

Atti del convegno

ABITARE LE DIVERSITÀ

Culture e complessità nuove



Fondazione
Intercultura
ets

ABITARE LE DIVERSITÀ

Culture e complessità nuove

Proprietà letteraria della Fondazione Intercultura ets



Quest'opera è distribuita con Licenza Creative Commons Attribuzione - Non commerciale - Non opere derivate 4.0 Internazionale.

www.abitarediversita.org
www.fondazioneintercultura.org

Finito di stampare nel mese di settembre 2024

ISBN 978-88-942887-5-9

Sommario / *Table of contents*

Il convegno	7
The conference	9
Programma / <i>Programme</i>	11

Sessione di apertura / *Opening session*

Abitare le diversità Roberto Ruffino	17
Vivere la complessità Mauro Ceruti	25
Cultural complexity Ulf Hannerz	35
Superdiversity and social complexity Steven Vertovec	47

Sessione / *Session 1*

Complessità culturale / *Cultural Complexity*

Gnoseologia della complessità Annamaria Anselmo	63
The perceptual construction of otherness and cultural complexity Milton Bennett	71
<i>Essere umani. Il valore dell'errore e dell'imprevedibilità nella civiltà dell'automazione</i> Piero Dominici	101

The creole alternative. A glorious future for diversities Thomas Hylland Eriksen	117
Perché dovremmo passare dal concetto di diversità a quello di unicità Chiara Busdraghi e Claudio Mennini	131
Città e cittadinanze nel tempo della complessità Anna Lazzarini	133
IA: differenza di natura, colonizzazione, compiti etici politici Ariel Pennisi	147

Sessione / Session 2

Complessità culturale / Cultural Complexity

The loss of shared reality: origins and implications Mark Buchanan	175
Emozioni in relazione. Strutture epistemologiche ed etiche per le ecologie sociali miste umano-robot Luisa Damiano	193
Sistemi complicati e sistemi complessi Giuseppe Gembillo	225
The embarrassment of complexity in the age of complexity Ton Jörg	247
Living within Diversities: An Exploration of Complexity, Diversity, and Sense-Making Rika Preiser	281
Logica dell'identità, logica delle somiglianze: la via difficile della convivenza Francesco Remotti	293
Un patrimonio di tutt*. I Musei scolastici: incubatori di un nuovo approccio all'educazione al patrimonio culturale per una cittadinanza attiva e inclusiva Franca Treccarichi	323

Sessione / Session 3

Interazioni culturali complesse / Complex cultural interactions

- Cultural complexity in the post-colonial Era and prospects of nation-building in the global South and the global North**
Dmitri Bondarenko 331
- Vivere la complessità dell'ottimismo: una pratica quotidiana**
Massimo Bustreo 373
- Insegnare antropologia in contesti nativi**
Adriano Favole 389
- Lessico interculturale: la riscoperta delle parole**
Serena Gianfaldoni 391
- Paura della complessità e teorie del complotto**
Milena Santerini 421
- Embracing Complexity, Finding Simplicity: Intercultural Communication Beyond Ethnocentrism and Essentialism**
Arjan Verdooren 433

Sessione / Session 4

Insegnare la complessità culturale / Teaching cultural complexity

- Insegnare a giovani 'liquidi' a osservare la comunicazione interculturale**
Paolo Balboni 465
- Transformative learning in a world of increasing complexity, diversity and mobility**
Veronica Boix-Mansilla 491
- Cancel culture: complessità o semplificazione?**
Guido Bosticco 493
- Sul valore/funzione dell'intercultura oggi: per l'uomo planetario e il ruolo della scuola**
Franco Cambi 509

Empathy in education and the EPIC tool	
Gabriella Landler-Pardo	529
Interstizi, graffette e altre piccole scoperte. Riflessioni metodologiche sulla pratica antropologica	
Valentina Porcellana	531
Conclusioni	
Roberto Ruffino	551

Il convegno

Nel tempo della globalizzazione e delle molteplici influenze culturali trasversali, come si apprende a comunicare in modo culturalmente sensibile ed efficace in società complesse? Come si impara ad affrontare e gestire l'incertezza culturale? Quali competenze occorre acquisire?

Sino a oltre metà '900 gli interculturalisti mettono a fuoco l'importanza di conoscere le differenze culturali nazionali per interagire in un mondo che si va globalizzando. Il "sistema cultura" è presentato prevalentemente come omogeneità nazionali, pur riconoscendo importanti differenze individuali.

A complicare il discorso negli ultimi decenni sono emersi molti "sub-sistemi" culturali transnazionali, ad esempio raggruppamenti per genere, per età anagrafica, per orientamento sessuale, oltre a movimenti politici, religiosi, ecologici transnazionali. Allo stesso tempo sussistono identità locali su territori nazionali diversi (ladini) e l'urbanizzazione crea un crescente divario culturale tra vita urbana e rurale.

Ci sono inoltre fattori culturali transnazionali omologanti, soprattutto negli ultimi 50 anni, come la tecnologia (TV, internet), il dominio dell'inglese come lingua veicolare mondiale, le istituzioni sovranazionali e le aziende multinazionali, la diffusione di miti mondiali.

Per questo gli studiosi evidenziano l'importanza del contesto delle interazioni come elemento variabile nei comportamenti interculturali.

Andiamo verso una interculturalità "liquida"? Come si possono formare i giovani ad affrontare così tante differenze culturali intrecciate all'interno di una società complessa?

Il convegno è stato organizzato per cercare di rispondere a queste domande.

Il convegno è durato 3 giorni. Ogni sessione conteneva una serie di seminari in parallelo, della durata di due ore, a cura di esperti che hanno proposto brevemente un argomento di loro interesse e lo hanno discusso con i partecipanti al seminario. Nella sessione conclusiva un breve video, disponibile al link qui sotto, ha riassunto in plenaria i punti principali emersi dalla discussione.

Sintesi video (<https://youtu.be/piLLwt1dd2A>):



Sessione inaugurale (<https://youtu.be/x94zu7Zvi20>):



The conference

At a time of globalisation and of multiple cross-cultural influences how can we learn to communicate in an effective and culturally sensitive way in our complex societies? Which competencies are required? How can we face and cope with cultural uncertainty?

In the earlier decades of the 20th century interculturalists focussed their attention on national cultural differences and on methodologies to help people of different nationalities to live together and understand each other in a more interconnected world. Cultural systems were often presented as national systems, even if personal differences were acknowledged.

In more recent decades the scene has been made more complex by many new transnational cultural sub-systems, such as groupings by gender, age, sexual orientation and transnational movements in religion, politics, ecology. At the same time, local identities exist on different national territories (Ladin) and urbanisation creates an increasing cultural gap between urban and rural life.

There are also homologising transnational cultural factors, especially in the last 50 years, such as technology (TV, internet), the dominance of English as the world vehicular language, supranational institutions and multinational corporations, and the spread of world myths.

In addition interculturalists have moved away from an essentialist approach to cultures and have recognised the importance of context as a key element in interactions.

Are we moving towards a “liquid” concept of culture? How can young people be educated to cope with so many intertwined cultural differences within a complex society?

Fondazione Intercultura decided to dedicate the conference to try and answer these questions.

The conference lasted for 3 days. Each session included a series of parallel workshops, lasting two hours, led by experts who briefly presented a topic of interest and discussed it with seminar participants. The last day a short video, available at the link below, summarized the main points raised during the discussion.

Video summary (<https://youtu.be/piLLwt1dd2A>):



Opening session (<https://youtu.be/x94zu7Zvi20>):



Programma / Programme

GIOVEDÌ 4 APRILE 2024 / THURSDAY, APRIL 4TH 2024

Palazzo Vecchio, Salone dei Cinquecento

17:00

Sessione inaugurale / Opening session

Benvenuto ai partecipanti / Welcome remarks:

- **Roberto Ruffino**, *Fondazione Intercultura ets*
- Saluto delle autorità / Greetings from the authorities

Conferenze d'apertura / Opening speeches:

- **Mauro Ceruti**, *Università IULM*, *Vivere la complessità*
- **Ulf Hannerz**, *University of Stockholm*, *Cultural complexity*
- **Steven Vertovec**, *Max Planck Institute Göttingen*, *Superdiversity and social complexity*

VENERDÌ 5 APRILE 2024 / FRIDAY, APRIL 5TH 2024

Centro Congressi / Conference Center Grand Hotel Mediterraneo

09:00

“Complessità culturale” - Laboratori in parallelo

“Cultural complexity” - Concurrent workshops

- **Annamaria Anselmo**, *Università di Messina*, Gnoseologia della complessità
- **Milton Bennett**, *Intercultural Development Research Institute*, The perceptual construction of otherness and cultural complexity
- **Piero Dominici**, *Università di Perugia*, Essere umani. Il valore dell'errore e dell'imprevedibilità nella civiltà dell'automazione
- **Thomas Hylland Eriksen**, *University of Oslo*, The creole alternative. A glorious future for diversities
- **Chiara Busdraghi, Laura Cinelli e Claudio Mennini**, *Giunti Psychometrics*, Perché dovremmo passare dal concetto di diversità a quello di unicità
- **Anna Lazzarini**, *Università di Bergamo*, Città e cittadinanze nel tempo della complessità
- **Ariel Pennisi**, *Università Nazionale José C. Paz*, IA: differenza di natura, colonizzazione, compiti etici politici

11:30

“Complessità culturale” - Laboratori in parallelo

“Cultural complexity” - Concurrent workshops

- **Mark Buchanan**, *Physicist and science writer*, The loss of shared reality: origins and implications
- **Luisa Damiano**, *Università IULM*, Emozioni in relazione. Strutture epistemologiche ed etiche per le ecologie sociali miste umano-robot
- **Giuseppe Gembillo**, *Università di Messina*, Sistemi complicati e sistemi complessi
- **Ton Jörg**, *University of Utrecht*, The embarrassment of complexity in the age of complexity
- **Rika Preiser**, *University of Stellenbosch*, Living within diversities. An exploration of complexity, diversity and sense-making

- **Francesco Remotti**, *Università di Torino*, Logica dell'identità, logica delle somiglianze: la via difficile della convivenza
- **Franca Treccarichi**, *Museiscuol@ Torino*, Un patrimonio di tutt*. I Musei scolastici: incubatori di un nuovo approccio all'educazione al patrimonio culturale per una cittadinanza attiva e inclusiva

15:30

“Interazioni culturali complesse” - Laboratori in parallelo

“Complex cultural interactions” - Concurrent workshops

- **Dmitri Bondarenko**, *Russian Academy of Sciences*, Cultural complexity in the post-colonial Era and prospects of nation-building in the global South and the global North
- **Massimo Bustreo**, *Università IULM*, Vivere la complessità dell'ottimismo: una pratica quotidiana
- **Adriano Favole**, *Università di Torino*, Insegnare antropologia in contesti nativi
- **Serena Gianfaldoni**, *Università di Pisa*, Lessico interculturale: la riscoperta delle parole
- **Milena Santerini**, *Università Cattolica S. Cuore*, Paura della complessità e teorie del complotto
- **Arjan Verdooren**, *Royal Tropical Institute in Amsterdam*, Embracing complexity, finding simplicity: intercultural communication beyond ethnocentrism and essentialism

SABATO 6 APRILE 2024 / SATURDAY, APRIL 6TH 2024

Centro Congressi / Conference Center Grand Hotel Mediterraneo

09:00

“Insegnare la complessità culturale” - Laboratori in parallelo

“Teaching cultural complexity” - Concurrent workshops

- **Paolo Balboni**, *Università Ca' Foscari*, Insegnare a giovani “liquidi” a osservare la comunicazione interculturale
- **Veronica Boix-Mansilla**, *Harvard Graduate School of Education*, Transformative learning in a world of increasing complexity, diversity and mobility
- **Guido Bosticco**, *Università di Pavia*, Cancel culture: complessità o semplificazione?
- **Franco Cambi**, *Università di Firenze*, Sul valore/funzione dell'intercultura oggi: per l'uomo planetario e il ruolo della scuola
- **Gabriella Landler-Pardo**, *Kibbutzim College of Education, Tel Aviv*, Empathy in education and the EPIC tool
- **Valentina Porcellana**, *Università della Valle d'Aosta*, Interstizi, graffette e altre piccole scoperte. Riflessioni metodologiche sulla pratica antropologica

11:30

Conclusioni / Conclusions

- **Roberto Ruffino**, *Fondazione Intercultura ets*

Sessione di apertura

Opening session

Abitare le diversità

Introduzione

Roberto Ruffino

Roberto Ruffino è Segretario Generale della Fondazione Intercultura. È uno dei maggiori esperti europei nel settore della comunicazione interculturale e dell'educazione internazionale. Ha ricevuto la Laurea Honoris Causa in Scienze dell'Educazione dall'Università di Padova, per gli oltre 40 anni di attività dedicati alla formazione interculturale. Ruffino è tra i fondatori del filone culturale e scientifico dello scambio giovanile come occasione di formazione interculturale e di educazione alla mondialità. Collabora con diverse organizzazioni internazionali tra cui l'EFIL (la Federazione Europea per l'Apprendimento Interculturale) di cui è presidente onorario, la SIETAR (Society for Intercultural Education, Training and Research), e il Consiglio d'Europa. All'Unione Europea ha presieduto la commissione di lavoro che nel 1976-78 portò alla creazione degli "scambi di giovani lavoratori" ed ha fatto parte del Comitato Scientifico del primo progetto pilota di scambi interculturali europei per studenti liceali (2007/2008) "Mobilità studentesca Individuale - Comenius". Dal 1967 al 2017 ha ricoperto la carica di Segretario Generale di Intercultura.

A un convegno sull'educazione interculturale di quarant'anni fa il grande educatore indo-britannico Jagdish Gundara ci sorprese parlando delle 124 nazionalità presenti nelle scuole di Londra - ma naturalmente Londra era già una metropoli, la capitale di un Commonwealth multietnico.

Oggi nel piccolo centro di Colle di Val d'Elsa, dove ha sede la Fondazione Intercultura, in una classe delle scuole secondarie 14 alunni su 27 sono nati fuori dall'Italia. Abbiamo una vera moschea con cupola e minareto (che scandalizzò a suo tempo Oriana Fallaci) e serve una comunità di oltre 2000 musulmani della Val d'Elsa. Una piccola impresa

locale, la ditta Pizzirani, produce cinghie e pulegge e le esporta quasi tutte in Cina. Un parroco viene dal Kenya e il sacrestano di un altro viene dal Peru. Colle è una cittadina di provincia lontana dai grandi itinerari del mondo.

È interessante ricordare che già trent'anni fa Edgar Morin paragonava la condizione umana contemporanea a quella di un ologramma¹: "Non solo ogni parte del mondo fa sempre più parte del mondo, ma il mondo è sempre più presente in ciascuna delle sue parti. Questo si verifica non soltanto per le nazioni e i popoli, ma anche per gli individui. Come ogni punto di un ologramma contiene l'informazione del tutto di cui fa parte, così ormai ogni individuo riceve o consuma informazioni e sostanze che vengono da tutto l'universo".

Viviamo una multiculturalità pervasiva, spesso con nostalgia del passato e fastidio per le complessità nuove che aggiunge alla vita, e stentiamo a tradurla in una interculturalità attiva nella quotidianità e soprattutto nella scuola.

A questo tema dedichiamo questo convegno. È un tema che ci insegue stimola affligge da almeno 15 anni.

Ricomporre Babele. Educare al Cosmopolitismo (Milano, 2011)

In quel convegno di Milano cercammo di rispondere a molte domande: Quali sono gli scenari probabili di una cittadinanza mondiale? Quali codici etici comuni in un mondo diviso da conflitti ideologici e religiosi? Quale il ruolo di un pensiero scientifico condiviso da tutta l'umanità? Quale la possibilità di sopravvivenza delle diverse tradizioni: alimentazione, abitudini, riti sociali? Come educare all'empatia?

Già allora il mondo sembrava caratterizzato dalla **prossimità della diversità**. La storia non era finita, ma la geografia non era più la stessa. Non era più pensabile di eliminare la prossimità, anche volendolo, perché l'economia, la tecnologia, i mezzi di comunicazione l'avevano resa impraticabile. Era almeno possibile mantenere la diversità? Prossimità e diversità sono entrambe irrinunciabili? È pensabile un cosmopoliti-

1 Edgar Morin, *Terra Patria*, Cortina Editore, Milano, 1994

smo che non sia uniformità, ma una polifonia, una ricerca di armonia? il titolo del convegno “Ricomporre Babele” non auspicava la reversibile di Babele, perché la ricchezza delle lingue e delle culture ha aggiunto all’umanità la capacità di crescere in uno scambio continuo. Ma auspicava nel cosmopolitismo la ricerca di un’etica per la globalizzazione, alla quale l’intercultura si propone come un passaggio obbligato.

Saper vivere insieme. Umanitarismo, riconciliazione, educazione alla convivenza (Trento, 2015)

Il tema era ancora la gestione della diversità. In quel convegno cercammo di contraddire la teoria che la pace imponga l’uniformità, per cui là dove c’è diversità ci sarebbe inevitabilmente conflitto e allora andrebbe eliminata la diversità per salvare la convivenza pacifica. È un meccanismo che si è visto spesso nella storia e che sta alla base di tutti i totalitarismi. Nella visione prevalente al nostro convegno invece la diversità va preservata, va rispettata e va addirittura favorita, in quanto non è idi per sé in contraddizione con la pace.

È piuttosto la paura che trasforma in negativo i comportamenti e distorce la mentalità anche di soggetti che sarebbero disponibili al dialogo. Ma è difficile costruire un dialogo efficace e costruttivo, perché deve essere simmetrico, deve cioè fondarsi sul rispetto reciproco e non può mai essere un gesto di accondiscendenza da una posizione di presunta superiorità.

Convivenze ambigue. Culture differenti e valori comuni? (Firenze, 2021)

Il tema era se fosse possibile conciliare universalismo e differenze culturali locali. Oliver Scott Curry (Università di Oxford) sostenne che esistevano già norme morali riconosciute da tutte le culture, che si esprimono in comportamenti cooperativi alla base di una possibile etica universale (dall’aiuto alla famiglia e al gruppo, al rispetto per l’autorità e la proprietà).

Alessandra Algostino (Università di Torino) propose invece un “universalismo situato”, a metà strada fra la tesi di Amartya Sen di un’omogeneità culturale, che nega l’esistenza di differenze significative, e quella di Huntington dello scontro, che enfatizza l’incompatibilità delle diverse assunzioni di valore.

Anche allora, più che una ricetta impossibile su come conciliare universalismo e localismo, relatori e gruppi di discussione fornirono spunti per alcuni argomenti rivolti alla scuola del XXI secolo, che prepari i cittadini a vivere in un mondo dove le convivenze siano meno ambigue di oggi.

Percorsi da tracciare

Su questi percorsi di formazione interculturale continuiamo ad arrancare anche oggi. Sono sfide culturali nuove che si intrecciano alla vita che cambia e sembrano aggravarne le già molte complessità: le crisi dell’economia e del lavoro, le disuguaglianze sociali, la sicurezza, la salute, le migrazioni, i pregiudizi razziali, i conflitti politici, le guerre e la pace, la crisi climatica, sino alla difficoltà di accedere ad informazioni affidabili su cui fondare pensiero ed azioni.

Sappiamo tutti che la complessità è inerente ad ogni società umana, ma nell’arco di tempo che va da quando abbiamo cominciato a chiamarci INTERCULTURA (1977) ad oggi sono cambiati molti scenari anche nel territorio delimitato dal nostro nome,

Noi più anziani veniamo da tempi in cui le variazioni culturali si facevano coincidere con i confini nazionali, Allora ci preparavamo all’incontro interculturale studiando i cosiddetti “usi e costumi” del Paese da visitare.- lingua e linguaggi non verbali, abitudini, alimentazione, e naturalmente storia, religione, valori, tabù – pur nella consapevolezza delle declinazioni regionali e locali

La globalizzazione ha generato in breve tempo un **multiculturalismo virtuale**, accentuato in Europa dalle istituzioni sovranazionali e dalle migrazioni, creando un **multiculturalismo vissuto e reale** alla porta di casa.

Sono emersi nuovi “sub-sistemi” culturali transnazionali, ad esempio:

- raggruppamenti per genere (il movimento femminista)
- raggruppamenti per età anagrafica (l'anno ONU della gioventù, ecc.)
- raggruppamenti per orientamento sessuale (movimenti di liberazione)
- molti altri movimenti politici, religiosi, ecologici transnazionali

Nello sforzo di tradurre questi nuovi scenari multiculturali in pedagogia interculturale sono tuttora evidenti due difficoltà maggiori: quella della *trasferibilità dei simboli* per una comunicazione efficace e quella della *condivisione di un'etica* per una convivenza planetaria.

Le istituzioni internazionali hanno mosso alcuni passi con controverse definizioni dei diritti umani; alcune tradizioni religiose hanno smussato le divergenze sul piano etico; molto meno è stato fatto sul piano di una pedagogia della convivenza, dove l'aspirazione a valorizzare le differenze culturali contrasta con l'egemonia delle lingue internazionali e dei monopoli tecnologici, con le sudditanze o le prepotenze politiche, con le disuguaglianze sociali che ostacolano un ideale dialogo egualitario che può conciliare prossimità e differenze.

Questo convegno

Oggi viviamo la perplessità sospesa e lo spaesamento di una transizione verso un'epoca nuova di cui non riusciamo ancora a cogliere confini definiti e rassicuranti.

Per questo abbiamo pensato che fosse ancora opportuno trovarci qui a Firenze a parlare di queste cose. Abbiamo invitato tanti volontari e sperimentatori nel campo dell'educazione interculturale e più di trenta esperti da tutto il mondo che ci aiuteranno a focalizzare la questione che abbiamo posto al centro del nostro invito. La ricordo, com'è formulata nel nostro programma:

Nel tempo della globalizzazione e delle molteplici influenze culturali tra-

sversali, come si apprende a comunicare in modo culturalmente sensibile ed efficace in società complesse? Come si impara ad affrontare e gestire l'incertezza culturale? Quali competenze occorre acquisire?

I nostri relatori sono filosofi della scienza, antropologi, sociologi, studiosi di comunicazione, pedagogisti. Li ringraziamo per aver accettato di condividere le loro conoscenze e le loro speranze, in un pluralismo interdisciplinare che distingue tutti in convegni della nostra Fondazione.

Non ci aspettiamo neanche oggi ricette, ma proposte di itinerari.

Oggi cogliamo un desiderio diffuso – tra gli uomini di buona volontà – di “traghetta l'umanità dal *modus vivendi* al *modus cum-vivendi*”. L'espressione è di Zygmunt Baumann² il quale altrove scrive: “Da maledizione, la globalizzazione può perfino trasformarsi in una benedizione: non abbiamo mai avuto un'occasione migliore per ...dimostrare di essere capaci di innalzare la nostra identità a livello planetario, al livello dell'umanità..”³

“Dobbiamo aiutarci reciprocamente – diceva Raimon Panikkar⁴ - ed essere consapevoli... che la verità non è possesso personale... Abbiamo la necessità di comprendere che la verità, quando cade dal cielo sulla terra, si rompe in cento pezzi, un pezzetto a disposizione di ciascuno”.

È un atteggiamento che Umberto Galimberti chiama *l'etica del viandante*⁵: “la fine dell'uomo come lo abbiamo conosciuto sotto il rivestimento della proprietà, del confine e della legge, e la nascita dell'uomo più difficile da collocare, perché viandante inarrestabile, in uno spazio che non è garantito... Se noi adulti – dice Galimberti – siamo disposti a rinunciare alle nostre radicate convinzioni, quando il radicamento non ha altra profondità che non sia quella della vecchia abitudine, allora l'etica del viandante può offrire ai giovani un modello di cultura

2 Zygmunt Baumann, *La vita liquida*, Editore Laterza, Bari, 2006

3 Zygmunt Bauman,, “*Intervista sull'identità*”, a cura di Benedetto Vecchi, Editori Laterza, Bari, 2003, pagg. 100-101

4 Raimon Panikkar, Intervento video al Centro San Fedele di Milano, 17 ottobre 2007

5 Umberto Galimberti. *L'ospite inquietante*, Editore Rizzoli, Milano 2007, pagg. 143-144

che educa perché non immobilizza, perché desitua, perché non offre mai un terreno stabile e sicuro su cui edificare le loro costruzioni, perché l'apertura che chiede... non ha nulla di rassicurante, ma scongiura la monotonia della ripetizione...”.

In queste pagine ritroviamo un pensiero che accompagna Intercultura da oltre quarant'anni. Un pensiero che vi offriamo a inaugurazione di questo incontro:

Le nostre antiche culture sono cemento che tiene insieme l'edificio

Ma gli impedisce di essere altro da quel che è

Forse è venuto il momento di smontare l'edificio

Per conoscerne i pezzi

Che sono pezzi della nostra vita

E trasformarli in pali e in travi

Da trasportare per il mondo

Per farne tende e capanne

Facili da comporre e da scomporre

Quando sostiamo un poco su terreni che cambiano

Come i Tuareg del deserto

Che uniscono i popoli del mare e del verde

Continuamente

Senza muri.

Vivere la complessità

Mauro Ceruti

Professore di Filosofia della Scienza all'Università IULM, Milano. Ha lavorato in diverse università, tra cui: l'Università di Ginevra, il CNRS-CETSAP (Centro di Ricerca in Studi Transdisciplinari, Sociologia, Antropologia, Politica) di Parigi, il Politecnico di Milano, l'Università IULM di Milano, l'Università di Milano Bicocca. È membro del Comitato scientifico e del Comitato Consultivo dell'Associazione Europea per la Modellizzazione della Complessità (MCX), Parigi. Ceruti è autore di numerosi libri, pubblicati in italiano, inglese, francese, tedesco, portoghese, rumeno, spagnolo e turco. Tra questi: *Umanizzare la modernità. Un nuovo modo di pensare il futuro*, Raffaello Cortina, 2023 (con F. Bellusci); *Abitare la complessità. La sfida di un destino commune* (con F. Bellusci), Mimesis, 2020; *Il tempo della complessità*, Raffaello Cortina, 2018; *La nostra Europa* (con E. Morin), Raffaello Cortina, 2013; *Constraints and possibilities*, Gordon and Breach, 1996; *The Narrative Universe* (con G. Bocchi), Hampton Press, 2002.

In un mirabile testo del 1985 dedicato alla "Molteplicità" Italo Calvino scrisse che compito del romanzo contemporaneo era di "rappresentare il mondo come un garbuglio, senza attenuarne affatto l'inestricabile complessità, o per meglio dire la presenza simultanea degli elementi più eterogenei che concorrono a determinarlo". Sensibile al superamento della divisione fittizia tra le "due" culture (umanistica e scientifica), Calvino adoperava quella che si presentava ormai come la parola-chiave e l'idea cruciale delle scienze della natura contemporanee. La parola che a partire dal secolo scorso ha trasformato radicalmente la nostra visione dell'universo e della vita: "complessità". E Calvino, affidando quel compito al romanzo contemporaneo, intuiva bene che la complessità stava diventando anche l'inedita caratteristica del nostro tempo, del nostro mondo.

Complessità deriva dal verbo latino *plectere*, intrecciare più *cum*, in-

sieme: intrecciare insieme, più volte, nel tempo, a formare una unità. La complessità contiene in sé il riferimento sia alla molteplicità sia alla unità. Tutto è interdipendente, in una circolarità complessa in cui tutto è contemporaneamente causato e causante, effetto e causa. L'interdipendenza fra le parti nei sistemi complessi non può essere sciolta.

Potenza e interdipendenza

È in questa prospettiva complessa che possiamo comprendere come oggi stia emergendo anche una nuova condizione umana. Ciò sta avvenendo attraverso un inedito e simultaneo aumento di potenza tecnologica e di interdipendenza planetaria. È ciò che stiamo vivendo attraverso le crisi globali del nostro tempo (la pandemia, il riscaldamento globale, la guerra). Cosa ci rivelano queste crisi. Queste crisi ci rivelano la complessità del nostro tempo, del nostro mondo, in cui tutto è in relazione. In una circolarità continua, in cui tutto è sia causa che effetto. E queste crisi rendono evidente quanto siano fra loro intrecciati i fili della globalizzazione biologica, antropologica, tecnologica, sociale, economica, politica...

La crisi della pandemia è un caso esemplare. La crisi della pandemia è, certo, una crisi sanitaria. Ma la crisi della pandemia si è rivelata da subito fatta di tante crisi intrecciate, che non possono essere separate. È apparsa come una *policrisi* (sanitaria, biologica, ecologica, scientifica, economica, antropologica, psicologica esistenziale...). Una *policrisi* che investe l'intero spettro di aspetti della nostra società.

Ogni crisi produce le altre crisi, che a loro volta producono le crisi che l'hanno disegnata, e così via...

E vale la stessa cosa per la guerra. La guerra in Ucraina influenza la crisi energetica che influenza la crisi economica che influenza la crisi sociale che influenza la crisi geopolitica che influenza la crisi della pace che influenza...

La *complessità* si impone, innanzitutto, come impossibilità di semplificare un tessuto inestricabile di con-cause e di interdipendenze.

Viviamo in un mondo complesso. In un mondo in cui un evento locale, può comportare conseguenze che si amplificano su scala globale. Una causa microscopica e locale può innescare rapidi processi di amplificazione fino a produrre effetti macroscopici e globali. E fino a trasformare lo stato di tutto quanto il sistema globale. Perciò, un mondo complesso può cambiare in modi improvvisi, imprevedibili.

C'è una metafora che rappresenta bene questa idea: la conosciamo tutti. La propose un matematico e meteorologo, Edward Lorenz, ormai mezzo secolo fa. A indicare la complessità del sistema meteorologico, in cui tutto è appunto connesso. È l'effetto farfalla. Il battito d'ali di una farfalla in un piccolo luogo del Brasile può provocare un tornado in Texas... Una piccola, trascurabile causa può avere effetti enormi, lontani nello spazio e nel tempo. Possiamo rideclinarla così:

Il battito d'ali di un minuscolo virus in un piccolo luogo della regione di Wuan, in Cina, può avere effetti importanti su ciò che accadrà a Bergamo, e poi nel mondo intero, pochi giorni dopo...

È ciò che abbiamo vissuto.

Antropocene

Ma c'è qualcos'altro di ancor più radicalmente inedito.

In passato, il sorgere e l'evoluzione della vita sulla Terra ha reso il pianeta un unico sistema integrato. Un sistema complesso fatto di aspetti biotici e di aspetti geologici e fisico-chimici del tutto inscindibili fra di loro. Ma in tempi recenti e brevissimi, gli sviluppi della nostra storia hanno aggiunto complessità a complessità: il destino dell'entità planetaria è diventata interdipendente con gli sviluppi politici, sociali, economici, culturali, tecnologici delle nostre società. L'aumento di potenza e di interdipendenza motiva per i geologi l'idea che saremmo entrati in una nuova era della storia della Terra, definita Antropocene, un'era in cui la Terra è diventata un unico sistema dinamico complesso, autoregolato, con componenti non solo fisiche, chimiche, biologiche, ma *anche* umane (perché l'umanità è diventata una grande forza della natura).

I cambiamenti umani sociali, politici ed economici hanno importanti conseguenze ambientali, fisiche, chimiche, geologiche, su scala locale e globale. E a causa di questo groviglio di inestricabile complessità (per dirla con Italo Calvino), natura e società sono diventate una cosa sola. Insomma, è finita per sempre la possibilità di distinguere tra storia umana e storia naturale. Si riduce bruscamente la differenza di magnitudine tra la scala del tempo della storia umana e la scala temporale geochimica e geofisica, al punto di potersi invertire: il nostro ambiente potrebbe oggi cambiare più rapidamente della nostra cultura, a causa dell'impatto della nostra stessa cultura...

Le "catastrofi" ricorrenti e improvvise legate al riscaldamento globale ce lo stanno dimostrando. Nel momento della nostra massima potenza tecnologica, siamo riportati a riconoscere che non siamo *Maître et possesseur* del mondo, e non siamo esterni al mondo che conosciamo, al mondo che abitiamo e su cui agiamo. Nel momento della nostra massima potenza tecnologica e della più stretta interdipendenza planetaria, siamo riportati a riconoscere che siamo una parte della biosfera che interagisce con altre parti della biosfera. E conosciamo il mondo attraverso queste interazioni, contribuendo a creare il mondo che conosciamo, il mondo che abitiamo e su cui agiamo.

Estensione della responsabilità

Questa complessità mette in discussione la relazione fra uomo e ambiente. *Maître et possesseur de la nature*, esterno alla natura...

Ciò richiede la costruzione di una nuova cultura della responsabilità. L'etica moderna era centrata sull'idea che i fini e le conseguenze dell'agire etico fossero "prossimi", nello spazio e nel tempo, all'atto stesso e quindi prevedibili e controllabili. Questo presupposto è stato messo in crisi dalle conseguenze delle nuove tecnologie, e da una più complessa interdipendenza fra uomo e ambiente. La ricerca del bene non può più essere ristretta alla sfera delle relazioni fra persone. La natura è entrata nel campo della responsabilità umana. Cioè, l'evoluzione della tecnologia ha prodotto un'estensione della responsabilità

umana verso nuovi ambiti: verso le specie viventi, verso gli ecosistemi naturali, verso il pianeta nella sua interezza; verso i costituenti genetici e verso l'identità biologica della natura umana. Le conseguenze delle nostre azioni si dilatano nello spazio: azioni di portata apparentemente locale hanno sempre più spesso conseguenze dimensioni globali. Le conseguenze delle nostre azioni si dilatano nel tempo: la nostra responsabilità coinvolge il suo stesso futuro, e la nostra stessa sopravvivenza.

C'è un punto di svolta, che continua a essere rimosso

L'esplosione atomica di Hiroshima, nel 1945, è stata la campana d'allarme di una possibilità fino ad allora inconcepibile: la possibilità dell'auto-annientamento globale dell'umanità. Questa inedita possibilità ha trasformato alla radice la condizione umana. Questa possibilità di auto-annientamento ha generato un destino comune per tutti i popoli della Terra, tutti legati dagli stessi problemi di vita e di morte. È nata una comunità di destino planetaria. Da allora ad oggi il rischio dell'auto-annientamento si è aggravato. Sono aumentate le possibilità dell'uso di armi nucleari in conflitti locali. E proprio in queste ore la manaccia si è fatta drammatica. E poi, la possibilità dell'auto-annientamento si è introdotta nel sempre più difficile rapporto con l'ambiente. L'influenza umana sull'ambiente è diventata appunto una "grande forza della natura", decisiva per il futuro stesso dell'umanità in quanto specie biologica.

Questa radicale discontinuità nella nostra storia rende evidente l'inadeguatezza del paradigma che continua a orientare le relazioni fra i popoli della Terra, e che continua a orientare anche le relazioni dell'umanità intera con la Terra. È il paradigma che più di ogni altro ha alimentato l'intera storia umana: è il paradigma dei "giochi a somma zero": "vinco io, perdi tu". Ciò è accaduto sia nel rapporto fra i popoli, sia nella vita delle singole società nazionali, SIA nel rapporto far uomo e ambiente. Si tratta di "giochi" in cui una parte vince a spese delle altre, che perdono: nel rapporto fra i popoli, e nel rapporto dell'umanità con la Terra.

Ma oggi, nell'età della iperpotenza tecnologica e dell'interdipendenza planetaria, continuare questi "giochi" è disastroso. Gli attori dei "giochi a somma zero", in realtà, oggi possono perdere tutti. L'arma nucleare e l'impatto umano sulla biosfera rendono appunto possibile l'auto-soppressione dell'umanità. E questo è un fatto inedito. Sconvolgente. Il vero rischio è che non ci possano più essere vincitori e vinti, ma solo vinti. L'umanità oggi, per la prima volta nella sua storia, si trova obbligata a *uscire dall'età della guerra e dello sfruttamento incondizionato dell'ambiente*. Si trova obbligata a uscire dal paradigma dei "giochi a somma nulla" (vinco io, perdi tu) per generare un paradigma dei "giochi a somma positiva" (vinco io, vinci tu).

Come ammoniva Ernesto Balducci, "l'uomo del futuro sarà uomo di pace, o non sarà". Si tratta di una profonda discontinuità nell'evoluzione della condizione umana.

Oggi la complessità della condizione umana ci sfida a concepire la comunità planetaria in positivo. Bisogna concepire l'appartenenza comune a complesso un intreccio globale di interdipendenze come l'unica condizione adeguata per garantire la sopravvivenza stessa dell'umanità. I problemi non conoscono i confini delle singole nazioni e delle singole aree del mondo: la stabilizzazione del clima, il mantenimento della biodiversità animale e vegetale, la transizione alle energie rinnovabili, la lotta contro le povertà e per il rispetto e la valorizzazione della dignità umana, la promozione e la cura della salute...

La complessità del nostro tempo ci pone due domande ineludibili.

La prima domanda è: sta nascendo un'umanità planetaria?

La seconda domanda è: può emergere una nuova umanità?

Ciò che lega le due domande sta nel fatto che ciascuna costituisce la risposta all'altra. Un'umanità planetaria nascerà se emergerà una nuova umanità, se si trasformeranno le nostre culture. Emergerà una nuova umanità se l'umanità diventerà planetaria, se giungerà a concepirsi nell'appartenenza concreta all'umanità terrestre, se la sua ominazione diventata umanizzazione diventerà una nuova ri-umanizzazione. Una singolarità segna oggi in modo inedito *Homo sapiens*: la possibilità di riflettere sulla sua identità complessa composta di tante diversità e

sulla sua storia profonda. Non c'è stata "una" umanità. Ci sono state diverse umanità, diverse metamorfosi dell'umanità. La nostra umanità si trova nella soglia agonica di una nuova metamorfosi, resa necessaria dall'inedita possibilità di autosopprimersi. La conoscenza delle metamorfosi passate ci è indispensabile per mettere a fuoco la metamorfosi presente.

Oggi possiamo pensare che la chiave per comprendere e per rigenerare la condizione umana è la sua incompiutezza. Dove incompiutezza significa che gli esiti futuri della condizione umana non sono iscritti di necessità in una qualche "essenza" definitiva della natura umana. L'intero processo di ominazione, a partire dalle specie ominidi nostre antenate che popolavano le savane dell'Africa orientale e meridionale alcuni milioni di anni or sono, si è compiuto in una specie incompiuta, *Homo sapiens*.

La storia umana non è il dispiegamento di un destino già dato, bensì il teatro in cui si svolge una continua creazione di possibilità. Attraverso le transizioni storiche ha avuto luogo, e continua ad avere luogo, la creazione di nuove forme di umanità. Questo è un tratto costitutivo e generativo della condizione umana. Nella storia della nostra specie, *homo sapiens*, si sono succedute e intrecciate diverse forme di umanità.

Il patrimonio biologico e mentale dell'umanità non la stabilizza in un ambito di possibilità fisso e predeterminato. Apre piuttosto l'accesso a uno spettro di molteplici possibilità. È come se la specie umana, nell'attuare fisicamente una diaspora sulla superficie del pianeta, che l'ha condotta in ecosistemi assai diversi, abbia attuato anche una diaspora nell'universo delle possibilità simboliche. Le diverse possibilità realizzate nello spazio e nel tempo sono ciò che noi chiamiamo culture. Sono tutte generate dal medesimo bagaglio biologico e mentale della nostra specie. Ma sono anche tutte strutturalmente incompiute, perché rimandano a un universo di possibilità ben più vasto. L'incompiutezza della condizione umana è radicata nel suo legame originario con la diversità e con la molteplicità.

Il nostro è il tempo di un difficile apprendimento della condizione globale, della generazione di nuove relazioni sostenibili con gli ecosistemi

locali e con l'ecosistema globale, della difesa e della valorizzazione del potenziale creativo delle diversità culturali.

La conoscenza delle diversità umane presenti e passate non può più essere facilmente distribuita e vanificata nella linearità di un progresso che consegna al "passato infantile" dell'umanità tutto ciò che non è "moderno". Anche e soprattutto rispetto alla sfide dei nostri giorni, le molteplici e diverse esperienze umane (discoste non solo nello spazio e ma anche nel tempo) non possono più essere ridotte a mere curiosità archeologiche. Al contrario, risultano esperimenti preziosi per formulare, comprendere e affrontare i nostri problemi presenti. È l'intera esperienza cognitiva della specie umana, nello spazio come nel tempo, a rivelarsi pertinente per il nostro presente e per il nostro futuro. La conoscenza umana si sta planetarizzando, nello spazio come nel tempo.

Questa immagine di un'umanità costitutivamente incompiuta rende plausibile pensare che l'identità umana contenga la possibilità, per quanto improbabile, di una nuova metamorfosi dell'umanità, che trasformi il dato di fatto dell'interdipendenza planetaria nel processo di costruzione di una "civiltà" della Terra.

La sfida è quella di riuscire a concepire l'umanità come una riserva di possibilità evolutive ancora inedite. E questo è l'orizzonte di un nuovo umanesimo planetario.

Un Umanesimo planetario

L'Umanesimo classico ha espresso un universalismo ideale e culturale, che riconosce l'uguale dignità di ogni essere umano, al di là delle diversità. Peraltro, questo universalismo spesso ha però finito per svaloriare e opprimere le diversità attraverso una visione eurocentrica e occidentalocentrica della cultura, nonché attraverso la prospettiva di una separazione dell'uomo dalla natura e attraverso la concezione dell'uomo come *Maître et possesseur de la nature*.

Ma oggi per la prima volta nella storia umana l'ecumene terrestre è divenuta realtà concreta.

Il nuovo Umanesimo planetario, che rigenera l'umanesimo classico, esprime un universalismo reso concreto appunto dal destino comune che lega ormai fra loro tutti gli esseri umani, tutti i popoli del pianeta, e che lega l'umanità intera all'ecosistema globale, alla Terra e a tutte le diversità viventi e non viventi. Questo universalismo concreto non oppone la diversità all'unità. Si basa sul riconoscimento dell'unità nelle diversità umane e sul riconoscimento del valore delle diversità nell'unità umana.

