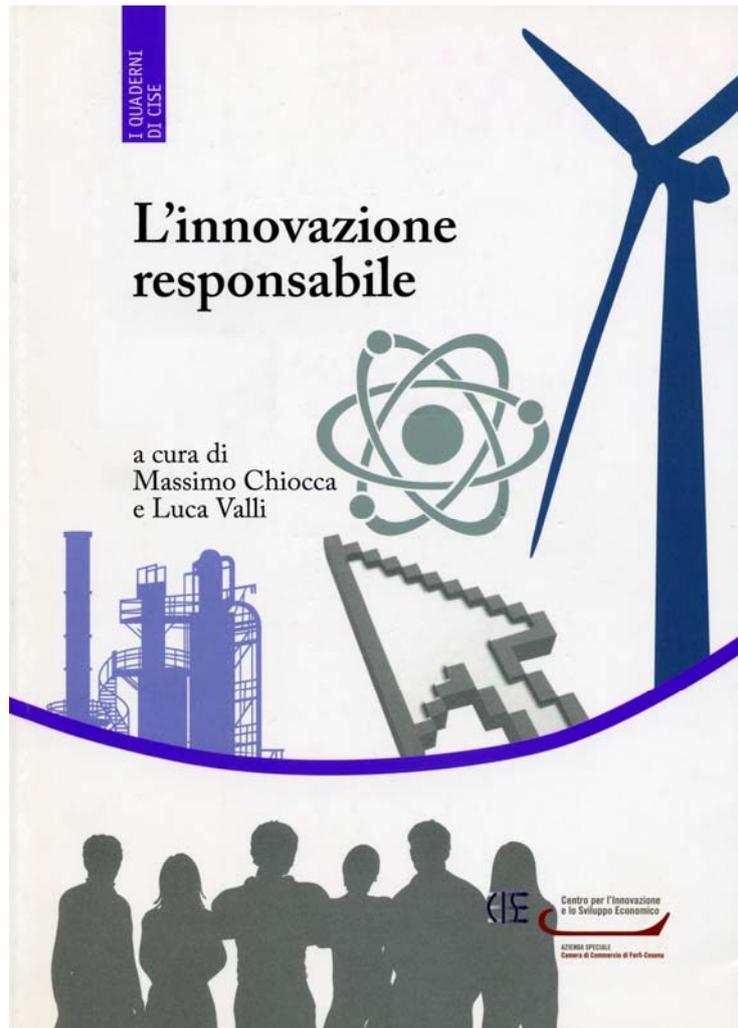


[http://arlian.media.unisi.it/archivio/SQUILLACCIOTTI-Innovazione responsabile.pdf](http://arlian.media.unisi.it/archivio/SQUILLACCIOTTI-Innovazione%20responsabile.pdf)

Massimo Squillacciotti

Innovazione responsabile: interrogando l'antropologia

pp. 68-87 in *L'innovazione responsabile*, vol. III, *Strumenti*, a cura di Massimo Chiocca e Luca Valli, CISE - Centro per l'Innovazione e lo Sviluppo Economico, Camera di Commercio di Forlì-Cesena, 2014.



Innovazione responsabile: interrogando l'antropologia

Massimo Squillacciotti

Addomesticamento dell'uomo e della natura

L'immagine di un uomo accanto al fuoco di notte, all'ingresso di una grotta, è una visione affascinante perché può suscitare nella nostra mente molteplici richiami di esperienze, così come di ricordi e suggestioni di vario genere intorno a questa figura.

Chi è quest'uomo? Un solitario in vacanza, un uomo che si è perso, un pastore reale o come noi ce lo immaginiamo, una statua del presepio, un uomo primitivo o cos'altro? Queste e molte altre sono le risposte possibili. Così, a me ricorda la figurina d'apertura della collezione per ragazzi *Le razze umane* (1956) con l'immagine di un primo uomo che, come diceva la didascalia, è diventato uomo proprio perché, grazie alla sua intelligenza, è riuscito a controllare il fuoco così da poter mangiare cibi cucinati e caldi, tenere a bada le bestie feroci, scaldarsi con la propria famiglia nelle lunghe notti del duro freddo glaciale...

Ma, al di là dell'efficacia immaginativa per un ragazzo (in realtà a quell'epoca le cose non sono andate esattamente in questo modo), da questa "figurina" emerge una concezione dell'uomo come centro dell'universo, come "dotato per natura" di capacità superiori a qualsiasi altra creatura, come artefice senza fine della sua potenza illimitata. Eppure già molti secoli fa il vescovo e teologo Gregorio di Nissa¹ aveva tentato di moderare queste ambiziose illusioni antropocentriche affermando che la nostra capacità di parlare è sì un privilegio che ci distingue nel regno della natura, ma ciò è dovuto alla liberazione della bocca dal compito pesante e faticoso di procacciamento del nutrimento, compito che è stato assunto dalle mani perché la bocca, appunto, provvedesse alla parola.

1 Gregorio di Nissa, *Trattato della creazione* (379 d.C.): «Così, grazie a questa organizzazione, la mente, come un musico, produce in noi il linguaggio e noi diventiamo capaci di parlare. Non avremmo certo mai goduto di questo privilegio, se le nostre labbra avessero dovuto assolvere, per i bisogni del corpo, il compito pesante e faticoso del nutrimento. Ma le mani si sono assunte questo compito e hanno lasciato libera la bocca perché provvedesse alla parola» (in Gregorio di Nissa, *Opere*, a cura di C. Moreschini, UTET, Torino 1992, p. 398).

Questa affermazione, che per secoli è rimasta solo un'intuizione senza seguito del rapporto tra mano e cervello, natura e cultura, bisogno e immaginazione nel farci uomo, alla lunga è riuscita ad avere la ragione della ricerca scientifica. Infatti, contrariamente a quanto è stato sostenuto a lungo, e in genere riguardo ai fondamenti dell'essere uomo, non è stato il cervello il luogo di partenza e di promozione del "divenire uomo", la caratteristica costitutiva dell'essere umano, ma lo sono stati la stazione eretta e la mobilità della mano: in sostanza, e ricorrendo a un'altra immagine, l'essere scesi dall'albero una volta per sempre e mantenerci letteralmente con i piedi per terra, per sederci così accanto al fuoco, ha permesso la trasformazione della mano con l'opponibilità del pollice alle altre dita nella prensione, attraverso la costruzione e l'uso di strumenti e utensili materiali prima e simbolici poi; ha innescato un processo inarrestabile di acquisizioni a catena di cui il cervello si è avvantaggiato, avendone registrato memoria e risultati. Il sapere della mano e il linguaggio simbolico della bocca sono i due poli di uno stesso dispositivo e fanno ricorso nel cervello alla stessa attrezzatura di base (cfr. Leroi-Gourhan, 1977).

Un'altra versione possibile dell'immagine dell'uomo vicino al fuoco, in questa libera associazione delle idee, ruota proprio intorno al fuoco che fissa la nostra attenzione e ci rinvia ad altre immagini ancora: il fuoco come purificazione, il fuoco come forza, come energia, come potere dell'uomo sulle cose e sulla loro trasformabilità. Allora il fuoco diviene un simbolo che si estende nel corso di tutte le epoche, e della stessa storia bioculturale dell'uomo, passando dall'idea elementare e naturale del fuoco (il fulmine che incendia il bosco) al fuoco come elemento della natura controllato (l'uomo che siede accanto al fuoco), all'idea del fuoco come attività manuale (l'uomo artefice), al fuoco come attività produttiva (l'uomo artigiano), al fuoco come anima dell'altoforno e delle trasformazioni meccaniche dell'uomo (il vapore e la macchina).

Bene, queste due possibili interpretazioni di una stessa immagine non sono tra loro troppo distanti: in realtà, punto unificante del processo di umanizzazione (del nostro essere divenuti umani) e del processo di sviluppo sociale e culturale connesso è proprio l'intervento dell'uomo sulla natura, cioè il lavoro. Il lavoro come cooperazione tra gli uomini per l'uso e la trasformazione dell'ambiente e delle risorse, per il ripristino delle stesse condizioni materiali della propria esistenza. In proposito Giulio Angioni afferma (1986, pp. 28-29):

Tuttavia si può dire che nel lavoro [e nella cooperazione tra uomini] si verifica un mutamento duplice della natura, cioè sia della natura che sta fuori dell'uomo, sia della natura dello stesso essere umano: tramite il lavoro si sviluppano nell'essere umano le possibilità già acquisite, e se ne creano di nuove, mentre soprattutto si amplia la capacità di padroneggiare e di controllare le sue possibilità naturali. Questa capacità di superamento e di ampliamento delle proprie potenzialità naturali, propria e forse almeno quantitativamente esclusiva dell'uomo, è connessa col fatto che il processo lavorativo, dapprima semplicemente naturale, diventa umanamente cosciente, si orienta secondo scopi pensati in modo sempre più conscio. Questi scopi si impongono nella prassi lavorativa a chi lavora, orientandone la volontà. L'attività conforme a uno scopo si traduce praticamente in attenzione e destrezza, attenzione necessaria in quantità variabile per tutta la durata del lavoro. [...] In quanto attività conforme allo scopo per l'appropriazione della natura a fini umani, il lavoro è una necessità naturale perpetua della vita umana, ed è quindi un aspetto presente, e studiabile, in ogni

forma di raggruppamento umano. L'uomo e il suo lavoro da una parte, la natura e i suoi prodotti dall'altra, costituiscono il fondamento dell'esistenza umana comune a ogni epoca storica e a ogni forma di cultura. L'elemento attivo di questa connessione è però l'uomo con il suo lavoro.

