il capitalismo commerciale apre la strada alla circolazione delle persone e delle merci, lo statuto della città è scritto collegialmente dalle corporazioni di arti e mestieri e dai quartieri: il rapporto città campagna si ridefinisce in forme di libero scambio: al centro dell'affresco del Buongoverno di Ambrogio Lorenzetti sta la porta della città, luogo di osmosi fra la città e la campagna governata dal suo statuto: la sanità della campagna è la condizione prima e irrinunciabile per la sanità della città.⁴²¹

Questa definizione per esclusione si intreccia, almeno nella realtà europea, con un'altra figura: quella del *pagus*. L'abitante del *pagus*, ulteriore figura geografica e sociologica del margine, rappresenta nella storia dell'evangelizzazione cristiana dell'Europa il resto non ancora convertito. Più restio alla nuova fede (che si diffuse soprattutto a partire dalle città⁴²²), conservatore di culti antichi da cui a fatica prende le distanze, il *pagus* inizia, con il farsi strada del cristianesimo, ad ospitare *pagani*, diventando poi il grande interlocutore polemico dell'Impero Romano cristianizzato⁴²³. Il *pagus* e il *contadus*, per vie diverse, incominciano ad delineare le proprie identità a partire da un nuovo mondo che avanza e che ad essi attribuisce una forma di resistenza al proprio monopolio.

Le indicazioni che ci vengono da questo superficiale sguardo all'etimologia, sono

⁴²¹ A. MAGNAGHI, *Riterritorializzare il mondo*, «Scienze del territorio» 1(2013) 47-58, 48.

⁴²² «It was in the cities round the Mediterranean that a church organization developed, in the cities that martyrs suffered and were commemorated, in the cities that Christians organized the charitable works for which they were renowned». R. FLATCHER, *The Conversion of Europe*, Harper Collins, New York 1997, 37.

⁴²³ «Dal canto suo, Valentiniano I, cattolico romano, avrebbe desiderato praticare una politica di tolleranza, senza immischiarsi nei conflitti religiosi. Le circostanze non gliene lasciarono la facoltà. Sappiamo poco in merito alla sua politica legislativa nei confronti del paganesimo, sebbene la sua cancelleria sia stata la prima a utilizzare il termine *paganus* in una costituzione». P. BEATRICE (ed.), *L'intolleranza cristiana nei confronti dei pagani*, EDB, Bologna 1990, 23.

dunque tre. Da un lato si tratta di un'identità legata alla terra, alla capacità di abitare, di una figura forte dell'*esserci*, di un soggetto per il quale l'inerenza è costitutiva, al punto da conferire il nome. Anche il tedesco *Bauer*, derivando dall'Anglo-Sassone *Bûr*, che significa dimorare, richiama quell'atto dell'abitare, così originario presso l'uomo, la cui esistenza è un aver-luogo. La radice heideggeriana da cui si sono avviate le grandi riflessioni su questo tema, ha attinto dalla figura biblica del «coltivare/custodire»⁴²⁴ — verbi dell'attività contadina — la forma originaria dell'essere al mondo, sebbene le analisi dell'abitare umano abbiano scelto di concentrarsi per lo più sulla città, le sue vie e i suoi percorsi.

La seconda caratteristica è che tale legame, seppure originario, non ha nulla di naturale: esso assume nella modernità i contorni di una stabilità che deve essere sancita da una parola e da un contratto (*firma/farmer*); si tratta di un luogo 'politico', disegnato dalla società durante le sue trasformazioni: si iscrive, perciò, a pieno titolo nel mondo della cultura, della razionalità complessa, della scrittura e delle istituzioni. I toni un po' bucolici e i sogni romantici di ritorno alla natura non rendono ragione di una realtà che è a tutti gli effetti un abitare umano, culturalmente, relazionalmente e razionalmente istituito.

In terzo luogo, il contadino è caratterizzato da una tensione nei confronti di una realtà, quella cittadina e borghese, che occupa sempre più la scena e che finisce per pensarsi come 'il' mondo in quanto tale. Come nella topografia politica l'ombra scura della metropoli determina gli spazi vuoti che le circondano, così nel mondo umano il contadino si identifica con il margine. La *violenza* che sembra decretare, oggi, la fine del mondo contadino, è la stessa che gli ha dato origine: essa non riguarda solamente la nostra epoca, è piuttosto il frutto di una definizione delle identità necessaria all'edificazione della città. In questo senso, la sua resistenza è costitutiva.

Il sapere che ne emerge porta segni della sua origine. Sarà un sapere dell'inerenza. Sarà un sapere che viene a parola. Sarà un sapere della resistenza e dei margini.

2.1. Un sapere dell'inerenza: il debito con la terra

La modernità si è sviluppato e continua il suo percorso a partire da una pretesa irrilevanza: quella del luogo; anche per questo la definizione heideggeriana dell'uomo come *Da-sein* non cessa di essere sorprendente e provocatoria. Gli uomini, ovviamente,

⁴²⁴ «“Abitare” significa “prendersi cura”, nel senso soprattutto del dominare/ordinare/nominare, o, per utilizzare il lessico biblico, nel senso del “coltivare e custodire”». S. PETROSINO, *Capovolgimenti. La casa non è una tana, l'economia non è il business*, Jaca Book, Milano 2007, 10.

continuano a generare i loro luoghi e a dimorarvi, ma si è sempre più smarrito il debito che il dirsi della verità ha nei confronti di questo abitare. La ricerca di un sapere assoluto, emancipato dalla complessità dell'esperienza — ritenuta ormai incerta e soggettiva — segna la modernità fin dal suo sorgere e determina in buona parte lo sradicamento (*Heimatlosigkeit*) dalla «profondità del suolo originario»⁴²⁵. La separazione cartesiana tra le certezze del *cogito* e le incertezze della sensibilità e dell'esperienza sopravvive, riformulandosi di volta in volta. La nascita della scienza sperimentale, che agli occhi di Hobbes avrebbe potuto minacciare l'impianto complessivo, non ne ha affatto modificato i protocolli: il suo modello è una pompa che genera il vuoto, che pretende di studiare i fenomeni del mondo lasciando fuori il mondo; l'esperimento, in ogni caso, non è l'esperienza: vive della pretesa di una ripetibilità infinita, indipendentemente dalla storia e dai legami con l'esterno; il laboratorio è lo spazio in cui diventa possibile non avere luogo. Similmente, la distinzione tra *res cogitans* e *res extensa* sembra trovare l'ennesima riformulazione nella contemporanea divisione tra *software* e *hardware*, ma anche tra *soft* e *hard skills*; molti secoli dopo Cartesio, i sogni e le proposte del trans-umanesimo appaiono come l'esito imprevedibile del suo percorso, trasformando la questione del soggetto in un nucleo di sapere che può forse essere salvato in un archivio e impiantato in un nuovo supporto⁴²⁶.

La cifra sintetica di questo processo è la rimozione dell'inerenza e una conseguente configurazione dell'umano (o, quantomeno, della conoscenza) che ha definitivamente saldato il suo debito nei confronti dei luoghi che abita, del mondo e della sua percezione. Tutto questo ha spazio, caso mai, nell'ambito del sentimento, dell'emozione, dello psichismo, è — appunto — questione *soft*. Eppure, il mistero dell'identità dell'uomo resta inseparabile dalla domanda a proposito del suo abitare. Il teologo milanese Sergio Ubbiali, introducendo un'importante opera di Jean-Yves Lacoste a cui faremo presto riferimento, scrive:

⁴²⁵ In un interessante studio sul significato del termine heideggeriano *Heimatlosigkeit*, Felicetti Ricci mette in luce come il filosofo intenda identificare lo sradicamento non tanto come la perdita della patria (*Heimat*) o dell'appartenenza ad un popolo, ma con la perdita del legame con la terra (*Bodenständigkeit*): «La nécessité sur laquelle se trouve l'être humain comme tel de ne pouvoir "montrer dans toute l'hauteur de l'éther" qu'au "partir d'une descente dans la profondeur du sol d'origine"» Cf. F. RICCI, *Gagner la Heimatlosigkeit*, «Heidegger Studies», 24 (2008), 61-102, 73.

⁴²⁶ «Negli anni Sessanta Norber Wiener, padre della cibernetica, affermava già che si era alla vigilia del giorno in cui si sarebbe potuto "telegrafare un uomo". Oggi si pera di poter presto raccogliere tutta l'informazione che costituisce il cervello di un umano per trasferirla su un *hard disk* che ha il vantaggio di sfuggire alla "corruzione dei corpi" di cui parlava Platone, 'padre' di tutte le utopie». M. BENASAYAG, *Funzionare o esistere?*, Vita e Pensiero, Milano 2019, 49.

Al particolarissimo convincimento heideggeriano è convenuta marcata trasparente approvazione nella stessa intonazione prevista alla meditazione sull'esperienza. Vi si congela la domanda su chi sia l'uomo, sostituendola con l'altra formulazione, quella riferibile a dove si trovi l'uomo. Non chi sono io ma dove sono io fornisce l'imprescindibile spunto originario, per quanto in larghissima parte ignorato entro i progetti a tutt'oggi più conosciuti, per l'avvicinamento riflessivo all'uomo⁴²⁷.

L'essere umano è colui che 'ha luogo' e la domanda a proposito dell'uomo è inseparabile dalla domanda a proposito dei suoi luoghi, benché essa sia per lo più disertata e benché questa grande rimozione del pensiero moderno sia così profonda ed epocale da aver convinto anche l'uomo comune. Lo intuisce bene anche la ricerca moderna in ambito agroecologico, quando cerca di mettere in luce tutte le connessioni tra il sapere umano e l'ambiente:

Knowledge grows as an organic exchange between man (culture) and nature, within a process that creates unity between mankind, nature and culture. Therefore, the environment is not a neutral reality in which humanity can intervene, project its ideas or its representations. It rather intertwines with the lives of the individuals entrenched in the experience of specific bodies in a specific context⁴²⁸.

Tutti sanno, dunque, che questo modello di conoscenza non è più sostenibile: si ricomincia a parlare di transdisciplinarietà, di nuove epistemologie, di nuovi modelli. L'uscita dalla crisi, tuttavia, richiederebbe di abbandonare una figura della conoscenza che si è dimostrata efficace per secoli, proprio in un momento di crisi planetaria. In modo del tutto simile, tutti sanno, oggi, che l'economia capitalistica deve essere riformulata ma, similmente, la crisi impone cautela e la ricerca di nuovi paradigmi è piuttosto timida. È sorprendente che, cercando di indagare le ragioni della crisi ecologica, raramente ci si soffermi su questa esclusione del mondo dell'esperienza dal discorso della verità, nonostante la lezione heideggeriana. Per alcuni è parso più semplice accusare la radice cristiana della cultura occidentale di aver de-sacralizzato la natura⁴²⁹, rendendo di fatto ecologia e umanesimo teoricamente inconciliabili. Per altri è sembrato opportuno incolpare

⁴²⁷ S. UBBIALI, *La celebrazione sacramentale come "non esperienza" nella fenomenologia topologica enunciata in Jean-Yves Lacoste*, in J-Y. LACOSTE, *Esperienza ed assoluto, Sull'umanità dell'uomo*, Cittadella, Assisi 2004, 5-18. 12.

⁴²⁸ G. DEL GOBBO - G. GALEOTTI, *Natural and cultural capitals: transdisciplinary strategies toward community learning for sustainable and inclusive human development*, in M. L. PARACCHINI - P. C. ZINGARI, C. BLASI (ed.), *Reconnecting natural and cultural capital. Contributions from science and policy*, Publications Office of the European Union, Luxembourg 2018, 163-173, 164

⁴²⁹ L. WHITE, *The Historical Roots of Our Ecological Crisis*.

il capitalismo moderno e il suo indottrinamento sistematico⁴³⁰, ipotizzando un tempo perduto in cui gli uomini non erano ripiegati sul proprio interesse, ma naturalmente aperti ad un bene universale. Molti hanno scelto di attribuire ogni colpa all'antropocentrismo, come se fosse possibile superarlo rimanendo uomini⁴³¹.

Ciascuna di queste analisi mette in luce sintomi importanti della crisi ecologica, ma rischia di non cogliere nel segno per quanto riguarda le cause e, oltretutto, finisce per proporre soluzioni inattuabili. Ri-sacralizzare la natura appare un compito tanto inopportuno quanto impossibile, quantomeno su larga scala. Ripensare il capitalismo è senz'altro un passaggio necessario, ma la figura della decrescita (forse non nelle intenzioni dei suoi autori, ma certamente nella sua divulgazione) rischia di apparire come un'ideale impraticabile, soprattutto nella misura in cui contraddice l'originario godimento del mondo di cui l'essere umano vive. Il superamento dell'antropocentrismo si infrange, dal momento che la conoscenza umana è necessariamente antropocentrica: non tanto perché l'uomo sia l'apice del cosmo o perché una qualche volontà divina lo abbia eletto a suo amministratore, ma perché la percezione umana è sempre situata, ha luogo, si muove a partire da un centro, da un *Nullpunkt* che è pur sempre l'uomo.

Recuperare il legame con la terra e le sue profondità, al contrario, presenterebbe la transizione ecologica non come una rivoluzione copernicana dell'uomo e della società, ma come un possibile ritorno alla sua verità. Significherebbe, ad esempio, riconoscere che la coscienza non è un'abilità innata del soggetto, né una misteriosa realtà soprannaturale infusa da un Creatore, ma il risultato di quella relazione tra l'uomo e il suo mondo che incomincia dall'esperienza del godimento, passa attraverso la separazione del sé dal mondo⁴³² e, ben prima di giungere a parola, è forgiata dalla sensibilità⁴³³ (è la prospettiva levinassiana a cui più volte facciamo riferimento). I sensi dell'uomo non funzionano come le periferiche di un computer: la macchina ha un software scritto da un programmatore che elabora le informazioni prodotte dagli strumenti hardware ad essa connessi, mentre la

⁴³⁰ «È l'ideologia della crescita, dello sviluppo, del consumismo, del pensiero unico. Resta da capire come siamo arrivati a questo punto e come uscirne... Mi sembra che la colonizzazione delle anime prenda tre forme principali: l'educazione, la manipolazione mediatica, il consumo quotidiano». S. LATOUCHE, *La scommessa della decrescita*, Feltrinelli, Milano 2007, 104.

⁴³¹ «Che dire, dunque? Antropocentrismo sì o no? La discussione potrebbe continuare all'infinito se non si entra nella sfera antropologica. Il dibattito si è arenato all'interno di un'antropologia strumentale, ma questo non è l'unico modo per pensare l'uomo in rapporto ai beni della terra». B. BIGNAMI, *Terra, aria, acqua e fuoco. Riscrivere l'etica ecologica*, EDB, Bologna 2012, 53.

⁴³² «L'essenza del bisogno è costituita dalla distanza che si frappone tra l'uomo e il mondo dal quale esso dipende. Un essere si è staccato dal mondo di cui per altro si nutre!». E. LÉVINAS, *Totalità e infinito*, 116.

⁴³³ Basterebbe recuperare una buona fenomenologia del sorgere della coscienza nell'esperienza del bambino per accorgersene. Cf. CARLO SINI, *Col dovuto rimbalzo*, in GIANFRANCO DALMASSO (ed.), *Di-segno. La giustizia nel discorso*, Jaca-Book, Milano 1984, 13-50; Id., *La scrittura e il debito*, Jaca Book, Milano 2002.

coscienza è generata dalla percezione e si struttura attorno all'esperienza del sensibile. E Dio non ne è il programmatore. Anche per questo debito la relazione con il mondo non è riducibile ad una figura di strumentalità, ma è sempre un processo simbolico. Per superare la moderna riduzione del mondo ad un serbatoio di materie prime non è affatto necessario coltivare uno spirito francescano o un'inclinazione all'ecologia profonda: sarebbe sufficiente incominciare a guardare all'uomo per ciò che egli è.

In una delle sue prime novelle, *L'aratore*, Karen Blixen racconta di come il legame con la terra restituisca alla libertà il proprio riscatto e la propria verità. Vi si narra di un uomo colpito da una singolare maledizione: per un incantesimo malvagio, ogni sua azione si sottrae al giudizio altrui⁴³⁴. Qualunque cosa il giovane faccia, per quanto riprovevole, suscita negli altri un incondizionato entusiasmo. Dopo una vita prevedibilmente dissoluta («non ho avuto altre leggi al di fuori del mio capriccio»⁴³⁵) egli si scopre condannato ad una crescente evanescenza: l'assenza di giudizio lo rende irrilevante al mondo, solo, annichilito, tanto che, pur di essere liberato da questa indifferenza planetaria, egli invoca invano una punizione o una condanna. Poiché, per l'incantamento, il giudizio non può venire dagli uomini, gli giunge infine dalla terra.

Una lunga giornata di fatica e di sudore per l'aratura di un campo gli restituiscono, infine, la propria misura:

«La guarigione sta nella terra» disse lui «la benedizione sta nella terra. È un prodigio! Sono guarito, è finita! È finita». Rimase immobile a lungo, pieno di commozione, muto. Poi disse: «La terra mi ha parlato, è un prodigio... ho udito la sua voce. È tutto finito, si è presa le mie pene, i miei delitti, la mia follia e mi ha dato la pace. Com'è forte, com'è immensamente misericordiosa! Sulla terra ho depresso il mio dolore ed essa lo ha accettato, lo porta in sé. Nella terra ho seppellito il mio dolore, ed essa mi ha dato la pace. Io sono figlio suo. Oh, è finita, sono salvo!»⁴³⁶.

Alla radice dell'essere uomini vi è un debito, contratto anzitutto con le profondità della terra, poiché è dall'incontro con la realtà che la coscienza viene originariamente ridestata e costantemente plasmata⁴³⁷. Questo debito di sé nei confronti della vita e del suo

⁴³⁴ «A te, che maledici la tua nascita per un desiderio non esaudito», mi disse, «saranno esauditi tutti i desideri». Nessun essere umano mi avrebbe mai ostacolato. «Se vorrai qualcuno, lo conquisterai, di chiunque si tratti» mi annunciò; «tutti apprezzeranno i tuoi sbagli come se fossero buone azioni». K. BLIXEN, *L'aratore*, in *Carnevale*, Adelphi, Milano 1990, 55.

⁴³⁵ *Ivi*, 56.

⁴³⁶ *Ivi*, 62-63.

⁴³⁷ È la figura levinassiana del godimento (*jouissance*) come esperienza originaria. «L'amore della vita non assomiglia alla cura d'essere che si ridurrebbe all'intelligenza dell'essere o all'ontologia. L'amore della vita non ama l'essere ma la felicità d'essere. La vita amata è proprio il godimento della vita, la soddisfazione, già provata nel rifiuto che le oppongo, soddisfazione rifiutata in nome della soddisfazione stessa». E. LÉVINAS, *Totalità e infinito*, 147.

godimento — ancora più originario di quello contratto con un Dio creatore — è ciò che la modernità ha finito per sotterrare, come se non esistesse; questo debito è ciò che la terra oggi ci ricorda, per ricondurci dall'irrelevanza del capriccio alla fatica della responsabilità.

Come l'uomo del racconto, anche l'uomo moderno è ingiudicabile, in ragione del suo illimitato potere; come l'uomo del racconto, salvezza o condanna non possono più giungere dal mondo degli uomini, poiché nessuna autorità sembra più all'altezza del compito. La quotidianità contemporanea è, in effetti, piena di indifferenze che ci sottraggono ad ogni giudizio. In ambito ecologico, ad esempio, le conseguenze delle nostre scelte non sono mai immediatamente evidenti e il giudizio è infinitamente rimandato. I processi che sostengono il nostro mondo sono ingiudicabili, anche perché invisibili. Li possiamo scoprire solamente quando una faticosa opera di scavo, di aratura della realtà, che ci spinge ad informarci, a studiare, a comprendere processi. Noi non vediamo i luoghi in cui viene prodotta l'energia che quotidianamente utilizziamo: le centrali che la generano sono fuori mano, i cavi che la trasportano, che un tempo attraversavano il nostro orizzonte, sono diventati invisibili; benché la richiesta di energia sia aumentata esponenzialmente negli ultimi decenni, le evidenze della sua produzione sono scomparse dal mondo. Curiosamente, uno dei moderni dibattiti attorno alle energie rinnovabili (soprattutto eoliche e fotovoltaiche) riguarda proprio il loro impatto visivo, come se la cecità fosse un diritto, come se l'invisibilità della nostra relazione con il mondo fosse il coronamento di un atteggiamento ecologicamente sostenibile. L'incantesimo della modernità ci priva di un giudizio di cui dovremmo, invece, poter vivere.

In modo del tutto simile, ignoriamo i costi e i percorsi del cibo che ci nutre. Sappiamo (ancora) che per fare il vino è necessaria la vite, ma ci sono del tutto sconosciuti processi che dal campo portano al calice, non ne comprendiamo le proporzioni, le dimensioni e la complessità. Rispetto alle generazioni che ci hanno preceduto, abbiamo acquisito una serie di competenze in ordine alla lettura delle etichette, alla quantità e qualità dei nutrienti, alla presenza di solfiti, ma sono competenze teoriche, non ci forniscono alcuna visione. Mangiamo carne più volte alla settimana, ma non abbiamo mai assistito alla macellazione di un animale, i luoghi in cui avviene sono ben celati nei margini delle nostre città. Beviamo molti caffè ogni giorno, ma non abbiamo la più pallida idea dei percorsi che esso fa, a partire da piantagioni remote. Lo stesso vale per i prodotti che riteniamo più naturali e sostenibili e che dovrebbero corrispondere (sebbene talvolta sia un'illusione) ad una scelta più consapevole, sana e sostenibile: dalla soia all'avocado, dal biogas all'olio di palma, le conseguenze dei nostri consumi sono così nascoste da ingannarci; solo una narrazione

alternativa ci riporta alla realtà. Più il mercato si fa globale, più aumenta l'invisibilità dei processi attraverso cui si dispiega il nostro rapporto con il mondo.

La sola cosa che possiamo valutare è il valore economico; anche in questo caso, tuttavia, le mediazioni sono così numerose che non ci è possibile sapere se, con un litro di latte, non stiamo pagando in realtà anzitutto il cartone per conservarlo o la logistica che lo rende disponibile sotto casa. La facilità con cui alcuni beni primari sono a nostra disposizione senza alcuno sforzo e la loro relativa economicità è, ovviamente, tra i fattori che più ci spingono allo spreco⁴³⁸. Ciò che svanisce, in tutti i casi citati, non è soltanto la conoscenza di pratiche specifiche, ma la percezione della resistenza che il mondo oppone alla mano dell'uomo, il peso reale di questa resistenza, il *difficile* dell'abitare umano e, con esso, il miracolo della realtà che cede. Il costo di questo cedere, inevitabilmente, ne costituisce anche il valore.

In questo contesto, la figura del contadino, uomo definito dal suo essere-nel-contado, dal suo legame con quello spazio di margine tra le città, rappresenta invece l'ambito umano in cui questa consapevolezza della resistenza e della resa della realtà sono stati più a lungo custoditi. Il contadino conosce i tempi del raccolto, l'importanza della terra, il valore inestimabile dell'acqua. Lo ha sempre saputo, in modo drasticamente diverso da come lo sapeva il cittadino; proprio per questo sapere, la sua marginalità non lo marginalizzava: lo conosceva, infatti, nelle pratiche, che si regolano sulla stagionalità dei raccolti, sul clima, sulla fertilità del suolo, sui cicli degli agenti patogeni. Questa forma di conoscenza è spesso assente nei processi di *peer-review* della scienza moderna e del tutto marginale nei processi decisionali che ad essa attingono. L'appello di Funtowicz e Ravetz nei confronti dell'allargamento delle *peer community*, si muove proprio nell'inclusione della conoscenza del «come fare»⁴³⁹.

Tale figura della conoscenza non è semplicemente connessa al passaggio di idee e di pensieri, ma a quella figura della memoria che coinvolge l'intero dell'esperienza umana. Già Friedrich Nietzsche, nel 1880, riflettendo sulla conoscenza, osservava:

⁴³⁸ «studies highlight a complex array of consumer attitudes, values and behaviours towards food and how varying degrees of food knowledge affect individual's propensity to waste food». J. PARFITT - M. BARTHEL - S. MACNAUGHTON, *Food waste within food supply chains: quantification and potential for change to 2050*, «Philosophical Transactions of the Royal Society» 356 (2010), 3065-3081, 3077.

⁴³⁹ «The relevant peer community is thus extended beyond the direct producers, sponsors and users of the research, to include all with a stake in the product, the process, and its implications both local and global». S. FUNTOWICZ - J. RAVETZ, *Science for the Post-Normal Age*, 747. La categoria di *sapere come* contrapposta al *sapere che* è, notoriamente, stata introdotta nell'ambito della filosofia analitica da Gilbert Ryle. Cf. G. RYLE, *Knowing How and Knowing That: The Presidential Address*, «Proceedings of the Aristotelian Society, New Series» 46 (1945-1946), 1-16.

Non esiste un organo specifico della memoria; tutti i nervi, per esempio nella gamba, si ricordano delle precedenti esperienze. Ogni parola, ogni numero è il risultato di un processo fisico che in qualche modo si è stabilizzato nei nervi. Tutto quello che è stato assimilato organicamente nei nervi, continua a vivere in essi. Vi sono onde condensate di eccitazione, quando questa vita penetra nella *coscienza*, cioè quando ricordiamo qualcosa⁴⁴⁰.

Si tratta di un sapere che ha come proprio luogo il corpo stesso, ha a che fare con la sensibilità e insieme con la razionalità, in modo indistinguibile; è un sapere che si scrive sul corpo stesso, prima che sui testi. Vi è una bellissima immagine di Charles Péguy — la cui poetica è intessuta di gesti del mondo contadino — in cui il poeta francese descrive gli attrezzi del contadino:

I suoi buoni attrezzi. / Che gli sono serviti tante volte. / Che si sono abituati alla sua mano. / Che hanno vangato tante volte la stessa terra. / I suoi attrezzi, a forza di servirsene, gli hanno reso la mano tutta callosa a lucida. / Ma lui, a forza di servirsene, ha reso liscio e lucido il manico dei suoi attrezzi⁴⁴¹.

La questione non è solo sapere, ma quel sapere che lucida il manico degli attrezzi e che è reso calloso dalla loro resistenza. Il contado è stato per secoli il luogo in cui questo tipo di scambio tra l'uomo e la resistenza della terra ha generato nuova conoscenza, incarnando così il legame tra il pensiero (*denken*) e l'abitare (*wohnen*). L'idea che, per millenni, il contadino è stato simbiote della terra⁴⁴², non è un'immagine poetica: l'uomo, la terra, il seme e il bestiame sono cresciuti insieme. Dall'inizio della pratica agricola, la produttività e la qualità delle sementi sono cresciute insieme alla fatica quotidiana; le conseguenze di questa simbiosi sono state innumerevoli, tanto per l'uomo, quanto per la terra, persino in ambito genetico⁴⁴³ e ben prima dell'invenzione degli OGM⁴⁴⁴.

Spesso, oggi, questa evidenza viene chiamata in causa dai genetisti stessi, a riprova della sicurezza delle nuove tecnologie: poiché le mutazioni genetiche avvengono da millenni, si dice, la ricombinazione del DNA non dovrebbe suscitare alcuna preoccupazione, essendo in continuità con l'attività agricola da sempre praticata. Tuttavia

⁴⁴⁰ F. NIETZSCHE, *Aurora e frammenti postumi (1879-1881)*, Adelphi, Milano 1964, 301.

⁴⁴¹ C. PÉGUY, *I Misteri*, Jaca Book, Milano 1997, 170.

⁴⁴² «L'uomo — per una simbiosi efficiente — deve mettere anche lui le radici nel proprio terreno, immedesimarsi con i multiformi membri della comunità biologica di cui si trova a capo, interpretarne le condizioni di prosperità, prodigarsi senza posa per assicurare tali condizioni». G. HAUSSMANN, *La terra e l'uomo. Saggio sui principi di agricoltura generale*, Boringhieri, Torino 1964, 43.

⁴⁴³ «The domestication of food crops began in the Neolithic period, over ten thousand years ago, a process that has continued to the present day. Domestication depends on mutagenesis: random or induced genomic mutations are fixed, giving rise to desirable traits, such as high yield, reducing genetic diversity in domestic populations and leading to a more homogeneous set of characteristics (phenotype)». A. GREENFIELD (ed.), *Genome Editing. An Ethical Review*, Nuffield Council of Bioethics, London 2016, 57.

⁴⁴⁴ Cf. F. LORENZETTI - S. LORENZETTI - D. ROSSELLINI, *Uomini e semi. Dal seme alimento alla semente biotecnologica*, Patron, Bologna 2013.

difficilmente uno scienziato — in qualunque altra circostanza — ammetterebbe di non avere fatto altro se non il lavoro del contadino. L'osservazione non è solo provocatoria, soprattutto in un mondo i cui le biotecnologie vengono brevettate e creano monopoli⁴⁴⁵, mentre le conoscenze tradizionali rimangono un patrimonio *open source*⁴⁴⁶ che non gode di alcuna tutela.

Molti sintomi, oggi, sembrano suggerire l'urgenza di riattivare quel legame originario con la terra che la modernità ha smarrito; gli appelli si moltiplicano, di fronte alla crisi ecologica; con essi la proposta di nuove figure dell'etica, della spiritualità, della cultura. Tali figure hanno spesso un aspetto piuttosto eccentrico, perché si affacciano sulla scena come se non avessimo alcuna esperienza alle spalle da cui attingere, come se tutto dovesse ricominciare da zero. Raramente questi percorsi concedono al contadino quell'ascolto privilegiato che il perenne legame con la terra suggerirebbe di garantirgli⁴⁴⁷. Anche per questo, difficilmente sembrano capaci della medesima generatività: non i tradizionalismi e i fondamentalismi di ritorno, che intendono contrapporsi ai saperi dominanti resuscitando forti passioni identitarie⁴⁴⁸; non gli spiritualismi post-moderni che predicano un naturalismo mediato da letture poco credibili di qualche religione esotica; neppure gli ecologismi più estremi, che sembrano voler riportare l'uomo ad una sorta di 'stato di natura', che ricorda l'universo simbolico romantico e le sue ingenuità.

Nel panorama contemporaneo, sono ancora molti i movimenti rurali che si

⁴⁴⁵ «Ownership and control of the product of biotechnology must not pass into the hands of the farmer, but must remain with the commercial provider of the input». R. C. LEWONTIN, *The Maturing of Capitalist Agriculture: Farmer as Proletarian*, «Monthly Review» 50,3 (1998), 72-84, 79.

⁴⁴⁶ Emblematico è il caso della bio-pirateria nei confronti delle conoscenze tradizionali, in particolare là dove una barriera linguistica impedisce agli uffici brevetti l'accesso ai testi della tradizione. In India, a partire dal 2009, esiste il progetto *Traditional Knowledge Digital Library* (TKDL), per proteggere le conoscenze tradizionali dall'appropriazione indebita, in particolare da parte delle multinazionali del farmaco. «The appropriation of elements of this collective knowledge of societies into proprietary knowledge for the commercial profit of a few is one of the concerns of the developing world. An urgent action is needed to protect these fragile knowledge systems through national policies and international understanding linked to IPR, while providing its development and proper use for the benefit of its holders. What is needed is a particular focus on community knowledge and community innovation, enterprise and investment is particularly important». *Bio-piracy of Traditional Knowledge*, <http://www.tkdl.res.in/tkdl/langdefault/common/BioPiracy.asp> (visto l'8 novembre 2021).

⁴⁴⁷ «Discussions of the classic planetary boundaries of land use, water use, and other ecosystem constraints related to agriculture should run alongside conversations about the way society is organized and functions. If not, by viewing agriculture only from an environmental perspective, one runs the risk of forgetting about who is producing the food. In fact, farmers are often left out of the equation when it comes conversations about sustainability and agriculture - policymakers and academics talk about climate smart agriculture, sustainable food systems, green farming and so on, but little mention is given to how these innovative systems will affect the labour force, specifically farmers and rural communities». L. J. DI FELICE - M. GIAMPIETRO - T. SERRANO-TOVAR, *Planetary boundaries and the global food system: what about the farmers?*, in S. BUKKENS ET AL., *The Nexus Times*, Megaloceros Press, Berna 2020, 23-25, 25.

⁴⁴⁸ M. BENASAYAG, *Funzionare o esistere?*, 31-32.

definiscono a partire dal legame con la terra, facendo di questa caratteristica un progetto politico. È il caso, ad esempio, di *Via Campesina*:

È un'identità politicizzata, assunta da quelli che condividono un profondo impegno rispetto a un luogo, sono profondamente legati a un pezzo di terra, fanno tutti parte di una particolare comunità rurale. Questa identità ancorata al luogo, quella della «gente della terra», riflette la convinzione che queste persone hanno il diritto di essere sulla terra. Hanno il diritto e il dovere di produrre cibo. Hanno il diritto di essere visti come soggetti che svolgono un ruolo importante nel contesto sociale. Hanno il diritto di vivere in comunità vitali e il dovere di creare comunità. Tutti questi fattori sono parte essenziale della distinta identità contadina; nella globalizzazione politicizzata di oggi, un'identità articolata che è sopranazionale e al tempo stesso si fonda sul locale e sulla tradizione è un atto profondamente politico.⁴⁴⁹

Un'identità legata alla terra e, allo stesso tempo, sopranazionale, è una figura di cui il nostro tempo avrebbe estremamente bisogno, per affrontare le questioni ecologiche, che coinvolgono un orizzonte planetario: anche per questo merita udienza.

Ciò che le pratiche contadine fanno, in fondo, è ciò che tutti, oggi dovremmo sapere: abitare significa preservare la terra.

Il tratto fondamentale dell'abitare è questo aver cura (*Schonen*). Esso permea l'abitare in ogni suo aspetto. L'abitare ci appare in tutta la sua ampiezza quando pensiamo che nell'abitare risiede l'essere dell'uomo, inteso come il soggiornare dei mortali sulla terra.

Poiché:

La terra è quella che servendo sorregge, che fiorendo dà frutti, che si distende inerte nelle rocce e nelle acque e vive nelle piante e negli animali⁴⁵⁰.

Il mondo contadino non è portatore di un'identità, né di una spiritualità, né di una nuova specializzazione: più semplicemente ha sempre custodito dentro di sé il sapere originario dell'abitare umano, dell'esperienza e delle sue ragioni, dell'attesa dei tempi e delle pratiche del coltivare; in esso la terra è protagonista del farsi della coscienza e l'uomo e la terra sono accomunati dal medesimo destino. Non si tratta, in questo senso, di un nuovo sapere, ma più semplicemente ciò che noi stessi sappiamo quando onoriamo il nostro esserci, come tratto comune dell'umano. Quel che resta del mondo contadino è, ancora oggi, un luogo non eccentrico per trovare il radicamento umano «nelle profondità del suolo».

Anche per questo merita spazi di esercizio, di narrazione e, soprattutto, di intelligente ascolto.

⁴⁴⁹ A. A. DESMARAIS, *La Via Campesina. La globalizzazione e il potere dei contadini*, Jaca Book, Milano 2009, 256-257.

⁴⁵⁰ M. HEIDEGGER, *Saggi e discorsi*, 99.

2.2. Un sapere che viene a parola: il patto con la terra

Il termine *farmer* indica una realtà tutt'altro che naturale e selvaggia. La *firma* allude ad un contratto, ad una forma di scrittura che vincola i contraenti in modo definito e stabile. Il legame con la terra del *farmer* è un legame sancito, non appartiene all'ordine della spontaneità, non è primordiale o pre-razionale. Ha a che fare con un preciso sistema di organizzazione dei compiti, di produzione dei beni, di distribuzione della ricchezza e con una serie di connessioni con la complessità del mondo, in particolare con la città, che lo plasmano incessantemente. Nella complessità del sistema, il contadino rimane *fermo*, al centro di un sistema di forze che, tuttavia, non lo sovrasta mai semplicemente, poiché egli ha imparato ad abitarlo attivamente.

Abbiamo imparato, con Merleau-Ponty, a definire la natura come il «primordiale» e il «non-istituito»⁴⁵¹; contro l'immaginario più diffuso, *farmer* ribadisce l'appartenenza del mondo contadino non ad un fantomatico mondo della natura, bensì all'universo della cultura e della sua certificazione scritta, a ciò che è istituito. Si ha l'impressione che anche lo sguardo più benevolo nei confronti del mondo contadino finisca sottovalutare questo profilo. Esiste una retorica, un immaginario, persino una certa spiritualità⁴⁵² che pensano alla campagna come possibilità di una vita naturale, semplice ed essenziale, lontana dalle complessità del legame sociale. Alimentata dai miti della comunità perduta, dalla seducente tranquillità di un piccolo mondo antico, questa retorica è affascinante, ma anche molto ambigua: le pratiche contadine non sono affatto semplici e la resistenza della terra alla mano dell'uomo ha aspetti ben poco poetici⁴⁵³. Le opere di James Rebanks — un agricoltore inglese che ha intuito il valore della narrazione e che ci ha consegnato una scrittura mirabile della vita contadina — mostrano fino a che punto questa retorica finisca per generare una lettura fuorviante della realtà. Di fronte alla poesia di Wordsworth, che «inventò o scoprì» la sua terra (Lake District), egli scrive:

From the start, this other story felt wrong. How come the story of our landscape wasn't about us? It seemed to me an imposition, a classic car of what I would later learn historians call 'cultural imperialism'⁴⁵⁴.