Un umanesimo planetario esige di comprendere l'indivisibilità dell'umanità e nello stesso tempo la pluralità dell'umanità. Un umanesimo planetario esige di comprendere anche l'indivisibilità complessa della vita umana, da intendersi, allo stesso tempo, terrestre, biologica, psichica, sociale, culturale. La ricerca di un rapporto positivo e coevolutivo degli umani con tutti i diversi attori del mondo, viventi e non viventi, è la precondizione per la nostra stessa sopravvivenza, per la possibilità di un futuro vivibile e fecondo. La complessità nuova condizione umana globale chiede di sviluppare la coscienza di una solidarietà universale, e più ancora di una fraternità universale. Sembra un paradosso parlare di fraternità nel pieno di guerre drammatiche, che rischiano di portarci sull'orlo dell'abisso. Ma nel XXI secolo potrà essere la protagonista, dopo che la libertà e l'uguaglianza lo sono state nei secoli XIX e XX. La fraternità si fonda sul sentimento di una mutua appartenenza e si vive nella coscienza di appartenere a una stessa comunità e di agire in questo senso. Ma la fraternità può essere, e lo è stata e continua a esserlo, una fraternità chiusa, che ci fa sentire fratelli contro qualcuno, "altro", diverso. I nazionalismi hanno fomentato questa fraternità che separa. E sono risorti nel nostro tempo, dopo che parevano indeboliti in seguito alle catastrofi che avevano prodotto con le guerre mondiali. Smarrimento, incertezza, solitudine oggi inducono illusoriamente a cercare ancora nicchie protettive, nemici, capri espiatori. Generano chiusura, semplificazione identitaria. Perciò oggi è urgente sviluppare la coscienza che siamo accomunati da uno stesso destino, prodotto dalla inedita possibilità di autoannientamento dell'umanità. È un destino che accomuna fra loro tutti i popoli della Terra, e l'umanità intera con la Terra. Oggi, per la prima volta nella

storia dell'umanità, la fraternità si definisce in un orizzonte "concretamente universale". Nessuno si può salvare da solo. Siamo sulla stessa barca, la Terra. È la sfida che è bene riassunta da alcuni versi del poeta martinicano Patrick Chamoiseau. È la sfida di costruire

*"una terra comune,
culla delle nostre culle,
nazione suprema delle nostre nazioni,
patria ultima dove si incantano le frontiere,
luogo da comprendere, da salvare, da costruire e da vivere".*

Cultural complexity

Ulf Hannerz

Ulf Hannerz is Professor Emeritus of Social Anthropology, Stockholm University, and has taught at several American, European and Australian universities. He is a member of the Royal Swedish Academy of Sciences, the Austrian Academy of Sciences and the American Academy of Arts and Sciences, and a former Chair of the European Association of Social Anthropologists. His research has been especially in urban anthropology, media anthropology and transnational cultural processes, with field studies in West Africa, the Caribbean and the United States. A study of the work of newsmedia foreign correspondents drew on field studies in Jerusalem, Johannesburg and Tokyo. Among his books are *Soulside* (1969), *Exploring the City* (1980), *Cultural Complexity* (1992), *Transnational Connections* (1996), *Foreign News* (2004), *Anthropology's World* (2010), *Writing Future Worlds* (2016), *Small Countries* (ed., with Andre Gingrich, 2017), *World Watching* (2019), and *Afropolitan Horizons* (2022); several of them have also appeared in French, Spanish, Portuguese, Italian and Polish translations.

Good afternoon everybody, I am happy to be back in Florence again. It is some time since my last visit.

I have been interested in cultural complexity for more than sixty years now.

Let me first of all say that I see three major dimensions to it. There is the complexity of ideas in the mind of each person. Then there is the complexity of what is made external, to the senses, to our eyes, ears, noses, fingertips. Thirdly, there is the complexity of how all this comes together, between people, in communities, or countries, or the world (Hannerz 1992).

Here I will concentrate on the last of these – I think this is what our conference is mostly about. So I will start out from two books

that I came across in the early 1960s, when they were fairly recently published, and I was an exchange student in anthropology at an American university. One was a small book named *Culture and Personality* (1961) by the anthropologist Anthony Wallace. Anthropologists, Wallace pointed out, had mostly looked at culture as a “replication of uniformity”, as something shared within a population. But there was also an “organization of diversity” – people could have different ideas and knowledge, but they could function together because that diversity was organized in their knowledge, they had a map of it. That idea stuck with me, it has been with me ever since.

Wallace’s book is mostly forgotten now. But then I was already acquiring a habit of “studying sideways”, reading books and journals which were in fields next to anthropology and which could be relevant to anthropology. That other book I found was *Understanding Media* (1964) by the Canadian literature scholar Marshall McLuhan, where he launched the notion of a “global village”. That became an international bestseller, and a classic. Through electronic media, McLuhan argued, the world was coming together in a radical new way. Through writing and printing, people could get to know each other’s words. But now, primarily through television, they could see each other close up. Early in my career as an anthropologist, I knew that anthropologists had mostly studied villages. How would they handle the global village?

A little later in the 1960s, I did my first field research in a Black inner-city neighborhood in Washington, DC (Hannerz 1969, 1975). There a major question I confronted was the relationship between Black American culture and whatever might be seen as American mainstream culture. There was much debate over this, including the issue of any African heritage, but also a notion of a “culture of poverty”, which had actually been imported from earlier research in Mexico.

Then in the 1970s and 1980s, I did several periods of field study in a small town in Nigeria, a country which had been put together rather haphazardly by British colonialism and which was said to include some 200 ethnic groups (Hannerz 1979, 2023). Many of these were represented in my town which had grown up around a railway junction. So how did they live together? In fact, to a considerable degree they

lived apart. But they met in the market place, where they tended to have their own specialties.

But then what also seized my interest in that West African town was its cultural relationship to the outside world. By the mid-twentieth century there was “modernization theory”, which suggested that as the entire world would become modern, it would also become more uniform. A lot of cultural diversity would be lost. And a little later, there would come the radical critique of

“cultural imperialism”, likewise suggesting a loss of local cultures, now through the victory of CocaColonization and McWorld.

That was not quite what I saw in my Nigerian town. As local cultural heritage mixed and merged with new imports, in sounds, with new instruments and new media, new cultural forms came into being – a new generation of writers, new music like Highlife and Afrobeat. I looked at this as a process of “creolization”, taking a root metaphor from linguistics – it was a view spreading in world anthropology as it became increasingly transnational (Hannerz 1987). Creolization involved cultural diversity and creativity, but largely within existing center-periphery structures. Anthropology by then actually had its own concept rather similar to McLuhan’s “global village”: with some inspiration from the ancient Greeks and the world known to them, we came up with a “global ecumene”, for the culturally interconnected world (Hannerz 1989).

With time some of the cultural flow also went in the other direction. Wole Soyinka, of an early generation of Nigerian writers, won a Nobel Prize in Literature, in 1986. Chimamanda Ngozi Adichie, of a later generation, writes novels and non-fiction in several genres, and has been translated into some thirty languages. I have heard both of them speak in Stockholm.

Then in the late 1980s, something was happening further north, at the outskirts of Europe. In the Soviet Union, there was *glasnost* and *perestroika*. Soon enough the Berlin Wall would crumble, and there was no longer an Iron Curtain in the middle of that global village. What would happen now? A number of writers – political scientists, historians, high-flying journalists – would offer future scenarios.

They mostly had key terms, which lent themselves to book titles, for these prognoses. One of them foresaw a coming “clash of civilizations”; translated in German as *Kulturknalltheorie*. Someone saw a “flat world”, as competition in the global market place was becoming more equal. For yet another there was simply “the coming anarchy”. And one started his career by playing with the notion of an “end of history”.

Looking back now, the varieties of future reporting were mostly not so successful. A third of a century later, for one thing, we must conclude that history has not come to an end. But here I was the anthropologist studying sideways again (Hannerz 2016).

I became curious about where in the global social landscape the various scenario writers had started out from, and just what in the future they chose to focus on. My conclusion was that one could map the changing organization of diversity in the global ecumene by starting out with a limited set of frames within which, and between which, people now handle meaning together. This is a view I have stayed with. I can use it to develop a macroanthropology, and also to zoom analytically between small scale and large scale.

Three of the frames would be the state, the market, and the movement – it should be fairly clear what these refer to. But then there is also a fourth frame, although it seemed to me that there was no obvious term in everyday language that really summarized it. With some inspiration from Alfred Schutz, early twentieth-century Austrian philosopher based in New York, I named it “consociality”. This is not some residual category, but really the most fundamental frame in human life. Consociality involves basic togetherness, interactions within the household, among neighbors, and work mates, many of the people you have around you in everyday life. It involves face-to-face interactions, and you can even see each other as full-bodied individuals. There is a tendency toward symmetrical relationships in give and take, and culturally toward what Anthony Wallace had termed a replication of uniformity, drawing on what is taken to be common sense. The archetypical setting may be a village, but beyond that there may be consociality in a range of settings with a similar

sense of belonging together in a shared identity. You may find it in a region, or in an ethnic group. But then you also get to the notion of a “nation”, and here things get trickier. In fact a state often draws much of its legitimacy from a claim of safeguarding the past and present of a nation – so the idea of a “nation- state” is highly valued.

Now states do not automatically become nations. I remember a classic comment by one mid-nineteenth century Italian politician: “We have made Italy. Now we must make Italians.” That seems to have worked out reasonably well.

But then again following Nigeria over the years, I see that nation-building can be very difficult. I can also look at the United States. In its eighteenth-century of liberation from European colonialism it made its claim to nationhood, but less than a century later it fell apart as the South tried to secede. When I spent time in Black America in the 1960s I could certainly observe a split in American consociality, by skin color. And then from 1981 I remember a bestseller put together by an American journalist named *The Nine Nations of North America*, pointing to regional differences of culture and identity (Garreau 1981).

On this side of the Atlantic, and back to that dramatic year of 1989 again, we may remember that the Communist politicians who had been placed in charge of the Soviet-occupied zone of East Germany made their attempts to turn their state into a nation. Yet most Germans who had already worked for some generations on turning all of Germany into one nation would have none of that. And so as the Berlin Wall crumbled, the next step was to a *Wiedervereinigung*.

At present, in Russia, president Putin certainly has a state, but seems to get notions of nation and empire continuously mixed up. Perhaps we can sense, too, that there has been some desire to form a sort of European super-nation as this part of the world has moved from Common Market to European Union – but then we have also had a Brexit.

With regard to the way the built-in tendencies of frames to shape culture allocated to them we can take Christian religion as an example. It matters if its ideas and expressions are handled by a state church, as it was for hundreds of years in Sweden, or as it is in Roman

Catholicism where the church has its own state, the Vatican; or if it is more or less in the market frame, as in American televangelism; or handled by revivalist movements, seeking converts and changing their consciousness; or in large part through the everyday and calendrical habits of consociality, such as perhaps beginning the family dinner routinely with a table prayer.

Other fields of activity can be differently distributed in different places.

Education may belong largely within the state frame, or it can be divided between state and market. Media such as radio and television may be largely a state monopoly, perhaps described as “public service”, or it may be divided between state and market. In some places such as the United States they are largely in the market place.

But then the frames do not exist insulated from one another. Many of the most interesting cultural phenomena in recent history have involved entanglements and hybrids between them, and instances when cultural

complexes move between frames. If we think of ethnicity as an organizational form with its roots in consociality, there are instances when ethnic groups enter the market to sell their presumably particular skills as a brand in the market. So there is another anthropological study named *Ethnicity Inc.* (Comaroff and Comaroff 2009) States may use the imagery of nations to serve as “nation-branding” in the market. Military work is now mostly in the state frame, but it can also appear in the transnational market, as in the recent case of the Russian Wagner Group. Before that, for some seventy years until the end of the Cold War, world Communism was a movement doing the foreign work of a state, the Soviet Union.

This may be enough to show the uses of looking at cultural complexity, or the organization of diversity, in terms of these four frames. But I got to that view through scrutinizing future scenarios emerging after the end of the Cold War, and that is several decades ago now. So what has happened since? I want to say something about two developments which have been particularly important in the early twenty-first century.

One involves changes in the media. When Marshall McLuhan come up with the concept of the “global village” some sixty years ago, it was mostly about television, and its power to show entire flesh-and-blood human beings across the world. That had been a kind of experience that before had belonged in the village, in the most local form of consociality.

But in a way, of course, the imagery was quite misleading. Television those days was largely one-way, part of the transnational center-periphery

relationships of the time, involving what would come to be called the “soft power” of culture. Audiences were not so much in face-to-face as in shoulder- to-shoulder relationships, as they watched their respective screens. They could not talk back, only turn the set off.

Thirty years later, by the 1990s, the global village was turning into something different. It became a place of Internet, e-mail, I-pads, mobile phones, Facebook and Twitter. The digital media could indeed become tools of consociality, as you could be in touch with friends and family members wherever they might be. But you could also be reached by crooks from anywhere, so there could be more freedom and less security. The global village could at worst become an anti-village. In any case, the question could arise of what might be a proper balance between face-to-face contacts and the screen. By now, with the coming of Artificial Intelligence, the question becomes yet more acute.

The other major development in our twenty-first century is that of large- scale human physical mobility across borders, even between continents. These are the times of what my friend Steven Vertovec (2023) has identified as “superdiversity”. People become refugees, escaping from dangerous habitats, or they seek ways of earning a better livelihood somewhere else. It may really have begun in the mid-twentieth century, as people from what had been colonies started arriving in larger numbers especially in what had been the centers of empires. One particular event has come to have great symbolic significance: the arrival of the ship *Empire Windrush* at Tilbury Harbor just outside London, with a load of Jamaican migrants, in 1948.

So the Algerians came to Paris and Marseilles, the Congolese to Brussels. Later on, here in Europe we may remember most dramatically those months in 2015 when masses of people came overland from the Levant and beyond, on foot or by whatever means of transport available to them. Then we have seen the continuous attempts to reach Europe by boats across the Mediterranean, in large part by Africans, often in the hands of commercial people smugglers. In 2021 in August, there were the scenes at Kabul Airport where Afghans tried to climb onto all departing aircrafts to escape from the once-more victorious Taliban.

And at the southern borders of the United States, Central American migrants but also people from here and there in the world, have met reluctant hosts. How to deal with the border becomes a major issue in American party politics, not least this election year.

So how has Europe responded to all this changing superdiversity? "*Wir schaffen das*", said one political leader in 2015; and on the whole perhaps we largely did, but hardly with ease. "Neo-nationalism" was one emergent twenty-first century term, focusing on anti-immigration and anti-immigrant sentiments. By now there is hardly one European country without a more or less strong neo-nationalist political party, pushing a safeguarding of "cultural heritage" as a way of making its message sound more positive. It surrounds me in Sweden as well.

Another term that appeared late in the twentieth century was "cultural fundamentalism" (Stolcke 1995). Coined by a German-born anthropologist with

her PhD from Oxford and her professorship in Barcelona, it was a view in which cultures are distinct and do not go together, where relationships between bearers of different cultures are inherently loaded with conflict, and where it is in human nature to be hostile to strangers. Needless to say, the author was critical of such cultural fundamentalism, but she saw it spreading in Europe. I have never come across anybody self-identifying as a cultural fundamentalist, it is obviously a label you attach critically to someone else. But I think the concept could deserve a wider spread.

Let me finish with some comments on a concept which relates to

human diversity in many ways. Again my attention was drawn to it in the 1980s. As I finished a lecture at the University of California, Berkeley, a colleague there asked if I had given any thought to “cosmopolitanism”. I had to respond, “Not much”. It was a concept which had not been given much scholarly attention for some time. But I realized that it was worth thinking about. My first opportunity to discuss it came at a conference in Seoul, Korea, in 1987, with the title “The First International Conference on the Olympics and East/West and South/North Cultural Exchanges in the World System.” It was indeed a year before the Olympic Games would be held in Seoul (Hannerz 1990).

The focus in my presentation there was on cosmopolitanism as an enjoyment of the pleasures of global cultural diversity. With open boundaries, you could listen to K-pop music from Korea, eat Peranakan cuisine from Malaysia, read new novels from Nigeria. And you could travel as a tourist to take in many local scenes.

So that is one kind of cosmopolitanism. But just a little later, with the Iron Curtain gone, and with the world at least for some time opening up, I came to realize that another kind of cosmopolitanism was becoming increasingly prominent. It was a concern with improving the world in different ways. It could involve the life situation of women, or battling hunger in parts of the world, or the dangers of nuclear arms, or human rights more generally. With time there was increasing emphasis on environmental issues, and global warming. This could be organized top-down as in the World Economic Forum, the “Davos Club”, with elite members sometimes labeled as “Cosmocrats”. Or it could be organized bottom-up, with activists spread over the world. With the media situation of the global village it was easier to see what was wrong far away, and to empathize with the human beings living there.

Now you can see that these two different kinds of cosmopolitanism tend to belong mostly in different organizational frames. Cosmopolitans as consumers of the world’s cultural pleasures belong particularly in the market frame. I might add here that with more migration between and within continents, they may find more of these pleasures available at

home. Without such migration, my home country up there in northern Europe might never have had any pizzerias.

The cosmopolitans working to improve the living conditions of parts or of the whole of humanity, as world citizens, are clearly active in the movement frame. Here there was, at one time, some debate of the relationship between cosmopolitanism and patriotism. Were cosmopolitans rootless, not trustworthy as compatriots? I was struck by a contribution to this debate by one philosophy professor at an elite American university, himself an immigrant from Ghana, in West Africa. His father, a veteran from the late colonial struggle for national independence, with a British wife, and the son-in-law of a minister in the World War II cabinet in Britain, had told his children that it was possible to be a patriot and a citizen of the world at the same time, a rooted cosmopolitan. And now that son of his, Kwame Anthony Appiah (2005) was apparently rooted in two countries. He offers ethical advice on a regular basis to the readers of the *New York Times*, and he has lectured here in Florence as well.

So these are two kinds of cosmopolitans. But I would suggest that a third kind of cosmopolitanism, belonging in the consociality frame, is really these days the most important (Hannerz 2022).

This is a matter of taking diversity as it comes, without really reacting particularly strongly in either direction. You handle it in the neighborhood or on the job, perhaps even in the household, being used to it or prepared for it. Some settings may offer better conditions than others for such cosmopolitanism as a way of life: perhaps cities, often large cities, rather than villages. To be surrounded by diversity suddenly and without preparation may just lead to the opposite kind of response – to culture shock, to retrieve yet another concept from the now rather distant past, and then to cultural fundamentalism. The cosmopolitanism of consociality may often develop most readily if it is given time to grow, in an everyday organization of diversity.

References

Appiah, Kwame Anthony

2005 *The Ethics of Identity*. Princeton: Princeton University Press.

Comaroff, John L. and Jean

2009 *Ethnicity, Inc.* Chicago: University of Chicago Press.

Garreau, Joel

1981 *The Nine Nations of North America*. New York: Avon Books.

Hannerz, Ulf

1969 *Soulside: Inquiries into Ghetto Culture and Community*. New York: Columbia University Press.

1975 Research in the Black Ghetto: A Review of the Sixties. *Journal of Asian and African Studies*, 9: 139-159.

1979 Town and Country in Southern Zaria: A View from Kafanchan. In Aidan Southall, ed., *Small Urban Centers in Rural Development in Africa*. Madison: African Studies Program, University of Wisconsin

1987 The World in Creolisation. *Africa*, 57: 546-559.

1989 Notes on the Global Ecumene. *Public Culture*, 1(2): 66-75.

1990 Cosmopolitans and Locals in World Culture. *Theory, Culture and Society*, 7: 237-251.

1992 *Cultural Complexity: Studies in the Social Organization of Meaning*. New York: Columbia University Press.

2016 *Writing Future Worlds: An Anthropologist Explores Global Scenarios*. New York: Palgrave Macmillan.

2022 Anywheres, Somewheres and the Faces of Cosmopolitanism. In Peter Beyer, ed., *Globalization/Glocalization: Developments in Theory and Application: Essays in Honour of Roland Robertson*. Leiden: Brill.

2023 Kafanchan: A Nigerian Town and its Global Horizons. In Deborah Pellow and Suzanne Scheld, eds., *The Routledge Handbook of Africa and Urban Anthropology*. London: Routledge.

McLuhan, Marshall

1964 *Understanding Media*. New York: McGraw-Hill.

Stolcke, Verena

1995 Talking Culture: New Boundaries, New Rhetorics of Exclusion in Europe. *Current Anthropology*, 36: 1-13.

Vertovec, Steven

2023 *Superdiversity: Migration and Social Complexity*. Oxford: Routledge.

Wallace, Anthony F.C.

1961 *Culture and Personality*, New York: Random House.

Superdiversity and social complexity

Steven Vertovec

Steven Vertovec is Founding Director of the Max Planck Institute for the Study of Religious and Ethnic Diversity, Honorary Professor of Ethnology and Sociology at the University of Göttingen and Supernumerary Fellow at Linacre College, Oxford. Previously he was Professor of Transnational Anthropology at the University of Oxford and Director of the Centre on Migration, Policy and Society (COMPAS). His research interests concern international migration and transnationalism, cosmopolitanism, social difference and diversity. Steve's latest book is *Superdiversity: Migration and Social Complexity* (Routledge 2023, available as Open Access).

Abstract *In my contribution, I will suggest that new understandings of social complexity entail considering the simultaneity of changing social configurations (here described as the rise of superdiversity), changing patterns of social organization (especially by way of stratification and inequality) and changing social categories (including mixtures and re-definitions). These sets of changes cut across scales from the national context through urban settings to personal networks and individuals.*

Good evening, everybody. I'd first like to thank Fondazione Intercultura for inviting me. I'm honored to be here. This is fantastic already. I have to say I'm also pleased and honored to be following Ulf Hannerz for reasons that will become evident during my talk. And I'll be using PowerPoint slides for this. And for the people in the back, don't worry. I don't think I'm going to be saying anything that depends on you being able to see it or read it. Okay? So it's more of a help for me.

So let's get the course advertising out of the way first. This talk is largely, not entirely, largely based on a book I just published at the end of last year and the German version's coming out in two weeks. I'll

use the superdiversity thing as a springboard to getting to complexity. I'll just talk a little bit about superdiversity at the first. And I know my publisher probably doesn't like to talk about this, but you don't have to buy the book. It's all downloadable, open access online as well. Okay, advertising out of the way. As I say, I'll talk about the superdiversity thing just as a springboard to complexity, and you'll see how I get there. So superdiversity's been invoked a couple of times, and it's a concept that I first published on in 2007 when I was working in the UK and analyzing all sorts of migration data. I'm mainly a migration scholar. And I was noticing some things happening to migration in the UK that I've gone on to research over the last 15 years, and these are global processes as well.

That is, we've seen a sea change, a major change, transformation of global migration. We're seeing increasing movements of people from more varied backgrounds, national, ethnic, linguistic, and religious backgrounds than we've ever had in history. More people coming from more different backgrounds going to more places than ever before in history.

That was one big kind of breakthrough looking at all this data. The other thing, though, was at the same time a number of other things were changing as well, not just all of these backgrounds, ethnicity, nationality, language, and so forth were moving around more, but we had a diversification of migration channels that people were going through. More people coming from these different backgrounds coming as high-skilled workers or as students or as family members or as refugees, asylum seekers, or as undocumented workers in very different combinations.

Likewise, people gaining different legal statuses, different gender balances, and all of these different flows from different ethnic, national, and other backgrounds, age ratios, class, and human capital. The idea was that diversity wasn't what it used to be, that for all these ways and the ways that all of these kinds of criteria were changing and playing upon each other in intersectional ways, I felt that we had to talk about them differently. The old models of talking about multiculturalism in terms of large groups coming in certain basic

modes of migration didn't fit the data we were seeing anymore.

So I came up with this concept of superdiversity to try to summarize all of these intersectional, I hesitate to use the word complex, combinations of social categories that have happened in global migration over the last 30 years. And the super of superdiversity doesn't mean super powerful or something. I meant it to talk about we're seeing modes of diversity that supersede previous forms of diversity that we had because of all of these new combinations of elements.

Okay, so since I published that, kind of to my surprise, the concept has gone viral, we might say. It's been cited around 10,000 times by scholars from across the social sciences and even into business studies and history and especially sociolinguistics and in education as well. But also what I noticed, and I haven't read all the 10,000 citations, but I did some research with a couple of research assistants looking at all these different ways the concept of superdiversity was being taken up, like fire across the social sciences.

And I found that people were using it in very different ways than I had originally intended. And I thought that was interesting just to see the life of a concept after it's been born. And I think one of the most compelling things that I saw, though, is that, again, across the social sciences, people were picking up the superdiversity thing, the concept, to talk about very different things by way of how different aspects of society were becoming more complex.

And they didn't have the language to quite talk about it, whatever their particular field was, sociolinguistics or neighborhood dynamics or classrooms, workplaces. And they wanted to talk about ways that things are getting more complex. They didn't quite have the language, and so they grabbed the superdiversity thing.

And that's been great for me in my citation index, but, again, they were using the language, the concept, in different sorts of ways to talk about complex migration flows, complex social identities, new complex social formations taking place, again, in neighborhoods, workplaces, and schoolrooms. So I thought that was particularly interesting that people were doing that. And this phenomenon was

kind of summed up by the late, great German sociologist Ulrich Beck, who said, “over the last decades, the cultural, social, and political landscapes of diversity are changing radically, what all of our speakers have been talking about.

But we still use old maps to orient ourselves. In other words, my main thesis is, we do not even have the language through which contemporary superdiversity in the world can be described, conceptualized, understood, explained, and researched.” So, again, he was pointing out that we need new language to be able to talk about all these new complex social processes, social manifestations, social configurations that were coming out.

So I thought, well, that’s an interesting thing. Obviously, there’s a lot of interest. People are trying to understand and come up with ways of talking about and describing these new forms.

And so what I’ve done over the past couple of years, and this all goes into the book as well, I’ve tried to, perhaps very amateurishly, try to understand, well, what does complexity science actually try to describe? If social scientists are using complexity, what do real complexity scientists, physicists, biologists, and others talk about by way of complexity science? And so I’ve tried to read up and educate myself, talked to a number of colleagues, and I’ve sort of derived these eight key points of what I think complexity science is trying to say. And I realize this is a really risky thing to do, not least because we have a lot of complexity experts in the room, as it were, and we’ll be talking in the next couple of days with them about complexity science. I hope they won’t disagree with me terribly, but I do want to spend just a minute going through all of these because I’ll come back to them a couple of times in the rest of the lecture.

So what are we talking about in complexity science? How do complexity scientists understand something? Well, first of all, complexity science is about certain systems comprised of numerous elements. And one of the first kind of premises of complexity science is any time you have an increase in the number of elements within a system, you’re going to have more complex dynamics, more things happening within it. And this was the key thesis made in one of the seminal articles that

sort of kicked off, in many ways, within physics anyways, complexity science.

This was a piece in the journal *Science* by P.W. Anderson, 1972. The article was just called, *More is Different*. And I thought that was brilliant because the title is the same as the content, is the same as the conclusion.

More is different. Whenever you have more elements added to any system, you're going to kick off complexity dynamics. Likewise, if there's an increase in the differentiation of characteristics of any of the elements in a particular system, you're going to kick off new complexity dynamics, which I'll talk about.

If there's an increase in the relationship and the interdependence between elements, you're going to have more complex systems. And I should say by complex systems, we can be talking about anything from weather systems to ecosystems in a particular environment to social systems. Let's think about crowd behavior.

Anytime you have an increase in number or differentiation or interdependence of agents, you're going to kick off complex dynamics, new processes. And these sorts of processes lead to high contingency. It depends on what's happening with those elements to what's going to happen to the whole system.

You have the emergence of new systems, kind of almost naturally, they say, forming out of these systems as it were thrown into, the old language used to be disequilibrium, until new equilibrium, a new system emerges from a system changed by number, differentiation of characteristics, or interdependence. The emergence of new systems are often talked about as self-organization, but some of the key points are that the trajectories, what's going to happen to the system, is usually completely unpredictable and leading to uncertainty. So you always find in complexity science people ending up with ideas of uncertainty.

We actually don't know how a lot of complex dynamics are going to play out. And this is really important to think about when we're trying to apply complexity to changing social systems. We can't

predict exactly how they're going to play out in a neighborhood, in a workplace, in a school room, let's say.

So these are just some basic elements, and as I say, we'll come back to those. And again, I hope the experts in the audience aren't cringing at my attempt to summarize complexity science. Okay, so something I do know a little bit more about is how complexity has been talked about in anthropology.

Many years ago, when I was an anthropology professor at Oxford, I taught a course on anthropology of cultural complexity. And we spent a lot of time, not solely, but at the beginning of the course anyways, talking about notions of complex societies. This was a big theme in a lot of 20th century anthropology, about how complex societies arose.

It was a very evolutionary approach. And you've probably heard it in your school books or something, moving from bands to chiefdoms and tribes, moving on to states and to empires. This was the idea of the emergence of complex societies in social anthropology.

And the idea was of ever more complex modes of social organization. This idea of social organization is one of the key things I want to put in your head right now, because we'll come back to this too. The idea that the way we arrange ourselves changes over time.

The way we arrange ourselves, what we mean by social organization, have to do with things like hierarchy and status, occupational specialization, political functions and power, and how we use our resources and share our resources or hoard our resources. All of these are modes of social organization. So a lot of 20th century anthropology and archaeology traces how different systems of social organization around these sorts of themes, hierarchy, power, resource control, emerge into more and more complex forms of social organization.

So that was the basic idea. And of course a lot of it had to do with population and the kinds of traits that anthropologists, let's say in the 40s, 50s and 60s were looking at, had to do with the emergence of things like markets, technology, architecture, irrigation and so forth. But these often had to do with population size.

So there's that idea of increase in the number of elements in a

system. And again, all of these had to do with social organization as the main way that complexity was thought about in a lot of 20th century anthropology. And again, I think you'll recognize these sorts of elements of complexity theory that I mentioned earlier on.

Increase in number of agents, differentiation of characteristics, people having more or less status, different access to resources, etc., and different relationships between people. So these were all modes of the complexity of social organization that a lot of this kind of anthropology existed on. For reasons I won't get into now, this way of thinking in anthropology has been itself superseded by other ways of thinking.

But I'm just saying that this idea of complexity in social organization was a dominant way of thinking for a long time. Even in contemporary anthropology now, things just published within the last couple of years, there's a lot of interest in anthropology on complexity. And it's, again, particularly in terms of system change, of relationships of elements.

Now there's a lot of interest in human-nonhuman relationships, so the relationships of humans and the natural environment, relations of humans to artificial intelligence and robots and so forth. But I would say that the idea of social organization is still at the heart of these uses of complexity in a lot of anthropology. And I find it hugely interesting, but for what I'll go into in the next couple of minutes, I don't think that's very sufficient.

Because I think we need a change of thinking which has already been brought about. The changing perspective that I take, moving from social organization to something else, the way we think about complexity in society, owes a lot to these three anthropologists, Frederik Barth, Ulf Hannerz, and Thomas Hylland Erikson. And I'm not just putting this up here because I knew these guys would be in the audience today.

This is all in the book, okay? So it's just a nice coincidence you guys are here. Some of the things that I've really learned from these three, three Scandinavians, for some reason I haven't figured out yet. We need to have a conversation over a beer about why three Scandinavians made

what I think is this hugely important change in perspective in thinking about complexity.

Their idea is complexity is not just about social organization, resource controls, stratification, hierarchies. It's about the complexification of what's going on in our heads, what meaning systems we have, what concepts we use. Those are getting more complex at the same time, and this has a direct relationship to modes of social organization as well.

For me, this is a paradigm shift. After all those years of teaching about evolutionary theories of complex societies, I think this is an important breakthrough, and the rest of my talk will be pretty much along those lines. So like I say, Ulf, I hope you're cringing with embarrassment here because I'm like the novice at the master's feet here.

Also in that course I used to teach at Oxford, Ulf's book *Cultural Complexity* was like our Bible. The subtitle is fantastic as well, *Studies in the Social Organization of Meaning*. Again, this idea that what we carry around in our heads, the meanings, the concepts, the values, are in direct relationship with the forms of social organization that we have as well, that meanings within any cultural system or society are unevenly distributed through populations, through gender, through age groups, through education, through occupation. They're directly related to stratification, that people in different social positions have different perspectives, have different meanings that they use to sort their way through society, and that the meanings that we carry around in our heads imbue the social relationships that we have.

You see what I mean? This is moving from this almost kind of materialistic view of complexity as social organization to a really important one that combines the social with the cognitive. And for me, some of the key meanings that are complexifying right now have to do with the social categories we use right now as well. So that's the shift to the next session where I'll talk about complexity and social categories and how the social categories that we rely on every day right now are hugely complexifying right in front of our eyes.

And we're still in a state of emergence. We don't quite know where they're going right now. But I just want to start this section with this

quote from a couple of top social psychologists, Jones and Dovidio, in a piece that they wrote, also calling for a paradigm shift within the discipline of social psychology.

And they say, "The world is much more diverse on multiple dimensions at many levels, typified by the salience of differences and their dynamic intersections." And for me, salience of differences, difference is one of the key modes of social categorization that we have right now. What are the kinds of differences that we see and that we sort our society by? And right now, the idea of difference is going through quite a massive complexification and change right now.

Now, what kind of social categories am I talking about? These kinds, especially gender, sexuality, religion, race, ethnicity, and language. There are things happening right now to all of these categories that are complexifying and are coming out of changes in social organization but are also going to hugely affect the way that we organize ourselves socially in a very Hannerzian manner, I would add. So, again, these are some of the key categories that are in a lot of our attention right now, in politics, not least, in public thinking, in social movements, race, ethnicity, nationality, gender, sexuality, disability, age, class, religion, and legal status.

And I contend and show in the book how each one of these is changing right now. Because in each one of these broad social categories, we're seeing increasing number, meanings, combinations, and transformations of what we mean by each one of these kinds of social categories. And, as I say, they're coming out of changes in society and they are contributing to new changes in society in ever more complex ways.

Now, one of the ways that they are transforming is we're putting the idea of "trans-" in front of a lot of these categories. So we talk about the transnational. Also, by the way, another Ulf Hannerz book: *Transnational Connections*.

Transgender, transsexual, transracial, and translanguaging. In sociolinguistics, translanguaging is a very intriguing concept. And here, if you're interested in this idea of how these basic categories are changing when we affix the word trans to it, I really recommend

a book by a friend and colleague, Rogers Brubaker from UCLA, just called *Trans*.

And he also talks about that we're going through an age of unsettled identities. And I'm not entirely satisfied by the idea of unsettled identities. I think we're in an era of multiplying, making, unmaking, and mixing of categories, and contention of categories as well, which I'll get to in a minute.

Key social categories are changing in important ways. Okay? So just one example. I don't have time.

This is another advertisement for the book. If you're interested in how all of these categories are changing, sorry, you have to look at that book. But here's just one example that I've drawn from the most recent United States census.

And just between the census year 2010 and 2020, the number of people identifying as multiracial or mixed more than tripled. And why did that happen? How could you suddenly have more than tripling of the number of people adopting that as their identity or their social category? Is it the fact that there were more multiracial or multi... let's call it other sort of background babies? It's not necessarily only fixed on race? Are Americans rethinking their identities? Is it because the census was changed in 2020, allowing you to tick more boxes than previously? Well, according to the New York Times, they say the answer is all of the above. There were more babies.

There were more people rethinking identities. And there was a change in the census. But the idea was that, again, that they say there was a meaningful widening of options people had to say who they felt they were.

And I think this is where we're at right now. Social categories are changing. People are rethinking how they want to describe themselves, how they want to be affiliated, who they want to be with.

Categories are also becoming less exclusive. The way people see themselves is changing. That's from *The Economist*, also commenting on this big change in the U.S. census.

So something is going on out there. We're seeing an unfixing of a lot

of categories. Now, in response to that, we're having a backlash by people who are themselves very unsettled by the idea of unfixing.

So in certain voices on the right, across the world, we're seeing a backlash against mixing and trans and the unfixing of categories. People who want to put gender and sexuality and race and ethnicity and language back in their boxes. And I would say this dynamic is also part of complexification.

It's part of the emergent new social forms that are going on that we have to stir into the mix. The fact that there is a backlash against the unfixing of social categories. So again, just a kind of summary. That we're seeing a complexification of social meanings and categories. More categories, more intersectionalities, new trans and mixed identities, a new public salience, social movements, contestation in public about the nature of many of the key social categories that we have today.

An increased self-awareness. People trying to rethink their own identities and social categories that they belong to. And in good complexity fashion, where this is going is unpredictable.

We're in a stage right now of emergence of new social forms of complex social organization taking place. These are kind of in a feedback. Again, a lesson I learned from Ulf and his work.

Social meanings and social organization are always in a kind of feedback. And again, I throw in the lessons I gained from complexity theory. Increasing the number of agents, differentiation, interdependence.

These all relate to what's going on with social categories as well as with social organization right now. And we're in a situation of unpredictability and uncertainty as to where this is going. There are various ways that people are trying to steer this emergence.

But as we see, there's pushback as well from certain quarters. And I think another concept that I've been quite interested in, two leading sociologists, feminist sociologists, one from the US, one from England, independently as far as I know, came up with the idea of complex inequalities. That when you mix complex emergent forms of social organization and complex social categories, you have ever

more complex forms of inequality, of economic inequality, political inequality, social inequality as well, due to what they talk about as multiple categorical intersectionalities.

The way that all these different social categories that we belong to combine can play into new forms of discrimination and inequality. I just won't go into that, but just flag that as an important and interesting concept. Okay, the final thing I want to flag up stemming from this is another field, again from social psychology, that I've been particularly inspired by, interested in, is a set of theory called social identity complexity theory, otherwise known as multiple social categorization, initially kicked off by two American social psychologists, Roccas and Brewer.

They looked at, experimentally, in a number of studies, prompting people to look at their own multiple social categorization within them. All of us belong to multiple social categories all the time, which includes ethnicity, sexuality, gender, and so forth, but also different roles, different affiliations on different scales as well. What they found is when people become more conscious of their own social category complexity, their own multiplicity, they're better able to recognize it in others, and that leads to more positive interactions with others.

In some ways, it seems like a natural thing, but this is now demonstrated through lots of interesting experimental work. The idea becomes: we should get people to understand and to introspect on their own complexity. Complexity theory belongs in here with each one of us, and this has immediate effect, as I say, on the way people relate to others.

There's your social organization kind of dimension as well. For me, what this boils down to is we need to get the message across that everyone belongs to more than one social category. We have to fight the idea of putting people in single category boxes, and every social category is comprised of people who belong to other social categories. Again, these seem self-evident, but we lose track of this all the time in a lot of public discourse and a lot of politics. Everyone belongs to more than one social category. Every social category is comprised of people who belong also to other social categories, and this fits entirely

into the views of Nobel Prize winner Amartya Sen:

“The hope of harmony in the contemporary world lies to a great extent in a clear understanding of the pluralities of human identity, and in the appreciation that they cut across each other and work against the sharp separation along one single hardened line of impenetrable division.”

And again, this leads us back to the movements of people, largely on the right, who want to get back to fixity and singular categories. And if complexity is to fully emerge and we're to take advantage of it for ways that we've seen, again, in social identity complexity theory, are positive, have positive outcomes, we need to promote these sorts of ideas, too, and get people to think about their own multiple social categories. And I know that this is an educational foundation, in the educational field, perhaps there are teachers here. One way of doing this is, I don't know, in Italy if you use this, but in a lot of American and Canadian schools, especially in high schools, they use these social identity charts. That is, they get students to sit down and list in this sort of form all the different kinds of social categories that they belong to. As a way of... of stimulating the self-introspection about multiple category complexity. And then you can even take that further to say, okay, which social categories are self-asserted by the person and which social categories are put on you by the rest of society? And that also triggers various kinds of introspection and you can get students to talk to each other about some of the categories which they then realize that they overlap with. And again, in social identity complexity theory, this is shown to stimulate more positive attitudes to people from all kinds of different backgrounds when you realize that person is just as complex as I am. Okay, last thing, in conclusion, whoops, there's that book again. In the conclusion. I make a call for more complexity thinking. This is the kind of complexity thinking we have to get the general public to recognize. “Complexity thinking, an approach, a set of tools, and a vocabulary borrowed from the natural sciences to conceptualize better these multiplicities of meaning and relationship is not just a value for social understanding, not just for the social scientists, but for ordinary individuals to gain a more coherent

view of society and social change. a positive appreciation of others, and a further understanding of themselves.” And you can’t ask for more than that. This is all coming together in what my friend Thomas Hylland Eriksen calls for “complexity as a way of seeing”. If we get people to recognize what complexity is all about. and they can see the complexity in the world around them all the time. It helps give them a kind of navigational tool for how to proceed in life, how to treat others, how to reorganize society. And I think that is just a great kind of mantra. We need complexity as a way of seeing. Okay, and Thomas, even though you’re an esteemed. colleague and a good friend, I’m not going to give you the last word. I’m going to save that for Michael Palin, who I’m a big fan of, who says, “the complexity and diversity of the world is the hope for the future”. And I think that’s a positive message that I want to leave us all with, and hopefully we can talk all along these lines over the next couple of days. Thanks very much.

Sessione / Session 1

Complessità culturale

Cultural Complexity

Gnoseologia della complessità

Annamaria Anselmo

Annamaria Anselmo è professore ordinario di Storia della Filosofia e di Storia e Filosofia della Complessità presso l'Università di Messina. È Socio fondatore e Segretario scientifico del Centro Studi di Filosofia della Complessità "Edgar Morin"; fa parte del comitato editoriale della rivista "Complessità" (Armando Siciliano, Messina) di cui è anche Segretario scientifico; dirige la Collana di studi di Filosofia e Scienze della Complessità ("Multiversità", Aracne, Roma). Ha studiato il pensiero filosofico ed epistemologico di Edgar Morin, di Benedetto Croce, di Henri Poincaré, di Niels Bohr e Werner Heisenberg, di James Lovelock, di Humberto Maturana e di altri pensatori che hanno fatto oggetto del loro interesse il rapporto filosofia-scienze. Collabora attivamente con un gruppo di ricerca dell'Ateneo messinese e con un gruppo di ricerca internazionale che hanno come tema la sfida proposta alla riflessione sulla gnoseologia dalla complessità del reale, con costante riferimento ai testi dei grandi scienziati del '900. Tra le pubblicazioni più rilevanti: Edgar Morin. Dalla sociologia all'epistemologia, Guida, Napoli 2006; Da Poincaré a Lovelock. Nuove vie della filosofia contemporanea, Firenze, Le Lettere 2012; con G. Gembillo, Filosofia della complessità (terza edizione), Le Lettere, Firenze 2017 e Le cassandre della pandemia. Carson Potter Prigogine Lovelock Morin, Le Lettere, Firenze 2020.

Abstract *In questo lavoro mi propongo di indagare, con riferimento all'opera di Ilya Prigogine, come la gnoseologia della complessità sia emersa attraverso la via scientifica e, con riferimento all'opera di Edgar Morin, come sia emersa in ambito epistemologico.*

Premessa: la scelta delle parole

Il termine "Gnoseologia" risulta ormai essere desueto. Ciononostante, rispetto alla parola epistemologia, troppo carica di incrostazioni

generate da una certa filosofia della scienza che riduce la conoscenza alla scienza classica e rispetto allo stesso termine “filosofia”, ormai spesso usato dall’ “uomo comune” come sinonimo di astrattezza, la parola “gnoseologia”, proprio perché, come ho detto, desueta, non ha risentito della corruzione dovuta all’uso ed è pertanto rimasta fedele al suo significato etimologico che rimanda direttamente al problema della “Conoscenza”. Rimanda cioè alle riflessioni sul modo in cui organizziamo i saperi; sul modo in cui ci rapportiamo al mondo fuori di noi, alla varia umanità con cui entriamo in relazione e al rapporto che creiamo con noi stessi.

L’altro termine indicato nel titolo del mio intervento è “complessità”, la parola chiave di questo convegno. Anche qui occorre fare una precisazione dato che riferirsi alla “complessità” è diventato quasi di moda, ma, come ha scritto Edgar Morin, “complessità è una parola la cui troppa pienezza ne fa una parola vuota” anzi “più viene utilizzata, più il suo vuoto aumenta”¹.