Il lavoro, dunque, come cerniera tra tecnica e linguaggio, tra natura e cultura, come determinante storico dell'uomo nel suo costruirsi una "seconda natura". Il lavoro come strumento della produzione materiale e intellettuale, come mezzo nel percorso di costruzione della società e delle sue forme culturali, proprio perché l'uomo nel costruire il mondo ha costruito sé stesso dando "senso" alla propria presenza nel mondo, nell'abitare il mondo l'ha conosciuto e ne ha compreso le regole di composizione. Da qui la sua conformazione di specie che si distingue per tre fattori cognitivi: la capacità di progetto e di operatività, cioè di realizzazione del progetto; la capacità simbolica per la produzione segnica e la significazione simbolica; la capacità riflessiva, cioè di sapere quel che si fa e chi si è.

Nel lungo cammino del suo sviluppo tecnico e sociale l'uomo ha lasciato sul terreno, e lascia tutt'oggi, le orme del proprio procedere: è il racconto della sua storia, scritta nei resti delle sue varie forme insediative. Ma possiamo noi leggere queste orme, queste tracce, questi segni di una scrittura così particolare? Sì, se lo studio diviene in questa prospettiva ricerca sull'uomo e sui suoi segni di vita, cioè, in primo luogo, consapevolezza delle forme del conoscere e del trasformare il mondo da parte dell'uomo, del suo entrare in possesso della natura, del suo trasformarla attraverso il lavoro e la cooperazione nel lavoro stesso: forme sociali, dunque. La lettura di questi "reperti" costituisce un "libro naturale" a disposizione delle diverse generazioni che si succedono nel tempo e nello spazio, e i cui segni grafici sono composti anche da questi "monumenti" (Squillacciotti, 1990, p. 16).

Non ricorre forse alla stessa tecnica e allo stesso linguaggio l'uomo cacciatore e nomade che per sopravvivere deve imparare a leggere le orme degli animali per seguirne il branco e l'uomo che ripete queste orme sulle pareti della caverna per tenerne la contabilità o per segnare il tipo di animali presenti in quella zona (cioè scrivere)? E ancora: l'uomo che traccia i confini del suo campo per segnarne (cioè scrivere) l'estensione della proprietà e del raccolto? E l'uomo che divide in parti funzionali e diverse il territorio, la città, la fabbrica ecc.? Bene, tutte queste sono, ad esempio, da sempre le tracce e la scrittura che l'uomo viene lasciando intorno a sé come definizione del proprio spazio occupato. Occupare uno spazio, svolgere un'attività (dall'abitare al produrre) vuol dire delimitare un universo con segni portatori di significato dal valore sociale, riconosciuto e distribuito.

L'uomo, il sapere

Ricordare l'origine dell'uomo non è stata qui un'esercitazione fine a sé stessa ma questa ricostruzione serve per riconoscere il senso del nostro percorso umano e sociale, la logica del nostro essere diventati per direzionarci al futuro e verificare in questa prospettiva la portata anche delle parole che usiamo per definire fatti e processi, trasformazione e innovazione, scelte o obbligazioni, limiti e compatibilità... questi e altri termini ancora che possiamo sintetizzare antropologicamente nell'espressione "limiti e potenza dell'uo-

mo". E questo nesso è certamente un punto centrale della riflessione che qui ci riguarda più da vicino su innovazione e responsabilità, ma è anche una questione che rimanda ad altri punti collegati concettualmente non tanto come anelli in una catena lineare quanto vertici in una figura poliedrica in cui l'uomo e la sua scienza, la diffusione della conoscenza scientifica, il riconoscimento del limite sono un punto di partenza della prossima riflessione.

Partiamo dal contemporaneo con una notazione di costume, segnalando ad esempio come da tempo anche il motore di ricerca Google stia partecipando a celebrazioni in onore di scienziati moderni, evidenziate in rete sulla sua homepage con *doodles* di attenzione con il suo stesso logo e relativi rinvii a schede biografiche e di storia della scienza. Così sono state ricordate la nascita del naturalista inglese Charles Robert Darwin (12 febbraio 1809), dell'astronomo polacco Niccolò Copernico (19 febbraio 1473), del matematico e fisico svizzero Leonhard Paul Euler, alias Eulero (15 aprile 1707). Reminiscenze scolastiche, partecipazione giocosa, contributo e stimolo alla diffusione della cultura almeno riguardo a personaggi storici particolari quando da più parti e da tempo ci si lamenta che lo sviluppo della ricerca e della pratica scientifica non è correlato a un'altrettanta diffusione della conoscenza relativa presso il pubblico.

Penso sia inutile comporre un elenco delle risposte sui perché di questo sfasamento, determinato certamente da più cause insieme; comunque, va sottolineato che ancora forte è il vincolo che ha governato nel tempo la nostra concezione del mondo lungo l'asse cronologico delle culture e civiltà che ci hanno formato, la greca, la latina e giudeo-cristiana: la contrapposizione dicotomica tra sapere e fare, *logos* e pratica, scienza e vita. La prima dimensione riguarda l'astrazione, il ragionamento logico e deduttivo di leggi e filosofie; la seconda, invece, riguarda la pratica empirica, la sperimentazione, l'applicazione alla realtà concreta. In qualche modo questo paradigma porta con sé alcuni assiomi, come l'immutabilità del *logos* e della cultura, la superiorità di queste rispetto all'altro campo del fare e della pratica. La "sapienza" risiede nel sapere con la sua logica, mentre non abbiamo fondato il concetto di "facienza", al massimo in italiano usiamo questo termine al negativo per dire "nulla facienza" e definiamo la figura sociale dell'operatore di *logos* e di scienza come "intellettuale" e "scienziato", mentre per l'altra figura – quella dell'operatore nel fare – usiamo il termine "maestro" abbinando in un'unica classe l'artigiano (il mastro di bottega) e l'artista (il maestro d'arte); poi appresso a questi viene da sé l'operaio, addetto alle macchine...

E il "sapere" in antropologia o dell'antropologia? L'antropologia, pur articolata in diverse e specifiche titolarità per i relativi temi di studio praticati e di competenza degli studiosi, complessivamente appartiene al settore della scienza ovvero delle scienze dell'uomo, differenziandosi per alcune peculiarità sia dal settore della filosofia, storia e letteratura ("discipline dello spirito"), sia dalle scienze naturali, fisiche e matematiche ("scienze esatte"). Ma a che cosa serve oggi questa specificazione, visto che il lungo dibattito in proposito tra addetti e professori è finito da tempo? A che cosa serve, tanto più che nelle stesse scienze esatte emergono posizioni, riflessioni e dubbi (cfr. Lévy-Leblond, 2007; Petitot, 2007) proprio sulla non esattezza di queste "scienze", sui loro limiti?

Nella prospettiva che qui vado a perseguire serve per riflettere su alcune questioni di base, a partire dall'affermazione che ogni scienza (esatta o dello spirito, cioè ogni "studio") è un "sistema di conoscenza" composto da un apparato di oggetto, teoria e metodo sempre e comunque connesso a una "pratica" perseguita dallo studioso, che operi isolato o in un gruppo di ricerca o di accademia, che ne sia consapevole o meno.