Il mito della campagna può diventare dannoso per chi la abita davvero. D'altro canto,

⁴⁵¹ M. MERLEAU-PONTY, *La natura. Lezioni al Collège de France 1956-1960*, 4.

⁴⁵² E. BIANCHI, *La promessa del vino nuovo*, Einaudi, Torino 2008.

⁴⁵³ Piace ricordare, qui, un maestro: «“La scuola sarà sempre meglio della merda”: questa frase va scolpita sulla porta delle vostre scuole. Milioni di ragazzi contadini sono pronti a sottoscriverla». L. MILANI, *Lettera ad una professoressa*, LEV, Firenze 2017, 17.

⁴⁵⁴ J. REBANKS, *The Shepherd's life. A tale of the Lake District*, Penguin Books, London 2015, xviii-xix.

la capacità di edificare un'esistenza semplice e essenziale è una virtù umana che deve essere possibile declinare in qualunque contesto: non è né pensabile, né possibile, invocare il lavoro dei campi come via per ritrovare autenticità. L'intuizione filosofica e teologica di un *universale concretum* insegna, tra l'altro, tutta l'inutilità della proposta di un umanesimo ideale: l'umano esiste in ciascuna delle sue incarnazioni finite, non nell'imitazione di improbabili modelli. Non sono mai le condizioni esterne a determinare la qualità dell'esperienza, bensì la volontà attraverso cui l'individuo, liberamente e storicamente, le assume. La storia stessa, agli occhi di De Certeau, non è la descrizione di una serie di eventi più o meno paradigmatici, ma l'intenzionalità rivelata nelle pratiche, la forma con cui l'uomo decide di sé. *Farmer* segnala precisamente che il legame tra l'uomo e la terra viene a parola, ha una forma culturale propria, definita e per questo scelta, perché qualsiasi legame è antropologicamente rilevante quando, da dato di fatto, diventa una decisione: la vita contadina è rilevante perché la simbiosi, la comunanza di destini con la terra è una scelta qualificante di chi la coltiva.

Così è stato all'alba della storia, circa dodicimila anni fa, con il passaggio dai cacciatori-raccoglitori ai primi coltivatori-allevatori. In quel contesto così remoto, si incominciò a tratteggiare una forma stanziale dell'abitare, ponendo fine alle grandi migrazioni. La cura per il luogo, il legame stanziale con la terra furono un passaggio qualitativamente fondamentale per la libertà e per l'esistenza umana, non un incidente di percorso e neppure un semplice avanzamento tecnologico. In quanto tale, fu generativo di una cultura e di una simbolica complesse, che determinarono il destino dell'essere umano in modo irrevocabile. Quando l'uomo ha scelto di abitare in modo stabile, quando l'uomo ha incominciato a scrivere questo legame attraverso le sue istituzioni, si è aperto un capitolo nuovo della sua storia. Lo afferma, con intonazione paradossale, Yuval Harari, per il quale «*plants domesticated Homo sapiens, rather than viceversa*»⁴⁵⁵.

È singolare constatare come la retorica borghese finisca per adombrare la portata di questa scelta: l'ideale contemporaneo della metropoli, delle sue infinite possibilità, di un cosmopolitismo dinamico e sempre in movimento, i sogni di un'esistenza senza vincoli e senza radici tendono a dimenticare il fatto che a rendere tutto questo possibile è la scelta di stare, di rimanere, di abitare in modo stabile e fermo nei legami solidi e duraturi con la terra. In questo senso le utopie dell'abitare contemporaneo, ma anche le distopie della

⁴⁵⁵ Y. N. HARARI, *Sapiens*, 85.

Heimatlosigkeit, hanno una componente mitologica⁴⁵⁶: gli uomini moderni amano raccontarsi con i toni delle possibilità infinite, della libertà dai vincoli, sebbene non facciano altro che declinare la figura di quel medesimo abitare fermo che ha caratterizzato la civiltà da quando è diventata sedentaria. Ne portiamo, peraltro, tutti i segni: per quanto ricca e movimentata sia l'esistenza in una grande metropoli, essa non è differente da quella che gli uomini hanno sempre vissuto; la maggior parte di noi si ritrova nei medesimi luoghi, frequenta una ristretta cerchia di amici, incontrati spesso nello giro di pochi isolati. Nessuno nega la grande disponibilità di servizi che caratterizza la città, le occasioni culturali, la ricchezza degli scambi e la fecondità dei viaggi; ma l'idea che tutto questo configuri un'esistenza radicalmente altra da quella rurale è un dato di narrazione, più che di realtà. Vivendo nelle metropoli, in ogni caso, gli uomini non sono ridiventati nomadi, hanno rinnovato in una forma nuova il loro patto di simbiosi con la terra.

La novità sta, più che nelle diverse configurazioni dell'esistenza, nella consapevolezza di questo legame. Il cittadino abita luoghi appoggiati su una terra che sotto di essi scompare; egli potrà sempre abbandonarli per altri luoghi che saranno del tutto simili nel loro modo di coprire la terra; a partire da questa invisibilità, egli finisce per ritenere che il legame con la terra sia una sorta di destino da cui si è liberato, nel nome del progresso, come se *restare* fosse una non-scelta. La mitologia moderna finisce per considerare il contadino, che tesse quotidianamente la sua vita con quella dei campi, la vittima di un immobilismo da cui non ha saputo emanciparsi. Lo stare del contadino, al contrario, non è un'inerzia: il *farmer* ha *firmato*, ha voluto questo legame e — per ciò stesso — sa di questo legame e sa di vivere di esso, così come ha coscienza delle altre possibilità. Da sempre, infatti, gli uomini abitano nella tensione tra il luogo e l'altrove, tra la terra e il cielo; essi, come suggerisce Heidegger, abitano il *frammezzo* e hanno imparato ad abitarlo *poeticamente*.

Un affascinante lavoro del teologo francese Jean-Yves Lacoste, *Esistenza e assoluto*, che ha tutti i tratti di una fenomenologia della vita religiosa, propone di affidare l'oltrepassamento dell'inerenza ad una specifica figura dell'uomo: l'esperienza liturgica. La liturgia (la preghiera, la celebrazione, la festa, il rito) corrisponde ad una possibilità paradossale di abitare oltre il legame con il luogo, oltre l'esser-ci, perché l'orante si espone alla possibilità di Dio, dell'escatologico, di un altrove. Facendolo, tuttavia, egli non solo

⁴⁵⁶ L'idea che la modernità abbia una sua mitologia nascosta è stata abbondantemente ribadita da Ivan Illich. «L'ultimo impedimento alla ristrutturazione della società non è né la mancanza di informazione sui limiti necessari, né la mancanza di uomini risoluti ad accettarli se divenissero inevitabili, ma è il potere della mitologia politica». I. ILLICH, *La convivialità*, Il Castello, Milano 2014, 130.

istituisce un paradosso, non genera solamente l'estasi (ἐξ-στάσις allude allo stare-fuori dai luoghi ordinari), ma costruisce dei luoghi specifici. L'esperienza liturgica si rivela a tutti gli effetti come abitabile: per questo l'uomo ha sempre edificato gli spazi di questa forma eccentrica di essere-nel-mondo. Lacoste ne evidenzia due: la clausura e il pellegrinaggio; si tratta dei luoghi (o non-luoghi) liturgici per antonomasia, in cui il paradosso dell'estasi come stara-fuori diventa uno stare-in esposto all'oltre. Nella clausura monastica, l'esiguità di una cella spalanca l'infinito del mondo: quattro pareti diventano lo spazio in cui fare un'esperienza profonda dell'universale; non a caso (dagli *starets* ortodossi alla tradizione monastica occidentale), la clausura è spesso considerata maestra di vita. Nel pellegrinaggio, al contrario, il non aver casa permette di riscoprire che l'intero mondo è abitabile: così, di fatto, è successo nell'Europa occidentale, che si è ricostruita sulle grandi vie di pellegrinaggio a partire dal IX secolo, grazie a folle di uomini che, per un periodo della vita, sceglievano la figura dell'esule. Monachesimo e pellegrinaggio sono stati attori fondamentali dell'abitare umano, hanno costruito luoghi proprio per negarne l'ineluttabilità.

Vi è, però, una differenza radicale tra il superamento dell'inerenza tipico dell'esperienza liturgica e la negazione dell'inerenza propria del mito della modernità: l'esperienza liturgica è consapevole della propria precarietà. Essa non configura un sapere accumulabile, non ha la pretesa di sostituirsi all'*esser-ci*, annullandolo; in quanto figura simbolica, l'esperienza rituale esiste solamente in connessione con la complessità del mondo e precisamente con quel luogo che essa permette di superare. Il compito del non-luogo liturgico non è negare il legame con la terra, ma renderlo possibile in quanto scelta della libertà: proprio perché è radicato sulla terra, l'uomo celebra i suoi riti e solo perché celebra i suoi riti egli può stare sulla terra. I riti non sono tentativi di diserzione, se rendono possibile superare simbolicamente l'inerenza, è solo per, in fine, propizziarla.

Scrive Lacoste:

Siamo definiti, per dirla in altri termini, da una fattualità e da una vocazione, da un essere e da un poter-essere che ne è indeducibile. Ed è in virtù di questo poter-essere che la liturgia ci consente di giocare la nostra località, è grazie ad esso che ci permette di esistere a partire dal nostro futuro assoluto. Il possibile che si fonda sulle promesse attribuite all'Assoluto (e qui ci siamo limitati ad esaminare la promessa di relazione necessariamente offerta dall'Assoluto se egli è soggetto) non è certamente la logica contraddittoria del reale costituito dal nostro essere-nel-mondo. È possibile che perviene al reale⁴⁵⁷.

L'esistenza liturgica, dunque, non contraddice l'abitare, ma rende possibile la sua

⁴⁵⁷ J-Y. LACOSTE, *Esperienza ed assoluto*, 92.

firma, il suo radicamento, che può in tal modo configurarsi come una scelta piuttosto che come un destino. Anche per questo la cifra del rito è la sua ripetizione: ogni volta i riti ricominciano, uguali a se stessi, figure di un sapere non autonomo, non accumulabile, che sempre costringe al ritorno.

Il fatto che questa ripetizione, nella società contadina, accompagni i ritmi della terra è il segno di un'alleanza profonda tra il lavoro contadino e il rito, che supera la dipendenza dal luogo precisamente per potervi ritornare. L'attaccamento del mondo contadino ai suoi riti non è arcaismo: rende possibile un legame scelto, libero e pienamente umano⁴⁵⁸. Scrive in Sergio Ubbiali:

Il gesto del rito distoglie l'uomo dall'affermare la verità quale frutto della propria operazione, dell'attività in cui si procede sulla base dell'ideale da eseguire, da mettere in pratica. Non nell'azione di produzione dell'effetto, ma piuttosto nella decisione dell'uomo attorno a sé nel nome della verità assoluta sta quanto consente la manifestazione del senso originario dell'agire umano dell'uomo⁴⁵⁹.

Quando una parte del mondo tecnico e scientifico deride alcuni approcci all'agricoltura, sentendo in essi odore di superstizione⁴⁶⁰, forse non considera la necessità, per chi abita la terra, di tessere intrecci complessi tra inerenza e trascendenza, «decidendo di sé». Anche l'evangelizzazione cristiana dell'Europa, combattendo l'attaccamento ai miti antichi del *pagus*⁴⁶¹, mostrò di non comprendere questa figura originaria della cultura contadina (sebbene, poi, non abbia potuto fare altro che intrecciare con essa i propri riti). Le aperture simboliche del mondo contadino sono le pratiche di un raffinato processo che permette di declinare il legame con la terra senza negare la trascendenza e la libertà⁴⁶². Il rito autorizza a stare nel frammezzo, consapevoli che la cura per il luogo non coincide mai con la maledizione di non poter essere altrove.

Non occorre nobilitare retoricamente una scelta a discapito dell'altra, ma mostrare che il legame con la terra non configura un 'di meno', un difetto del volere o un essere

⁴⁵⁸ «Nello sconvolgere la topologia, subordinandola a sé, la liturgia insinua che la dialettica del mondo e della terra non è forse tutta la verità del luogo. Essa certamente non porta a credere che potremmo concepire un uomo senza luogo. Ma suggerisce il concetto di un esser-ci, o di un'esistenza corporale, cui spetta, simultaneamente e essenzialmente, di essere un essere-di-fronte-a-Dio». *Ivi*, 51.

⁴⁵⁹ S. UBBIALI, *La religione e le religioni. Trascendenza, fede e pluralismo* in M. SERRETTI (ed.), *Unicità e universalità di Gesù Cristo. In dialogo con le religioni*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2001, 115-125, 125.

⁴⁶⁰ Esempio, come abbiamo già segnalato, è il caso dell'agricoltura biodinamica.

⁴⁶¹ Un atteggiamento paradossalmente simile si è ripetuto, nel contesto ecclesiale, di fronte al Sinodo dell'Amazzonia indetto da Papa Francesco nel 2017; basti pensare alle reazioni scomposte di alcuni di fronte all'apparire, durante lo svolgimento del sinodo, della figura amazzonica della Pachamama.

⁴⁶² «Via Campesina compie periodicamente il rito culturale dello scambio di semi. A numerosi incontri internazionali i suoi rappresentanti portano semi dalle loro terre per scambiarli con i contadini di altre parti del mondo». A. A. DESMARAIS, *La Via Campesina*, 258.

senza via d'uscita rispetto al mondo della città. Nei suoi riti e nelle sue narrazioni, nei suoi miti e nel suo legame con l'universale, il mondo contadino svela dei modi dell'abitare da cui la casa comune, deve sapere attingere.

2.3. Un sapere della resistenza: il paradosso del tempo

Se si domandasse ad alcuni degli attori che oggi occupano la scena del sistema agroalimentare (chi fa ricerca, chi elabora le tecnologie, chi scrive le politiche, chi consuma) quale sia la caratteristica principale del contadino, una risposta sarebbe probabilmente ricorrente: la sua resistenza. Resistenza di fronte ai cambiamenti climatici e alle crisi economiche e resistenza alla propria distruzione, certo; più spesso, tuttavia, si allude ad una resistenza ai cambiamenti, alle nuove tecnologie, alle leggi che regolamentano il mercato o al paradigma della sostenibilità: una sorta di immobilismo, se non di ignoranza e arretratezza.

Un profilo particolare della resistenza del mondo delle campagne è stato messo in luce già da Michel Foucault, in un corso tenuto al College de France, a proposito della nascita, in Europa, di tecnologie di governo e di 'disciplinamento' della società. Vi è stato un periodo, sottolinea Foucault, in cui la politica europea ha ricominciato a guardare alle campagne e al mondo contadino, cercando di tutelarlo⁴⁶³. I motivi di questo cambio di rotta ruotano attorno alla questione della produzione e della disponibilità dei cereali, che rappresentava un elemento di insuperabile resistenza al trionfante progetto cittadino.

Le cose non sono flessibili (...) per tale motivo, spiegano gli economisti, quando il grano è scarso è anche caro. Se si fissa il prezzo attraverso dei regolamenti per impedire che il grano scarso diventi caro, che cosa accadrà? Che le persone non venderanno più il loro grano: più si tenterà di far calare i prezzi, più si aggraverà la scarsità, e più i prezzi tenderanno a salire. Ne consegue che, non solo le cose non sono flessibili, ma sono in qualche modo riluttanti, si ritorcono contro chi vuole modificare il loro corso. Si ottiene il risultato inverso rispetto a ciò che si desiderava. Le cose, dunque, fanno resistenza⁴⁶⁴.

Di fronte a questa resistenza strutturale, i metodi di governo e di polizia che avevano

⁴⁶³ «Non è più la città, ma la terra; non è più la circolazione, ma la produzione; non è più la vendita o l'utile della vendita, bensì il problema inverso: tutto questo appare ora come l'oggetto essenziale della governamentalità. Una disurbanizzazione a vantaggio dell'agrocentrismo, sostituzione o comunque comparsa del problema della produzione rispetto a quello della commercializzazione: ecco la prima grande breccia nel sistema di polizia, nel senso in cui tale termine viene inteso nel XVII e all'inizio del XVIII secolo». M. FOUCAULT, *Sicurezza, territorio, popolazione. Corso al College de France (1977-1978)*, Feltrinelli, Milano 2005, 248-249.

⁴⁶⁴ *Ivi*, 249-250.

caratterizzato la vita della città appaiono totalmente inutili. Proprio a partire da questo, gli stati moderni avrebbero incominciato, secondo Foucault, a creare un sistema di ‘governamentalità politica’, una *Polizeiwissenschaft*, in grado di occuparsi della vita degli individui e di farlo a tutto tondo, custodendo la loro salute, il loro benessere, la loro felicità. Si tratta del primo abbozzo di biopolitica, per cui diventa necessario «fare della felicità degli uomini l’utilità dello stato»⁴⁶⁵. È singolare che Foucault individui l’origine di questo processo proprio nella crisi dei cereali.

Tutto questo mette in luce una tensione fondamentale: quella tra il progetto della modernità e i tempi della terra. I tempi della terra sono lunghi, irriducibili ai quelli con cui il nostro mondo fa abitualmente i propri conti quando parla di sviluppo, di libero mercato e di progresso. Come intuisce Foucault, l’ambito in cui la resistenza della terra diventa evidente è quello economico: i primi ad accorgersene sono proprio gli economisti⁴⁶⁶, sono loro a suggerire l’assoluta inadeguatezza dell’intervento autoritario della polizia e ad auspicare un cambiamento. Non si tratta, dunque, di un’elaborazione ideale o di un rimpianto romantico della vita dei campi: la legge della domanda e dell’offerta, su cui si basa qualunque forma di mercato, è in tensione con la produzione agricola, perché i tempi di quest’ultima sono inadatti alle fluttuazioni del mercato. Non a caso, secoli dopo, due grandi teorici dell’economia come John Maynard Keynes e Richard Kahn sono ancora alle prese con la stessa tensione: mentre l’industria può accelerare i suoi tempi di produzione moltiplicando le linee produttive, cambiando le proprie tecnologie, aumentando la forza-lavoro, la produzione agroalimentare segue inevitabilmente ritmi differenti; un modello economico sostenibile non può non tenerne conto⁴⁶⁷. Si possono ridurre al minimo gli sprechi, si può perfezionare il lavoro e la resa, ma non si possono moltiplicare i raccolti; si possono limitare le perdite dovute ad agenti patogeni, ma non si può accelerare la maturazione di una coltivazione arborea; si può selezionare la razza, ma non si può accelerare la crescita di un capo di bestiame. La struttura stessa del lavoro agricolo, che ha, per molte sue parti, un’organizzazione stagionale, prevede tempi di vuoto, di inazione, spesso fastidiosamente incompatibili con la moderna organizzazione del mercato del

⁴⁶⁵ *Ivi*, 238.

⁴⁶⁶ «Come restituire il valore del prodotto al suo primo produttore, cioè al contadino o l’agricoltore? Non è più la città, ma la terra; non è più la circolazione ma la produzione; non è più la vendita o l’utilità della vendita, bensì il problema inverso: tutto questo appare ora come l’oggetto essenziale della governamentalità». *Ivi*, 248.

⁴⁶⁷ Proprio per fare fronte a questo, John Maynard Keynes e il suo collaboratore Richard Kahn, proposero alle Nazioni Unite, nel primo dopo guerra, un sistema di compensazione tra domanda e offerta per contrastare la fluttuazione dei prezzi, riconciliando i tempi dell’agricoltura con quelli del mercato. Cf. L. FANTACCI - M. MARCUZZO - A. ROSSELLI - E. SANFILIPPO, *Speculation and buffer stocks: The legacy of Keynes and Kahn*, in «European Journal of the History of Economic Thought» 19(3) 2012, 453-473.

lavoro: gli esiti di questa incompatibilità sono, notoriamente, drammatici⁴⁶⁸.

Il tempo è la dimensione fondamentale dell'universo contadino, insieme allo spazio. Tuttavia, mentre il legame con lo spazio può diventare un legame identitario (contadino/contado), mentre lo spazio ultimamente cede alla presa dell'uomo, il tempo resiste: si presenta come indisponibile, è la dimensione stessa dell'indisponibile e della resistenza. Il tempo non cede, se non, appunto, quando è giunto il suo tempo. Si tratta di una resistenza con cui l'uomo della città ha avuto sempre meno a che fare o, quantomeno, di questo facilmente egli si è illuso, facendo del progresso il proprio paradigma e imputando alla campagna una colpevole resistenza.

In una celebre opera⁴⁶⁹, Mircea Eliade si sofferma sulla differente percezione del tempo tra la modernità e il mondo antico, individuando nella ciclicità il paradigma tipico di quest'ultimo⁴⁷⁰. Della tensione tra un tempo ciclico e un tempo lineare, la filosofia si è spesso occupata e la teologia ha colto l'occasione per sottolineare la novità rappresentata da una «storia della salvezza»⁴⁷¹ in un mondo che per lo più aveva costruito i suoi miti attorno alla dimensione circolare dal tempo. Vi è però in gioco un'altra questione, forse più originaria. L'indisponibilità del tempo svela un'aporia dell'esistenza umana: il tempo, presso l'uomo, è tanto *durata*, ossia dimensione della continuità, quanto *successione*, dimensione della discontinuità. In quanto durata, il tempo appartiene alla memoria e all'attesa, in quanto successione ha la figura del processo.

Poiché è durata, precisa Bergson, il tempo è dimensione propria della coscienza:

Noi vogliamo stabilire che non si può parlare di una realtà che dura senza introdurvi la coscienza. Il metafisico farà intervenire direttamente una coscienza universale. Il senso comune ci penserà in maniera vaga. Il matematico, giustamente, non se ne occuperà, perché si interessa alla misura delle cose e non alla loro natura. Ma se si chiedesse cosa sta misurando, se fissasse la sua attenzione sul tempo stesso, si rappresenterebbe necessariamente una successione, e di conseguenza il prima e il dopo, e inevitabilmente un ponte tra i due (altrimenti, ci sarebbe solo uno dei due, un puro istante). Ancora una volta, è impossibile immaginare o concepire un racconto tra il prima e il dopo senza un elemento di memoria e, di conseguenza, di coscienza⁴⁷².

Altrettanto complessa è, secondo il filosofo, l'operazione che passa dalla durata alla successione di istanti, «semplici arresti virtuali, pure vedute mentali».

⁴⁶⁸ Ci riferiamo al fenomeno del “caporalato” tra i lavoratori della terra. Cf. G. DE SANTIS - S. M. CORSO - F. DELVECCHIO (ed.), *Studi sul caporalato*, Giappichelli, Torino 2019.

⁴⁶⁹ M. ELIADE, *Il mito dell'eterno ritorno*, Borla, Bologna 1968.

⁴⁷⁰ «Scopriamo così la struttura ciclica del tempo, che si rigenera a ogni “nuova nascita”, su qualsiasi piano essa avvenga. Questo “eterno ritorno” tradisce un'ontologia non contaminata dal divenire» *Ivi*, 118

⁴⁷¹ «In epoca cristiana l'antica idea della ciclicità della storia del mondo si evolve in quella di una dimensione lineare». E. G. HOFFMANN, *Platonismo e filosofia cristiana*, Il Mulino, Bologna 1967, 158.

⁴⁷² H. BERGSON, *Durata e simultaneità*, Raffaello Cortina, Milano 2004, 48-49.

Ci limitiamo qui a sottolineare che tale operazione, per quanto sembri complessa, alla mente umana risulta naturale, tanto che la pratichiamo istintivamente. La ricetta di questa operazione è custodita nel linguaggio⁴⁷³.

Coscienza e linguaggio sono le chiavi della comprensione del tempo, del modo con cui l'uomo abita in questa figura aporetica e complessa.

Ora, è proprio questa figura della durata che rappresenta per il mondo contadino una *chance* di resistere alle tecnocrazie contemporanee. Il mondo contadino non resiste tanto alle tecnologie, ma alla loro retorica e al sistema linguistico che le accompagna, quello, appunto, tecnocratico⁴⁷⁴. C'è infatti sempre dell'altro, oltre a ciò che lo strumento tecnologico di per sé opera: esso porta con sé un'intonazione, un linguaggio, una frequenza, che tendono a risolvere l'aporia del tempo a pura successione, ignorando la durata, enfatizzando l'idea di processo, di trasformazione, di *step* successivi. Forse il mito del progresso si indebolisce nella post-modernità, ma il linguaggio continua a portarne i segni. Sarebbe sufficiente notare come, oggi, si identifichino e si descrivano i diversi ambiti del vivere umano con un linguaggio caratterizzato alla discontinuità: si parla di 'industria 4.0' o di 'agricoltura 4.0', alludendo ad un'evoluzione simile a quella con cui si aggiornano i sistemi operativi dei computer, ossia per salti e discontinuità di vari livelli. L'evoluzione sarebbe, così, una sequenza in cui il numero intero segnala i grandi passaggi (in agricoltura, solitamente, 1.0 è la meccanizzazione, 2.0 è la produzione di massa, 3.0 è l'automazione, 4.0 la cibernetica), mentre il decimale allude a tutte quelle discontinuità di secondo livello necessarie a rendere il progresso possibile. È una volgarizzazione del processo descritto da Thomas Kuhn per le rivoluzioni scientifiche: ad ogni nuovo numero della successione corrisponde una rottura, un aggiornamento, un riavvio del sistema. Ogni riavvio del sistema, poi, è accompagnato, nell'ambito della tecnologia, da una sorta di stupore: «*one more thing*» è l'*understatement* retorico con cui Steve Jobs lanciava i suoi prodotti più inaspettati, suscitando una genuina meraviglia e una prevedibile seduzione nel consumatore.

La resistenza del mondo contadino al fascino di questo immaginario trae le sue radici e le sue energie nell'insuperabile aporeticità del tempo: è tesa tra le due figure contrastanti di attesa e di stupore. Si tratta di resistere alla continuità e alla discontinuità insieme, questo

⁴⁷³ *Ivi*, 54.

⁴⁷⁴ «Il modello contadino sostenuto da Via Campesina non implica il rifiuto della modernità, della tecnologia o del commercio, insieme a un ritorno romanticizzato a un passato arcaico di rustiche tradizioni. Via Campesina insiste piuttosto sul fatto che un modello alternativo si deve fondare su un'etica e su valori in cui cultura giustizia sociale contano e in cui esistono meccanismi precisi per assicurare al mondo un futuro senza fame». A. A. DESMARAIS, *La Via Campesina*, 55.

è ciò che le pratiche contadine sono in grado di fare: per questo sono irriducibili tanto al progresso quanto all'immobilismo. La vita contadina è forgiata per rispondere alla durata attraverso la discontinuità e per rispondere alla successione attraverso la continuità. Non si tratta mai di 'non fare niente', ma non si tratta neppure di 'fare qualcosa': si potrebbe dire che le sue pratiche hanno, piuttosto, imparato a cavalcare il tempo nelle sue oscillazioni. Non sono nemiche del cambiamento e della discontinuità, se, come abbiamo sottolineato, hanno generato innovazione per millenni. Tuttavia il loro particolare legame con il tempo esige il mantenimento di entrambi i piani, l'inclusione della durata, della memoria e dell'attesa.

Una recentissima opera collettanea sui fondamenti teorici dell'agro-ecologia⁴⁷⁵, evidenzia con grande precisione come in questo nuovo paradigma debbano convivere, strettamente intrecciate, due ontologie opposte: una deterministica e una aperta (*open-ended*). La prima, tipicamente moderna, è una lettura dei processi attraverso il principio di causalità: definisce dei traguardi precisi, una successione di passi e dei meccanismi di previsione di volta in volta riadattati in virtù dell'incertezza. La seconda, proprio muovendo da incertezza e complessità, pur chiarificando i traguardi, ritiene di non poter prevedere i passaggi, ma di dover continuamente riconsiderare la complessità e l'identità stessa dei sistemi, che di volta in volta cambiano la loro forma in modo imprevedibile e fluido. Lo scopo dello studio non è tanto, come ci si potrebbe aspettare, privilegiare un'ontologia *open-ended* rispetto a quella del determinismo classico, ma mostrare come entrambe devono convivere per accompagnare la transizione ecologica.

A key hypothesis here is that even if the open-ended ontology seems relevant facing sustainability issues, in reality the reference to/anchorage in one ontology or another occurs and operates in many ways, varying over time and scales in different situations. (...) The analysis of these combinations is a major challenge both for those who analyze and those who implement agroecological transition⁴⁷⁶.

La scelta tra una visione deterministica tipica della tecnologia e una visione aperta, non è un'opzione necessaria, né auspicabile: ciò di cui le transizioni agro-ecologiche hanno bisogno⁴⁷⁷ è un allineamento armonico delle due; è un allineamento grazie al quale,

⁴⁷⁵ C. LAMINE ET AL. (ed.), *Agroecological Transitions, Between Determinist and Open-ended Visions*, Peter Lang, Bruxelles 2021.

⁴⁷⁶ D. MAGDA ET AL., *Taking into Account the Ontological Relationship to Change in Agroecological Transitions*, in C. LAMINE ET AL. (ed.), *Agroecological Transitions, Between Determinist and Open-ended Visions*, Peter Lang, Bruxelles 2021, 33-56, 34.

⁴⁷⁷ «An alignment between a vision of social agroecology and an open-ended perspective of change on the one hand and between a techno-centric vision of agroecology and determinist perspective of change on the other one, has become implicit in the discourses and debates on AETs». *Ivi*, 39.

superando la contrapposizione teorica, si può abitare l'aporeticità del tempo, trovare un nuovo paradigma nel modo con cui l'uomo contemporaneo pensa il mondo. Il mondo contadino si trova, ancora una volta, al centro di una svolta epocale del pensiero.

Non tutte le tecnologie, d'altra parte, sono identiche: esistono strumenti che possano adattarsi alla mano di chi resiste al tempo, cavalcandone il paradosso. Già Ivan Illich, negli anni Settanta, sottolineava che esiste una tecnologia con la quale lavorare e una che lavora al nostro posto⁴⁷⁸:

Nella misura in cui io padroneggio lo strumento, conferisco al mondo un mio significato, nella misura in cui lo strumento mi domina, è la sua struttura che mi plasma e informa la rappresentazione che io ho di me stesso. Lo strumento conviviale è quello che mi lascia più ampio spazio e maggiore potere di modificare il mondo secondo le mie intenzioni⁴⁷⁹.

Illich non intende classificare le tecnologie tra abilitanti (buone) o disabilitanti (cattive), né limitare l'uso di quelle più complicate, ma richiama alla complessità del mondo sociale su cui esse insistono. Ogni tecnologia può contribuire a rafforzare la convivialità quando la società è consapevole della non neutralità dello strumento, ma soprattutto quando lo strumento è realmente disponibile a tutti gli attori del corpo sociale. Per interpretare la resistenza all'innovazione occorre chiedersi quale linguaggio accompagni i singoli sistemi produttivi e i loro strumenti.

Il sapere globale di una società si espande quando, nello stesso tempo, si sviluppano il sapere acquisito spontaneamente e il sapere trasmesso da un maestro; allora disciplina e libertà si coniugano armoniosamente⁴⁸⁰.

Se lo strumento ha il compito di accompagnare la libertà dell'uomo, per essere disponibile alla mano del contadino — che lo consumerà e lo luciderà con il suo lavoro — dovrà venire in aiuto alla sua opera di resistenza, aiutarlo a declinare la durata, la passività, l'attesa e, con esse, la complessità, senza proporsi come soluzione definitiva e miracolosa⁴⁸¹.

Nell'ampio spettro delle tecnologie oggi a disposizione nel sistema agroalimentare, ve ne sono alcune che hanno un grande potenziale nel coinvolgimento delle pratiche e dei saperi contadini perché permettono di articolare la conservazione e la durata: propiziano la

⁴⁷⁸ I. ILLICH, *La convivialità*, 28.

⁴⁷⁹ *Ivi*, 43.

⁴⁸⁰ *Ivi*, 84.

⁴⁸¹ Illich non ritiene quest'opera impossibile: ogni società può realizzare «un equilibrio fra gli strumenti che producono una domanda per creare e soddisfare la quale sono stati concepiti, e gli strumenti che invece stimolano l'invenzione e l'adempimento personali. I primi materializzano programmi astratti che riguardano gli uomini in generale; i secondi favoriscono l'attitudine di ciascuno a perseguire i propri fini, nella maniera propria, inimitabile». *Ivi*, 47.

conoscenza del campo, approfondiscono la consapevolezza delle sue caratteristiche, leggono e accompagnano i mutamenti a cui il terreno è sottoposto, anche in ragione dei cambiamenti climatici; esse sarebbero in grado di integrare le conoscenze tradizionali, di approfondirle, di arricchirle. Oggi, d'altra parte, della questione della durata si occupa un intero ambito disciplinare, che lavora attorno al paradigma della conservazione e della tutela della biodiversità (*conservation science, conservation biology, conservation ecology*)⁴⁸². La nascita di questi nuovi ambiti disciplinari mostra come la tradizionale contrapposizione tra innovazione e tradizione sia una categoria superata, perché totalmente incapace di descrivere la realtà. Che la scienza e la tecnologia si contrappongano all'ignoranza e all'attaccamento alla tradizione è oggi un mito che non giova più a nessuno.

La questione rilevante non è mai semplicemente l'uso della tecnologia, ma il rapporto tra il sapere scientifico e il mondo reale:

When conservation policy interacts with science, it is usually not technical nuances that are at stake, but rather how the scientific information relates to the real world⁴⁸³.

Un esempio concreto può chiarire fino a che punto la questione del profilo linguistico sia decisiva e non riguardi tanto il lessico, quanto la capacità del discorso di convocare degli interlocutori. Uno studio sociologico condotto negli Stati Uniti alcuni anni fa⁴⁸⁴, mette a confronto due modelli di fiere agricole (*Agricultural Field Day*) nello stato dell'Iowa: il primo (*Conventional Field Day*) nell'ambito dell'agricoltura convenzionale, il secondo (*Sustainable Field Day*) guidato da un'associazione no profit di contadini e di consumatori denominata *Practical Farmers of Iowa* (PFI). Entrambe le manifestazioni hanno lo scopo di propiziare uno scambio di conoscenze all'interno di un sistema agroalimentare complesso e moderno. Tuttavia lo studio sottolinea differenze notevoli nell'organizzazione dei due eventi. Nel primo caso l'approccio alla produzione non viene mai messo a tema, né i suoi scopi, i suoi metodi o le sue conseguenze: si tratta solamente di diffondere i prodotti migliori, senza alcuna riflessione sulle decisioni fondamentali, che sono date per assodate. «*These field days are all business*»⁴⁸⁵, commenta uno dei partecipanti. Nel secondo caso, i partecipanti vengono continuamente sollecitati a pensare la complessità del sistema, in

⁴⁸²«Although still a young discipline, conservation science has grown considerably in recent decades. Our understanding of conservation problems expands with every new scientific study». F. T. BUSCHKE - E. A. BOTTS - S. P. SINCLAIR, *Post-normal conservation science fills the space between research, policy and implementation*, «*Conservation Science and Practice*» 1(8) 2019, 1-9. Lo studio si concentra, in particolare, sulle consonanze tra Conservation Science e PNS nei progetti di tutela della biodiversità in Sudafrica.

⁴⁸³ *Ivi*, 5.

⁴⁸⁴ M. S. CAROLAN, *Democratizing Knowledge. Sustainable and Conventional Agricultural Field Days as Divergent Democratic Forms*, in «*Science, Technology, & Human Values*» 33/4 (2008) 508-528.

⁴⁸⁵ *Ivi*, 519.

modo tale che le competenze di tutti sono messe costantemente in gioco:

At sustainable agriculture field days, the notion of expert or specialist was tightly coupled to the question asked. For example, if discussion turned to rotational grazing, then cognitive authority was granted to those with experience with this management strategy. Thus, as the topic of discussion changed, expertise changed with it. Such in recognition of the point that *how* meanings of issues are framed can dictate *who* qualifies as competent expert⁴⁸⁶.

L'articolo è particolarmente significativo nel mostrare come una figura plurale del sapere sia in grado di riattivare conoscenze altrimenti invisibili, poiché alcuni saperi vengono alla luce solo nella misura in cui vengono interpellati. Il riconoscimento, all'interno di un sistema complesso, della distribuzione delle competenze su più fronti, fa immediatamente cadere la resistenza del mondo contadino e crea lo spazio necessario all'incontro tra innovazione e terra. Se le indicazioni della Post Normal Science e degli Science and Technology Studies, pur nei loro diversi approcci, vanno nella direzione di un coinvolgimento di tutte le conoscenze in campo e di un allargamento delle *peer community*, il sistema agroalimentare è un ambito paradigmatico per l'applicazione di questi principi. Per propiziare il dialogo, tuttavia, per convocare tutti gli interlocutori, sono necessarie competenze che vanno al di là dell'ambito più immediatamente tecnico: occorre una conoscenza reale dell'umano e delle dinamiche che il rapporto con la terra mette in moto. Occorre, in altre parole, un'antropologia.