Sempre su indicazione di Morin, è necessario recuperare il senso etimologico del termine e soffermarsi sulla potenza rivoluzionaria che esso racchiude. Una potenza rivoluzionaria di portata ontologica, dato che investe il modo di intendere la realtà, l’immagine della natura, la nostra visione del mondo; di portata logica, poiché inerisce anche al modo di concepire il soggetto, l’uomo e il suo intelletto; e anche una potenza rivoluzionaria di portata epistemologica, relativa cioè al “metodo” da noi utilizzato per organizzare la conoscenza.

I filosofi, le cui riflessioni saranno oggetto di questo mio lavoro, sono due. Uno è Edgar Morin che ho già sopra citato e che si può senz’altro considerare il padre del pensiero complesso, poiché è riuscito ad integrare il pensiero dei più grandi studiosi e scienziati che hanno dai vari ambiti disciplinari contribuito a delineare appunto l’orizzonte di senso della complessità; l’altro è il premio Nobel per la chimico-fisica Ilya Prigogine, che è approdato alla complessità proprio dalla sua disciplina e, seguendo un percorso storico-scientifico-filosofico, ha indicato le più importanti tappe che dal riduzionismo ci hanno condotto ad una visione storico-reticolare della Natura.

1 E. Morin, *La sfida della complessità*, a cura di G. Gembillo e A. Anselmo, Le Lettere, Firenze 2011, p. 27.

Ilya Prigogine e le conseguenze epistemologiche del Secondo principio della Termodinamica

Seguendo la ricostruzione storico-scientifico-filosofica che Prigogine fa nella *Nuova Alleanza*², si può comprendere a fondo la potenza rivoluzionaria di portata ontologica che la Complessità ha avuto. Le sue riflessioni innovative, coraggiose e, per certi versi, anche dissacranti, sulle conseguenze epistemologiche del Secondo Principio della Termodinamica, hanno infatti permesso che si prendesse coscienza del processo di storicizzazione che caratterizza la *physis* e che si sdoganasse un concetto che era stato per secoli ignorato nel panorama scientifico tradizionale. Il concetto in questione è quello di “disordine” che Prigogine è riuscito non solo a reintegrare, ma anche a dargli un ruolo dal quale non si può prescindere. Egli infatti, nonostante i reiterati tentativi degli scienziati di esorcizzarlo, di normalizzarlo e di rimuoverlo, tentativi fatti in nome dell’idea di un “Ordine-Re” con la quale si è cercato di nascondere la complementarità fra fenomeni disordinati e fenomeni organizzatori, ha assegnato al “disordine” il posto che gli spetta nel processo di comprensione del, mai compiuto, “Libro della Natura”. In tal senso “storicità”, “entropia” e “irreversibilità” sono diventate per lui le chiavi di lettura di una *physis* in cui il disordine è fonte di ordine e organizzazione.

In altri termini, Ilya Prigogine ha sentito l’esigenza di rilevare i limiti della descrizione che la scienza classica ha fatto del mondo, definendola un “miraggio” che ha condotto alla netta separazione della cultura umanistica da quella scientifica. Egli ha dato, in tal senso, a Newton l’appellativo di “nuovo Mosè” al quale sono state mostrate “le tavole della legge”³ proprio perché grazie alla Gravitazione universale si è creduto che la fisica avesse raggiunto lo *status* di scienza, che si fosse riusciti cioè, una volta per tutte, a conoscere in maniera completa i meccanismi che regolano la Natura. In quest’ottica, Kant è diventato per Prigogine il pensatore che ha “ratificato” filosoficamente la scienza classica, in quanto ha riconosciuto a Newton il merito di aver reso la fisica una scienza definitiva e certa come la logica e la matematica. Questo tipo di ontologia inoltre ha condizionato persino

2 I. Prigogine - I. Stengers, *La nuova alleanza. Metamorfosi della scienza*, trad. e cura di P. D. Napolitani, Einaudi, Torino 1993

3 Ivi, pp. 82 e *passim*.

coloro che per primi hanno messo in crisi la visione meccanicistica che ne è derivata, come Max Planck, il padre della fisica quantistica e Albert Einstein il teorico della Relatività, che non hanno mai smesso di credere fermamente nel meccanicismo e nella causalità lineare⁴. Sempre a causa, o sarebbe meglio dire, grazie al Secondo principio della Termodinamica, la “Storia” è rientrata a tutti gli effetti nell’universo e una volta stabilita la realtà del tempo “la maggiore difficoltà per raggiungere una più grande unità tra le cose scientifiche ed umanistiche è stata eliminata”⁵. Alla luce del Secondo principio infatti, per dirla con Prigogine, “gli scienziati hanno semplicemente smesso di negare ciò che, per così dire, *tutti sapevano*” e cioè che il “tempo cambia le cose, incide su tutto, anzi costituisce proprio la struttura della realtà”⁶. Quindi, si è finalmente dovuto ammettere che il tempo, che è stato considerato per secoli o un parametro o un contenitore assoluto, o una forma pura della nostra sensibilità, ha una sua direzione e “non è penetrato soltanto nella biologia, nella geologia, nella scienza delle società e delle culture, ma nei due livelli da cui era stato più tradizionalmente escluso, a favore di una legge eterna: nel livello microscopico fondamentale e nel livello cosmico globale. Non soltanto la vita, ma anche l’insieme dell’Universo ha una storia – e questa è stata una scoperta con risonanze culturali profonde”⁷.

Prigogine ha descritto in proposito i diversi tipi di tempo che fanno da contraltare al tempo circolare e senza direzioni della fisica classica in cui non c’è differenza fra passato presente e futuro e ci parla del “tempo irreversibile delle evoluzioni verso l’equilibrio” del “tempo ritmico di strutture il cui pulsare si nutre dei flussi che le attraversano” del “tempo biforcante delle evoluzioni per instabilità e amplificazioni di fluttuazioni”; del “tempo microscopico...che manifesta l’instabilità

4 Ivi, pp. 88 e *passim*

5 Ivi, p. 17.

6 Ivi, p. 274. Su ciò rimando a G. Gembillo, *Neostoricismo complesso*, E.S.I., Napoli 1999; *id.*, *Le polilogiche della complessità*, Le Lettere, Firenze 2008; G. Giordano, *Tra Einstein e Eddington. La filosofia degli scienziati contemporanei*, Armando Siciliano, Messina 2000; *id.*, *Da Einstein a Morin. Filosofia e scienza tra due paradigmi*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2006; A. Anselmo, *Da Poincaré a Lovelock. Nuove vie della filosofia contemporanea*, Le Lettere, Firenze 2012.

7 Ivi, p. 214. In proposito rimando a G. Giordano, *La filosofia di Ilya Prigogine*, Armando Siciliano, Messina 2005; G. Gembillo – G. Giordano- F. Stramandino, *Ilya Prigogine scienziato e filosofo*, Armando Siciliano, Messina 2004.

dinamica a livello microscopico”⁸.

L'allontanarsi dall'idea di Ordine re e di tempo assoluto ha inevitabilmente compromesso anche l'idea di spazio isotropo assoluto e quella di causalità lineare e meccanicistica che erano alla base della certezza e definitività che utopicamente la scienza classica si prefiggeva di raggiungere. Alla luce di quanto rilevato, è diventato impossibile ricondurre tutto “a un caso d'applicazione di leggi generali sprovviste di particolare interesse”⁹, riduzione che, secondo Prigogine, ha “disincantato” il mondo. Egli, da scienziato, ha rilevato proprio la pericolosità epistemologica ed etica di questo disincantamento della Natura e di quella che ha definito la “triste verità” in cui la scienza tradizionale ci ha indotto a credere. Infatti “il progresso della scienza, quali che siano le convinzioni personali dello scienziato, porta sempre alle medesime conclusioni: ciò che la scienza classica tocca si dissecca e muore. Muore la diversità qualitativa, la peculiarità, tutto diventa semplice conseguenza di una legge generale”¹⁰.

Cogliere la complessità significa proprio resistere a questo “disseccamento”.

Edgar Morin e i principi di una conoscenza pertinente

In perfetta sintonia con Ilya Prigogine, Edgar Morin ha rilevato che gli scienziati classici, che sono stati anche importantissimi filosofi, hanno prodotto, sulla base della loro visione del mondo, un metodo di conoscenza che dopotutto era figlio del loro tempo. Ne è conseguito che analisi, separazione, semplificazione, decontestualizzazione, astrazione, misurazione, quantificazione, classificazione, etichettamento, ovvero le operazioni proprie del metodo scientifico tradizionale, sono diventate le operazioni del metodo di conoscenza *tout court* e soprat-

8 Ivi, p. 274. Cfr. anche I. Prigogine, *La nascita del tempo*, s.i.t., Bompiani, Milano 1992; *id.*, *Dall'essere al divenire*, trad. di G. Bocchi e M. Ceruti, Einaudi, Torino 1986; *id.*, *La fine delle certezze*, trad. di L. Sosio, Bollati Boringhieri, Torino 1997; *id.*, *Tempo, Determinismo, Divenire*, a cura di G. Bozzolato, Edizioni Centro, Brugine 1999; *id.*, *Tra il tempo e l'eternità*, trad. di C. Tatasciore, Bollati Boringhieri, Torino 1989; *id.*, *Termodinamica dei processi irreversibili*, trad. di A. M. Liquori, Leonardo, Roma 1971. Su cui cfr. G. Gembillo – G. Giordano, *Ilya Prigogine. La rivoluzione della complessità*, Aracne, Roma 2016.

9 Ivi, p. 31.

10 Ivi, p. 54.

tutto l'obiettivo della conoscenza è diventato il raggiungimento di "certezza", di universalità e definitività attraverso una teoria unitaria che finalmente spiegasse oggettivamente e in maniera completa un mondo, che abbiamo erroneamente creduto fosse in sé compiuto.

Questa immagine della Natura ha generato un orizzonte di senso da cui sono emersi concetti, idee, categorie, schemi di pensiero, mappe, modelli che ancora oggi costituiscono la nostra *forma mentis* e che per secoli abbiamo considerato *a-priori*, ma che, invece, per dirla con Morin, sono "a posteriori evolutivi".

Da questi a posteriori evolutivi dipende il nostro modo di approcciarci a qualsiasi livello del reale, di relazionarci a qualsiasi contesto, il nostro modo di organizzare informazioni, contenuti, esperienze e di conseguenza il nostro modo di programmare e di agire, di affrontare i problemi che emergono durante il percorso della vita

Anche Morin nei suoi scritti fa riferimento alla rivoluzione ontologica scatenata dal Secondo principio della Termodinamica e alle conseguenze ad esso legate¹¹. In tal senso ha rilevato che l'evoluzione della scienza ha generato nuovi schemi di organizzazione del pensiero, nuovi concetti e nuove parole. Quando si parla di complessità quindi si rimanda soprattutto ad una vera e propria rivoluzione culturale, dato che il "pensiero complesso" ci fornisce altri principi in alternativa a quelli generati dalla visione meccanicistica. In particolare, secondo Morin, dalle nuove scoperte scientifiche e dalle connesse innovazioni tecnologiche si possono mutuare tre principi che per altro sono inter-relazionati tra loro e possono aiutarci ad indagare adeguatamente qualsiasi livello di organizzazione vivente, costituire un valido aiuto nell'indagine di qualsiasi fenomeno umano. I principi in questione sono il principio "dialogico", ovvero l'associazione complementare-concorrente e antagonista di istanze necessarie all'esistenza allo sviluppo di ogni fenomeno: atomico, biologico, fenomenologico, sociologico, nosferico; il principio "ricorsivo" grazie al quale si può prender coscienza del fatto che ogni fenomeno naturale è caratterizzato da processi

11 Si rimanda a E. Morin, *Il metodo 1. La natura della natura*, trad. di G. Bocchi e A. Serra, Milano, Cortina 2001; *id.*, *Il metodo 2. La vita della vita*, trad. di G. Bocchi e A. Serra, Cortina, Milano 2004; *id.*, *Il metodo 3. La conoscenza della conoscenza*, trad. di A. Serra, Cortina, Milano 2007; *id.*, *Il metodo 4. Le idee: habitat, vita, organizzazione, usi e costumi*, trad. di A. Serra, Cortina, Milano 2008; *id.*, *Il metodo 5. L'identità umana*, trad. di S. Lazzari, Cortina, Milano 2002; *id.*, *Il metodo 6. Etica*, trad. S. Lazzari, Cortina, Milano 2005.

disposti in circuiti in cui gli effetti retroagiscono sulle loro cause che comportano la generazione di equilibri omeostatici o di fenomeni di morfogenesi; e infine il principio “ologrammatico” secondo cui non solo la parte è nel tutto, ma anche il tutto è inscritto nella parte. Sia che si tratti di una cellula, di un individuo, di una società, di un’idea, in un tutto ogni parte è in realtà un micro-tutto virtuale, legata alle altre parti e al tutto stesso in maniera ricorsiva dialogica e ologrammatica¹².

Verso la consapevolezza

Ancora oggi purtroppo si continua a rimanere legati alla visione del mondo tramandataci dalla scienza galileiano-newtoniana nonostante le conseguenze del Secondo principio della termodinamica l’abbiano totalmente cambiata.

Certo, si può senz’altro affermare che i concetti scientifici classici rimangono ancora utilissimi sul piano operativo, ma possono diventare addirittura pericolosi e fuorvianti se utilizzati in ambito teoretico, conoscitivo ed etico. La difficoltà nell’abbandonarli sta probabilmente nel fatto che essi ci hanno dato e continuano a fornirci un’immediata sicurezza nell’affrontare e comprendere la complessità del reale. Ci si ostina ad applicare ancora la metafora del meccanismo a tutti i livelli della realtà e il *modus operandi* legato all’esigenza di *reductio ad unum* è difficile da sradicare perché il nostro obiettivo rimane sempre quello di una conoscenza che ancora definiamo oggettiva; rimane la realizzazione di un “mondo di Certezze”; rimane la pretesa di poter raggiungere la verità oggettiva universale e definitiva. È proprio questo secondo Edgar Morin ad alimentare e favorire, oltre all’arroganza del controllo, la pretesa di riuscire a dominare e manipolare i sistemi complessi.

Cogliere la complessità invece significa diventare consapevoli che tutto è in relazione e che la relazione inevitabilmente comporta contraddizione, scontro, conflitto, emergenza, devianza, incertezza, relativismo e compromesso. Tutte parole queste che nell’orizzonte di senso tradizionale sono generalmente usate con un’accezione nega-

12 Su queste tematiche si rimanda in particolare a E. Morin, *Il Metodo VII. Il Metodo del Metodo*, a cura di A. Anselmo – G. Gembillo – F. Russo, Armando Siciliano, Messina 2021; A. Anselmo, *Edgar Morin e gli scienziati contemporanei*, Rubbettino, Soveria Mannelli, 2005; Ead., *Edgar Morin dalla sociologia all’epistemologia*, Guida, Napoli 2006.

tiva, mentre nell'ottica complessa diventano parole chiave che ci rendono consapevoli della poliedricità del reale, che ci impediscono di addormentarci di fronte all'apparente ovvietà di astratti determinismi e che ci permettono di cogliere la concretezza di una realtà molteplice, diversificata, in cui l'unica regola vigente è quella dell' "ecologia dell'azione". Quest'ultimo concetto è un altro fondamentale principio moriniano grazie al quale si può, anzi si deve prendere coscienza del fatto che i conflitti, le emergenze, gli scontri e le contraddizioni non possono essere eliminati, esorcizzati, rimossi con la pretesa di poter raggiungere uno stato di stabilità definitiva, ma vanno compresi, e quindi gestiti, governati in funzione di obiettivi comuni. È infatti proprio grazie alle novità che qualsiasi sistema cresce, si sviluppa, si complessifica e si evolve evitando che imploda per mancanza di nuove energie, ma anche che possa esplodere per l'incapacità di gestirle¹³.

13 In relazione a questi argomenti e anche per la bibliografia sulle tematiche in questione si rimanda a G. Gembillo-A. Anselmo, *Filosofia della complessità*, Le Lettere, Firenze 2017; G. Gembillo - A. Anselmo, *Filosofia complessa e Sociologia qualitativa*, Aracne, Roma 2013; G. Gembillo - A. Anselmo - G. Giordano, *Complessità e formazione*, ENEA, Roma 2008; G. Gembillo - A. Anselmo, *Le cassandre della pandemia*, Le Lettere, Firenze 2020.

The perceptual construction of otherness and cultural complexity

Milton Bennett

Prof. Milton J. Bennett, Ph.D. is the executive director of the Intercultural Development Research Institute (IDRIInstitute) located in Washington State (USA) and Milano (Italia), where he also is an adjunct professor of sociology at the University of Milano Bicocca. He has an academic background in physics and literature (Stanford University), neurolinguistics and human communication (San Francisco State University), and intercultural communication theory and sociology (University of Minnesota, Minneapolis). He is an active consultant to universities, corporations, and NGOs on the individual and collective development of intercultural sensitivity. His text, *Basic Concepts of Intercultural Communication: Paradigms, Principles, and Practices* is available in Italian as *Principi di comunicazione interculturale: Paradigmi e pratiche*.

Abstract *The complexity of culture is actually the complexity of our perception of otherness. That perception begins with the vague idea of 'not us,' which can develop into the slightly more complex stereotype of 'fearsome others' and its false antidote, the assumption that others are just slightly different versions of ourselves. To overcome this ethnocentrism, we need to complexify cultural distinctions, thereby making others human like us but complexly different. The resulting ethnorelative condition is the basic necessity for living and working in global, multicultural societies. The workshop will explore a well-established perceptual model that describes this process and that suggests how development can be facilitated at different stages.*

One of the great contributions of cultural relativity has been the demand that people “own their perspective” – that they recognize their cultural lens, their racial and gender bias, their status privilege, and other inevitable constraints on their objectivity. It is a simple extension of that idea to additionally demand that people be aware

of their knowledge paradigm – their basic assumptions about the nature of reality and how it is that they know about it. For obvious reasons, this requirement should be most stringent for people in the knowledge business, such as educators, trainers, and presenters. However, we easily see that this kind of epistemological awareness is rare everywhere, including among educators. In trying to be an exception to that condition, this article has two purposes: 1) to position the ideas of “culture” and “complexity” into paradigmatic context and to consider how the concepts can be understood and guide action differently, depending on that context; and 2) to explore how the idea of “cultural otherness” can be understood in a quantum/constructivist paradigmatic context, and to consider how that understanding could guide intercultural communication in new forms of application.

Paradigms, Culture, and Complexity

In *The Structure of Scientific Revolution*, Thomas Kuhn (1967) famously argues that science does not grow in a smooth linear fashion, but rather that it develops within epistemological worldviews, or *paradigms*. The paradigms represent certain assumptions about the nature of reality that both enable and limit the development of concepts, models, and theories. According to Kuhn, the transition from one paradigm to another is not smooth; adherents of the waning paradigm assert with increasing vehemence its continuing efficacy in the face of proponents of a waxing paradigm claiming that their new understanding of the world is superior. Science writers (e.g., Briggs & Peat, 1984; Rovelli, 2017) typically divide recent Western scientific paradigms into three major movements: Newtonian, Einsteinian, and quantum. I have argued in several previous publications (e.g., Bennett, 2013; Bennett, 2020b); that, with some lag, social science (including intercultural communication theory) follows the physical science paradigms. I suggest *positivist*, *relativist*, and *constructivist* as the respective social science terms, and further suggest that much of social science is in the difficult transition between the relativist

and constructivist paradigms. The following paragraphs illustrate those paradigmatic distinctions and developmental process in social science regarding the ideas of *culture* and *complexity*.

The Newtonian/positivist paradigm represents the collective assumption of scientists at the time that reality had an objective existence outside of human perception; in other words, every competent observer who looked in the same direction would see the same thing. This idea of *objectivity* perseveres in much positivist social science research with its attention to emergent qualities and replicability. The belief that qualities “emerge” from observational data depends on the assumption that measurement of an a priori reality can distinguish pre-existing conditions, and that every scientist who uses the same measurement will see the same qualities. In this paradigm, objective reality is not relative to the kind of observation brought to bear on it, nor is it itself an emergent condition of how scientists construe it, as becomes the case in subsequent paradigms. The concept of “culture” as we currently understand it cannot exist within a purely positivist paradigm. That is because “culture” carries the inherent assumption that people experience reality differently, depending on their (cultural) context. This relativist assumption runs counter to the positivist notion that people live in the same absolute reality, and therefore that, under similar conditions, they should have similar experiences. The positivist explanation for what interculturalists think of as cultural variation is that people are actually different; for instance, differences in race and gender are not socially constructed categories – they are qualities of reality represented by different groups of people. Additionally, people can be rank ordered in a “hierarchy of civilization” (Boas, 1911; Bennett, 2016) as more civilized, barbarian, or savage. Based on this epistemological assumption, the Newtonian/positivist paradigm arguably fueled the contemporaneous movements of colonialization and European/American slavery, among other manifestations of “social Darwinism” (Hofstadter, 1944).

When positivist research methods are used to describe “culture,” a

condition of *paradigmatic confusion* (Bennett, 2013, p.23) is created. For instance, Hofstede (2005) used the positivist methodology of emergent factors to posit his dimensions of culture, but those dimensions are commonly used to describe culture for relativistic comparative purposes. This confusion tends to reify culture as an absolute condition of reality, which makes the comparison of cultures susceptible to hierarchical ordering. In other words, using positivist methods for relativist purposes is likely to generate prejudicial stereotypes. A similar paradigmatic confusion is created when assumedly permanent internal qualities such as personal characteristics are associated with intercultural competence. That confusion may generate the paradoxical claim that intercultural training can improve a competence that has just been defined as inherently extant or not.

Complexity, in a Newtonian/positivist paradigm, is a condition of reality to be discovered and understood. This is captured in the common expression “the situation is complex,” or, in the context of this conference, “culture is complex.” These expressions follow the positivist assumption of a priori reality, wherein complexity either exists or not as an objective quality. We then may “underestimate” or “overestimate” the complexity of something, or we may assume that the thing has actually become more complex. This latter assumption tends to be the operant one in positivist approaches to cultural complexity, where factors such as higher levels of immigration and more differentiated cultural identities are cited as reasons for the increase in complexity. Note that, again, there is paradigmatic confusion in the assumption that an increase in the relativistic differentiation of cultural identity generates a parallel increase in the absolute amount of complexity associated with the phenomenon. Assuming higher levels of absolute complexity, positivist observers may apply terms of ambiguity and chaos to describing problematic behavior, since the possibility of such experience is assumed to increase with complexity. In this paradigm, ambiguity is considered debilitating, and it should be eliminated by reducing the new complexity. An illustration of this latter sequence might be that of

attributing dysfunctional ambiguity to the proliferation of gender identities, and then seeking to reduce that ambiguity by insisting that people behave according to their “gender assigned at birth.”

The Einsteinian/relativist paradigm represents the collective scientific assumption that, while an absolute reality does exist, it can only be observed from a particular perspective. In Einstein's original theoretical formulation, this meant that the universe could only be observed in terms of the observer's position and speed relative to the universe. So, in physical science, relativism did not constitute a shift from objective to subjective perception (which are just two sides of the same coin), but rather implied something like physical “positionality.” Based on this assumption, no two observers could see the same thing looking in the same direction, since they were necessarily positioned differently in doing so. A recent science writer (Rovelli, 2018) has pointed out that, with the extremely sensitive measurements of time now available, even a small difference in the height of the observers on Earth would generate a different view of the universe; time would be running slower for the shorter observer who was slightly deeper in the planet's gravity well. This kind of relativistic perception might be described as “multi-objective” rather than “subjective,” since the point of Einsteinian relativity was not to oppose objectivity; rather it was to reframe the Newtonian idea that we could be God-like omniscient observers of reality into the less deified role of contexted observers.

The idea of “culture” is firmly rooted in relativism, and it probably was part of the paradigm shift from positivism. One of the original formulators of the idea of culture as a worldview context, Franz Boas (1896), was explicit in juxtaposing “cultural context” to then-prevailing idea of hierarchy of civilization, pointing out that every group formulated its worldview from its own position relative to the physical and social worlds, and therefore the group could only be understood in terms of that worldview and not in any universal way. In the hands of his students such as Robert Lowie (1917), Margaret Mead (1928), Ruth Benedict (1934), and Alfred Kroeber (1952), this

new paradigmatic understanding of human social behavior became known as cultural relativity. The main issue of cultural relativity was not, initially, intercultural communication; it was the reframing of group experience from that of physically different forms of humans existing in a universal social reality to that of similarly human people existing in different social realities.

From a paradigmatic perspective, the great strength of cultural relativity was that it precluded the imposition of universal principles of “civilization,” since the very idea of civilization had to be understood from the position of each cultural context. However, that strength also implied the great weakness of cultural relativity – its inability to support any methodology aside from comparison (ethnology) to explain or guide intergroup relations. This weakness was addressed mid-twentieth century by Benedict (1946) in her argument for universal observational categories that could inform mutual understanding among cultures, and notably by Edward T. Hall (1959), who formulated the original idea of *intercultural communication* as the use of observational categories to guide communicative adaptation among cultures. But Hall’s effort to reframe cultural relativity into a more active commitment to cross-cultural adaptation were already drawing on the next paradigm – quantum/constructivism (Bennett, 2025). Illustrating Kuhn’s idea of the difficult transition between paradigms, Hall initially was heavily criticized by mainstream relativists (Hall, 1996), not to mention by the residual positivists who were against both new paradigms.

The unpopularity of the original form of intercultural communication meant that the more paradigmatically correct idea of pure relativism has held sway over the general field of intercultural relations until recently, taking the form of endless comparisons of mostly national cultures in terms of dimensions (e.g. Hofstede, 2005; Trompenaars, 1993) or values (e.g. Kluckhohn & Strodtbeck (1961); Inglehart, 1995). The paradigmatic limitation of this comparative methodology is that it offers no guidance for the process of one-way or mutual cultural adaptation, and if it is used in the service of that goal anyway, the paradigmatic confusion impedes effectiveness. This limitation is

gaining attention among interculturalists, evidenced by increasing criticism of relying on cultural comparisons as the method for developing intercultural communicative competence.

Another issue of cultural relativity concerns its applications to ethnic/racial, gender/sexual orientation, and other identity categories that generally receive more attention domestically than internationally. Driven by relativist critical theory (e.g., Foucault, 1984; Freire, 2007), perceived differences in humans such as color or gender are thought to be inevitably associated with power differences and with the attempt of more powerful groups to dominate the less powerful ones. So, while it is theoretically possible to compare domestic cultural identity groups with similar observational categories to those used to compare national groups – and in fact such comparison was an important part of the original formulation of those categories – comparisons of domestic groupings are mostly in terms of their differential power and associated conditions of privilege and oppression. Notwithstanding the possible political expediency of making such comparisons, they clearly do not directly contribute to developing frame-shifting abilities, mutual adaptation, or other behavioral goals commonly associated with intercultural communicative competence. Questions about the effectiveness of diversity training based on prejudice reduction are becoming more prevalent among proponents of multiculturalism, perhaps heralding the beginnings of an effort to integrate domestic diversity efforts with international intercultural learning.

While it seems obvious that international and domestic practitioners would benefit from each other's experience, the integration of these different applications of intercultural relations is fraught with both institutional and political issues (Bennett et al, 2024). Institutionally, international intercultural education practitioners tend to be located in study abroad and international education departments, and in business contexts they tend to specialize in expat or multicultural team training. Domestic concerns of intergroup relations, on the other hand, tend to be dealt with by special offices of diversity, equity, inclusion, and/or social justice in both education and business

contexts. For the normal reasons of departmental specialization, these two arenas usually do not cooperate closely with each other, even though they both deal with topics of intergroup relations. Additionally, and perhaps more importantly, philosophical differences separate the approaches. Political issues such as histories of colonization or current systemic racism/sexism that are central to domestic concerns are not necessarily part of international applications of intercultural communication (even though they are increasingly being included), while those issues are almost always central to domestic intercultural relations. Similarly, concerns about perspective-taking and mutual adaptation that are central to international concerns are less likely to be the main focus of domestic relations.

Another way to look at the estranged bedfellows of international and domestic intercultural relations is that both of them operate predominantly in a relativist paradigm – a similarity that also divides them. When international intercultural communication training uses comparative ethnology as its primary method, it supports the idea that national cultures are pre-existing and separate systems – a condition that techniques of intercultural communication can “bridge” (using constructivist assumptions of communication). Domestic diversity training makes the same relativist assumption of intrinsically separate identity groups based on race, gender, and other criteria. However, the domestic programs generally do not assume that communication can or should bridge the groups; rather, they teach that dominant groups, both institutionally and as individual members, must stop using power to dominant the weaker groups. The indicator that power is not being abused is, ironically, often a kind of “separate but equal” stance, since any contact between unequal groups is thought likely to be consciously or unconsciously abusive, thus perpetuating the power difference. In other words, domestic diversity programs do not dip into constructivism to allow intergroup communication the way international programs do, albeit with paradigmatic confusion. Domestic programs are stuck in relativism, paradoxically seeking solutions to the limitations of the paradigm in exaggerated forms of the same paradigm. International programs, on the other hand,

are mixing relativism and constructivism in ways that often generate debilitating incoherence. A good place to start would be to for both applications to move more definitively into a constructivist paradigm. In contrast to the positivist view of *complexity* existing in the qualities of objects and events themselves, the Einsteinian/relativist paradigm reframes complexity from one-way causality to the mutual causality of multiple interacting systems. This contrast is illustrated in business contexts by the difference between positivist “scientific management” as conceived by Taylor (1911) and the management of complex systems (e.g., Senge, 1990; Sapir, 2020). With the positivist approach sometimes known as Taylorism, the managers used rewards and punishments to cause behavior in employees – behavior that could be measured and manipulated to create greater productivity. In the physiological parallel of mind/body dualism, Taylorism was like the mind (managers) telling the body (employees) to act in specific ways. The relativist paradigm reframed these kinds of one-way causal relationships into networks of multiple interacting functional systems, including various stakeholders beyond managers and employees, which influenced one another in multidimensional ways. The physiological parallel would be the shift from simple mind/body dualism to the complex neuro-endocrinal-muscular interaction assumed in most current medical thinking.

The idea of “system” has become so ubiquitous in current relativistic thinking that it is difficult to imagine how “complexity” could be defined in any way other than as the multidimensional interaction of intersecting systems. However, the a priori existence of systems is a paradigmatic assumption, and the impending paradigm shift to a more constructivist view may allow a reframing (actually, a de-reification) of systems into their more fundamental relational roots. In the newly emerging constructivist paradigm, complexity does not exist separately from our perceptual definition of it. For instance, returning to the notion of domestic identity groupings, complex intersections of power and identity are not external conditions – they are one construal of the way that people perceive themselves and in turn are perceived by others. In a constructivist view, the

resulting condition may or may not be considered complex, perhaps depending on how familiar and accepted it is by the people involved.

The quantum/constructivist paradigm represents the emerging consensus among physicists and some social scientists that reality cannot be considered separately from our observation of it. The popular understanding of this idea is Schrödinger's cat, a thought experiment in which two possible states (cat alive and cat dead, depending on a random event) are resolved into one actuality only when the cat is observed. However, that somewhat absurd (as intended by Schrödinger) example does not really do justice to the paradigm's epistemology. Here is that idea in the words of Carlo Rovelli (2021): "Instead of seeing the physical world as a collection of objects with definite properties, quantum theory invites us to see the physical world as a net of relations. Objects are its nodes" (p.79). Theoretically, relations among phenomena do not have to include human observation, but insofar as we humans observe or consider phenomena, we are necessarily in relation to those phenomena, and therefore (in this paradigm) the phenomena are manifestations of our relationship with them. An everyday example of this relationship is the self-fulfilling prophecy (Watzlawick, 1984), wherein the way in which an event is observed becomes an important part of the existence of the event; for instance, treating students as if they have the potential to learn may make the actual behavior of learning more likely to occur. In this sense, the role of the observer shifts in the quantum/constructivist paradigm from being multi-objective to being relationally entwined.

A constructivist definition of "culture" underlay the work of a few theoreticians who became central to the field of intercultural communication. One was the anthropologist Edward T. Hall (1959), who wrote that "culture is communication and communication is culture" (p. 186). In my work, I expand slightly on that idea with the definition of culture as "the coordination of meaning and action by groups of people interacting within some social boundary" (Bennett, 2013, p.54). Hall was clear in his rejection of culture as a set of

beliefs, values, and behaviors, or even of it as a system. Instead, he already saw culture in a constructivist way as the “node” of an underlying process of constructing meaning. A similarly dynamic view of culture was expressed by the sociologists Peter Berger and Thomas Luckmann (1967) with their idea of culture as a dialectic of institutions and worldview, where institutions were internalized by people through socialization to become worldviews, and worldviews were externalized by people through role behavior to support the institutions. This kind of dialectical process can also be called *co-ontogenic*, defined by Maturana & Varela (1987) as the mutual adaptation of two events to generate a particular condition. An example of such a relationship is that of water flowing downhill over ground, where the water is trying to move and the ground is impeding or facilitating that movement with its softer or harder structure. The result of this mutual adaptation may be a canyon. The canyon is not a set of water and ground – it is the condition (node) generated by a relationship between those events. Similarly, in this constructivist view, culture is not a set of institutions and worldview beliefs; instead, objective institutions and subjective worldviews are the nodes of the underlying socialization/enactment process.

In an earlier Intercultura article entitled “The Ravages of Reification” (Bennett, 2014), I argued that a continued adherence to relativist definitions of “culture” as sets of elements or as systems carried the risk of *reifying* culture. In general, the term “reification” refers to the attribution of solidity to something that is more appropriately seen as a dynamic process. These days, calls for treating culture as something dynamic are coming from all directions, but it is unclear that all those calls are for a paradigm shift. If they were, the point of their criticism would not be, as it often is, that culture is being simplified and stereotyped rather than being treated as a complex set of systems and intersections. Unlike this call for a more complex relativist view, the epistemological observation would be that many intercultural professionals continue to have ineffective assumptions about the nature of culture’s reality. Culture is not a thing, dynamic and complex or not. Rather, in constructivist terms, it is the node

of our observational relationship with how human beings organize themselves in groups. If we forget about our observational role in the definition, we generate a reification that locks us into increasingly exaggerated versions of culture as oppressive (or oppressed) entities outside of ourselves. Here in the early words of Berger and Luckmann (1967) is that danger:

The Institutional world is objectivated human activity, and so is every single institution. In other words, despite the objectivity that marks the social world in human experience, it does not thereby acquire an ontological status apart from the human activity that produced it... *Reification* implies that (people are) capable of forgetting (their) own authorship of the human world, and further, that the dialectic between man, the producer, and his products is lost to consciousness...That is, man is capable paradoxically of producing a reality that denies him. (p 106, parentheticals added)

In addition to encouraging a de-reification of the concept of “culture,” a constructivist paradigm draws attention to the constructed nature of “self” and “other.” As the symbolic interactionists George Herbert Mead (1934) and Erving Goffman (1959) pointed out decades ago, self and other do not exist separately except insofar as we reify them through language. This is not the same as saying that “we are all one,” when that statement is taken to mean that all humans share a common natural or supernatural context. Rather, the interdependence of self and other refers to their existence as nodes of the co-ontogenic process of perceiving and being perceived. With this more dynamic assumption of self-perceived otherness, a constructivist paradigm encourages us to take responsibility for the kind of otherness (and selfness) we construct. In so doing, we cannot escape our collective complicity in creating the conditions for prejudice and bigotry to thrive. Those conditions are not the simple fear or hatred of otherness or the unasked-for status of being an “other.” Rather, the conditions are created by our adherence to an epistemological position that allows people to be defined as more or less civilized and thus to be exploited, or our adherence to a position that assumes people live in mutually exclusive sociocultural systems

such that they cannot communicate equally. When a critical mass of concerned people adopt a more constructivist paradigm, I believe that the work of creating social justice will shift from predominantly confronting individual bigotry and institutional racism/sexism to predominately confronting our own collective consciousness – because that is where the relationship of self and other fundamentally resides.

In constructivist terms, complexity is not a discoverable quality of events in the world. Nor is complexity simply “inside us, not inside events” – a kind of subjective rather than objective rendering of the quality. Rather, complexity is a description of one kind of relationship we and events can have in our mutual observation. (In quantum thinking, human beings are just one form of event that, like every other event, is a node of underlying mutual constructive relationships). When we discriminate those relationships in relatively granulated ways, we call it “complex.” For instance, when a sommelier learns to make fine distinctions in the body, aroma, finish, and other aspects of fermented grapes, they might say that the wine is complex. The same wine imbibed by a less trained drinker might simply be delicious or not. This example assumes that the event of the wine has variable potential to be discriminated in complex ways, and that the human drinker also has variable potential to make complex discriminations. The collapsing of that potential into the actuality of complexity is a relational condition between the two events. So, complex people are not inherently so – they become so in some relationship with other people who have the potential to construe that kind of complexity. And, finally to the point of our discussion, complex cultural otherness become so in the exercise of our potential to perceive it that way.

The great strength of a quantum/constructivist paradigm is its incorporation of self-reflexive consciousness and exercise of agency into intercultural relations. While “cultural self-awareness” has always been a constituent of intercultural theory and training, that kind of awareness fits comfortably into a relativist paradigm. For instance, training exercises generally make the relativist assumption of some pre-existing set of identity categories or circles of affiliation

or layers of self that one should become aware of (e.g., Van Waes, 2019). In paradigmatic contrast, the development of self-reflexive consciousness treats pre-existing categories of self as reifications, and instead it encourages a focus on the process of defining and/or affiliating with relevant identity categories; that is, it fosters the relationship of self-as-observer with self-as-object that manifests in the nodal categories of identity.

The major limitation of constructivism for intercultural work is probably the same as its major strength – the lack of reification. Language is a reifying mechanism – it generates labels and metaphors for the perceptual relations we have with the world around us, and in so doing it gives those fleeting relationships the appearance of stability. In constructivism, it is common to use language at a meta-level to de-reify linguistic descriptions of reality, and that generates a paradox: it reifies the idea of de-reification. Normally, we avoid such paradoxes by avoiding meta-level activity; that is, we choose not to be too conscious. For constructivism to become the default paradigm of social science, professionals will need to become more comfortable operating with metalevel consciousness and with the paradoxical condition of reality it generates. In short, this kind of self-reflexive (metalevel) consciousness generates both the freedom of greater agency but also the burden of greater responsibility.

Coupling Intercultural and Epistemological Development

The first and enduring principle of constructivism is that there is no “other” without “self.” In other words, groups of “us” and “them” cannot be considered as separate. As mentioned in the first section of this paper, self and other are in a co-ontogenic relationship in which they are nodes of an underlying relationship of mutual observation. It’s as if our perception of self and other is a giant figure/ground construction such as the well-known vase/face (fig.1); depending on which aspect of the condition we attend to, we see ourselves or we see them.

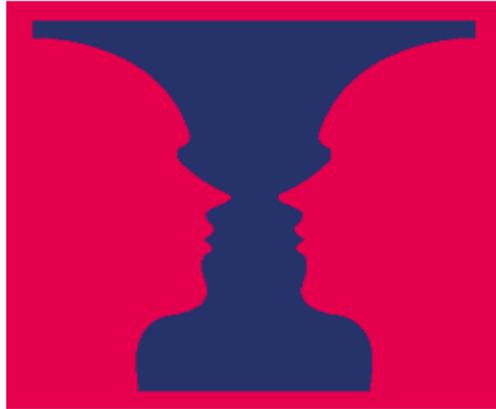


Figure 1: *Figure/Ground Face/Vase*

This metaphor of otherness implies to participants in intercultural education and training programs that relations with “them,” whoever they are, are not a matter of either bridging international systemic differences or of overcoming natural tendencies of dominant domestic groups to oppress others. Rather, relations already exist in the perceptual construction of each other. We cannot exist separately, so hands-off isolation is not an option for our relations with each other; and we need not bridge the gap between us, since the perception of a gap is just part of our mutual perceptual condition. The one requirement for us to participate in the intergroup relations that we have created is that we take responsibility for that creation; in other words, we need to be consciously using a constructivist paradigm to explain ourselves and others.

In my educational intercultural training experience over the last half-century, I have tried various methods of facilitating the epistemological development that would support a co-ontogenic approach to self/other. The best known of those attempts is probably the *Developmental Model of Intercultural Sensitivity* (Bennett, 1986, 2017), where I supposed that interculturalists could facilitate a kind of parallel development of both perceptual construction of otherness

and more constructive consciousness of that process (see figure 2). The paradigmatic dimension of DMIS assumes that that developing more sophisticated perception of otherness (what I initially called “cultural difference”) is necessarily accompanied by more sophisticated perception of a cultural self, since self and other are co-ontogenic. Because the DMIS has largely been applied in relativist contexts, the constructivist co-emphasis on both self and other has not received as much attention as the more one-way perception of otherness. Following is a clarification of how the development of perception of cultural self follows the more familiar sequence of developing perception of cultural otherness.

Developmental Model of Intercultural Sensitivity (DMIS)

© Milton Bennett

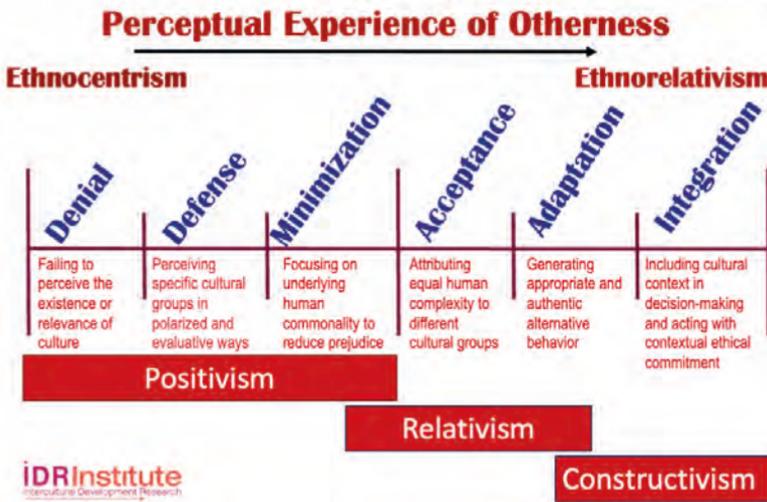


Figure 2: Developmental Model of Intercultural Sensitivity with Paradigms

Denial of self: the inability to define self as a conscious entity in reality. Following Julian Jaynes (1976), I believe this lack of self-awareness is our default condition as humans, with self-awareness being a

relatively recent evolutionary adaptation to living in close proximity with other human groups (Cf. Bennett, 2016, 2019, for a complete summary of that position). Or, to paraphrase Humberto Maturana (1988), 'explanations are not necessary for us to live, but insofar as we do explain (including explaining ourselves), those explanations become part of our lived experience.' So, like the failure to define otherness, the concomitant failure to define self is the essence of ethnocentrism; it is the inability to position ourselves in any defined context of reality. This, of course, is also the essence of a positivist paradigm, where the observer has no positionality relative to that which is being observed.