Alcune chiarificazioni: in primo luogo il termine "pratica" non deve far pensare alla finalizzazione commerciale o applicativa delle acquisizioni dello studioso e della sua scienza alla realtà concreta: anche lo studio per lo studio, lo studio per una personale aspirazione di conoscenza è direzionato da questa sua "pratica". E qui pensiamo pure alle numerose raffigurazioni di che cosa voglia dire studiare nell'iconologia cristiana con la rappresentazione di *Santi'Agostino nello studio* (a opera dei vari Botticelli, Caravaggio, Carpaccio, De Vos) o di *San Girolamo nello studio* (a opera dei vari van Eyck, Antonello da Messina, Ghirlandaio, Giovanni di Paolo, Maestro di Segovia): l'elevazione dello spirito è pur sempre lode al Creatore e all'intelligenza che se ne diffonde e questa è la "pratica" dello studioso. Ma, in senso ancor più generale, questa "pratica", che ogni conoscenza presuppone, dipende dal soggetto operatore della conoscenza con le sue acquisizioni scientifiche (aspirazioni, illusioni e pregiudizi compresi) e questo operatore è pur sempre un "soggetto sociale", un produttore di sapere, che sempre e comunque costituisce un deposito da cui le diverse ideologie e gli interessi sociali attingono e si formano, un deposito inerente e pertinente anche al sistema della conoscenza nel suo articolarsi in oggetto, teoria e metodo.

In secondo luogo, scopo della conoscenza, anche in antropologia, non è fare un dop-pione della realtà nella falsa illusione che la scienza sia "specchio" del reale, esaurisca la conoscenza nel riprodurre totalmente l'oggetto "come è in sé", ma scopo della conoscenza è riconoscere certe caratteristiche dell'oggetto e tralasciarne altre che ugualmente l'oggetto può presentare, cioè l'elaborazione di concetti e classi attraverso cui poter "rappresentare" la realtà. È in questo senso che lo scienziato Jean-Marc Lévy-Leblond – fondatore e direttore della rivista "Alliage. Culture, science, technique" – individua nella pratica della classificazione i rischi di un suo operare come "classi-finzione", quando questa si ritiene al di fuori dei paradigmi di una scienza critica (Lévy-Leblond, 2007).

Limite, soglia, confine

Eppure l'uomo continua ad acquisire la sua immagine di potenza attraverso l'idea dell'espansione senza limiti delle applicazioni derivanti dallo sviluppo della scienza, creando un circuito equivoco tra senso di realtà e soglia del desiderio, identità sociale collettiva e dei produttori, confini territoriali... dibattendosi tra le opposte etiche della naturalità sua e/o del "progresso" oppure demonizzando le moderne acquisizioni, prima meccaniche e informatiche e ora a base di tecnologie cognitive. Ma dove sono la soglia e il confine che demarcano i limiti sia interni a questa contrapposizione sia nello specifico dello sviluppo della scienza e nella conseguente espansione senza limiti delle sue applicazioni?

Approfondiamo i termini della questione con le sue implicazioni nell'oggi (Squillacciotti, 2007, pp. 1-3): *limen* e *limes* sono parole latine, la cui area semantica va dal

significato di soglia, limite, ingresso a quello di confine, di casa e dimora, fino a quello di traguardo. L'idea che accomuna tutti questi termini è la presenza di una linea di demarcazione che stabilisce un rapporto di inclusione/esclusione tra gli elementi interni ed esterni ad essa. La nozione di *limen* è un concetto antico, che nella mitologia trova molti riferimenti a testimonianza della sua importanza strategica. Chiunque nel proprio percorso incontri una soglia, intesa nel senso più ampio del termine, non può rimanervi indifferente poiché la sua presenza impone il dover prendere delle decisioni, mentre le soglie che rimangono prive di controllo sono pericolose.

Anche i numerosi modi di esprimersi del linguaggio ordinario testimoniano la consapevolezza dell'importanza strategica delle soglie: si prendano ad esempio espressioni come "superare il limite", "essere al limite", "la goccia che fa traboccare il vaso", "il punto di non ritorno", e la lista potrebbe continuare. Nondimeno, le scienze moderne in passato hanno relegato la "soglia" a uno *status* riduttivo. Da un punto di vista quantitativo si dice che una soglia viene superata quando la variazione di un fattore produce improvvisamente un effetto globale nuovo e smisurato.

Oggi il concetto di *limen* ritrova un interesse particolare e un valore fondamentale per l'interpretazione di alcuni eventi: di qualunque tipo sia il fenomeno coinvolto, sociale o scientifico, l'estendersi delle soglie comporta il moltiplicarsi di zone di confine da evitare o da superare, al fine di schivarne il pericolo. Già la sola presenza di una soglia è saliente sia simbolicamente sia fisicamente: rispetto ad essa le decisioni che si prendono hanno significati e valori che cambiano da cultura a cultura. Ma in qualunque universo culturale tre sono le azioni tra cui si deve scegliere nell'incontro con la soglia: restare immobile decidendo di non oltrepassarla; avanzare scegliendo di superarla; oppure si può optare per una non scelta: transitare *sulla soglia*.

L'esigenza di imporre un controllo al passaggio dei confini dipende dall'istituzionalizzazione del *limen* come frontiera *fra* due mondi. All'interno del confine ogni suo elemento è conosciuto e perfettamente coerente con i codici culturali condivisi. Al di là della frontiera tutto è ignoto, poiché si tratta di una zona "altra", i cui elementi sono incoerenti e sconosciuti. La barriera della frontiera possiede una funzione di rigida separazione per evitare invasioni e sconfinamenti. Uno dei due mondi può decidere di colonizzare il territorio sconosciuto estendendo, in un'operazione di *offesa*, i propri confini. Il controllo sul mondo destrutturato avviene imponendo ai fenomeni ignoti i propri codici, a partire dal più strutturato: il linguaggio. Con il linguaggio gli elementi sconosciuti, e quindi privi di senso, acquisiscono nomi e diventano classificabili. Ma nello stesso tempo la frontiera rappresenta una linea di difesa dalla minaccia proveniente dall'esterno. Basti qui pensare alla storia dell'uomo e delle sue conquiste coloniali sia nella determinazione delle proprietà territoriali e giuridiche per conto e in nome della Madre Patria, sia nell'attribuzione delle denominazioni delle geografie locali in sostituzione di quelle preesistenti nelle culture native (Diamond, 1997).

Il confine di un sistema è definibile in senso astratto come un insieme di punti che appartengono nello stesso tempo allo spazio interno di configurazione e al suo spazio esterno. In questo senso tutti i punti del sistema sono coerenti, compresi quelli del confine, ma, pur in questa coerenza, questi ultimi presentano una particolarità che consiste

nella loro proprietà separante. Vale per tutti il mito di fondazione di Roma: Romolo traccia con l'aratro i confini per separare la città in costruzione dal resto del territorio e includerne all'interno solo i cittadini che si definiscono così "romani" in opposizione agli "altri", comunque li si chiami.

A queste proprietà separanti di natura topologica spesso si associa un carattere normativo di vera e propria demarcazione "etica" tra ciò che è permesso e ciò che non è permesso, tra ciò che può essere attraversato o oltrepassato e ciò che non deve essere nemmeno avvicinato: tra l'ordine e il disordine. Ciò non significa che il confine abbia sempre il carattere di "barriera impenetrabile" nei confronti dell'esterno, possono esistere infatti sistemi chiusi che affidano al confine-filtro, o confine-membrana, il compito di introdurre elementi esterni al sistema dopo averli resi compatibili con la coerenza interna attraverso un'opera di traduzione (propriamente *trans-ducere*, portare attraverso). Oppure possiamo avere sistemi aperti solo in alcune zone del confine, alternate ad altre di più o meno rigida chiusura. Il confine appare essere allora l'elemento che articola e gradualizza le relazioni fra interno ed esterno, fra apertura e chiusura. Dal punto di vista storico in questa direzione vanno i percorsi dei cosiddetti "frontalieri", cioè di coloro che vivono e abitano in un proprio territorio nazionale di "appartenenza", ma passano giornalmente la frontiera per andare a lavorare nella nazione vicina e per questo sono identificati in quanto "passeggeri". Ma forse nell'accezione attuale di sistemi aperti del confine possiamo includere anche alcune questioni legate a fenomeni di deterritorializzazione della produzione materiale e simbolica che, nel trasferimento inizialmente di fasi della produzione in altri paesi, configurano oggi il nodo della globalizzazione delle merci e dei mercati.

Questa topologia "statica" prevede nuove implicazioni quando si considerano gli aspetti dinamici che riguardano il sistema e i suoi confini. Nel caso di forze espansive interne si ha una pressione endogena sul confine che genera tensione, mettendo in crisi l'insieme dei punti comuni a interno ed esterno. Il muro diventa *limen*, la sua costruzione non protegge più solo dai pericoli esterni, ma si fa riparo interiore, segno tangibile dell'organizzazione dello spazio interno, del suo tirarsi fuori dal nulla, dell'istituzione o della preservazione di un ordine. La dinamica della pressione interna mette in crisi il confine e contempla anche l'esito estremo di questa tensione, ovvero l'*ex-cedere*, l'andare al di là del limite, l'eccesso come atto che spezza il contorno e prevede la fuoriuscita dal sistema. In particolare, è da sottolineare che le rivoluzioni sociopolitiche interne a un paese-nazione, se da una parte si configurano come stravolgimento del limite segnato storicamente tra le classi o le appartenenze politiche o di gruppo, dall'altra parte si caratterizzano per la volontà di non fuoriuscire dal sistema, costituendone uno nuovo con la fine (sottomissione, estromissione...) del vecchio.