La capacità di resistenza del mondo contadino, infine, rafforza un'intuizione importante che una parte della filosofia occidentale non ha smesso di ribadire: la facilità con cui lo strumento supera il proprio scopo, tendendo sempre più a diventare un *fine*⁴⁸⁷. La forza della tecnologia si annuncia sempre come eccedente rispetto alla sua funzione; in virtù di questa eccedenza l'uomo concede facilmente all'innovazione un'autorità indiscussa. I recenti studi sui vaccini per il Covid-19 a RNA messaggero hanno aperto nuove frontiere per la medicina: terminata la pandemia, il meglio dovrà ancora venire. Di volta in volta, la tecnologia supera le nostre attese, supera il nostro stesso linguaggio, ci costringe ad aggiornare le nostre parole⁴⁸⁸, a trovare nuove definizioni, come ci ha insegnato Sheila Jasanoff. Il suo potere non è ciò che fa per noi, ma lo scarto tra la nostra richiesta e la sua risposta: non la sua capacità di superare un preciso limite, ma l'annuncio

⁴⁸⁶ *Ivi*, 522.

⁴⁸⁷ «Lo strumento veramente razionale risponde a tre esigenze: genera efficienza senza degradare l'autonomia personale, non produce né schiavi, né padroni, estende il raggio d'azione personale». I. ILLICH, *La convivialità*, 29

⁴⁸⁸ Il segno di questa entusiasmante eccedenza è l'arretratezza dei nomi che diamo alla tecnologia: chiamiamo 'calcolatore' una macchina che, nata decenni fa per fare operazioni matematiche, oggi rende possibile infinitamente più di questo; chiamiamo 'telefonino' uno strumento con cui facciamo tutt'altro che telefonare.

della sconfitta anche del limite successivo, quello che nemmeno possiamo intuire.

Così, mentre la resistenza è una funzione del nostro incontro con il limite, l'eccedenza tecnologica si annuncia come la demolizione del limite stesso. In questo modo lo strumento restituisce una figura univoca del limite come ostacolo che verrà rimosso oltre ogni attesa.

Questo potere della scienza e della tecnica ha messo in ombra i limiti, o meglio: esso ha finito per illuminare i limiti solo come degli ostacoli provvisori che prima o poi saranno superati. All'interno di un simile clima culturale i limiti non vengono dunque negati, ma finiscono per essere percepiti e concepiti come degli ostacoli destinati ad essere presto superati sulla via del progresso⁴⁸⁹.

Il mondo contadino non resiste alla tecnologia, ma al fascino di questo scarto. Il legame con la terra permette al contadino di mitigare la seduzione tecnologica, come se egli percepisse l'impossibilità di «servire due padroni» (la terra e la tecnica). Non è certo un caso che abbia iniziato a morire, in molti contesti, nel momento in cui si è circondato di strumenti il cui valore superava il valore della terra: «ci sono aziende di pochi ettari in cui il parco macchine supera addirittura il valore della terra»⁴⁹⁰, annotava Nuto Revelli, narrando la fine dei *suoi* contadini, nel cuneese.

2.4 Un sapere dei margini: ancora contro la selva

Il mondo contadino, nella maggior parte dei paesi sviluppati, è scomparso nel giro di poche decine di anni, a causa di un'industrializzazione impietosa e caotica⁴⁹¹: il contado si è trasformato in una realtà industriale o è stato abbandonato. Ancora oggi assistiamo alle grandi migrazioni verso le città, che diventano megalopoli circondate da immense periferie, talvolta *slum* e baraccopoli. Persino in zone altamente antropizzate e densamente popolate come l'Europa, assistiamo da alcuni decenni ad un preoccupante abbandono dei terreni agricoli⁴⁹² come se, a dispetto del crescente bisogno di cibo, non ci curassimo dell'inselvaticimento della terra. È un fenomeno paradossale, se pensiamo a come, nel sentire comune, si dia per scontata la progressiva antropizzazione e si invochi un ritorno

⁴⁸⁹ S. PETROSINO, *Il limite. Una condizione. Una obiezione*, Achille Grandi, Bergamo 2021, 46.

⁴⁹⁰ Citato in A. TARPINO, *Nuto Revelli e il mondo contadino*, in P. P. POGGI (ed.), *Le tre agricolture*, 75-80, 76.

⁴⁹¹ Questo tramonto ha avuto i suoi narratori. Si pensi, in Piemonte, all'opera di Nuto Revelli, che ha raccolto negli anni Settanta centinaia di testimonianze di un mondo che andava scomparendo, raccontandone le ragioni e le storie. Cf. N. REVELLI, *Il mondo dei vinti*, Einaudi, Torino 1977.

⁴⁹² B. SCHUH ET AL., *Research for AGRI Committee. The challenge of land abandonment after 2020 and options for mitigating measures*, European Parliament, Policy Department for Structural and Cohesion Policies, Brussels 2020.

alla natura. La città sembra ignorare che l'alternativa all'agricoltura non è la natura, ma la selva: immagina che, ai suoi margini, una linea separi l'ambiente culturale e l'ambiente naturale.

L'antropologo Philippe Descola ha mostrato come il confine tra natura e cultura sia una realtà fluida nella percezione dell'uomo, che assume forme differenti nelle diverse epoche storiche e nei diversi contesti culturali. Da un diario di viaggio dei primi del Novecento, egli raccoglie la testimonianza di un esploratore, stupito dalla percezione del mondo di una giovane ragazza nativa del Rio delle Amazzoni. Provenendo dalla foresta, alla vista del primo parco cittadino, ordinato e pulito, in Belém de Parà, la ragazza esclama: «Ah! finalmente la natura!». Per questa nativa dell'Amazzonia, commenta l'antropologo,

la foresta non era il riflesso della natura, ma caos inquietante dove lei non passeggiava molto, ribelle ad ogni addomesticamento e inadatta a suscitare piacere estetico. Con i suoi filari di palme e le sue aiuole di erba tagliata, la piazza principale di Belém dà la garanzia di un'alternativa: ci sono sicuramente delle piante tropicali, ma sono controllate dal lavoro degli uomini, vittoria della cultura sulla selvatichezza forestale⁴⁹³.

Il mondo medievale europeo, in particolare nel monachesimo cisterciense⁴⁹⁴ — uno dei passaggi più rilevanti della nostra storia, sia dal punto di vista culturale, sia per quanto riguarda la bonifica delle terre — ha fatto del confronto tra il disordine della selva (*landa horroris et vastae solitudinis*) e l'ordine delle terre monastiche una grande metafora della vita spirituale: per il monaco, lavorare la terra e renderla coltivabile significava sottrarla al caos, che rappresenta quella *regio dissimilitudinis*, conseguenza del peccato originale. La cittadella monastica, nei suoi margini più prossimi, custodiva e coltivava la terra, trasformandola in un mondo abitabile, come canta il salmo biblico: «passando per la valle del pianto la cambia in una sorgente»⁴⁹⁵. Ne sono un segno i nomi delle grandi fondazioni cisterciensi: *clair-vaux*, *font-froid*, *Fontenay*, con il richiamo ricorrente all'acqua e alla sua capacità generativa. Ne è prova, più di ogni altra cosa, l'architettura ordinata e semplice che Bernardo di Chiaravalle propone per l'ordine di Cîteaux⁴⁹⁶. La contemporaneità sembra avere ribaltato ingenuamente lo scenario: per il cittadino moderno, la spiritualità coincide

⁴⁹³ P. DESCOLA, *Oltre natura e cultura*, SEID, Firenze 2014, 59.

⁴⁹⁴ «Il monastero bernardiano nasce come espressione di assenso e dedizione all'ordine in antitesi al disordine degli sterpi, come città in cui abitare e riconoscersi al cospetto di Dio in contrasto con la dispersione della landa, come spazio definito in contrasto con l'indeterminatezza esterna, come geometria di luce e di tempi regolati in contrasto con le tenebre e la sregolatezza autoreferenziale della natura: del giardino dell'origine pervertito in selva». P. LIA, *L'estetica teologica di Bernardo di Chiaravalle*, Edizioni del Galluzzo, Firenze 2007, 393-394.

⁴⁹⁵ Sal 83,7.

⁴⁹⁶ Per una lettura sintetica del rapporto ordinato tra il monachesimo cisterciense e la terra, si veda R. MAIER, *The Game of Sophia*, 159-178.

con il ritorno alla natura incontaminata, sognata come naturalmente buona. Egli non immagina nemmeno cosa significherebbe cedere i margini della città all'avanzare incontrastato della *wilderness*⁴⁹⁷.

Il mondo contadino si ritrova accerchiato dai due fronti simbolici contrapposti generati dall'immaginario cittadino: il mito del progresso e quello della natura incontaminata; è su questo doppio profilo (pratico da un lato, immaginifico dall'altro) che la città continua la sua violenza nei confronti del contado. Questa violenza non è una dinamica inedita: in molti miti antichi le città avevano il loro sacrificio fondativo (un eroe, una vergine, una creatura mitologica). La vittima della città contemporanea sembra essere il sapere della pratica contadina, l'antico e generativo legame tra l'uomo e la terra, a cui, un tempo, aveva affidato i suoi margini. Il suo sapere è gradualmente diventato simbolo di arretratezza, i suoi luoghi sono stati via via immolati alle ragioni del progresso, le sue pratiche sono state dimenticate. Le si ritrova, oggi, ricostruite e celebrate nostalgicamente nei musei etnografici; l'intenzione è meritevole, ma un museo è sempre la destinazione ultima di ciò che è andato perduto.

Tutto ciò è noto, fin troppo. Infatti, nella realtà, resiste un resto, un è così numeroso da chiedersi come possa essere considerato tale:

Nel contesto dello sviluppo rurale, la resistenza alla moderna agricoltura industrializzata è spesso definita come agricoltura 'alternativa' o 'tradizionale' contro quella 'convenzionale'. Questi termini non sono privi di problemi, perché si definisce spesso agricoltura 'alternativa' un modello di coltivazione contadino o su piccola scala condotto nel contesto di relazioni sociali e culturali complesse, che spesso integrano nuove idee e colture in pratiche e conoscenze tradizionali, e questa combinazione è tuttora la forma di agricoltura più diffusa nel mondo⁴⁹⁸.

Ciò a cui stiamo assistendo, non è tanto la fine dei contadini, bensì la fine del contado in quanto *mondo*. Non si nega l'esistenza e la rilevanza numerica della produzione agroalimentare, ma essa è stata esiliata oltre i confini del nostro immaginario. È una delle tante realtà diventate invisibili, scomparse dalle nostre narrazioni, che ci restituiscono un'immagine del mondo «come se coloro che compongono questo *noi* fossero tutti, *grosso modo*, nella stessa condizione»⁴⁹⁹. I tentativi di ricostruire il mondo contadino vengono talvolta stigmatizzati come residui di un passato, inconcepibile in un tempo in cui sarà

⁴⁹⁷ «Da qualche anno per esempio, gli aborigeni contestano al governo australiano l'uso del termine *wilderness*, di natura originale e preservata, di ecosistema da proteggere contro i degradi di origine antropica, la nozione di *wilderness* ricusa veramente la visione di ambiente che gli aborigeni hanno forgiato e i rapporti multipli che hanno tessuto con quello, ma soprattutto essa ignora le sottili trasformazioni che loro hanno fatto subire all'ambiente». P. DESCOLA, *Oltre natura e cultura*, 62.

⁴⁹⁸ A. A. DESMARAIS, *La Via Campesina*, 96.

⁴⁹⁹ B. STIEGLER, *La miseria simbolica. I. L'epoca iperindustriale*, Meltemi, Milano 2021, 122.

necessario sfamare nove miliardi di persone; come se fosse la sopravvivenza di quel passato, e non una serie di assurde politiche economiche⁵⁰⁰, il vero responsabile della scarsità di cibo. Il sacrificio non è dunque ancora finito: la contrapposizione ideale tra un'agricoltura «convenzionale» e un'agricoltura «alternativa», paradossalmente, ben lungi dal risolvere il problema, rappresenta il permanere di una sorta di violenza esercitata su di una realtà ben più complessa, che resiste nella forma di un resto. L'opposizione, poi, tra metodi di produzione alternativi (*Alternative Agro-Food Networks*) e l'agricoltura proposta dalla scienza e dalla tecnica (*Knowledge Based Bio Economy*), finisce per collocare ogni tipo di resistenza nell'ambito di un'azione essenzialmente alternativa a quella basata sulla conoscenza e, dunque, ultimamente irrazionale⁵⁰¹.

Alla complessità si risponde moltiplicando le definizioni: agricoltura convenzionale, alternativa, industriale, biologica, intensiva, agro-ecologica, agricoltura di precisione, sostenibile... le proposte si susseguono, insieme all'impressione di una sostanziale inafferrabilità del fenomeno, se non a costo di semplificazioni vistose, talvolta innocenti, talvolta capaci di propiziare o innestare rapporti di potere. Spesso, per di più, le nuove categorie nascono in contrasto con le precedenti, come se una soluzione ai problemi (di produzione e di sostenibilità) debba anzitutto passare per una modellizzazione più coerente. La stessa idea di sostenibilità — che in pochi anni ha già belli e pronti i suoi principi di *assessment* e di *management* — rischia di diventare un grimaldello per indebolire la realtà contadina, la quale, anche comprensibilmente, la guarda con una certa dose di sospetto.

Se il mondo contadino può continuare (o ricominciare) ad esistere, è ancora in gran parte ai margini delle classificazioni, allo stesso modo in cui il contado si identificava con i margini della città. Questi margini sono luoghi reali e anche inevitabili: è lecito definire delle categorie, è utile elaborare dei modelli e proporli, ma occorre un'intelligenza capace di riconoscere tutto ciò che ad essi sfugge, quell'immensa realtà che sta al di fuori delle nostre griglie teoriche. Al suo sorgere, si è detto, la città aveva un legame virtuoso con il contado: è dunque possibile che i margini che il nostro mondo moderno crea non siano dimenticati, non vengono considerati vuoti, né tanto meno vengano semplicemente

⁵⁰⁰ «Insomma, la terra serve per produrre sostanze vegetali da bruciare per generare energia. Il paradosso è che ciò accade mentre ogni sei secondi nel mondo un bambino muore di fame. L'agricoltura è sottratta all'alimentazione in nome del denaro, unicamente per interessi economici». B. BIGNAMI, *Terra, aria, acqua e fuoco*, 78.

⁵⁰¹ «Thus, despite their acknowledgement of an urgency to develop alternative strategies for sustainable agriculture and food, little discussion is usually undertaken with regard to the existing or future alternatives and their possibility to construct a powerful 'alternative to KBE' or even an 'alternative KBE'». K. PSARIKIDOU, *Reclaiming the Knowledge Economy. The Case of Alternative Agri-Food Networks*, Palgrave Macmillan, Singapore 2021, 7.

riconsegnati al caos della selva. Occorre, insomma, un pensiero capace di distinguere l'idea di margine dalla sua caratterizzazione più negativa (quella dell'emarginazione e della marginalizzazione), un pensiero capace di raccontare e di ascoltare il resto e le periferie.

Notoriamente, questo è uno dei nodi caratterizzanti il magistero di Papa Francesco.

Vorrei osservare che spesso non si ha chiara consapevolezza dei problemi che colpiscono particolarmente gli esclusi. Essi sono la maggior parte del pianeta, miliardi di persone. Oggi sono menzionati nei dibattiti politici ed economici internazionali, ma per lo più sembra che i loro problemi si pongano come un'appendice, come una questione che si aggiunga quasi per obbligo o in maniera periferica, se non li si considera un mero danno collaterale⁵⁰².

Una lettura attenta del pensiero del pontefice permette di intuire che il riferimento costante alle periferie e allo scarto va oltre la questione della giustizia economica e sociale, ma rappresenta piuttosto un paradigma teorico, suggerisce un principio epistemologico⁵⁰³; il passaggio citato, d'altra parte, non denuncia tanto i «problemi che colpiscono particolarmente gli esclusi», ma proprio la loro invisibilità. La periferia, come abbiamo già sottolineato riflettendo sull'«arte del più debole» di De Certeau, non coincide necessariamente con il disagio economico, ma con una figura di oppressione di cui chiunque, in modi diversi, può essere vittima: la negazione del diritto di essere narrati e ascoltati.

Il margine, la periferia, quell'identità guadagnata a partire da un confine da cui rimane esterna, quel luogo che si genera là dove noi incominciamo a definire la realtà, è una caratteristica del mondo complesso. Certo, sono diverse le proposte che, soprattutto nell'ambito dell'agro-ecologia, vorrebbero riscattare il mondo rurale dalla sua marginalità posizionandolo al centro del sistema socio-culturale⁵⁰⁴, tuttavia è verosimile che il mondo contadino non cesserà così presto di essere definito dai confini che l'economia, la tecnica, la transizione ecologica stessa impongono. Il legame virtuoso tra i modi con cui il mondo urbano si definisce e ciò che si trova all'esterno di tali definizioni è un principio fondamentale per il funzionamento del nostro sistema sociale. Permettere al contadino di esistere non impone affatto di metterlo al centro del mondo moderno, ma, necessariamente, chiede luoghi in cui la marginalità possa essere ascoltata, abbia diritto di parola, possa

⁵⁰² FRANCESCO, Lettera enciclica *Laudato si'* (24 maggio 2015), n. 49.

⁵⁰³ «Due anni dopo *Laudato si'*, la costituzione apostolica *Veritatis gaudium* (2017) precisa che anche le discipline teologiche sono chiamate a un percorso di transdisciplinarietà, poiché «un buon teologo e filosofo ha un pensiero aperto, cioè incompleto» (VG 3). Il ripetuto appello ad una «Chiesa in uscita» chiede di prendere sul serio lo scarto della realtà; similmente potremmo leggere l'insistenza del papa sugli ultimi e sui poveri: le periferie sono anzitutto i luoghi che non abbiamo saputo vedere». R. MAIER, *Papa Francesco e la post-modernità: una lettura possibile*, 288.

⁵⁰⁴ Si veda, ad esempio, COORDINATION SUD, *L'agroécologie paysanne: alternative sociétale pour des systèmes agricoles et alimentaires durables*, «Les Notes du Sud», 22(2020), 1-4.

rendere ragione del proprio sapere. L'allargamento delle *peer community* coincide, oggi, con un percorso di ascolto di quel sapere non certificabile che abbiamo descritto nei capitoli precedenti, delle sue strategie e delle sue tattiche, dei suoi luoghi e dei suoi racconti. Alcuni percorsi in questa direzione stanno sorgendo. Alcuni di essi cercano di riconciliare il sapere della tecnica con il sapere delle pratiche contadine, avviando percorsi di ricerca partecipativa, di consultazione o anche semplicemente di incontro.

Se questo ascolto è auspicabile in tutti gli ambiti del corpo sociale, per il contadino esso diventa essenziale, proprio in ragione della sua identità marginale: diventa questione di vita o di morte per il suo mondo.

3. Corollari della vita contadina

3.1. Famiglia e terra

Un dato fa riflettere. Secondo un rapporto della FAO del 2014, le realtà a conduzione familiare (*family farm*) sono responsabili dell'80% della produzione mondiale di cibo⁵⁰⁵. Il dato è sorprendente, soprattutto se pensiamo ai grandi cambiamenti tecnologici, alla rivoluzione verde, alla globalizzazione: una volta ancora, qualcosa resiste. La definizione di *family farm* è tutt'altro che univoca: cambia drasticamente la propria fisionomia in realtà sociali e culturali diverse, non coincide necessariamente con un'azienda di piccole dimensioni; si tratta di realtà caratterizzate da un «ruolo culturale», da un «legame con le comunità locali» e una «trasmissione di conoscenze»⁵⁰⁶.

Il documento preparatorio del rapporto FAO, dopo avere indagato l'uso del termine in un'ampia bibliografia, propone questa definizione:

Family Farming is a means of organizing agricultural, forestry, fisheries, pastoral and aquaculture production which is managed and operated by a family and predominantly reliant on family labour, both women's and men's. The family and the farm are linked, coevolve and combine economic, environmental, reproductive, social and cultural functions.⁵⁰⁷

Prima di soffermarci su questa definizione, è opportuno fare alcune precisazioni.

⁵⁰⁵ «Estimates suggest that they occupy around 70–80 percent of farm land and produce more than 80 percent of the world's food in value terms». E. GARNER - A. P. DE LA O CAMPOS, *The State of Food and Agriculture, 2014. Innovation in Family Farming*, FAO, Roma 2014, 13.

⁵⁰⁶ E. GARNER - A. P. DE LA O CAMPOS, *Identifying the "family farm". An informal discussion of the concepts and definitions*, FAO, Roma 2014, 16.

⁵⁰⁷ *Ivi*, 17.

Occorre chiarire cosa si intende, nel nostro contesto, con il termine famiglia e sottrarlo a possibili ambiguità. Il fraintendimento possibile risiede soprattutto nel complicato legame famiglia-tradizione, di cui parleremo a breve; esso appare scontato, ma l'ovvietà, spesso, è «nemica del vero»⁵⁰⁸. In tempi, poi, in cui la capacità di pensiero sembra costretta a piegarsi alle contrapposizioni, l'affermazione rischia di evocare scenari fortemente ideologici e la precisazione non è inutile. Ammettere l'esistenza di un legame tra famiglia e tradizione non significa qui alludere alla famiglia tradizionale (qualunque cosa ciò significhi), né ammiccare a chi ritiene necessario difendere una precisa forma storica, vincolandola ad un determinato sistema di valori. Semplicemente, tutto ciò non è nell'interesse e nel metodo del nostro lavoro. Continua ad essere, infatti, necessario rimanere saldamente ancorati alla figura proposta da Carlo Sini: quella di «un testo che non c'è»; usare l'esperienza per provare o confutare verità formulate priori — che siano teologiche, etiche o scientifiche, è irrilevante — è il modo migliore per disabilitarne il sapere, come se, per validarla, si dovesse sempre forzatamente aggiungere un discorso ulteriore. Da questa tentazione abbiamo sempre inteso fuggire.

Parlare di tradizione significa, per noi, semplicemente riconoscere che l'ambito familiare (qualunque ne sia la forma: monogamica o poligamica, patriarcale o matriarcale, mono-parentale o pluri-parentale, omo-affettiva o etero-affettiva) è soggetto privilegiato di una trasmissione di pratiche tra le generazioni. Sarebbe forse meglio dire che proprio questa trasmissione *fa* la famiglia. Vi è famiglia umana là dove i discorsi e il *saper fare* del soggetto (l'abitare, la lingua, il cibo) si sporgono verso l'altro: verso la generazione futura che — come suggerisce Hans Jonas — non è altro se non un'incarnazione dell'idea-di-uomo che riguarda tutti. Famiglia è quella forma del vivere in cui un soggetto (adulto) scopre di avere risorse a sufficienza non solamente per far fronte al proprio bisogno, ma anche per colmare il bisogno dell'altro, in ordine alla sua possibilità di diventare adulto, ossia pienamente uomo.

In un passo evangelico, Gesù formula (sebbene sarcasticamente) una definizione di famiglia.

Quale padre tra voi, se il figlio gli chiede un pane, gli darà una pietra? O se gli chiede un pesce, gli darà al posto del pesce una serpe? O se gli chiede un uovo, gli darà uno scorpione? Se dunque voi, che siete cattivi, sapete dare cose buone ai vostri figli, quanto più il Padre vostro celeste darà lo Spirito Santo a coloro che glielo chiedono!⁵⁰⁹

⁵⁰⁸ E. GARLASCHELLI - S. PETROSINO, *Lo stare degli uomini. Sul senso dell'abitare e sul suo dramma*, Marietti, Genova-Milano 2012, 47.

⁵⁰⁹ Lc 11,11-13

Ciò che, nelle parole di Gesù, caratterizza la famiglia è un'opera di consegna (e quindi proprio di *traditio*) che si configura come una bontà *nonostante* tutto. La forma concessiva precisa che non siamo di fronte a una virtù morale, né a un consiglio evangelico, ma ad una evidenza che riguarda le pratiche umane di sempre (dare un pane, dare un pesce). Tale evidenza, che dovrebbe raccogliere immediatamente il consenso dei suoi ascoltatori (Gesù sta facendo un ragionamento *a fortiori*), ha radici profonde nell'esperienza universale, così profonde da toccare gli stessi processi evolutivi dell'uomo.

Gli studiosi ci spiegano che i cuccioli dell'uomo sono segnati da una condizione di fortissima *altricialità*: il corpo e il cervello, al momento del parto, hanno uno sviluppo nettamente inferiore se paragonato a quello di altri animali⁵¹⁰. Questa particolarità rende necessario un tempo lungo di accudimento di cui altri (la madre, la famiglia) si fanno carico: l'ingresso nell'esistenza non ha la brevità di una soglia, ma l'ampiezza di un vestibolo che si attraversa lentamente, che si abita in virtù di una cura ricevuta gratuitamente⁵¹¹. Questo tempo è anche lo stesso in cui sorgono le strutture fondamentali dalla coscienza, primo tra tutti il linguaggio. Se, come suggerisce Lévinas, il godimento del mondo è l'esperienza originaria da cui si genera la coscienza umana, tale godimento è reso possibile da un'opera di cura che si manifesta nell'accudimento familiare.

Le specifiche forme di questa cura hanno una grande variabilità, tanto nelle epoche e nelle culture, quanto nelle singole esperienze familiari. È chiaro da sempre, ad esempio, che la cura può svincolarsi dal legame biologico per diventare, attraverso la condivisione del nome, un legame riconosciuto, voluto e proclamato: in qualche modo, infatti, «ogni paternità è adottiva»⁵¹². L'accudimento stesso è certamente legato ad una relazione amorosa dei genitori, ma non è totalmente dipendente da essa, poiché la famiglia resiste anche alle sue rotture. In tutte le combinazioni possibili, tuttavia, famiglia è il nome di una consegna (*traditio*) prolungata nel tempo, che chiede di sporgersi oltre sé e oltre il proprio bisogno, verso il bisogno dell'altro.

La prevalenza delle *family farm* suggerisce un'evidenza: il mondo contadino si fonda

⁵¹⁰ S. I. ZEVELOFF - M. S. BOYCE, *Why Human Neonates Are So Altricial* in «The American Naturalist», 120/4 (1982), 537-542.

⁵¹¹ Siamo consapevoli che il richiamo alle scienze della mente nell'ambito della comprensione fenomenologica del comportamento è un passaggio complesso e non privo di ambiguità. Tuttavia «L'integrazione della fenomenologia neuroscientifica con la ricchezza dei risultati della fenomenologia filosofica (ma anche psicoanalitica e cognitivistica, spirituale ed estetica, sociale ed etica) sarebbe dunque una mossa straordinariamente intelligente. Non dovrebbe più insistere ideologicamente sulla sterile alternativa fra la pulsione libidica e la ragione affettiva, tra il sociale e l'ambientale, l'organico e l'etico: tanto più se questa articolazione originaria è determinata addirittura come differenza di 'natura' e 'cultura' della vita». P. Sequeri, *La fede e la giustizia degli affetti*, 147.

⁵¹² Cf. J-P. SONNET, *Generare è narrare*, Vita e Pensiero, Milano 2014, 39-40.

spesso su attori non individuali, che richiedono al loro interno una forma di cooperazione e di accudimento; l'attore principale è, per lo più, la famiglia del contadino, con una distribuzione dei compiti, una messa in comune delle competenze diverse e complesse («*both women's and men's*», recita il documento della FAO) e connesso ad un legame generazionale. Il fatto che il soggetto del sistema sia un soggetto complesso spalanca potenzialmente questo mondo alla pluralità e lo sottrae ad un individualismo teorico. Anche in virtù di questo, come è stato giustamente notato, l'indipendenza della *farm* non è necessariamente sinonimo di individualismo⁵¹³.

Questa pluralità non deve essere banalizzata, né tanto meno mitizzata: sarebbe un errore ritenere che la dimensione familiare renda il sistema naturalmente buono, o garantisca un approccio sostenibile e relazioni eticamente più corrette. La retorica della famiglia, proprio come il mito della comunità ideale, è un abbaglio da cui guardarsi. Il fatto che diamo «cose buone ai nostri figli» non ci rende meno «cattivi»: esistono famiglie che si isolano, così come esistono convivialità lobbiste e mafiose; esistono legami familiari abusanti, in cui la relazione di cura decade nel possesso dell'altro; l'accudimento stesso si può trasformare in ricatto. La famiglia è anche il luogo in cui si consumano le più grandi tragedie umane: un secolo di psicoanalisi ci ha insegnato molto, a questo riguardo. Qualunque sia l'esito ultimo, tuttavia, risulta evidente che un soggetto plurale come quello della *family farm* sorge e si muove in un complesso intrico esistenziale e affettivo. Certo, l'ordine degli affetti appartiene ad ogni esistenza umana; tuttavia la famiglia è quel luogo in cui la giustizia degli affetti si confronta con il tempo, con la stabilità della terra. La figura della durata (che, come abbiamo visto, non riguarda tanto il tempo, quanto la coscienza e la memoria), pone l'ordine degli affetti in una posizione centrale.

La definizione di *family farm* proposta dalla FAO mette in luce un aspetto importante di questa durata: la famiglia e la terra «co-evolvono intrecciando funzioni economiche, ambientali, riproduttive, sociali e culturali». La terra rappresenta, dunque, il vincolo visibile dei legami di questo soggetto plurale: azienda e famiglia crescono insieme, le diverse figure con le loro funzioni si intrecciano sulla base del legame *fermo* tra il mondo contadino e la terra. Ciò qualifica quest'ultima come qualcosa di più di un semplice strumento, che si usa solo fino a quando serve e si può cambiare al bisogno: assume una figura quasi sacramentale del legame stesso, poiché lo realizza, lo autorizza, lo raffigura. Non l'utilizzo, dunque, ma un *destino comune* unisce la terra all'uomo e gli uomini tra loro: se la terra

⁵¹³ S. B. EMERY, *Independence and individualism: conflated values in farmer cooperation?*, «Agriculture and Human Values» 32(2015), 47-51.

andrà bene, la famiglia potrà vivere e assolvere al compito di «dare cose buone». Il processo di identificazione (talvolta il nome della famiglia e il nome della terra si scambiano⁵¹⁴) si muove su frequenze ben più profonde rispetto a quelle della produzione e del profitto. Proprietà, scambi, valore e accumulo di beni sono secondari rispetto ad un legame che resiste e ordina a sé le altre funzioni.

Il susseguirsi di passaggi generazionali può rappresentare una chiave per riconciliare i tempi della terra con il profitto economico, una possibile soluzione al paradosso che, secondo Foucault, attraversa le economie europee fin dal Settecento: il legame con la terra, attraversando le generazioni, supera il *business* per diventare una forma autentica dell'abitare. Famiglia e terra si scrivono, così, l'una nell'altra.

It is, above all, a peopled landscape. Every acre of it has been defined by the actions of men and women over the past ten thousand years. Even the mountains were riddled with mines and pocked with quarries, and the seemingly wild woodland behind us was once intensively harvested and coppiced. Almost everyone I am related to and care about lives within sight of that fell. When we call it 'our' landscape, we mean it as a physical and intellectual reality⁵¹⁵.

In questa prospettiva il mondo contadino può essere capace di superare il limite della storia personale nella direzione di un tempo lungo, quello delle generazioni («*the past ten thousand years*»). La *family farm* non è solamente un soggetto plurale, ma è anche una realtà capace di intercettare quella dimensione diacronica che è essenziale nei processi evolutivi, tanto socio-culturali quanto naturali, che è essenziale per le questioni ecologiche e che è, per questa durata, in grado di guardare anche oltre l'epoca. Tutto si tiene attorno ad quell'originario atto di accudimento e di cura di cui il legame familiare si fa garante.

Che piaccia o meno, dunque, ogni tentativo di ripensare il sistema agroalimentare dovrà dunque fare i conti anche con la questione degli affetti e della loro giustizia. Potrebbe essere un'occasione preziosa per riprendere il filo di un discorso da lungo interrotto: quello che riconnette la qualità delle relazioni umane con il discorso sulla verità. È uno dei suggerimenti fondamentali anche della Post-Normale Science. Parlare di qualità, qui, significa alludere non tanto al contenuto dello scambio, quanto ai modi della relazione. Significa riconoscere la centralità di un senso della giustizia che è sempre stato tenuto cautamente separato dalla conoscenza. Uno dei paradigmi impliciti del pensiero moderno, infatti, sembra essere l'estraneità tra conoscenza e affetti tra intelligenza e sensibilità umana, tra onestà intellettuale e giustizia umana. Come se la neutralità del ricercatore, la

⁵¹⁴ «There might be twenty farmers with the same surname, so it is immediately followed by the name of the farm for clarification. Sometimes the name of the farm even replaces the surname in general discourse». J. REBANKS, *The Shepherd's life*, 24.

⁵¹⁵ *Ivi*, 3-4.

sua indifferenza al mondo, fossero i presupposti necessari della sua scientificità. La riflessione sull'ecologia, come abbiamo già visto⁵¹⁶, ha cominciato a mettere in crisi il paradigma, riproponendo il valore scientifico dell'opera di cura. Oggi, forse, intrecciare la domanda a di verità con la sete di giustizia non è più un tabù, sebbene il legame tra questi due ordini di realtà è ancora tutto da pensare.

Per il momento, in ogni caso, vi è una caratteristica dei legami familiari che appare piuttosto evidente: tanto più la famiglia si chiude in sé stessa, tanto più diventa dannosa per i suoi stessi membri. In una famiglia chiusa, ogni capacità di sfamare e di accudire diventa un ricatto che imprigiona e ultimamente porta alla morte. Se davvero il mondo contadino è costituito su una struttura familiare, il suo pericolo più grande sarà la chiusura del principio generativo che lo caratterizza. *La grande abbuffata*, il noto film italo-francese del 1973⁵¹⁷, racconta il capovolgimento paradossale del convivio umano: quattro ricchi e annoiati borghesi decidono di uccidersi mangiando oltre ogni limite; il film, una spietata accusa nei confronti dell'ingiustizia radicale degli affetti della società contemporanea⁵¹⁸, descrive una comunità ermeticamente chiusa, nascosta agli occhi del mondo, drammaticamente inospitale per i bisogni altrui, che si consuma lentamente attraverso i propri appetiti. Al banchetto mortale entrano solo affetti mercenari (due prostitute) e complici; l'imprevisto della differenza, l'ospite di passaggio, il vicino di casa devono essere allontanati, perché non sono altro che ostacoli al compimento del progetto demoniaco.

La dimensione del convivio, così come il soggetto plurale della famiglia contadina, non esaurisce di per sé la giustizia degli affetti, come nota sapientemente Franco Riva:

Il banchetto può convivere benissimo con l'esclusione. Non mette al riparo dalla violenza. Non dice ancora se anche l'uomo esiste soltanto per ingurgitare il mondo così come il mondo inghiotte a sua volta l'uomo. Non chiarisce se gli altri sono lì soltanto per essere divorati o per diventare a loro volta complici nel divorare il mondo e gli altri. Non garantisce di diventare la celebrazione collettiva di qualche sacrificio tribale. Mangiare da soli o mangiare insieme non cambia molto dal punto di vista del principio del nutrirsi che regge il mondo dei viventi⁵¹⁹.

Sebbene originariamente aperta alla pluralità conviviale, la giustizia chiede alla

⁵¹⁶ «I think that intellectuals might consider their intellects in a more Spinozistic way, and cultivate a loving attitude towards what (they) have insight into». A.J. AYER - A. NAESS, *Reflexive Water*, 59.

⁵¹⁷ *La grande bouffe*, M. FERRERI, Mara Films, Italia-Francia 1973.

⁵¹⁸ «Appunto un eccesso della combinazione cibo-sesso, in cui dall'appetito si giunge all'indigestione volontaria: un eccesso che deve condurre alla morte. Nell'affermazione della virilità per mezzo della resistenza nel mantenere il controllo e i sensi, nel perseguire il suicidio, di fatto si cucina e si serve in tavola (e a letto) la propria morte». F. COLOMBO - A. D'ALOIA, *Gastronomia medievale. Riti e retoriche del cibo nel cinema, nella televisione e nella rete*, in ZOBOLI R. - BOTTURI F. (ed.), *Attraverso il convivio. Cibo e alimentazione tra bisogni e culture*, Vita e Pensiero, Milano 2014, 88-100, 94.

⁵¹⁹ F. RIVA, *Filosofia del cibo*, 48.

family farm di aprirsi all'ospite inaspettato, altrimenti si condanna ad una implosione che è drammatica, anzitutto per i suoi membri. È nel perdurare del dono, nella capacità di mantenere aperta la propria relazionalità, che il modello familiare può sopravvivere a se stesso, ai propri ricatti e alla propria tragedia. La giustizia degli affetti passa necessariamente attraverso il superamento della figura dell'assimilazione nella direzione della condivisione.

Quando si assume del cibo nel modo giusto? Sembra di capire quando nessuno pretende di essere l'unico padrone del cibo, quando ci si riconosce tutti mendicanti, bisognosi. Dunque quando si vede, accanto al mio, anche il bisogno dell'altro. Quando l'offerente si sente più bisognoso ancora di colui a cui offre⁵²⁰.

La salvezza del mondo contadino, dunque, sta in quell'apertura nei confronti di ciò che sta oltre a sé: la salvezza del *local* sta nel *global*. Ma, oltre al mondo contadino, come sappiamo bene, c'è prima di tutto la città, che lo ha definito nei suoi margini. Città e mondo rurale non si possono salvare, se non insieme.