Defense of self: defining self exclusively in contrast to otherness. The perceptual simplification of otherness in denigrative or romanticized terms is necessarily complemented by a rudimentary sense of cultural self – a self that is experienced only as a shadow of otherness. It is probably for this reason that people at this stage are easily threatened by otherness; their nascent sense of self is so unconsciously intertwined with their simple perception of others that every perturbation in the relationship becomes an existential threat. And in the Reversal of Defense, the self is easily overwhelmed by taking on the romantic cause of the other against the self-enemy. The paradigm that supports this perception is still positivism, and as such it is important to understand that people in Defense cannot see themselves or others in cultural terms – terms that only exist in a relativist paradigm.

Minimization of self: reducing the distinction between self and other. The greater sense of self acquired by resolving the Defense issue (reconciling us and them into a dialectic) is experienced as an opening of the world in terms of self. Others are consciously seen as variations of self with different food, music, and ceremonial customs. With only some residue of the existential threat of Defense, the Minimization self is tolerant of minor differences but still susceptible to larger differences rekindling existential threat. Paradigmatically, this developmental stage represents a shift from positivism to relativism. The egocentric definition of otherness in one's own terms is positivist, but the acknowledgement of culturally contexted differences in customs is relativist. Following Kuhn's idea of sticky transitions, people

resist moving from Minimization to next stage of Acceptance, which is fully in the relativist paradigm.

Acceptance of self: full awareness of self as a constituent of a culturally contexted reality. With the acceptance of others as “equally human and differently complex” comes the complementary acceptance of self in similar terms. This Acceptance self is unthreatened by cultural difference per se, and in fact it may actively seek out self/other contrasts. However, the Acceptance self may suffer from the ethical paralysis “it’s not bad or good, it’s just different.” That ethical paralysis may impede people at this stage from doing anything other than expressing outrage that someone or something is failing to accept every group with equal appreciation. The paradigm here is fully relativist, with its implied mandate to maintain the integrity (and perhaps isolation) of every worldview – including one’s own, of course. And, since the next stage of Adaptation represents the beginning of constructivism, any move in the direction of intercultural adaptation may meet the sticky objection that such behavior is “inauthentic” to one’s own or others’ worldview.

Adaptation of self: use of self-reflexive awareness to modify self/other relations. Already in the original rendering of the DMIS, the stage of Adaptation added more focus on self in addition to otherness, because at this stage, the ontogenic quality of us/them can be defined in constructivist terms. In the initial phases of this stage, adaptation is defined as perspective or code shifting, where self intentionally attempts to shift focus from the “self” part of the relationship to the “other” part. The mechanism for making this shift is intercultural empathy, defined as allowing one’s experience to be guided into a culturally different worldview. Code-shifting can follow in the form of an authentic enactment of the alternative worldview experienced through intercultural empathy. In the latter phase of Adaptation, I think people are capable of experiencing the self/other relationship more directly, and thus they are able to consciously modify the perceptual construction of cultural boundaries that define self and other. One manifestation of this kind of modification is the construction of “virtual 3rd culture spaces” – intersections in contexted space that are not the

multiple points of oppression supposed in relativism, but rather the constructed spaces where people who identify with different contexts can meet to engage in “mutual adaptation” and “meta-coordination” of meaning and action across cultural context. Of course, the prevailing paradigm for all this construction of boundary and space is constructivist. I increasingly believe that no authentic adaptation can occur outside of this paradigm.

Integration of self: taking responsibility for the creation of self and other. The idea of this ultimate stage has always been the defining of cultural identity in constructivist terms. After an early experimentation with the idea of “cultural marginality” as defining this kind of identity, I have settled on the more appropriate term of “cultural liminality.” People at Integration are able to both construct intersectional 3rd culture spaces and to use that liminal space as their default cultural identity position. In other words, Integration represents the condition of living in the dynamic intersection of self and other. From this position, people at Integration can maintain affiliations with various cultural groups as part of their multicultural identity, and they can also define themselves in contrast to various other groups as part of clarifying their ethical commitments. Mostly, people in this developmental and epistemological position recognize that their experience of self and other is constructed, and therefore they have the responsibility to construct it in ways that support the kind of reality they want to live in. I have found it effective to use DMIS in teaching or training intercultural communication with the explicit paralleling of perceptual and epistemological development. I believe this paralleling is particularly effective for integrating the international and domestic applications of intercultural communication because it counters the otherwise intractable paradigmatic clash between the commitment to relativism in domestic contexts and the move toward constructivism in international applications. By agreeing on the goal of taking responsibility for self/other constructions, the different foci of domestic and international intercultural relations can become more complementary than competitive.

Constructivist Neuroscience and Organizational Leadership

There is a burgeoning interest among interculturalists in linking various kinds of intercultural behavior and competencies with neural correlates (e.g., Nguyen, 2017; Warnick, 2015) While the neuroscience methodology involved in such studies is often fascinating, its application to intercultural behavior is usually less so. The primary application seems to be the rather obvious one that neural changes are indeed involved in the intercultural behavior that we have observed over the last seven decades. For people who still doubt that intercultural behavior such as bi-cultural cognition is “really” different than other behavior, such correlates may offer some welcome credibility. But that credibility should be welcomed with at least two caveats: one is that the confirmation of reality is occurring in either the positivist or at best relativist paradigms in which the neuroscience is defined; and the related caveat that interculturalist applications of neuroscience studies so far are not generating new approaches to intercultural development – they are just adding traditional physical science credibility to the current approaches.

I would like to continue the discussion of constructivism and interculturality with the mention of a more constructivist neuroscientific approach – the holonomic brain and perception model (Pribram, 1971, 1991). The importance of Pribram’s model for constructivist intercultural work is that it can be used to suggest developmental interventions directly from a constructivist paradigm. I have already mentioned how positivist research methods generate incoherence when they are used to assess relativist intercultural training, and here I will add that positivist neuroscience research is similarly incompatible with the focus of intercultural theory and practice. By noting that there are probably neural correlates to behavior such as ethnocentric prejudice, interculturalists inadvertently imply the inevitability (or at least the “naturalness”) of that behavior, since it now belongs to realm of Newtonian reality for all to see. And even if the neuroscience research is interpreted in a relativist paradigm, such as studies of “unconscious bias” (Cf. Brownstein, 2026), the implication of a hidden

absolute reality underlying relativistic perception is still incompatible with constructivist explanations. For these reasons, it is useful to consider alternative neuroscience models that maintain the advantage of attributing credibility to intercultural theory without generating unnecessary paradigmatic confusion.

The term “holonomic” is used by the neuroscientist Pribram to describe the operation of perception and consciousness in terms of quantum effects in the nervous system. He suggests that the electrical activity of the brain and perceptual organs generate waves that form interference patterns similar to those involved in laser holography (see figure 3-5), and that memories are stored as multiple holographic images in the extremely dense dendric structure of the brain. The idea of wave forms that can “collapse” into particular forms is one of the original ideas of quantum mechanics, referred to as the Copenhagen interpretation and understood popularly as the Heisenberg Uncertainty Principle (Rovelli, 2021). While there are now many competing interpretations of quantum phenomena (e.g., string theory, multiple reality, etc.), the basic idea of nodal manifestations of underlying wave interaction seems to be the easiest one to translate into the macrolevel of everyday experience (Cf. Rovelli, 2016).

How A Holographic Picture Is Taken

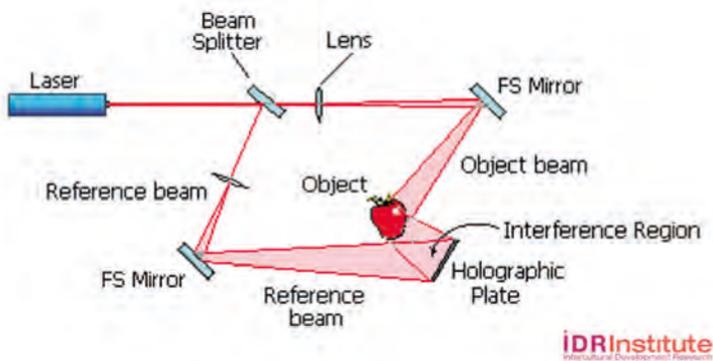


Figure 3: Laser Holography



Figure 4: Holographic Interference Patterns

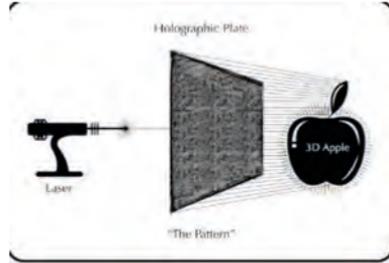


Figure 5: Image Retrieval with Reference Frequency

An example of a quantum interpretation of normal sensory experience can be found in the operation of sight. It is well-known that the retina of an eye does not simply register images focused on it through our lenses (Letvin, 1968). That Newtonian idea has long been supplanted by the observation that the retina is registering interactions between afferent nerve impulses stimulated by incoming light and efferent impulses from the central nervous system, and that the impulses transmitted by the optic nerve carry information about that interaction, not any direct information about the incoming stimuli. (See figure 6). In Pribram's terms, the retina is creating a holographic interference pattern between the wave forms of afferent and efferent stimuli. It is that pattern that is transmitted by the optic nerve to the lateral geniculate nucleus that forms the hologram and distributes it to the optic centers of the brain. When we want to recall the sight, we generate the appropriate efferent (reference) frequency associated with that particular hologram, and the original image is recreated. If we consider the retinal operation as representative of our perception in general, it is not far-fetched to think of our entire experience of the world in holographic terms. We are specific events observing other events, as we are also being observed. That mutual observation generates the hologram of our experience of reality, including, for the purposes of this paper, our experience of self and other – the nodes of an underlying web of holonomic relationships.

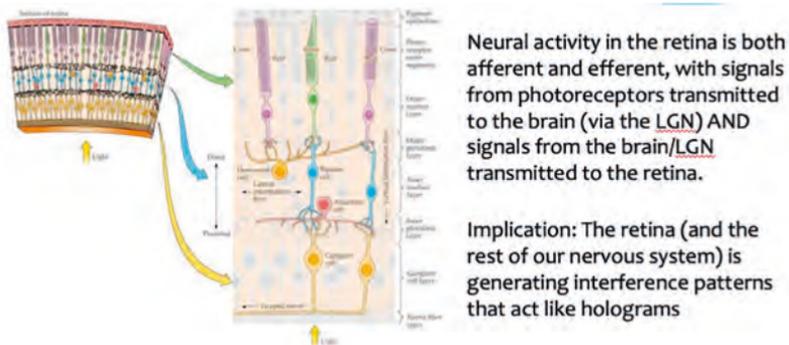


Figure 6: Holographic Operation of the Eye

I will conclude with a brief comment on applying the holonomic model to business and education organizational contexts. To begin, we should not think of organizations in the same way that we think of people. We may describe people in terms of their talents, their motivations, and perhaps their personalities. But organizations do not have those qualities; instead, organizations are coordinators of those and other qualities. For that reason, we cannot average individual qualities such as intercultural sensitivity for a group of people and have that be a meaningful description of the group. As we know, groups tend to perform better or worse than the average of their skills – a phenomenon that can be called “synergy.” In a constructivist paradigm, I think that “synergy” is a good way to refer to the underlying co-ontogenic relationship between organization and employee – a figure/ground relationship like self/other, where the organization is observing the employee and vice versa such that each is brought into existence as nodes of the relationship. Thinking in these quantum/constructivist terms, we should not assess organizations and employees as separate entities in interaction; instead, we should try to make relationship the unit of analysis in considering the operation of the organization/employee entity. To that end, I am experimenting with ways to assess synergy in organizations, including a measurement of something I call “intercultural viability”™ that uses a “quantum measurement” of co-ontogenic relationships (Bennett, 2021).

As mentioned in the earlier section, positivist approaches to leadership were epitomized by Taylor's "scientific management," where the major focus was on motivating the workforce, while relativist approaches stressed the leader's role in facilitating employees' engagement in complex systemic interaction. What would be the role of leaders if the major focus were on the co-ontogenic **relationship** of organization/employee? We could begin by questioning the idea of "role." The idea of leadership as a role is already based in systems theory, where the elements of a system interact according to rules and roles within an established boundary. The role of the relativist leader (or manager) in this view is to maintain the processes of the system, and it varies considerably across cultures (Bennett, 2020a). Alternatively, constructivist leadership seeks to maximize the relational synergy that defines both employees and the organization. In essence, this means that leaders are clarifying and intensifying the ways that organizational events such as employee talent and organizational support mutually observe each other – that is, how they are *entwined*. While there may be some cultural variation in how this relationship is expressed in behavior, in theory the underlying process is fundamental to the operation of human perception.

Holography may suggest some paradigmatically consistent approaches to implementing constructivist leadership. The guiding metaphor is that organizational processes and individual employee competencies are the nodes of underlying relationships of mutual observation – relationships that can be characterized by wave interference patterns such as those created in laser holography described earlier (Figures 3-5). A requirement for creating the highest-resolution holograms is for the light used to be *coherent*, meaning light that is vibrating at a single frequency, which we perceive as a very intense color (e.g., the red or green of typical laser light, as opposed to the mixed colors of incoherent white light). So, the metaphor for effective leadership is to always illuminate relevant activities coherently, thus allowing them to become entwined into the overall operation of the organization. A positive example of this kind of coherence that I have seen in intercultural education is the instigation of a dedicated course in

intercultural communication taught by a highly qualified instructor that is required for some defined activity such as study abroad or cross-cultural studies. The incoherent “white light” contrast is the more common policy of encouraging all instructors to incorporate cross-cultural material and intercultural sensitivity into their courses. While this latter procedure might seem to involve a larger number of people in intercultural activity, its incoherence means that nobody – students, instructors, or administrators – is very entwined in the process and, as is seen again and again, the effort fades quickly. In contrast, the entwinement of organizational actors around the specific activity of a required course is not only longer lasting; its coherence may also make it a more powerful generator of collective intercultural competence in the organization. Changing metaphors slightly from holographic to chemical coherence, here is a statement of that idea attributed to the Nobel Laurette Ilya Prigogine: “Small islands of coherence in a sea of chaos have the capacity to shift the entire system to a higher order.”

Another application of a holographic metaphor to constructivist leadership is the phenomenon of instructional information. This refers to the fact that a hologram, unlike a photograph, contains instructions at every point of the hologram for how to recreate the full original image. In contrast, each point of a normal photograph contains information only about that small piece of the original image. Typically, information in organizations is conveyed in a more photographic than holographic way. For instance, announcements of a new activity refer only to that activity, not to the larger picture of the relationship of the activity to the overall life of the organization. But following the guiding holonomic metaphor of seeking greater entwinement of underlying relationships of mutual observation, a constructivist leader should try to present information more holographically than photographically. An example of this might be how an announcement of a new activity could be made in a way that connects the activity to the overall goals and values of the organization and incorporates how the venture will impact the organization and its employees vis a vis workload, funding, scheduling, etc. This does not mean that every announcement should

be a full-length report of all those factors; that would be more like a normal photograph. Instead, each announcement would simply refer to the areas of likely concern along with the basic information about the activity. For instance, an announcement of a new cross-border joint venture might sound like this:

“Responding to the need for a wider global footprint for our brand expressed by many personnel across many divisions of the company, the board of directors has unanimously recommended to the CEO that she proceed with the X project, which we envision will initiate that opportunity at a reasonable cost in terms of budget and scheduling, and that has the potential to be scaled into a significant improvement of our global presence.”

Unlike a more cryptic announcement of “this is happening” or a more expansive full-length report, the holographic announcement contains all the relevant information that could be expanded into a higher-resolution picture of the action, such as “What was the motivation for this action?” “What was the decision process?” “How will it impact our everyday work?” “What is its likely future?”. In terms of entwinement, the announcement represents how the organization is coordinating the energy and talent of the employees, and it invites employees to observe themselves in that organizational relationship.

In holonomic terms, the important aspect of the preceding examples is not the precise detail of their enactment, but the *conscious intention* that they demonstrate. The conscious intention to engage organizational relationship and the coherent expression of that intention generates a “morphogenic field” (Sheldrake, 2009) that guides the construction of reality. “Agency, like memory, increases information by favoring one probable state over another... Our entire world, both biosphere and culture, is built on this information (Rovelli, 2020). It is the exercise of this agency that lies at the core of a constructivist approach to culture and complexity.

References

- Benedict, R. (1946). *The chrysanthemum and the sword: Patterns of Japanese culture*. Houghton Mifflin.,
- Benedict, R. (1934). *Patterns of culture*. Houghton Mifflin
- Bennett, M. (2025, in press). A brief history and commentary on constructivism in intercultural communication theory and practice. In L. Arasaratnam-Smith (Ed.) *Handbook of communication & culture*. Elgar Publishing.
- Bennett, M., Abraham, K., Fakunle, O., Ficarra, J., Henry, A., Lombardi, M., Redcliff, Q., Torres, M., Van Driel, B. (2024). Bridging education abroad and domestic multicultural relations with intercultural learning. *Forum for Education Abroad White Paper. Frontiers: The Interdisciplinary Journal of Study Abroad, 2024*
- Bennett, M. (2021). The *Intercultural Viability Indicator*: Constructivist assessment of organizational intercultural competence. *Journal of Intercultural Communication and Interactions Research*, vol 1, 1.
- Bennett, M. (2020a). Perceptual representation: An etic observational category for guiding intercultural communication adaptation. In D. Landis & D. Bhawuk (Eds) *The Cambridge Handbook of Intercultural Training, Fourth Edition*. Cambridge: Cambridge University Press
- Bennett, M. (2020b). A constructivist approach to assessing intercultural communication competence. In G. Rings & S. Basinger (Eds.), *The Cambridge handbook of intercultural communication*. Cambridge University Press.
- Bennett, M. (2019). Culture, cognition, and consciousness. In Proceedings, *Tabula Rasa? Neuroscience and Culture*, pp 83-92. Fondazione Intercultura onlus, Florence, Italy
- Bennett, M. (2017). Developmental model of intercultural sensitivity. In Y. Kim (Ed). *Encyclopedia of Intercultural Communication*. Wiley
- Bennett, M. (2016). The value of cultural diversity: Rhetoric and reality. In Sam (Ed.), *Realizing the full potential of cultural diversity*, (Vol. 5, p. 897). Springer.
- Bennett, M. (2014). The ravages of reification: Considering the iceberg and cultural intelligence, towards de-reifying intercultural competence. *Intercultural 72*, 2014, pp 16-22. Fondazione Intercultura Onlus
- Bennett, M. (2013). *Basic concepts of intercultural communication: Paradigms, principles, & practices*. Intercultural Press.
- Bennett, M. (1986). Towards ethnorelativism: A developmental model of intercultural sensitivity. In M. Paige (Ed.), *Cross cultural orientation: Theory and practice*. University Press of America.
- Berger, P., & Luckmann, T. (1967). *The social construction of reality: A treatise in the sociology of knowledge*. Anchor.
- Boas, F. (1896). *The limitations of the comparative method in anthropology*. In F. Boas (Ed.), *Race, language, and culture* (1948). Macmillan.
- Boas, F. (1911) *The mind of primitive man*. New York, NY: Collier Books
- Briggs, J., & Peat, F. (1984). *The looking glass universe: The emerging science of wholeness*.

Simon & Schuster.

Brownstein, M & Saul, J. (Eds) (2026). *Implicit bias and philosophy: Metaphysics and epistemology*. Oxford University Press

Foucault, M. (1984). *The Foucault Reader*, P. Rabinow (Ed.). Pantheon

Freire, Paulo (2007) *Pedagogy of the Oppressed*. Continuum

Goffman, E. (1959). *The presentation of self in everyday life*. Anchor.

Hall, E.T. (1996). Private communication. Summer Institute for Intercultural Communication.

Hall, E.T. (1959) *The silent language*. Doubleday.

Hofstadter, R. (1992, 1944). *Social Darwinism in American thought, 1860-1915*. University of Pennsylvania Press.

Hofstede, G., & Hofstede, J. (2005). *Cultures and organizations: Software of the mind*. McGraw-Hill.

Inglehart, R. & Abramson, P. (1995) *Value Change in Global Perspective*. University of Michigan Press

Kluckhohn, F.R., & Strodtbeck, F. (1961). *Variations in value orientations*. Row Peterson.

Kroeber, A. & Kluckhohn, C. (1952). *Culture. A critical review of concepts and definitions (1952)*. Cambridge

Kuhn, T. (1967). *The structure of scientific revolutions*. University of Chicago Press.

Lettvin, J., Maturana, H., McCulloch, W., & Pitts, W. (1968). What the frog's eye tells the frog's brain. In W. Corning & M. Balaban (Eds.), *The Mind: Biological Approaches to its Functions* (pp. 233-258). New York: Wiley

Lowie, Robert. 1917. *Culture and ethnology*. Douglas C. McMurtrie.

Maturana, H. (1988). Reality: The search for objectivity or the quest for a compelling argument. In Vincent Kenny (ed.). *The Irish Journal of Psychology*, 9(1), 25-82.

Maturana, H., & Varela, F. (1987). *The tree of knowledge: The biological roots of human understanding*, Revised edition. Shambhala.

Mead, M. (1928). *Coming of age in Samoa*. Morrow.

Mead, G. H. (1934). *Mind, self, and society*, C. W. Morris (Ed.) University of Chicago Press.

Nguyen-Phuong-Mai, M. (2017). *Intercultural communication: An interdisciplinary approach: When neurons, genes, and evolution joined the discourse*. Amsterdam University Press.

Pribram, Karl (1991). *Brain and perception: Holonomy and structure in figural processing*. Lawrence Erlbaum Associates, Inc.

Pribram, Karl (1971). *Languages of the brain; experimental paradoxes and principles in neuropsychology*. Prentice-Hall.

Rovelli, C. (2021). *Helgoland*. Riverhead

Rovelli, C. (2020) *Agency in Physics (QUISS document, 06/10/2020)*

Rovelli, C. (2017). *Reality is not what it seems: The journey to quantum gravity*. Riverhead.

Rovelli, C. (2016). *Seven brief lessons on physics*. Riverhead.

Sapir, J. (2020). *Thriving on the edge of chaos: Managing projects as complex adaptive systems*. Routledge/Productivity.

Senge, P. (1990). *The fifth discipline: The art and practice of the learning organization*. Random House.

Sheldrake, R. (2009). *Morphic resonance: The nature of formative causality*. Park Street Press.

Taylor, F. (1911). *The principles of scientific management*. Harper & Brothers.

Trompenaars, F. (1993). *Riding the waves of culture*. Irwin.

Van Waes S, Van den Bossche P (2020). Around and around: The concentric circles method as a powerful tool to collect mixed method network data. In *Mixed methods social network analysis : theories and methodologies in learning and education* Routledge (p. 159-174)

Warnick, J. & Landis, D. (Eds) (2015). *Neuroscience in intercultural contexts*. Springer.

Watzlawick, P. (1984). Self-fulfilling prophecies. In P. Watzlawick (Ed.), *The invented reality: How do we know what we believe we know? Contributions to constructivism* (pp. 95-116). Norton.

Essere umani. Il valore dell'errore e dell'imprevedibilità nella civiltà dell'automazione

Piero Dominici

Professore Associato, sociologo, filosofo, pensatore sistemico, è Direttore Scientifico di CHAOS (2011) - International Research and Education Programme on "Complex Human Adaptive Organizations and Systems". Tra i numerosi riconoscimenti e incarichi internazionali, è UNESCO IPL Expert e Delegato ufficiale all'UNESCO, Fellow della World Academy of Art & Science (WAAS) e dell'International Engineering and Technology Institute (IETI), UN Invited Speaker and Expert, oltre che Direttore (Scientific Listening) del Global Listening Center. Vicepresidente della World Complexity Science Academy (WCSA) e della WCSA LATAM (America Latina), esperto selezionato del gruppo JRC - European Commission - e Fellow dell'International Political Science Association (IPSA), insegna Comunicazione pubblica, Educazione alla complessità e all'imprevedibilità, Sociologia della Complessità sociale, Reti globali e Sicurezza e Intelligence. Reti e Sistemi complessi, presso l'Università degli Studi di Perugia, dove ha anche attivato alcuni Laboratori formativi riconosciuti su AI, educazione e complessità. È, inoltre, da molti anni, referee di prestigiose riviste scientifiche a livello mondiale. Ricercatore scientifico, educatore, autore e relatore internazionale da quasi trent'anni, le sue principali aree di competenza e interesse comprendono la (iper)complessità, i sistemi complessi, la transdisciplinarietà e la condivisione della conoscenza nei campi dell'educazione, dell'istruzione superiore, della teoria dei sistemi, della tecnologia, dell'intelligence, della sicurezza, della cittadinanza e della comunicazione. Membro dell'Albo dei Revisori del MIUR (Ministero dell'Istruzione Superiore e della Ricerca) e Fellow del New England Complex Systems Institute e della European Complex Systems Society, è anche membro permanente di diversi tra i più prestigiosi comitati scientifici nazionali e internazionali. Autore di libri e di numerosi

saggi e articoli scientifici.

Abstract *La civiltà ipertecnologica e ipercomplessa è una civiltà della razionalità e del controllo totale che continua a rappresentarsi, ad auto-rappresentarsi e ad essere rappresentata come una civiltà sempre più avanzata e in grado di semplificare tutto, oltre che di eliminare l'errore e l'imprevedibilità dalle nostre vite, attraverso l'automazione e i processi di simulazione. Il paradigma egemone, che ne è alla base, porta con sé una serie di grandi illusioni intimamente legate alla possibilità di marginalizzare l'Umano, delegandone le relative scelte e responsabilità a sistemi di intelligenza (?) artificiale e dispositivi tecnologici interconnessi. Continuiamo a credere di saper/poter controllare e prevedere, perfino, pre-determinare tutto, invece di provare ad apprendere, proprio attraverso l'errore e l'imprevedibilità, come abitare l'ipercomplessità ed aprirsi all'indeterminato. La confusione sistemica e culturale tra "sistemi complicati" (meccanismi) e "sistemi complessi" (organismi) continua ad avere conseguenze profonde, a tutti i livelli. Le scoperte scientifiche e innovazioni tecnologiche di questi ultimi decenni, oltre ad averci offerto straordinarie opportunità di determinare anche i meccanismi dell'evoluzione biologica, ci hanno fatto anche definitivamente entrare nel tempo della massima imprevedibilità, incertezza e obsolescenza (dei saperi e delle competenze). Di conseguenza, occorre un ripensamento profondo delle epistemologie e delle metodologie che plasmano e caratterizzano insegnamento, educazione, formazione, ricerca, superando fratture, logiche di separazione e reclusione dei saperi che hanno mostrato tutti i loro limiti e le nostre inadeguatezze, anche durante la pandemia.*

La Società-Meccanismo (2003), edificata sui presupposti egemonici della tecnocrazia e della tecnoscienza, puntando tutto su razionalità, controllo totale e (iper)velocità, appare e viene rappresentata sempre più come una civiltà ipertecnologica in grado di *semplificare* tutto, capace di *eliminare l'Errore e l'imprevedibilità* dalle nostre vite, *attraverso automazione e processi di simulazione* sempre più efficaci (?).

Il paradigma dominante, che ne è alla base, porta con sé una serie di grandi illusioni intimamente legate alla possibilità di marginalizzare l'Umano, delegandone il pensiero (?), con le relative scelte e responsabilità, a sistemi di intelligenza (?) artificiale e dispositivi tecnologici interconnessi capaci, in linea teorica, di tenere tutto sotto controllo

e in condizioni di apparente equilibrio. In altre parole, continuiamo a credere di poter controllare e prevedere, perfino, *pre-determinare tutto*, con ben poca consapevolezza della fondamentale importanza che rivestono, per le nostre esistenze e la nostra evoluzione non lineare, proprio *l'errore** e *l'imprevedibilità*: veri e propri elementi connotativi del nostro "essere umani", determinanti per abitare l'ipercomplessità ed *aprirsi all'indeterminato*.

In questa prospettiva di analisi, l'atavica confusione sistemica e culturale tra "sistemi complicati" (meccanismi) e "sistemi complessi" (organismi) continua ad avere conseguenze profonde, a tutti i livelli. Le scoperte scientifiche e le innovazioni tecnologiche di questi ultimi decenni, oltre ad averci offerto straordinarie opportunità di determinare i meccanismi dell'evoluzione biologica, ci hanno fatto anche definitivamente entrare nel tempo della *massima imprevedibilità, incertezza e obsolescenza* (dei paradigmi, dei saperi e delle competenze).

Una sfida o, per meglio dire, una serie di sfide senza precedenti che sono, in primo luogo, epistemologiche ed educative. Di conseguenza, oltre alla più volte richiamata urgenza di "ripensare a come pensiamo" (1996), occorre un ripensamento profondo proprio delle epistemologie e delle metodologie che plasmano e caratterizzano insegnamento, educazione, formazione, ricerca; un tale ripensamento consentirebbe il superamento di quelle fratture, logiche di separazione e reclusione dei saperi che, oltre a mostrare tutti i loro limiti e inadeguatezze anche durante la pandemia, hanno messo in luce, in maniera ancor più evidente, le nostre vulnerabilità e la nostra incompletezza.

Attraversiamo, in tal senso, un'epoca di paradossi e di contraddizioni che, non da oggi, caratterizzano le traiettorie *non-lineari* e gli scenari dell'incerto ed indefinito processo di mutamento in atto. Impossibile non rilevare come, per esempio, a fronte di una *ipercomplessità* (Dominici, 1995-1996 e sgg.) sempre più evidente ed *esibita* dai "sistemi complessi adattivi" (che sono organismi, aggregati organici e sociali), vale a dire, a fronte di una *complessità crescente/ipertrofica/aumentata* (anche se, come ripeto da sempre, non si tratta di un'entità/dimensione "esterna" a noi o che, all'improvviso, si è manifestata...), non soltanto a causa della cd. rivoluzione digitale e della *nuova viralità* della

comunicazione, assistiamo al sistematico ricorso ad approcci riduzionistici e deterministici, oltre che ad una sorta di “soluzionismo acritico di maniera” che si sostanzia, appunto, nella *delega in bianco* alle tecnologie ed ai sistemi di intelligenza artificiale. Detto in altre parole, a fronte, non di una maggiore “difficoltà”, “grandezza”, “confusione” e/o “incontrollabilità” dei fenomeni, delle dinamiche e dei processi con i quali interagiamo (questi, sono soltanto alcuni dei significati erronei e ingannevoli cui viene associato il termine), bensì di una crescente interdipendenza e interconnessione delle “parti”, delle unità, degli elementi, delle variabili, delle concause etc. che li contraddistinguono, continuiamo a rifugiarsi, per tante ragioni (ontologiche, di limiti e incompletezza, psicologiche, culturali, sociali), in visioni, teorie, approcci e metodologie (?) che tentano di ridurre e/o semplificare anche ciò che non è riducibile e/o semplificabile (pensiero, apprendimento, educazione, formazione, comunicazione, democrazia etc.).

Alla *trasformazione* profonda, radicale, strutturale di ambienti ed ecosistemi sociali ed umani, vale a dire, al cambio di paradigma ed alla trasformazione antropologica in corso, continua a non corrispondere, neanche in minima parte, un’adeguata – e urgente, ormai – trasformazione, oltre che delle istituzioni educative e formative, degli stessi saperi, delle metodologie e delle epistemologie adottate, tuttora segnate e plasmate da vecchie logiche di separazione e reclusione.

La maggiore consapevolezza della *dimensione sistemica e relazionale* della realtà fenomenica, organizzativa e sociale, appare soprattutto “dichiarata” e dibattuta, non soltanto a livello mediatico, anche se, in realtà, continuiamo ad educare e formare al “pensiero disgiuntivo” e, più in generale, all’idea/visione/approccio che mette in correlazione, di più, lega/associa la “soluzione” di tutti i nostri problemi, non alla capacità di individuarne, riconoscerne e/o, perfino, creare “connessioni” e “inter-indipendenze” tra le parti/variabili/concause coinvolti; bensì, presentando “soluzioni semplici a problemi complessi” (*ibidem*), fa apparire a portata di mano la soluzione di qualsiasi problema, alla possibilità/capacità/abilità/attitudine/competenza di scomporre e isolare le parti/elementi costitutivi stessi. Isolare/separare vs collegare/ricomporre. Una grande sfida, in primo luogo, epistemologica, del

pensare e dell'educare al pensare "sistemico".

D'altra parte, a fronte di una maggiore consapevolezza (anche qui, dichiarata, apparente) di come l'incertezza, l'imprevedibilità, la probabilità, governino la realtà, il reale, le nostre vite, continuiamo ad educare e formare al *controllo*, alla *razionalità totale*, pensando di poter separare, quasi eliminare, tenere "fuori", le *emozioni* e, ancor di più, la nostra incompletezza e fragilità, entrambe costitutive e strutturali dell'Umano; continuiamo ad educare e formare, più in generale, alla visione complessiva che "tutto" sia osservabile, misurabile (in termini "quantitativi"), gestibile, controllabile, di conseguenza, prevedibile.

Continuiamo, altresì, ad educare e formare, a tutti i livelli dei processi educativi e formativi, non soltanto stigmatizzando l'errore e la devianza/diversità/varietà, ma provando a persuadere ed ad autoconvincerci che sia possibile "eliminare l'errore", in tutte le sue possibili dimensioni e sfumature (anormalità, diversità, devianza, non conformità, conflitto, contraddizioni etc.). Già, proprio così, **l'Errore**: la fonte e la base di ogni processo cognitivo e di apprendimento, la fonte e la base della stessa conoscenza scientifica; la variabile e l'elemento che, come ripetuto da molti anni (1996), ci connota inequivocabilmente come "esseri umani", di più, come "esseri umani liberi". Ho affrontato, in tempi non sospetti, l'analisi delle "grandi illusioni della civiltà ipertecnologica e iperconnessa": su questi stessi presupposti illusori e, per certi versi ingannevoli – alla luce delle straordinarie scoperte scientifiche che, a partire fin dal secolo scorso, hanno messo in discussione gli stessi *presupposti epistemologici* della Scienza classica –, abbiamo edificato le nostre culture pedagogiche, educative, organizzative e – soprattutto – valutative.

E, da questo punto di vista, non possiamo non rilevare come sia ancora molto poco diffusa la consapevolezza dell'avvenuto "*passaggio alla ipercomplessità*" (2003): cioè, in altri termini, ancora poca la consapevolezza di come e quanto la comunicazione sia divenuta, essa stessa, elemento costitutivo della complessità e dei sistemi complessi che, non necessariamente (anzi!), produce/determini/attiva processi di riduzione e/o semplificazione della complessità stessa.

Continuiamo, in altri termini, ad alimentare e ri-produrre quello che

ho definito, alla metà degli anni Novanta, l'“errore degli errori”: vale a dire, continuiamo ad alimentare e riprodurre la confusione tra “sistemi complicati” (*meccanismi*) e “sistemi complessi” (*organismi*). Un confusione, questa sì sistemica e sistematica, che ci continua a far vedere/riconoscere/interpretare/analizzare/studiare/gestire le organizzazioni, e le nostre stesse esistenze (sociali e culturali), come fossero “meccanismi”, controllabili, prevedibili, governati da “relazioni lineari” (e non sistemiche), osservabili e pre-determinabili in ogni loro aspetto e dimensione. Tutte queste variabili e dimensioni, interdipendenti, ambigue e complesse (*non c'è spazio “qui” per algoritmi e formule matematiche, per riduzionismi e determinismi vari*), trovano continuità e incredibile/surreale concretezza, proprio in conseguenza dell'errore degli errori e di quella che ho definito “dittatura della concretezza” (Dominici, 1995-2022), in alcune *traduzioni operative* (scelte, strategie, programmazioni) che, non da oggi, continuano a condannarci ad una condizione di “ritardo culturale sistemico”; su tutte, quella che ci vede continuare a definire, ri-definire, ri-progettare, re-inventare, re-immaginare (ma, “la” questione non è terminologica, né semantica), trasformare, i processi educativi e formativi, non soltanto nel quadro di un rigido mono-disciplinarismo, ma anche, e soprattutto, in direzione/nella prospettiva di un'educazione al controllo, alla razionalità (totale) ed alla prevedibilità che hanno profonde ricadute anche in termini di disagio psichico e sociale. E mi riferisco non soltanto ai contesti organizzativi, lavorativi e professionali

Alla luce di queste premesse che – ritengo – fondamentali e ineludibili per trasformare/re-inventare/re-immaginare l'Educazione, la Formazione e la stessa Ricerca (con istituzioni educative e formative annesse) e, per esteso, le nostre Società e le nostre democrazie, non posso non richiamare l'attenzione – ancora una volta - sull'importanza, ormai, sull'urgenza di *educare e formare all'imprevedibilità*, recuperando le “dimensioni complesse della complessità educativa”(ibidem), costruendo – fin dai primissimi anni di Scuola – una “cultura dell'errore” ed una “nuova epistemologia dell'errore”, capaci di farci riconoscere e, addirittura, esaltare la dimensione sistemica e relazionale del Sociale, dell'Umano, della Vita. Anche, e soprattutto, perché “libertà è respon-

sabilità” (*Ibidem*).

Pertanto, considerate le suddette premesse e di percorsi di ricerca che arrivano da lontano ma, soprattutto, considerata una letteratura scientifica sui sistemi complessi e sulle dimensioni della “complessità” (ripeto, ogni volta), a dir poco, sterminata, oltre che multidisciplinare (Poincaré J.H., 1885, 1908; Mead, 1932; Weaver, 1948; Wiener, 1948, 1950; Ashby, 1956; Heisenberg, 1958; Arendt, 1958; Simon, 1962; Lorenz, 1963; Feynman, 1963; Neumann von, 1958, 1966; Canguilhem, 1966; Bertalanffy von, 1968; Emery, 1969; Lakatos - Musgrave, 1970; Anderson, 1972; Bateson, 1972, 1979; Morin, 1973-2015; Holland, 1975; Capra, 1975, 1996; Mandelbrot, 1977; Le Moigne, 1977; Lovelock, 1979; Prigogine-Stengers, 1979, 1984, 1997; Maturana-Varela, 1980, 1985; Foerster von, 1981; Kauffman, 1971, 1993; Luhmann, 1984, 1990, 1991; Bocchi-Ceruti, 1985; Panikkar, 1989; Kiel, 1994; Gell-Mann, 1994, 1995; Prigogine, 1996; Laszlo, 1996; Krugman, 1996; Bar-Yam, 1997; Diamond, 1997, 2005; Mathews et al., 1999; Barabási, 2002; Israel, 2005; Dominici, 2005-2022a,b,c,d, 2023; Nicolis-Nicolis, 2007; Capra-Luisi, 2014; Montuori, 2014; Tegmark, 2017; Blastland, 2019), non posso che riprendere la nostra analisi dalla riaffermazione, chiara e inequivocabile, relativa a come l’idea/la visione/il concetto/la prospettiva di “*gestire la complessità*” costituisca/sia, di fatto, una “contraddizione in termini” (1996), e non soltanto per la dimensione, fondante e fondativa, nei sistemi complessi, delle cd. “proprietà emergenti”.

La nostra civiltà ipertecnologica, in prospettiva diametralmente opposta rispetto a tali presupposti, continua ad essere ossessionata dal tentativo di controllare e prevedere qualsiasi processo e dinamica, non avendo (appunto) ancora preso consapevolezza di come la stessa *emergenza* sia *elemento costitutivo* e *connotativo* della *complessità* e dei sistemi complessi. Questo significa che l’emergenza - come l’errore e l’imprevedibilità (i cd. “cigni neri”) - è parte intrinseca dei sistemi complessi e, proprio in virtù delle sue caratteristiche, non può/non potrà mai essere prevista, gestita, né tanto meno eliminata.

Continuare a cercare *soluzioni semplici a problemi complessi* (Dominici, 1995-1996), delegando tutto alla tecnologia, puntando tutto sul

know-how e il *saper fare*, sulla iper-velocità e i processi di automazione e simulazione, è, senza alcun dubbio, il “grande equivoco” della civiltà ipertecnologica e iperconnessa, oltre che delle attuali istituzioni educative e formative. Nell'affrontare l'emergenza, tipica dei sistemi complessi (adattivi), piuttosto che tentare di *razionalizzare (a posteriori)*, comunque e e sempre, le nostre inadeguatezze – socialmente e culturalmente co-costruite -, quelle delle istituzioni e dei cd. “esperti”, magari ricorrendo ad antiche metafore come quella del “cigno nero” (Taleb, 2007, 2012), studenti e insegnanti dovrebbero essere educati e formati ad *abitare la complessità ed aspettarsi l'imprevedibilità, aprendosi all'errore ed all'indeterminato* (Dominici, 1996 e sgg.), affrontando l'emergenza attraverso la creatività e l'auto-organizzazione.

Insomma, evocando una vecchia definizione: *emergenza è complessità sociale*. Un presupposto forte che implica, necessariamente, il ricorso ad un approccio sistemico alla complessità (*ibidem*), che non può che essere multidisciplinare e interdisciplinare allo stesso tempo. La civiltà ipertecnologica e iperconnessa, segnata da una progressiva, oltre che esponenziale, crescita della dimensione del *tecnologicamente controllato* e sempre più fondata sulla programmazione, sull'automazione e sulla (iper)simulazione di processi e dinamiche, ci restituisce una serie di “grandi illusioni” che abbiamo riprodotto anche, e soprattutto, all'interno dei processi educativi e formativi: l'illusione di una razionalità, sganciata dalle emozioni e in grado di eliminare/espellere l'errore (e la variabilità) dalla prassi; quella di un *controllo totale* e di una prevedibilità di tutti i processi e le dinamiche; infine, quella di una sicurezza completamente basata su una sorta di “delega in bianco” alla tecnologia e, nello specifico, ai sistemi di intelligenza artificiale.

Una serie di illusioni e paradossi che, inevitabilmente, si sostanziano:

(a) nel ricorso ad approcci riduzionistici e deterministici, che trovano il loro radicamento nella continua, storica, quasi atavica, confusione tra “sistemi complicati” (lineari, osservabili, gestibili e prevedibili) e “sistemi complessi” (non-lineari, dinamici, incontrollabili, irreversibili, capaci di auto-organizzarsi e, pertanto, imprevedibili);

(b) nel coinvolgimento di saperi e competenze considerate “esatte”, “utili”, “efficaci”; saperi e competenze esclusivamente di tipo tecnico

che, d'altra parte, sembrano poter supportare/avvalorare (meglio) proprio queste illusioni di controllo e prevedibilità totali e la "visione tecnocratica" della Politica e della Vita (si pensi alla "Dottrina STEM", che ho definito, anni fa, nuovo paradigma del *riduzionismo*);

(c) nella sistematica riduzione/semplificazione/trasformazione delle dimensioni "qualitative" del Sociale, dell'Umano, del Vitale, in *dati quantitativi*, considerati come auto-evidenti ed esaustivi della complessità del reale;

(d) nella progressiva marginalizzazione dell'Umano (=errore, imprevedibilità e assunzione di responsabilità), e del relativo spazio della responsabilità, all'interno di processi, di sistemi e di ecosistemi che sono evidentemente complessi, ipercomplessi; di fatto, instabilmente dinamici ed imprevedibili, impossibili da gestire e governare;

(e) nell'affermazione, attualmente quasi egemonica, di una *visione meccanicistica e tecnocratica* del Sociale, dei Eco-Sistemi sociali, della Democrazia. Ne ho parlato in termini di "Società-Meccanismo" (*ibidem*).