Specularmente si può immaginare una dinamica di segno opposto: il sistema viene "insidiato" da forze provenienti dall'esterno, quell'esterno dal quale esso si trova separato per opposizione (l'esterno è un altro sistema) ovvero per privazione (l'esterno è il non-sistema). Il confine in questo caso non separa più soltanto spazi diversi e contigui, esso diviene strumento di opposizione rispetto a ciò che è fuori, e diventa vera e propria *frontiera*. Semanticamente la distinzione tra frontiera e confine è pregnante e in qualche

caso mantenuta rigidamente dall'uso lessicale (come nell'opposizione *bordo/frontiera*) o dall'etimologia come nel caso di *frontiera*, che racchiude il sostantivo *fronte*: la frontiera è "fronte a", rivolta verso o contro l'esterno. Il fronte come luogo dove forze opposte si confrontano, si scontrano, comunque entrano in crisi, baluardo lungo il quale si respinge l'aggressione. Anche svincolandosi dall'aspetto fortemente oppositivo del "fronte", l'atto di "varcare la frontiera" implica l'abbandono di uno spazio familiare per entrare nell'area del pericolo e dell'incertezza. Un esempio in tal senso è costituito dalle migrazioni da terre di conflitto o di miseria: quando lo spazio familiare è "insostenibile", si cerca un nuovo spazio (reale, mitico o falso che sia) anche a costo di pericolo e di incertezza.

Sia la soglia sia la frontiera devono essere pensate come fasce piuttosto che come linee, vere e proprie aree dai bordi mai netti e chiaramente definibili, in cui non è possibile definire ciò che appartiene all'interno e ciò che appartiene all'esterno. Il carattere di queste fasce è la permeabilità: esse sono attraversate da elementi che passano da un'area a un'altra, ma allo stesso tempo sono in grado di delimitare e distinguere un sistema da un "non-sistema". È impossibile non notare come queste siano le caratteristiche di quello che sembra essere il confine naturale per eccellenza, quello che ogni essere umano sperimenta: la pelle, confine del corpo e confine dell'io.

Dal punto di vista dell'antropologia contemporanea, parlare di limite o di confine significa anche parlare di identità. Solitamente, l'identità è concepita come costruzione culturale di confini interni al gruppo sociale (*status*, genere, età, professione, classe sociale ecc.) e di confini esterni al gruppo stesso (popolo, etnia, religione, lingua ecc.). A partire dagli anni ottanta del secolo scorso, tuttavia, la riflessione sull'identità e sull'alterità diventa per l'antropologia il punto di partenza per una valutazione critica dei processi di globalizzazione. L'irrimediabile esaurimento del formalismo e del razionalismo impone una revisione delle tradizionali categorie interpretative applicate all'indagine sulle strategie di costruzione di identità e sul concetto di autenticità. L'identità della persona o del gruppo non è più definibile in sé come fattore pseudonaturale determinato dall'appartenenza a una nazione, Stato o territorio, ma è una costruzione che persone e gruppi indossano nel corso del proprio progetto di vita, consapevole o implicito, scelto o costrittivo che sia.

Dal punto di vista dell'ordine transnazionale e postcoloniale, la questione dell'appartenenza si pone sempre meno su un piano territoriale e sempre più su un piano simbolico, in cui lo spostamento è ciò che regola la costruzione della soggettività in quelle che Teresa Macri (2002) chiama le "postculture". La condizione erratica di attraversamento di confini – che Edward Said (2008) intende come modo di "essere discontinuo" e che si sostanzia nella figura del migratore – si compone di diverse condizioni (fuga come ricerca, fuga come esilio volontario o forzato, diaspora) che impongono di ripensare il concetto di identità come costruzione lacerata, scissa, sempre in costruzione e dunque sempre temporanea. Il punto di partenza geopolitico è il "mondo in frammenti" di Clifford Geertz (1999), che si può interpretare attraverso l'analisi dell'internazionalizzazione dei circuiti di mobilità del capitale economico, culturale, umano e mediatico cui Arjun Appadurai ha dedicato gran parte della sua ricerca. Si tratta, dunque, prima di tutto di un problema di luogo, che serve a decostruire il tradizionale binomio tra identità insediata e identità rela-

zionale (intesa, dunque, come “rete”). L'esigenza di definire una nuova identità – fondata sul concetto di *métissage* e non sulla rappresentazione di un'origine essenziale che conduce a sovrapporre l'omologazione di diritti-doveri all'idea di una cultura comune – è sentita soprattutto nelle analisi di Jean-Loup Amselle, Michael J. Fischer e George E. Marcus, che partendo da concetti simili all'idea di “soggettività interstiziale” elaborata da Homi K. Bhabha, elaborano una nozione di identità frontiera, intesa come modo di porsi che implica necessariamente l'eterogeneità e la differenza.

Così concepita, è chiaro, l'identità impone un senso diverso al concetto di dimora, che viene sempre più spesso intesa come “habitat in movimento” (Chambers, 2003), che delinea quelle che James Clifford (2004) chiamava le *travelling cultures*, cioè quegli spazi di credenza in cui si sovrappongono il postmoderno metropolitano e il postcoloniale storico-teorico.

Modernità e contemporaneità

Se questi sono i caratteri della contemporaneità, ancor più evidente appare la frattura rispetto alla pur recente modernità riguardo a tempi, luoghi e forme della produzione materiale e simbolica, come delle regole sottostanti a questi due termini che pure appaiono come mondi separati e lontani tra loro; costruzioni operate a suo tempo dalla “rivoluzione industriale” e di recente dalla “rivoluzione tecnologica dell'informatica”.

La rivoluzione industriale, la costruzione di macchine che prendono il posto dell'uomo a partire dalla produzione materiale e poi anche nella vita quotidiana dell'uomo stesso è portatrice di cambiamento economico, sociale, politico e ambientale: è l'epoca della “civiltà delle macchine”. La rivoluzione informatica e la costruzione di macchine che interagiscono con l'uomo sono portatrici di un altro tipo di cambiamento, sono causa di mutazioni antropologiche e richiedono processi di formazione e di comunicazione adeguati alla nuova realtà: è la nuova era della “civiltà delle tecnologie e della comunicazione”.

Vediamo la specificità dei due modi di produzione relativi. Se nella prima epoca l'operaio era “interno” al prodotto, con un margine più o meno ampio di espropriazione/alienazione dal proprio prodotto², se prima era essenzialmente la propria collocazione all'interno del processo produttivo che lo identificava – per dirla con Antonio Gramsci³ –

2 Qui è immediato il richiamo al cinema: da *Tempi moderni* di Charles Chaplin (USA, 1936) agli italiani *La classe operaia va in paradiso* di Elio Petri (Italia, 1972), *Mimi metallurgico ferito nell'onore* di Lina Wertmüller (Italia, 1972), *Trevico-Torino. Viaggio nel Fiat-Nam* di Ettore Scola (Italia, 1973), alla trilogia di Wim Wenders *Il cielo sopra Berlino* (RFT-Francia, 1987), *Fino alla fine del mondo* (Germania-Francia-Australia, 1991), *Così lontano, così vicino* (Germania, 1993); per finire con *L'ignoto spazio profondo* (*Wilde Blue Yonder*) di Werner Herzog (Gran Bretagna-Francia-Germania, 2005).

3 Gramsci (1975, p. 862): «L'uomo attivo di massa opera praticamente ma non ha chiara coscienza teorica di questo suo operare, che pure è un conoscere il mondo in quanto lo trasforma. La coscienza teorica anzi può essere storicamente in contrasto con il suo operare. Si può dire che egli ha due coscienze (o una coscienza contraddittoria), una implicita nel suo operare e che realmente lo unisce a tutti i suoi collaboratori nella trasformazione pratica della realtà, e una superficialmente esplicita o verbale che ha ereditato dal passato e ha accolto senza critica».

come “uomo attivo di massa” che nel suo operare trasforma il mondo e lo conosce in maniera omogenea con gli altri suoi collaboratori di questa trasformazione, ora nella civiltà delle tecnologie il soggetto si colloca all'intersezione di molteplici relazioni in un sistema complesso, ora è la sua stessa collocazione nel processo produttivo che sembra non appartenergli più e non definirlo più come produttore sociale. È divenuto “interprete” e appartiene a una generalità di altri soggetti: non è più la professione di mestiere a qualificarlo, ma il suo spazio sociale e le sue rappresentazioni sociali. Come interprete-produttore egli usa linguaggi e codici non specifici del suo sapere e fare, ma universali e in una relazione di continuità spazio-temporale con il reale esterno al momento della produzione. Sono proprio questi linguaggi e questi codici che lo ridefiniscono come “produttore universale” perché lo mettono in relazione di continuità con il terreno sociale esterno al luogo e al momento della produzione, e con tutte le possibili figure di altri soggetti, anche non suoi collaboratori immediati.