3.2. Agricoltura, gusto e parola

Una possibile apertura, in questa direzione, è il legame tra la produzione e il gusto. Questo legame è cogente, anche in ragione delle più banali dinamiche del mercato: dal momento in cui si esce da un'economia di sussistenza e si avvia l'economia moderna, la produzione agroalimentare non fa altro che rispondere alla domanda del mercato, che è totalmente connessa ad un *gusto*, quello dei consumatori. Quando, nel giro di pochi anni, il mercato ha incrementato vertiginosamente la domanda di avocado o di soia, il mondo produttivo ha intuito la possibilità, si è organizzato, trasformato; quando l'olio di palma è stato ostracizzato (da una comunicazione, peraltro, poco trasparente), il sistema ha dovuto ripensare le proprie produzioni e cercare nuovi bisogni a cui rispondere. Le conseguenze di queste mutazioni del gusto sono vistose, tanto nel bene quanto nel male, e sono spesso imprevedibili.

Ovviamente, in questa elaborazione del gusto, il sistema agroalimentare può essere un attore fondamentale; per sopravvivere, non può certo limitarsi ad aspettare i capricci dei consumatori: dovrà cercare di proporre esso stesso un gusto. In questo modo, oltre a rispondere alla domanda attraverso la produzione di alimenti in quantità (*food safety*) e qualità sufficienti (*food security*), dovrà, in qualche misura, prendere parte a

⁵²⁰ Ivi, 117.

quell'elaborazione simbolica fondamentale che si sviluppa attorno al cibo⁵²¹ e che ha delle ricadute ultime sul mercato stesso. Come tutti gli altri attori del sistema, dovrà conoscere le pratiche che contribuiscono a costruire il gusto, entrare in rapporto con il consumatore, in una forma complessa che può assumere la forma delle strategie di marketing, ma anche quella di un dialogo più ampio.

Il legame con il mercato non rappresenta solamente una maledizione per il contadino: può diventare un'opportunità, e non solo dal punto di vista economico. È nell'ambito del gusto che si possono costruire dinamiche virtuose nella ricomposizione del sistema complesso città-mondo rurale. È una novità di questi ultimi anni, ad esempio, l'elaborazione di modelli di agroecologia in cui la produzione, la cultura, persino la contemplazione della natura sono coinvolte nella risposta ad un giudizio di gusto. Similmente, è un'opportunità il fatto che sempre più il discorso della giustizia (ecologica, sociale, economica) e del cibo 'naturale' stiano penetrando il mondo del gusto cittadino, sebbene, certo, tutto ciò non sia al riparo da fraintendimenti⁵²². Il fenomeno dimostra che i meccanismi con cui si costruisce e si condivide un giudizio sono molto simili, viaggiano attraverso linguaggi non solo teorici, ma più ampiamente simbolici e pratici, coinvolgono fattori ben più complessi rispetto alla mera questione nutrizionale. Il gusto non è, in ogni caso, un capriccio, ma una cosa seria.

La terza critica kantiana ci ha già messo sulla buona strada: è proprio condividendo un giudizio che si costituisce la comunità umana. È vero, infatti, che il soggetto, quando «dà per bella una cosa, pretende dagli altri lo stesso piacere», lo fa in modo apparentemente arbitrario. D'altro canto,

Accade bensì di trovare anche riguardo al piacevole un certo accordo nel giudizio degli uomini in virtù del quale ad alcuni si nega il gusto, ad altri lo si attribuisce, e non come senso, ma come facoltà di giudicare del piacevole in generale⁵²³.

Questa figura di universalità è sconosciuta alla ragion pratica e alla ragion pura, alla razionalità e all'etica, che ritengono necessario fondarsi su universalità oggettive: il gusto, invece, fonda un'universalità soggettiva, o — per meglio dire — svela l'universalità del soggetto, che il pensiero moderno ha sempre insistentemente pensato come

⁵²¹ «Così come occuparsi del corpo — del corpo che cresce e del corpo malato, del corpo anziano e del corpo del defunto — porta sempre oltre la medicina e l'igiene pubblica, così occuparsi del cibo e delle nostre pratiche alimentari ci costringe ad ammettere la natura non solamente nutrizionale, ma intrinsecamente simbolica, culturale e comunitaria del mangiare». P. MONTI, *Pratiche alimentari ed etiche postsecolari*, in M. MASCIA - C. TINTORI (ed.), *Nutrire il pianeta? Per un'alimentazione giusta, sostenibile, conviviale*, Bruno Mondadori, Milano 2015, 212- 222, 213.

⁵²² Cf. F. RIVA, *Filosofia del cibo*, 55-56.

⁵²³ KANT I., *Critica del Giudizio*, 55.

irrimediabilmente individuale, incerto e capriccioso, affidando ai concetti l'unica universalità credibile; al contrario «è bello ciò che piace universalmente senza concetto»⁵²⁴. La condivisione del gusto mostra la possibilità della comunità umana e l'universale soggettivo vi emerge con tanta più forza quanto più la comunità è in grado di mettere in comune i propri giudizi. Gusto, comunità e ordine degli affetti sono intrecciati e, una volta ancora, il sistema agroalimentare presiede questo nesso.

La riflessione kantiana è forse un episodio isolato nella storia della filosofia moderna, ma non lo è più, oggi. Sono moltissime le voci che chiedono di ripensare il ruolo del sensibile e del simbolico nella costruzione della società umana e che segnalano come questo ambito, a lungo accantonato, sia in realtà un tema fondamentale della riflessione a proposito della vita comune degli uomini. Scrive Bernard Stiegler:

La politica è l'arte di garantire una unità della città nel suo *desiderio* di avvenire comune, la sua in-dividuazione, la sua singolarità come divenire-uno. Ora, un tale desiderio presuppone un fondo estetico comune. L'essere insieme è quello di un *insieme sensibile*. Una comunità politica è dunque la comunità di un sentire. Se non si è capaci di amare insieme le cose (paesaggi, città, oggetti, opere, lingue, ecc.), non ci si può amare. Questo è il senso della *philia* di Aristotele. Amarsi è amare insieme cose diverse da sé⁵²⁵.

Gli intrecci tra produzione, gusto e società umana sono molteplici ed è in questa complessità che devono essere pensati. Il gusto è uno dei luoghi fondamentali in cui si genera dialogo e il dialogo costruisce la comunità. La figura stessa della convivialità, ossia la pretesa che gli uomini hanno di «condividere il cibo», ha un aspetto paradossale, come giustamente è stato più volte segnalato⁵²⁶: gli uomini non condividono il cibo che, di per sé, scompare nel ventre quando è mangiato. Ciò che gli uomini condividono, piuttosto, è proprio il giudizio sul cibo e le parole necessarie per esprimerlo: il sapore invita immediatamente al dialogo. Nella nota novella di Karen Blixen *Babette's Feast* (diventata celebre grazie al film del 1987), di fronte alla cena sontuosa offerta dalla cuoca francese, i membri della severa comunità religiosa decidono di non proferire parola in ordine al sapore:

Before they again parted they promised one another that for their little sisters' sake they would, on the great day, be silent upon all matters of food and drink. Nothing that might be

⁵²⁴ *Ivi*, 62.

⁵²⁵ B. STIEGLER, *La miseria simbolica. I. L'epoca iperindustriale*, 28.

⁵²⁶ «Che cosa c'è di più individuale, autointeressato ed esclusivo dell'alimentarsi? E che cosa c'è, insieme, di più simbolicamente condiviso di un banchetto, che anzi nella sua tipica abbondanza sembra togliere ogni ragione di divisione conflittuale quanto alle possibilità del consumo? Il convivio sembra un gesto ossimorico di *condivisione dell'incondivisibile*». F. BOTTURI, *Le categorie del convivio*, in R. ZOBOLI - F. BOTTURI (ed.), *Attraverso il convivio*, 2-9, 8.

set before them, be it even frogs or snails, should wring a word from their lips. «Even so, said a white-bearded Brother, the tongue is a little member and boasteth great things. The tongue can no man tame; it is an unruly evil, full of deadly poison. On the day of our master we will cleanse our tongues of all taste and purify them of all delight or disgust of the senses, keeping and preserving them for the higher things of praise and thanksgiving»⁵²⁷.

Il proposito si dimostra alla fine impraticabile: la condivisione del cibo si realizza necessariamente nella condivisione del giudizio, il gusto risuona attraverso la parola, grazie a quel «piccolo organo», la lingua, che presiede tanto la percezione dei sapori quanto la loro condivisione. Sapere e sapore si ritrovano così nuovamente connessi, attraverso un legame che precede il concetto stesso, perché non è frutto della razionalità, ma un incontrovertibile dato di esperienza da cui la razionalità comune è propiziata. Gli uomini che parlano dei sapori, in realtà non *dicono* nulla, non incrementano la loro conoscenza, semplicemente indulgiano nel godimento del bello:

Noi indulgiamo nella contemplazione del bello, perché essa si inforza e si riproduce da sé: e questo indugio è analogo (ma non identico) a quello che si ha, quando qualche attrattiva nella rappresentazione dell'oggetto eccita ripetutamente l'attenzione, mentre l'animo resta passivo⁵²⁸.

Il frutto del giudizio, nell'indugiare del discorso, è la comunità umana, che partecipa della medesima bellezza, riflettendola; essa non è il fine del gusto, che rimane privo di scopo⁵²⁹, ma il suo soprammercato, la sovrabbondanza del suo sapore, il suo dono. Il «senso comune», in questo modo, emerge nella sua evidenza di dono, poiché l'animo «resta passivo»: la comunità è, realmente, *inoperosa*⁵³⁰. Rimanendo aperto al gusto, apparecchiando il necessario perché si produca il giudizio, il mondo contadino si rivela, dunque (come e forse più di ogni altro attore del sistema agroalimentare) come potenziale custode della comunità: è a partire dai margini che si costruisce lo stare degli uomini.

Più voci, negli ultimi anni, chiedono di riconoscere al mondo contadino non solo la capacità produttiva, ma anche la possibilità di preservare o di incrementare i servizi ecosistemici (la regolazione delle acque, la mitigazione dei cambiamenti climatici, la biodiversità...), in passato drammaticamente ignorati⁵³¹. La produzione di nutrienti sarebbe

⁵²⁷ K. BLIXEN, *Babette's Feast*, Penguin, London 2011, 34.

⁵²⁸ KANT I., *Critica del Giudizio*, 66.

⁵²⁹ «la bellezza è la forma della finalità di un oggetto, in quanto questa vi è percepita senza la rappresentazione d'uno scopo». *Ivi*, 81.

⁵³⁰ Cf. J-L. NANCY, *La comunità inoperosa*.

⁵³¹ «Voglio pensare che eravamo distratti, tutta la comunità lo era: quella ambientalista, scientifica e i politici lo erano altrettanto. Tutti correvamo su onde marine lunghe, abbagliati dai successi tecnologici, da uno sviluppo industriale senza precedenti, da movimenti opinionistici basati su percezioni negative del rischio, anche queste una conseguenza della mancata educazione scientifica». E. CAPRI (ed.), *Ecoresilienza e benessere umano*, Vita e Pensiero, Milano 2021, 8.

solo una parte minima del valore prodotto dal sistema agroalimentare. Tra i servizi ecosistemici, si segnala oggi, in modo sempre più insistente, la necessità di considerare i servizi ecosistemici culturali⁵³² (estetici, artistici, educativi, spirituali); si tratta di una proposta importante che apre un ambito di ricerca nuovo e affascinante, fortemente transdisciplinare. La riflessione kantiana sul gusto ci consente di intuire fino a che punto il campo di ricerca sia vasto e si collochi non alla periferia, né in qualche luogo eccentrico, ma al centro stesso dell'esperienza umana: non si tratta solamente di custodire lo svago, il tempo libero, o di propiziare il turismo enogastronomico e le camminate nei boschi, bensì di custodire il complesso sistema attraverso cui la società degli uomini, il senso comune, l'universale soggettivo si edificano nei luoghi dell'esperienza.

3.3. Tradizione e sapere contadino

La FAO riconosce che una delle funzioni fondamentali della *family farm* è la sua capacità di trasmettere conoscenze e competenze⁵³³, che la rende un attore decisivo dei processi culturali. Poiché la crisi del mondo contadino — del contado in quanto *mondo* — ha comportato l'indebolimento e talvolta l'interruzione di questo processo di tradizione, l'attenzione oggi è rivolta non solo al trasferimento di tecnologie, ma anche alla diffusione di competenze, nel tentativo di riattivare i processi produttivi. L'agro-ecologia, che assume crescente rilevanza e riscuote sempre maggiore interesse negli ultimi anni, prevede una attenzione specifica alla trasmissione di conoscenze, al ruolo culturale connesso al lavoro della terra. Anche in questo caso, è necessario mostrare quale sia la posta in gioco, per liberare il tema dalla sua apparente marginalità e per sottrarre l'idea di tradizione dalle intonazioni più tradizionaliste o folkloristiche in cui rischia sempre di cadere, nel mondo contemporaneo.

La tradizione non coincide né con la conservazione di un passato mitico, né con un semplice flusso delle informazioni. La tradizione è caratteristica naturale e strutturale di quella realtà umana che chiamiamo *mondo*. Le strategie della comunicazione, laddove ben studiate, sono in grado di garantire una accurata trasmissione (*transmissio*) di specifiche

⁵³² «L'eredità culturale, lì custodita, in modo differente da quella che sta nei libri o nelle città, ma a quella strettamente legata. Rappresenta, nei diversi luoghi, la fondamentale biodiversità dell'uomo che è lo stretto intreccio tra la sua origine naturale e il suo farsi culturale». S. MAZZA, *Servizi ecosistemici culturali*, in E. CAPRI (ed.), *Ecoresilienza e benessere umano*, 105-125, 108.

⁵³³ FAO, *FAO and traditional knowledge: the linkages with sustainability, food security and climate change Impacts*, FAO, Roma 2009.

conoscenze tra gli interlocutori, ma solo un mondo è capace di quel processo complesso e vitale chiamato *traditio*. Esso non si limita a propiziare un passaggio di dati, ma si apre ad un sapere ampio, fatto di narrazioni e di ritualità, di immaginario e di simbolica, ovvero a ciò che chiamiamo *sensu*. Mentre la trasmissione è tanto più efficace quando più il messaggio passa di mano fedelmente (coerentemente con la sua etimologia di *trans-missio*), la tradizione (in quanto atto del *tradere*) è un processo di consegna che ha un destinatario ultimamente sconosciuto e che si arricchisce grazie ai processi interpretativi; nella tradizione, in questo modo, il messaggio è esposto al proprio tradimento (*tradere*, come è noto, significa anche *tradire*). Le riflessioni sulla lettura di De Certeau sono un'ottima descrizione dei processi della *traditio*. Solo un mondo è capace di tradizione perché è un orizzonte di senso capace di ricomporre in sé tradimenti e divergenze, includendoli nel proprio unico discorso. Per questo l'incredibile affinamento dei mezzi di comunicazione a cui stiamo assistendo non ha alcuna possibilità di rispondere alla questione del senso e della sua condivisione, ma — piuttosto — diventa, senza un mondo, un luogo di lotta politica.

Jean-Luc Nancy, confrontandosi con il fenomeno contemporaneo della globalizzazione, ha messo in luce come la crisi del mondo e la crisi del senso vadano necessariamente insieme⁵³⁴ e insieme debbano essere affrontate. In questo, la questione del senso è ben più ampia rispetto alla discussione sui significati:

Non si tratta di un significato, ma si tratta del senso del mondo come della sua *concretudine*, come ciò a cui la nostra esistenza *tocca* e per la quale è *toccata*, in tutti i sensi possibili. Detto altrimenti (ma non si tratta che di ciò, *dire altrimenti*), non si tratta di significato perché si tratta di un lavoro (è un lavoro? in che senso) del pensiero — del discorso e della scrittura —, dove il pensiero s'impiega a toccare (a essere toccato da) ciò che non è ancora per lui un 'contenuto', ma il suo *corpo*⁵³⁵.

Per questo profilo di «lavoro del pensiero», oggi non è più possibile semplicemente descrivere il mondo, occorre cambiarlo.

In questo senso, è oggi di nuovo esatto dire che non si tratta di interpretare il mondo, ma di trasformarlo. Non si tratta di prestargli o di donargli un senso in più, ma di entrare in questo senso, in questo dono di senso che lui stesso è⁵³⁶.

Questo è un punto essenziale: ripristinare i processi di tradizione non può essere semplicemente un'opera di conservazione e di tutela del patrimonio contadino, non può limitarsi a garantire al contadino una possibilità di esistere in quanto mondo, in quanto orizzonte di senso. Sebbene la tutela del patrimonio rurale, lo studio dell'etnografia

⁵³⁴ J-L. NANCY, *Il senso del mondo*, Lanfranchi, Milano 1997.

⁵³⁵ *Ivi*, 21.

⁵³⁶ *Ivi*, 18.

contadina e i tentativi di conservare le pratiche della tradizione siano spesso opere meritevoli, non sono sufficienti; hanno, anzi, il difetto di ogni operazione archeologica: celebrando un mondo passato, ne proclamano la morte e «ne liberano il fantasma»⁵³⁷. In questo, non fanno altro che prostrarne il sacrificio, come nell'adagio evangelico: «guai a voi, che costruite i sepolcri dei profeti, e i vostri padri li hanno uccisi»⁵³⁸.

La teologia, che ha costitutivamente un senso della *traditio*, perché di essa vive, sa che non è possibile resuscitare una tradizione se non trasformandola, entrando in essa, raccogliendo la domanda di senso che «risorge, più imperiosa che mai»⁵³⁹. La tradizione non chiede processi di conservazione, chiede di entrare nella questione del senso insieme. In altre parole, non è sufficiente preservare un mondo, occorre costruirlo.

Questo processo trasformativo comune impone di ampliare il concetto stesso di tradizione, rispetto ai modi con cui viene abitualmente utilizzato, anche dai testi della FAO, che pure concedono ad esso un ampio spazio. La tradizione che serve alla contemporaneità, all'epoca della *fine del mondo* (in ogni caso, della fine del mondo contadino) è quella che articola le particolarità permettendo ad esse, di fare il senso:

un mondo è sempre un'articolazione differenziale di singolarità che fanno senso articolandosi, esattamente nella loro articolazione (dove 'articolazione' deve intendersi sia nel senso meccanico di giuntura di di gioco, sia nel senso del proferire parlante, come anche in quello della distribuzione degli 'articoli' distinti). Un mondo attesta, gioca, parla e spartisce: questo è il suo senso, nient'altro che il senso di 'fare senso'⁵⁴⁰.

Si tratta, cioè, di fare fronte insieme alla domanda sul senso e di farlo precisamente articolando (congiungendo e parlando) un discorso comune. La grande tentazione di costruire delle 'riserve' in cui possano sopravvivere piccoli mondi antichi, come quelle create a metà dell'Ottocento negli Stati Uniti per i pochi nativi americani sopravvissuti all'invasione occidentale, non è in alcun modo in grado di rigenerare il nesso tra senso e mondo tipico della tradizione. Per preservare la *traditio*, è necessario che i diversi attori del sistema agroalimentare si facciano carico della produzione del senso, non senza conflittualità, ma senza che nessuno di essi pretenda di avere già una risposta: questo atteggiamento è l'unico in grado di costruire un mondo. L'allargamento della *peer community*, auspicato dalla PNS e dagli STS, trova nella nostra analisi un'ulteriore e fondamentale conferma: non si tratta più solamente di democratizzare la scienza e la

⁵³⁷ G. DIDI-HUBERMAN, *Davanti all'immagine. Domanda posta ai fini di una storia dell'arte*, Mimesis, Milano 2016, 83.

⁵³⁸ Lc 11,47.

⁵³⁹ J.-L. NANCY, *Il senso del mondo*, 19.

⁵⁴⁰ *Ivi*, 99.

conoscenza, ma di riconoscere che solo nell'articolazione comune della complessità il mondo trova la sua *chance* di senso.

Da questo punto di vista, riavviare la *traditio* richiede oggi un processo di educazione: quel genere di educazione che non coincide con la pretesa di alcuni di riversare su altri la conoscenza, ma con l'impegno di tutti ad una comune liberazione e trasformazione del mondo. È la prospettiva proposta, tra gli altri, dal grande progetto pedagogico, culturale e politico di Paulo Freire, quello di una «educazione problematizzante».

Questo è uno sforzo da realizzarsi non solo nella metodologia della ricerca tematica, che auspichiamo, ma anche nell'educazione problematizzante, che difendiamo. È lo sforzo di proporre agli individui dimensioni significative della loro realtà, la cui analisi critica renda loro possibile riconoscere l'interazione delle sue parti⁵⁴¹.

Proprio il tentativo di riconciliare questa visione ampia dell'educazione con il mondo delle periferie è al cuore del caso di studio, che, prima della fase conclusiva del nostro percorso, vogliamo analizzare.

4. Caso di studio: la ricerca partecipativa e la *Pedagogia degli oppressi*

4.1. La scelta di un caso di studio come strategia

Accanto alle tattiche, che sono processi linguistici, De Certeau chiede di considerare anche le strategie, che hanno invece a che fare con la costruzione di luoghi. Negli ultimi decenni, da più parti, luoghi per la condivisione del sapere dell'uomo comune sono stati costruiti: alcuni di essi attorno a progetti di *citizen science* o di *participatory research*. Si tratta di luoghi che, con diversi gradi di consapevolezza, puntano all'ascolto del «discorso dell'altro», coinvolgendo attori laici nell'opera della conoscenza. Pur rappresentando ancora situazioni minoritarie, l'interesse per questi processi è crescente, anche perché il loro significato va ben oltre gli scopi della singola ricerca partecipativa, ma anche oltre al semplice tentativo di fare un po' di marketing da parte del mondo scientifico. In ambito agroalimentare si è scelto talvolta di coinvolgere i contadini e non solo per comunicare delle competenze, ma per co-progettare un intervento, solitamente in ambito locale. Riteniamo che la *citizen science* sia oggi un laboratorio molto importante, una messa in

⁵⁴¹ P. FREIRE, *Pedagogia degli oppressi*, 116.

opera di quanto abbiamo sino a qui detto e che per questo motivo vada studiata con attenzione anche dall'antropologia, ma soprattutto sostenuta e, là dove possibile, implementata. La sua rilevanza è spesso sottovalutata, ma è l'unica alternativa reale, visibile e narrabile, al laboratorio degli esperti, al recinto delle istituzioni e al mondo del mercato. È un luogo ancora angusto, certo, ma c'è ed è teoricamente fondamentale; è Davide contro Golia, ma stare dalla parte di Davide è un ottimo investimento, talvolta. In ogni caso, affronta la tentazione autoreferenziale delle discipline scientifiche, e questo è un bene. Proporre un caso di studio in questo ambito significa, per noi, seguire una narrazione e provare a frequentare un luogo strategicamente importante per l'intero sistema agroalimentare.

La scelta e l'analisi di un caso di studio è una prassi consolidata nella ricerca scientifica, ma decisamente più rara in ambito filosofico. Le ragioni sono diverse, le più nobili delle quali (poiché ve ne sono certamente di meno nobili) hanno a che fare con la metodologia e con l'epistemologia propria di un modo (tra i tanti) di fare filosofia, che si confronta sì con l'esperienza, ma teme sempre di ridurla ad esperimento. Il caso di studio, per noi, non rappresenta un'applicazione pratica di principi teorici elaborati a monte, come talvolta accade nel mondo scientifico, né il tentativo di attingere principi universali a partire dalla conoscenza del particolare, come fanno talvolta le scienze umane. Risponde, piuttosto, alla necessità di un luogo in cui l'esperienza dell'uomo comune trovi rifugio, riparo, raccoglimento.

Ciò che attrae la nostra ricerca è, in questo caso, l'incontro con una narrazione, con una verità che non si dà mai se non nel suo racconto, elaborato e condiviso. Il percorso narrativo che intesse i dati dell'esperienza è tanto interessante quanto i dati stessi. Il modo con cui guardiamo al nostro caso di studio assomiglia al percorso clinico di uno psicoanalista, per il quale il racconto non è mai interessante solo per il suo contenuto, ma anche per il processo del suo dirsi. La memoria, in quanto esercizio della libertà che si appropria del vissuto, è, d'altra parte, la chiave che dischiude il mistero del tempo vissuto. Per questo motivo, del nostro caso di studio non ci interesseranno solamente le pratiche, bensì il racconto che scaturisce dall'allargamento delle *peer community*, riletto alla luce della Pedagogia degli oppressi di Paulo Freire. Un testo che legge un testo⁵⁴², dunque, attorno ad un'esperienza⁵⁴³; in esso troveremo i diversi livelli che hanno interessato la

⁵⁴² L. L. GIATTI, *Participatory Research in the Post-Normal Age. Unsustainability and Uncertainties to Rethink Paulo Freire's Pedagogy of the Oppressed*, Springer, Cham (Switzerland) 2019.

⁵⁴³ La scelta è certo stata dettata da una serie di questioni pratiche, prima tra tutte l'impossibilità di muoversi dovuta alla situazione pandemica durante la quale la nostra ricerca si è svolta. Sarebbe stato certamente istruttivo poter assistere in prima persona ai processi di dialogo e di educazione comune.

nostra ricerca: le pratiche, il dialogo e il sapere che ne deriva; sorprendentemente, infine, il testo connette il punto di partenza del nostro percorso (la PNS) con il suo punto d'arrivo (la questione educativa).

Il testo in questione, che dichiara il proprio debito nei confronti della *Pedagogia degli oppressi* di Paulo Freire, cerca di mostrare come quest'opera e la sua prospettiva pedagogica abbiano propiziato e possano ancora costituire la base di percorsi di ricerca partecipativa nel mondo scientifico, in particolare la *Community-Based Participatory Research*, negli Stati Uniti, e la *pesquisa-ação* in Brasile. Il suo autore, Leandro Luiz Giatti — biologo, studioso di temi ecologici e di salute pubblica presso l'Università di San Paolo, in Brasile — intreccia da tempo la ricerca con il movimento della scienza post-normale e fa parte del gruppo di studiosi che, provenienti da diversi ambiti, si ispirano al pensiero di Funtowicz e Ravetz e con loro interagiscono. L'ambito da cui egli trae i percorsi non è immediatamente quello agroalimentare, ma quello della salute pubblica, in qualche modo comunque al primo collegato; molti, in ogni caso, sono i passaggi che coinvolgono direttamente il sistema produttivo e il mondo contadino.

Il primo punto di incontro tra i processi di ricerca partecipativi e la pedagogia degli oppressi sono gli attori: si può sovrapporre il rapporto tra il mondo accademico e la società con il rapporto tra il maestro e discente⁵⁴⁴. La ricerca partecipativa rappresenta allora una possibilità di ribaltare il legame, proprio come nella prospettiva di Freire, per il quale occorre superare «la contraddizione educatore/educando, in modo che ambedue diventino contemporaneamente educatori e educandi»⁵⁴⁵. Questo superamento rende possibile una sorta di «ecologia della conoscenza»⁵⁴⁶: come in un ecosistema la biodiversità garantisce, tra l'altro, la resilienza, così nell'ambito culturale l'esistenza di epistemologie diverse permette di far fronte agli imprevisti della storia. Si tratta di superare un limite della modernità, che non solo minaccia gli ecosistemi naturali, ma ha pervicacemente operato una tendenza «epistemicida»⁵⁴⁷, distruggendo i sistemi culturali ad essa alieni. Una simile proposta, come abbiamo ribadito più volte, è uno dei passaggi fondamentali anche del magistero di Papa Francesco⁵⁴⁸ — che, tra l'altro, proviene dallo stesso continente.

⁵⁴⁴ «Indeed, I argue that this comparison is worthwhile, as having the academic as the teacher and the society as the student». *Ivi*, 19.

⁵⁴⁵ P. FREIRE, *Pedagogia degli oppressi*, 19.

⁵⁴⁶ «The insight is to conceive ecology of knowledge instead of monoculture, and this can be applied making use and disclosing associations with biodiversity and epistemic diversity as well as to recognize the relevance of a diversity of social practices and knowings through necessary and equitable interactions». L. L. GIATTI, *Participatory Research in the Post-Normal Age*, 48.

⁵⁴⁷ *Ivi*, 52.

⁵⁴⁸ PAPA FRANCESCO, *Laudato si'*, nn. 143-146.

Similmente, in modo del tutto coerente con il percorso che abbiamo suggerito, l'Autore ribadisce la necessità di consultare quel sapere tipico dei margini:

Marginalized knowledges and practices are dynamic and continuously transformative, but the hegemonic knowledge still ignores them. So, it is thought to make possible the necessary structural coupling between common sense, science, and decision-making that appropriates scientific discourses⁵⁴⁹.

È interessante che egli definisca molto spesso la marginalità proprio come *common sense*: non si tratta dunque di riabilitare un sapere specifico, bensì quel senso comune, quel tratto comune dell'umano, su cui le società degli uomini si costruiscono e la cui ignoranza finisce per limitare le possibilità di innovazione⁵⁵⁰: «*any person has the ability to read the world even before reading the words*»⁵⁵¹. Sebbene lo studio non sia un testo di antropologia, mette in luce (e definisce con grande precisione) la vera portata della sfida: la democratizzazione della conoscenza e il dialogo tra il mondo della ricerca e il senso comune non sono solo questioni di giustizia sociale, ma di conoscenza.

What is really important to stress is that a the lack of knowledge democracy is not only a question related to injustice, but also to sustainability. Thus, cognitive inclusion through the participation of stakeholders and dialogical interactions means at finding the more sophisticated and efficient alternatives to deal with complex issues and to deliver alternatives able to adapt to the sociocultural contexts⁵⁵².

La chiave dei processi dialogici è la fiducia⁵⁵³. Giatti è consapevole del disordine che il «discorso dell'altro» è destinato a portare all'interno delle epistemologie più strutturate, ma è un prezzo che occorre pagare, perché il credito genera l'interlocutore: solamente là dove si concede fiducia all'altro, può svilupparsi un sapere. È il cuore dell'intuizione di Paulo Freire: la qualità della relazione dialogica può generare un sapere o metterlo a tacere, può propiziare un pensiero o disabilitarlo. Là dove il cittadino diventa interlocutore, egli sarà in grado di fare la sua parte nel dirsi della verità. È, questo, il primo principio educativo di cui il nostro tempo ha bisogno:

In questo modo l'educatore che problematizza, rifa costantemente il suo atto di conoscenza nelle capacità che gli educandi hanno di fare atti gnoseologici. Costoro, invece di essere

⁵⁴⁹ L. L. GIATTI, *Participatory Research in the Post-Normal Age*, 54.

⁵⁵⁰ La nascita di nuove tecnologie digitali è considerata dall'Autore come una possibilità reale ma al contempo ambigua, che può portare tanto alla condivisione quanto ad un'ulteriore tirannia e che merita, perciò, uno specifico spazio di investigazione (*ivi*, 55).

⁵⁵¹ *Ivi*, 30.

⁵⁵² *Ivi*, 50.

⁵⁵³ «Trust. This is a highly sensitive point in dialogical processes». *Ivi*, 53.

recipienti docili di depositi, sono adesso ricercatori critici, in dialogo con l'educatore, che è pure lui un ricercatore critico⁵⁵⁴.

Nella verità di questo processo, la teologia cristiana non può fare a meno di riconoscere una dinamica che le è propria: la verità di Gesù si pone da sempre come un atto di creazione dei propri interlocutori, come una domanda ad essi posta, come una ricerca critica e dialogica di fronte al problema della vita; la sua esistenza anzitutto e poi le sue opere e le sue parole non chiudono mai il discorso dell'uomo, ma operano semmai costantemente nella direzione della sua riapertura. Il punto di partenza è la problematizzazione dell'atto religioso, con cui la rivelazione cristiana entra in immediata tensione. Scrive Sequeri:

Essa infatti, proprio nella sua pretesa di manifestazione radicale e definitiva della verità di Dio, ambientata com'è in un quadro anomalo rispetto ai fondamentali religiosi del sacro, genera tensione e conflitto fra i religiosi intorno alla natura della religione. Essa pone pertanto un inedito problema di coerenza e suscita una specifica resistenza. Entrambi gli effetti appaiono, in prima istanza, religiosamente motivati. Gli interlocutori che resistono alla *metanoia* indicata dalla rivelazione di Gesù non sono atei e libertini, bensì religiosi e devoti. Si può entrare in questa 'scandalosa' provocazione — si deve persino, secondo Gesù, se la si prende sul serio — in molti modi e con diverso atteggiamento⁵⁵⁵.

La tensione tra la rivelazione di Gesù e la religione del sacro convoca gli interlocutori chiedendo loro di esprimersi e di collocarsi nel problema. Nei vangeli, come abbiamo già accennato, è il discorso parabolico ad incarnare pienamente questa figura di conoscenza. Le parabole non sono favole edificanti, né traduzioni poetiche di una dottrina teologica, ma il tentativo di convocare l'umano ad interlocutore all'altezza della verità di Dio. Scrive ancora Sequeri:

Oggi, con i progressi fatti dagli approfondimenti dell'ermeneutica e della retorica, siamo forse meglio in grado di apprezzare il fatto che le parabole non sono tanto un repertorio di concetti o di metafore: ma piuttosto un *atto interlocutorio* che vive delle reazioni via via suscitate presso l'interlocutore. Un vero e proprio strumento retorico insomma, più che una struttura dottrinale o un adattamento poetico del messaggio. Qui insomma, *l'atto è il messaggio*, per parafrasare una nota formula provocatoria di McLuhan a proposito della comunicazione («il mezzo è il messaggio»)⁵⁵⁶.

Nel caso della parabola evangelica, la problematicità della realtà e la dinamica narrativa che la inquadra sono il luogo simbolico in cui gli interlocutori di Gesù vengono convocati ed autorizzati ad un pensiero, che muova non tanto dal linguaggio religioso,

⁵⁵⁴ P. FREIRE, *Pedagogia degli oppressi*, 90.

⁵⁵⁵ P. SEQUERI, *Dalla tua stessa bocca ti giudico (Lc 19,22). Le parabole del doppio legame: testo, discorso, evento*, «Testo: studi di teoria e storia della letteratura critica», 28/51 (2006), 107-115, 108.

⁵⁵⁶ P. SEQUERI, *Il timore di Dio*, Vita e Pensiero, Milano 1993, 105.

quanto da quel tratto comune dell'umano a partire dal quale tanto l'uomo religioso quanto il più «improbabile uditore»⁵⁵⁷ devono disporsi di fronte a Gesù. La proposta di Freire e la rielaborazione di Giatti ripropongono la stessa dinamica.

4.2. Il nesso acqua-energia-cibo (WEF)

I percorsi di ricerca partecipativa che l'Autore ha seguito personalmente prendono avvio dal rapporto acqua-energia-cibo (water-energy-food, WEF), che connette la vita delle città e quella delle aree periferiche e rurali. La complessità di questo nodo è la sua caratteristica fondamentale: esso si comporta sempre come un sistema aperto. Anzitutto perché non è possibile farne un bilancio completo su scala locale, per l'impatto che il consumo dell'acqua, l'uso dell'energia e la disponibilità di cibo hanno a tutti i livelli⁵⁵⁸. In secondo luogo — il che è per noi particolarmente rilevante — perché chiede di considerare l'interazione tra la città, luogo della concentrazione della domanda, e la periferia, luogo in cui sono presenti molte risorse; è dalla periferia urbana, con le sue caratteristiche di povertà e resilienza, che il nesso può essere guardato, superando l'approccio puramente tecnico. L'Autore si concentra su un progetto svoltosi tra il 2016 e il 2019, intitolato *Resnexus— Resilience and vulnerability at the urban nexus of food, water, energy, and the environment*. Lo studio internazionale ha coinvolto tre grandi università (l'università di San Paolo in Brasile, l'università del Sussex nel Regno Unito, l'università di Wageningen in Olanda) che hanno avviato e seguito in parallelo i percorsi di ricerca partecipativa in tre grandi periferie urbane (San Paolo, Sofia, Kampala).

Lo scopo primario non è tanto trovare soluzioni efficienti a problemi complessi, quanto riconciliare la dimensione locale e quella globale. Da un lato, infatti, le comunità rurali sono solitamente in grado di far fronte insieme alla scarsità di risorse attraverso pratiche spesso invisibili ma efficaci; d'altro lato queste stesse pratiche, che rendono possibile la vita di una periferia svantaggiata di una grande metropoli, spesso sono incapaci di rispondere alla scala globale del problema:

Social practices besides being dynamic and creative are anchored in respective social spaces and also very pragmatic in dealing with constraints. Although they interact with or are

⁵⁵⁷ P. SEQUERI, *Dalla tua stessa bocca ti giudico*, 107.

⁵⁵⁸ «I suppose there is no optimal territorial scale to tackle with the nexus, since in any analytical framing, the object of study will always behave like an open system. Non analytical scale can embrace the completeness of the chains of water, energy, and food». L. L. GIATTI, *Participatory Research in the Post-Normal Age*, 57.

mediated by social practices in different scales, it does not necessarily address problems and constraints or scarcities from other broader territorial scales⁵⁵⁹.