La pandemia, ennesima emergenza globale e sistemica – erroneamente etichettata, ancora una volta, come "cigno nero" - ha reso ancor più evidenti e laceranti gli effetti di questa *visione riduzionistica e tecnocratica del Sociale e della Vita*, evidenziando, ancor a una volta, le derive di tali logiche di separazione e reclusione e, allo stesso tempo, facendo emergere nuove, radicali, disuguaglianze e asimmetrie.

A questo punto può essere significativo interrogarsi: quanto efficacemente stiamo provando a modificare o, meglio ancora, trasformare le nostre amate istituzioni educative e formative e, con esse, i processi educativi e formativi? L'impressione complessiva, legata agli investimenti, alle politiche ed alle strategie adottate finora, è tutt'altro che positiva, purtroppo: le nostre istituzioni educative e formative sono state conquistate, (quasi) egemonizzate, della convinzione pervasiva che, attraverso la tecnologia digitale, gli algoritmi e i sistemi di intelligenza artificiale (Bostrom, 2014; McCall-Burge J., 2016; Crawford, 2021), sarebbero state presto in grado di gestire, prevedere, controllare, determinare e, addirittura, semplificare tutto, anche ciò che non era/non è/non sarà mai semplificabile (p.e. pensiero, educazione, ap-

prendimento, formazione, comunicazione, emergenza, democrazia). La complessità degli ecosistemi umani è, d'altra parte, mutata in *iper-complessità* (2003), a causa di un aumento iperbolico delle variabili, di un significativo spostamento dei parametri e, soprattutto, a causa di due fattori essenziali legati allo straordinario progresso tecnologico, in particolare digitale (Rainie-Wellman, 2012), degli ultimi decenni: un'accelerazione senza precedenti di tutti i processi sociali e culturali e la radicalizzazione della viralità della comunicazione.

Occorre, pertanto, ri-partire proprio dalla consapevolezza dei nostri *limiti - razionalità limitata* (Simon), della nostra incompletezza, fragilità e inadeguatezza, emotività: elementi/variabili/dimensioni che devono essere riconosciuti e valorizzati, in primo luogo, nelle aule delle nostre istituzioni educative e formative; e, in secondo luogo, devono essere riconosciuti e valorizzati da quegli stessi educatori, formatori e studiosi che sono/saranno chiamati a spiegare e ad agire su questi concetti/definizioni/approcci/epistemologie/metodologie per permettere ai loro studenti di affrontare una realtà (Kuhlmann, 2013) in continuo, irrefrenabile e irreversibile mutamento.

I nostri educatori e formatori devono essere messi in grado/in condizione di educare al pensiero ed, in particolare, al raggiungimento di una visione e di un approccio che non possono che essere sistemici. Allo stesso modo, insieme ai nostri insegnanti e studenti, anche i responsabili politici e decisionali devono diventare pienamente consapevoli dell'impossibilità di controllare e/o pre-determinare i sistemi sociali viventi. Ciò implica un profondo, radicale ri-adattamento delle nostre ambizioni/aspirazioni dall'obiettivo elevato di "gestire" a quello più modesto e, per molti versi, sostenibile di "*abitare la (iper)complessità*" (Dominici, 1995-1996 e sgg.). L'impegno, anche e soprattutto nel ripensare le *architetture complessive dei saperi e delle competenze*, dev'essere totale e incardinato su logiche e prospettive di "lungo periodo". Per una visione non meccanicistica delle organizzazioni, del Sociale, del Vivente. Un pensiero ed una visione che sappiano, concretamente, riconoscere e valorizzare la dimensione sistemica e relazionale delle nostre esistenze, profondamente differenti tra loro ma, pur sempre, profondamente umane!

Bibliografia

- Anderson, P. (1972). *More is Different*, *Science*, Vol 177, Issue 4047, pp. 393-396.
- Arendt H. (1958). *The Human Condition*, Chicago, University of Chicago Press
- Ashby W.R., *An Introduction to Cybernetics*, London: Chapman & Hall 1956.
- Barabási A.L. (2002), *Linked. How Everything is Connected to Everything Else and What it Means for Business, Science, and Everyday Life*, Cambridge:Perseus.
- Bar-Yam Y., *Dynamics of Complex Systems*, Addison-Wesley, Reading, Massachusetts 1997.
- Bateson G. (1972), *Steps to an ecology of mind*, New York: Ballantine Books.
- Bateson G. (1979), *Mind and Nature. A necessary Unity*, New York: Dutton.
- Baumann, Z. (2008), *The Art of Life*, Cambridge: Polity Press.
- Beck U. (1986), *Risikogesellschaft. Auf dem weg in eine andere Moderne*, trad.it., *La società del rischio.Verso una seconda modernità*, Roma, Carocci, 2000.
- Beck U. (2007), *Weltrisikogesellschaft. Auf der Suche nach der verlorenen Sicherheit*, trad.it., *Conditio Humana.Il rischio nell'età globale*, Roma-Bari, Laterza, 2008.
- Bertalanffy von L. (1968), *General System Theory: Foundations, Development, Applications*, New York: Braziller.
- Blastland M.(2019), *The Hidden Half. How the World Conceals its Secrets*, London: Atlantic Books.
- Bocchi G. – Ceruti M. (1985), *La sfida della complessità*, Milano: Bruno Mondadori 2007
- Bostrom N.(2014), *Superintelligence. Paths, Dangers, Strategies*, trad.it., *Superintelligenza. Tendenze, pericoli, strategie*, Bollati Boringhieri, Torino 2018.
- Canguilhem G. (1966), *Le normal et le pathologique*, It.trans., *Il normale e il patologico*, Torino: Einaudi 1998.
- Capra F. – Luisi P.L. (2014), *The Systems View of Life*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Capra F. (1975), *The Tao of Physics*, Boston: Shambhala.
- Capra F. (1996), *The web of life*. Parklands, RSA: Random House South Africa.
- Ceruti M., *Il vincolo e la possibilità*, Feltrinelli, Milano 1986.
- Ceruti M., *Evoluzione senza fondamenti*, Laterza, Roma-Bari 1995.
- Ceruti M., *Il tempo della complessità*, Raffello Cortina Ed., Milano 2018.
- Ceruti M., Bellusci F., *Abitare la complessità*, Mimesis, Milano-Udine 2020.
- Cesareo V., Vaccarini I., (2006), *La libertà responsabile. Soggettività e mutamento sociale*, Vita e Pensiero, Milano.
- Crawford K. (2021), *Atlas of AI*, It.Trans., *Né intelligente né artificiale*, Bologna: Il Mulino, 2021.

Dewey J. (1929), *La ricerca della certezza*, Firenze: La Nuova Italia 1968.

Dewey J. (1933), *Come pensiamo*, Firenze: La Nuova Italia 2006.

Dewey J. (1916), *Democracy and Education. An Introduction to the Philosophy of Education*, It.trans., *Democrazia e educazione. Un'introduzione alla filosofia dell'educazione*, Firenze: La Nuova Italia, 1992.

Diamond J. (2005), *Collapse. How Societies Choose to Fail or Succeed*, It.trans., *Collasso. Come le società scelgono di morire o vivere*, Torino: Einaudi 2005

Diamond J.(1997), *Guns, Germs, and Steel. The Fates of Human Societies*, It.trans., *Armi, acciaio e malattie. Breve storia del mondo negli ultimi tredicimila anni*, Torino: Einaudi 1998.

Dominici P. (1995-1996). *Per un'etica dei new-media*, Firenze: Firenze Libri Ed.1998.

Dominici P.(2005). *La comunicazione nella società ipercomplessa*. Condividere la conoscenza per governare il mutamento, Roma: FrancoAngeli, 2011

Dominici P. (2009). *La società dell'irresponsabilità*, Milano: FrancoAngeli 2010.

Dominici P. (2014a). *Dentro la società interconnessa. Prospettive etiche per un nuovo ecosistema della comunicazione*, Milano: FrancoAngeli.

Dominici P. (2014b). *La modernità complessa tra istanze di emancipazione e derive dell'individualismo*, in «Studi di Sociologia», n°3/2014, Milano: Vita & Pensiero.

Dominici P. (2015). *Communication and Social Production of Knowledge. A new contract for the Society of Individuals*, in «Comunicazioni Sociali», n°1/2015, Milano: Vita & Pensiero.

Dominici P. (2016). *L'utopia Post-Umanista e la ricerca di un Nuovo Umanesimo per la Società Ipercomplessa*, in «Comunicazioni Sociali», n°3/2016, Milano: Vita & Pensiero.

Dominici P., *Il grande equivoco. Ripensare l'educazione (#digitale) per la Società Ipercomplessa* [*The Great Mistake. Rethinking Education for the Hypercomplex Society*], in "Fuori dal Prisma", Il Sole 24 Ore, Milano 2016.

Dominici P. *The Hypercomplex Society and the Development of a New Global Public Sphere: Elements for a Critical Analysis*, in, RAZÓN Y PALABRA, Vol. 21, No.2_97, Abril-junio 2017 - ISSN: 1605-4806, pp.380-405

Dominici P., *For an Inclusive Innovation. Healing the Fracture between the Human and the Technological*, in, European Journal of Future Research, Springer, 2017.

Dominici P., *The hypertechnological civilization and the urgency of a systemic approach to complexity. A New Humanism for the Hypercomplex Society* in, Floriano Neto, A.B., Caceres Nieto, E. (Eds.), *Governing Turbulence. Risk and Opportunities in the Complexity Age*, Cambridge Scholars Publishing, Cambridge 2017.

Dominici P., *L'ipercomplessità, l'educazione e la condizione dei saperi nella Società Interconnessa/iperconnessa*, in «Il Nodo. Per una pedagogia della Persona», Anno XXI, n°47, Falco Editore, Cosenza 2017, pp.81-104.

Dominici P., *Hyper-technological society? There's no need for technicians, but for "hybrid figures"* (1995), in «Morning Future», 2018, <https://www.>

morningfuture.com/en/article/2018/02/16/job-managers-of-complexity-piero-dominici/230/

Dominici P., *The Struggle for a Society of Responsibility and Transparency: the core question of Education and Culture*, in, E.Carloni & D.Paoletti, *Preventing Corruption through Administrative Measures*, European Union Programme Hercule III (2014-2020), European Commission, ANAC, Morlacchi Ed., Perugia 2019b

Dominici P., *La complessità della complessità e l'errore degli errori*, in Enciclopedia Italiana "Treccani", Treccani, Anno 2019c. http://www.treccani.it/magazine/lingua_italiana/speciali/digitale/5_Dominici.html

Dominici P., *Dentro la Società Interconnessa. La cultura della complessità per abitare i confini e le tensioni della civiltà ipertecnologica*, Milano: FrancoAngeli 2019d.

Dominici P. (2019). *Controversies on hypercomplexity and on education*, in, A.Fabris & G.Scarafie, Eds, *Controversies in the Contemporary World*, Amsterdam-Philadelphia: John Benjamins Publishing Company.2019e

Dominici P., "Educating for the Future in the Age of Obsolescence", in CADMUS, Volume 4 - Issue 3, November 2020, pp.93-109.

Dominici P., *The complexity of communication. The communication of complexity*, in, «MATRIZes», V.14 - n.2 may-aug. 2020, São Paulo, Brasil, pp.15-19.

Dominici P., *The weak link of democracy and the challenges of educating towards global citizenship*, in, "Prospects", Springer, UNESCO, 2022a.

Dominici P., *The Digital Mockingbird: Anthropological Transformation and the "New Nature"*, in «World Futures. The Journal of New Paradigm Research», Issue 78, 2022b, Rothledge, Taylor & Francis Group: 2022. <https://doi.org/10.1080/02604027.2022.2028539>

Dominici P., *Beyond the Darkness. The world-system and the urgency of rebuilding a truly open and inclusive civilization, capable of coping with organizational complexity*, in "Rivista Trimestrale di Scienze dell'Amministrazione, n°2, Anno 2022c, pp.1-24 - ISSN 0391-190X ISSNe 1972-4942

Dominici P., *Human Hypercomplexity: Error and Unpredictability in Complex Multi-Chaotic Social Systems*, in, Karaca Y., Baleanu D. et al. Eds., *Multi-Chaos, Fractal and Multi-Fractional Artificial Intelligence of Different Complex Systems*, ELSEVIER, Academic Press, Paperback ISBN: 9780323900324 1st Edition - April 1, 2022d.

Dominici P. - Flores Vivar J.M., *La Gran Equivocación: Replantear la educación y la formación virtual para la "sociedad hipercompleja" del mundo global*, in, «Comunicación y Hombre». Número 18. Año 2022e. ISSN: 1885-365X.

Dominici P., *Oltre i cigni neri. L'urgenza di aprirsi all'indeterminato*, FrancoAngeli, Milano 2023 - con prefazione di Edgar Morin.

Emery F.E. (1969), *Systems Thinking*, Harmondsworth: Penguin, 1969..

Feyerabend, P.K. (1975), *Against Method*, London: Humanities Press.

Feynman R. P. (1963), *Six easy pieces*, trad.it., *Sei pezzi facili*, Milano: Adelphi,

2000.

Foerster von H. (1981), *Observing Systems*, Seaside: Intersystems.

Gell-Mann M. (1994), *The Quark and the Jaguar*, London: Abacus.

Gell-Mann M. (1995), *Complexity*, New York: Wiley.

Haken H. (1977), *Synergetics: An Introduction*, Heidelberg: Springer (new ed. 1983).

Hammersley M. (2013), *The Myth of Research-Based Policy and Practice*, London: Sage.

Hayek von F.A. (1964), *The Theory of Complex Phenomena*, in Bunge M., *The Critical Approach to Science and Philosophy. Essay in Honor of K.R.Popper*, New York: Free Press.

Heisenberg W., *Physics and Philosophy: the Revolution in Modern Science*, Buffalo NY: Prometheus Books, 1958.

Holland J.H. (1975), *Adaptation in Natural and Artificial Systems*, University of Michigan Press, Michigan: Ann Arbor.

Israel, G., *The Science of Complexity. Epistemological Problems and Perspectives*, in *Science in Context*, 18, Anno 2005, pp.1-31.

Jonas H. (1979), *Das Prinzip Verantwortung*, Insel Verlag, Frankfurt am Main, It.trans., *Il principio responsabilità. Un'etica per la civiltà tecnologica*, Torino: Einaudi, 1990.

Kauffman S. A. (1971), *Gene Regulation Networks*, in «Current Topics in Developmental Biology», 6, pp.145-182.

Kauffman S. A., *Origins of Order*, Oxford Univ. Press, NY 1993

Kiel L. D., *Managing chaos and complexity in government*. San Francisco: JoseyBass, 1994.

Krugman P. (1996), *The Self-organizing Economy*, Oxford: Blackwell.

Kuhlmann M., *What is Real?*, *Sci Am.* 2013 Aug; 209(2):40.7 (PubMed).

Kuhn T. (1962), *The Structure of Scientific Revolution*, Chicago, Ill.: The University of Chicago Press.

Lakatos I. - Musgrave A. (1970). *Criticism and the Growth of Knowledge*, Cambridge: Cambridge University Press.

Laszlo E., *The Systems view of the World: A Holistic Vision for Our Time*, Hampton Press, 1996.

Le Moigne J.-L. (1977), *La théorie du système général*, Paris: Presses Universitaires.

Lorenz E.N., *The Essence of Chaos*, Univ. of Wash Press, Seattle, 1963

Lovelock J. (1979), *Gaia. A New Look at Life on Earth*, Oxford: Oxford University Press.

Luhmann N. (1984), *Soziale Systeme*, Frankfurt: Suhrkamp.

Luhmann N. (1990). *The autopoiesis of social systems*. *Journal of Sociocybernetics*, 6(2), 84-95.

- Luhmann N. (1991) *Soziologie des Risikos*, trad.it., *Sociologia del rischio*, Milano, Bruno Mondadori, 1996.
- Mandelbrot B.B. *Fractals: forms, chance and dimensions*, San Francisco, WH Freeman 1977.
- Mathews K.M., White M. C., Long R. G., *Why Study the Complexity Sciences in the Social Sciences?* in *Human Relations* 25, April 1, 1999, (Sage Journals), pp. 439-461.
- Maturana H.R., Varela F.J. (1980). *Autopoiesis and Cognition*, London: Reidel Publishing Company.
- Maturana H.R., Varela F.J. (1985), *The Tree of Knowledge*, Boston: New Science Library.
- McCall R.; Burge J., *Untangling wicked problems* in. *Artif. Intell. Eng. Des. Anal. Manuf.* 2016, 30, 200–210.
- Mead G.H. (1934). *Mind, Self and Society*, It.trans., *Mente, Sè e Società*, Firenze: Barbera 1966.
- Montuori A., *Journeys in Complexity: Autobiographical Accounts by Leading Systems and Complexity Thinkers*, Routledge, 2014.
- Morin E. (1973), *Le paradigme perdu: la nature humaine*, Le Seuil, Paris.
- Morin E. (1977-2004), *La Méthode*, Volumes I-VI, Paris: Éditions Points.
- Morin E. (1990), *Introduction à la pensée complexe*, It.trans., *Introduzione al pensiero complesso*, Milano: Sperling & Kupfer 1993.
- Morin E. (1999a), *Les sept savoirs nécessaires à l'éducation du futur*, It.trans., *I sette saperi necessari all'educazione del futuro*, Milano: Raffaello Cortina 2001.
- Morin E. (1999b). *La tête bien faite*, It.trans., *La testa ben fatta. Riforma dell'insegnamento e riforma del pensiero*, Milano: Raffaello Cortina 2000.
- Morin E. (2015), *Penser global. L'homme et son univers*, It.trans., *7 lezioni sul Pensiero globale*, Milano: Raffaello Cortina Editore 2016.
- Morin, E., Ciurana, É.-R., Motta, D.R. (2003), *Educare per l'era planetaria*, Armando, Roma 2004.
- Neumann von J. (1958), *The Computer and the Brain*, New Haven: Yale University Press.
- Neumann von J. (1966), *The Theory of Self-reproducing Automata*, Urbana: University of Illinois Press.
- Nicolis G.- Nicolis C. (2007), *Foundations of Complex Systems*, Singapore: World Scientific.
- Panikkar, R., *The Rhythm of Being: The Gifford Lectures*, Orbis Book Published, New York, 1989.
- Poincaré J.H., «L'Équilibre d'une masse fluide animée d'un mouvement de rotation». *Acta Mathematica*, vol.7, pp. 259-380, Sept 1885.
- Poincaré J.H.(1908), *Science et méthode*, Flammarion, Paris 1914.
- Popper K.R. (1934), *The Logic of Scientific Discovery*, London: Routledge.

- Popper K.R. (1994), *The Myth of the Framework*, London: Routledge.
- Prigogine I. (1996), *La fin des certitudes*, Paris: Editions Odile Jacob.
- Prigogine I. – Stengers I. (1979), *La Nouvelle Alliance*, Paris: Gallimard.
- Prigogine I. – Stengers I. (1984), *Order out of Chaos*, New York: Bentham Books,
- Prigogine I., Stengers I., *The End of Certainty: Time, Chaos, and the New Laws of Nature*, New York: New York Free Press, 1997.
- Profumo F. (Ed.), *Leadership per l'innovazione nella scuola*, Bologna: Il Mulino 2018.
- Rainie L., Wellman B. (2012). *Networked: The New Social Operating System*, It.trans., *Networked. Il nuovo sistema operativo sociale*, Milano: Guerini 2012.
- Simon H.A.(1962), *The Architecture of Complexity*, in «Proceedings of the American Philosophical Society», 106, pp.467-82
- Sloman S., Fernbach P. (2017), *The Knowledge Illusion. Why We Never Think Alone*. Stati Uniti: Penguin Publishing Group.
- Sorokin P.A., (1937-1941), *Social and Cultural Dynamics*, Vols. 1-4, New York: The Bedminster Press.
- Stewart I., *Does God Play Dice? The Mathematics of Chaos*, Blackwell Pub. Oxford 1989.
- Taleb N.N. (2007), *The Black Swan*, trad.it., *Il cigno nero, come l'improbabile governa la nostra vita*, Il Saggiatore, Milano 2007.
- Taleb N.N. (2012), *Antifragile*, New York: Random House.
- Tegmark M. (2017), *Life 3.0. Being Human in the Age of Artificial Intelligence*. United States: Alfred A. Knopf.
- Turner J.R., Baker R. M., *Complexity Theory: An Overview with Potential Applications for the Social Sciences*. Systems 2019 7(1) (MDPI Journals), <https://www.mdpi.com/2079-8954/7/1/4/html>
- Watzlawick P., Helmick Beavin J., Jackson D.D. (1967), *Pragmatic of Human Communication. A Study of Interactional Patterns, Pathologies, and Paradoxes*, It.trans., *Pragmatica della comunicazione umana. Studio dei modelli interattivi, delle patologie e dei paradossi*, Roma: Astrolabio 1971.
- Weaver W., "Science and Complexity", in, *American Scientist*, 36: 536 (1948).
- Weber M. (1922). *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre* It.trans., *Il metodo delle scienze storico-sociali*, Torino: Einaudi, 1958.
- Wiener N. (1948), *Cybernetics: or Control and communication in the animal and the machine*, Cambridge: The MIT Press.
- Wiener N. (1950), *The Human Use of Human Beings*. Stati Uniti: Avon Books, Incorporated.

The creole alternative. A glorious future for diversities

Thomas Hylland Eriksen

Thomas Hylland Eriksen is Professor of Social Anthropology at the University of Oslo. He is also a member of the Norwegian Academy of Science and Letters, an Honorary Member of the Royal Anthropological Institute and an External Scientific Member of the Max Planck Society. His textbooks in anthropology are widely used and have been translated into more than thirty languages. Eriksen regards himself as an anthropologist of modernities, and his research deals with social and cultural dimensions of globalisation, ranging from nationalism and identity politics to accelerated change and environmental crisis. He has carried out fieldwork in Mauritius, Seychelles, Trinidad, Australia and Norway. Some of his recent books in English are *Fredrik Barth: An Intellectual Biography* (2015), *Overheating: An Anthropology of Accelerated Change* (2016) and *Boomtown: Runaway Globalisation on the Queensland Coast* (2018). He is currently writing a book about the implications of overheated globalisation for biodiversity and cultural diversity.

Abstract *In the face of dramatically reduced diversity, an outcome of accelerated globalised capitalism and state power, some respond by attempting to recover pre-modern ways of life. This intervention argues that such a solution is neither desirable nor possible. Instead, it looks to impurities, mixing, hybridity and creolisation as a template for reconciling modernity with diversity both as regards culture and nature. A premise is that perpetual economic growth and runaway overheated globalisation are negative for diversity; and in fact that the moment relative isolation sets in and people are left to their own devices, half-forgotten skills and practices return. We saw this happen during the time of scarcity during the Second World War in Europe. Suddenly, urban people in cities such as Oslo and Firenze discovered that they were able to raise and slaughter pigs and look after a potato patch. The discussion coalesces in a presentation of a pandemic project called The Creole Garden in the Seychelles. The ultimate significance of this*

project lies in its being both biological and cultural at the same time, without any pretense of purity or authenticity – both the people and the plants they grow are relatively recent arrivals – but rather is an attempt to create forms of diversity which are direct products of contact and trueborn descendants of the Columbian exchange. Hardly any of the plants in the Creole garden are endemic, and none of the people are Indigenous. At the same time, the garden, its produce and the skills are unique and localised. In a creole world, diversity is produced through contact rather than isolation, cross-pollination instead of separation. This is where the solutions to the loss of diversity, and of flexibility for the future, should be sought.

In what follows, I hope to achieve three aims: (1) To show that the quest for purity and boundaries is a dangerous path to follow when attempting to salvage, restore and strengthen diversity; (2) to argue that in some important ways, cultural and biological diversity are two sides of the same coin, sharing both external threats and pattern resemblances, and (3) finally, to convince you that a solution to the problems of reduced diversity in a globalising world is a kind of generalised creolisation encompassing both biological and cultural diversity.

Diversity and the quest for purity

During the opening session of the conference ‘Living with diversities’, the three main speakers each spoke about a key concept in their thinking about modernity.

Mauro Ceruti is a leading theorist of complexity, and in his intervention, he demonstrated how relationality and process constitute the stuff the world is made of, as opposed to fixed entities and stable structures. Irreducible *complexity* is fundamental to Ceruti’s epistemology, enabling us to view the living world as a system of communication and meaning-production, from the lowly amoeba to the big-brained sapiens. Everything is connected, in complementary ways, to everything else.

Ulf Hannerz, who has spent a lifetime studying new cultural worlds

defined through encounters and mixing rather than group integrity, indicated that the new – cultural creativity, serendipities, new systems of meaning – emerges from frictions and cross-fertilisation, as he has done in numerous books and articles over the years. In my own case, Hannerz's early articles in the area, beginning in the 1980s, changed my own itinerary as an anthropologist, since he showed that cultural dynamics could be studied in crossroads, encounters and flux. Social life and cultural universes were not exclusively, or even mainly, confined to groups reproducing social organisation and meaning. This was not a trivial insight in the anthropology of the 1980s.

Steven Vertovec, finally, elaborated on the 'diversification of diversity' he has analysed under the heading of *superdiversity*, emphasising that although cultural and social diversity are far from new, the speed and intensity of contemporary diversity is. Notably, Vertovec moves beyond the assumption that bounded groups are the cornerstones of diversity. The contemporary world is far more diverse than that,

In this intervention, I will begin by contending that far from it being isolation, it is rather contact and the growth of new connections and networks that create diversity in the globalised world of today, which is – for good reasons – more often associated with loss than recovery of diversity both biological and sociocultural.

The three core concepts – superdiversity, creolisation, complexity – are at the same time rebellious and realistic, imaginative and empirically sound, suggesting the possibility of moving beyond boundaries and structures in our attempts to provide analytical tools which are appropriate for research on a world in flux.

In my contribution, I add a fourth concept, namely *flexibility*: Diversity presupposes flexibility defined as the opportunity to do something differently. My contention, as will be made clear, is that there is a reduction in both biological and sociocultural flexibility in our century, where forests become plantations and humans are turned into customers. The loss of flexibility is an often neglected aspect of the polycrisis through which we live, and it is critical because it leaves us with fewer alternatives when we try to extricate ourselves from the straitjacket of growth capitalism and state power.

One way of trying to salvage cultural and biological diversity, disconcertingly popular in the research world, consists in erecting fences and protecting oneself from being overrun by outside influence. For several reasons, isolation is not an option, and I will eventually propose the creolisation of nature *and* culture as a means for diversity to be recovered and thrive in an era which is otherwise precisely and pessimistically spoken of as the Homogenocene¹.

The linguist Florence Epps has compared different Amazonian peoples in regions known for their linguistic diversity. She demonstrates that linguistic pluralism tends to thrive in areas where many languages are spoken. Moreover, she concludes that the preservation of linguistic pluralism in the region reflects “the absence of profound differences in socioeconomic dominance between communities, so that groups were not normally drawn into social structures that other groups imposed on them from the top down”.² In other words, contact does not threaten diversity unless it is hierarchically ordered.

So in this case, it is contact, mutual borrowing and influence that safeguards linguistic pluralism. There is no evidence that these peoples actively protect themselves from influence and mixing. Notwithstanding Epps’s findings, the question regarding contact versus isolation as a recipe for diversity deserves critical scrutiny since everything tends to be more complex than it seems upon closer examination.

When alien or ‘invasive’ species are introduced, the result can be both increased and reduced diversity.³ If they do not threaten or outcompete local species, the overall diversity increases once the newcomers have found their niche. The situation can also stimulate selection for new traits as the overall environment changes. However, the result is often the opposite, at least seen from a global perspective. Life in an ecosystem is not only about semiosis and communication,

1 Charles Mann: *1493: Uncovering the New World Columbus Created*. Vintage.

2 Patience Epps: Amazonian linguistic diversity and its sociocultural correlates. In Mily Crevels and Pieter Muysken, eds: *Language Dispersal, Diversification, and Contact*. 275-290. Oxford: Oxford University Press,

3 Ken Thompson: *Where do Camels Belong: The Story and Science of Invasive Species*. Profile 2014.

but also about competition and the struggle for existence.⁴

This is a contested view. Although there are exceptions, there seems to be a general consensus among biologists that alien species lead to reduced diversity. Perhaps all mobility leads to homogenisation? This claim is quite a mouthful, but it deserves to be taken seriously.

Our knowledge of how species arise – and what counts as a species – is incomplete but useful. There is not even an exact figure for the number of species of plants, animals and fungi that exist, and many of them disappear before they can be scientifically described. Estimates vary between five and ten million, of which just over two million are known.⁵

A breakthrough for Darwin's theory of evolution took place when the finches he sent home from the Galapagos were studied. It was the ornithologist John Gould who put Darwin on the trail when he was presented with the stuffed birds in London. Gould discovered that finches that were closely related but lived on different islands had developed different beak shapes. This was because different types of food were abundant on the different islands – berries in one place, nuts in another, seeds in a third. Through relentless natural selection, evolution's blind watchmaker had effectively weeded out the birds with suboptimal beak shapes and encouraged those with slightly more practical beaks.

Thus, in the course of just one million years, no fewer than 18 species of finch evolved on the Galápagos, all of them almost certainly descendants of one or a few pairs of the same species. This perspective on diversity creates the impression that isolation is what is needed to avoid everything mixing into a homogeneous porridge. Later evolutionary researchers have not broken with this obviously correct insight from the father of the theory. In a book on biodiversity, the renowned biologist E. O. Wilson summarises his view like this:

4 Dag O. Hessen and Thomas Hylland Eriksen: *På stedet løp: Konkurransens paradokser.* (Running but getting nowhere: The Paradoxes of Competition.) Aschehoug 2012.

5 Hannah Ritchie: How many species are there? *Our World in Data*, 22 November 2022. <https://ourworldindata.org/how-many-species-are-there>. Microbes are excluded here.

Through natural selection over countless generations, small genetic differences are gradually amplified until they become insurmountable. The two populations have then become different species because they are reproductively isolated where they meet under natural conditions.⁶

In evolution, thus, it is usually isolation and not contact that contributes to speciation. Yet an ecological and systemic view, which takes in the entire semiosis and not just that relating to one species, reveals other facets. New forms of diversity can develop as the semiotic system changes, stimulating new niche formation or hybridisation. There are pure forms of diversity production, where the boundaries are clear and diversification is complete when two populations can no longer produce fertile offspring with each other.

We now move to exploring the extent to which impurity, contact and mixing can also create diversity, albeit of a different kind.

Invasive or foreign species get a lot of bad press. A question that needs to be raised concerns when new species contribute to enrichment and when they only lead to flattening or, to put it another way, under what conditions it is boundaries and mixing, respectively, that create something new.

Opposition to alien species can get out of hand and lead to fundamentalism and an unproductive desire for purity. A few years ago, I had a chat with a committed Australian environmental activist. His view was that anything that wasn't already in Australia when the first fleet arrived in 1788 was destabilising and shouldn't be there. I looked out of the window, contemplating the landscape. There I could see fruit trees, a handful of grazing cows (drought- and heat-resistant humpbacked Brahman cattle, recently imported from India) and, in the distance, a sugar plantation. (We met in Bundaberg, famous for sugar, rum and, not least, world-class fizzy drinks.) His uncle was a sheep farmer. He drove a car to work. And what about himself? He was a white Australian descended from settlers who had arrived on the continent after 1788.

It is true that the dingo, strictly speaking not a wild dog but a Malayan

⁶ Edward O. Wilson: *The Diversity of Life*, p. 62. Norton 1993.

wolf, lived in Australia before 1788. But is it sufficiently endemic when we know that it was brought there by Malayan seafarers around 4,500 years ago? How long must an immigrant have lived in a place before they cease to be an immigrant? As a Norwegian-Pakistani friend said, slightly exasperated at being classified as an immigrant to the country where he was born; 'It's been a long time since we stopped migrating.' Despite Darwin and Wilson's demonstration that speciation requires relative isolation between populations, strict boundaries are nostalgic and unrealistic. Moreover, there are other forms of diversity than that caused by isolation, as Epps' research from the Amazon shows. Change and impurity are the air we breathe. Donna Haraway talks about living with the trouble, while Anna Tsing expresses the situation as 'the art of living on a damaged planet'.⁷ They both advocate making the best of the current situation, characterised as it is by climate change, environmental destruction and natural disasters intensifying in frequency and strength. I do not share their apocalyptic vision, but the theoretical approach seems appropriate on the whole. The path back to a pristine, innocent state of nature was already overdue in Rousseau's time, and now you can't even see it with a telescope, let alone a pair of AI goggles from Apple (Apple Vision Pro™).

Purity is not a solution that suits everyone. While indigenous peoples may fight for their right to govern their own relationship to the outside world, the vast majority of the world's population is directly affected and contaminated by modernity. Most of us use general-purpose money to acquire goods and services, and we accept citizenship and the rule of law. Cities, that quintessential modern social and infrastructural form, are crossroads and meeting places where new cultural forms emerge precisely thanks to mobility and the associated frictions and inspirations. If we look carefully, it is difficult to argue that a species doesn't ultimately come from somewhere else, whether wholesale or through hybridisation (genetic and ecological creolisation). The idea that something is endemic and native to a

7 Donna J. Haraway: *Staying with the Trouble: Making Kin in the Chthulucene*. Duke University Press 2017. Anna Lowenhaupt Tsing, Nils Bubandt, Elaine Gan and Heather Anne Swanson, eds: *Arts of Living on a Damaged Planet: Ghosts and Monsters of the Anthropocene*. University of Minnesota Press 2017.

place is problematic, as pointed out. How long does something have to have been somewhere in order to be endemic, and do systems of meaning somehow emerge from the soil, fully formed and rooted? The question is reminiscent of the chestnut 'How long is a length of string?'. Nothing has been anywhere forever. Always is a very long time. No-one has always been here or there, neither humans, animals nor plants. Not even stone.

Contact and cross-fertilisation need not reduce diversity, neither in the ecological nor the cultural realm.

Creolisation as concept and reality

A great amount of intellectual energy has been invested in cultural mixing during the last decades. Reacting against an idea of boundedness, internal homogeneity, and stability that has been associated with mainstream twentieth-century anthropology, hundreds – possibly thousands – of anthropologists have tried to redefine, reform, revolutionize, or even relinquish that abhorred 'C' word – 'culture'. The range of engagement is suggested in the apparent congruence between postmodernist American anthropologists⁸ and their now classic critique of the Geertzian notion of cultural integration, and the older European critique of the structural-functionalist idea of social integration, which was led by people like Fredrik Barth, whose rationalism and naturalism is anything but postmodernist.⁹ In both cases, presuppositions of integrated wholes, cultures or social structures, have been debunked.

From being a discipline concentrating its efforts on understanding nonliterate societies, often implicitly positing the uncontaminated aborigine as its hero, anthropology increasingly studies life-worlds characterised by cultural impurity and hybridity, and the dominant normative discourse in the field may have shifted from defending the cultural rights of small peoples to combating essentialism and

8 See James Clifford and George Marcus, eds., *Writing Culture*, for an opening salvo in this realm. University of California Press 1986.

9 Fredrik Barth: *Models of Social Organization*. Royal Anthropological Institute 1966.

reifying identity politics. While this development has been important and necessary for a variety of reasons, the perspectives developed risk being one-sided and inadequate. A focus on mixing and flows that does not take continuity and boundedness into account ends up undermining its own social theory: Every social scientist knows that cultural meaning is being reproduced and transmitted between generations and that natives do classify and create boundaries, often amidst powerful tendencies of cultural mixing. The views of culture as continuum and variation as endemic are uncomfortably uncontroversial today.¹⁰ These views are problematic because the processes associated with socialization and institutional continuity in societies presuppose a wide range of shared understandings, which are often implicit and do not enter the arena of identity politics, and because groups remain bounded in a variety of different ways.

It is a trivial fact that variation within any group is considerable, regardless of species, and cultural flows across boundaries ensure that mixing, in the contemporary world, is everywhere. However, the impression sometimes given that ‘everything’ seems to be in continuous flux, that an infinity of opportunities seems to be open and that no groups, cultural identities, or ethnic categories are fixed, is due to a conflation of discrete phenomena.

First: Strong identities and fixed boundaries do not preclude cultural mixing. Ethnic variation may well exist without significant cultural variation. Processes of cultural mixing say nothing about group identities and degrees of boundedness.

Second: Fluid identities, conversely, do not preclude cultural stability or continuity. Cultural variation can exist without ethnic variation or other kinds of strong group boundaries. Culture is caused by varying degrees of shared meaning, whereas group identities result from clear, if disputed, social boundaries.

Third: The political usages of cultural symbols do not mean that the people in question do not necessarily have anything in common. (Being paranoid is no guarantee that nobody is after you.) Historiography, it

¹⁰ See Richard Fox and Barbara King, eds. 2002. *Anthropology Beyond Culture*, Berg 2002, for an early 21st century overview of the Writing Culture debate.

has been shown time and again, is necessarily a selective and biased discipline simply because far too many events have taken place in the past for any historian to give all of them a fair treatment. Yet its slanted narratives may become self-fulfilling prophecies in that they give people a shared frame of reference. Besides, the people described by nationalist historians or ideologists of group boundedness may not have that in common which their ideologists ascribe to them, but they may have other cultural elements in common, such as shared jokes and ideas about kin relatedness. What has interested writers on cultural mixing are the situations in which these frames of references do not function; where they are contested, nonexistent, or are being continuously rebuilt. But it may just happen to be the case, in other words, that ethnic boundaries coincide with certain cultural ones. (Moreover, the fact that something is socially constructed does not, of course, imply that it is unreal).

As I have intimated, a productive and fruitful concept used to deal with the increased complexity of the empirical fields now studied in social and cultural research, is creolisation.¹¹ Creolisation is often used merely as a synonym for mixing or hybridity, but its historical origins should not be ignored.

'Creolisation,' as the term is used by some anthropologists, is an analogy taken from linguistics. This discipline in turn took the term from a particular aspect of colonialism, namely the uprooting and displacement of large numbers of people in colonial plantation economies. Both in the Caribbean basin and the Indian Ocean, certain (or all) groups who contributed to this economy during slavery were described as creoles. Originally, a *criollo* meant a Spaniard born in the New World (as opposed to *peninsulares*); today, a similar usage is current in La Réunion, where everybody born in the island, regardless of skin colour, is seen as *créole*, as opposed to the *zoréoles* who were born in metropolitan France. In Trinidad, the term 'creole' is sometimes used to designate all Trinidadians except those of Asian origin. In Suriname, a creole is a person of African origin, whereas in neighbouring French

11 Lee Drummond: The cultural continuum: A theory of intersystems, *Man* 15(2): 352-374. Ulf Hannerz: *Cultural complexity*. Columbia University Press 1992; *Transnational Connections*. Routledge 1996.

Guyana, a creole is someone who has adopted a European way of life. In spite of the differences, there are resemblances between the conceptualisations of the creole. Creoles are uprooted, they belong to a New World, and are contrasted with that which is old, deep, and rooted.

A question often asked by people unfamiliar with these variations is 'What is *really* a Creole?' (Note the use of the word 'really'.) They may have encountered the term in connection with food or architecture from Louisiana, languages in the Caribbean, or people in the Indian Ocean. The standard response is that whereas vernacular uses of the term 'creole' vary, there exist accurate definitions of creole languages in linguistics and of cultural creolization in anthropology. There are nevertheless similarities, although there is no one-to-one relationship, between the ethnic groups described locally (emically) as creoles and the phenomena classified as creole or creolised in the academic literature. Key terms are uprootedness, invention and openness to mixing.¹²

Creolisation and diversity in an era of overheated globalisation

The loss of ecological diversity in the contemporary era is visible and dramatic. The loss of cultural diversity is more contentious and difficult to grasp since new forms of diversity continue to emerge through encounters, inventions and accidental coincidences, many of which can be classified as forms of creolisation. It may nevertheless be objected that the new diversity is less diverse than the old; that urban superdiversity¹³ conforms to the market, the state and the United Colors of Benetton. This discussion will have to wait for now. However, language death is real and can be measured,¹⁴ and there are other indications of a loss of diversity in social organisation, values,

12 For an authoritative overview, see Charles Stewart, ed., *Creolization: History, Ethnography, Theory*. Walnut Creek, CA: Left Coast Press 2007.

13 Steven Vertovec: Super-diversity and its Implications. *Ethnic and Racial Studies*, 30 (6): 1024–54, 2007.

14 David Crystal: *Language Death*. Cambridge University Press 2014.

personhood and other fundamental aspects of human existence.

A typical response to the loss of diversity in both domains is withdrawal; the erection of fences, boundary patrolling, puritanism, eradication of foreign species and opposition to immigration and globalisation. This response is not only morally objectionable. It is also empirically misleading and unrealistic. Instead, new forms of mixing may salvage and strengthen diversity both in the ecological and the cultural domain. Allow a brief example towards the end.

Creolisation is everywhere and is easy to spot with the right lens. The Apaches are famous from western films, and they famously ride horses while shooting rifles. Finnish tango is as melancholic and poignant as Argentinean tango, and it is almost as Finnish as it is Argentine. Country & Western music is popular in parts of Norway, perhaps especially in the southern rural areas, to name the heartfelt emotions and moods that spring from the cold, dark, wooded landscape, the deserted, winding roads, the petrol stations and the noise of the pub on a Friday night, tinged with the smell of wet wool, a woodfire and fruity perfumes. Lyrics are usually in Norwegian.

Creole nature-culture is perhaps easiest to spot where social and cultural creolisation has already taken hold. Seychelles is one such place.

Seychelles has a tropical climate and receives sufficient rain, but in the era of accelerated globalisation, it has hardly been profitable to produce food there. Economies of scale in other countries have made it difficult for local farmers to compete, and even the mangoes at Spar are imported from Tanzania.

During the pandemic, supply lines failed. Seychelles' economy has two feet, one small and one big. The short foot is fisheries, and one of the archipelago's few factories produces tinned tuna. The long foot is tourism, and overnight, thousands of men and women were told to go home. That happened in March 2020. They lost income but gained a lot of slow time, and interest in local self-sufficiency grew out of sheer necessity. A pilot project entitled 'The Creole Garden' was initiated at the interface between UNESCO, a handful of enthusiastic academics and a number of women who had the embodied knowledge and

skills.¹⁵ The aim of the Creole Garden is to recover partially forgotten knowledge about food production during and after slavery, from the time before the container ship and the airport. In the Creole garden, the Seychellois grew breadfruit, manioc, sweet potatoes and beans. They kept chickens and pigs, they knew which plants thrived together and how to improve the soil with organic fertiliser. They grew fragrant flowers in every colour of the rainbow, herbs that could cure stomach aches and infections, hot chilli and mild coriander.

By a historical irony, the Creole garden emerged as a result of the plantation drive and the Colombian exchange. It was a paradoxical product of the homogenocene, an unintended side effect of globalisation. The slaves' gardens were economically uninteresting to the landowners and were allowed to live their own diverse lives.