È cambiato il “punto di vista”: le modalità della produzione diventano esse stesse portatrici di “carattere culturale”. Il punto di vista non è più quello del sapere di mestiere ma quello della produzione, che – in termini informatici – perde rigidità e gerarchizzazione per divenire plastico e universale. La macchina presuppone la conoscenza di codici della comunicazione che sono universali e trasversali alle professioni, esterni alla produzione, non più patrimonio unico di classe. Il lavoro viene compiuto a partire dalle relazioni e dal sapere del soggetto, omogeneo se non uguale a ogni singolo livello della sua collocazione nel processo produttivo. Lo stesso processo produttivo viene a essere reso di qualità omogenea nelle sue scansioni interne. La conoscenza deve essere generalizzata e non diviene fattore di distinzione e frammentazione di potere all'interno della fabbrica. La stessa produzione del sapere si sposta, si diffonde a partire dall'esterno della fabbrica: non è più il sapere di mestiere a distinguere i soggetti nel processo produttivo o tra i diversi settori, l'innovazione riguarda ogni aspetto del processo produttivo e ogni settore della produzione. Si assiste a una “terziarizzazione” della produzione di fabbrica, fino al punto che non risulta più distintivo e necessario localizzare gli impianti produttivi: è la diffusione della fabbrica, se non il suo annullamento spazio-temporale.

Tutti i soggetti coinvolti nella produzione diventano omogenei perché usano gli stessi linguaggi-macchina; carattere distintivo e creatrice di valore diviene invece la mente: chi riesce a conoscere presto e bene, chi “inventa” beni da produrre, chi “inventa” nuovi prodotti. La stessa produzione occupa sempre meno tempo dell'individuo e salta la distinzione tra soggetti: è la perdita di ogni riferimento spazio-temporale, è appunto la perdita del “punto di vista”. L'operaio non è più tale nel senso classico del termine, esso diventa produttore universale, interprete, attore sociale. I riferimenti della sua identità sono esterni al momento della produzione e indipendenti dalla sua collocazione nel processo produttivo. Il punto di vista è sostituito dalla considerazione del proprio posizionarsi in relazione ad altri soggetti: i punti di vista sono molteplici; i punti di vista divengono molteplici e indipendenti dal luogo della loro stessa emissione; il gioco è di squadra e passa dalla parcellizzazione della catena di montaggio alla cooperazione senza regole rigide. Il lavoro, quindi, non produce più identità, lo stesso valore del lavoro non è più “il” punto di vista, sembra non interagire più neanche con “i” punti di vista: il disegno diviene più

complesso e più complessivo. Non si tratta più di produrre un oggetto – il cui valore aggiunto è dato dalla bravura del suo produttore e/o dalla fama sul mercato che l'azienda si è conquistata – né più di cambiare le condizioni ambientali interne al luogo del lavoro, ma di produrre a determinate condizioni esterne alla fabbrica, nel rispetto delle condizioni socioambientali più generali, nel rispetto delle individualità, nel favorire l'acquisizione del ruolo intellettuale del produttore.

Il punto di vista è pertanto unico per tutti i contesti e per tutte le condizioni sociali: la nuova "natura" della fabbrica è del tutto sociale ed è su questo terreno che deve risolvere ogni suoi limite; la stessa lotta per il cambiamento si muove e si risolve in questo quadro. L'innovazione tecnologica pone i soggetti in una catena universale di produzione senza più un rapporto con la loro società a partire dal loro essere produttori: sembra sorgere per l'uomo una possibilità di emancipazione dalla macchina, grazie alla macchina stessa. Questo non significa che si annulli il rapporto dell'uomo con la macchina: c'è, ma in termini completamente nuovi. Si determina una situazione paragonabile, da un punto di vista cognitivo e di mentalità sociale, all'invenzione della scrittura o della stampa. Il rapporto corporeo con la macchina non è più di sforzo fisico, le capacità cognitive non vengono più canalizzate e costrette nella loro gamma di espressione. L'uso del corpo richiede ora uno sforzo psichico, un coordinamento psicomotorio più ampio; le capacità devono mostrare abilità mentali del produttore addetto alla macchina più generali. La stessa macchina non è una macchina-oggetto che produce, ma una macchina "pensante" che usa un linguaggio-macchina, pur a differenza del produttore che usa e possiede anche un linguaggio naturale. Ma è il linguaggio-macchina che mette l'interprete-produttore in comunicazione con l'universo dei soggetti sociali e, pur senza produrre di per sé conoscenza immediata, qualifica e apre il ventaglio delle possibili conoscenze dello stesso soggetto⁴.

In conclusione, in un'indagine condotta nella metà degli anni ottanta nell'area produttiva aretina sulle nuove tecnologie e i mutamenti socioculturali (Squillacciotti, 1989) abbiamo riscontrato che non tutte le situazioni di innovazione comportano un ugual cambiamento di mentalità: non tutte le innovazioni sono uguali e non tutte incidono in ugual misura sulla realtà dei soggetti sociali. In secondo luogo, il cambiamento di mentalità dei soggetti è, a partire dalla propria collocazione nel processo produttivo, innanzitutto cambiamento di identità di produttore e poi di soggetto nei rapporti sociali. In terzo luogo, la specificità del cambiamento di mentalità risiede nel fatto che i soggetti permangono in un settore produttivo che è investito da innovazione tecnologica, mentre i cambiamenti finora conosciuti insistevano nel passaggio dei soggetti tra settori produttivi. Il cambiamento di mentalità è ora all'interno o a partire da uno specifico settore produttivo.

4 Oggi la frase di Gramsci potrebbe suonare più o meno così: "Il produttore tecnologico opera attraverso il simbolo e non è il suo operare a metterlo in comunicazione con gli altri collaboratori della trasformazione. Il suo carattere di nuovo produttore trasforma la sua coscienza in relazione con il mondo e in comunicazione con gli altri produttori divenendo produttori sociali".

I termini della questione

Le questioni fin qui affrontate sui fondamenti e i limiti della condizione umana e del “sapere” hanno introdotto, direttamente o indirettamente, sia concetti e pratiche relative al metodo della conoscenza, sia analisi storiografica dei caratteri della cultura moderna e contemporanea relativi alle condizioni interne ed esterne alla produzione materiale e simbolica.

Il senso che se ne evince è che l'uomo, nell'estendere con il tempo le proprie facoltà negli artefatti, nelle macchine, nelle tecnologie, nell'informatica di prima generazione si è costruito da sempre un nuovo mondo prolungando all'esterno il proprio corpo (Sennett, 2008), a partire dalla propria mente “naturale” e così ora, proprio mentre stiamo riflettendo su innovazione e responsabilità, tutto questo sembra storia passata e la contemporaneità assume anche una faccia ulteriore di attualità ponendo nuove questioni. L'attualità, il presente, si caratterizza ancor più per la sua complessità nel senso di interazione multifattoriale di elementi vecchi e nuovi che entrano in gioco anche in maniera non previsionale; da qui la necessità di un nuovo paradigma di lettura a partire da alcune considerazioni proprie di questa complessità, evidenziandone temi e campi presenti, senza una loro gerarchizzazione: sarà poi una questione del metodo individuarne più che la loro catena logica, piuttosto la circolarità causale delle loro relazioni.

A livello metodologico, sia nell'indagine sia nella comprensione della realtà, un approccio utile è infatti quello offerto dall'ecologia culturale (Ingold, 2001), il cui paradigma è costituito dalla concezione che l'uomo appartiene sì a un ambiente dalle due facce di natura e cultura, ma con l'ulteriore specifica che questo ambiente è già parte attiva prima ancora delle trasformazioni a opera dell'uomo perché l'ambiente è attivo sia in sé per le sue configurazioni entro cui l'uomo si radica e che l'uomo “abita”, sia per le risultanze che esercita sull'uomo. Anche a livello di analisi dell'individuo il paradigma di ecologia dello sviluppo prende in considerazione non solo il progressivo adattamento tra un organismo attivo che cresce e il suo ambiente immediato, ma anche il modo in cui l'interazione individuo-ambiente viene determinata dalle relazioni esistenti tra le diverse situazioni ambientali e dai contesti più ampi di cui le prime fanno parte. L'ambiente ecologico non è costituito da un'unica situazione ambientale immediata, ma si estende così da includere le interconnessioni tra più situazioni ambientali nonché le influenze esterne su tali situazioni.