La mancanza di consapevolezza nei confronti di questa complessità provoca, all'interno della comunità periferica, una fragilità anche nella comprensione della propria reale situazione. Nonostante la scarsità di acqua, ad esempio, la comunità studiata non aveva una chiara coscienza del problema, a cui rispondeva con soluzioni precarie e igienicamente pericolose (la raccolta dell'acqua in serbatoi di fortuna a rischio di contaminazione). Similmente, il rapporto tra l'indisponibilità di cibo fresco nelle vicinanze e il consumo di energia necessario per il suo trasporto non appariva inizialmente come un problema rilevante.

Abbiamo sopra notato che la dimensione della *family farm*, pur aprendo la complessità del soggetto plurale, sia esposta al rischio di chiudere la propria originaria generatività in una dimensione conviviale ristretta, che comporta ultimamente il suo stesso fallimento. Il caso lo conferma: tanto più una comunità è isolata, tanto più si ritiene sufficiente a se stessa, tanto meno è capace di individuare criticità e risorse. Le aperture dei processi partecipativi, sul lato delle periferie, possono far fronte a questa chiusura. D'altra parte, l'ignoranza speculare dei decisori e dei ricercatori nei confronti delle pratiche delle periferie, impedisce agli usi locali di diventare quella risorsa che potrebbero essere per l'intero sistema; la sfida è che il coinvolgimento delle comunità, tanto a livello di ricerca, quanto a livello decisionale, produca nuova conoscenza, oltre ad un maggiore equilibrio sociale ed economico.

Per generare questa conoscenza sono necessarie l'apertura dei processi decisionali alle comunità periferiche e la costruzione di un comportamento riflessivo e consapevole che riconnetta le scelte quotidiane con il contesto più ampio: attraverso il nesso WEF, i ricercatori intendono unire le pratiche, la razionalità scientifica e i decisori⁵⁶⁰. Questo lo scopo ultimo dei percorsi studiati da Giatti, in particolare nel progetto seguito direttamente dal suo gruppo, nella municipalità di Guarulhos, nella periferia di San Paolo.

Il sistema WEF ha la medesima funzione di quella che, per Foucault, era stata la questione della scarsità dei cereali nel rapporto tra città e campagne: un problema complesso di fronte a cui diventa necessario ripensare globalmente il vivere degli uomini. Nel caso dei cereali, tuttavia, la soluzione poteva almeno apparentemente limitarsi ad un nuovo *agrocentrismo*; nel sistema WEF, invece, la trama degli intrecci è molto più fitta.

⁵⁵⁹ Ivi, 60.

⁵⁶⁰ Ivi, 61.

Non ci sono più una città che consuma e una campagna che produce, ma un complesso sistema di utilizzo dell'energia, di conservazione del territorio, di produzione di cibo e di disposizione dei rifiuti, nel quale a tutti i differenti ambiti è chiesto di prendere consapevolezza del proprio impatto. Per affrontare una tale complessità, occorre rinunciare alla tentazione di immaginare le istituzioni come realtà trascendenti e autoreferenziali, capace di ordinare produzione e consumi a partire da un modello ideale. La ricerca partecipativa diventa, così, una via coerente per realizzare ciò che lo stesso Foucault auspica concludendo il suo corso del 1977-1978:

La storia dello stato deve potersi fare a partire dalla pratica degli uomini, a partire da ciò che fanno e dal modo in cui pensano: lo stato come modo di fare e di pensare⁵⁶¹.

L'esperienza condotta e descritta da Giatti prevede tre percorsi fondamentali: un approccio etnografico attraverso laboratori condivisi (il filone principale), un sistema informativo geografico partecipativo (*Participatory Geographic Information System*, PGIS) e un orto urbano condiviso.

(1) Il primo percorso è esplicitamente costruito per propiziare l'incontro tra la pluralità degli attori: cittadini, professionisti del mondo della sanità, politici locali, a cui si affiancano ricercatori dell'università di San Paolo (e occasionalmente anche delle altre università coinvolte) e personale amministrativo della municipalità. Dopo un primo momento di conoscenza superficiale della realtà, di definizione delle persone coinvolte e di libero dialogo, i laboratori vengono organizzati attraverso tecniche di comunicazione partecipativa specifiche: *the river of life* e *world café*.

L'utilizzo di tali tecniche è una questione che meriterebbe un'analisi e delle competenze specifiche. È tuttavia chiaro, dal racconto di Giatti, che l'ascolto e la messa in comune di conoscenze ed esperienze, va ben oltre la conduzione dei singoli laboratori, ai quali è piuttosto affidato un compito sintetico. In tutti i diversi momenti dell'esperienza analizzata, si è costruito un sistema di interazioni che ha reso possibile l'apprendimento da parte di tutti gli attori: accademici, cittadini e decisori. Gli accademici hanno avuto modo di imparare come seguire un metodo collaborativo che includesse anche figure laiche; i cittadini non solo hanno creato interazioni con il mondo accademico, ma hanno anche avuto modo di potenziare quelle già esistenti tra loro; i decisori, sebbene meno coinvolti nello svolgimento quotidiano del progetto, hanno avuto modo di assistere alla restituzione del percorso in una fase finale. In genere, la rete relazionale ne è uscita più grande e più solida

⁵⁶¹ M. FOUCAULT, *Sicurezza, territorio, popolazione*, 262.

e il territorio si è arricchito non solamente di nuove esperienze, ma soprattutto della loro narrazione. Tanto quanto le divisioni all'interno di un sistema non dipendono solo dai suoi squilibri, ma anche da narrazioni diffuse (l'ignoranza dei contadini, la distaccata freddezza dei ricercatori, la diffusa corruzione dei decisori), altrettanto il corpo sociale si risana là dove emergono non solo pratiche partecipative, ma narrazioni buone di queste pratiche, consapevolezze nuove, insieme al racconto delle capacità e delle risorse che i diversi attori possono mettere in campo, al di là delle diffuse reciproche scomuniche.

(2) Per 'sistema informativo geografico' (GIS) si intende una rappresentazione spaziale della realtà attraverso la costruzione di una mappa, attorno a cui si organizzano le conoscenze. Per una parte consistente della modernità, la carta geografica è stata considerata uno strumento di lettura della realtà scientifico e oggettivo, lo sviluppo di tecniche cartografiche sempre più precise ha restituito immagini nitide dello spazio, declassando le mappe antiche a visioni mitiche, superstiziose o ideologiche. In tempi più recenti, tuttavia, proprio le nuove possibilità tecnologiche (dalle immagini satellitari al sistema di geolocalizzazione) e la conseguente creazione di sistemi informativi geografici sempre più complessi, hanno evidenziato fino a che punto tale opera redazionale vada ben oltre la mera questione tecnica e sia tutt'altro che un'operazione neutrale.

Lo scopo di una mappa, infatti, non è semplicemente la descrizione la realtà, ma l'orientamento del viaggiatore (reale, ideale o virtuale): ogni mappa propone una visione del mondo, mostrando alcuni elementi ne adombra inevitabilmente altri. In questo modo impone una lettura del presente (inteso anche come ciò che è presente alla coscienza e come ciò che è presente nella mappa) in vista di un cammino futuro, che essa prepara e propizia. La posizione delle informazioni, il loro collocamento nello spazio (fisico, digitale o semplicemente mentale) è questione decisiva per i percorsi di conoscenza. L'organizzazione delle informazioni ha conseguenze reali sulle pratiche, lo sa bene chiunque abbia dovuto anche semplicemente organizzare la propria biblioteca: ogni biblioteca custodisce nella propria sistemazione i percorsi tematici, le scelte di campo, la cronologia delle conoscenze di chi la possiede (per questo motivo è sempre interessante lo studio dei fondi di studiosi celebri); inoltre, la reperibilità dei testi, la loro collocazione e la loro relazione spaziale hanno conseguenze nell'opera di pensiero e di ricerca. All'inizio del XX secolo, ad Amburgo, Aby Warburg organizzò la sua biblioteca, oggi a trasferita a Londra e custodita dal Warburg Institute, a partire dalla consapevolezza che i percorsi del pensiero sono spesso debitori dell'organizzazione stessa delle conoscenze e che dal «buon

vicinato» tra i testi derivano pensieri unici⁵⁶².

Come abbiamo già detto, tuttavia, le traiettorie degli uomini hanno anche una capacità trasgressiva: il *flâneur*, il viaggiatore che ignora la mappa, che si perde, volontariamente, contro ogni orientamento per intessere le sue traiettorie. I sistemi informativi geografici moderni sono particolarmente ospitali nei confronti dei *flâneur* contemporanei, perché non sono più una semplice riproduzione grafica dello spazio, rappresentano una organizzazione aperta del sapere, dei bisogni, delle risorse e delle connessioni. La possibilità di costruire mappe su più livelli, di organizzare una stratificazione e di mostrarli in modo selettivo, rende il sistema particolarmente dinamico. La rete, infine, permette un costante aggiornamento da parte di chiunque sia connesso, così che le mappe hanno sempre più la funzione di una scacchiera su cui si muovono e si aggregano informazioni provenienti da diversi attori. A partire dagli anni Novanta, sempre più spesso le istituzioni hanno intuito la necessità di coinvolgere i cittadini nell'opera di scrittura, al fine di reperire informazioni dettagliate, ma la partecipazione dei cittadini ha contemporaneamente trasformato sempre più i sistemi informativi geografici, aprendoli: si è incominciato allora a parlare di *participatory geographic information Systems* (PGIS), di sistemi di partecipazione, così che la costruzione di una mappa è diventato oggi uno degli ambiti più comuni di ricerca partecipativa. La scrittura comune ha permesso una più precisa comprensione dei bisogni e delle risorse e una visione condivisa delle connessioni che, a partire dai luoghi, si realizzano tra i diversi attori. Per questo motivo è significativo che il primo sotto-progetto sia un processo di PGIS, avviato soprattutto tra le nuove generazioni, dopo la necessaria formazione. Sulla base del nesso WEF, i giovani coinvolti hanno potuto scrivere i loro bisogni e le loro possibilità, ma hanno soprattutto proposto e guadagnato insieme una visione aperta dei loro luoghi, diventando più consapevoli delle conseguenze globali di un sistema locale.

(3) In molti contesti contemporanei, l'orto urbano, oltre alla proposta di uno stile ecologicamente e socialmente sostenibile, è diventato un luogo simbolico della possibile riconciliazione tra la vita cittadina e il legame con la terra. La costruzione di piccoli spazi

⁵⁶² «L'icona più eloquente di questo legame con la materia è, però, la *Kulturwissenschaftliche Bibliothek Warburg*, portata in salvo a Londra all'inizio della seconda guerra mondiale. Le migliaia di testi di ogni genere, in essa custoditi, sono organizzati secondo un complesso principio volutamente non disciplinare: l'ubicazione fisica di un testo in un determinato scaffale, secondo la "regola aurea del buon vicino" diventa luogo sorgivo della ricerca e del sapere e la biblioteca stessa è un organismo in perenne movimento, un tutt'uno con le forze intellettuali del ricercatore». R. MAIER, *Immagini malgrado tutto. L'eredità di Aby Warburg agli occhi della teologia*, in G. NOBERASCO - F. PERUZZOTTI (ed.), *Il segreto della Libertà. Studi in onore di Sergio Ubbiali nel suo LXX compleanno*, Glossa, Milano 2021, 247-268, 259.

produttivi all'interno delle città è una sorta di riflessione pratica, una messa in opera del pensiero, una costruzione di un saper fare condiviso, all'interno del quale i diversi attori possono conoscere insieme l'esperienza della resistenza della terra e del suo cedere, della sua capacità di rispondere all'opera dell'uomo. Lo spazio ristretto dell'orto urbano, che è un luogo di ristoro all'interno di quella selva che talvolta è la città stessa, restituisce una forma ordinata della realtà; per questo ha una grande forza simbolica, sin dall'inizio della storia dell'uomo. Il giardino ha attraversato le culture in infinite forme: dall'*hortus conclusus* medievale al giardino islamico⁵⁶³, dalla tradizione persiana ai giardini zen. Nell'orto urbano riecheggia la medesima ricchezza immaginifica che di volta in volta ha preso la forma del chiostro, del cortile dell'intimità familiare, del *karesansui* giapponese. Nel percorso analizzato da Giatti, esso ha permesso di ottimizzare le risorse e, al contempo, di riflettere in modo pratico sul rapporto tra la produzione di cibo e la disponibilità idrica ed energetica. La proposta di un progetto pratico, in cui convergono le competenze specifiche e il lavoro di tutti è stato l'ambito più efficace, nell'intera ricerca, nel riconnettere mondi differenti, primi tra tutti quello delle conoscenze accademiche e quello della vita effettiva dei cittadini.

The challenge in having successful participation in the sense was to promote a journey of ongoing departures and comings from the abstract — the academic assumption of the nexus — to the concrete, the social spaces and practices in local context⁵⁶⁴.

Se all'avvio del progetto la fiducia nelle possibilità di giungere ad un reale risultato e il credito reciproco erano fragilissimi, la condivisione del lavoro, la possibilità di vedere in opera le specifiche competenze, la messa in comune degli obiettivi e delle fatiche, ha lentamente permesso il superamento di una miriade di obiezioni. Nonostante la limitata produzione di cibo, l'orto urbano ha reso possibile il superamento delle divisioni gerarchiche, propiziando l'apprendimento a tutti i livelli.

4.3. Pratiche partecipative e pratica del pensiero

Giatti è ben consapevole che, al di là dei limiti dell'esperienza proposta alla periferia di San Paolo, essa ha un significato politico immenso. Attorno alla questione dell'acqua, dell'energia e del cibo si insediano meccanismi di disuguaglianza vistosi, nelle nostre società. Il monopolio dell'acqua, in particolare, caratterizza le economie americane: grandi

⁵⁶³ L. ZANGHERI - B. LORENZI - N. M. RAHMATI, *Il giardino islamico*, Olschki, Firenze 2006.

⁵⁶⁴ L. L. GIATTI, *Participatory Research in the Post-Normal Age*, 68.

quantità di acqua sono concentrate nelle mani di pochi, che si trovano ad avere un potere immenso, anche grazie alle proprie competenze tecniche e scientifiche. Contrariamente a quanto proposto negli studi di Elinor Ostrom di cui già abbiamo parlato (e che lo stesso Giatti cita a più riprese), le strutture di potere tendono a ritenere di poter provvedere da sole ad una distribuzione accettabile di questo bene primario e comunque alla migliore possibile. Questa presunzione mantiene la disparità cognitiva e l'esclusione della maggior parte della popolazione dai processi decisionali. Il sistema di distribuzione, però, è basato su pochi grandi bacini idrici, dai quali l'acqua fa percorsi molto lunghi, il che lo rende inadatto a rispondere a gravi crisi idriche, sempre più probabili di fronte ai cambiamenti climatici. L'ingiustizia e l'inefficienza, in questo caso, vanno di pari passo.

Questa figura corrisponde all'oppressione denunciata da Paulo Freire nelle sue opere sulla pedagogia, che deve essere fronteggiata facilitando e incoraggiando una nuova forma di educazione. Per farlo, occorre identificare dei «temi generatori»⁵⁶⁵; Giatti mutua l'espressione direttamente da Freire. Sono temi generatori

temi di carattere universale, contenuti nell'unità caratteristica di un'epoca nel senso più ampio, che trascina tutta una variazione di unità e sotto-unità, continentali, regionali, nazionali ecc., diversificate fra loro⁵⁶⁶.

Il dialogo, in altre parole, non parte anzitutto da qualità specifiche degli interlocutori, né da un desiderio di riconciliazione ideale, né tantomeno da tecniche di comunicazione: è la realtà a fare da tessuto connettivo tra i diversi attori del corpo sociale. La realtà nella sua problematicità chiede una risposta comune, per questo occorre proporre agli individui dimensioni significative della loro stessa realtà, «la cui analisi critica renda loro possibile riconoscere l'interazione delle sue parti»⁵⁶⁷. L'intuizione di Giatti è che l'incertezza, così precisamente evidenziata dalla PNS, possa rappresentare oggi il grande «tema generatore» attorno a cui costruire e sanare i legami del corpo sociale.

La recente esperienza planetaria della pandemia da Covid-19, ha messo in luce la potenza di questa sfida: il nesso salute-economia-società, ha avuto in alcuni casi la potenzialità di essere un tema generatore e di mobilitare i diversi attori. Il più delle volte, tuttavia, esso è diventato un tema divisivo, che ha evidenziato, quando non esasperato, la conflittualità del corpo sociale in molti paesi moderni. La questione dell'incertezza,

⁵⁶⁵ «Generative themes can be conceived as concentric intertwined circles, and their problematization can come throughout units and subunits, as coming from global to local and multilayer issues. (...) Generative themes at any level must be related to subjects' perception of their world in they scale of regular interaction». *Ivi*, 79.

⁵⁶⁶ P. FREIRE, *Pedagogia degli oppressi*, 115.

⁵⁶⁷ *Ivi*, 116.

presente ai suoi massimi livelli all'interno della situazione pandemica, suggerisce che la vicenda — a oggi non ancora conclusa — è un caso particolarmente significativo di PNS. Non è certo questo il luogo, né il momento per trarre conclusioni anche solamente provvisorie. È tuttavia indubbio che l'analisi della crisi pandemica sarà fondamentale per comprendere in che modo i diversi paesi hanno messo in atto processi virtuosi o chiusure, in che modo il cittadino è stato relegato alla condizione di potenziale pericolo o di possibile risorsa, in che modo la problematicità del momento è stata nascosta o sottoposta alla responsabilità comune e in che modo la narrazione di tutto questo ha avuto un ruolo decisivo. La conflittualità che il mondo sta sperimentando in questo frangente, d'altra parte, era da tempo annunciata ed è anticipata già nel testo di Giatti⁵⁶⁸. Nel valutare il percorso, egli è consapevole che uno degli scopi fondamentali dei processi di ricerca partecipativa sia la generazione di narrazioni buone, oltre che di riflessioni⁵⁶⁹.

È anche consapevole di una caratteristica strutturale molto rilevante: questo genere di risultati non sono mai replicabili. Sono ancorati ad un tempo e a una condizione storica specifica, che riguarda i singoli individui e la comunità stessa, che chiede un'opera costante di umanizzazione. La complessità della nostra epoca comporta l'impossibilità di costruire modelli che funzionano in ogni situazione: si tratta di una rottura nei confronti del dogma della replicabilità su cui si basa la scienza sperimentale, da Boyle in poi.

The rupture with the dogma of replicability opens a window for stepping across the abyssal rupture between science and common sense. It represents an exchange that begins with the academic disposition of sharing power and then representing a stance to understand that in legitimate participatory processes, the researchers do not have to take full control of the research⁵⁷⁰.

All'alba della scienza sperimentale è stato possibile costruire un sistema chiuso, il laboratorio, in cui gli esperimenti potevano essere ripetuti senza alcuna connessione con gli sperimentatori, le loro vite, le loro idee e la loro cultura. Questa costruzione, necessaria in quel contesto, ha funzionato per i secoli, ma non può essere riproposta identica a se stessa: i processi devono essere ricostruiti di volta in volta; per farlo occorre una precisa volontà politica comune, lo stesso tipo di volontà che nel Settecento diede avvio ai laboratori sperimentali. I processi partecipativi si svolgono sempre nell'ambito dell'esperienza, non

⁵⁶⁸ «The frame of critical control must reinforce the applicability of excellent quality of scientific production, helping people to avoid anti-science postures and consequences, like in the worrying vaccination mistrust». *Ivi*, 122.

⁵⁶⁹ «On behalf of researching targets, in a participatory approach, initially, I would like to mention the character of generating narratives and reflections as singular qualitative result related to the process of interaction among different social actors». L. L. GIATTI, *Participatory Research in the Post-Normal Age*, 86.

⁵⁷⁰ *Ivi*, 87.

dell'esperimento, i cui presupposti possono essere fissati una volta per tutte: confondere i due livelli rende impossibile una valutazione dei risultati reali della ricerca partecipativa.

Una volta che il tema generatore è stato individuato, una volta che la realtà è apparsa ai diversi interlocutori in tutta la sua problematicità, che chiede cura e responsabilità condivisa, allora il processo partecipativo può incominciare. In questa fase (che, lo ripetiamo, è seconda ad una presa di coscienza della realtà) è fondamentale la costruzione di una reciproca fiducia e il mantenimento di un'interazione dialogica: a questo scopo si possono elaborare strumenti di diverso genere (tecniche di comunicazione, *world café*, PGIS, orti urbani, ecc.), a patto di non smettere di considerare che tanto gli attori quanto il sistema sono chiamati ad una *autopoiesi*⁵⁷¹, ad una trasformazione costante, alla quale gli strumenti dovranno sapersi adattare. Senza questa capacità di adattarsi, il «discorso dell'altro» finisce per essere messo nuovamente a tacere e gli strumenti rischiano di agire come, nella possessione di Loudun, le domande dei giudici e degli esorcisti: una griglia di comprensione, una scacchiera predisposta per imprigionare l'altro e che egli è costretto a distruggere, per poter prendere davvero la parola.

Decisivo è il ruolo che viene affidato alla scienza, in questo processo. Gli strumenti quantitativi, gli esperimenti scientifici, le tecniche specialistiche mantengono un ruolo fondamentale nel dare risposta a quesiti specifici, nel cercare risultati utili a propiziare scelte condivise; in questo senso non vi è spazio per atteggiamenti antiscientifici e il contributo dei ricercatori è essenziale. I risultati, tuttavia, non sostituiscono mai, ma piuttosto propiziano, i processi comunicativi e decisionali. La ricerca scientifica diventa uno strumento consegnato alla partecipazione democratica, poiché i dati vengono esibiti a tutti i partecipanti, insieme al loro grado di incertezza, senza rifugiarsi nella retorica di scelte 'basate su prove scientifiche'. È chiaro che tutto questo ha un costo: soprattutto per chi per la prima volta si avvicina a pratiche di ricerca partecipativa, la prospettiva di abbandonare percorsi meno *time-consuming* e più lineari appare come un salto nel vuoto.

Da questo punto di vista, Giatti chiarisce che non si tratta, qui, di scegliere un metodo piuttosto che un altro, ma di decidere quale tipo di relazione si vuole instaurare tra il ricercatore e la società. La questione del legame con il corpo sociale, infatti, non riguarda solamente chi sceglie di seguire processi di *citizen science*, ma la scienza tutta intera. Come abbiamo avuto modo di evidenziare, aprire la 'scatola nera' dei processi scientifici, metterne in luce le pratiche è un atto di verità necessario, tanto più oggi. Scrive in proposito

⁵⁷¹ «With this, both the subjects and the system of interaction possess the property of autopoiesis: which its to promote change when interacting with a problem/circumstance, at the same time transforming themselves in the process». *Ivi*, 88.

Giatti:

Either by self-organizing processes or by previously established procedures, participatory processes embracing post-normal problems concerns to a kind of empowerment that allows a layperson with common sense find pathways for dialog with high-complexity issues, experts, and decision-makers. To be specific, this is a procedure to make a critical control on the production of knowledge on ambivalent and uncertain issues and respective decision-making⁵⁷².

La credibilità della scienza non può più essere garantita dalla sua distanza dal mondo degli uomini, è necessario superare il mito di una comunità dei pari disinteressata e neutrale, se non vogliamo che l'intero sistema epistemologico soccomba sotto il fuoco di teorie complottiste e di accuse di ogni genere. Solo la scelta di esibire e di abitare questi legami può, oggi, salvare la scienza e garantirle il giusto ruolo nella storia contemporanea.

Un'attenzione particolare deve essere riservata anche a quelle che Giatti chiama «meta-informazioni»⁵⁷³. Un approccio partecipativo al rapporto WEF ha reso possibile un notevole scambio informazioni sulle pratiche e sulle conoscenze scientifiche tra i diversi interlocutori, ma ha soprattutto fatto emergere una serie di informazioni che riguardano la qualità del dialogo, la visione del futuro, i meccanismi narrativi, i rapporti di forza all'interno della comunità. Tutte queste informazioni sono solo apparentemente marginali, anzi talvolta costituiscono il guadagno più importante del processo. Durante il percorso di PGIS, ad esempio, ad alcuni giovani del quartiere viene chiesto di immaginare un miglioramento accettabile nello spazio temporale di cinque anni. Una risposta ricorrente, in tale circostanza, è: «*I will not be living here within 5 years*»⁵⁷⁴. Se, dal punto di vista degli obiettivi della ricerca, una simile affermazione è del tutto irrilevante, essa apre una breccia sul desiderio di riscatto dei giovani, sulla loro sfiducia nei confronti delle possibilità del territorio: uno scorcio sulla loro visione del futuro, in questo contesto, è più rilevante dei dati cercati. La particolarità di questi approcci di ricerca partecipativa è, quindi, l'impossibilità di stabilire a priori ciò che è rilevante e la necessità di un ascolto attento anche di ciò che viene detto tra le righe.

Researchers must be sensitive and prepared to capture meta-information, which can have a significant value to explore the potential of participatory research with elements of reflection, learning and empowerment. However, it sounds that sometimes meta-information emerges almost silently or between the lines of the narratives that are produced⁵⁷⁵.

⁵⁷² *Ivi*, 118.

⁵⁷³ *Ivi*, 98-103.

⁵⁷⁴ *Ivi*, 101.

⁵⁷⁵ *Ivi*, 102.

Il risultato atteso, in fondo, non è altro che il processo stesso. La conoscenza è il frutto di un evento comune, nel quale non solo la comunità, ma anche gli interlocutori sono sottoposti a cambiamenti: il sapere non è, così, solamente il prerequisito dell'azione (come nella pretesa di una politica basata su certezze scientifiche), ma soprattutto il suo risultato. In questo senso è interessante raccogliere un'ultima precisazione: la ricerca partecipativa non intende sostituirsi alla ricerca scientifica, che deve continuare a mantenere i suoi luoghi e i suoi protocolli. È, piuttosto, destinata ad accompagnarla come operazione generativa in se stessa, capace in virtù del suo esercizio di offrire benefici reali alla ricerca proponendosi come suo principio critico:

Participatory research will never be better than traditional objective and specialized scientific production. Indeed, there is no competition in that way. Dialogical interaction as a search for involving stakeholders in the research process are, in fact, a perspective of making a critical control on how science is to be applied, considering the limits of scientific production, antagonisms on paradigms, ambiguity, stakes, and risks to the participants⁵⁷⁶.

4.4. Ripresa critica

Abbiamo dedicato l'attenzione a un caso di studio specifico, particolarmente interessante per il doppio legame che istituisce con la PNS e con la pedagogia degli oppressi di Paulo Freire. Si tratta di una possibile strategia, che entra nel novero di quelle necessarie a dare voce al sapere dell'esperienza. È opportuno, in conclusione, raccogliere alcune trame della nostra ricerca teorica che trovano nel caso di studio — e nella forza delle sue pratiche — una conferma e un rilancio.

(1) *La questione della verità e l'esercizio della libertà*. Giatti è consapevole di porsi in un luogo nevralgico per l'elaborazione epistemologica: non si tratta solamente di operare a favore della giustizia e dell'inclusione o contro la segregazione e la marginalizzazione di alcune fasce della società, ma di generare conoscenza. Un'epistemologia all'altezza di questa figura deve indagare il nesso tra il sapere e la costruzione della società umana o, detto altrimenti, tra la verità e la libertà, evitando di confinare questo legame nell'ambito dell'etica o della bioetica. Quest'ultima, per lo più, agisce come momento previo di fronte alla conoscenza — pretendendo di distinguere tra metodi moralmente accettabili e approcci censurabili — oppure come momento finale — decidendo quali saperi e quali tecnologie siano eticamente validi. Le esperienze di ricerca partecipativa suggeriscono invece di

⁵⁷⁶ *Ivi*, 122.

considerare in senso forte il legame tra libertà e conoscenza: l'uomo conosce solamente decidendo di sé, disponendo di se stesso di fronte all'altro.

Lo dimostra anzitutto la rilevanza che ha assunto, all'interno del progetto, l'orto urbano: sebbene si trattasse di un sotto-progetto, il lavoro comune, la possibilità di vedere all'opera i diversi attori con le proprie competenze, ossia il dispiegarsi della libertà dei singoli partecipanti, ha guadagnato a tutti il credito necessario all'ascolto comune, generando fiducia nell'intero processo. La produzione dell'orto urbano non ha risolto la questione della disponibilità di cibo, tuttavia è diventato un luogo simbolico in cui ciascuno ha potuto registrare la disponibilità dell'altro all'opera comune. La potenza dell'orto, d'altra parte, non è solamente quella di un'opera comune ben riuscita (sebbene, come vedremo, questo sia tutt'altro che irrilevante): intorno all'immagine del giardino ordinato, fin dall'alba della storia, si condensano le attese di bene e le promesse di compimento degli uomini, ma anche l'ospitalità del bene nei confronti del suo lavoro. Il giardino, nelle diverse tradizioni religiose (basti pensare ai primi capitoli del libro della Genesi), non è semplicemente opera del Dio che salva o dell'uomo che si salva, ma è il loro lavoro comune: un piccolo angolo di mondo in cui l'ordine — oltre la separazione tra natura e cultura — ha vinto sul disordine, in cui la messa in opera del nesso natura/cultura ha sconfitto la selva. Non a caso rappresenta anche l'anticipo delle promesse escatologiche.

Al contrario, ciò che l'approccio tradizionale alla scienza tende a nascondere è la visibilità dei processi di decisione e di messa in opera della libertà: nella scienza normale, il ricercatore è estraneo alla drammatica esistenziale e sembra trarre autorevolezza proprio da questa estraneità. Egli si proclama (o si lascia proclamare) detentore di un'oggettività che gli verrebbe garantita proprio dal suo disinteresse. Di fronte a questa figura della verità (e alla sua evidente crisi), la scienza partecipativa apre la scatola nera dei processi scientifici: invece di sottrarli li espone al giudizio riguardo alla giustizia dei legami. Non si tratta di difendere il ricercatore dal sospetto di avere operato una scelta di campo, ma di mostrare le ragioni di tale scelta. Credibile è, allora, una verità che è capace, senza rinunciare al suo rigore, di mostrare la libertà che la determina e di onorare i legami che la circondano.

In questo senso è prezioso il concetto di meta-informazioni: queste informazioni fuori dal testo riguardano per lo più proprio l'esercizio della libertà, la sua qualità, il disporsi al dialogo dei diversi attori. Non il contenuto della conoscenza, dunque, bensì il suo stesso tono, le frequenze con cui si propone. Una delle meta-informazioni più rilevanti, non a caso, è la disponibilità al dialogo e la fiducia in esso. Non si tratta, ovviamente, di una realtà esclusiva della *citizen science*: queste dinamiche appartengono ad ogni attività

umana, rendono possibile il giudizio, il senso comune, il gusto. I processi partecipativi, tuttavia, le sottraggono all'ambito puramente psichico, ne colgono la possibilità di informare la coscienza e le ricollocano nell'ambito del sapere. Tali meta-informazioni, tuttavia, non riguardano solo i cittadini e gli interlocutori laici della ricerca partecipativa, ma tutti gli attori, scienziati compresi. Nel lavoro comune, nella condivisione delle informazioni, nell'apertura del sapere, anche i ricercatori comunicano una visione di società e di futuro che merita di essere conosciuta e indagata, tra le righe della sua narrazione. La lettura di queste meta-informazioni, dunque, non può essere appannaggio esclusivo del ricercatore, come sembra suggerire Giatti, proprio perché è da queste meta-informazioni che si può generare il senso comune.

La connessione tra verità e libertà si mostra anche nella consapevolezza che i percorsi partecipativi sono *autopoietici*, che non solo gli individui, ma i progetti stessi devono essere costantemente aggiornati e trasformati. Questa trasformazione non è una questione tecnica, bensì una scelta in qualche modo condivisa tra gli attori del sistema, che sono costretti a pensarla mentre lo mettono in atto. La ripetibilità tipica della scienza sperimentale e la chiarezza riguardo ai risultati imponeva allo sperimentatore un unico orizzonte deontologico: quello che prevede che le operazioni siano eseguite correttamente, che i dati vengono registrati in modo veritiero e che l'esperimento sia ripetuto, in caso di errori. In questo orizzonte si può parlare di sbagli, di errori di esecuzione o di *bias*, come oggi capita di frequente. La non-ripetibilità degli approcci partecipativi, invece, sottopone tutti gli interlocutori ad un complesso processo decisionale che è destinato a dirigere il percorso, a scegliere a quali dati fare attenzione. La decisione, dunque, non si confronta più solamente con l'errore, ma si apre al possibile fallimento, alla colpa, all'ingiustizia. Da questione meramente operativa, la conoscenza della verità diventa questione relazionale, si espone ad un'estetica del legame e a un'etica della responsabilità da tutti condivisa.

La questione della pertinenza tra libertà e verità è stata esplorata, in ambito teologico, dall'opera di Sergio Ubbiali. La rivelazione cristiana permette al teologo di costruire una figura delle verità inseparabile dall'esercizio della scelta:

L'Originario non avvia gli esseri all'esistenza perché Egli ne abbia in toto o in parte bisogno. L'iniziativa presa con l'Originario in relazione all'esistente si conferma integralmente

incondizionata. Egli chiama l'io legittimandolo all'impegno perché, nelle diverse molteplici scelte stabilite concretamente, egli ci sia prendendo posizione attorno a sé⁵⁷⁷.

Sebbene questa dinamica sia il frutto della rivelazione cristologica, per il teologo milanese il cristianesimo porta ad evidenza qualcosa che riguarda tutti, non a caso il suo pensiero si confronta incessantemente con la tradizione filosofica occidentale, cercando di fare emergere non solo la possibilità, ma la necessità di quanto l'evento di Gesù mette in luce. Il cristianesimo «consiste nell'affermazione della connessione tra la vicenda dell'uomo e la manifestazione della verità»⁵⁷⁸. Nonostante la differenza dei piani — la cui unità è tuttavia garantita dall'interezza dell'esperienza — la teologia non può non riconoscere nelle istanze di ripensamento della scienza una verità profonda, che la riguarda e che ad essa fa appello perché contribuisca alla sua conferma. Che cosa significhi un lavoro partecipativo all'interno della teologia stessa, in che modo essa possa rendere ragione della verità dell'esperienza, è d'altra parte il nodo teorico fondamentale di tutta l'opera di Ubbiali.

(2) *La centralità della narrazione.* Un ulteriore elemento di conferma di una delle trame del nostro percorso è il ruolo che Giatti conferisce alla narrazione. Come abbiamo visto, per l'Autore è fondamentale combattere le visioni egemoniche e divisive della contemporaneità, ma per farlo è necessario costruire altre narrazioni, in particolare quelle relative ai processi di partecipazione. Se, in essi, la virtù dell'ascolto è fondamentale, lo è ugualmente la capacità di scrittura dell'esperienza vissuta. L'incontro con l'opera di De Certeau ci ha insegnato a pensare le dinamiche di scrittura e lettura in modo nuovo: le tattiche dell'uomo comune sono in gran parte connesse alla sua capacità di leggere la realtà in modo nuovo e trasgressivo. È molto chiaro, nel percorso di Giatti, che occorre superare «la assimilazione della lettura a passività»⁵⁷⁹. Il fallimento o meno delle ricerche partecipative non riguarda solamente il loro svolgimento, ma anche il loro racconto, la capacità che essa hanno o meno di generare un nuovo riconoscimento della generatività del legame sociale e dei processi di conoscenza. In questo senso, l'elaborazione di strumenti che sappiano valutare la forza di una narrazione e la sua ricaduta reale è ancora molto

⁵⁷⁷ S. UBBIALI, *La scienza teologica nell'odierno confronto riflessivo. Considerazioni attorno a "La Teologia oggi. Prospettive, principi e criteri"*, in «Teologia» 38 (2013) 118-124, 122. Sul pensiero di Ubbiali, cf. A. COZZI, *Il rimando all'evento cristologico. Al cuore della proposta teologica di Sergio Ubbiali*, in G. NOBERASCO - F. PERUZZOTTI, *Il segreto della libertà. Studi in onore di Sergio Ubbiali nel suo LXX compleanno*, Glossa, Milano 2021, 7-48.

⁵⁷⁸ ID., *Il sacro, la religione, la salvezza. L'evento cristologico e le forme del cristianesimo*, «La Scuola Cattolica» 123 (1995) 689-720, 698.

⁵⁷⁹ M. DE CERTEAU, *L'invenzione del quotidiano*, 238.

acerba, per la marginalità che ancora caratterizza il sapere letterario.

Lo stesso testo di Giatti è certo un esempio di narrazione, tanto quanto il nostro lavoro è un esempio di lettura: abbiamo accostato il suo libro come «una riserva di forme che attendono dal lettore il loro senso»⁵⁸⁰. Tra le righe del suo racconto, abbiamo avuto accesso all'esperienza, l'abbiamo potuta giudicare, confrontare con le nostre attese: in questo modo, da lettori, ci siamo di fatto lasciati includere nel processo partecipativo. Tuttavia, molte cose sono rimaste non dette. Sebbene sia evidente la passione educativa e il senso di giustizia che caratterizza gli ideatori del percorso, l'identità dei partecipanti rimane nascosta dietro alle questioni procedurali e si ha la percezione di una mancanza: quella della storia del soggetto. L'avevamo trovata, invece, nel lavoro di Giard e Mayol, ispirato all'*Invenzione del quotidiano* di De Certeau: in quel caso gli autori avevano scelto di seguire un nucleo familiare, di mostrarci le pratiche quotidiane della famiglia R. come un momento qualificante della ricerca. Dei diversi attori del percorso partecipativo, invece, sappiamo molto poco: registriamo, qua e là, il loro sospetto iniziale, la crescita di fiducia, il desiderio di futuro. Conosciamo alcune delle pratiche messe in atto durante il percorso, ma della loro quotidianità abbiamo immagini piuttosto vaghe.