The Creole garden reminds us that the romantic pursuit of purity and originality is not necessary to enhance diversity. Combining biodiversity with local cultural distinctiveness, it could help save a Seychellois way of life from Netflix, frozen chicken fillets and the appification of everyday life. The project is critical of the flattening effects of the Homogenocene, and operates on a small scale, mainly at the household level. One of the key characters is an elderly woman who lives high up on a hill. She grows at least a couple of hundred different types of plants - on the ground, in old tins, in a rusty bathtub, in plastic jugs - and also performs traditional handicrafts such as embroidery. Among other things, she weaves baskets and dinner plates, and sews tablecloths and napkins. The techniques and aesthetic expression are reminiscent of European crafts, but for her, the origin is irrelevant. In recent years, 'Mama Kreol' has experienced a rush of young women coming to her door to get saplings, seeds or learn handicraft skills. Money is not part of the cycle, where the currency is reciprocity, recognition and reciprocation. The outcome is an increase in flexibility both cultural and biological.

The nature-cultural Creole garden project succeeds in replacing some

15 University of The Seychelles: *Intangible cultural heritage case study - Seychelles: Supporting research and documentation of indigenous knowledge systems on biodiversity conservation, climate change and disaster risk reduction in Eastern Africa*. Unpublished manuscript. Anse Royale: University of Seychelles 2021.

of the tinned sardines, dried macaroni and South African apples with local produce. If successful, the Creole garden may prove to be an exemplary model for a kind of resistance to the Homogenocene that does not search for something so-called authentic by virtue of being endemic, uncontaminated and pure, but remains distinctly localised while celebrating flows, impurities and mixing in its effort to recover and extend the scope and reach of diversity.

Perché dovremmo passare dal concetto di diversità a quello di unicità¹

Chiara Busdraghi e Claudio Mennini

Giunti Psychometrics è il primo editore italiano di test psicodiagnostici e ha permesso a un numero sempre maggiore di persone di accedere a strumenti di valutazione psicologica affidabili, validi e sicuri. Negli anni l'impegno si è esteso a tutti gli ambiti della psicologia, come formazione, consulenza aziendale, test di selezione in ambito educativo, con un unico obiettivo: la tutela del benessere e della salute mentale di tutte le persone.

Abstract *Se la "valorizzazione delle diversità" sembra già un concetto inflazionato, dovremmo forse cambiare il nostro punto di osservazione per mettere a fuoco il concetto di unicità. Prendere come esempio il micro-cosmo delle aziende, ci aiuta ad acquisire consapevolezza delle competenze necessarie oggi per rispondere alle sfide di un ambiente sociale, culturale e lavorativo ad alto tasso di complessità e quindi di diversità. Comprendere processi e meccanismi di gestione dei bias e di adozione di pratiche e parole inclusive, sono solo il primo passo per rendere il lavoro e la società luoghi più equi per le persone che li abitano e che li abiteranno.*

Perché dovremmo passare dal concetto di diversità a quello di unicità? Il concetto di diversità è già di per sé una categorizzazione, è il prodotto di bias cognitivi che sono di fatto le scorciatoie tramite le quali le nostre abilità cognitive sono più efficienti, il nostro cervello è più efficiente. Questo ci consente di essere animali sociali, di stare all'interno della società e della comunità.

Eppure tutte le categorizzazioni, le semplificazioni cognitive danno adito ad errori, e l'errore è quell'esperienza irrimediabile che

1 Riportiamo la trascrizione dell'intervento contenuto nella sintesi video.

ciascuno di noi affronta nel momento in cui ha delle esperienze interpersonali, relazionali, l'esperienza di interfacciarsi con il mondo. Nel nostro workshop abbiamo portato le nostre persone a esperire tutto questo, questo spazio di errore. Eppure il passaggio dalla diversità all'unicità può essere la chiave, perché mentre nella diversità categorizziamo qualcuno rispetto a qualcun altro, nell'unicità valorizziamo ciascuno rispetto a ciò che porta verso il mondo.

Città e cittadinanze nel tempo della complessità

Anna Lazzarini

Anna Lazzarini è Professoressa Ordinaria di Pedagogia generale e sociale presso il Dipartimento di Scienze umane e sociali dell'Università degli studi di Bergamo. Dottoressa di ricerca in Antropologia ed Epistemologia della complessità, ha svolto attività di ricerca presso il Centro di Ricerca sulla Complessità (Ce.R.Co.) dell'Università degli Studi di Bergamo ed è stata Ricercatrice in Filosofia morale presso l'Università IULM di Milano. Al centro dei suoi interessi di ricerca, la metamorfosi della città contemporanea come racconto delle trasformazioni della condizione umana odierna; la trasformazione degli spazi pubblici; la relazione fra città e cittadinanze e fra costruzione identitaria e rapporti socio-spaziali. Fra le sue pubblicazioni: Polis in fabula. Metamorfosi della città contemporanea (Sellerio, 2011) e Il mondo dentro la città. Teorie e pratiche della globalizzazione (Bruno Mondadori, 2013).

Abstract *Fino alla fine del ventesimo secolo, la cittadinanza era l'espressione dell'appartenenza a un sistema politico e sociale definito territorialmente, lo stato nazionale. Tale modello di cittadinanza è oggi sfidato dai processi globali: dalle migrazioni transnazionali, dalla trasformazione della forma politica dello stato-nazione, da forme di mobilità fisica e simbolica, dallo sviluppo delle tecnologie della comunicazione, dalla pluralizzazione dei mondi vitali e culturali e delle appartenenze. Ed è proprio in questa complessa cornice che si fa strada la necessità di una reinvenzione della cittadinanza e dei suoi confini, non solo come ridefinizione giuridico-istituzionale, ma come processo, come capacità di accesso ai diritti, al "diritto ai diritti": come l'esito di un percorso, più che come il risultato di una concessione formale. Oggi, in particolare, le città costituiscono lo spazio espressivo di forme emergenti di cittadinanza, capaci di andare oltre l'ambito nazionale. Dentro le città diventa, dunque, possibile delineare una "via locale" alla cittadinanza globale. Immaginare ordini nuovi di convivenza possibile, fondati sulla cittadinanza e sulla partecipazione, è un progetto che coinvolge non solo la politica, ma anche i mondi della scuola, della cultura, dei servizi e delle associazioni.*

Premessa

Negli ultimi trenta anni il mondo e l'esperienza umana sono cambiati in modo profondo e con una velocità e con un'intensità che non conoscono precedenti. La città contemporanea è la figura in cui l'attuale passaggio d'epoca si esprime e si lascia leggere nella complessità della sua fenomenologia, nell'intreccio delle sue dimensioni e delle sue forme.

Le città sono, infatti, il tessuto, la "pelle" di questo mondo in rapida e incessante trasformazione, perché sono in grado di esprimere in modo emblematico le trasformazioni di un'epoca. Oggi sono lo spazio di osservazione privilegiato per comprendere e interpretare le tendenze e i processi che stanno ridisegnando l'ordine politico, economico, sociale e culturale del mondo.

Nelle città, infatti, i processi globali assumono forme concrete, localizzate. Perché dentro le città, la globalizzazione accade localmente¹: dentro le città, mobilità, flussi, reti, immaginari precipitano nei luoghi e li trasformano, ne ridisegnano configurazioni, funzioni e significati.

Fra locale e globale

Il pianeta è percorso da flussi di capitali, merci, beni, persone, informazioni, simboli. Non dobbiamo immaginare questa intensa circolazione che pervade il globo come un movimento che accade sopra le nostre teste, come se la globalizzazione riguardasse un altrove non bene identificato: i processi globali mettono in relazione luoghi, identità, individui, collettività particolari, con altri luoghi, identità, individui, collettività altrettanto particolari. Consentono di far interagire molteplici dimensioni locali attraverso reti di portata globale.

Tale rapporto fra globale e locale, che assume molteplici forme nelle configurazioni economiche, sociali e culturali, produce senza dubbio un nuovo protagonismo delle città. Quindi, da un lato, la trasforma-

¹ A. Lazzarini, *Il mondo dentro la città. Teorie e pratiche della globalizzazione*, Bruno Mondadori, Milano 2013, p. 2.

zione dello stato-nazione determina sistemi di regolazione dei flussi (laddove possibili) collocati a livello sovranazionale; dall'altro, il polo locale, soprattutto nella sua configurazione urbana, acquista sempre maggiore importanza.

Entro questa trasformazione, possiamo identificare alcune chiare traiettorie.

La città globale contemporanea sembra estendersi senza limiti, senza confini: ingloba e dissolve distanze, differenze, specificità territoriali. Essa tende a farsi mondo, in senso reale e metaforico. La città ha invaso tutto il mondo, che è divenuto un'immensa distesa metropolitana e, nello stesso tempo, il mondo intero, con le sue contraddizioni, è tutto quanto dentro la città. Il pianeta appare un'immensa regione metropolitana, con zone a più alta o più bassa densità, una città di città. L'aspetto più caratteristico della transizione postmetropolitana² è proprio questa mancanza di limiti materiali e immateriali: ciò che un tempo era l'altrove della città oggi ne è divenuto parte. È diventato molto difficile "sfuggire" alla città³.

La città densa e compatta, la metropoli, non scompare, ma concentrazione e diffusione si articolano dando vita a una nuova forma urbana⁴, strettamente connessa alle dinamiche del capitalismo globale. Si diffonde una suburbanizzazione scomposta, casuale, frammentata e instabile. Il disegno che ne risulta è denso di tensioni ed è frutto di processi contraddittori: da un lato, esprime accresciute possibilità di trovare, nella forma urbana come nel disegno di società, contesti di libertà e creatività, maggiore possibilità di movimento; dall'altro, esso è espressione della difficoltà a connettere e tenere insieme le differenziazioni spaziali e funzionali.

Si spostano popolazioni, attività, servizi oltre i confini urbani: tale diffusione risponde a nuove esigenze di organizzazione economica, sociale e spaziale. Si assiste all'esplosione della città: la città concentrata e compatta si espande, collocando diverse funzioni (servizi,

2 Cfr. E. Soja, *Postmetropolis: Critical Studies of City and Regions*, Blackwell, Oxford 1999.

3 Ivi, p. 243.

4 Cfr. A. Balducci, F. Curci, V. Fedeli, *Oltre la metropoli. L'urbanizzazione regionale in Italia*, Guerini, Milano 2017.

insediamenti, produzione, commercio) anche nel territorio limitrofo, fuori della città. I confini della città si slabbano, ma il processo non ha andamento né omogeneo né ordinato.

La globalizzazione produce una accelerazione e una nuova intensificazione di questi fenomeni: il capitalismo delle reti, le nuove esigenze di accelerazione e la crescente ossessione per la circolazione veloce, chiedono configurazioni territoriali capaci di favorire spostamenti, scambi, traffici rapidi e senza fine. La riorganizzazione economica e finanziaria, la rivoluzione delle nuove tecnologie, la mobilità della società contemporanea hanno generato una straordinaria espansione della metropoli moderna, in termini fisici e simbolici: un territorio urbanizzato che sembra non conoscere limiti, materiali e concettuali.

La caratteristica più rilevante di questo mondo è una straordinaria mobilità⁵. Tutto si muove: persone, oggetti, beni, capitali, informazioni, immagini, simboli... Il movimento di questi flussi disegna nuovi scenari, nuovi paesaggi, in cui ci troviamo a vivere. E questa mobilità rapida e interconnessa produce un modello a rete per la vita sociale, economica e culturale.

Migranti, turisti, studenti, militari, pendolari, terroristi, manager, ma anche ogni genere di merce e prodotto, capitali, informazioni, saperi e culture si muovono da un capo all'altro del pianeta senza conoscere sosta. Entro questa mobilitazione incessante, i luoghi (il locale, i territori) risultano profondamente trasformati, o meglio a essere decostruiti e ricostruiti sulla base dei flussi materiali e immateriali che li attraversano.

Prima abitavamo un mondo-mosaico in cui ogni tessera corrispondeva a uno stato, e questo, con i suoi confini lineari e prestabiliti, era il contenitore di una lingua, una religione, una cultura, una società. Oggi viviamo in un mondo fluido, in movimento, complessificato, globalizzato. È un'esperienza destabilizzante, che produce smarrimento, dà le vertigini. Euforia e paura insieme.

I nessi fra territorio, società e spazio politico si vanno allentando. Fino a qualche decennio fa, fra appartenenza territoriale e costru-

⁵ A. Lazzarini, *Il mondo dentro la città. Teorie e pratiche della globalizzazione*, cit., pp. 33-35.

zione identitaria c'era un legame forte: abitare in un luogo significava costruire un'identità sociale e culturale, un percorso individuale e collettivo di riconoscimento e di radicamento. I flussi di merci, capitali, persone, informazioni, simboli che percorrono l'intero pianeta a velocità sostenute, fanno saltare la corrispondenza fra territorio e società.

Le tecnologie, modificando le matrici spaziali e temporali, modificano profondamente le possibilità stesse delle relazioni, le forme dell'esperienza umana. La rete costituisce l'infrastruttura fondamentale dei processi economici, sociali, politici e culturali.

Inoltre, dimensioni spaziali e temporali estremamente compresse segnano l'esperienza contemporanea: il ritmo della vita sociale subisce una costante accelerazione⁶. Prevale un'immagine assai riduttiva del tempo: un tempo svuotato della durata e della sua densità, un tempo ridotto al mero presente, che sembra la totalità del tempo a disposizione. In verità, l'esperienza odierna si dispiega entro una molteplicità di tempi e di spazi diversamente intrecciati, che si esprimono nei ritmi e nei luoghi molteplici della città e della vita urbana.

Un progressivo sradicamento sfida le tradizionali forme di convivenza: spazio socio-culturale e territorio si dissociano progressivamente, i nessi fra spazi di vita, culture e forme di identificazione appaiono più leggeri, mobili, contingenti.

L'attuale contesto globale manifesta una complessa dialettica fra incessante differenziazione e diffusa uniformazione; fra pluralità ed eterogeneità, da una parte, e omogeneizzazione tecnica e mercantile, conformismo degli stili di vita e di consumo, dall'altra.

In particolare, oggi le città appaiono veri e propri crogioli di differenze⁷ (di età, di sesso, di ricchezza, di potere, di culture, etnie e religioni...) che la globalizzazione dissemina, amplifica in modo parossistico e stratifica su più livelli. E da qui, naturalmente, disordine, varietà, conflitti, contaminazioni e intrecci che vediamo espressi anche negli

6 Cfr. H. Rosa, *Accelerazione e alienazione. Per una teoria critica del tempo nella tarda modernità*, Einaudi, Torino 2015.

7 A. Lazzarini, *Polis in fabula. Metamorfosi della città contemporanea*, Sellerio, Palermo 2011, pp. 28-36.

usi degli spazi, nelle pratiche dell'abitare, nelle modalità di muoversi e vivere i tempi urbani. Le città, in questo modo, esibiscono una pluralizzazione e varietà dei mondi vitali. La metamorfosi più interessante riguarda le forme dell'immaginario: una straordinaria quantità e varietà di conoscenze, saperi, sistemi di significati e simboli si diffonde non solo nei paesi industrializzati, ma in ogni angolo del pianeta, attraverso la tecnologia, l'istruzione di massa, gli spettacoli, lo sport, la pubblicità, la moda, il turismo, il consumo.

La vita nelle città si trasforma in modo irreversibile: l'esito è una straordinaria complessità sociale, culturale e politica. È il mondo dentro la città: una città multiforme, plurale e cangiante, che chiede nuovi paradigmi per essere compresa e governata.

Le città e, più in generale, le aree urbanizzate si presentano oggi come microcosmi, in grado di concentrare e rendere visibili, entro aree territorialmente circoscritte, questioni globali.

In questo modo, l'odierna ristrutturazione materiale e simbolica del mondo, che chiamiamo globalizzazione, prende forma come una nuova costellazione di forme sociali, politiche, economiche, culturali e simboliche, reciprocamente interdipendenti.

Nel tempo della globalizzazione e della complessità, dentro la sua straordinaria e inedita congiuntura, il problema della cittadinanza non può essere pensato se non al crocevia di quelle costellazioni.

Reinventare la cittadinanza

La questione della cittadinanza diventa il terreno su cui sembrano convergere le trasformazioni descritte, nei loro intrecci molteplici e mutevoli. La cittadinanza si costruisce oggi entro quadri di riferimento più incerti, fluidi e sfuggenti.

Oggi la crisi della forma politica dello stato-nazione, le trasformazioni del capitalismo nella sua matrice neoliberale, le migrazioni transnazionali, che moltiplicano appartenenze e mondi culturali, spingono verso una reinvenzione della cittadinanza.

Ripensare la cittadinanza significa fare i conti con la sua deterritorializzazione rispetto al vincolo esclusivo dello stato nazionale: nell'epoca globale, la formazione della cittadinanza si sperimenta entro una pluralità di appartenenze e percorsi di identificazione non solo territorialmente intesi.

La modernità si fondava sull'isomorfismo fra stato e territorio: l'autorità politica dello stato veniva esercitata in modo esclusivo su un territorio contiguo all'interno e separato dai territori esterni attraverso confini netti. La cittadinanza nazionale è il risultato dell'ordinamento politico e territoriale dello stato nazionale. Territori e autorità politiche moderni sono reciprocamente esclusivi. La stessa esclusività modella la nozione moderna di cittadinanza, vincolata unilateralmente ai territori e alle autorità politiche da cui si origina.

La nozione di cittadinanza, cui facciamo riferimento, coincide con l'idea di cittadinanza sociale, ereditata da Thomas Humphrey Marshall⁸: il requisito della cittadinanza è la piena appartenenza alla comunità, che è appartenenza allo stato-nazione; la cittadinanza è uno status che attribuisce diritti e doveri ai nuovi ceti sociali, che emergono con lo sviluppo della società industriale. In particolare, in virtù di tale status, il soggetto è titolare di tre classi di diritti: civili, politici e sociali. Questa è la "formula" della piena cittadinanza: appartenenza nazionale e possesso di tre classi di diritti.

I processi globali hanno prodotto una progressiva disarticolazione del rapporto fra l'appartenenza allo stato nazione e le tre classi di diritti, che costituiva il nucleo dello status novecentesco della cittadinanza. Emerge così un modello plurale di cittadinanza, capace di combinare istanze, appartenenze e posizioni molteplici, ma più fluide, mobili.

Se è vero che le istituzioni, le pratiche e le esperienze che oggi chiamiamo "cittadinanza" assumono una forma prevalentemente nazionale, non è scontato che la cittadinanza possa essere assicurata non solo all'interno dei confini nazionali, ma anche oltre e attraverso di essi, fino a considerare forme di cittadinanza post-nazionale o transnazionale. Peraltro, una concezione transnazionale della cittadinanza non compromette il legame di appartenenza a specifiche comunità

8 Cfr. T. H. Marshall, *Cittadinanza e classe sociale*, UTET, Torino 1976.

politiche, ma consente una crescente pluralizzazione delle stesse, che risulta dalla sovrapposizione di comunità particolari⁹.

Pertanto, ripensare la cittadinanza significa innanzitutto riconoscere che il rapporto fra cittadinanza e stato-nazione è un rapporto storico, dunque può essere messo in discussione. Pensare la cittadinanza oltre il confinamento nazionale significa estendere lo spettro delle sue esperienze e dei suoi significati: le forme della cittadinanza e le posizioni dei soggetti diventano le più diverse. Il profilo del cittadino si costruisce così entro un modello plurale.

In questa prospettiva, dunque, la cittadinanza non è solo vista come la conquista o l'attribuzione di uno status, ma come un insieme di pratiche sociali, di comportamenti soggettivi che, sebbene iscritti entro il suo perimetro formale, possono metterlo in discussione, forzandone i confini. La cittadinanza appare, quindi, attraversata dalle lotte e dalle rivendicazioni che interessano, in particolare, la contestazione dei suoi confini (le frontiere degli stati, ma anche le linee di sesso, etnia, età, classe, ricchezza, capacità...) da parte di chi si considera escluso o incluso parzialmente, in forme subordinate.

In questa reinterpretazione, il confine non agisce più in modo esclusivamente disgiuntivo: non basta distinguere semplicemente fra la figura compatta del cittadino e quella di colui che è escluso dalla cittadinanza. Il confine fra inclusione ed esclusione si fa permeabile e più complesso e lascia emergere una pluralità di posizioni diverse, che delineano forme di cittadinanza parziale. Emergono combinazioni instabili fra gradi diversi di inclusione ed esclusione¹⁰, che sono il risultato della moltiplicazione e differenziazione dei confini nell'epoca contemporanea.

In questo contesto è possibile problematizzare anche la distinzione fra lo statuto formale della cittadinanza, la sua cornice istituzionale, e il movimento che la costituisce, che comprende anche le rivendicazioni di soggetti che sono esclusi o inclusi in modo differenziale,

9 R. Bauböck, *Transnational Citizenship: Membership and Rights in International Migration*, Edward Elgar Publishing 1995.

10 Cfr. S. Mezzadra, B. Neilson, *Confini e frontiere. La moltiplicazione del lavoro nel mondo globale*, Bologna, il Mulino, 2014.

incompleto, subordinato.

In un certo senso, la cittadinanza diventa il processo con cui si accede a essa.

Alcuni soggetti, pur senza essere cittadini formalmente riconosciuti, agiscono «atti di cittadinanza»¹¹. Migranti, lavoratori stranieri, cittadini privi di riconoscimento formale, mettono in discussione la figura compatta del cittadino, apparentemente contraddistinta da un'unica solida appartenenza (nazionale), evidenziando così i “limiti” (giuridici, politici e sociali) di tale forma di cittadinanza¹².

Questi atti accadono entro luoghi nuovi di contestazione, di identificazione e di lotta: non solo gli spazi tradizionali in cui la cittadinanza prende forma, come confini e frontiere degli stati, strade e tribunali, ma anche reti, media e corpi sono attraversati da pratiche e linguaggi nuovi di rivendicazione. Questi atti, inoltre, mostrano le molteplici sovrapposizioni che interessano le appartenenze, le identificazioni e le lotte, che si muovono attraverso le scale urbane, regionali, nazionali, transnazionali, internazionali.

Appare chiaro come la cittadinanza non sia un'istanza unitaria o monolitica, ma presenti notevoli ambiguità: essa attiene a una serie di istituzioni, appartenenze, esperienze e pratiche sociali che si intrecciano in modo fluido e scomposto. In questo senso, la cittadinanza è un “concetto diviso”¹³.

La cittadinanza oggi si costruisce come processo, più che come appartenenza, come capacità di accesso ai diritti, al “diritto ai diritti”¹⁴: come l'esito di un percorso, più che di una concessione formale.

Ma oggi, in particolare, proprio le città costituiscono lo spazio in cui si esprimono e si sperimentano queste emergenti forme di cittadinanza, capaci di andare oltre l'ambito nazionale.

11 E. Isin, *Citizenship in Flux: the Figure of the Activist Citizen*, in “Subjectivity”, 29, pp. 367-388.

12 Y. Soysal, *Limits of Citizenship: Migrants and Postnational Membership in Europe*, University of Chicago Press, Chicago, 1994.

13 L. Bosniak, *The Citizen and the Alien: Dilemmas of Contemporary Membership*, Princeton University Press, Princeton 2006, p. 3.

14 Cfr. H. Arendt, *Le origini del totalitarismo*, Einaudi, Torino 2009.

A questo proposito, è opportuno concentrare l'attenzione sull'origine urbana della cittadinanza e sulla storicità del legame che, da un certo momento in poi, essa ha intrattenuto con la nazionalità e lo stato nazionale. Pietro Costa, nella sua densa ricostruzione storica e giuridica, ci ricorda come la stessa etimologia del termine "cittadinanza", in italiano come in molte lingue europee, non evochi affatto la forma politica dello stato, ma la città¹⁵. La città, e non lo stato nazionale, è la forma politica, sociale, economica che si pone all'origine del discorso politico occidentale, dei suoi linguaggi, delle sue istituzioni, delle sue pratiche, e continua a rappresentarne un punto di riferimento imprescindibile.

Proprio a partire dal legame fra cittadinanza e democrazia, la città continua a costituire uno spazio politico, materiale e simbolico, di grande interesse: se la democrazia rappresentativa mostra le sue fatiche nella transizione globale, proprio la città, non più lo stato nazionale, diventa crocevia e matrice di esperienze politiche nuove, di forme di cittadinanza emergenti, di inedite pratiche di democrazia.

L'indebolimento del paradigma politico moderno fondato sul nesso fra spazio politico, sovranità e territorio, il neoliberalismo come teoria e pratica di ristrutturazione dei sistemi di potere, la finanziarizzazione del capitalismo, ridefiniscono spazi e istituzioni della politica, producendo una progressiva erosione dei meccanismi rappresentativi della democrazia.

In questo contesto, è possibile riconoscere proprio nella dimensione locale, nella città, in particolare nella grande metropoli globale, l'epicentro delle trasformazioni della cittadinanza, uno spazio decisivo di ridefinizione dei suoi confini e della sua reinvenzione.

La città, infatti, può generare senso di appartenenza materiale e simbolico: per queste ragioni, è possibile immaginare nuove forme di "cittadinanza urbana". L'esperienza urbana possiede in sé forti potenzialità politiche, non solo per la presenza di esperienze associative e di pratiche partecipative, di movimenti sociali e politici, di organizzazioni e reti, di luoghi fisici di memoria, ma anche perché le città sono contesti in cui convergono istanze e reti di movimenti transnazionali che, anche grazie alle nuove tecnologie, superano i confini urbani per

15 P. Costa, *Cittadinanza, Laterza, Roma-Bari 2005*, pp. 7-8.

diventare punti di intersezione fra locale e globale. Azioni politiche apparentemente confinate entro dimensioni locali sono in realtà connesse a organizzazioni che operano presso reti di città, che coinvolgono attori politici transnazionali.

La cittadinanza urbana¹⁶ rivela uno spazio politico informale e dinamico, in cui cominciano a esprimersi come forza sociale soggetti non formalmente riconosciuti, invisibili alla lente del “contenitore” nazionale: come si diceva prima, si muovono e prendono forma anche esperienze di “cittadinanza dei non cittadini”. L’invisibilità che contrassegna le pratiche politiche di questi soggetti entro la sfera pubblica dello stato si rovescia in una rinnovata visibilità delle stesse nello spazio pubblico urbano. Muovendosi non al centro dello spazio simbolico della cittadinanza, ma ai margini, questi soggetti “riconosciuti e non autorizzati”¹⁷ diventano non tanto soggetti di esclusione dalla cittadinanza: diventano, invece, attori centrali per reinventare i confini della cittadinanza. Essi agiscono da cittadini, pur senza esserlo.

Gli ambiti nei quali queste pratiche si esercitano sono i più diversi: lotte transfrontaliere per i diritti umani, salvaguardia e cura dell’ambiente, controllo delle armi, diritti delle donne, diritti del lavoro, diritti delle minoranze (per provenienza etnica o nazionale, per credo religioso, per orientamento sessuale, per appartenenze culturali...).

L’aspetto più vistoso del processo di ridefinizione della cittadinanza riguarda certamente l’esperienza migrante. L’arrivo e l’insediamento nelle città di migranti delinea una sorta di “via locale” alla cittadinanza reale. La “residenza”, il fatto di risiedere e abitare in una città, definisce l’esigibilità di alcuni diritti, la fruizione di taluni servizi (municipali, locali), la possibilità di prendere parte attiva entro il proprio contesto di vita e di sentirsene corresponsabili, ma non la possibilità di accesso ai diritti e doveri che la cittadinanza formale sancisce.

Inoltre, il contesto urbano è lo spazio d’elezione per esercitare il “diritto alla città”¹⁸, per esprimere la possibilità da parte dei cittadini di ap-

16 A. Lazzarini, *La via locale alla cittadinanza globale. Una sfida epistemologica e politica*, «Glocalism: Journal of Culture, Politics and Innovation», 1/2018, pp. 1-16.

17 S. Sassen, *Territorio, autorità, diritti. Assemblaggi dal Medioevo all’età globale*, Bruno Mondadori, Milano 2008, pp. 294-296.

18 Cfr. H. Lefebvre, *Il diritto alla città*, Marsilio, Venezia 1978.

propriarsi dello spazio urbano, inteso nelle sue molteplici dimensioni (materiali e immateriali, relazionali e simboliche), per prendere parte al processo della sua produzione. Rivendicare il “diritto alla città” significa reclamare, da parte dei suoi abitanti, il diritto alla produzione democratica della città (che è oggi sempre più terreno di gioco dei grandi poteri dell’economia e della finanza), nella direzione di una vita urbana più umana e giusta. E l’urgenza di rivendicare tale diritto cresce oggi nelle città globali, laddove disuguaglianze, contraddizioni, sofferenze sociali si fanno più marcate.

La redistribuzione della ricchezza a favore dei più deboli, il problema della giustizia sociale a partire dalla denuncia delle sperequazioni che il capitalismo globale lascia esplodere, il riconoscimento delle differenze (di etnia, cultura, genere...) quale leva di trasformazione in senso più egualitario dell’intera società; la salvaguardia e la cura dell’ambiente, minacciato oggi dalle gravissime conseguenze del riscaldamento globale, le diffuse contestazioni ai progetti di gentrificazione dei quartieri storici popolari: queste sono solo alcune delle istanze discusse e rivendicate entro la sfera pubblica urbana. La sfera pubblica urbana è, dunque, uno spazio reale e simbolico in cui si incontrano, si scontrano e vengono a patti una molteplicità complessa ed eterogenea di appartenenze, di pratiche e di linguaggi.

Queste mobilitazioni e contestazioni, queste pratiche di cittadinanza sostanziale trovano soprattutto nelle grandi città globali spazi espressivi e contesti favorevoli alla propria diffusione. Molteplici sono gli esempi che possono essere portati in questa prospettiva. Tante storie¹⁹ raccontano di una “via locale” alla cittadinanza: una cittadinanza urbana, basata sulla residenza; una cittadinanza che reinterpreta i diritti di partecipazione e rappresentanza entro un quadro più ampio di riferimenti. E costituisce la premessa per ogni possibilità di convivenza.

19 Cfr. J. Holston, *Insurgent Citizenship*, in E. Isin, G. M. Nielsen (eds), *Acts of Citizenship*, Zed Books, London 2008; A. Appadurai, J. Holston, *Cities and Citizenship*, “Public Culture”, 8, pp. 187-204; S. Sassen, *Towards Post-National and Denationalized Citizenship*, E. Isin, B. Turner (eds), *Handbook of Citizenship Studies*, Sage, London pp. 277-291.

Per concludere

La necessità di reinventare la cittadinanza prende forma oggi al crocevia fra la crisi della forma politica dello stato-nazione, le trasformazioni del capitalismo e la pluralizzazione dei mondi culturali e delle appartenenze. Certo, tale reinvenzione non può limitarsi a una ridefinizione giuridico-istituzionale.

La nozione di cittadinanza, che fin qui abbiamo conosciuto, è coinvolta in questo processo di rilettura teorica e politica, il cui esito appare tuttora aperto. Intanto, però, ad esempio nel nostro paese, una quantità di bambini e ragazzi che nascono in Italia o che vi giungono da piccolissimi, chiede che il delicato processo di ricerca e costruzione del sé, cui la crescita cerca di dare risposte, possa contare almeno su un punto fermo: quello della cittadinanza.

Capita a volte che la forma dei concetti attraversi i tempi storici, ma appaia via via inadeguata ad accogliere nuovi contenuti. Questo è il problema che incontra la nozione di cittadinanza: sgomberare le forme dalle sedimentazioni teoriche, giuridiche, sociali e politiche del tempo è un compito certamente arduo e tuttavia necessario. Occorre uno sforzo di volontà politica, ma soprattutto un esercizio di immaginazione²⁰.

20 A. Lazzarini, *Polis in fabula. Metamorfosi della città contemporanea*, cit., pp. 195-199.

IA: differenza di natura, colonizzazione, compiti etici politici

Ariel Pennisi

Ariel Pennisi, docente e ricercatore presso l'Università Nazionale José C. Paz e l'Università Nazionale delle Arti, co-direttore di Red Editorial, membro della IEF-CTA A.A. (Central de Trabajadores de la Argentina Autónoma). Co-autore di "La inteligencia artificial no piensa" (con Miguel Benasayag) - 2023, autore di "Nuevas instituciones (del común)". 2022, "Papa negra" - 2011 e "Globalización. Sacralización del mercado" - 2001; coautore di "El anarca (filosofía y política en Max Stirner)" - 2020 e "Filosofía para perros perdidos" (con Adrián Cangi) - 2018; tra gli altri.

Abstract *La massiccia diffusione di chat basate sull'intelligenza artificiale ha suscitato sia una frenesia tecnofila che timori degni della vigilia di un'apocalisse. Insieme a Miguel Benasayag, abbiamo elaborato una diagnosi epocale che ci permette di collocare il problema della digitalizzazione dell'esperienza nelle sue diverse dimensioni: antropologica, neurofisiologica, culturale, politica. Non si tratta di un fenomeno isolato, ma fa parte di quella che abbiamo definito "colonizzazione tecno-scientifica della vita" e, in questo senso, è necessaria una prospettiva critica che non pecchi di tecnofobia, ma che fornisca risorse concettuali e sensibili per pensare delle possibilità di ibridazione che resistano alla colonizzazione e sostengano il punto di vista organico. Il nostro punto di partenza è affermare la differenza di natura tra l'intelligenza artificiale e l'intelligenza organica, laddove la scienza egemonica (ultimamente accompagnata dal senso comune) crede di vedere solo una differenza di grado. La nostra proposta è di ripensare noi stessi non più come "soggetti" centrati capaci di dominare la natura e la tecnica, ma come parte di sistemi "multi-agente" che, nelle loro relazioni di potere interne (incluso la tecnologia, la cultura, i paesaggi, gli animali, il cervello come vettori), permettono l'emergere di azioni e pensieri non logo-centrati. Così, quando ci chiediamo "cosa fare?", dobbiamo in realtà fare riferimento a una domanda precedente: chi o cosa agisce? I nuovi ecosistemi multi-agente sono una chiave per superare la colonizzazione tecno-scientifica della vita (con la*

frantumazione della singolarità e la delega di funzioni come rischi principali), senza la necessità di guardare l'umanesimo nello specchietto retrovisore per costruirci un futuro. (Testo scritto congiuntamente a Miguel Benasayag)

Diffrenenza di natura

Crediamo che gli ultimi quarant'anni rappresentino un cambiamento radicale che modifica la nostra specie e ci costringe a ripensare a che tipo di animale stiamo diventando. La digitalizzazione dell'esperienza non prosegue la storia della tecnologia, ma, facendone parte, raggiunge gradi di autonomia senza precedenti. Il senso comune del nostro tempo sta subendo una trasformazione della percezione preceduta da uno spostamento epistemologico della tecnoscienza contemporanea: se un tempo la percezione indicava un'evidente differenza di natura tra intelligenza organica e intelligenza artificiale, oggi le due appaiono omologhe. L'ipotesi centrale delle tecnoscienze (in genetica, biologia molecolare, biomedicina, ecc.) consiste nell'omologare il regime digitale al regime dell'intelligenza organica... È anche così che le nuove tecnologie intervengono da una razionalità algoritmica. Di fronte a questo scenario, affermiamo la differenza di natura tra intelligenza artificiale e intelligenza organica come punto di partenza per cercare di comprendere le forme di cattura digitale, gli effetti delle nuove macchine sul corpo e sulla cultura e, in particolare, sul cervello. Allo stesso tempo, ipotizziamo l'ibridazione irreversibile tra queste tecnologie e le dinamiche organiche, così che, in accordo con l'affermazione precedente, sottolineiamo, da un lato, il carattere colonizzante delle tecnoscienze e delle tecnologie digitali e, dall'altro, ci chiediamo non più "cosa fare", ma piuttosto, cosa significherebbe agire in queste condizioni?

Il martellamento continuo sull'intelligenza della macchina e l'interrogativo un poco stucchevole sulla possibilità di una spiritualità cibernetica sono legati a una concezione moderna utilitaria dell'intelligenza e all'idea che il cervello sia il grande rappresentante umano del pensiero, il muscolo privilegiato o la sorgente fisico-chimica

della sua possibilità. Per contro, in un libro intitolato “El cerebro aumentado, el hombre disminuido” (Il cervello aumentato, l'uomo diminuito), de Miguel Benasayag, leggiamo: «Il cervello non pensa, il corpo sì». Se la concezione del pensiero che sottende l'immagine secondo cui il pensiero proviene dal cervello viene trasferita alla macchina, allora, calcolo contro calcolo, la macchina è di gran lunga superiore... Se invece inquadrriamo l'interrogativo sulla possibilità della macchina di pensare nella formula secondo cui «il cervello non pensa, il corpo sì», che presuppone un'immagine diversa del pensiero, spostiamo il problema.

Secondo il nostro punto di vista, la macchina non pensa perchè neanche il cervello umano pensa. In realtà, il cervello umano è un vettore indispensabile per il pensiero simbolico (funziona come un'interfaccia), ma non pensa, bensì viene catturato in quanto ulteriore elemento di un substrato. Immaginiamo un sistema multi-agente, con dei vettori e una risultante variabile a seconda della relazione tra i vettori. In questo senso, è vero che la macchina introduce nel substrato un vettore molto potente, un ulteriore agente, che modifica il rapporto tra le forze all'interno dell'esistente e di conseguenza modifica la risultante. In uno spazio vettoriale nessun vettore occupa il luogo della risultante, ma un vettore molto potente, come nel caso della tecnologia digitale, può orientare il processo. Per questo, in fondo non ci interessa se la macchina pensi o meno, poiché il pensiero (come le creazioni simboliche, artistiche, culturali) rientra in una combinatoria semi-autonoma che cattura il cervello, insieme ad altri vettori che partecipano al processo del pensiero...

La singolarità di una persona si collega a un certo tipo di problematica. La macchina, dal canto suo, opera in modo metafisico, come vediamo in modo un poco grossolano nelle tendenze transumaniste; secondo loro le idee, la soggettività o le anime si potrebbero trasferire, come dei software, in altri supporti materiali (come capita in un capitolo di “Black Mirror”). Nella creazione umana avviene il contrario, poiché ciò che interviene in sostanza è la singolarità dei corpi catturati sulla base di desideri, sofferenze, segni. Corpi selezionati dalla combinatoria semi-autonoma in base alla loro storia personale, tribale, sociale. Una storia

che ci sottrae alla densità statistica (che caratterizza il funzionamento degli algoritmi) e ci conduce verso una frontiera. In questa frontiera, la creatività umana è sempre parte di una scommessa che rivendica la legittimità dell'esperienza, a prescindere dalla legalità o da ciò che un sistema prescrive.

La questione dell'auto-afezione –un'impostazione che Gilles Deleuze ricava da Leibniz e su cui ha lavorato anche il biologo cileno Francisco Varela nel suo campo di ricerca– è un elemento centrale nel confronto tra entrambi intelligenze. Quando qualcuno si punge con un ago il dolore non ha la forma di ago, oppure quando mangiamo del miele, il miele non è dolce, ma attiva un processo di auto-afezione che definiamo fenomeno del gusto. Perché questo ago o questo miele sono uno stimolo X a partire dal quale il corpo vivo opera su di sé un'auto-afezione; nel corpo non vi è cioè né afezione diretta, né traduzione. È una relazione molecolare, tra molecole, a causare una sensazione all'animale costituito da molecole. Così opera il principio organico: molecole che funzionano secondo una doppia cattura o doppia costrizione, che nella loro dinamica organica producono senso per l'organismo in questione¹. Non si tratta di parti semplici

1 Questo è ciò che si intende per "doppia costrizione": ogni molecola o particella (o parte) integrata in un organismo funziona, da un lato, secondo il proprio modo di funzionamento, al di là dell'organismo; dall'altro lato, obbedisce a una seconda modalità di funzionamento che dipende dall'organismo in cui è integrato all'interno del quale è integrato. Non si tratta di una semplice interazione con l'ambiente, che assomiglierebbe a una risultante di forze o di qualsiasi altra interazione chimica. Il doppio vincolo implica che in un organismo, nessuna parte è di per sé portatrice, nel suo comportamento, di determinanti intensivi specifici dell'organismo in cui è integrata. Questo è uno dei punti principali da studiare oggi: il carattere non semplice e complesso di ogni parte integrata di un organismo non semplice, complesso, è la base della sua radicale differenza con qualsiasi aggregato o artefatto. Se le funzioni complesse non completamente modellate non sono identificabili negli organismi, trattandole allo stesso modo di qualsiasi aggregato o artefatto, saremo in grado di identificarle, trattandole come semplici particelle elementari, corriamo il rischio di schiacciare il invariante vitali che il mondo digitale ignora. Al contrario, se, come sostiene la doxa attuale, tutto è informazione, possiamo -o potremmo- identificare e modellare ogni cosa per realizzare il sogno "post-umanista" della metafisica tecnologica: concepire una vita senza corpo e infinita. Abbiamo già specificato che se il "non-modellabile" esiste, non è per un divieto esterno ai processi biologici. Secondo la bella tradizione dei risultati negativi di Poincaré (il problema dei tre corpi nello spazio), è importante capire la differenza tra un limite e un bordo... La storia,

che aggregandosi fanno emergere un livello più complesso, poiché «le parti e gli elementi sono sempre già catturati; esistono quindi sempre in una modalità complessa» (MB, La singolarità del vivente). È una complessità che evidenzia un asse intensivo proprio dei processi organici, non riducibile alla somma delle loro parti, cioè all'informazione. Si capisce che nel funzionamento organico, la continuità non si pone per contiguità; in altre parole, nell'organismo le parti esistono in virtù della loro relazione con il tutto. Da un punto di vista biologico, questo significa che in un'unità organica la vita non si trova in un centro, bensì in tutte le sue parti; mentre la continuità meccanica si dà sempre per contiguità². Dove vi è la parte vi sia il tutto.

Invece, nei fenomeni digitali vi è una modellizzazione diretta, in cui il modello annulla il fenomeno, come se il dolore dovesse assumere la forma di un ago o il miele fosse in sé dolce. Ciò che avviene è che la macchina richiede un'informazione molto precisa, cioè il miele e l'ago come informazione che l'intelligenza artificiale integra in modo lineare in base alla sua capacità combinatoria. Perciò, la macchina è affetta in modo diretto in un unico senso, quello dell'accumulazione e

le tracce trasduttive dei processi derivanti dall'evoluzione non sono rintracciabili, recuperabili in una modellazione, per quanto complessa essa sia.

- 2 In campo biologico, a differenza del mondo degli artefatti tecnici, le relazioni e le correlazioni tra gli artefatti tecnici, le relazioni e le correlazioni tra le parti non obbediscono al principio di proporzionalità. artefatti tecnici, le relazioni e le correlazioni tra le parti non obbediscono al principio della "continuità per contiguità". Al contrario, queste relazioni si basano su ciò che Bailly e Longo hanno definito "lunghezza di correlazione critica", che tende all'infinito ed è caratteristica degli stati di transizione di fase e degli "stati critici". È questa "criticità estesa" (nel tempo e nello spazio) che spiega perché le relazioni di continuità negli organismi che corrispondono a una continuità senza contiguità o, per lo meno, dovremmo dire che questa continuità non è effettuata da una continuità senza contiguità, dovremmo dire che questa continuità non è realizzata solo dalla contiguità. Precisamente, la continuità solo per contiguità può essere intesa come la cosa propria della costrizione semplice, così come per gli organismi la continuità senza contiguità è la caratteristica della doppia costrizione. I legami che costituiscono questo continuum sono caratterizzati da Longo come uno "stato critico esteso", in cui la lunghezza di correlazione tra le parti tende all'infinito. Questi legami dinamici sono da considerarsi come "legami sottili", cioè non esistono nello stesso modo in cui sono stati creati dei legami modellabili e prevedibili, che sono "legami concreti". I primi sono soprattutto diacronici e molto complessi; i secondi sono piuttosto sincronici e la loro traiettoria passata è identificabile nella situazione attuale.

del funzionamento, ma non può operare l'auto-afezione. Per questo affermiamo che tra i fenomeni del vivente non vi è traduzione, bensì trasduzione. La trasduzione è una relazione di attrito e di affezione, non di traduzione o codifica. E oltre a operare per trasduzione, gli organismi operano anche in modo stocastico, poiché il sistema organico non si trova sempre nello stesso stato, e perciò lo stimolo cade dove cade (è per questo che gli organismi hanno una variabilità aleatoria al di là della loro stabilità relativa). Da qui anche la questione del senso³.