Questo paradigma non contiene implicazioni né di determinismo né di ineluttabilità del portato storico, ma introduce a livello valutativo e metodologico i concetti di compatibilità e responsabilità⁵ e rende impraticabili i vecchi e abusati concetti di sviluppo o

5 In particolare il termine “compatibilità” evidenzia una categoria relazionale perché insiste su quali fattori prendere in considerazione e a quali condizioni questi o altri fattori previsti o meno entrano in gioco, influenzano, indirizzano, modificano il processo in oggetto d'analisi e/o di valutazione; tenendo poi presente che la “compatibilità” riguarda e definisce i diversi ambiti di materia, psiche e ambiente. Il termine “responsabilità” va nella direzione consolidata del suo uso come “partecipazione consapevole”: “responsabile” è colui che deve rispondere, rendere ragione o garantire delle proprie azioni o delle altrui; che è consapevole delle conseguenze derivanti dalla propria condotta.

di progresso. Un esempio in tal senso è comprendere «le origini storiche del concetto di tecnologia nel pensiero occidentale e il suo nesso con una cosmologia *meccanico-teoretica* che razionalizza erroneamente la pratica abile come un corpus a sé stante, appunto come una *tecnologia*» (ivi, p. 21).

In tale prospettiva possiamo individuare almeno due aree di consistenza di questa fenomenologia dell'attualità: il mercato e l'informazione. Riguardo alla prima, l'innovazione non è più limitata alla tecnologia informatica nella e per la produzione (processo, prodotto, mercato), ma è intervenuta una nuova componente di novità: la delocalizzazione della produzione delle merci, che ha determinato in primo luogo la configurazione di non-luogo alla produzione, rinviando e ricostituendo in altri ambienti e contesti i problemi connessi in tutti i sensi alla qualità delle condizioni dei produttori e dei prodotti; in secondo luogo, la globalizzazione della distribuzione delle merci ha reso uniforme e monotono il mercato stesso, vanificando la specificità e particolarità dei luoghi nella caratterizzazione dei prodotti, globalizzando i prodotti stessi e perpetuando comunque la differenza sociale di accesso agli stessi.

Riguardo alla seconda area – quella delle attuali tecnologie nella produzione, circolazione e uso della comunicazione –, partiamo dall'affermazione che siamo di fronte a un'"innovazione cognitiva": in relazione alle particolarità di queste tecnologie siamo passati via via dalla macchina-computer alla rete con internet, al network con il web realizzando *second lives* e comunità virtuali e, di recente, con lo sviluppo della tecnostruttura della "piattaforma", su cui torneremo dopo. Per dirla sommariamente con Mike Featherstone (1996, p. 50): «I flussi dell'informazione si sono intensificati [a tal punto da] erodere il senso della distanza spaziale che isolava le persone e le liberava dalla necessità di pensare altre persone. Diventa un mondo unico in cui ci sono le responsabilità di coinvolgimento».

In questo senso Zygmunt Bauman (2010) parla di "modernità liquida" nel definire il portato di questo processo. Ancora, nell'attuale società si sono "liquefatti" i legami tra gli individui; i legami sociali tendono a dissiparsi, a disgregarsi e a diventare sempre più effimeri; e questo "processo di liquefazione" pervade tutti i diversi ambiti della vita sociale come il lavoro, la comunità, l'individuo, i rapporti sociali, l'idea di libertà e quella ad essa collegata di emancipazione, tanto da produrre un individuo afflitto dalla "solitudine" e dall'anonimato. Anche le nuove forme di produzione sono anonime e mutevoli, nonostante sorgano nuove figure di produttori, tra cui i "lavoratori elettronici" o automi dell'informazione, come li chiama Ignacio Ramonet (2011, p. 24): «Identificare, in base ai termini immessi nei motori di ricerca, ciò che il pubblico vorrebbe leggere, e quindi arruolando masse di redattori per produrlo: questo il principio delle "fabbriche di contenuti" che si moltiplicano su internet».

Dal punto di vista sociocognitivo, la liquidità di cui parla Bauman è connessa all'annullamento delle categorie di tempo e spazio: se prima queste erano due entità interdependenti, nell'attualità sembrano diventare irrilevanti l'un l'altra sia sul piano dell'identificazione socioculturale sia nella percezione e rappresentazione degli individui. In primo luogo ancora una volta è cambiato il "punto di vista", anzi si verifica la perdita di ogni punto di vista per l'incapacità e/o impossibilità di posizionarsi in un dove relativo a un tempo, con il conseguente rischio di un relativismo pervasivo.

In secondo luogo, la funzionalità di questo artefatto tecnoinformatico ha attivato processi di comunicazione che hanno acquisito rilevanza di complessità storica, sociale, culturale, economica, pur con la puntualizzazione di come gli artefatti siano il frutto e i promotori dell'evoluzione dei processi cognitivi in un doppio senso:

Da un lato sono diventati estensioni della mente nel momento in cui, nel corso della sua evoluzione, la mente naturale ha assunto, proprio grazie all'aumento delle sue capacità, la consapevolezza dei suoi limiti e l'esigenza di superarli. Sono nati così i primi artefatti cognitivi, oggetti e tecnologie pensati per sostenere la mente nelle elaborazioni di informazioni complesse, per superare i limiti della memoria di lavoro, per fornire degli ausili esterni alle elaborazioni, evidentemente circoscritte, della mente naturale. Gli artefatti, però, sono anche strumenti di acquisizione ed elaborazione culturale. Nella loro stessa essenza siamo in grado di ritrovare le intenzioni del progettista, possiamo interpretare le evoluzioni delle loro funzioni, le ragioni del loro esserci utili e anche, a volte, le possibilità di un loro miglioramento. Siano essi artefatti specificatamente pensati per l'elaborazione e la comunicazione di informazioni, oppure più semplici oggetti inerti, materiali o immateriali, riusciamo comunque a stabilire una relazione dialogica con la loro essenza progettuale. Riusciamo a farli diventare attori collaborativi di forme di apprendimento culturale. [...] quello che la mente riesce a fare in uno specifico contesto non dipende solo da se stessa, dal suo naturale funzionamento, ma anche necessariamente dagli artefatti con cui essa può interagire per realizzare una data funzione o attività (Parlangeli, 2010, p. 58).

In terzo luogo, questi ultimi artefatti tecnoinformatici sono diventati sempre più in grado di elaborare conoscenza. Dai primi oggetti pensati per essere depositi di informazioni sono passati a essere tecnologie dotate di capacità elaborative e comunicative: sono stati promossi al ruolo di cooperatori culturali attivi e, proprio nella cessione degli impulsi evolutivi alla sua parte esosomatica, questa "mente tecnologica" riconosce la possibilità di un intervento progettuale che progressivamente la faccia corrispondere a ideali non solo di efficienza ed efficacia, ma anche di armonia evolutiva ed equità sociale, che quindi la porti a essere già oggi aderente a criteri di compatibilità, che investa il principio di responsabilità. Ammettere che le evoluzioni mentali si realizzano essenzialmente nelle sue componenti extracorporeali significa, infatti, riconoscere che si sta verificando un percorso sul quale è possibile intervenire, adottando ancora una volta il punto di vista della responsabilità nel paradigma dell'ecologia culturale e dello sviluppo.

Infine, assumendo i termini della questione fin qui posti, possiamo verificare la presenza in questo scenario di due fattori attivi in direzione prospettica.

Il primo è costituito dallo sviluppo della tecnostuttura della "piattaforma" nella rete informatica come catalizzatore della partecipazione. Questa nuova opportunità della rete parte dalla possibilità tecnica e dalla nuova concezione di messa in comune paritaria di idee e proposte nella produzione di progetti di intervento culturale ed economico sul territorio e per la comunità locale in modo paritario nell'accesso, nell'approvazione e nella gestione.

Il secondo fattore è costituito dalla presenza e persistenza di mercati di produzione materiale locali sorti sia come risposta alle necessità di persone e comunità sia come realizzazione dei loro bisogni, comunque rispetto agli effetti depauperanti della globalizzazione.