Non si tratta, ovviamente, di una critica a questo testo: nessun testo può dire tutto. Ma, una volta scelta la rilevanza dei dati qualitativi, il lettore vorrebbe incontrare persone reali, nella loro quotidianità. Per quanto ardita possa apparire la domanda, viene da chiedersi se non siano necessarie, a questi percorsi, anche delle competenze narrative specifiche. Esse — è utile precisarlo — si distinguono dalle tecniche di comunicazione: non si tratta semplicemente di permettere ad un contenuto di raggiungere una platea più ampia. La letteratura si distingue dal marketing per la sua comprensione della drammatica dell'esperienza e per la cura che esercita nei confronti del soggetto: vi sono realtà umane che solo l'opera della narrazione porta ad evidenza. Le indagini qualitative rappresentano certamente una possibilità in questo senso, ma De Certeau ci ha autorizzato a guardare oltre la sociologia, affermando che «la letteratura costituisce il discorso teorico dei processi storici»⁵⁸¹.

Non solo il momento di restituzione dell'esperienza partecipativa, ma anche la fase di ascolto potrebbero attingere alla letteratura. Ogni mondo ha le sue storie e i suoi percorsi narrativi, esibiti nei testi più noti o nascosti in una tradizione *underground* che si dissemina nelle musiche, nell'immaginario o in una tradizione orale ancor più difficile da identificare.

⁵⁸⁰ *Ivi*.

⁵⁸¹ M. DE CERTEAU, *Storia e psicoanalisi*, 99.

Sono gli strumenti principali attraverso cui si costruisce il senso condiviso di una comunità. I percorsi partecipativi potrebbero includere, nelle fasi iniziali dedicate all'ascolto, anche una ricerca su questo complesso materiale, condotta da chi può mettere in campo le competenze necessarie. Similmente, sarebbe importante raccogliere anche le narrazioni dei fallimenti di percorsi partecipativi, cosa decisamente più rara: nasconderne la drammatica a cui questo sapere si espone non è certo il modo migliore per capirne i funzionamenti. In fondo, la letteratura si è fatta carico di custodire il profilo più tragico dell'esperienza in tempi in cui nessuno osava farlo.

Nell'esortazione apostolica con cui ripercorre il recente sinodo panamazzonico, Papa Francesco torna più volte con il pensiero al tesoro di testi poetici e di storie della tradizione amazzonica:

Per secoli i popoli amazzonici hanno trasmesso la loro saggezza culturale oralmente, attraverso miti, leggende, narrazioni, come avveniva con «quei primitivi cantastorie che percorrevano la foresta raccontando storie di villaggio in villaggio, mantenendo viva una comunità che, senza il cordone ombelicale di questi racconti, la distanza e l'isolamento avrebbero frammentato e dissolto». Per questo è importante «lasciare che gli anziani facciano lunghe narrazioni» e che i giovani si fermino a bere a questa fonte.⁵⁸²

Come, nei processi di costruzione del sapere, sia possibile ascoltare queste narrazioni, come la conoscenza condivisa possa bere a questa fonte, è una questione che chiede ancora di essere indagata. Quel che è certo è che, in questo, la letteratura ha un compito e che il fossato tra le «due culture» deve essere in qualche modo colmato.

(3) *Invarianza umana*. Un'ultima osservazione merita di essere raccolta dall'esperienza di Giatti. I percorsi partecipativi non sono solamente un modo per riscattare gli oppressi dai loro oppressori, ma anche per liberarli da quella figura di oppressione di cui essi stessi sono co-responsabili: la chiusura della comunità. Più di una volta l'Autore sottolinea la necessità di liberare il livello locale dalla sua autoreferenzialità, dall'isolamento in cui rischia di pensarsi; uno sguardo globale è in grado di illuminare processi di marginalizzazione a cui le comunità sono sottoposte e povertà che altrimenti nemmeno immaginerebbero. Al contempo, scelte apparentemente efficaci a livello locale possono rivelarsi dannose ed essere riviste quando la comunità guadagna uno sguardo universale. La tensione tra il particolare e l'universale, tra il soggetto e la società, tra la singola incarnazione e la complessità della vita ha attraversato sin dall'inizio il nostro

⁵⁸² PAPA FRANCESCO, Esortazione postsinodale *Querida Amazonia* (2 febbraio 2020), n. 34. Cf. R. MAIER, *Papa Francesco e la post-modernità: una lettura possibile*, 290-292.

lavoro; abbiamo parlato di come l'umano disegna una figura di *invarianza*, abbiamo richiamato come la figura filosofica e teologica dell'*universale concretum* si proponga come uno strumento teorico particolarmente prezioso per disegnare il legame tra l'individuo e l'universale, altrettanto lontana tanto delle semplificazioni totalitarie quanto delle derive dell'individualismo contemporaneo.

In riferimento a questo assume particolare importanza la «*rupture with the dogma of replicability*»⁵⁸³, ossia la questione della non-replicabilità dei percorsi partecipativi. Ogni esperienza è unica e, sebbene si possano attingere suggerimenti nei suoi diversi passaggi, non è possibile costruire un modello unico, proprio come negli studi di Elinor Ostrom non è possibile formalizzare gli elementi che permettono ad una comunità una distribuzione giusta dei beni comuni. L'impossibilità di replicare un'esperienza e l'esposizione di ogni percorso partecipativo al suo fallimento, tuttavia, non significano l'impossibilità di attingere e di trasmettere conoscenza: al contrario, Giatti è convinto che il moltiplicarsi di percorsi unici abbia un ruolo decisivo nel custodire la razionalità.

La figura di una realtà unica e irreplicabile, irriducibile alla totalità ma densa di significato, è un passaggio teorico fondamentale per riconciliare la razionalità con l'esperienza e la soggettività con l'universalità. In qualche modo l'esistenza stessa è 'partecipativa', esistere significa sempre partecipare: il rapporto tra il soggetto e l'universale è un rapporto partecipativo. Ancora una volta l'etimologia è illuminante: da un lato partecipare (*partis capere*) significa 'prendere una parte', indica cioè l'assunzione di quella responsabilità che è unicamente affidata alla propria parte, quella responsabilità che concerne le mie conoscenze. C'è però un altro profilo di questa parola, che emerge nella figura grammaticale del *participio*. Il participio è la forma verbale più vicina al sostantivo: nella lingua italiana (nelle sue forme presente e passata) è un modo del verbo, ma spesso ha la funzione del nome comune. Il participio, dunque, è al contempo nome e verbo, azione e soggetto; è quella figura dell'identità che si dà nella messa in opera dell'azione. In quanto tale, non condivide solamente una parte del verbo: non è 'prendere una parte', bensì 'prender parte', così che è l'intero dell'azione a disegnare la forma individuale. Al contempo, ogni forma individuale riguarda l'azione stessa, in ogni suo participio ne va del verbo. La figura partecipativa è ben più di un caso di studio: è una delle forme dell'essere al mondo. Se il nodo WEF mostra in modo chiaro il complesso intreccio locale e globale, nel farlo, non fa altro che confermare ciò che da sempre è la forma della verità, che si gioca ogni volta tutta intera nell'esistenza di colui che vi prende parte.

⁵⁸³ L. L. GIATTI, *Participatory Research in the Post-Normal Age*, 87.

VII. Conclusioni

1. Temi emergenti

Il percorso ha messo in luce la necessità di costruire un'epistemologia di quel sapere civico che, nel sistema agroalimentare, sfugge alle certificazioni, per includerlo nei processi di costruzione e di condivisione della conoscenza.

Anzitutto abbiamo mostrato il sorgere della questione come istanza interna al mondo scientifico, prendendo in considerazione, grazie a tre modelli epistemologici emergenti, tre grandi questioni: l'incertezza, il rapporto tra natura e cultura e il potere. L'incertezza invita a rivedere la nostra idea di verità, la co-produzione chiede di ripensare la separazione teorica tra i fatti e l'interpretazione, l'idea dei collettivi impone di considerare i rapporti di potere che possono generare o distruggere il bene comune. Tutti e tre, sebbene in modo diverso, concordano sulla necessità di ripensare le *peer community* e di allargarne i confini, includendo i non-esperti. In questo senso invocano l'elaborazione di un'epistemologia civica. In vista di questo, abbiamo ritenuto necessario introdurre la categoria di esperienza.

Un'analisi più puntuale dei modi con cui il sapere dell'esperienza ha agito sulla modernità, nonostante essa abbia contribuito a marginalizzarlo (rendendolo la *materia oscura* dei processi di conoscenza), ci ha permesso di osservarne il funzionamento in diversi ambiti: nel credito concesso alla figura degli esperti e ai loro laboratori, nell'elaborazione dell'immaginario delle istituzioni e nell'edificazione dell'universo simbolico del denaro e del mercato. Il senso comune, così, non dovrebbe più apparire come un fastidioso rumore di fondo della conoscenza, ma come la sua condizione di possibilità. E l'uomo *senza qualità* non dovrebbe essere ritenuto una sorta di ottusa tabula rasa, su cui l'esperto deve incidere i suoi geroglifici del suo sapere, bensì un interlocutore qualificato nella storia. Il modo con cui, proprio all'interno di quelle società che non hanno disabilitato il senso comune, la comunicazione è talvolta in grado di generare una distribuzione equa dei beni anche in assenza di processi regolativi (come mostrano i lavori di Elinor Ostrom), rappresenta un'evidenza pratica della necessità di riattivarla, tanto più di fronte all'incertezza del presente.

L'incontro con l'opera visionaria ed eclettica di Michel De Certeau ha messo in luce le dinamiche con cui l'esperienza sopravvive, talvolta «di straforo», all'interno della modernità tecnocratica. Essa ha bisogno di strategie e di tattiche, di luoghi e di narrazioni e il linguaggio capace di dirla con esattezza è quello della letteratura, perché dà voce al discorso dell'altro, concedendogli la grazia del racconto. Coerentemente, l'elaborazione di un'epistemologia civica incomincia con la costruzione di luoghi accoglienti e con l'attivazione di processi narrativi. I percorsi di *citizen science* e i metodi di ricerca partecipativa, sebbene siano oggi una parte ancora marginale ed episodica della ricerca scientifica, si presentano come un laboratorio virtuoso, capace di raccogliere entrambe le istanze e di funzionare come principio critico della razionalità.

Uno sguardo più prossimo al sistema agroalimentare ha messo in luce come la sua figura generativa, il contadino, incarni una forma particolarmente raffinata del sapere dell'esperienza. Il mondo contadino, che si è costruito nei secoli e nei millenni della storia umana, struttura un legame stabile con la terra, ha elaborato un rapporto complesso con la dimensione del tempo e si è mostrato capace di una singolare resistenza nei confronti dei paradigmi più disumanizzanti della modernità: custodisce così, al suo interno, risorse fondamentali per affrontare le questioni che si pongono al mondo contemporaneo; anche per questo merita ascolto. Il contadino si colloca ai margini della modernità e rappresenta un esempio particolarmente illuminante di ciò che essa ha finito per disabilitare; ciononostante non ha smesso di alimentare una narrazione ricca, che ne custodisce le storie. La figura di un soggetto plurale (la *family farm*) suggerisce che il coinvolgimento dei contadini nell'elaborazione delle conoscenze e nei processi decisionali non sia solo una necessità vitale per l'intero sistema, ma rappresenti anche la *chance* decisiva affinché le comunità rurali non si richiudano, collassando in se stesse; mostra tutta la sua debolezza, in questo senso, la visione diffusa di un *local* necessariamente buono contro un *global* fatalmente cattivo. Condizione affinché tutto questo accada è un atteggiamento trasformativo nei confronti della realtà, che riattivi i processi di tradizione e non costringa il mondo rurale in una narrazione nostalgica o archeologica. Questa dinamica è in opera nel caso di studio analizzato: un percorso di ricerca partecipativa svoltosi nella periferia di San Paolo, che ha coniugato i paradigmi della PNS con la pedagogia degli oppressi di Paulo Freire attorno al nesso *water-energy-food* (WEF).

2. Necessità e limiti del paradigma dell'esperienza

2.1. Esperienza, pluralismo e dispotismi

Oltre a sintetizzare i guadagni di questo percorso, tuttavia, vorremmo in fase conclusiva fare emergere alcune questioni decisive e problematiche, che ci hanno accompagnato per tutto il percorso, pur rimanendo talvolta sotto traccia.

La prima riguarda l'esperienza, categoria decisiva per evidenziare il tratto comune dell'umano, che è stata al centro delle nostre indagini. L'invito di questo lavoro è che si abilitino luoghi in cui sia possibile una comunicazione ed una costruzione di esperienze condivise, in particolare sul modello dei percorsi di *citizen science* e della ricerca partecipativa. Tali percorsi non devono sostituirsi totalmente alla scienza tradizionale, ma accompagnarla, aprendo ai cittadini la scatola nera delle sue ricerche e delle scelte ad esse associate. Molto si è detto sul tema, ma è necessaria un'ulteriore puntualizzazione. L'esperienza è, per sua natura, sempre plurale: l'esperienza è sempre *le esperienze*. Essa chiede perciò un'apertura al pluralismo delle interpretazioni.

Il paradigma del pluralismo appare oggi piuttosto scontato a chiunque non voglia ridurre la complessità in modo ideologico. Si tratta indubbiamente di un passaggio necessario, da cui non si può in alcun modo retrocedere. L'invocazione dell'alterità ha rappresentato una svolta importante nei sistemi filosofici del Novecento europeo: lo dimostra l'insistenza con cui è ritornato, in queste pagine, il pensiero di Emmanuel Lévinas. Eppure il pensiero dell'alterità non è ancora risolutivo e porta in sé una profonda incompletezza, che talvolta diventa ambiguità. Il dispositivo levinassiano, ad esempio, si presenta sempre come un lavoro sulle condizioni di possibilità del dialogo, ma ci dice ben poco di ciò che accade quando il Medesimo e l'Altro effettivamente si incontrano. Là dove l'alterità diventa paradigma assoluto della conoscenza e della sua condivisione, là dove l'altro coincide con il fondamento e si riveste della sua sacralità, nessuno ci protegge dal rischio che egli si imponga in un modo dispotico, altrettanto quanto l'Uno⁵⁸⁴. L'idea che si debba ascoltare chiunque, semplicemente in virtù della sua alterità e che il dialogo in sé abbia già tutti gli strumenti per realizzarsi nel bene e per generare sapere, è fragile e utopica. L'assenza di un criterio di selezione efficace degli interlocutori, ad esempio,

⁵⁸⁴ «Rivedere mediante l'Alterità il motore immobile è, invece, una doppia trappola: adesso, dopo Nietzsche, abbandonarsi all'Altro e accogliere l'Altro è diventata una categoria morale. (...) Eppure l'Altro può proporsi anche nella prepotenza e quindi mettendo in crisi il nostro principio di accoglienza». P. SEQUERI, *Deontologia del fondamento*, 5.

caratterizza oggi il dibattito mediatico, nella sua totale deregolamentazione; ma proprio qui appare evidente che se il diritto di parola viene concesso a chiunque, purché portatore un pensiero *altro*, l'eccentricità terrapiattista e l'aggressività fascista finiscono per occupare rumorosamente il campo: proprio l'assolutezza del paradigma plurale rende impossibile disattivarle. Quando si cerca di normare questo paradigma assoluto, si scopre di non averne più gli strumenti e la tentazione di tornare a un'ontologia prescrittiva è dietro l'angolo, come dimostrano le reazioni all'insuccesso dei processi di consultazione in Germania.

A questi temi ha dedicato la sua opera, tra gli altri, Jürgen Habermas⁵⁸⁵. La radice della sua strutturata proposta è nota: va nella direzione di una ragione comunicativa e di una democrazia radicale; si tratta certamente di una visione fondamentale, perché rimette al centro il tema della parola, della sua dimensione creativa e di ciò che accade là dove ci si dispone al discorso, credendo nelle sue possibilità; presenta anche importantissimi elementi di coerenza nei confronti degli studi di Elinor Ostrom sul ruolo della comunicazione nell'equa distribuzione dei beni comuni. Tuttavia, occorre ricordare che, come sottolinea la stessa economista, qualcosa resiste a qualunque modellizzazione finora proposta: non c'è alcuna garanzia che il discorso democratico si avvii realmente, né che produca un equilibrio e non, piuttosto, una nuova forma di disparità che culmina in tragedia. Non solo: cosa resta del discorso democratico, là dove la parola non è possibile, là dove i suoi attori si sottraggono o là dove l'emergenza tende non concedere tempo? Sono proprio questi i momenti in cui si avrebbe più bisogno di coniugare pluralismo, verità e giustizia, ma sono anche i momenti in cui il pluralismo barcolla.

Il pluralismo non è in grado, da solo, di far fronte al dispotismo, ed è proprio in questo *impasse* che molti sistemi democratici si ritrovano, oggi. La Chiesa stessa appare aggrovigliata nella doppia esigenza di sinodalità e di evangelicità e il pontificato di Francesco incarna questa tensione in modo talvolta drammatico⁵⁸⁶. La stessa figura di *invarianza* a cui abbiamo accennato, è il risultato dei processi culturali, non il suo prerequisito, benché sia utile riconoscerne i percorsi nella storia umana, quantomeno per credere nella sua possibilità. Segnalare questi limiti non significa retrocedere rispetto al pluralismo, ma riconoscere la necessità di altre risorse per la costruzione del pensiero plurale.

Da Paulo Freire giunge un suggerimento: che la problematicità della realtà (e il

⁵⁸⁵ Cf. J. HABERMAS, *Etica del discorso*, Laterza, Bari 1993.

⁵⁸⁶ «Da un lato, l'appello alla sinodalità si scontra con il fatto che il papa sembra costretto, forse più di altri suoi predecessori, ad un esercizio del potere tutt'altro che condiviso. D'altronde, c'è chi lo ritiene piegato dalla continua mediazione, privo della libertà di compiere le riforme che la Chiesa auspicherebbe». R. MAIER, *Papa Francesco e la post-modernità*, 300.

bisogno di trasformarla) possa diventare un «tema generatore», capace di convocare le competenze di tutti in un pensiero comune e in vista di una comune responsabilità. Questo profilo è particolarmente interessante, perché permette di selezionare gli interlocutori attorno a quelli che riconoscono il problema, disabilitando da subito i fanatismi ideologici di chi è anzitutto intenzionato a promuovere la sua soluzione. Il reale che preme su tutti, tutti riguardando, ha la capacità di chiamare una responsabilità comune e il principio dialogico, nel quale viene superata la distinzione tra educatori ed educandi, permette di disabilitare i dispotismi. Come precisa Freire,

La ricerca deve essere un'operazione simpatica (nel senso etimologico della parola) tanto quanto l'educazione, a cui essa serve. Cioè, deve strutturarsi come comunicazione, come un sentire comune circa una realtà che si deve considerare non come qualcosa di suddiviso meccanicamente, o come un oggetto 'docile e classificabile', ma come complessità di un permanente divenire. Ricercatori professionali e popolo, in questa operazione simpatica, che è l'investigazione del tema generatore, sono ambedue soggetti del processo⁵⁸⁷.

Tuttavia, la realtà più recente sembra dimostrarci che il meccanismo, da qualche parte, si inceppa, soprattutto per quanto riguarda la tensione tra problematicità ed emergenza. Nella pratica, infatti, l'idea di problematicità rischia di essere solo il grado iniziale dell'emergenza, mentre l'emergenza coincide con una fretta in cui non c'è più tempo per i processi democratici. Il tema ecologico è un esempio illuminante dell'*impasse*. Come ha bene evidenziato Latour, infatti, di fronte al cambiamento climatico, nemmeno la prevedibile catastrofe è sufficiente a generare una trasformazione: gli ingenti interessi in gioco sono capaci, con una raffinata retorica di potere, di disattivare ogni cambiamento⁵⁸⁸. La problematicità viene rimandata all'infinito, almeno fino a quando non evolve in emergenza. La conseguente tentazione è quella di creare tempi di perenne emergenza che, tuttavia, finiscono per disabilitare il dialogo e la democratizzazione dei processi decisionali. L'infinito rimando, infatti, finisce per dare al pensiero la forma del discorso senza termine, a cui Jean-Luc Nancy allude parlando di una «chiacchiera costitutiva» della razionalità dei concetti, che si muove nell'ordine «dell'approssimazione senza fine»⁵⁸⁹.

Ciò non significa che la proposta sia inutile, tutt'altro. La stessa enciclica *Laudato si'* si muove precisamente nello spazio tra la problematicità e l'emergenza, chiama ad un lavoro comune ed è stato realmente un luogo generatore di processi: questo lavoro, insieme

⁵⁸⁷ P. FREIRE, *Pedagogia degli oppressi*, 121.

⁵⁸⁸ «Alla radice dello scetticismo climatico c'è questa sorprendente inversione dell'andamento stesso del progresso, della definizione di quel che verrà e di quel che significa appartenere a un territorio. In pratica, siamo tutti controrivoluzionari che tentano di minimizzare le conseguenze di una rivoluzione che è avvenuta senza di noi, contro di noi e, allo stesso tempo, tramite noi». B. LATOUR, *La sfida di Gaia*, 70.

⁵⁸⁹ J-L. NANCY, *La custodia del senso*, 63-64.

ad infiniti altri, è frutto di quell'appello. Ma è necessario essere consapevoli che l'apertura di spazi per il pensiero comune attraverso l'allargamento della *peer community* a tutte le competenze, compresa quella dei non-esperti, pur essendo proprio il passaggio necessario, si espone al duplice rischio della violenza e dell'infinito discorso. Rischia, cioè, di non realizzare nulla. Per salvarlo, c'è bisogno di altro.

2.2. La giustizia degli affetti

Per uscire dall'*impasse* del pluralismo è istruttivo il caso di studio analizzato. Giatti non immagina un futuro in cui la scienza sia solamente partecipativa, ma invoca il valore di questi processi in quanto capaci di «*critical control*». L'intuizione pratica ci viene dunque in aiuto: questo controllo critico, infatti, può funzionare da principio regolatore del paradigma plurale. Esso non si colloca al termine dei processi, non è una valutazione a posteriori delle scoperte scientifiche, come nei percorsi della bioetica classica. Piuttosto, accompagna la ricerca e potrebbe dunque, semplicemente, aggiungersi ai processi di validazione tipici della scienza normale, come la falsificazione popperiana o la *peer review* accademica. Occorre, però, definire con maggiore precisione i suoi principi.

Il teologo milanese Pierangelo Sequeri, il cui imponente lavoro ha sempre esercitato uno sguardo critico di ampio respiro sui percorsi della cultura occidentale, propone una categoria che potrebbe diventare decisiva anche in questo ambito: quella della giustizia e, in particolare, della «giustizia degli affetti»⁵⁹⁰. Occorre, egli sostiene, riconnettere il Fondamento (che è principio di verità) con la questione della giustizia: occorre lavorare a una «deontologia del fondamento», riportare la questione deontologica nel luogo in cui il pensiero occidentale aveva posto la questione ontologica⁵⁹¹. Le evidenze dell'esperienza mostrano che la società umana ha al suo interno una sorta di *sensorio*, nei confronti del giusto: lo riconosce infallibilmente in ciò che onora la libertà dell'altro. La figura delle *ontonorms* proposta da Fern Wickson⁵⁹² nell'ambito della PNS (e da subito sospettata di

⁵⁹⁰ Cf. P. SEQUERI, *La fede e la giustizia degli affetti. Teologia fondamentale della forma cristiana*, Cantagalli, Siena 2019; IDEM, *Deontologia del fondamento*.

⁵⁹¹ «Non è una questione di assonanza, v'è indubbiamente sottesa una tesi, nella quale la mia ricerca va inoltrandosi in questi anni sempre più, che può essere enunciata così: la cosiddetta crisi del fondamento, della metafisica, appare sempre più una crisi rigorosamente morale, e non nel senso che i suoi effetti sono effetti di immoralità. (...) C'è una questione della moralità del fondamento almeno tanto estesa quanto quella dell'ontologia del fondamento, sovrapposta a essa: è irragionevole che si sia potuto insistere su una metafisica dell'assoluto senza interrogarsi circa una morale dell'assoluto». P. SEQUERI, *Deontologia del fondamento*, 1.

⁵⁹² F. WICKSON, *The ontological objection to life technosciences*, in A. GUIMARÃES PEREIRA - S. FUNTOWICZ, *Science, Philosophy and Sustainability*, 75-90.

diventare un paradigma dispotico), potrebbe trovare qui una sistemazione, attraverso la proposta di una sorta di *deontonorms*, a patto, però, che queste non siano ridotte a questioni procedurali, che rinuncino al portato anti-metafisico, ma mostrino invece il loro profilo veritativo, la loro capacità di dare accesso alla verità.

Non si tratta, insomma, solamente di selezionare gli interlocutori non violenti o di condurre il dialogo secondo regole civili, ma di mostrare in che modo la verità esibisce la sua capacità di essere giusta, di onorare le attese, di custodire la dignità, di prendersi cura. Affinché si compia questa figura della verità, il riconoscimento dell'altro è fondamentale: la mia verità non può mai imporsi 'in se stessa', né esibirsi come 'verità per me', ma ha bisogno del consenso dell'altro. Scrive Sequeri:

L'oggettività della Giustizia, cioè perché si produca questo paradosso nella forma della Giustizia — l'alienazione e la rispettiva appropriazione — ha, tra le modalità della sua sostanza, la volontarietà del riconoscimento e quindi dell'assegnazione, a cui corrisponde evidentemente, per essere all'altezza, la libertà dell'appropriazione⁵⁹³.

Qui, non l'alterità, bensì la giustizia fa da principio regolatore: non solamente un pluralismo, ma un'opera comune di generazione, ossia un'opera che produca il riconoscimento comune e che sia condotta, in se stessa, in modo giusto. L'applicazione di questo principio all'interno delle epistemologie scientifiche è certamente una questione complicata, ma è anche ciò di cui, oggi, la *citizen science* può farsi carico: può incarnare per tutti il debito che la verità — per onorare la giustizia — ha nei confronti del riconoscimento comune. I processi di ricerca partecipativa, infatti, non sono solamente orientati al pluralismo: essi portano con sé l'istanza di un assenso libero, di un convenire attorno alla giustizia, di una sensibilità condivisa. Il riconoscimento comune della verità, in questa prospettiva, non fa più parte solo dei processi comunicativi o educativi, del marketing o del *nudging*, perché la giustizia chiede una appropriazione libera e consapevole, non un plagio. Il vero, nella prospettiva della ricerca partecipativa, non è ciò che si impone con evidenza dispotica o con seduzione melliflua, ma ciò che è stato liberamente riconosciuto come vero da uomini liberi, ossia da uomini impegnati in un'opera di giustizia. La teologia cristiana, anche nella sua radice antropologica, ha dato a questo assenso libero il nome di *agape*, parola complessa che, come sottolinea il teologo, è irriducibile a *filia* e a *eros*: il Nuovo Testamento la «traduce equivalentemente con amore di Dio (*agape tou Theou*) e con Giustizia di Dio (*dikaiosyne tou Theou*)»⁵⁹⁴.

La questione della giustizia anima originariamente il sistema della verità, come vanno

⁵⁹³ P. SEQUERI, *Deontologia del fondamento*, 39.

⁵⁹⁴ *Ivi*, 45.

ripetendo ormai da decenni, in un ambito peraltro lontanissimo dalla teologia, Jerome Ravetz e Silvio Funtowicz; ma essa è legata al suo riconoscimento, ad una sensibilità per il senso: il mondo scientifico forse non ha ancora il linguaggio per dirlo, ma non è affatto indifferente al tema, se ha potuto recuperare il bandolo dell'intricata matassa. Il continuo richiamo di Papa Francesco al «grido dei poveri» e al «grido della terra» non fa altro che chiedere ai saperi di incontrarsi su questo: evidentemente il suo magistero lo ritiene possibile. Vi è, certo, ancora molto da pensare in questa direzione, ma qualcuno è già all'opera⁵⁹⁵.

2.3. Un *bien faire* sostenibile

Una possibile figura applicativa della giustizia degli affetti è la realizzazione di un'opera comune: è quanto emerge con chiarezza dall'analisi del caso di studio, in particolare dal progetto dell'orto urbano. Da progetto secondario, l'orto urbano è diventato il motore dell'intero processo di ricerca partecipativa. L'orto non ha la forma della consultazione e del dialogo, in cui ciascuno è chiamato ad accettare le finezze procedurali un po' logoranti della democrazia radicale; non ha nemmeno la forma dell'infinito lavoro di conciliazione dei diversi: l'orto è un lavoro comune. Per di più, è un lavoro che non si attiva in virtù dell'emergenza, perché è chiaro a tutti i partecipanti che la produzione dell'orto non sarà sufficiente a risolvere i problemi di approvvigionamento di cibo fresco.

L'orto è, semplicemente, l'edificazione di un'opera, la costruzione di un oggetto che diventa luogo simbolico dell'impegno di tutti. Si tratta di una *cosa*, non di un discorso; in quanto tale non è finalizzato alla costruzione di significati, semplicemente si impone come un'evidenza monumentale che modifica l'orizzonte comune. Certo, può essere sempre riconosciuto come il frutto della collaborazione, come la convergenza di diverse competenze, ciascuna delle quali ha dato prova di sé; in quanto tale si propone continuamente alla vista come la dimostrazione della possibilità di un senso comune. Tuttavia non coincide con quel senso, non dice quel senso, non è un infinito discorso, è semplicemente un luogo bello e ordinato, la cui evidenza e frequentazione sopravvive alla preoccupazione di conciliare la comunità e all'infinita mediazione tra il Medesimo e l'Altro. Forse è proprio questo il motivo della sua fortuna nelle culture in cui ha trovato le

⁵⁹⁵ È il caso, ad esempio, di Paolo Heritier, in ambito giuridico: nella sua proposta di un'estetica giuridica cerca di riprendere il filo sottile che connette il bene e il bello. P. HERITIER, *Estetica giuridica 1. Primi elementi: dalla globalizzazione alla secolarizzazione*, Giappichelli, Torino 2012; IDEM, *Estetica giuridica 2. A partire da Legendre. Il fondamento funzionale del diritto positivo*, Giappichelli, Torino 2012.

sue diverse incarnazioni, prima tra tutte l'immagine di Eden, in cui l'uomo e la donna coltivavano e custodivano senza altro scopo se non la bellezza del giardino. Il giardino è un oggetto, niente più di questo. L'oggetto non contiene il significato — per questo resiste anche alla contesa dei significati — ma allude alla sua possibilità⁵⁹⁶. La condivisione del sapere dell'esperienza, dunque, ha bisogno di questa oggettualità, di questa *cosalità*, di questo *corpo*: per questo gli attori coinvolti nei processi partecipativi dovrebbero anzitutto essere chiamati a un'opera, più che ad una grande terapia di gruppo. Occorre, però, che l'opera sia bella, che possa esibirsi nella sua compiutezza.

Ora, la costruzione di un corpo che onori il lavoro di tutti, di un oggetto che spalanchi la possibilità di un senso condiviso con il suo semplice essere bene fatto, è stata una delle caratteristiche principali del lavoro umano, almeno fino all'epoca dell'industrializzazione, in particolare del lavoro artigiano e del lavoro contadino. Fin dall'alba della storia, se fosse vero che l'*homo faber* e l'*homo symbolicus* sono sorti insieme. Scrive Charles Péguy, in una pagina di *L'Argent*:

Ces ouvriers ne servaient pas. Ils travaillaient. Ils avaient un honneur, absolu, comme c'est la propre d'un honneur. Il fallait qu'un bâton de chaise fût bien fait. C'était entendu. C'était un primat. Il ne fallait pas qu'il fût bien fait pour le patron ni pour les connaisseurs ni pour les clients du patron. Il fallait qu'il fût bien fait lui-même, an lui-même, pour lui-même, dans son être même. Une tradition, venue, montée du plus profond de la race, une histoire, un absolu, un honneur voulait que ce bâton de chaise fût bien fait. Tute partie, dans la chaise, qui ne se voyant pas, était exactement aussi parfaitement faite que ce qu'on voyait. C'est le principe même des cathédrales⁵⁹⁷.

L'opera ben fatta non contiene alcun senso e perciò non patisce alcun asservimento, l'opera ben fatta non ha alcuno scopo ed è perciò assolutamente libera, l'opera ben fatta altro non è se non l'esibizione di questo *bien fait* e della possibilità del lavoro di custodire una promessa originaria dell'esistenza. A patto di non ridurre il *bien faire* ad una semplice esecuzione di protocolli o a una questione procedurale, l'opera ben fatta è l'elemento che viene in soccorso ai processi dialogici, affinché essi non si esauriscano nell'infinita conciliazione o nell'infinita chiacchiera.

Dice bene Péguy: «è il principio stesso delle cattedrali», è il motivo per cui si sono erette le cattedrali e si è potuto riconoscere in esse una possibilità di senso che, nei secoli,

⁵⁹⁶ «Costituzione dell'oggetto/produzione del senso (non produzione dell'oggetto/costituzione del senso): questo nesso dev'essere scavato per uscire dalla doppia trappola, di una produzione che guarda solo al business e poi, subito dopo, mostra e chiarisce come le cose prodotte facciano crescere la soggettività. Attraverso la costituzione dell'oggetto, la costituzione del corpo, veniamo trasformati anche dentro perché c'è un nesso fondamentale tra produzione di senso e costituzione dell'oggetto». P. SEQUERI, *Deontologia del fondamento*, 56.

⁵⁹⁷ C. PÉGUY, *L'Argent*, in *Œuvres en prose complètes. III*, Gallimard, Paris 1992, 785-846, 793.

ha resistito alle infinite oscillazioni del senso. È il principio grazie al quale l'opera d'arte resiste all'arte di regime, distinguendosi da essa senza alcuna fatica. È il principio grazie al quale la grande musica, che in Occidente nasce liturgica e cristiana, ha continuato a risuonare anche dopo il Seicento e il Settecento — i secoli in cui è uscita dalle chiese — come promessa di senso. E continua a farlo ancora oggi. Un'opera ben fatta, compiuta e frutto del lavoro comune (sebbene anche un'opera individuale sia sempre il frutto di un'epoca intera), può essere gustata anche quando ha esaurito la comunicazione dei significati, per il solo fatto di essere ben fatta.

La libertà, quando viene messa *all'opera*, poi messa *in opera* e infine messa *in un'opera* modifica stabilmente l'orizzonte e si erge nella sua monumentalità come la possibilità di un senso condiviso, di un sentire comune, non solo all'interno della comunità che l'ha generata, ma anche per il *flâneur* che passa di lì. Non è necessario che la sua monumentalità sia eccezionale come per le cattedrali, né che sia solenne come per la grande musica: può anche essere quotidiana e feriale come una sedia bene impagliata; in tutti i casi si impone con una tale evidenza che per fermala bisogna abbatterla: forse anche per questo i regimi più sanguinari e i fondamentalisti più ottusi distruggono le opere d'arte e sono spesso nemici della creatività artigianale.

Certo, il testo citato di Péguy è un atto di accusa nei confronti delle trasformazioni che l'industrializzazione ha impresso a questo genere di lavoro: i processi tecnici hanno privato l'operaio del *bien faire* a favore della velocità, della produzione, del risparmio della fatica; tuttavia nemmeno l'era della tecnologia digitale ha potuto eliminarlo del tutto dalla scena. Ha, piuttosto, rimandando la sua magia al momento dello scaffale: il design industriale, la bella forma dello strumento tecnologico, negli ultimi anni, è la risposta del mercato ad un'esigenza innata nel consumatore, quella di una bellezza che vada oltre l'uso. L'ultimo smartphone, oggi, vende se è liscio e ben tornito, come la gamba della sedia del falegname. Non è detto, perciò, che il processo sia irreversibile. D'altra parte non sono mancati, anche nel mondo della produzione industriale, tentativi di dare spazio al *bien faire*, i cui fallimenti non dovrebbero scoraggiarci; basterebbe tornare, in Italia, all'opera teorica e pratica di un gigante come Adriano Olivetti, archiviata troppo presto, ma che non smette di dare a pensare.

È bene ricordare che il mondo contadino, in ogni caso, è ancora oggi attraversato da una poetica del *bien faire*, dalla pretesa di un giardino ordinato; il monumento, in questo caso, è la terra stessa. Scrive Rebanks:

We are changing our farm in lots of little ways, creating new habitats by our becks, restoring bogs and grazing pastures in ways that will encourage a wider array of flowers, restoring meadows by bringing back seeds and plants of species we lost in the past century, and planting more woodland and hedgerows. I have come to care about half-invisible but vital things that we never thought about in my childhood, like moths, worms, dung beetles, bats, flies and the wriggling life beneath the rocks in our streams⁵⁹⁸.