Un altro problema centrale del rapporto che abbiamo con le macchine nell'ambito dell'ibridazione in corso è la delega di funzioni. Quanto più procediamo in direzione di una delega di funzioni che subordina i nostri possibili ai possibili della macchina, tanto più procede l'appiattimento del corpo. Per riprendere il ragionamento precedente, contro gli eccessi dell'ideologia dell'informazione, secondo la quale tutto può essere tradotto in informazione, è importante sottolineare che i processi trasduttivi e gli stimoli che li costituiscono non sono assimilabili a un'informazione. È per questo che per noi uno stimolo che interviene a perturbare un sistema non può essere scambiato con un'informazione che prescinde in ultima analisi da un supporto fisico-chimico.

Un'altra differenza fondamentale. La macchina si estende all'infinito per consentire al programma di circolare al suo interno; si possono sempre aggiungere nuove parti di hardware per consentire una migliore circolazione del software. Mentre nell'organismo le parti non sono né aggregati né permanenti – la perdita fa parte del loro sviluppo. Per esempio, quando un corpo subisce una ferita, durante

3 Il meccanismo di conflitto tra il campo misto e quello biologico è strutturato da quello che chiameremo "campo biologico"; il campo biologico è strutturato da quella che chiameremo "barriera trasduttiva" e "barriera trasduttiva e stocastica". Un sistema funziona in modo stocastico, poiché al di là della sua stabilità generale ha almeno una variabile casuale. Tuttavia, gli stimoli che disturbano l'altro livello, attraverso questa barriera, non trovano mai il sistema ricevente nello stesso stato. In altre parole, le stesse "cause" non producono gli stessi "effetti". Questo è anche molto importante contro qualsiasi assimilazione della comunicazione tra livelli a un semplice sistema di scambio di informazioni codificate e traducibili. Comprendere il carattere trasduttivo di questa barriera ci permette di cogliere anche un altro meccanismo, per lo meno controintuitivo.

la cicatrizzazione il tessuto si riforma conservando una storia – per questo rimane la cicatrice. La sostituzione dei tessuti non ha nulla a che vedere con la sostituzione di componenti hardware, poiché vi è un'integrazione nell'insieme organico nella sua storicità. Invece nella macchina vi è pura entropia positiva –quando si cambia un pezzo lo si sostituisce con un nuovo pezzo, non rimane alcuna traccia. In ogni caso, anche se è possibile ordinare a un programma di conservare la memoria del fatto che è stato sostituito un pezzo, questo non ha nulla a che fare con la storia –è soltanto informazione. Inquadrando tutto in una bipolarità tra hardware e software, come se si trattasse di materia e spirito, si può cogliere lo sfondo metafisico della tecnoscienza contemporanea.

Una reazione molto comune, quando si sottolinea la differenza di natura tra organico e algoritmico –o, in termini più classici, tra la macchina e l'umano è quella di ritenere che la macchina non realizzi «ancora» tutte le sue possibilità per una semplice ragione di progresso tecnologico; in altre parole, che quel momento verrà. Ciò che ChatGPT non riuscirà mai a fare, bensì ciò che in buona misura determina una differenza fondamentale sono le situazioni di frontiera. Una situazione di frontiera è, per esempio, un mutamento storico: ChatGPT non può capire che nel 1900 non si realizzano più dipinti figurativi. Si tratta di frontiere che attraversano la cultura umana in termini di senso. ChatGPT non può collocarsi sulla frontiera, perché è sempre alla ricerca della configurazione ottimale. La macchina può fare una poesia sul piano operativo in base a una combinatoria, ma un testo scritto è una poesia soltanto per un essere vivente. Per questo la macchina non può fare una poesia. Se si chiede a ChatGPT una poesia sulla sera, potrà fare affidamento su tutte le informazioni necessarie per costruirla anche sul piano stilistico a seconda di ciò che gli viene ordinato, uniformandola a un determinato stile o tradizione, ma la sera ha a che fare con la bellezza soltanto nella misura in cui appare come qualcosa di bello a un essere vivente che partecipa del fenomeno «sera» come insieme di elementi materiali, che a sua volta si inserisce in una situazione. Possiamo prendere come esempio la scena del film *Hiroshima mon amour* di Alain Resnais in cui il protagonista dice alla

sua amante: «Tu n'as rien vu à Hiroshima» («Non hai visto niente a Hiroshima»), perché se ha visto Hiroshima per qualche giorno ed è rimasta nella stessa condizione, significa che non ha visto niente, nella misura in cui non è stata modificata da questa esperienza. Perché l'esperienza vitale riguarda la metabolizzazione e l'auto-affezione del corpo. Come argomento affine si può dire che all'interno di un ecosistema, dal più piccolo al più grande, identifichiamo uno strato appercettivo comune che permette di percepire, prima di avere un'informazione. Avere un'informazione e avere esperienza sono due cose diverse. Lo strato appercettivo è distributivo, cioè coinvolge ogni elemento dell'ecosistema in un modo corrispondente alle sue possibilità. In sostanza si tratta di una produzione di appercezione comune distributiva. Perché l'agentizzazione dei corpi crea maggiore potenza? Perché non vi è fusione dei corpi, bensì emergenza di una superficie appercettiva comune che rende possibile un diverso tipo di potenza. Noi esseri viventi ritagliamo o sperimentiamo in funzione di un ritaglio che dipende dalla percezione. La macchina non seleziona e non percepisce nulla; il sistema di cattura è legato ai limiti determinati dalla sua struttura materiale. Per la macchina è lo stesso ascoltare rock oggi e Vivaldi domani... Per noi, perfino se oggi ascoltiamo dal vivo i Rolling Stones suonare Brown Sugar, quelli non sono più gli Stones, è come se fossero i Rolling Stones, perché il contesto e il mondo si sono trasformati, e a livello di appercezione questo conta. Per la macchina (e i nerds!), i Rolling Stones sono sempre gli stessi, e a variare è l'informazione che le permette di sapere che oggi sono più vecchi; ma dal punto di vista dell'epocale auto-affetto vi è un cambiamento di contesto che la macchina non può percepire, poiché non lo sperimenta direttamente.

Torniamo al caso della ChatGPT: il suo funzionamento di base è di tipo statistico. Per esempio, in relazione alla parola «cielo», statisticamente il database non restituiva una relazione con la parola «gatto», bensì con «azzurro» o con «nuvole». Ma oggi questa capacità è aumentata esponenzialmente rispetto agli esordi. Invece, un ci sono significanti che è il prodotto di lotte, dislocazioni e cambiamenti e aggrega progressivamente altri sensi. Per esempio «donna», un significante

a cui si vanno aggiungendo «madre», «ingegnere», «femminista»... Perché il “polo semantico” (questo significante singolare) non è statistico, ma storico ed esistenziale; vi sono una sedimentazione storica e delle discontinuità che trasformano. ChatGPT, invece, funziona «come» un polo semantico, in quanto va a cercare la parola nel gigantesco dizionario che ha a disposizione e continua a provare anche con intere frasi. Ma lo fa con un criterio statistico; in base alla frase, stabilisce a quali poli semantici fare riferimento o su quali ambiti statistici concentrarsi. Vi è densità statistica, più che polo semantico. Comunque ChatGPT non si limita a rispondere con ciò che esisteva già, bensì crea delle risposte con l'esistente (dinamico e crescente). E se gli si fa dieci volte la stessa domanda, non risponde dieci volte la stessa cosa, perché nei minuti che trascorrono tra la prima e la seconda domanda stabilisce relazioni con altre cose, compresa la sua risposta precedente. Come sappiamo, tutti coloro che lo usano al tempo stesso lo addestrano, e per questo motivo nel ultimo anno ha compiuto un balzo qualitativo a livello mondiale. Ma la frontiera e il polo semantico sono delle dimensioni che ci servono a pensare la differenza di natura.

Colonizzazione

Se parliamo di colonizzazione è perché sta emergendo un'enorme potenza di funzionamento, che cattura ciò che finora era una miscela indistinguibile di funzionamento e di esistenza. Leggendo Rodolfo Kusch, affermiamo che esistano un mondo dell'Essere e un mondo dello «stare essendo». Ciò che Kusch chiama il mondo dello «stare essendo» emerge perché il mondo dell'Essere lo colonizza... altrimenti ci sarebbe semplicemente il mondo. Contro la colonizzazione non si può lottare nell'esteriorità, come se non avessero nulla a che fare con noi. La condizione fenomenologica non è un puro esistere impedito dalle logiche del funzionamento, bensì la possibilità di un'esistenza che assuma l'ibridazione resistendo alla forza colonizzatrice della tecnoscienza, oppure neutralizzandola. Questo scenario è difficile da assimilare nelle ottiche di emancipazione, perché nell'essenza queste

ultime, comprese le più sofisticate, hanno bisogno di identificare l'oppressore o il male come altro assoluto. Quando noi usiamo il concetto di «colonizzazione» in riferimento all'avanzata dei processi tecnoscientifici attuali sui possibili del vivente e dell'organico, coloro i quali sostengono le ipotesi decoloniali o postcoloniali tendono a riproporre i dualismi, o a rifiutare espressamente il concetto di «colonizzazione» per pensare questa relazione tra gli organismi e gli algoritmi. La critica da sinistra deve capire che quando ci troviamo nel mondo algoritmico non siamo più nello stesso mondo in cui credevamo di essere. Per ora l'algoritmico è interamente catturato nella smaterializzazione, nell'universalizzazione e nella quantificazione capitalista. Capitalismo e algoritmo sono consustanziali, per cui è necessario tenere presente la specificità algoritmica che torna sempre a catturarci.

Un altro aspetto che segna la differenza di natura e, allo stesso tempo, ci permette di comprendere una specificità della colonizzazione digitale è lo scontro tra la capacità integrativa del cervello e la forma segmentata di cattura da parte delle macchine digitali. Il cervello procede, in permanenza, integrando gli elementi che compongono la sua percezione, e le finestre temporali fanno l'assemblaggio, creando l'attuale (un'attualità costruita dal coordinamento di tempi diversi). Quando siamo in un feedback intenso con la macchina (ad esempio i giochi online), ci sono circuiti cerebrali che sono in contatto con ciò che sta accadendo in modo non integrato. Se facciamo un paragone con un'altra attività, per esempio giocare a pingpong, ci sono dimensioni del cervello che fanno calcoli trigonometrici per rispondere alle richieste del gioco, si crea uno spazio sub-ipnotico, ma, a poco a poco, la finestra temporale torna a integrare le funzioni. Nel caso del gioco digitale, invece, lo spazio sub-ipnotico è molto più lungo e, non essendoci integrazione, ma solo funzionamento automatizzato, si creano piani sinaptiche molto elevate, favorendo l'ansia e l'incapacità di sopportare la frustrazione, cioè un altro rapporto con il tempo. Uno stato subipnotico provoca una polarizzazione dell'attenzione; è come se per un istante, l'intero contesto scomparisse, poiché tutte le vie afferenti (quelle che arrivano) sono polarizzate. Nel caso di un'attività

rituale, per esempio una danza che raggiunge lo stato di trance, si verifica la polarizzazione, ma, allo stesso tempo, c'è un lato territorializzato, c'è qualcosa che sta accadendo... diciamo, un'esperienza. Ma la particolarità del feedback con il digitale è che non succede nulla... ci sono persone che passano molte ore in giochi e attività digitali per le quali devono essere assenti (spogliandosi dell'integrazione e della riflessività). Alla fine, la dislocazione dell'esperienza senza integrazione della finestra temporale porta a conseguenze sempre più gravi, come la dipendenza e persino l'assuefazione.

L'uscita dall'antropocene o crisi del capitalocene, per citare alcune delle definizioni in uso per descrivere questo passaggio epocale, apre una prospettiva di sconcerto, e un nuovo antagonismo: una tendenza si ricollega alle modalità organiche dell'esistenza, che nel misto tra biologico, tecnico e culturale sembrano contenere la chiave per pensare forme di ibridazione decolonizzate, e l'altra tendenza è fortemente incentrata sulla digitalizzazione dell'esperienza, che tratta tutto il vivente (corpi, culture, comportamenti) come aggregati di parti. Al tempo stesso, l'emergere di giurisprudenze e diritti degli animali e della natura fa intravedere non soltanto una nuova narrazione per l'antropologia, ma vere e proprie sensibilità concrete che fanno proprie nuove relazioni tra i mondi. Come risolvere il problema del senso dinanzi al crollo dell'antropocene? Che ruolo hanno nella mappa della contemporaneità questi nuovi modi di essere affetti dagli animali e dagli ecosistemi?

Per alcuni secoli, la modernità coloniale ha imposto un senso teleologico, per cui ogni situazione aveva senso in relazione a questa teleologia che si declinava in ogni situazione. Ma nel mondo postcoloniale, il senso è dato da asimmetrie situazionali (ciò che appare come asimmetrico nella situazione). Se per la modernità coloniale il senso è trascendente, nella contemporaneità decoloniale il senso è immanente e si manifesta in modo situato. E soprattutto, non è la stessa cosa tendere all'organicità e muoversi in direzione di una logica aggregativa. La macchina (algoritmi, digitalizzazione...) opera sempre a partire da un universale astratto. Per lo stesso motivo, la questione del senso sfugge alle possibilità della macchina, perché il senso si

pone in modo immanente e in situazione. D'altro canto, crediamo sia inevitabile che il mondo della complessità presenti delle frange animiste, poiché assumono importanza altri vettori che non sono, in senso cartesiano, l'Uomo. Ma al tempo stesso, non ci si deve stupire che in questa nuova configurazione di vettori la macchina assuma le sembianze di una potenza autonoma... Solo che nella logica più pura degli algoritmi questa possibilità rimane esclusa, poiché la macchina non accetta la molteplicità di vettori. Perché nel momento stesso in cui percepiamo che non siamo soli, e usciamo dall'antropocentrismo per pensare sulla base del vivente, quando ci relazioniamo con la macchina arriviamo a un punto in cui questo funzionamento non accetta alcuna alterità. Ci rendiamo conto che la macchina è un ulteriore vettore, ma la delega di funzioni ci condanna a un nuovo monopolio dell'algoritmo e dell'informazione –non solo i monopoli che possiedono questi mezzi di produzione, ma il monopolio implicito nella loro modalità di funzionamento e nella relazione che ci propongono... Deleghiamo tutto agli algoritmi e la macchina rimane sola, senza «altri», nella misura in cui ci trasformiamo in segmenti del suo funzionamento. È ciò che potremmo definire «ipermodernità».

D'altro canto, occorre capire in quale misura sia possibile un utilizzo non funzionale della macchina, cioè in una logica e per un obiettivo che non abbiano nulla a che vedere con ciò che il funzionamento della macchina di per sé impone. È un interrogativo: come utilizzare la macchina nell'ambito di un progetto autonomo dalla sua logica di funzionamento? Perché più si consente alla macchina di dispiegarsi, più essa tenderà a colonizzare, data la sua immensa capacità di formattazione. Il punto è come incorporarla in modo limitato. La delega di capacità è fortissima, come se con l'ascensore smettessi di usare le scale o di fare ginnastica... come si ridurrà il mio corpo? Ma con la macchina stiamo facendo la stessa cosa, rispetto al cervello...

Esiste, in questa prospettiva –quella del senso immanente in situazione– una chiave per pensare la decolonizzazione rispetto alla digitalizzazione dell'esperienza? Dinanzi alla tendenza universalizzante della macchina, agli effetti disaggreganti e all'affievolirsi della soggettività e della singolarità, è possibile integrare il digitale, gli

algoritmi, eccetera in un pensiero e in un agire situazionale?... Cioè, esercitare una tensione dalla situazione come modo di essere e di resistere, integrare la macchina catturandone le possibilità e subordinandole ai possibili della situazione, invece di rincorrere i possibili della macchina. Si tratta di uno spunto fondamentale per un uso trasgressivo e decolonizzante della macchina. Così come le donne conquistano la legittimità femminista contro la legalità patriarcale; questa funzione asimmetrica è propria del vivente, di corpi. Si tratta di resistenze che non provengono da una soggettività pura, ma hanno invece a che fare con tropismi, dimensioni, storie, leggi e margini di spostamento, e che in un dato momento appaiono più autorizzate della legalità stessa. Invece, il mondo degli algoritmi è un mondo di muri, di pura legalità. Un'altra domanda: cosa succede quando è la legge a produrre un'aberrazione?

I nostri compiti

Quando, abbagliati dalle possibilità della macchina, ci chiediamo cosa ci resta, partiamo da un presupposto che coincide con la formattazione proposta dagli algoritmi, che è quella di concepirci come un aggregato di funzioni e parti... La domanda è, in ogni caso, un sintomo. Il confronto è già un modo colonizzato di pensare il problema. Quando la domanda arriva in superficie, è già troppo tardi. Proponiamo di invertire la domanda, sempre in situazioni concrete, attraverso procedure proprie di quelle situazioni (per esempio, artistiche, urbane, politiche): cosa resta alla macchina? Infatti, il punto di partenza per ricercare delle risposte è il fatto che alla macchina manca la capacità integrativa... alla fine il "tutto".

Oggi, senza teleologia e neanche futuro, abbiamo solo scadenze brevi e il futuro ha valore solo come un altro vettore del presente. È in questo quadro che, forse, possiamo interrogarci su un uso trasgressivo; in effetti, sulla generazione di condizioni per un uso che non è dato di per sé. D'altronde, chi saremmo "noi" che usiamo la macchina? Se siamo già attraversati dalle suoi possibili, ibridati e tendenzialmente colonizzati... Non esiste un soggetto puro, quindi il "chi" agisce, il "da

dove” agire diventano questioni vitali, per nulla scontate.

Immaginare forme di riterritorializzazione di fronte alla deterritorializzazione permanente, alla deregolamentazione del comportamento e dell'abitare, è un compito. La fagocitazione e la metabolizzazione sono forme storiche di resistenza al colonialismo che devono assumere un nuovo volto. Il processo di autonomizzazione delle nuove tecnologie implica una colonizzazione senza un vero e proprio nemico. È un problema nuovo, perché non sappiamo cosa fare. Non si intravede più la possibilità di una metabolizzazione capace di integrare organicamente la tecnologia di questo “nemico”. È una sorta di colonizzazione in cui risuonano Galileo e la matematizzazione del mondo, il paradigma quantitativo che schiaccia il sensibile (come racconta Jean-Claude Milner in *Il periplo strutturale*). Le tecnologie digitali, per la loro stessa matrice, impongono a tutti le stesse possibilità: ad esempio, un ragazzo negli altopiani boliviani e una ragazza in Russia (la Russia capitalista, ovviamente) usano i loro cellulari praticamente allo stesso modo, al di là delle specificità delle pratiche di consumo. Se pensiamo, ad esempio, al fenomeno della musica, vedremo che storicamente quel ragazzo si relaziona con gli strumenti a fiato, mentre la ragazza russa si orienta verso gli archi o le percussioni; in altre parole, l'elemento della territorializzazione gioca un ruolo (c'è un manto fenomenologico, che incorpora la tecnica, la storia), mentre, per la logica algoritmica, la deterritorializzazione è permanente, come la deregolamentazione della vita nel capitalismo contemporaneo. Se pensiamo, ad esempio, al linguaggio come dispositivo, esso è un campo di trasgressione, con le sue regole, i suoi dialetti, le sue pieghe storiche e territoriali... poiché, a partire da una condizione bio-antropologica, esso deterritorializza, e per la stessa apertura al mondo dell'animale umano, c'è una sorta di riterritorializzazione trasgressiva. Il sofisticato mondo digitale, con i suoi programmi, codici, algoritmi, persino i suoi stessi emergenti, non può che formattare e l'esperienza che offre non è troppo complessa, ma piuttosto univoca.

Oggi non possiamo permetterci la tecnofobia, né possiamo flirtare con la storia dei luddisti; dobbiamo assumere l'ibridazione e da lì forzare l'immaginazione etica, politica, estetica e pedagogica. Il problema è

individuare la possibilità del “corpo a corpo”, che per noi si chiama “situazione”. La situazione come paradigma di un’epistemologia non coloniale. In un momento in cui si parla di “post-verità”, non si tratta di ristabilire un regime di verità universale, né di arrendersi al cinico relativismo che identifica le verità come universali in miniatura, a seconda delle culture, dei Paesi, delle religioni. Per noi la verità è un modo di produzione basato sull’asimmetria situazionale; il sapere emergente non è di per sé una verità, ma la verità è il regime stesso di produzione. La verità, quindi, è legata a un momento di potenza, come possiamo dire in termini spinoziani. La verità è un assoluto situazionale o un universale concreto, non è relativa né un universale astratto.

Il telefono cellulare può essere pensato come parte di una mutazione a livello di specie e, allo stesso tempo, gesti singolari come quello di una tribù Guarani in Brasile che regola l’uso dei cellulari, permettendoli solo in una certa fascia oraria e sperimentando con cautela il loro potere, mostra fino a che punto esistano registri molto diversi dal pensiero che acquistano corpo solo situazionalmente. Gli mbya, una comunità kalipety del Territorio Indigeno Tenondé Porá (San Pablo) si fanno carico del problema della metabolizzazione del radicalmente eteronomo perché si soggettivizzano in un altro regime di spiritualità diverso da quello del capitalismo (con 500 anni di storia alle soglie della colonizzazione e lontano dalla metropoli). Ricorda Rodolfo Kusch che in una comunità di Oruro, quando fu offerto loro un camion per trasportare ciò che producevano, passarono un mese a esorcizzare il camion, cioè a metabolizzarlo per incorporarlo. Il paragone è strano ed efficace allo stesso tempo: non capiamo che quando si acquista lo smartphone, senza alcun rituale, senza alcun allarme istintivo, la macchina avanza senza ostacoli e scivola addirittura sulla superficie del desiderio. Ma l’uso dell’aneddoto non è un revival della “new age”; la ritualizzazione è il principio duro, concreto, organico che può fagocitare, mescolarsi, ibridarsi, piuttosto che trasformarsi secondo idee astratte o la razionalità della storia. Non esiste una teoria esterna che sia utile nel nostro tempo. Il problema è situazionale, esperienziale e, in ogni caso, intersituazionale... Come

i poteri delle situazioni si articolano con la lotta nel quadro di un rapporto di forze così avverso come quello globale, è una questione importante.

Adagio

Recentemente, in un dibattito sul canale YouTube “Adagio”, il magnate ed ex ingegnere di Google Raymond Kurzweil ha sostenuto che entro otto anni la tecnologia dei nanobot potrebbe consentire agli esseri umani di riparare tutte le cellule e i tessuti danneggiati, oltre a combattere malattie come il cancro, ma anche invertendo l'età e addirittura generando condizioni di immortalità per le persone⁴. L'incrocio tra nanotecnologie, robotica e genetica consentirebbe agli esseri umani di lasciarsi alle spalle ciò che i transumanisti considerano un peso di piombo: la vita organica.

Non bisogna leggere il racconto “L'Immortale” di Borges (1947) per accorgersi che la morte, così come il limite fisico e soggettivo, sono condizioni inerenti al senso sempre interrogativo dell'esistenza. Allo stesso tempo, non bisogna leggere Marx per rendersi conto di della radicale disuguaglianza sociale che fonda teorie come quella di Kurzweil, in quanto non esiste un regime produttivo in grado di sostenere un pianeta Terra con tutta la popolazione mondiale immortale (e neanche con ogni persona essendo capaci di vivere cento anni in più). Sembra evidente che la proposta dei transumanisti nasce da una setta e il suo destinatario finale è quella stessa setta magari con l'incorporazione di alcuni ricchi in più.

Raymond Kurzweil usa il termine inglese *singularity*, cioè «singolarità», per riferirsi a un'epoca a venire caratterizzata dalla definitiva fusione tra l'umano e la tecnologia, sotto l'egemonia di quest'ultima. Un momento in cui la velocità dell'intelligenza artificiale e della capacità di intervento tecnico sul vivente eccederà qualunque apprezzamento del presente. Per giustificare l'uso del termine «singolarità», la definisce un «evento unico» e la ricollega immediatamente a un uso matematico:

⁴ <https://www.pagina12.com.ar/536141-predicen-que-en-ocho-anos-la-humanidad-conseguira-la-inmorta>

«La parola è stata adottata dai matematici per denotare un valore che oltrepassa ogni limite, quale l'esplosione di ordini di grandezza che si ottiene dividendo una costante per un numero che si avvicina sempre più a zero». Cita quindi un matematico e specialista di computazione di nome Vernor Vinge, che nel 1986 su una rivista parlò di «singolarità tecnologica». Kurzweil afferma: «La mia opinione è che la singolarità ha molte facce. Rappresenta la fase quasi verticale dello sviluppo esponenziale che si verifica quando il tasso di crescita è talmente estremo che la tecnologia sembra progredire a velocità infinita. Naturalmente, dal punto di vista matematico, non riscontriamo una discontinuità o uno strappo. I tassi di crescita rimangono misurabili, anche se straordinariamente alti».

Lui afferma che arriveremo a una singolarità legata all'accelerazione dei processi tecnici. Noi sosteniamo che la singolarità che ipotizza e auspica appiattirebbe la singolarità reale e concreta del vivente. Il suo punto di inflessione –teorico, astratto, futuro– non potrà esistere nel modo in cui lo concepisce senza schiacciare la singolarità esistente del vivente. Perché il punto di inflessione del vivente è la possibilità o meno di autoorganizzazione, cioè l'organico come modalità di esistere contro le logiche aggregative. Kurzweil equipara costantemente il cervello umano, considerato intelligente in sé, all'intelligenza artificiale; a suo avviso si tratta di una questione di trasferimento. Se infatti l'aleatorietà o la dimensione caotica vengono solitamente considerate ostacoli per l'intelligenza programmata, l'ingegnere-imprenditore risponde che è proprio di questo aspetto che si occupa: «Il mio campo di interesse è la computazione caotica, che è la modalità con cui effettuiamo il riconoscimento di modelli, che a sua volta è il cuore dell'intelligenza umana. Il caos è parte del processo di riconoscimento di modelli, che innesca il processo – e non vi è ragione per cui non possiamo utilizzare questi metodi nelle nostre macchine nello stesso modo in cui vengono utilizzati nel nostro cervello». E ritorna una volta di più alla modellizzazione: «Una volta che saremo arrivati ai modelli completi dell'intelligenza umana, le macchine saranno in grado di coniugare i livelli umani flessibili e raffinati di riconoscimento di modelli con i vantaggi naturali dell'intelligenza artificiale, in termini

di velocità, capacità di memoria e, ciò che più conta, capacità di condividere rapidamente conoscenze e capacità».

Inoltre, suona un po' temeraria l'idea che sia necessario «correggere» gli errori e le carenze dell'umano e del vivente in generale. Sono più di due secoli che si discute di fine delle malattie, quasi in senso positivista, ma anche quando si parla di reati dal punto di vista di una certa criminologia, o anche della fame nel mondo, l'impostazione stessa della questione lascia intravedere la risposta lineare e totalizzante. Perciò, per le nuove tecnologie è facilissimo inserirsi in queste questioni interpretando come carenza tutto ciò che si rivela conflittuale, problematico o perfino tragico. C'è una tesi sulle tecniche di sé contemporanee (Ariel Pennisi) che si inquadrano in un mondo «post-tragico», che si presenta come un immenso campionario di soluzioni, forme di assistenza e promesse che vanno dall'eliminazione dell'angoscia sino al prolungamento della vita per centinaia di anni (come scriveva Laurent Alexandre, urologo chirurgo, che scrive di genetica in senso transumanista), passando per la riprogettazione dell'essere, come si afferma nel campo del coaching ontologico.

Quando Kurzweil afferma che «i computer hanno una memoria molto più precisa di quella degli esseri umani e possono effettuare trasformazioni logiche molto più efficienti rispetto all'intelligenza umana senza ausili», e che «ciò che più conta è che i computer possono condividere istantaneamente i loro ricordi e modelli», la differenza con la nostra impostazione è enorme, perché la memoria vivente seleziona in funzione della storia, della soggettività – dell'epoca, in sostanza. Perciò trasforma, dimentica, evoca, mentre ancora una volta, mancando un corpo, la «memoria» del computer conserva stupidamente tutto quanto ed è sulla base di questo «tutto» che può produrre nuove combinazioni. Se insistiamo sulla questione del corpo è perché su questo punto la differenza è assolutamente evidente, come quando menziona gli «algoritmi generativi» e li paragona ai codici genetici umani per sostenere che gli algoritmi generativi contengono più bit di informazione, che equipara alla comprensione... Come dicevamo prima, la selezione biologica avviene per attrito dei corpi, ed è proprio questo il fenomeno della comprensione

organica. È ingannevole l'argomentazione sulla crescente complessità degli algoritmi, che addirittura «egualeranno la complessità dell'intelligenza umana entro circa due decenni», poiché si tratta di una complessità diversa in partenza da quella organica. Cioè, sin dall'inizio dei processi vi è una differenza di natura tra l'organico e la macchina, che abbiamo illustrato e che impedisce l'omologazione proposta dal transumanesimo, perché la questione non sono i punti di arrivo. In ogni caso, la crescente sofisticazione e i progressi nel campo degli algoritmi accrescono le possibilità di delega di funzioni, controllo e in definitiva colonizzazione tecnologica del vivente, a meno che non riusciamo a individuare modalità di ibridazione non colonizzate, tra le altre alternative.

Coda

Dall'emergere di Milei in Argentina abbiamo a che fare con il rapporto tra politica e nuove tecnologie, tra antropologia ingenua e valorizzazione del corpo e della vita.

1. Per gli apostoli della ragione calcolatrice, il prezzo è un'informazione affidabile, un indicatore della realtà, un condensato di desideri, offerte e accordi. In un articolo di Hayek, citato dal filosofo italiano Massimo De Carolis, "L'uso della conoscenza nella società" (1945), si dice che in ogni prezzo "è condensato il significato di una data cosa in relazione all'intera struttura mezzi/fini". I neoliberali presuppongono che i prezzi forniscano tutte le informazioni necessarie su un bene, un bisogno, persino su un'idea di felicità. La radicalizzazione di questo principio porta Milei a un quid pro quo pericoloso, almeno per l'ambiente e la sussistenza della vita sul pianeta. Quando il all'ora candidato libertario diceva: "Un'azienda può inquinare il fiume quanto vuole" perché "Questo, in realtà, parla di una società che ha acqua in abbondanza, e il prezzo dell'acqua è zero", mette il carro davanti ai buoi, come spesso fa. Quando insiste sul fatto che "il problema sta nel fatto che non ci sono diritti di proprietà sull'acqua" e che "quando non ci sia più acqua, qualcuno ci vedrà un'attività commerciale e rivenderà i diritti di proprietà", mostra fino a che punto l'antropologia ingenua su

cui i neoliberali basano il loro progetto di civiltà sia correlata alla realtà tutt'altro che ingenua di alcune azioni umane (per esempio, i grandi capitali responsabili del grande inquinamento).

Il loro ragionamento, al di là di quanto suoni pernicioso e inverosimile al più elementare istinto di conservazione della vita, è radicalmente antiscientifico. È una fallacia in sé, una logica dell'inferenza senza altro. Il suo operatore logico è: "ci deve essere una ragione". La mala-fede va da sé. Ecco perché c'è il fondato timore che questo modello tirannico, che nega la complessità della realtà, alla resa dei conti si avvalga di un esercito che, questa volta, non avrà a che fare con un modello astratto, ma con "truppe" militari e di polizia, e soprattutto, con delle nuove tecnologie digitali.

2. La concezione neoliberista è in conflitto con la democrazia? Nella prefazione alla seconda edizione di *Il Socialismo...* del 1932, Mises scrive: "Quando si afferma che la società capitalista è una democrazia dei consumatori, si intende che il diritto di disporre dei mezzi di produzione, conferito ai padroni delle aziende e ai capitalisti, può essere ottenuto solo dal voto dei consumatori, rinnovato ogni giorno sul mercato (...). In questa democrazia non c'è un diritto di voto uguale per tutti, è vero, ma c'è il diritto di votare in modo pluralistico". La parola "democrazia" ancora una volta svuotata della sua capacità di elaborare il conflitto, di alimentare la partecipazione disinteressata (cioè politica), di garantire i diritti, di elaborare immagini di bene comune. La cosa curiosa è che per i libertari, come l'anarchico sociale Murray Bookchin dice degli anarchici individualisti, "il processo decisionale democratico è rifiutato come autoritario". Trovano invece più accettabile l'imposizione di un regime la cui ratio ultima è il rendimento, dove i principali agenti economici hanno tutte le possibilità di arricchimento illimitato, anche se attuato attraverso una dittatura. Come ricorda il saggista italiano Dario Gentili in *Crisi come arte di governo*, il primo Paese ad adottare politiche neoliberiste fu la dittatura assassina di Augusto Pinochet in Cile. Nell'aprile del 1981, Friedrich Hayek, uno dei preferiti di Milei, dichiarò al quotidiano cileno *Mercurio*: "Personalmente, preferisco una dittatura liberale a un governo democratico in cui tutto il liberalismo è assente", e sostenne che le persone erano

“più libere” nella dittatura di Pinochet che nel governo democratico di Allende.

3. I neoliberali si basano su un presupposto antropologico che si oppone alla tradizione hobbesiana, nella misura in cui modifica il rapporto tra civiltà e natura. Lo Stato appare come una pura capacità di imposizione (come un signore della guerra) che interferisce con il “progresso civile”. Non partono cioè dal passaggio ontologico da uno stato di natura a uno stato civile, ma presuppongono un ordine spontaneo (naturale) di convenzioni e di consenso, basato sul vantaggio reciproco che il mercato realizzerebbe; in ogni caso, sostenuto, accompagnato, appena corretto da uno Stato ridotto a tale funzione (secondo Eucken, un ordoliberal tedesco, uno Stato il cui unico compito è quello di presidiare il nuovo ordine basato sulla concorrenza). Ciò che De Carolis mette lucidamente in evidenza è il fatto che per i neoliberali, soprattutto per gli austriaci e gli americani, la governance non è un’istanza separata dallo “stato di natura”, cioè dalla rete di convenzioni, consuetudini e scambi che formano il tessuto del mercato, ma si presenta come una forma di coordinamento diretto derivante dall’ordine convenzionale stesso.

Questo è un punto critico nella teoria neoliberalista, poiché questo ordine convenzionale è generato alle spalle degli individui le cui interazioni e la libera fluttuazione dei valori monetari gli darebbero carne e sangue.

Più che di una “mano invisibile”, dovremmo parlare di un punto cieco assoluto del mercato... o magari di un’intelligenza artificiale “invisibile”. Ed è proprio qui che si insinua come un’allucinazione l’idea di sostituire l’occhio vigile della classe politica (“la casta”), la capacità di pianificazione e regolamentazione dello Stato, con un governo tecnico -non tecnocratico, che implicherebbe un nuovo tipo di “casta”, ma tecnologico. Oggi diremmo algoritmico, come se gli algoritmi potessero prendere il posto del bastone bianco per questa cecità costitutiva del mercato. Ora, qual è il criterio del bastone, dove si dirige questa utopia? Una volta scartata la possibilità di una volontà generale o di un’immagine specifica del bene comune, per i neoliberalisti tutto ciò che rimane è il funzionamento del sistema dei prezzi, in sostanza la

pura e semplice performance. Si presume, un po' arbitrariamente -se si tiene conto almeno di alcuni aspetti della storia umana- che la possibilità stessa del conflitto e della grazia possa essere negata.

4. De Carolis avverte che i neoliberali escludono il problema del conflitto, come se l'aggressività o la pericolosità intrinseca che si annida sempre come possibilità nella nostra specie fosse una questione di alcuni individui o sistemi politici "conflittuali" e, quindi, deviasse dal "vero" stato di natura, quello stato di "cooperazione competitiva" che i libertari sognano. Insomma, se Hobbes faceva del conflitto lo zenit di tutta la politica, tralasciando i poteri collaborativi che pure fanno parte della nostra specie, i neoliberalisti, lungi dal risolvere il problema del conflitto, lo delegano a un'allucinata macchina poliziesca, come farfugliava Milei quando il giornalista dell'*Economist* gli chiedeva del suo piano di sicurezza: "i problemi di sicurezza potrebbero probabilmente essere risolti meglio con tecnologie intelligenti e senza tanta interferenza statale". Dall'antropologia filosofica di pensatori come Paolo Virno o lo stesso De Carolis, non si evince una possibile accentuazione né della disposizione conflittuale dell'uomo né della sua tendenza convenzionale all'accordo, né una divergenza regolata né una libera convergenza di aspettative. Al contrario, "dovremmo concludere che la sua forma primaria è quella di "una bipolarità strutturale in cui entrambe le opzioni coesistono, in uno stato potenziale..." (De Carolis).

Un dispositivo di governo o di autogoverno che ometta tale traccia antropologica è destinato a provocare un disastro maggiore di quello che intendeva scongiurare. Da questo punto di vista, l'istituzionalità tradizionale era più sensata ed efficace della fantasmagoria neoliberista. Ma stiamo vivendo un'epoca molto particolare, poiché il progressivo esaurimento delle istituzioni tipicamente moderne sta ritrovando i suoi problemi originari in un contesto in cui, lontano dall'orizzonte di legittimità che aveva a suo tempo, dominano la sfiducia e il malcontento, con le istituzioni dello Stato nel mirino. In questo contesto, la moda libertaria, trasversale come tutte le mode, ha ampio terreno e avversari consumati per dare un senso a questo malcontento, un senso che non sia puramente negativo, ma che abbia qualcosa di avventuroso e, di fronte al complesso malessere, un'aspettativa abbastanza

semplificistica da vincere le elezioni.

5. Quando Milei, nell'intervista della rivista *The Economist*, afferma: "Le società che non sono in grado di vivere insieme in pace hanno bisogno dello Stato per arbitrare", il problema del suo discorso non è la critica allo Stato -lungi dall'essere la prima e lungi dall'essere la meglio fondata, non sarà nemmeno l'ultima- il punto è che criticando lo Stato cerca di sbarazzarsi di un problema centrale: come metabolizzare la possibilità sempre presente di conflitto nella nostra specie, in un momento storico specifico, con attori reali. Continua a buttare via l'acqua sporca del bagno con dentro il bambino. Nell'intervista citata, fa riferimento alla possibilità di un governo senza Stato, sostituito dalla tecnologia. Alla domanda dell'intervistatore sul tipo di tecnologia, il candidato inciampa. Perché, in fondo, si tratta di una vaga congettura già presente in alcuni autori della prima coorte neoliberale (in condizioni tecnologiche molto diverse), mentre, laddove avrebbe molto spazio di manovra, come l'odierna razionalità algoritmica, non conosce la logica del suo funzionamento. Questo governo tecnologico esiste già, non sostituisce lo Stato, ma influenza i comportamenti in modo sempre più dettagliato e, lungi dall'aumentare i gradi di libertà, genera migliori condizioni di controllo e dipendenza.

De Carolis nota che gli austriaci parlano di una "civiltà quantitativa e computazionale". Anche in questo caso, il contrasto con il sovranismo è radicale, poiché la decisione sovrana come ultima istanza legittima viene soppiantata da una sorta di automatismo che diventerebbe consuetudine (una specie di ricorsività "cibernetica"). Secondo questo ragionamento, la ricorsività dei calcoli e delle aspettative dovrebbe di per sé rendere innocua l'istanza decisionale. Ad esempio, la determinazione soggettiva dei prezzi (attraverso le azioni indipendenti e, in una certa misura, inconsapevoli degli operatori di mercato) passerebbe per riferimento oggettivo -attraverso una completa naturalizzazione- per gli stessi agenti che le danno vita. Lo scopo neoliberale, secondo De Carolis, consisterebbe in definitiva nell'espandere la logica della cooperazione-concorrenza in sé, fino a "raggiungere il momento in cui la civitas umana si fonde in un'unica macchina sociale governata dalla creazione di valore attraverso un calcolo automatico, un algoritmo del

valore". In effetti, al di là della questione dei prezzi, le principali forme di assoggettamento contemporanee non operano attraverso tecniche rappresentative, ma piuttosto operative: per i social, Big Data, le società di marketing, non siamo soggetti, ma piuttosto "una fonte di scambio e trasformazione di informazioni". Le tecnoscienze contemporanee lavorano sull'ipotesi che la persona, come qualsiasi unità vivente, sia costituita solo da aggregati di elementi, scomponibili e ricombinabili. Allo stesso modo, i neoliberali ritengono che le società siano aggregati di individui.

6. Nel libro *La via della schiavitù*, Friedrich Hayek costruisce un marnicheismo che pone ogni gesto di pianificazione o ogni immagine di interesse collettivo sull'orlo del totalitarismo. Sostiene, come Mises, che il sistema dei prezzi è un dispositivo per l'elaborazione delle informazioni che supererebbe una testa umana; il mercato appare cioè come una tecnologia che supera la capacità di calcolo politico. È curioso che, seguendo la linea argomentativa dei neoliberalisti ortodossi, si ponga un dilemma: sottomettersi alle forze incontrollabili e irrazionali del mercato o sottomettersi al potere altrettanto arbitrario di altri uomini (governo, Stato). La differenza principale per Hayek è che il mercato è più efficiente nella distribuzione delle risorse. Dal suo punto di vista, "l'interesse pubblico" come punto di vista implica dall'autoritarismo al totalitarismo. D'altro canto, il presupposto dell'ignoranza degli individui sul funzionamento delle cose, dei valori e dei bisogni non costituirebbe un problema se si lasciasse gestire al mercato.

7. In un celebre episodio della serie *Black Mirror*, intitolato "Nosedive", viene messa in scena l'ipotesi di una socialità organizzata sulla base di un sistema di punteggio, attraverso i cellulari. Il punteggio medio è la lettera di presentazione di ciascun utente relativa alla possibilità di accesso al credito abitativo, alla disponibilità di spazi esclusivi e anche al lavoro. In una delle prime scene, un agente immobiliare consiglia alla protagonista, Lassie, di trovare il modo di raggiungere una certa media per entrare nel programma "Top Influential". Attraverso l'uso di questo sistema di governo tecnologico (o anarco-tecnologico), le persone diventano giudici le une delle altre, influenzandosi reciprocamente i punteggi in una sorta di sfacciata interazione e in assenza di

criteri condivisi. Perché il vicino, il collega, il commesso della mensa o il vecchio amico d'infanzia danno un punteggio buono o cattivo? Non è chiaro, ma si scopre presto in ciascuno una banale ragione calcolatrice, quanto di più vicino all'umorismo dell'individuo massimizzatore. Non esistono criteri comuni o contratti mitici, ma esiste una minaccia fondamentale: essere lasciati fuori dalle condizioni materiali della riproduzione, essere fuori gioco. In quel mondo distopico che tanto distopico non è, anche la minima condizione emotiva assume un'importanza sproporzionata. A differenza dell'aspetto da manuale di economia del primo anno dell'università che caratterizza i libertari, nell'ipotesi della serie compaiono passioni, delle miserie si insinuano in ogni gesto e nulla impedisce al calcolo permanente di sfociare in un percorso di evidente infelicità.