A ben vedere, questi due fattori hanno in comune uno stesso interesse e una medesima attenzione: l'individuazione di campi e prodotti della loro non replicabilità dall'esterno e della loro specificità, di sviluppo delle originalità locali in forme di rispetto e costruzione delle identità dei partecipanti attivi, che in questa "azione" costituiscono un "luogo cognitivo" relazionale di teoria e pratica, saper-sapere e saper-fare, individuo e collettività. In sostanza, azioni che fanno i conti e determinano situazioni, contesti e storie... e, soprattutto, che sembrano recuperare una prospettiva antica: quella della partecipazione come coinvolgimento e responsabilità. In questo senso vale per loro l'espressione "Il futuro ha un cuore antico", perché nella loro azione nel presente, come risposta ai propri bisogni e contro le tendenze di mercato attuali, realizzano senso di comunità e identità individuali e collettive, permettendo lo sviluppo di teorie, esperienze e pratiche nei campi della produzione e del consumo materiale e simbolico. In ultima analisi è l'esserci della persona, dell'abitare dell'uomo in un luogo non solo storico, identitario e relazionale – cioè dotato di una sua storia specifica, che conferisce identità ai suoi abitanti e sviluppa e permette relazioni multisettoriali tra questi –, ma soprattutto aperto di nuovo alla partecipazione come politica dell'*agorà*.

Considerazioni sul "punto di vista"

Il quadro delineato dagli studiosi sulle dinamiche transnazionali dei mercati della produzione e distribuzione delle merci e delle persone appare una prospettiva apocalittica se pensiamo a un presente come continuo flusso di cambiamenti con cui e per cui non saremmo più in grado di ridefinire i caratteri del sistema complesso che è costituito dall'attualità stessa. Mi viene qui da pensare alla scena del film *Stalker* di Andrej Tarkovskij (URSS, 1979) in cui la guida, esperta del percorso su cui si avanza e dei pericoli del cammino, afferma:

La zona è forse un sistema molto complesso di trabocchetti e sono tutti mortali. Non so che cosa succeda qui in assenza dell'uomo, ma appena arriva qualcuno, tutto, tutto si comincia a muovere, le vecchie trappole scompaiono, ne appaiono di nuove, posti prima sicuri diventano impraticabili e il cammino si fa ora semplice e facile, ora intricato fino all'inverosimile. È la zona: forse a certi potrà sembrare capricciosa, ma in ogni momento è proprio come l'abbiamo creata noi, come il nostro stato d'animo.

Riprendiamo allora i fili del discorso a partire dal lavoro come ideologia e luogo della formazione dell'identità sociale dell'addetto alla produzione e del "punto di vista" che si viene costituendo in questo processo e che, nelle diverse e ultime fasi della nostra epoca, subisce una trasformazione di senso, se non rischia addirittura una perdita del senso stesso.

Il termine "punto di vista" non è qui inteso nel senso comune della nostra lingua come "modo di vedere" – equivalente del proverbio "tutti i gusti son gusti", in un'accezione quasi relativistica del vedere le cose – ma nel significato della prospettiva che vive un soggetto a partire dalla propria collocazione nel mondo che lo circonda; collocazione che nella sua articolazione sociale conferisce identità alla persona.

La riflessione su che cosa significhi il parametro del punto di vista ci porta a considerare che già l'uomo rinascimentale aveva posto la propria collocazione nei confronti del mondo come centrale nella riflessione esistenziale e operativa, nelle idee e nella produzione. È l'uomo stesso il punto di partenza delle considerazioni e questo carattere diviene il punto di vista che segna il passaggio dalla visione globale della propria figura e presenza in dipendenza da una prospettiva teologica e finalistica a una reale e mondana: un processo culturale e ideologico di liberazione per una nuova presa di possesso del mondo con un proprio punto di vista. Sarà poi l'invenzione della stampa a frammentare questo solido ordine esistenziale segnando il passaggio da una situazione di globalità a un'articolazione in punti di vista.

Modalità nuove e diverse nei processi di categorizzazione della realtà hanno determinato anche nel passato più remoto crisi e conflitti individuali e sociali. Ad esempio nell'Atene del V secolo i Greci si erano trovati a vivere una situazione simile alla nostra attuale: il passaggio da una "cultura orale" a una "cultura scritta" comportò un cambiamento del punto di vista, segnò il passaggio da un mondo tribale, sostanzialmente omogeneo e dominato dal mito e dalla trasmissione orale, a un mondo eterogeneo in cui il soggetto è chiamato a esprimere un punto di vista. Tutto questo provocò per il soggetto un conflitto dilacerante tra valori consolidati nella tradizione e affermazione della propria individualità. Una traccia di questo cambiamento e dei suoi problemi si trova espresso dal filosofo Platone quando nel *Fedro* mette in guardia circa i poteri dirompenti e distruttivi della scrittura. Si può intendere la nascita della "tragedia", con la sua funzione catartica ed educativa, come segno del disagio esistenziale di quel tempo.

Ma torniamo al nostro tempo, quando con l'organizzazione sociale della produzione industriale e la sua espansione nel mondo di nuovo si realizzano una centralità e un'uniformità del punto di vista, là dove e quando il termine "punto di vista" indica la prospettiva e il significato di quel che vede, sente, incarna il produttore rispetto e a partire dal suo essere inserito in un processo della produzione. È questa sua collocazione nella fabbrica "classica" che da una parte gli conferisce sapienza, tecnica, senso, cioè identità del suo essere produttore, di costruttore impegnato in un'impresa relazionata agli altri suoi simili e che dall'altra gli permette di estendere questa sua identità di sapere alla sua collocazione nel sistema sociale che gli riconosce questa sua professionalità e da qui gli conferisce un valore sociale riconosciuto. È il carattere che acquisisce la sua identità con il sapere di mestiere e di classe nell'estensione dalla fabbrica alla società – e in sintonia con quest'ultima – che diviene il "punto di vista" in grado di comprendere e riconoscere sé stesso e il resto del mondo.

Nel nostro sistema economico il lavoro è il mezzo prevalente, per la maggior parte di noi, per accedere al denaro e, quindi, al passaporto dell'autonomia primaria, a livello di sussistenza. Ma quello che è cambiato nel corso del tempo, e per svariate ragioni anche difforni e distanti tra loro, sono l'atteggiamento e le strategie (l'ideologia, con un termine complessivo) adottati e subiti a riguardo da parte dei soggetti nelle diverse condizioni storiche e individuali.

A livello nazionale, ci sentiamo oggi molto lontani dagli anni del *boom* economico, quando non era pensabile che il lavoro fosse un problema, quando la nostra società "sen-

tiva” di dover produrre e poter consumare a piacere data la potenziale espansione senza limiti del modo di produzione nelle sue diverse componenti. Ma nel tempo si è verificato un lento cambiamento di valori, di prospettive e di strategie dei giovani e delle loro famiglie riguardo al lavoro, ma anche un cambiamento della situazione del mercato del lavoro e dei caratteri del sistema della produzione e della distribuzione.

Dalla fine degli anni ottanta del secolo passato sentiamo di “non poter contare sul lavoro”, e magari anche solo su “un lavoro per tutta la vita”: è mutata l’idea della propria libertà, il rapporto con la comunità e la propria identità, l’idea stessa dei diritti e del diritto al lavoro e del lavoro. Così, da una parte “il lavoro come dovere” ha lasciato il posto al lavoro come scelta, il lavoro come opportunità per realizzare un’altra vita: quella del “dopo-lavoro” (a livello del “personale” oltre che del politico e del sociale). Quindi, espressione di ambiti di vita in cui il lavoro e la relativa posizione lavorativa, pur rimanendo un aspetto centrale dell’esperienza di vita, non determinano più o non solo una coscienza e i valori culturali di riferimento.

Agli inizi degli anni novanta, per il mutato modo di operare nel lavoro, in relazione allo sviluppo delle nuove tecnologie informatiche, diviene punto di vista importante considerare “il cosa si fa e in relazione con quali altri soggetti” del sistema sociale. Il soggetto, nel momento della produzione, si colloca in una rete di molteplici relazioni in un sistema complesso: è divenuto “interprete” e appartiene a una generalità di altri soggetti.

Il “punto di vista” è sostituito dalla considerazione del proprio posizionarsi in relazione ad altri soggetti: i punti di vista sono molteplici e indipendenti dal luogo della loro stessa emissione (fabbrica o società o gruppi sociali). Non è più la professione di “mestiere” a qualificarlo, a rappresentarlo, ma il suo spazio sociale e le sue rappresentazioni sociali, in quanto l’uso di linguaggi immateriali nella produzione materiale lo staccano proprio dalle condizioni del lavoro precedenti, a ipotetico vantaggio del suo relazionarsi con il mondo dell’“extra lavoro”. Da qui due conseguenze: primo, luogo di definizione dell’identità sociale non sono più l’operaio in fabbrica e le sue ideologie sociali a partire dalla sua collocazione, ma l’operaio sociale, la sua “coscienza sociale”. Secondo, non parliamo più di operaio come figura comprensiva delle diverse situazioni in fabbrica, ma di ruoli lavorativi e sociali, comprendendo sia la dimensione lavorativa più o meno articolata, sia la dimensione di produzione delle idee e del confronto sociale. In sostanza, le nuove tecnologie privano l’uomo del punto di vista unitario che si articola in una pluralità di punti di vista a partire dalla comunicazione sociale e pubblica, dalla collocazione dei soggetti nel mondo della circolazione di beni e messaggi.