Questa figura ci permette anche di recuperare al discorso, sebbene *in extremis*, quello che sembra essere diventato il paradigma contemporaneo e che è stato il grande assente delle pagine della nostra ricerca: il tema della sostenibilità.

È piuttosto evidente che la questione della sostenibilità — sebbene abbia il pregio, come abbiamo visto, di interrogarci a proposito delle future generazioni — mostri tutta la sua insufficienza, oggi. Da un lato perché è un concetto troppo vago, disponibile ad essere declinato in modi diversi e a giustificare scelte opposte. D'altro lato perché è stato affidato per lo più alla razionalità economica e alle sue misurazioni: quei processi di analisi costi-benefici che sono in realtà impraticabili nel tempo dell'incertezza e della scienza post-normale. Non è certo un caso che nessuno degli autori che abbiamo incontrato faccia riferimento alla sostenibilità, se non per sottolinearne i limiti: né il modello PNS, né Sheila Jasanoff, né Bruno Latour. La sostenibilità in quanto nuovo paradigma della post-modernità è, in effetti, una proposta di estrema debolezza e non può certo trovare posto insieme alle grandi questioni emergenti (la giustizia, la verità, il bene comune) di fronte ai quali, confermando i sospetti di Benasayag⁵⁹⁹, si presenta come 'passione triste'. Sarebbe ben triste, in effetti, un mondo in cui gli uomini, invece di lottare per la giustizia, si accontentassero di una società sostenibile o una religione in cui i fedeli, invece di pregare per la salvezza, invocassero una sostenibilità eterna.

Tuttavia abbiamo forse trovato il luogo adatto per riproporre questo paradigma, collocandolo nell'ambito del *bien faire* dell'opera comune. In effetti, ne avrebbe tutte le potenzialità: l'uso sostenibile, che prevede il risparmio, il riciclo, il calcolo delle risorse, la limitazione dello spreco, potrebbe avere i tratti di una *poetica* o di un'*estetica* del lavoro. Il gesto artistico, infatti, risponde alle medesime esigenze: fa grandi cose con pochi mezzi, è capace di una sprezzatura⁶⁰⁰ che non esibisce la fatica e detesta gli eccessi di energia e il suo spreco. Esiste un'eleganza del gesto a cui un lavoro artistico non sa rinunciare. Qualsiasi musicista, che abbia almeno superato lo scoglio delle prime ripetitive lezioni, sa bene che il suono più puro si ricava dallo strumento attraverso gesti equilibrati che

⁵⁹⁸ J. REBANKS, *English Pastoral. An inheritance*, Penguin, London 2020, 208.

⁵⁹⁹ M. BENASAYAG - G. SCHMIT, *L'epoca delle passioni tristi*, Feltrinelli, Milano 2013.

⁶⁰⁰ Sul tema della sprezzatura cf. C. CAMPO, *Gli imperdonabili*, Adelphi, Milano 1987.

risparmiano energia: l'efficacia e l'eleganza, almeno nella musica e nell'arte, procedono sempre di pari passo.

Se la sostenibilità diventasse il riemergere del *bien faire* nell'epoca post-industriale, allora potrebbe trovare un ruolo rilevante, tra le questioni più serie che agitano il mondo. Sarebbe la caratteristica di un'opera compiuta, bella, equilibrata, monumentale anche quando è quotidiana. A patto, certo, di pensarsi come poetica e non come fine, disattivando quelle dinamiche che l'hanno fatta diventare, oggi, questione da misurare, certificare e perseguire come fosse la soluzione di ogni male.

3. Epistemologia civica e letteratura

3.1. Educazione problematizzante e letteratura

Più volte è ritornato, in queste pagine, il tema della narrazione e della forza della letteratura: è uno dei guadagni del nostro lavoro, ma anche uno dei suggerimenti che avanziamo a tutte le realtà che vogliono aprire cantieri di democratizzazione dei processi scientifici e decisionali. È una questione complessa da inquadrare, in un sistema fatto di problemi che richiedono anzitutto soluzioni pratiche. Tanto più che, quando si parla di processi narrativi, oggi, le competenze che immediatamente si mobilitano sono quelle delle scienze della comunicazione, della psicologia, della sociologia e, solo ultimamente, della filosofia: difficilmente si immagina che la letteratura possa avere un ruolo attivo, uscendo dall'ambito dell'intrattenimento; può diventare al massimo un oggetto di conoscenza o di analisi. Eppure, come abbiamo visto, è lo strumento teorico principale per dire l'esperienza, farla emergere e averne cura. È anche uno strumento potenzialmente universale, perché la sua comprensione non chiede certificazioni, ha come presupposto quell'opera di lettura che non è accumulo di informazioni, ma produzione di senso e trasformazione della realtà. Per questo occorre fare spazio alla letteratura. Affinché il richiamo non rimanga solamente un appello moralistico e vago, è necessario suggerire, tuttavia, qualche percorso praticabile.

Il primo riguarda l'integrazione tra la letteratura e l'ambito educativo. Abbiamo bisogno di una formazione alla letteratura. La separazione tra le «due culture» non ha portato alcun bene: coerentemente, la pretesa di vincere le derive antiscientifiche dando spazio, nelle istituzioni scolastiche, alla formazione tecnica a discapito delle discipline umanistiche, è un'ingenuità da cui occorre guardarsi. Stupisce che sia un ritornello

ricorrente anche da parte di chi, oggi, si occupa della transizione ecologica⁶⁰¹. Riproporre la concorrenza tra i saperi è un errore madornale, di fronte all'esigenza di ricollocare ciascun sapere all'interno della scena umana, che non è mai separata dalla scena del mondo in cui l'uomo vive. Un'autorità «al singolare», d'altronde, è uno dei pericoli da cui guardarsi e la complessità presente suggerisce che sono necessari una pluralità di principi ermeneutici e di autorità. Per quanto ripetitivo possa essere l'appello, la formazione umanistica e letteraria dovrebbe rientrare tra le priorità del nostro tempo, insieme alla formazione scientifica e politica.

Non si tratterebbe, però, solamente di studiare la letteratura (cosa di per sé più che meritevole), ma di riconnettere la quotidianità dell'esperienza ai processi letterari e al loro racconto. Si tratterebbe, cioè, di integrare la letteratura in quell'educazione problematizzante che è stata proposta da Paulo Freire, facendo emergere come questione eminentemente problematica proprio il tema del soggetto. L'umano si manifesta, infatti, come la realtà critica per eccellenza, complessa e intricata, e proprio per questo dovrebbe essere il grande tema generatore freieriano. In più direzioni, oggi, si è fatto appello ad un nuovo umanesimo, ma non si può dimenticare quanto la stessa idea di umanesimo sia ambigua, come insegna la lezione heideggeriana. Nella *Lettera sull'umanesimo*, testo appassionato che risponde alle prime reazioni del mondo filosofico ad *Essere e tempo*, il filosofo tedesco ribadisce la necessità di mettere al riparo l'idea di umanesimo dalle derive esistenzialiste e ontiche; egli sottolinea che

c'è un abisso tra il «filosofare» sul naufragio e un pensiero che davvero naufraga. Non sarebbe un male se mai un pensiero del genere riuscisse a un uomo. Gli sarebbe fatto l'unico dono che possa venire al pensiero da parte dell'essere⁶⁰².

Per tessere insieme le diverse razionalità, per non costruire un umanesimo che sia prigioniero di ontologie improponibili e che rimanga «*fluid, ambivalent, dancing and gerrymandering*», come ha suggerito Annemarie Mol⁶⁰³, non basta filosofare sul naufragio, bisogna esercitare un pensiero naufrago. Tuttavia, diventa assolutamente necessario che questa fluidità e questo naufragare non si confondano con l'irrazionalità. La complessità non deve essere mai confusa con la rinuncia a comprendere. In un'opera complicata e

⁶⁰¹ «Il problema è capire se continuiamo a fare tre, quattro volte le guerre puniche nel corso di dodici anni di scuola, o se casomai le facciamo una volta sola ma cominciamo a impartire un tipo di formazione un po' più avanzata, più moderna». La frase infelice è stata pronunciata dal ministro per la transizione ecologica della Repubblica Italiana, Roberto Cingolani, nel 2021, durante un'intervista. Per la verità, bisogna dare atto al ministro di avere intuito la rilevanza del nodo educativo.

⁶⁰² M. HEIDEGGER, *Lettera sull'«umanesimo»*, Adelphi, Milano 2006, 75.

⁶⁰³ A. MOL, *Mind your plate!*, 457.

importante — le cui intuizioni accompagnano spesso la riflessione di Silvano Petrosino sulla letteratura — Giovanni Bottirolì, rispondendo proprio alla sollecitazione heidggeriana, cerca di definire possibili figure di razionalità aperta, di *ragione flessibile*. Si tratta di non rinunciare alla razionalità, ma di pensare ad una razionalità che sia adatta all'uomo, il quale non risponde alla necessità dell'essenza, ma alla misura del possibile; si tratta, cioè, di non ridurre mai l'uomo ad un ente, senza però rinunciare alla sua comprensione. L'uomo è quell'essere che «può realizzarsi», o meglio, come sostiene Heidegger «può, nel suo essere, o 'scegliersi', conquistarsi, oppure perdersi e non conquistarsi affatto o conquistarsi solo 'apparentemente'»⁶⁰⁴. Questa figura problematica dell'umano, per Bottirolì, si incarna in modo pieno nella letteratura:

Quelli che siamo abituati a chiamare 'i grandi personaggi della letteratura' sono interpretazioni delle possibilità dell'ente che noi stessi siamo. Non riflessi della medietà, di un'umanità media, ma elaborazioni di possibilità necessarie. Nessuno di questi destini possibili, peraltro, esaurisce l'essenza della condizione umana: né Edipo né Amleto, né Raskol'nikov; non Fedra, non Emma Bovary o Isabel Archer o Albertine. La nozione di 'possibilità necessaria' si declina al plurale⁶⁰⁵.

La proposta di Bottirolì, ben più complessa di quanto non sia qui possibile rendere ragione, chiarisce un aspetto: educare ad un umanesimo libero dalle sue derive ideologiche ma protetto dai deliri dell'irrazionalità significa mostrare la problematicità dell'uomo, che, secondo l'adagio agostiniano, è «enigma a se stesso»⁶⁰⁶; è in questo ambito che la letteratura mostra ancora tutta la sua forza, addestrando ad una ragione flessibile. È un baluardo formidabile tanto contro i sogni di post-umanesimo, quanto contro le derive fondamentaliste degli umanesimi confessionali, tanto contro la rigidità quanto contro l'irrazionalità. Occorre, insomma, nell'educazione problematizzante, essere esperti di umanità, a partire da quel luogo in cui l'umano è problema a se stesso, un luogo che, dalle *Confessioni* di Agostino in poi, è anzitutto letterario.

La letteratura è anche molto più di questo: è una dedizione all'umano fascinosa e liberale, è una cura gratuita per i luoghi e per la lingua, è un'educazione della sensibilità che guarda all'enigma umano con affetto ma senza semplificazioni. Tutto questo avviene, tuttavia, a patto che la si consideri nella sua capacità di leggere il presente, a patto che ci si lasci leggere da ciò che leggiamo. Senza la letteratura, né le religioni con le loro visioni cosmologiche, né la filosofia con il suo discorso infinito, né la psicologia con le sue

⁶⁰⁴ M. HEIDEGGER, *Essere e tempo*, Milano 2005, 61.

⁶⁰⁵ G. BOTTIROLÌ, *La ragione flessibile. Modi d'essere e stili di pensiero*, Bollati Boringhieri, Milano 2013, 53.

⁶⁰⁶ AGOSTINO, *Confessiones*, 4,9.

capacità cliniche sarebbero, oggi, all'altezza del compito.

3.2. Letteratura e *paesaggio culturale*

Un altro percorso praticabile è il riconoscimento del ruolo della letteratura all'interno dello stretto legame tra cultura e paesaggio, che oggi è sempre più spesso messo a tema. L'agroecologia ha incominciato a segnalare, tra i servizi ecosistemici, anche quelli di ordine culturale, che sempre più vengono recepiti anche dai decisori. In un recente lavoro sull'agroecologia pubblicato dalla Commissione Europea⁶⁰⁷, ad esempio, si introduce il concetto di *cultural landscape*, per identificare quei paesaggi in cui il nodo natura-cultura appare con particolare evidenza e che hanno avuto un ruolo importante nella storia recente e antica. Luoghi di questo tipo custodiscono valori che lo studio cataloga usando categorie ancora piuttosto imprecise: si parla di valori estetici, storici, naturali, scientifici e sociali⁶⁰⁸: non c'è uno spazio specifico per la narrazione. Si invita, in ogni caso, a considerare il paesaggio non solo in una sua parte, ma nel complesso intreccio di ambiente, storia, arte e cultura. La valorizzazione e la cura per questi luoghi prevede la convergenza di competenze molto diverse e, ovviamente, rappresenta anche una risorsa economica rilevante, soprattutto per il settore turistico, che può creare sinergie tra l'interesse artistico, quello naturalistico e quello più ricreativo.

È senza dubbio un inizio promettente, ma ancora piuttosto acerbo. Il giudizio di valore rispetto ad una realtà culturale è un'operazione molto complessa; non solo perché deve raccordare competenze diverse, ma soprattutto perché costruire una classifica di cosa è rilevante non è affatto un'operazione scontata, né lo è deciderne i parametri. Certo, esistono luoghi e territori universalmente riconosciuti per la loro importanza, che facilmente rientrerebbero nella definizione di *cultural landscape*; tuttavia, qualunque uomo sensibile potrebbe aggiungere ad un elenco ufficiale un buon numero di altri luoghi a cui lui stesso, insieme alla sua comunità, attribuisce uno specifico valore culturale, storico o estetico, pretendendo per essi la medesima cura. Similmente, l'indagine storica non fatica a sottolineare la densità di alcuni paesaggi, ma la storia è sempre in cammino e non c'è dubbio che finirà per sottrarre nuovi spazi all'anonimato. Qualunque luogo, dunque, è capace di generare valori culturali, sebbene sia più che comprensibile la necessità di

⁶⁰⁷ M. L. PARACCHINI - P. C. ZINGARI, C. BLASI (ed.), *Reconnecting natural and cultural capital. Contributions from science and policy*, Publications Office of the European Union, Luxembourg 2018.

⁶⁰⁸ C. CARTALIS, *Linking natural and cultural capital at the landscape level*, in M. L. PARACCHINI - P. C. ZINGARI, C. BLASI (ed.), *Reconnecting natural and cultural capital*, 89-100, 91.

tutelarne alcuni.

È però soprattutto il racconto dei luoghi ciò che permette di riconoscerne l'intreccio dei valori e anche in questo senso che la narrazione può dare un contributo. Chiunque ami leggere sa che esistono i paesaggi della letteratura, i luoghi letterari, quelli che hanno generato grandi racconti; talvolta sono città, che qualcuno ama visitare anche solo per ricostruire il *mood* del racconto: chiunque ami la letteratura russa, non può restare indifferente, per esempio, al fascino di San Pietroburgo. Altre volte, però, possono essere periferie anonime, per nulla monumentali, scelte dagli autori in virtù della loro insignificanza e da essa liberate. Insomma, la narrazione ha conseguenze molto reali, nell'individuare i valori del luogo, perché talvolta è lei stessa capace di generarli. Scrivere di un luogo, proporlo all'immaginario, sottrarlo dall'indistinto è un processo generativo che supera la semplice costruzione di una bella storia. L'opera di riscatto e di cura che la letteratura ha nei confronti dell'esperienza del quotidiano si esercita simultaneamente nei confronti dei suoi luoghi, da cui essa è inseparabile.

Nel processo di ricerca partecipativa narrato da Giatti, si ricorderà la presenza di un progetto secondario di *participatory geographic information system* (PGIS), per la costruzione di una mappa condivisa. Per alcuni versi la letteratura è da sempre un'opera di questo tipo e il fatto che i luoghi letterari siano talvolta fantastici non ne diminuisce affatto l'importanza. Elaborare una geografia letteraria, propiziare l'accesso alla sua mappa, è certo un primo passo. Ma forse può esserci anche dell'altro.

Scrivete Cristina Campo, con una certa nostalgia:

Un tempo il poeta era là per nominare le cose: come per la prima volta, ci dicevano da bambini, come nel giorno della Creazione. Oggi egli sembra là per accomiarsi da loro, per ricordarle agli uomini, teneramente, dolorosamente, prima che siano estinte. Per scriver i loro nomi sull'acqua: forse su quella stessa onda levata che fra poco le avrà travolte. Un parco ombroso, il verde specchio di un lago corso da bei germani dorati, nel cuore della città, della tormenta di cemento armato. Come non pensare guardandolo: l'ultimo lago, l'ultimo parco ombroso? Chi oggi non è conscio di questo, non è poeta d'oggi⁶⁰⁹.

Vi è una cura per il mondo che coincide con la sua narrazione (poeta, qui, significa anche) e vi è una responsabilità che si esercita raccontando: può ben darsi che il compito del poeta non sia più, oggi, solamente accomiarsi dalle cose, ma essere consci di questa cura.

Bruno Latour, nel descrivere il funzionamento dei collettivi, affidava alla scienza il compito di dare voce ai non-umani, per «rendere *i mondi capaci di scrivere o di parlare*,

⁶⁰⁹ C. CAMPO, *Gli imperdonabili*, 149.

come un'alfabetizzazione generale delle entità mute»⁶¹⁰: la proposta è senz'altro rilevante, perché, notoriamente, chi non ha voce finisce per non avere accesso ai propri diritti. L'idea, però, che la razionalità scientifica sia in grado di compiere quest'opera da sola è piuttosto azzardata: essa può senz'altro fare emergere alcuni bisogni primari dei non-umani, può mostrare di quali servizi ecosistemici si fanno carico, ma non è in grado di mostrare i modi con cui questi mondi trasgrediscono la sua epistemologia, non sa ascoltare il «discorso dell'altro» che da essi proviene, da cui deve invece difendersi, per preservare la sua stessa razionalità. Questo è sempre stato, invece, il compito della letteratura, la cui epistemologia non si limita al «possibile effettuale», ma è aperta alle «possibilità necessarie», come suggerisce Bottioli.

I testi di James Rebanks, più volte citati nel nostro lavoro, e diventati un caso editoriale piuttosto importante, sono un esempio di come la cura per l'esperienza e la cura per i suoi luoghi procedano di pari passo e possano talvolta lasciare un segno anche nel senso comune, dando voce alle entità mute. Ovviamente non è semplice capire come la letteratura possa avere un ruolo attivo nella tutela del paesaggio culturale: non si può certo immaginare che ogni *Pro-loco* assuma uno scrittore. Si può senza dubbio, per il momento, immaginare che nella definizione dei paesaggi culturali siano coinvolte competenze letterarie, che le decisioni più significative in un singolo territorio siano accompagnate da uomini che ne hanno raccolto e ascoltato le sue storie. Di certo la consapevolezza che dobbiamo ancora aspettarci molto dalle narrazioni permetterà di creare spazi adatti alla lettura e alla scrittura, nella *chora* accogliente dei processi partecipativi. Il processo, poi, genererà i suoi protocolli.

4. Generare nell'altro

4.1. Trasgressioni da perdonare

Questo lavoro ha inteso proporsi come un itinerario possibile tra l'antropologia e il sistema agroalimentare: i suoi frutti possono forse dimostrare che la pretesa non era totalmente balzana. Nelle sue traiettorie, tuttavia, non è questo l'unico confine attraversato: ha trasgredito numerose frontiere e per questo lo si dovrà forse anche perdonare.

La più vistosa è quella — all'interno dell'indagine *de homine* — tra la filosofia e la

⁶¹⁰ B. LATOUR, *Politiche della natura*, 74.

teologia. Molto di rado, qui, le traiettorie hanno intercettato il tema religioso: si è attinto più spesso alla filosofia contemporanea, in particolare alla fenomenologia europea. Questa scelta non è stata fatta a cuor leggero, ma si fonda su tre presupposti. Anzitutto l'universalità dell'esperienza umana, destinatario ultimo dell'opera di salvezza del Dio di Gesù: universale è l'esperienza ed universale è l'accesso alla rivelazione, per questo non si può annunciare la salvezza cristiana senza credere nelle possibilità dell'uomo di esserne all'altezza. In secondo luogo, l'immenso tesoro di riflessioni sull'umano-che-è-comune che l'indagine filosofica, da ormai più di un secolo, ha prodotto, perché non ha mai rinunciato, nonostante tutto, al tema del soggetto: chiunque abbia a cuore il destino dell'uomo non può non tenerne conto, anche perché l'uomo stesso, proprio conoscendosi, si modifica. Infine, quel legame unico che, in virtù dell'incarnazione di Dio nell'uomo-Gesù, connette, nel discorso cristiano, la teologia e l'antropologia comune, quella dell'uomo senza alcuna certificazione, nemmeno quella religiosa.

Un altro confine che è stato più volte trasgredito è quello tra l'antropologia (filosofica e teologica) e la sociologia (e, più in genere, le scienze umane). Michel De Certeau ci ha insegnato a dubitare di una sociologia e di un'etnologia che si limitino a considerare le comunità umane come oggetti di studio incapaci di parlare, come se fossero solo dei «monumenti silenziosi»⁶¹¹; nella sua opera, è sempre viva la consapevolezza che il soggetto e l'oggetto della conoscenza sono un'unica realtà. L'antropologia filosofica costringe le scienze umane a riconoscere questa continuità, a metterla a tema, ad agirli; facendolo, le spalanca alla questione della verità e del senso. Forse questo non è il tempo delle *ontonorms*, ma è il tempo in cui la domanda di senso, l'apertura, si rivolge a tutti gli ambiti del sapere. È la stessa apertura che Paulo Freire chiede alla pedagogia e che Ravetz e Funtowicz chiedono alla comunità scientifica⁶¹². Non esistono retrovie di fronte alla domanda sul senso: si è sempre in prima linea.

In modo meno formalizzato, ma ancora più evidente, un altro importante confine che abbiamo trasgredito è quello tra il pensiero teorico e la pratica. Si tratta di un confine più delicato, soprattutto per discipline come la teologia, che sono abituate a mantenere una certa distanza dai travagliati processi storici. Anche questo confine non viene trasgredito a cuor leggero. Un chiarimento è doveroso: non riteniamo in alcun modo che le ricadute pratiche rappresentino un metro di giudizio per il lavoro teologico. Un'indagine su un testo

⁶¹¹ M. DE CERTEAU, *La scrittura dell'altro*, 26.

⁶¹² «To choose any particular operational definition for value involves making a decision about what is important and real». S. O. FUNTOWICZ - J. R. RAVETZ, *The worth of a songbird: ecological economics as a post-normal science*, 198.

di remoto autore medievale non ha meno valore di un lavoro come questo e giudicare la teologia a partire dalle sue ricadute immediate sarebbe come giudicare la fisica a partire dalla sua capacità di produrre un tostapane. Anche Merleau-Ponty, all'inizio del nostro percorso, ci ha segnalato che la ricerca di applicazioni pratiche è nemica della razionalità filosofica⁶¹³. L'epoca preme sul pensiero, ma la forza del pensiero è la sua capacità di resistere alla tentazione dell'utile: secondo l'antico adagio agostiniano, al pensiero compete il *frui*, alla mano compete l'*uti* e la teologia risponde all'epoca proprio nella sua capacità di non lasciarsi travolgere dal presente.

Tra onesto e utile intercorre la stessa differenza che c'è tra godere e usare. Godere [*frui*] si dice dunque di una cosa da cui traiamo piacere; usare [*uti*] si dice invece di una cosa che riferiamo ad un'altra da cui si ricava piacere. Bisogna godere delle cose oneste e fare uso delle utili⁶¹⁴.

In effetti, questo lavoro non avanza proposte pratiche, intende piuttosto «godere delle cose oneste», come suggerisce Agostino. Molte cose oneste, meritevoli di essere pensate, però, si trovano proprio nella pratica quotidiana: è questo il motivo per cui ci siamo addentrati in essa con gli strumenti della filosofia e della teologia. Il legame con la terra, il lavoro *bien fait*, la capacità di cura, il gusto, la resistenza: sono luoghi in cui l'uomo, decidendo di sé, mette in opera la verità; il Vangelo stesso, d'altra parte, non abdica certo al suo valore universale per il solo fatto di occuparsi anche di pane e di vino (sebbene la Pasqua di Gesù non abbia nulla a che fare con la proposta, invece diabolica, di trasformare le pietre in pane). È necessario affermare che il valore di un'opera teologica non si misura sulla sua capacità di produrre pratiche immediatamente utili, ma da ciò non consegue che la vicinanza agli usi quotidiani (e forse qualche marginale proposta operativa) ne dimostrino l'inaffidabilità.

Forse occorre riconoscere almeno un valore nelle intenzioni del nostro lavoro: aver provato ad evitare in tutti i modi di fare violenza alle pratiche attraverso il pensiero e di fare violenza al pensiero attraverso le pratiche. Non abbiamo inteso costruire modelli ideali a partire da un «testo che non c'è» e non abbiamo voluto snaturare la ragione teologica in virtù di un'emergenza pratica o del progresso scientifico. Altri vi si adoperano, con risultati piuttosto dubbi, sia per la teologia, sia per la scienza, sia per il soggetto. Le nostre trasgressioni non hanno inteso ridisegnare alcuna geografia del sapere: almeno per questo, potranno forse essere perdonate.

⁶¹³ «La preoccupazione del filosofo è di vedere; quello dello scienziato è di trovare degli appigli». M. MERLEAU-PONTY, *La natura*, 126.

⁶¹⁴ AGOSTINO, *Ad Simplicianum*, 30.

4.2. Generare nell'altro

Quali sono, in fine, i frutti di questo lavoro? Quali sono le pratiche e le idee per le quali si è speso tempo ed energia? Di qualunque tipo essi siano, vorremmo che non fossero cercati qui. Dovrebbe essere questo il senso di un lavoro transdisciplinare: che, attingendo nell'extraterritorialità, generi nell'extraterritorialità.

È un'evidenza piuttosto innegabile, è cosa che tutti sanno (sebbene questo sia di rado oggetto di attenta riflessione), che il lavoro della ricerca è per lo più guidato da una grande passione; per meno di questo, soprattutto in alcuni contesti, nemmeno ci si metterebbe all'opera. «L'essere pieno di meraviglia è proprio del filosofo»⁶¹⁵, sostiene Platone: lo stupore, più che l'ignoranza, è il movente della ricerca; la scienza si sarà anche allontanata dalla filosofia, ma non da questo stupore. La grande promessa della conoscenza, il motivo per cui il pensiero appassiona, il motivo per cui il ricercatore fa un lavoro affettuoso, non è solo l'accrescimento del sapere. Scienziati e filosofi, teologi e agronomi sono accomunati da una passione più profonda di questa. Il fine per cui spendono le loro energie, i loro anni migliori — come si è soliti dire — non è la conoscenza, ma la condivisione della conoscenza. Non sarebbe onesto attribuire questa passione alla sete di notorietà e di prestigio, sebbene il mondo accademico non sia certo immune da queste dinamiche. Vi è qualcosa di più anche rispetto alla soddisfazione per un lavoro ben fatto: persino le dinamiche delle *peer community* non sono solo mai solo un adempimento di formalismi.

Per essere più precisi: questo 'di più' è la generazione della conoscenza nell'altro. Forse per questo i luoghi della produzione del sapere sono gli stessi della sua diffusione: nessuno si stupisce del fatto che siano le università i primi attori della ricerca. Certo, è un paradigma storico che si potrà con il tempo modificare (lo sta già facendo), ma è un indizio significativo, sebbene la generatività a cui alludiamo non coincida, di per sé, neppure esclusivamente con la didattica. In tutti i casi, esiste una passione profonda e originaria quando il proprio sapere raggiunge altri, quando una ricerca contribuisce a modificare lo sguardo altrui. Ricorda un po' la gioia con cui i bambini corrono a raccontare alla mamma le loro scoperte. Il fatto è che il sapere, nonostante tutto, non è mai chiuso in se stesso.

Intendiamoci: la conoscenza sarà pur vera in sé, anche quando semplicemente riposa nel Medesimo, tuttavia la sua destinazione ultima è sempre l'Altro. La verità non ha bisogno di una attestazione popolare: ha ragione chi afferma che la scienza non è democratica. Eppure, un di più si compie quando essa prende senso presso l'altro, quando

⁶¹⁵ PLATONE, *Teeteto*, 155d.

risuona in lui. Ed è ancora più rilevante il fatto che di questa attestazione la verità non abbia di per sé bisogno e che non rientri nell'ambito delle questioni necessarie alla razionalità. Perché significa che ciò che il sapere cerca è, a tutti gli effetti, una potenza generativa, non una conferma di sé.

Occorre forse prendere sul serio fino in fondo l'affermazione di Paulo Freire, quando sostiene che la ricerca deve essere un'operazione simpatica, «tanto quanto l'educazione, *a cui essa serve*»⁶¹⁶. Che la ricerca serva all'educazione è vero in molti sensi, ma questo servizio non è l'obbedienza di uno schiavo, bensì la dedizione fedele di un uomo libero, che sa che la pienezza più liberante non è quella una ipseità autoevidente, ma una dedizione generativa. Nell'altro, la verità da me indagata porterà frutti impensabili: anche la sua semplice ripetizione già mi restituisce una verità nuova.

Per liberare la conoscenza dalle catene del servo, è stato necessario postulare la ripetibilità e la neutralità degli osservatori, come nella pompa a vuoto. L'azzardo di Boyle ha avuto ragione e ha raccolto la sua vittoria: quella di una conoscenza che non è disponibile ai capricci dei contendenti, alle retoriche di partito, ai bigottismi ottusi o alle guerre di religione. Abbiamo ancora bisogno di un simile azzardo; questa volta, però, per restituire alla conoscenza, insieme alla libertà, una responsabilità adulta. Alludere ad una dimensione generativa del sapere non significa arretrare, ma, come ricordavano Shapin e Shaffer, «*it is ourselves and not reality that is responsible for what we know*»⁶¹⁷. L'azzardo che compete alla nostra epoca è riconoscere che la verità è generativa, che è essa non è neppure solamente il risultato finale della nostra ricerca, ma anche ciò che l'ha resa possibile. Insomma, non si pensa solo per raggiungere la verità, ma anche perché la verità ci ha raggiunti.

Apriamo dunque, per un'ultima volta, la scatola nera del nostro sapere. Nello svolgimento di questo lavoro, il sapere scientifico, l'indagine sulle pratiche del quotidiano, l'incontro con il sistema agroalimentare, hanno generato nella teologia una conoscenza nuova, hanno permesso un accesso alla verità che nemmeno immaginavamo. La speranza che accompagna queste pagine è che una conoscenza simile possa generarsi in altri; non per snaturarne le specifiche epistemologie, né per chiedere un'attestazione, ma perché essi possano realizzare il loro compito pienamente, ossia, come dice Heidegger «'scegliersi', conquistarsi».

Nel 1919, il narratore americano Sherwood Anderson, pubblica il suo capolavoro

⁶¹⁶ P. FREIRE, *Pedagogia degli oppressi*, 121.

⁶¹⁷ S. SHAPIN - S. SHAFFER, *Leviathan and the Air Pump*, 344.

Winesburg, Ohio, una collezione di ritratti umani di singolare bellezza, una sorta di «Spoon River dei vivi»⁶¹⁸, come la definisce Vinicio Capossela nella prefazione dell'edizione italiana Einaudi. Nel primo capitolo, intitolato *The Book of the Grotesque*, Anderson immagina un vecchio scrittore che, steso nel suo letto, sogna «un sogno che non era un sogno». Sulla soglia del sonno, il vecchio vede passare davanti ai suoi occhi la processione delle infinite persone che ha conosciuto in vita; non sfilano, però, gli uomini e le donne a lui noti, bensì le loro caricature: ciascuno di loro è privato della sua verità più autentica, trasformato in un ritratto grottesco di sé. Sono state le verità, o meglio, la vorace pretesa di afferrarle, a deformarli:

Centinaia e centinaia erano le verità, e tutte meravigliose. Poi veniva la gente. Ognuno, appena compariva, si gettava su una delle verità e se ne impadroniva; alcuni, molto forti, arrivavano a possederne una dozzina contemporaneamente. Erano le verità a trasformare la gente in caricature grottesche. Il vecchio aveva una sua complessa teoria a questo proposito. Era sua opinione che quando qualcuno s'impadroniva di una verità, e diceva che quella era la sua verità e si sforzava di vivere secondo essa, allora costui si trasformava in una caricatura, e la verità che abbracciava in una menzogna⁶¹⁹.

La speranza della transdisciplinarietà non è afferrare più verità possibili, ma impedire che la *hybris* della conoscenza trasformi ciascuno nella grottesca caricatura di se stesso. E la verità in menzogna.

⁶¹⁸ V. CAPOSSELA, *Prefazione*, in S. ANDERSON, *Winesburg, Ohio*, Einaudi, Torino 2011, 1-7, 7.

⁶¹⁹ S. ANDERSON, *Winesburg, Ohio*, 10.

Bibliografia

- AA. VV., *Teologia, saperi e poetica della terra, in Laudato si'. Risonanze. La cura della casa comune nell'Università Cattolica*, Atti del Convegno del 2016, Educatt, Milano 2016.
- ABITABILE C. - ARZENI A. (ed.), *Misurare la sostenibilità dell'agricoltura biologica*, INEA, Roma 2013.
- ABRUZZESE A., *Introduzione* in M. DE CERTEAU, *L'invenzione del quotidiano*, Edizioni Lavoro, Roma 2010², XV-XLIX.
- ADORNO F., *Introduzione a Platone*, Laterza, Bari 1992.
- AGAMBEN G., *Cos'è reale? La scomparsa di Majorana*, Neri Pozzi, Vicenza 2016.
- AGOSTINO D'IPPONA, *Ad Simplicianum*.
- , *Confessiones*.
- , *De Trinitate*.
- ALLEN P. ET AL., *Shifting plates in the agrifood landscape: the tectonics of alternative agrifood initiatives in California*, in «Journal of Rural Studies» 19 (2003) 61-75.
- ANDERSON S., *Winesburg, Ohio*, Einaudi, Torino 2011 (originale inglese, New York 1919).
- ARENDT H., *Lectures on Kant's Political Philosophy*, University of Chicago Press, Chicago 1992.
- , *Philosophy and politics*, in «Social Research» 57/1 (1992) 73-103.
- AYER A.J. - NAESS A., *Reflexive Water: the Basic Concerns of Mankind*, Souvenir Press, Londra 1974.
- BALTHASAR VON H. U., *Abbatere i bastioni*, Borla, Roma 1966 (originale tedesco, Einsiedeln 1989).
- , *Gloria. Una estetica teologica. Vol 2. Stili ecclesiali*, Jaca Book, Milano 2018 (originale tedesco, Einsiedeln 1988).
- , *La domanda di Dio dell'uomo contemporaneo*, Queriniana, Brescia 2013 (originale tedesco, Vienna - Monaco di Baviera 1956).
- BARTHES R., *Lezione. Lezione inaugurale della cattedra di Semiotica letteraria del College de France pronunciata il 7 gennaio 1977*, Einaudi, Milano 1981 (originale francese, Parigi 1978).
- BARKIN D., *De la Protesta a la Propuesta: 50 años imaginando y construyendo el futuro*,

- Siglo XXI editores, Ciudad de México, 2018.
- BEATRICE P. (ed.), *L'intolleranza cristiana nei confronti dei pagani*, EDB, Bologna 1990.
- BEAUCHAMP P., *L'uno e l'altro testamento. Saggio di lettura*, Paideia, Brescia 1985 (originale francese, Parigi 1977).
- BENJAMIN W., *I «passages» di Parigi. Volume primo*, Einaudi, Torino 2000 (originale tedesco, Frankfurt am Main 1982).
- BENASAYAG M., *Funzionare o esistere?*, Vita e Pensiero, Milano 2019 (originale francese, Parigi 2018).
- BENASAYAG M. - SCHMIT G., *L'epoca delle passioni tristi*, Feltrinelli, Milano 2013 (originale francese, Parigi 2006).
- BENESSIA A. ET AL., *The Rightful place of Science: Science on the Verge*, Consortium for Science, Policy & Outcomes, Tempe (AZ) 2016.
- BERGSON H., *Durata e simultaneità*, Raffaello Cortina, Milano 2004 (originale francese, Parigi 1972).
- BIANCHI E. ET AL., *L'uomo custode del creato*, Qiqajon, Magnano 2013.
- BIGNAMI B., *Terra, aria, acqua e fuoco. Riscrivere l'etica ecologica*, EDB, Bologna 2012.
- BLIXEN K., *Carnevale*, Adelphi, Milano 1990 (originale danese, Copenhagen 1975).
- , *Babette's Feast*, Penguin, London 2011.
- BLANCHOT M., *La conversazione infinita. Scritti sull'«insensato gioco di scrivere»*, Einaudi, Torino 2015 (originale francese, Parigi 1969).
- , *La scrittura del disastro*, Il Saggiatore, Milano 2021 (originale francese, Parigi 1980).
- BOTTIROLI G., *La ragione flessibile. Modi d'essere e stili di pensiero*, Bollati Boringhieri, Milano 2013.
- BOTTURI F., *Le categorie del convivio*, in ZOBOLI R. - BOTTURI F. (ed.), *Attraverso il convivio. Cibo e alimentazione tra bisogni e culture*, Vita e Pensiero, Milano 2014, 2-9
- BUBER M., *Il principio dialogico e altri saggi*, Paoline, Cinisello Balsamo 1993 (originale tedesco, Heidelberg 1923).
- BURIONI R., *La congiura dei somari. Perché la scienza non può essere democratica*, Rizzoli, Milano 2018.
- BUSCHKE F. T. - BOTTS E. A. - SINCLAIR S. P., *Post-normal conservation science fills the space between research, policy and implementation*, «Conservation Science and Practice» 1 (8) 2019, 1:e73.
- CAMPO C., *Gli imperdonabili*, Adelphi, Milano 1987.
- CAPOSSELA V., *Prefazione*, in S. ANDERSON, *Winesburg, Ohio*, Einaudi, Torino 2011, 1-7.

- CAPRA F., *Il Tao della fisica*, Adelphi, Milano 1982 (originale inglese, New York 1975).
- CAPRI E. (ed.), *Ecoresilienza e benessere umano*, Vita e Pensiero, Milano 2021.
- CARLOTTI M., *Il bene di tutti. Gli affreschi del Buon Governo di Ambrogio Lorenzetti nel Palazzo Pubblico di Siena*, Società Editrice Fiorentina, Firenze 2010.
- CAROLAN M. S., *Democratizing Knowledge. Sustainable and Conventional Agricultural Field Days as Divergent Democratic Forms*, in «Science, Technology, & Human Values» 33/4 (2008) 508-528.
- CARTALIS C., *Linking natural and cultural capital at the landscape level*, in PARACCHINI M. L. - ZINGARI P. C., BLASI C. (ed.), *Reconnecting natural and cultural capital Contributions from science and policy*, Publications Office of the European Union, Luxembourg 2018, 89-100.
- CASTELLARI M. (ed.), *Formula e metafora. Figure di scienziati nelle letterature e culture contemporanee*, Ledizioni, Milano 2014.
- CATTANEO E. ET AL., *Lettera aperta ai Senatori della Repubblica sull'agricoltura biodinamica*, 19 maggio 2021, www.cattaneoinsenato.it.
- CHIZZONITI A. (ed.), *Cibo, religione e diritto. Nutrimento per il corpo e per l'anima*, Libellula, Roma 2015.
- CIUCCI A., *Il fascino di Chora. Fortuna contemporanea di una intuizione platonica*, Mimesis, Milano 2019.
- COETZEE J. M. - KURTZ A., *La buona storia. Conversazioni su verità, finzione e psicoterapia*, Einaudi, Torino 2015 (originale inglese, Londra 2015).
- COHEN J., *Reflections on Habermas on Democracy*, «Ratio Juris», 12/4 (1999) 385-416.
- COLOMBO F. - D'ALOIA A., *Gastronomia mediale. Riti e retoriche del cibo nel cinema, nella televisione e nella rete*, in ZOBOLI R. - BOTTURI F. (ed.), *Attraverso il convivio. Cibo e alimentazione tra bisogni e culture*, Vita e Pensiero, Milano 2014, 88-100.
- COORDINATION SUD, *L'agroécologie paysanne: alternative sociétale pour des systèmes agricoles et alimentaires durables*, «Les Notes du Sud», 22 (2020) 1-4.
- COZZI A., *Il rimando all'evento cristologico. Al cuore della proposta teologica di Sergio Ubbiali*, in G. NOBERASCO - F. PERUZZOTTI, *Il segreto della libertà. Studi in onore di Sergio Ubbiali nel suo LXX compleanno*, Glossa, Milano 2021, 7-48.
- CRAMER K. J., *The Politics of Resentment. Rural Consciousness in Wisconsin and the Rise of Scott Walker*, University of Chicago Press, Chicago - London, 2016.
- CUSTODI G., *Città fantasma: dalla Cina all'Africa, un business in-sostenibile*, <https://www.architetturaecosostenibile.it/architettura/progetti/citta-fantasma-cina-africa->

business-190 (visto il 9 agosto 2021).

DE CERTEAU M., *Heterologies. Discourse on the Other*, University of Minnesota, Minneapolis-London 1986.

—, *Histoire at anthropologie in Lefitau*, in C. BLANCKAERT (ed.), *Naissance de l'ethnologie? Anthropologie et mission en Amérique XVIe-XVIIIe siècle*, Du Cerf, Paris 1985.

—, *Il parlare angelico. Figure per una poetica della lingua. (Secoli XVI e XVII)*, Olschki, Firenze 1989 (originale francese, Parigi 1978).

—, *L'operazione storica*, Argalia Editore, Urbino 1973.

—, *L'invenzione del quotidiano*, Edizioni Lavoro, Roma 2010 (originale francese, Parigi 1990).

—, *La debolezza del credere. Fratture e transiti del cristianesimo*, Vita e Pensiero, Milano 2020 (originale francese, Parigi 1987).

—, *La possession de Loudun*, Gallimard/Julliard, Paris 2015.

—, *La scrittura dell'altro*, Raffaello Cortina, Milano 2005 (originale francese, Parigi 1975).

—, *Mai senza l'altro. Viaggio nella differenza*, Qiqajon, Magnano 1993.

—, *Storia e psicoanalisi. Tra scienza e finzione*, Bollati Boringhieri, Milano 2006 (originale francese, Parigi 2002).

DE CERTEAU M. - GIARD L. - MAYOL P., *L'invention du quotidien 2. Habiter, cuisiner*, Gallimard, Paris 1994.

DE PAOLI M. ET AL. (ed.), *Una filantropia nuova. Economia, diritto e filosofia per una società digitale collaborativa*, Libellula, Tricase 2017.

DE SANTIS G. - CORSO S. M. - DELVECCHIO F. (ed.), *Studi sul caporalato*, Giappichelli, Torino 2019.

DEL GOBBO G. - GALEOTTI G., *Natural and cultural capitals: transdisciplinary strategies toward community learning for sustainable and inclusive human development*, in PARACCHINI M. L. - ZINGARI P. C. - BLASI C. (ed.), *Reconnecting natural and cultural capital. Contributions from science and policy*, Publications Office of the European Union, Luxembourg 2018, 163-173.

DESCOLA P., *Oltre natura e cultura*, SEID, Firenze 2014 (originale Francese, Parigi 2005).

DESMARAIS A. A., *La Via Campesina. La globalizzazione e il potere dei contadini*, Jaca Book, Milano 2009 (originale inglese, Halifax-Winnipeg, Canada 2007).

DIDI-HUBERMAN G., *Davanti all'immagine. Domanda posta ai fini di una storia dell'arte*, Mimesis, Milano 2016 (originale francese, Parigi 1990).

- DIODATO R., *Arte* in DIODATO R. - DE CARO E. - BOFFI G., *Percorsi di estetica. Arte, bellezza, immaginazione*, Morcelliana, Brescia 2009, 7-152.
- DIRAC P. A. M., *La bellezza come metodo*, Raffaello Cortina, Milano 2019 (originale).
- DI FELICE L. J. - GIAMPIETRO M. - SERRANO-TOVAR T., *Planetary boundaries and the global food system: what about the farmers?*, in S. BUKKENS ET AL., *The Nexus Times*, Megaloceros Press, Berna 2020, 23-25.
- DORATO M., *Disinformazione scientifica e democrazia*, Raffaello Cortina, Milano 2019.
- DUPUIS E. M. - GILLON S., *Alternative Modes of Governance: Organic as Civic Engagement*, in «Agriculture and Human Values» 26(1) 2009, 43-56.
- ELIADE M., *Il mito dell'eterno ritorno*, Borla, Bologna 1968 (originale francese, Parigi 1949).
- , *Miti, sogni e misteri*, Rusconi, Milano 1990 (originale francese, Parigi 1957).
- EMERY S. B., *Independence and individualism: conflated values in farmer cooperation?*, «Agriculture and Human Values» 32(2015), 47-51.
- ESPOSITO R., *Bios. Biopolitica e filosofia*, Einaudi, Torino 2004.
- FAO, *FAO and traditional knowledge: the linkages with sustainability, food security and climate change Impacts*, FAO, Roma 2009.
- FANTACCI L. - MARCUZZO M. - ROSSELLI A. - SANFILIPPO E., *Speculation and buffer stocks: The legacy of Keynes and Kahn*, «European Journal of the History of Economic Thought» 19/3 (2012) 453-473.
- FEENBERG A., *Between Reason and Experience. Essays in Technology and Modernity*, MIT Press, Cambridge-London, 2010.
- FEYERABEND P., *Against Method. Outline of an Anarchic Theory of Knowledge*, New Left Books, London 1993.
- , *Killing Time*, University of Chicago Press, Chicago-London 1995.
- FEUERBACH L., *L'uomo è ciò che mangia*, Bollati Boringhieri, Milano 2017.
- FLATCHEL R., *The Conversion of Europe*, Harper Collins, New York 1997.
- FONTECAVE M., *Halte au catastrophisme! Les vérités de la transition énergétique*, Flammarion, Paris 2020.
- FOUCAULT M., *Sicurezza, territorio, popolazione. Corso al College de France (1977-1978)*, Feltrinelli, Milano 2005 (originale francese, Parigi 2004).
- FRANCESCO, Costituzione apostolica *Veritatis gaudium* (29 gennaio 2018).
- , Esortazione postsinodale *Querida Amazonia* (2 febbraio 2020).
- , Esortazione apostolica *Evangelii Gaudium* (24 novembre 2013)

- , Lettera enciclica *Laudato si'* (24 maggio 2015).
- , Omelia *Santa messa per la conclusione del sinodo dei vescovi* (27 ottobre 2019). http://www.vatican.va/content/francesco/it/homilies/2019/documents/papa-francesco_20191027_omelia-sinodovescovi-conclusione.html (visto l'11 gennaio 2022).
- FREIRE P., *La pedagogia degli oppressi*, EGA, Torino 2018 (originale portoghese, Rio de Janeiro 1970).
- FUNTOWICZ S. - RAVETZ J., *Science for the Post-Normal Age*, in «Futures» 31(7) 1993, 735-755.
- , *The worth of a songbird: ecological economics as a post-normal science* in «Ecological economics» 10 (1994), 197-208.
- , *Uncertainty and Quality in Science for Policy*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht 1990.
- FUNKENSTEIN A., *Teologia e immaginazione scientifica dal Medioevo al Seicento*, Einaudi, Torino 1996 (originale inglese, Princeton 1986).
- GALILEI G., *Il saggiaiore*, Barbèra, Firenze 1864.
- GARLASCHELLI E. - PETROSINO S., *Lo stare degli uomini. Sul senso dell'abitare e sul suo dramma*, Marietti, Genova-Milano 2012.
- GARNER E. - DE LA O CAMPOS A. P., *The State of Food and Agriculture, 2014. Innovation in Family Farming*, FAO, Roma 2014,
- , *Identifying the "family farm". An informal discussion of the concepts and definitions*, FAO, Roma 2014.
- GIATTI L. L., *Participatory Research in the Post-Normal Age. Unsustainability and Uncertainties to Rethink Paulo Freire's Pedagogy of the Oppressed*, Springer, Cham (Switzerland) 2019.
- GIULIODORI C. (ed.), *Ordo Sapientiae. Per un dialogo fecondo tra teologia e saperi*, Vita e Pensiero, Milano 2017.
- GODZICH W., *The Further Possibility of Knowledge*, in M. DE CERTEAU, *Heterologies. Discourse on the Other*, University of Minnesota, Minneapolis-London 1986, vii-xxi.
- GOUX J. J., *Gli iconoclasti. Marx, Freud e il monoteismo*, Marsilio, Venezia 1979.
- GREENFIELD A. (ed.), *Genome Editing. An Ethical Review*, Nuffield Council of Bioethics, London 2016.
- GRION L., *Chi ha paura del postumano? Vademecum dell'uomo 2.0*, Mimesis, Milano 2021.
- GUIMARÃES PEREIRA A. - FUNTOWICZ S. (ed.), *Science, Philosophy and Sustainability. The*

- End of the Cartesian Dream*, Routledge, New York 2015.
- GUREVIČ J. A., *La nascita dell'individuo nell'Europa medievale*, Laterza, Roma-Bari 1998 (originale russo, Mosca 1989).
- HABERMAS J., *Etica del discorso*, Laterza, Bari 1993 (originale tedesco, Frankfurt am Main, 1983).
- HARARI Y. N., *Homo Deus: A Brief History of Tomorrow*, Signal Books, Oxford 2016.
- , *Sapiens. A Brief History of Humankind*, Penguin Books, London 2015.
- HARDIN G., *The Tragedy of the Commons* in «Science», 162 (1968) 1243-1248.
- HAUSSMANN G., *La terra e l'uomo. Saggio sui principi di agricoltura generale*, Boringhieri, Torino 1964.
- M. HEIDEGGER, *Essere e tempo*, Milano 2005 (originale tedesco, Tübingen 1927)
- , *L'arte e lo spazio*, Il nuovo Melangolo, Genova 1998 (originale tedesco, San Gallo 1969).
- , *L'esperienza del pensare*, Città Nuova, Roma 2000 (originale tedesco, Frankfurt am Main, 1983).
- , *L'origine dell'opera d'arte*, Christian Marinotti, Milano 2000 (originale tedesco, Frankfurt a. M. 1950).
- , *La poesia di Hölderlin*, Adelphi, Milano 2001³ (originale tedesco, Frankfurt am Main 1981).
- , *Lettera sull'«umanismo»*, Adelphi, Milano 2006 (originale tedesco, Frankfurt am Main, 1976).
- , *Saggi e discorsi*, Mursia, Milano 1976 (originale tedesco, Pfullingen 1954).
- HENRY M., *Teoria di una catastrofe. Dal comunismo al capitalismo*, Mimesis, Milano 2015 (originale francese, Parigi 1990).
- HERITIER P., *Estetica giuridica 1. Primi elementi: dalla globalizzazione alla secolarizzazione*, Giappichelli, Torino 2012.
- , *Estetica giuridica 2. A partire da Legendre. Il fondamento funzionale del diritto positivo*, Giappichelli, Torino 2012.
- HOBBS T., *Il Leviatano. Voll. 1-2*, UTET, Torino 1955.
- HOFFMANN E. G., *Platonismo e filosofia cristiana*, Il Mulino, Bologna 1967 (originale tedesco, Tübingen, 1961).
- HUSSERL E., *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, Il Saggiatore, Milano 1987 (originale tedesco, L'Aja 1959).
- KANT I., *Critica del Giudizio*, Laterza, Bari 1970.

- KRIEBEL ET AL. D., *The Precautionary Principle in Environmental Science*, «Environmental Health Perspectives» 109/9 (2001) 871-876.
- KUHN T., *La struttura delle rivoluzioni scientifiche*, Einaudi, Milano 2009 (originale inglese, Chicago 1962).
- IANNETTA M. - PADOVANI L. M., *The Agro-food industry, 'from fork to farm'*, in BERTONI G. (ed.), *World Food Production. Facing Growing Needs and Limited Resources*, Vita e Pensiero, Milano 2015, 73-74.
- ILlich I., *Deschooling society*, Harrow Books, New York 1972.
- , *Disabling Professions* in ILLICH I. ET AL., *Disabling Professions*, Marion Boyars, London 1977, 11-40.
- , *La convivialità*, Il Castello, Milano 2014 (originale inglese, New York 1973).
- JANKÉLÉVITCH V., *Il male*, Marietti, Genova 2003 (originale francese, Parigi 1947).
- JANICAUD D., *Le tournant théologique de la phénoménologie française*, Gallimard, Paris 2009.
- JASANOFF S., *Can Science Make Sense of Life?*, Polity Press, Cambridge (UK) 2019.
- , *Fabbriche della natura. Biotecnologie e democrazia*, Il Saggiatore, Milano 2008 (originale inglese, Princeton 2005).
- (ed.), *States of Knowledge*, Routledge, London-New York 2004.
- JONAS H., *Il principio responsabilità. Un'etica per la civiltà tecnologica*, Einaudi, Torino 2002 (originale tedesco, Frankfurt am Main 1979).
- LABATUT B., *Quando abbiamo smesso di capire il mondo*, Adelphi, Milano 2020 (originale spagnolo, Barcellona 2020).
- LACAN J., *Dei nomi-del-Padre. Il trionfo della religione*, Einaudi, Torino 2006.
- , *Il seminario. Libro II. L'io nella teoria di Freud e nella tecnica psicanalitica (1954-1955)*, Einaudi, Torino 2006.
- LACOSTE J-Y., *Esperienza e assoluto. Sull'umanità dell'uomo*, Cittadella, Assisi 2003.
- LAMINE C. ET AL. (ed.), *Agroecological Transitions, Between Determinist and Open-ended Visions*, Peter Lang, Bruxelles 2021.
- LATOUCHE S., *La scommessa della decrescita*, Feltrinelli, Milano 2007 (originale francese, Parigi 2006).
- LATOUR B., *I microbi: trattato scientifico-politico*, Editori Riuniti, Roma 1991 (originale francese, Parigi 1984).
- , *Il culto moderno dei faticci*, Meltemi, Milano 2017 (originale francese, Parigi 2009)
- , *La scienza in azione. Introduzione alla sociologia della scienza*, Edizioni di Comunità,

- Torino 1998 (originale inglese, Cambridge, MA 1987).
- , *La sfida di Gaia. Il nuovo regime climatico*, Meltemi, Milano 2020 (originale francese, Parigi 2015).
- , *Non siamo mai stati moderni*, Elèuthera, Milano 2018 (originale francese, Parigi 1991).
- , *Pandora's Hope. Essays on the Reality of Science Studies*, Harvard University Press, Cambridge (MA) 1999, 303-311.
- , *Politiche della natura*, Raffaello Cortina, Milano 2000 (originale francese, Parigi 1999).
- LESSING G. E., *On the proof of spirit and power*, in ID., *Philosophical and theological writings*, Cambridge University Press, Cambridge 2005.
- LÉVINAS E., *Totalità e infinito*, Jaca Book, Milano 1990² (originale francese, La Haye 1961).
- LEWONTIN R. C., *The Maturing of Capitalist Agriculture: Farmer as Proletarian*, «Monthly Review» 50/3 (1998) 72-84.
- LIA P., *L'estetica teologica di Bernardo di Chiaravalle*, Edizioni del Galluzzo, Firenze 2007.
- LOCKE J., *Two Treatise of Government and a Letter Concerning Toleration*, Yale University Press, New Haven - London 2003.
- LODGE M. - WEGRICH K., *The Rationality Paradox of Nudge: Rational Tools of Government in a World of Bounded Rationality*, «Law & Policy» 38, 3 (2016), 250-267.
- LORENZETTI F. - LORENZETTI S. - ROSSELLINI D., *Uomini e semi. Dal seme alimento alla semente biotecnologica*, Patron, Bologna 2013.
- LOVELOCK J., *Gaia. A New Look at Life on Earth*, Oxford University Press, Oxford 1979.
- LYSON T. A., *Civic Agriculture. Reconnecting Farm, Food, and Community*, Tufts University Press, Medford (Massachusetts) 2004.
- MACH E., *Conoscenza ed errore. Abbozzi per una psicologia della ricerca*, Immessi, Milano 2017 (originale tedesco, Lipsia 1905).
- MAGATTI M., *Prepotenza, impotenza, deponenza*, Marcianum Press, Venezia 2015.
- MAGATTI M. - MARTINELLI M., *La porta dell'autorità*, Vita e Pensiero, 2021.
- MAGDA D. ET AL., *Taking into Account the Ontological Relationship to Change in Agroecological Transitions*, in C. LAMINE ET AL. (ed.), *Agroecological Transitions, Between Determinist and Open-ended Visions*, Peter Lang, Bruxelles 2021, 33-56.
- MAGNAGHI V., SPACCIANTE V., GROSSI V., *Il malessere e la retorica dell'eccellenza nell'università neoliberale*, <https://www.roars.it/online/il-malessere-e-la-retorica-delleccellenza-nelluniversita-neoliberale> (visto il 9 agosto 2021).

- MAGNAGHI A., *Riterritorializzare il mondo*, «Scienze del territorio» 1(2013), 47-58.
- MAIER R., *Il fondo delle parole. Poesia ed esperienza spirituale*, EDB, Bologna 2019.
- , *Immagini malgrado tutto. L'eredità di Aby Warburg agli occhi della teologia*, in NOBERASCO G. - PERUZZOTTI F. (ed.), *Il segreto della Libertà. Studi in onore di Sergio Ubbiali nel suo LXX compleanno*, Glossa, Milano 2021, 247-268.
- , *Oltre la specie: Merleau-Ponty e la questione animale*, «Divus Thomas» 123 (2020), 120-142.
- , *Papa Francesco e la post-modernità: una lettura possibile*, «Quaderni di diritto e politica ecclesiastica» 2 (2021) 285-302.
- , *Scienze agrarie, alimentari e ambientali. Un ripensamento teologico dell'abitare umano*, in C. GIULIODORI (ed.), *Ordo Sapientiae. Per un dialogo fecondo tra teologia e saperi*, Vita e Pensiero, Milano 2017, 195-204.
- , *The Game of Sophia. Ecology, Economy and Human Dwelling*, Educatt, Milano 2015.
- MALCOM N., *Aspects of Hobbes*, Oxford University Press, New York 2002.
- MARIN L., *Utopiques: jeux d'espaces*, Les Editions de Minuit, Paris 1973.
- MARQUARD O., *Estetica e anestetica*, Il Mulino, Bologna 1994 (originale tedesco, Paderborn 1989).
- MARZANO M., *La casta dei casti. I preti, il sesso e l'amore*, Bompiani, Milano 2021.
- MAZZA S., *Servizi ecosistemici culturali*, in CAPRI E. (ed.), *Ecoresilienza e benessere umano*, Vita e Pensiero, Milano 2021, 105-125.
- MAZZONI G., *Teoria del romanzo*, Il Mulino, Bologna 2011.
- MERLEAU-PONTY M., *Conversazioni*, SE, Milano 2002 (originale francese, Parigi 2002).
- , *Fenomenologia della percezione*, Bompiani, Milano 2003 (originale francese, Parigi 1945).
- , *Il visibile e l'invisibile*, Bompiani, Milano 1969 (originale francese, Parigi 1964).
- , *La natura. Lezioni al Collège de France 1956-1960*, Raffaello Cortina Editore, Milano 1996 (originale francese, Parigi 1995).
- , *La prosa del mondo*, Mimesis, Milano 2019 (originale francese, Parigi 1969).
- , *La struttura del comportamento*, Mimesis, Milano 2010 (originale francese, Parigi 1942).
- MILANI L., *Lettera ad una professoressa*, LEV, Firenze 2017.
- MODONESI C. - PANIZZA C., *Agroindustria, sistemi ecologici e salute pubblica*, in POGGIO P. (ed.), *Le tre agricolture. Contadina, industriale, ecologica*, Jaca Book, Milano 2015, 245-252.

- MOL A., *Mind your plate! The ontionorms of Dutch dieting*, «Social Studies of Science», 43/3 (2012) 444-462.
- MONDZAIN M-J., *Il commercio degli sguardi*, Medusa, Milano 2011 (originale francese, Parigi 2003).
- , *Immagine, icona, economia*, Jaca Book, Milano 2006 (originale francese, Parigi 1996).
- MONTI P., *Pratiche alimentari ed etiche postsecolari*, in MASCIA M., TINTORI C. (ed.), *Nutrire il pianeta? Per un'alimentazione giusta, sostenibile, conviviale*, Bruno Mondadori, Milano 2015, 212- 222.
- MORRIS C., *La scoperta dell'individuo (1050-1200)*, Liguori, Napoli 1985 (originale inglese, Toronto 1972).
- MOYO D., *Dead Aid: Why Aid is not Working and how there is a Better Way for Africa*, Farrar, Stratus and Giroux, New York 2010.
- NANCY J-L., *Il senso del mondo*, Lanfranchi, Milano 1997 (originale francese, Paris 1993).
- , *L'Équivalence des catastrophes. Après Fukushima*, Éditions Galilée, Paris 2012.
- , *La comunità inoperosa*, Cronopio, Napoli 1992 (originale francese, Parigi 1990).
- , *La custodia del senso. Necessità e resistenza della poesia*, EDB, Bologna 2016 (originale francese, Bordeaux 2004).
- NAVARRETE M. ET AL., *Interwining deterministic and pen-ended perspectives in the experimentation of agroecological production systems: A challenge for agronomy research*, in LAMINE C. ET AL. (ed.), *Agroecological Transitions, Between Determinist and Open-ended Visions*, Peter Lang, Bruxelles 2021, 58-78.
- NIETZSCHE F., *Aurora e frammenti postumi (1879-1881)*, Adelphi, Milano 1964.
- NOBERASCO G. - PERUZZOTTI F., *Il segreto della libertà. Studi in onore di Sergio Ubbiali nel suo LXX compleanno*, Glossa, Milano 2021.
- OSTROM E., *Common-pool resources and institutions: toward a revised theory* in B. GARDNER - G. RAUSSER, *Handbook of Agricultural Economics. Vol. 2*, Elsevier Science, North Holland 2002, 1315-1339.
- PACCIOLLA C., *Dal feticcio al faticcio. Natura e cultura tra condizione postmoderna e antropologia simmetrica*, in B. LATOUR, *Il culto moderno dei faticci*, Meltemi, Milano 2017, 7-41.
- PAGAZZI G., *La cucina del Risorto. Gesù cuoco per l'umanità affamata*, EMI, Bologna 2014.
- PAPA G. ET AL., *The honey bee Apis mellifera: an insect at the interface between human and ecosystem health*, in «Biology» 11 (2022) 233.

- PARACCHINI M. L. - ZINGARI P. C., BLASI C. (ed.), *Reconnecting natural and cultural capital. Contributions from science and policy*, Publications Office of the European Union, Luxembourg 2018.
- PARFITT J. - BARTHEL M. - MACNAUGHTON S., *Food waste within food supply chains: quantification and potential for change to 2050*, «Philosophical Transactions of the Royal Society» 356 (2010), 3065-3081.
- PÉGUY C., *I Misteri*, Jaca Book, Milano 1997 (originale francese, Parigi 1929).
- , *L'Argent*, in *Œuvres en prose complètes. III*, Gallimard, Paris 1992, 785-846.
- PETROSINO S., *Capovolgimenti. La casa non è una tana, l'economia non è il business*, Jaca Book, Milano 2007.
- , *Contro la cultura. La letteratura, per fortuna*, Vita e Pensiero, Milano 2018.
- , *Elogio dell'uomo economico*, Vita e Pensiero, Milano 2013
- , *Il limite. Una condizione. Una obiezione*, Achille Grandi, Bergamo 2021.
- , *L'idolo. Teoria di una tentazione. Dalla Bibbia a Lacan*, Mimesis, Milano 2015.
- PETROSINO S. - UBBIALI S., *L'eros della distruzione. Seminario sul male*, Il Melangolo, Genova 2010.
- PINOTTI A., *Memorie del neutro. Morfologia dell'immagine in Aby Warburg*, Milano, Mimesis, 2001.
- PIO VI, Breve *Quod aliquandum*, (10 marzo 1971).
- PLATONE, *Teeteto*.
- POGGI P. (ed.), *Le tre agricolture. Contadina, industriale, ecologica*, Jaca Book, Milano 2015.
- POLANYI M., *The Republic of Science*, «Minerva», 1/1 (1962) 54-73.
- PSARIKIDOU K., *Reclaiming the Knowledge Economy. The Case of Alternative Agri-Food Networks*, Palgrave Macmillan, Singapore 2021.
- RAHNEMA M., *Quando la povertà diventa miseria*, Einaudi, Torino 2005 (originale francese, Paris 2004).
- REBANKS J., *The Shepherd's life. A tale of the Lake District*, Penguin Books, London 2015.
- , *English Pastoral. An inheritance*, Penguin Books, London 2020.
- REVELLI N., *Il mondo dei vinti*, Einaudi, Torino 1977.
- REVOL F., *Les chretiens sont-ils responsables de la crise ecologique?* in «Revue Théologique des Bernardins», 17/1 (2016) 75-90.
- REY D., *Cattolicesimo, ecologia e ambiente. Riflessioni di un vescovo*, Fede e Cultura, Verona 2015 (originale inglese, Grand Rapids, MI 2013).

- RICCI F., *Gagner la Heimatlosigkeit*, «Heidegger Studies», 24/1 (2008) 61-102.
- RI COEUR P., *Il male. Una sfida alla filosofia e alla teologia*, Morcelliana, Brescia 1993 (originale francese, Ginevra 1986).
- RILKE R. M., *Elegie duinesi*, Einaudi, Milano 1978.
- RIVA F., *Filosofia del cibo*, Castelveccchi, Roma 2015.
- , *Mangiare è una gran cosa*, in R. ZOBOLI - F. BOTTURI (ed.), *Attraverso il convivio. Cibo e alimentazione tra bisogni e culture*, Vita e Pensiero, Milano 2014, 10-22.
- RYLE G., *Knowing How and Knowing That: The Presidential Address*, «Proceedings of the Aristotelian Society, New Series» 46 (1945-1946) 1-16.
- SALMANN E., *Passi e passaggi nel cristianesimo. Piccola mistagogia verso il mondo della fede*, Cittadella, Assisi 2009.
- SALMANN E. - SEQUERI P. - THEOBALD C., *La teologia non ha futuro senza immaginazione*, «Vita e Pensiero» 96/4 (2021) 71-86.
- SALTELLI A. - GIAMPIETRO M., *The Fallacy of Evidence-based Policy*, in BENESSIA A. ET AL., *The Rightful place of Science: Science on the Verge*, Consortium for Science, Policy & Outcomes, Tempe (AZ) 2016, 31-70.
- SALTINI A., *I pianeti del Sole al gran ballo di Satana. Note storiche sull'agricoltura biodinamica*, Nuova Terra Antica, Firenze 2020.
- SAREWITZ D., *Animals and beggars. Imaginative numbers and the real world*, in A. GUIMARÃES PEREIRA - S. FUNTOWICZ, *Science, Philosophy and Sustainability. The End of the Cartesian Dream*, Routledge, New York 2015.
- SARTRE J-P., *L'esistenzialismo è umanismo*, Armando, Roma 2014 (originale francese, Parigi 1946).
- SCHÖNBERG A., *Manuale di armonia*, Saggiatore, Milano 2002 (originale tedesco, Vienna 1922).
- SCHUH B. ET AL., *Research for AGRI Committee – The challenge of land abandonment after 2020 and options for mitigating measures*, European Parliament, Policy Department for Structural and Cohesion Policies, Brussels 2020.
- SEQUERI P., *Custode, non tiranno. Per un nuovo rapporto tra persona e creato*, EMI, Bologna 2014.
- , *Dalla tua stessa bocca ti giudico (Lc 19,22). Le parabole del doppio legame: testo, discorso, evento*, «Testo: studi di teoria e storia della letteratura critica», 28/51 (2006), 107-115.
- , *Deontologia del fondamento*, G. Giappichelli Editore, Torino 2020.

- , *Effetto Antelami. Studi di Chiesa per il terzo millennio* in G. SCHIANCHI (ed.), *Il Battistero di Parma. Iconografia, iconologia, fonti letterarie*, Vita e Pensiero, Milano 1999, 411-434.
- , *Il Dio Affidabile. Saggio di teologia fondamentale*, Queriniana, Brescia 1996.
- , *Il timore di Dio*, Vita e Pensiero, Milano 1993.
- , *L'umano alla prova. Soggetto, identità, limite*, Vita e Pensiero, Milano 2002.
- , *La fede e la giustizia degli affetti. Teologia fondamentale della forma cristiana*, Cantagalli, Siena 2019.
- , *Prefazione* in M. DE CERTEAU, *Lo straniero o l'unione nella differenza*, Vita e Pensiero, Milano 2010.
- SHAPIN S. - SHAFFER S., *Leviathan and the Air-Pump. Hobbes, Boyle and the Experimental Life*, Princeton University Press, Princeton (New Jersey) 1985.
- SINI C., *Col dovuto rimbalzo*, in DALMASSO G. (ed.), *Di-segno. La giustizia nel discorso*, Jaca-Book, Milano 1984, 13-50.
- , *Il silenzio del mondo e la parola*, in SAUZEAU BOETTI A. M., *La prosa del mondo. Omaggio a Maurice Merleau-Ponty*, QuattroVenti, Urbino 1990, 91-99.
- , *La scrittura e il debito*, Jaca Book, Milano 2002.
- SIROLLI E., *Ripples from the Zambesi. Passion, Entrepreneurship and the Rebirth of Local Economies*, New Society Publishers, Gabriola Island, Canada, 1999.
- SMITH A., *The Theory of Moral Sentiments*, Cambridge University Press, New York 2002.
- SNOW C. P., *The Two Cultures*, Cambridge University Press, London, 1998.
- SONNET J-P., *Generare è narrare*, Vita e Pensiero, Milano 2014 (originale francese, Parigi 2014).
- STIEGLER B., *La miseria simbolica. I. L'epoca iperindustriale*, Meltemi, Milano 2021 (originale francese, Parigi 2004).
- TALLACCHINI M., *Politiche della scienza e ridefinizioni della democrazia*, in JASANOFF S., *Fabbriche della natura. Biotecnologie e democrazia*, Il Saggiatore, Milano 2008, 8-35.
- , *Territori di incertezza: scienza, policy e diritto nella pandemia*, in M. MALVICINI, (ed.), *Il governo dell'emergenza. Politica, scienza e diritto al cospetto della pandemia Covid-19*, ESI, Napoli 2020, 39- 49.
- A. TARPINO, *Nuto Revelli e il mondo contadino*, in P. P. POGGI (ed.), *Le tre agricolture. Contadina, industriale, ecologica*, Jaca Book, Milano 2015, 75-80.
- TAYLOR C., *A Catholic Modernity?*, University of Dayton Press, Dayton 1996.
- THALER R. H. - SUNSTEIN C. R., *Nudge. Improving Decisions About Health, Wealth and*

- Happiness*, Yale University Press, New Haven - London 2008.
- THOMAS G. - DE TAVERNIER J., *Farmer-suicide in India: Debating the Role of Biotechnology*, «Life Science, Society and Policy», 13/8 (2017) 1-21.
- TKDL, *Bio-piracy of Traditional Knowledge*, <http://www.tkdl.res.in/tkdl/langdefault/common/BioPiracy.asp> (visto l'8 novembre 2021).
- TOLSTOJ L., *Anna Karenina*, Sansoni, Firenze 1961 (originale russo, Mosca 1877).
- UBBIALI S., *Il sacro, la religione, la salvezza. L'evento cristologico e le forme del cristianesimo*, «La Scuola Cattolica» 123 (1995) 689-720.
- , *La celebrazione sacramentale come “non esperienza” nella fenomenologia topologica enunciata in Jean-Yves Lacoste*, in LACOSTE J-Y., *Esperienza ed assoluto, Sull'umanità dell'uomo*, Cittadella, Assisi 2004, 5-18.
- , *La religione e le religioni. Trascendenza, fede e pluralismo* in M. SERRETTI (ed.), *Unicità e universalità di Gesù Cristo. In dialogo con le religioni*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2001, 115-125.
- , *La scienza teologica nell'odierno confronto riflessivo. Considerazioni attorno a “La Teologia oggi. Prospettive, principi e criteri”*, in «Teologia» 38 (2013) 118-124.
- VOEGELIN E., *La nuova scienza politica*, Borla, Torino 1968 (originale inglese, Chicago 1952).
- WARBURG A., *Arte italiana e astrologia internazionale a Palazzo Schifanoia a Ferrara*, in ID., *La rinascita del paganesimo antico e altri scritti*, Aragno, Torino 2004, 551-552 (originale tedesco, Amburgo 1932).
- WATERTON C. - WYNNE B., *Knowledge and political orders in the European Environmental Agency* in S. JASANOFF (ed.), *States of Knowledge*, Routledge, London-New York 2004, 87-108.
- WFP, *The cost of a plate of food*, <https://cdn.wfp.org/2020/plate-of-food/> (visto il 28 dicembre 2021).
- WHITE L., *The Historical Roots of Our Ecological Crisis*, «Science» 155 (1967) 1203-1207.
- WICKSON F., *The ontological objection to life technosciences*, in GUIMARÃES PEREIRA A. - FUNTOWICZ S. (ed.), *Science, Philosophy and Sustainability. The End of the Cartesian Dream*, Routledge, New York 2015, 75-90.
- WYNNE B., *Misunderstood misunderstandings: social identities and public uptake of science* in A. IRWIN - B. WYNNE, *Misunderstanding Science?*, Cambridge University Press, Cambridge 1996, 19-46.

WOLF M., *Lettore, vieni a casa. Il cervello che legge in un mondo digitale*, Vita e Pensiero, Milano 2018 (originale inglese, New York 2018).

ZANGHERI L. - LORENZI B. - RAHMATI N. M., *Il giardino islamico*, Olschki, Firenze 2006.

ZEVELOFF S. I. - BOYCE M. S., *Why Human Neonates Are So Altricial*, «The American Naturalist» 120/4 (1982) 537-542.

ZOBOLI R. - BOTTURI F. (ed.), *Attraverso il convivio. Cibo e alimentazione tra bisogni e culture*, Vita e Pensiero, Milano 2014.