Infine, abbiamo nel tempo una nuova situazione: quella del “non-lavoro” e della disoccupazione, a cui corrisponde un rifiuto dello studio/formazione come investimento e strategia personale di identità, anche a lungo termine, per l’apparente garanzia di un lavoro immediato. Garanzia vissuta in una duplice prospettiva: da una parte di poter stare “dentro” il mercato del lavoro, da un’altra di poter guadagnare al più presto e potersi così definire nell’immediato. È in questo scenario che sul piano sociale e della conoscenza abbiamo parlato di perdita di ogni punto di vista per la scomparsa dei rapporti centro-periferia nella categorizzazione della realtà, per l’azzeramento delle categorie spaziotemporali sia nella propria identificazione socioculturale (con il rischio di radicalizzare la difesa dei propri confini personali e di gruppo) sia nel determinare aspirazioni di vita.

Infine, e da ultimo, sul piano cognitivo la cultura elettronica determina «l'emergere e il diffondersi di un modo di pensare ed organizzare le conoscenze, cioè di una logica che tende a privilegiare nel tempo alcuni processi cognitivi rispetto ad altri. In particolare viene ad essere esaltata una specifica razionalità che può essere definita a dominanza algoritmica e ad andamento sistemico» (Nanni, 1987, p. 54). Il rischio è che in questo quadro l'uso della "macchina" come puro mezzo meccanico porti gli utenti a una deformazione della categoria temporale, rendendo la lettura del mondo tutta al presente, presentificando la storia, o meglio vanificando e azzerando nella loro valutazione le diverse storie e i diversi luoghi in un *continuum* atemporale. Da qui la necessità di una nuova formazione per lo studio e il lavoro: la logica nell'uso consapevole e critico della tecnica comporta un addestramento allo sviluppo di capacità logiche in grado di pensare e gestire sistemi complessi come il controllo in simultanea di tutte le variabili connesse alla questione in esecuzione.

Infatti, le nuove tecnologie usano strutture logiche e linguaggi astratti che richiedono maggiori capacità di astrazione e attitudine alla "risoluzione di problemi". È per questo che oggi il rapporto tra professionalità e cultura tende a sottolineare il carattere "sociale" della professionalità, in quanto il soggetto è chiamato a esercitare competenze che implicano capacità di operare per simboli e astrazione; su simboli e astrazioni, appunto, si basa costitutivamente il processo culturale stesso. D'altronde, le nuove tecnologie sono fortemente semantizzate: non è possibile cioè esplicitarne e capirne il funzionamento se non con la mediazione di concetti e linguaggi astratti, a volte simbolici, e non è possibile usarle criticamente se la capacità d'analisi scientifica non è accompagnata da adeguate capacità logico-linguistiche. È questo il pensare per algoritmo, che comporta, soprattutto, l'adozione di un nuovo punto di vista: il senso di responsabilità nel paradigma dell'ecologia culturale e dello sviluppo, della compatibilità a condizioni sociali condivise.

Ancora, come già evidenziato, «questi ultimi artefatti tecno-informatici [...] questa "mente tecnologica" riconosce la possibilità di un intervento progettuale che progressivamente la faccia corrispondere a degli ideali non solo di efficienza ed efficacia, ma anche di armonia evolutiva ed equità sociale, che quindi la porti ad essere già oggi aderente a criteri di compatibilità, che investa il principio di responsabilità» (Parlangeli, 2010, p. 58). E in questo quadro emerge al presente la figura di un nuovo operatore intellettuale in colui che, padroneggiando sia il linguaggio e la logica della macchina sia le relative procedure d'analisi, si pone come organizzatore e punto di riferimento di un progetto di cooperazione consapevole, che passa attraverso la costruzione del senso di coinvolgimento e di responsabilità degli altri operatori e nell'individuare livelli di compatibilità con la complessità del sistema.

Riferimenti bibliografici

- Amselle J.-L. (1999), *Logiche meticce. Antropologia dell'identità in Africa e altrove*, Bollati Boringhieri, Torino.
- Amselle J.-L. (2009), *Il distacco dall'Occidente*, Meltemi, Roma.
- Angioni G. (1986), *Il sapere della mano*, Sellerio, Palermo.

- Appadurai A. (2001), *Modernità in polvere*, Meltemi, Roma.
- Bauman Z. (2010), *Modernità liquida*, Laterza, Roma-Bari.
- Bhabha H. K. (2001), *I luoghi della cultura*, Meltemi, Roma.
- Chambers I. (1995), *Dialoghi di frontiera. Viaggi nella postmodernità*, Liguori, Napoli.
- Chambers I. (2003), *Paesaggi migratori. Cultura e identità nell'epoca postcoloniale*, Meltemi, Roma.
- Chiocca M., Valli L. (a cura di) (2012), *L'innovazione responsabile* (I Quaderni di CISE), 1: *Principi*, Edizioni Camere di commercio d'Italia, Roma.
- Clifford J. (2004), *Ai margini dell'antropologia. Interviste*, Meltemi, Roma.
- Clifford J., Marcus G. E. (2001), *Scrivere le culture. Poetiche e politiche in etnografia*, Meltemi, Roma.
- Diamond J. (1997), *Armi, acciaio e malattie*, Einaudi, Torino (nuova ed. 2013).
- Featherstone M. (1996), *Cultura globale. Nazionalismi, globalizzazione e modernità*, SEAM, Roma.
- Fischer M. J., Marcus G. E. (1998), *Antropologia come critica culturale*, Meltemi, Roma.
- Geertz C. (1999), *Mondo globale, mondi locali. Cultura e politica alla fine del 20° secolo*, il Mulino, Bologna.
- Gramsci A. (1975), *Quaderni del carcere*, Einaudi, Torino.
- Ingold T. (2001), *Ecologia della cultura*, a cura di C. Grasseni e F. Ronzon, Meltemi, Roma.
- Latouche S. (2000), *Immaginare il nuovo. Mutamenti sociali, globalizzazione, interdipendenza Nord-Sud*, L'Harmattan-Italia, Torino.
- Leroi-Gourhan A. (1977), *Il gesto e la parola*, Einaudi, Torino.
- Lévy-Leblond J.-M. (2007), *La velocità dell'ombra. Ai limiti della scienza*, Codice, Torino.
- Lévy-Leblond J.-M. (2010), *Scienza e cultura*, Di Renzo, Roma.
- Macri T. (2002), *Postculture*, Meltemi, Roma.
- Nanni C. (1987), *Le nuove tecnologie e l'uomo da parte della soggettività e della formazione*, in "Orientamenti Pedagogici", 34, pp. 49-74.
- Parlangeli O. (2010), *Mente e tecnologia. Evoluzione della conoscenza e sostenibilità*, Franco Angeli, Milano.
- Petitot J. (2007), *I consigli delle "scienze dure" agli intellettuali*, in <http://solima.media.unisi.it/documenti.htm>.
- Ramonet I. (2011), "Gli automi dell'informazione". *L'economia del clic*, in "Le Monde Diplomatique", mars, p. 24.
- Said E. (2008), *Nel segno dell'esilio*, Feltrinelli, Milano.
- Sennett R. (2008), *L'uomo artigiano*, Feltrinelli, Milano.
- Squillacciotti M. (1989), *Nuove tecnologie e mutamenti socio-culturali*, Amministrazione provinciale di Arezzo-Franco Angeli, Arezzo-Milano.
- Squillacciotti M. (1990), *Per una didattica della società industriale*, in Id. (a cura di), *Lavoro, industria e cultura. Storia delle trasformazioni sul territorio aretino*, Amministrazione provinciale, Camera di commercio industria artigianato agricoltura, Associazione industriali, Electa-Editori Umbri Associati, Arezzo-Perugia, pp. 15-19.
- Squillacciotti M. (1991), *Il Centro come comunicazione*, in *Industria è... Ipotesi per un Centro di documentazione, formazione e promozione per l'industria*, a cura di G. Gallo,

Amministrazione provinciale, Camera di commercio industria artigianato agricoltura, Associazione industriali, Electa-Editori Umbri Associati, Arezzo-Perugia, pp. 29-34.
Squillacciotti M. (2007), *Il concetto di limite e i suoi affini*, in http://solima.media.unisi.it/presupposti_teorici.htm.