Le relazioni sembrano dipendere dalla libera scelta di ciascun utente, ma la circolarità e la tautologia dominano questa libertà svuotata. La miseria non si distingue dalla giustizia, né il calcolo dalla sensualità. Non presenta un totalitarismo soffocante, né tiranni capricciosi, in ogni caso il capitolo sembra accennare a un'ipotesi sulla tirannia del capriccio, cioè sul punto cieco (l'incalcolabile) all'interno di quella ragione calcolatrice. Non esiste un meccanismo che riunisca in un unico momento le questioni comuni, il dibattito, il conflitto, la catarsi... tutto il peso ricade sulla vita di ogni individuo, ecco perché non c'è niente di più triste dei sorrisi finte che le attrici e gli attori rappresentano molto bene nella serie. Il momento più teso del capitolo, il cardine che innesca la "piombata" (caduta sinuosa) di Lassie, avviene all'aeroporto, quando la protagonista perde il volo. Lassie scoppia e discute con la impiegata della compagnia aerea. Una situazione conflittuale, una semplice rabbia, provoca la manifesta disapprovazione di tutti coloro che le attribuiscono punteggi molto bassi in real time. La punizione è immediata, inodore come l'efficienza stessa. La repressione non è quasi necessaria; l'agente di sicurezza le toglie un intero punto, lasciandola sull'orlo del baratro. La continuità tra utente e funzionario, tra passante e poliziotto diventa evidente quando decade l'arte dell'indiretto e la legittimità delle mediazioni.

Sessione / Session 2

Complessità culturale

Cultural Complexity

The loss of shared reality: origins and implications

Mark Buchanan

Mark Buchanan is physicist and science writer based in Europe. A former editor with the science journal Nature, he is the author of four books on various topics in complexity science, the most recent being "Forecast: What Physics, Meteorology and the Natural Sciences Can Teach Us About Economics" (Bloomsbury, 2013). He is a former columnist with the New York Times and Bloomberg Opinion and writes a monthly column for Nature Physics. He is a Fellow at the London Mathematical Laboratory.

Abstract *I think it might be interesting to review a number of social processes in which relatively simple feedback processes in human behaviour generate new social structures and perpetual novelty, which always surprise us. We probably have no hope of ever predicting such phenomena, but we can at least grow more familiar with how novelty emerges so we are not as shocked or surprised as we have been in the past.*

In 1992, the American political scientist Francis Fukuyama published an extraordinary book¹ expressing an optimistic view in the aftermath of the dissolution of the Soviet Union. Fukuyama argued that the German philosopher Georg Wilhelm Friedrich Hegel had offered a penetrating insight into the evolution of political systems. He identified a fundamental driving tension in world affairs in the inability of many forms of political organization to accommodate the natural needs of human beings. In particular, he asserted, individuals have an irrepressible need for recognition, by the political system, of their status as agents having the freedom to pursue their own ends.

No political system, Fukuyama argued, could be entirely stable if

1 Francis Fukuyama, The end of history and the last man. Penguin Books (2012).

it rested on a fundamental denial of this need. This was the fatal flaw of communism in general, he argued, and the Soviet system in particular. In contrast, the principles of democracy were far less hostile to this fundamental psychological and spiritual need. For this reason, he thought, democracy – perhaps not precisely in any of its current forms, but in some derivative form – would likely end up as the limit point of human history. At least, no form of government not respecting the human need for individual autonomy and recognition could be stable; it would be prone to upheaval and face perpetual pressure.

From this perspective, Fukuyama argued that the fall of the Berlin Wall – and subsequently of the Soviet Union itself – was not just another contingent event in a chancy world history. It was rather a historic step along a directional evolutionary pathway of history as it approached its final conditions with democracy in the ascendancy.

Provocatively, he entitled his book *The End of History and the Last Man*, although he did not really argue for the literal end of history in a strict sense. He suggested that people would still learn and invent, technology would advance and societies would evolve and experience ongoing social chaos. There would almost certainly be temporary reversals of this ongoing relaxation of history toward a final democratic phase. But such a phase was still approaching.

Alas, as is clear from the state of the world today, subsequent history has not given clear support to Fukuyama's vision. History is not over, even approximately. Since the year 2000, we have lived through an era of increasing political and social destabilization. We've seen the tragedy of 11 September, 2001 and the subsequent wars in Afghanistan and Iraq, civil war in Syria as well as in many areas of Africa, the rise of extreme political polarization in the US and Western Europe, the outbreak of a major land war in Europe, and flaring violence in the middle east. All of this has occurred in the context of new forms of political organization and the spread of conspiracy theories through the internet and social media. Not only is history not over, it is not slowing down.

Amidst all these events, perhaps the most disorienting is the

perceived loss of shared reality among the peoples of many nations, accompanied by an explosion of new kinds of identity. There has been a dramatic splintering of values. If cultural studies once focussed on national cultural differences, and their consequences in an increasingly interconnected world, the modern world is far more complex with many finer-scale cultural sub-systems based on gender, sexual orientation or politics, as well as concerns about nature and ecology. New means of information sharing, through the internet and globalization of commerce, have amplified the complexity of evolution of these diversities.

In this essay, I will focus on one particular aspect of this modern explosion of diversity – the broad erosion of a sense of shared reality and shared values. I will argue that the primary causes are threefold, two being more or less obvious. First, the rapid sweep through society of fundamental new technologies for communication has entirely upset traditional mechanisms by which societies have forged and maintained a common vision of reality. Second, sophisticated actors, mostly so far on the political right, have exploited the new channels of information flow for their own interests – one of which is sowing widespread disagreement and distrust. This aids in the prevention of successful collective action and coordination to address important problems such as climate change or reducing inequality.

But, I will also argue that a third factor must be considered in any attempt to explain the current “derangement” of human societies. We live in an extraordinary epoch in the history of the planet. Many physical and ecological variables point to a near-future transformation of our planetary ecosystem into a form we do not currently recognize, and of which we have no experience. Studies in complexity science assert that, in general, the approach of any complex system toward such a point of transformation produces rising instability and upheaval in the constituent parts of that system.

It is almost certain, I will argue, that humanity is already experiencing the collective deranging and disorienting effects of the coming ecosystem crisis. Profound troubles at the collective level trigger corresponding instabilities in the behaviour of individuals. These

are already showing up in the disorientation of our shared collective reality.

The pull of the irrational

Fourteen years ago, the philosopher of science Lee McIntyre published a book entitled *Dark Ages*². It made very different arguments from those Fukuyama had made some 20 years before. McIntyre claimed he saw an emerging hesitancy in the social sciences to apply the common standards of scientific evidence to inquiries touching on sensitive topics, including religious beliefs and other aspects of human behaviour. This loss of rigour in method, he worried, might ultimately cause problems by undermining trust in science itself, even though it has served our societies so well.

Back then, I remember thinking that McIntyre was perhaps a little too worried. I looked around, mostly in science, and saw a culture of reasoned debate that seemed quite stable. As time passed, I gradually became less sure – now I see that I was blind to what was coming.

In the United States in 2024, nearly 80% of Republican voters believe that Democrats rigged the 2020 presidential election, despite a lack of evidence for systematic voter fraud. Many people around the world believe that the COVID-19 pandemic was a well-organized conspiracy designed to bring about a global dictatorship under the auspices of the World Economic Forum. In the past couple of decades, we have witnessed a profound shift in the way people form beliefs.

No doubt we can attribute some of this to the splintering of media, with many people now gathering their news through sources such as YouTube and X, formerly Twitter. But the trouble reaches well beyond the lunacy of outright conspiracy theories.

During the COVID-19 pandemic, as nations took measures to slow the spread of the virus, debates naturally emerged over the costs and benefits of these actions. Much of this debate was sensible,

² Lee McIntyre, *Dark Ages: The Case for a Science of Human Behavior*. MIT Press (2009).

recognizing that public officials largely did their best to save lives and prevent medical facilities from being over-run, while minimizing costs in terms of disrupted lives. Yet normally sane voices routinely poisoned the sensible discussions with nonsensical claims. For example, prominent newspapers in the UK asserted that lockdowns actually were not helping to slow the spread of the virus, which they claimed was spreading everywhere at much the same pace regardless of how frequently people were having close encounters. Such a claim lies in obvious contradiction to all the data gathered during the pandemic in many nations, as well as centuries of basic understanding of how virus-borne diseases propagate – through human-human interactions. Prior beliefs of unknown origin were somehow stronger than evidence.

Something similar continues today in the still unsettled debate over the origin of COVID-19. The debate is unsettled for good reason – there is insufficient evidence to come to a definitive conclusion. It is *logically conceivable* that the virus entered the human population due to a laboratory leak from a virology lab in China. There are such institutes not too far away from the wet market in Hunan where the first human cases emerged. Yet, even closer to the wet market – in fact, right inside of it – were thousands of human traders who had brought to the market many species known to act as carriers for coronaviruses. Genetic samples taken from the market in January 2020, when authorities shut it down, tested positive for SARS-CoV-2 as well as DNA from several mammals known as carriers of the virus.

The evidence for a natural origin of the pandemic, through zoonotic spill-over, is also still not conclusive. Scientists lack a clear example of a direct animal involved in the transfer to humans. Hence, we can only conclude that this hypothesis is highly plausible. In contrast, however, the lab leak scenario appears to be much more speculative. There is no evidence any Chinese lab ever experimented with a coronavirus that could be a direct ancestor of COVID-19, nor that some researcher from a suitable institute travelled to the wet market to leak the virus. Belief in the lab-leak story requires multiple additional suppositions – for example, that a Chinese lab did some research in secret and

then covered it up. A recent discussion of the evidence³ suggests that the lab leak is still only a hypothetical possibility for which there is no evidence, whereas lots of evidence points to a natural spill-over.

Whatever the evidence says, however, a majority of people have come to believe that a lab leak is the most likely explanation. In our hyperpolarized society, political ideology influences beliefs more than evidence. Group identities also play a major role. Social conformity is often stronger than any consideration of facts.

Mechanisms of reality erosion

Naomi Klein gives a deeply disturbing account of such influences in her 2023 book *Doppelgänger*⁴. As an author, Klein has explored topics such as the environment and labour issues, traditional causes of the political left. Many readers over the years have confused her with Naomi Wolf, another prominent author with a similar name who started out on the left, but since 2014 or so has increasingly become a right-wing voice pushing conspiracy theories and anti-vax messages. Klein describes her fascination in seeing this happen in real time, and reports on details of her ‘doppelgänger’s’ evolution.

Wolf is not unique – as Klein notes, many people now report having friends or family who have gone “down the rabbit hole”, following conspiracy theories into a world where true and false are mixed up. How does it happen to ordinary people? Finding an explanation is the deeper aim of Klein’s exploration, and she proposes a disturbing idea. What has channelled many people into “open warfare against objective reality,” she argues, is the action of a network of factors including social media algorithms, right-wing political forces seeking influence and control, and individuals struggling to maintain relevance (and earn an income) in a bewildering information environment.

The world may outwardly seem as it was 20 years ago, but everything

3 Jamie Palmer, The Lab Leak Illusion, Quillette 19 August, 2023. <https://quillette.com/2023/08/19/the-lab-leak-illusion/>

4 Naomi Klein, *Doppelgänger: A Trip into the Mirror World*. Farrar, Straus and Giroux (2023).

has changed; objective reality has been demoted with remarkable ease. Research shows that lies now spread more quickly than facts⁵, which may suggest that human psychology is just deeply flawed. But experts suspect the real problem is a range of subtle practices which, in shaping how people make decisions, turn social media into an engine of untruths.

We still underestimate just how much information is flowing through social media. In the United States, a study during the coronavirus pandemic found that the volume of low-credibility information flowing through Twitter fully matched the volume of more legitimate news coming from authorities such as the Centers for Disease Control. Disbelief in the benefits of vaccines is now growing so fast that researchers estimate most people could be against vaccination by 2030 or so. This despite vaccination being one of medical science's greatest success stories.

Equally alarming, the mechanisms that boost disinformation do so despite the desires of most people themselves. A survey published in 2020 found that most people aim not to share false information on social media⁶. Fake news spreads so easily, researchers believe, because accuracy is just one of many things people consider when forwarding content. Truth gets pushed aside by other desires – to attract and please followers and friends, or to signal group allegiance. In principle, this means that subtle changes to social media environments might help to boost the value of truth relative to other desires, helping to channel people back toward collectively beneficial behaviour.

Doing so, however, will mean facing up to the reality that many powerful forces now benefit from the loss of shared reality – and would like it to go further.

Active disinformation

5 Soroush Vosoughi et al. *Science* 359, 1146–1151 (2018).

6 Gordon Pennycook et al. Preprint at <https://psyarxiv.com/3n9u8/> (2020).

The sharing of beliefs about reality, and shared norms about values, allows the organization of collective action to solve certain problems – especially problems involving the provision of public goods. Naturally, then, actors who do not want societies to solve such problems, but want to take private gains for themselves, see recent trends as encouraging. Famously, the convicted fraudster and Donald Trump ally Steve Bannon champions the idea of “flooding the zone with shit,” by which he means churning out so much disinformation that people no longer know what to trust and so lose the ability to navigate the world of information for their own benefit. But there are more important, if less prominent examples, of the same tactic having major impacts on our social reality.

Among scientists, it is almost universally acknowledged that humanity must soon make urgent reductions in greenhouse gas emissions if we’re to avoid catastrophic consequences of climate change – the loss of many species, mass migrations triggering widespread political instability, deaths from heat and water shortages, etc. Many governments have made promises to reduce emissions in the future, although, as yet, we have made little actual progress. Indeed, there’s increasing concern by financial authorities over the economic risks associated with so-called “stranded” fossil fuel assets.

An estimated one-third of existing oil reserves and half of gas reserves must remain unused if we’re to avoid dangerous climate change. If investors realistically believe this is the case, they should already be pricing this future into their views of the current value of fossil fuel assets. Are they? Alarmingly, no – and quite possibly because of a concerted effort by some powerful actors to shape our collective future through disinformation.

Two years ago, economist Gregor Semieniuk and colleagues estimated the present value of future lost profits in the oil and gas sector⁷. They found a figure exceeding US\$1 trillion, its risk falling mainly on private investors in pension funds and financial markets, predominantly in OECD countries. Roughly two-thirds of this figure falls on major financial institutions. The amount is quite a bit higher

7 Gregor Semieniuk et al., *Nature Climate Change* 12, 532-538 (2022).

the risk exposure that led to the banking collapse and financial crisis of 2007–2008.

If we accept the view that markets reflect investors' real beliefs, at least roughly, then this analysis reveals a shocking contrast between what countries are promising, and what investors really believe will happen. Maybe investors are waiting until they seem countries start to take some real action, and then they will act? Maybe. Or, there is an even more sinister possibility.

When I asked Semieniuk for his interpretation of the findings, he suggested that investors might actually have a strategy for avoiding the coming loss of the value of their fossil fuel assets: they may think that continued confidence in fossil fuel values might itself be enough to influence reality, keeping that value high. Here's the idea. Powerful investors might believe that they or their peers will be able to influence governments through lobbying and financial investments in the fossil-fuel industry. And their ability to pressure governments into delaying action, in ways that benefit these groups, would increase if they can manage prevailing opinion about the future of fossil fuels. After all, if more investors can convince governments that declining fossil fuel demand will lead to bad outcomes for society or governments (losing elections or facing social unrest), the more likely their lobbying will succeed.

In this sense, expectations can be self-fulfilling. More specifically, if today many people can be convinced that fossil fuels remain great investments, their actions will support fossil fuel stocks – actually making them better investments.

Eventually, as a result, fossil fuel companies will invest more. Governments will find it harder to follow through on promises to reduce emissions, because more money and capital will be at stake. Worse yet, fewer people and enterprises will have invested in longer-term energy alternatives, especially renewables, meaning that the lobbies for these interests will be less effective. Sufficient confidence now can make it so the pain of shifting away from fossil fuels always seems, for governments, worse than sticking with them.

The concerted impact of such thoroughly cynical actions – sadly

undertaken by sophisticated and very well-funded actors – puts extreme pressure on individuals to maintain an equilibrium of sanity. Especially in a world that is increasingly under unprecedented stress.

The Great Acceleration: Our unique moment in world history

At a scientific meeting several years ago, a scientist whose name I do not recall put up a slide that depicted the unique character of our present moment on Earth. The slide showed perhaps two dozen curves, each displaying the abrupt rise of some quantity over time. A first curve shows the human population going upward past eight billion, with growth then slowing to a linear pattern in wealthier societies. We also see water use, energy use and fertilizer consumption expanding similarly, as humanity's activities place burdens on the Earth system.

Other figures reveal the same pattern for many other physical and biological measures reflecting human impacts on the Earth environment. We see spectacular rises in levels of CO₂ and methane, ocean acidification and tropical forest loss, and the widespread depletion of fish populations.

As I later learned, the late American-born chemist and climate scientist Will Steffen had initially assembled these figures, which also carried another important message: the worst impacts have all arrived after 1950 or so. This is almost certainly no coincidence, as it was precisely during in the post-WWII era in which economists broadly pushed the view that there should be no limits to economic growth, despite the finite size of the planet. Economic growth, they argued, comes primarily from human innovation and need not necessarily place any burden on the planet. This view has encountered strong criticism from physical scientists and biologists, as well as many economists.

We now call this post-1950 period of human history the Great Acceleration. In the 10,000-year long history of humanity's slow development, the last 70 years appear as something akin to a violent explosion.

Will Steffen was one of a group of scientists who pioneered efforts

to map out so-called planetary boundaries – geophysical quantities that can be checked to see if human activities have pushed the planet out of the safe environmental space in which humanity has thrived over the past 10,000 years. These include quantities such as ocean acidification, global reduction of forested area, and human appropriation of primary productivity. The current consensus is that of nine prominent planetary boundaries, humanity has already significantly pushed past six of them, leaving the planetary system in a precarious state.

It is very easy to add to these defined boundaries many others that show humanity pushing the planetary environment well out of any familiar zone. Here is one that may seem unlikely – the pollution of near-Earth space. Space may seem infinite in size and impossible to defile in any meaningful way through human activity, but this is no longer the case. As a team of astronomers persuasively argued in a recent commentary⁸, we may soon lose our ability to keep learning about the distant Universe due to an effective visual occlusion caused by the swarm of satellites we have placed in low-Earth orbit.

Many thousands of active or defunct satellites and abandoned rocket bodies orbit around the planet. We can expect more than 100,000 new objects to enter low-Earth orbit within the next decade. These objects will be maintaining the GPS system, routing international communications, and gathering valuable data to help monitor the health of the world's ecosystems – all legitimate purposes. Yet this exciting growth also has astronomers worried. From ancient times through to the current era of modern radio astronomy, the sky has been humanity's window to the Universe. Not for long.

Most worrying, of course, is the ongoing problem of anthropogenic climate change. For more than a century – and especially in the last 40 years – scientists have warned of the grave threats to humanity coming from planetary warming linked to greenhouse gas emissions from the burning of fossil fuels. Despite the clear conclusion from scientists globally for the need for rapid reductions of such emissions in the very near future – warnings made now for many decades –

8 Andrew Williams et al., *Nature Sustainability* 7, 228-231 (2024).

emissions have not yet showed any systematic deviation from long term exponential growth upwards (except for a short period during the Covid-19 pandemic).

If climate change caused by greenhouse gas emissions were our only major problem, we might well be able to find a way out through simply changing our energy sources. But the problems emerging from relentless human expansion on a finite planet are actually much more profound. In fact, the most serious problems are only beginning to be visible.

Beyond climate change: the deep warming problem

In the standard story of climate change, we can solve the problem with clever technology. By 2050, the fossil fuel industry will be in the final stages of a terminal decline. Clean energy will replace greenhouse gas emitting fossil fuels – we will meet our social and economic needs in way that steers us around the climate-change problem.

Yet there is a lurking problem, rarely discussed, of world historical significance: the greenhouse gas problem only hints at the future problems humanity will confront in managing our energy use and its influence over our climate. Even if we solve the immediate warming problem linked to the greenhouse effect, there is another warming problem growing beneath it.

Call it the ‘deep warming’ problem, which has nothing to do with our use of fossil fuels. Rather, it stems directly from our use of energy in all forms and our tendency to use more energy over time – a problem created by the inevitable waste heat generated whenever we use energy to do something. ‘Deep warming’ is a problem built into our relationship with energy itself.

Finding new ways to harness more energy has been a constant theme of human development. The British archaeologist Ian Morris estimates, in his book *Foragers, Farmers, and Fossil Fuels: How Human Values Evolve*⁹, that early human hunter-gatherers, living more than

9 Ian Morris, *Foragers, Farmers, and Fossil Fuels: How Human Values Evolve*.

10,000 years ago, 'captured' around 5,000 kcal per person per day by consuming food, burning fuel, making clothing, building shelter, or through other activities. Later, after we turned to farming and enlisted the energies of domesticated animals, we were able to harness as much as 30,000 kcal per day. In the late 17th century, the exploitation of coal and steam power marked another leap: by 1970, the use of fossil fuels allowed humans to consume some 230,000 kcal per person per day. As the global population has risen and people have invented new energy-dependent technologies, our global energy use has continued to climb.

As a result, we can now achieve things that were unimaginable to the 17th-century inventors of steam engines, let alone to our hominin ancestors. Yet basic physics tells us that all the energy we humans use – to heat our homes, run our factories, propel our automobiles and aircraft, or to run our electronics – eventually ends up as heat in the environment. In the shorter term, most of this energy flows directly into the environment. It gets there through hot exhaust gases, friction between tires and roads, the noises generated by powerful engines, which spread out, dissipate, and eventually end up as heat. A smaller portion of this energy gets stored in physical changes, such as in new steel, plastic or concrete. In the longer term, as these materials break down, the energy stored inside also finds its way into the environment as heat. All of this is a direct consequence of the well-tested principles of thermodynamics.

In the early decades of the 21st century, this “waste heat” is not a serious problem – it represents only about two per cent of the planetary heating imbalance caused by greenhouse gases. For now. But with the passing of time, the problem will get more serious, because humans historically discover and produce new things, creating entirely new technologies and industries: railways and automobiles; global air travel and shipping; personal computers, the internet and mobile phones, now mobile phones and artificial intelligence (AI). The result of such activities is that we end up using ever more energy, despite improved energy efficiency in nearly every area.

During the past two centuries at least, our yearly energy use has doubled roughly every 30 to 50 years¹⁰. Our energy use seems to be growing exponentially, a trend that shows every sign of continuing. If this historical trend continues, scientists estimate waste heat will pose a problem in roughly 150-200 years that is every bit as serious as the current problem of global warming from greenhouse gases.

However, deep heating will be more pernicious as we cannot avoid it by merely shifting from one kind of energy to another. A profound problem will loom before us: can we set strict limits on all the energy we use? Can we reign in the seemingly inexorable expansion of our activities to avoid destroying our own environment?

Deep warming is a problem hiding beneath global warming, but one that we will face if we manage to solve the more pressing issue of greenhouse gases. There is no avoiding a fundamental reckoning in our near future.

The coming critical transition – and its consequences now

It should be clear from the previous sections that humanity is rapidly approaching a moment in history when we will make a profound transition into a new era. We face a fundamental break with our past if we intend to have a liveable future.

Optimistically, we may solve our problems – reining in greenhouse gas emissions, reducing our pressure on the biosphere, etc. We may also find some way to slow the historical growth in our use of energy, shifting ourselves into some more stable relationship with the planet. Or, in contrast, we may well fail to solve our collective problems, and our global society may fall prey to an extended period of social disorder, squabbles over continued exploitation of natural resources, and conflict fuelled by massive human migrations from increasingly uninhabitable regions of the planet.

In any case, the transition will be profound. Scientists of complex systems refer to such transitions as “critical transitions” and they are a

¹⁰ <https://ourworldindata.org/energy-production-consumption>

common theme of the natural and human worlds alike. Water flows as a liquid, and yet, when cooled to 0 C, abruptly and without any obvious warning turns to solid ice. Ecologists know that lakes can be healthy and thriving for decades and then, abruptly, experienced a mass die-off – again without any apparent warning. Similar transitions occur with epileptic fits, which emerge from the collective firing patterns of certain kinds of neural cells, and again with stock markets, which experienced sporadic and bewildering crashes. All these examples reflect sudden shifts in the collective dynamics of a system from one phase to another, with dramatic consequences.

The consequences are particularly profound for the elements making up the system. A broad prediction of critical transition theory is that an increasing loss of stability generally accompanies this approach to a transition point, as the system experiences ever-stronger fluctuations about the norms of existing behaviour. From this general point of view, we should expect the world to grow increasingly unstable – culturally, politically and socially – as we approach the point of the critical transition. In effect, the approaching future transition casts a shadow of instability backward in time, affecting what happens today. This insight has now become a standard in seeking precursors for critical transitions in many areas of science¹¹ – signs that predict a coming transition in advance.

On this interpretation, one might expect a spectrum of human responses to the emerging loss of planetary-scale stability, some consciously determined, others less so. Over many decades, scientists have worked to elucidate the risks of climate change and associated threats to ecosystem stability, but mostly through academic research. More recently, and motivated by a lack of serious policy action, they have increasingly become more politically active, participating in protests. Among the young, a growing “doomer” movement adopts the view that the accumulated destruction of the ecosystem has gone so far as to be irreversible; it is simplest to handle the psychic stress by accepting that our human future is bleak; perhaps the disappearance of humanity would benefit the larger world. Less consciously, among

11 <https://www.early-warning-signals.org/>

others, pervasive anxiety about what is happening on and to the planet has led to serious stress and dysfunction given names such as “eco-anxiety” and “climate anxiety.” Finally, of course, at another level, societies around the world have experienced a backlash against efforts to deal with climate change from parts of society who face short-term consequences from such actions. In many cases, of course, well-resourced groups with interests in avoiding effective collective action to address global problems have orchestrated and funded this backlash.

As a result, humanity is in a strange place – on a trajectory directed toward climate disaster, with ever more difficult problems awaiting just behind, yet most people still do not really believe it, or act as if they believe it. The prevailing flood of disinformation makes committed belief difficult. The disorientation of our age – a consequence of the increasing experience of social and intellectual chaos due to the approach to the critical transition – may also be undermining our imaginative capacity to face reality.

In his non-fiction work *The Great Derangement: Climate Change and the Unthinkable*¹², novelist Amitav Ghosh expresses puzzlement over the lack of modern fiction centred on climate change. Why the silence on such an important matter? The reason, he says, is that today’s literary consensus sees modern fiction as aiming to explore individual human experience and moral struggle. Artists have shied away from climate change, Ghosh argues, because its extreme consequences seem too far-fetched and terrifying.

In a sense, Ghosh goes on to argue, novelists are deranged – imaginatively impaired by the climate issue – as it seems somehow otherworldly and unnatural. The rest of us, he thinks, share this inability to comprehend the astonishing future to which the scientific evidence points. Our derangement naturally encourages indecision and lack of action. Many of us claim we want a different world yet also go on acting in a way that keeps the world as it is. Maybe this also has something to do with the contemporary loss of a sense of shared

12 Amitav Ghosh, *The Great Derangement: Climate Change and the Unthinkable*. University of Chicago Press (2016).

reality – perhaps it is largely the cause of it?

The concept of “derangement” also figures in a recent book by philosopher Bruno Latour, entitled *Down the Earth: Politics in the New Climatic Regime*¹³. Latour notes that efforts to deny climate change have gained strength since the early 1990s, just after fossil-fuel interests narrowly managed to derail decisive government action on climate. Since then, he argues, many ruling elites have essentially abandoned the idea of seeking a world in which all humans can ultimately prosper, and increasingly aim to separate themselves from the rest of humanity.

This is another aspect of the approach toward the coming critical transition. What disorients us, Latour argues, is this loss of the vision of a shared common world precisely when we need global coordination most. In particular, events such as Brexit, the Donald Trump phenomenon and the rise of authoritarianism are the latest consequences, as millions seek solace and comfort by attempting to turn away from the coming transition, finding comfort in traditional national identities.

Individual ideas about identity arise out of interaction of the individual with the surrounding social collective, and the larger supporting world. In our special moment in world history, as a majority of individuals increasingly lose agency and see a world spiralling in a dangerous direction, a derangement and splintering of values is perhaps not at all surprising.

13 Bruno Latour, *Down to Earth: Politics in the New Climatic Regime*. Polity Press (2018).

Emozioni in relazione

Strutture epistemologiche ed etiche per le ecologie sociali miste umano-robot¹

Luisa Damiano

Luisa Damiano (PhD) è Professore Ordinario di Logica e Filosofia della scienza presso l'Università IULM, dove dirige la Scuola di dottorato Ph.D. School for Communication Studies e co-dirige il centro di ricerca CRiSiCo. Precedentemente ha ricoperto il ruolo di Professore Ssassociato di Logica e Filosofia della scienza presso l'Università di Messina (2015-2021) e presso l'Università IULM (2021-2023). Le sue principali aree di ricerca sono l'epistemologia dei sistemi complessi, l'epistemologia delle scienze cognitive e l'epistemologia delle scienze dell'artificiale. A partire dal 2007, ha lavorato su temi di ricerca relativi a queste aree all'interno di o in stretta collaborazione con team scientifici (e.g.Origins of Life Group, Università di Roma Tre, Roma, progetto europeo SynthCells; Adaptive Systems Research Group, Developmental Robotics Division, University of Hertfordshire, Hatfield, Regno Unito, progetti europei Felix Growing e Aliz-é; Graduate School of Core Ethics and Frontier Sciences, Ritsumeikan University, Kyoto, Giappone, progetti JSPS Empathy and Frontier Sciences e Artificial Empathy; attualmente: Università del Salento, Lecce, e JAMSTEC, Yokosuka, Giappone, progetto SB-AI; UQAM, Montreal, Canada, progetto Artificial Empathy. Dal 2011 coordina il Research Group on the Epistemology of the Sciences of the Artificial (RG-ESA). Tra le sue pubblicazioni rientrano molti articoli, i libri *Unità in dialogo* (Bruno Mondadori, 2009) e *Living with robots* (con P. Dumouchel, Harvard University Press, 2017, pubblicato originariamente in francese da Seuil, 2016, con il titolo *Vivre avec les robots. Essai sur l'empathie*

1 La versione originale di questo articolo, scritto con Paul Dumouchel è stata pubblicata in inglese sulla rivista open-access HUMANA. MENTE Journal of Philosophical Studies, 13(37), 181-206. La prima versione in italiano, grazie al lavoro di traduzione di Giulia Brunetti, è apparsa nel volume "Empatie. Confini e sviluppi", a cura di Luca Alici e Nicoletta Ghigi, Aguaplano, Perugia 2024.

artificielle, in coreano da HEEDAM, 2019 e in italiano da Raffaello Cortina, 2019, con il titolo *Vivere con i robot*; una traduzione in cinese è in preparazione presso Peking University Press) e alcuni numeri speciali di riviste scientifiche.

Abstract *In questo articolo affrontiamo la questione centrale della ricerca in machine emotion – “Le macchine possono avere emozioni?” – rispetto ai “robot sociali”, macchine progettate per svolgere il ruolo di “partner sociali” per gli esseri umani. Il nostro obiettivo, tuttavia, non è quello di fornire una risposta alla domanda “I robot possono provare emozioni?” Sosteniamo piuttosto che la “robotica delle emozioni” ci spinga a riformularla in un altro quesito: “I robot possono coordinarsi affettivamente con gli esseri umani?” Sviluppando una serie di argomentazioni inerenti alla teoria delle emozioni, alla filosofia dell’IA e all’epistemologia dei modelli sintetici, sosteniamo che la risposta a questa differente domanda sia positiva e ponga le basi per un approccio etico innovativo ai robot emozionali. Tale progetto etico, che abbiamo presentato altrove come “etica sintetica”, rifiuta la diffusa condanna etica dei robot emozionali come tecnologia “ingannatrice”. L’etica sintetica non si focalizza su un rifiuto ideologico, ma sulla sostenibilità concreta delle emergenti ecologie sociali miste umano-robot. Su questa base, in contrasto con un approccio etico puramente negativo alla robotica sociale, promuoviamo un’indagine etica che esplori, caso per caso, i benefici che gli umani possono trarre dalla coordinazione affettiva umano-robot.*

1. Introduzione

“Le macchine possono provare emozioni?”: questa è stata generalmente considerata la domanda centrale nella ricerca in *machine emotion*. Le macchine possono provare dolore? Possono provare qualcosa? Possono essere tristi, arrabbiate, felici, imbarazzate, euforiche o depresse? Naturalmente, con sufficiente ingegno e sufficienti risorse, possiamo far sì che alcune macchine agiscano (o reagiscano) come se provassero queste emozioni e questi sentimenti interiori; ma è così? Le macchine *hanno* o *possono avere* emozioni e sentimenti? Se non possono, allora parlare di “machine emotion” è un’espressione metaforica o riferita alle emozioni degli esseri umani nelle loro molteplici

relazioni con diversi sistemi artificiali, in particolare quelli che mirano a suscitare reazioni affettive nei loro utenti, come alcuni robot, agenti virtuali o interfacce informatiche. Se i sistemi artificiali *hanno o possono avere* emozioni, la questione diventa quella di comprendere se e in che misura queste emozioni “artificiali” o “sintetiche” siano simili o diverse dalle emozioni naturali (umane e animali).

Ma la domanda “Le macchine possono avere emozioni?” non è neutra. Alla base di questo quesito c’è una particolare concezione degli affetti, la quale concepisce l’emozione come qualcosa che un agente, naturale o artificiale, *ha*. Che sia concepita come una disposizione stabile – “questa è una persona arrabbiata” – o contingente – “era così sollevato quando ha saputo che era al sicuro” –, l’emozione è circoscritta come qualcosa che accade all’agente ed è sua. In questa prospettiva, le emozioni sono proprietà in due sensi. In primo luogo, sono una proprietà che alcuni individui, ad esempio gli esseri umani, *hanno* e che altri individui, ad esempio gli agenti artificiali, non *hanno*. In secondo luogo, l’emozione è una proprietà dell’individuo che la *prova*: la mia emozione è mia, mi appartiene. Le emozioni così intese sono fondamentalmente interne e private. Viste come “giudizi cognitivi” (Nussbaum, 2004) o come “programmi di affetti” (Delancey, 2002), le emozioni hanno luogo nella mente o nel corpo di un individuo. Anche quando un’emozione coincide con un’espressione visibile, come nel caso dell’arrossire, è l’esperienza dell’agente, o il fermento interiore, a essere identificato con *l’emozione*.

Le macchine possono *avere* emozioni? Nel senso definito sopra, implicito nel modo in cui la domanda è formulata, probabilmente no. Tuttavia non è affatto chiaro come questa concezione solipsistica dell’emozione possa fornire indicazioni significative sulle relazioni affettive, considerate sia come relazioni tra gli esseri umani, sia come relazioni che essi stabiliscono con agenti artificiali. Utilizzando la robotica sociale come campo di riferimento privilegiato ed esempio paradigmatico, sosteniamo che la questione della *machine emotion* dovrebbe essere affrontata in modo completamente diverso. Gli specialisti della robotica sociale ritengono che la creazione di robot in grado di interagire emotivamente con gli esseri umani sia fondamentale per raggiungere l’obiettivo principale del loro campo: costruire “partner sociali”

artificiali per gli esseri umani (Fong et al., 2003). Per questo motivo, anziché considerare le emozioni come eventi privati e interni, le trattano come meccanismi di coordinazione interindividuale. La domanda che la robotica sociale pone non è “I robot possono avere emozioni?”, bensì “I robot possono stabilire una coordinazione affettiva con gli esseri umani?”

Questo approccio esprime una visione diversa delle emozioni, che apre una nuova angolazione sul tema *machine emotion*. Questa prospettiva presenta due vantaggi strettamente collegati rispetto alla domanda: “I robot possono avere emozioni?” In primo luogo, la possibilità che si verifichi una coordinazione affettiva significativa tra un robot e il suo partner umano è una questione empirica o sperimentale, piuttosto che puramente teorica o metafisica² concernente l'intero campo della robotica sociale. È interessante notare che questa nuova domanda non può ricevere una risposta generale “sì/no”, come richiesto da “Le macchine possono avere emozioni?”, ma deve essere affrontata nuovamente in relazione a macchine e circostanze diverse. Il secondo vantaggio, strettamente correlato, riguarda la riflessione etica sulle interazioni umano-robot. Una risposta negativa alla domanda “Le macchine possono avere emozioni?” porta a rifiutare, o almeno a diffidare, come comunemente avviene, di tutte le tecnologie che favoriscano relazioni affettive tra esseri umani e sistemi artificiali, in quanto, si sostiene, esse si basano sull'inganno. Queste macchine non hanno le emozioni che pretendono di esprimere. Tale condanna generalizzata considera tutte queste tecnologie come un pericolo o un male che deve essere estirpato o contenuto attraverso rigide regolamentazioni (Danaher, 2019). Come abbiamo sostenuto altrove (Damiano & Dumouchel, 2018; Damiano, 2020), questo atteggiamento tende a isolare la riflessione etica e a essere controproducente, perché limita l'indagine etica sui robot sociali alla definizione di divieti o restrizioni generali, che sono solitamente basati su quadri etici preesistenti che non sono specificamente focalizzati su questa nuova classe di macchine. Al contrario, concentrarsi sulla coordinazione affettiva incoraggia l'etica a dialogare con gli specialisti della robotica sociale, a

² Più precisamente, la questione non deve essere risolta teoricamente prima di essere affrontata empiricamente. In questo senso è empirica piuttosto che teorica.

esplorare le dinamiche interattive che gli esseri umani sviluppano con le macchine che costruiscono e a formulare criteri nuovi e multipli, adeguati ai diversi tipi di robot sociali e a differenti situazioni, cioè alle caratteristiche specifiche delle diverse relazioni che gli esseri umani intrattengono con questi dispositivi.

Il presente articolo si propone di sostenere questa prospettiva. Nella prima sezione mostriamo come la robotica sociale, dati i suoi metodi e obiettivi, costituisce una frontiera della *machine emotion*. Nella seconda sezione, distinguiamo e analizziamo i due approcci principali della robotica sociale, che a nostro avviso ripropongono, all'interno di questo dominio di ricerca, la vecchia distinzione tra IA forte e debole, originariamente definita da John Searle (1980). Nella terza sezione, consideriamo l'implementazione delle emozioni nella robotica sociale e la caratterizziamo in termini di momenti salienti nei processi di coordinazione affettiva. La quarta sezione illustra le conseguenze di questa visione alternativa per la nostra comprensione della *machine emotion* e della competenza affettiva dei robot sociali. La quinta sezione affronta la questione dell'etica delle relazioni affettive con gli agenti robotici di carattere sociale.

2. La robotica sociale: una frontiera della *machine emotion*

I robot sociali sono spesso visti alla stregua di personaggi di fantasia come *Il Golem di Praga* (Cohen-Janca, 2017), la Creatura del *Frankenstein* di Mary Shelly, o Radius e gli altri robot biochimici messi in scena in *RUR (Rossum's Universal Robots)* di Karel Čapek (1920). Ma i precursori degli odierni robot sociali sono meglio rappresentati da un altro tipo di agenti artificiali di finzione, che usano le loro capacità di pensiero e i loro sentimenti per essere accettati dagli esseri umani come interlocutori empatici, piuttosto che per ribellarsi o addirittura per tentare di sterminarci. Uno dei primi personaggi positivi è *Helen O'Loy* (del Rey, 1938) di Lester del Rey, un robot immaginario che presenta molte caratteristiche delle macchine che la robotica sociale contemporanea intende integrare nella società umana. Nel racconto di del Rey, due amici modificano un robot di ultima generazione per

le pulizie domestiche, conferendogli capacità affettive e relazionali. Queste abilità costituiscono un elemento centrale della trama, poiché modificano drasticamente lo status del robot. In risposta a queste capacità, i suoi utenti umani iniziano a trattare Helen O'Loy (questo il nome del robot) come una persona, piuttosto che come una macchina che cucina e pulisce. Agli occhi dei suoi utenti, le competenze sociali e, più specificamente, affettive di questa macchina la trasformano da oggetto in soggetto, cioè in "qualcuno" con il quale diventa possibile instaurare una relazione personale, persino intima. È proprio in questo senso che Helen O'Loy può essere considerata un'espressione paradigmatica dell'obiettivo perseguito dall'attuale robotica sociale: costruire macchine capaci di transitare dal regno puramente materiale al nostro mondo sociale. In questo modo, il breve racconto di fantascienza su Helen O'Loy illustra la sfida posta dagli attuali robot sociali. Non si tratta della questione dei diritti dei robot, né della possibile ribellione di questi artefatti che, almeno per il momento, sono macchine molto limitate. Come anticipa il brillante racconto di del Rey, la sfida dei robot sociali sta nel comprendere le possibilità e i limiti delle nostre interazioni sociali con questi artefatti e nel determinare e regolare, in modo sostenibile, il loro posto all'interno delle nostre ecologie sociali – contesti che la loro presenza inevitabilmente trasformerà. Solo di recente i robot sociali hanno iniziato il loro viaggio dalla fantascienza all'ingegneria. Questa migrazione può essere ricondotta a due eventi principali. In primo luogo, la cosiddetta "svolta dell'embodiment" degli anni '90 nelle scienze cognitive. L'idea che la mente umana sia una "mente incorporata" ha spostato l'attenzione da programmi informatici *disembodied* ad agenti completi immersi in ambienti essenzialmente sociali. In questo quadro è emersa una concezione degli artefatti intelligenti incentrata su robot le cui competenze cognitive sono intrinsecamente sociali (Damiano & Dumouchel, 2018). Il secondo evento cruciale è la nascita, intorno all'inizio del nuovo millennio, della Human-Robot Interaction (HRI), un'area di ricerca in cui il crescente interesse per la dimensione sociale dell'IA incorporata ha trovato le condizioni ideali per svilupparsi. Con la diffusione di apparecchiature robotiche avanzate gestite da umani, la HRI è emersa come un dominio interdisciplinare dedicato all'esplorazione e al migliora-

mento delle prestazioni collaborative di umani e robot. Di conseguenza, si è prestata maggiore attenzione agli aspetti sociali delle relazioni umano-robot, che hanno portato alla nozione programmatica di robot in grado di comunicare con gli umani attraverso segnali sociali condivisi. Il progetto di creare collaboratori robotici per gli esseri umani può essere considerato il punto di partenza della robotica sociale. I programmi di ricerca correlati, che combinano l'IA incorporata e la HRI, non si sono limitati ad ampliare la gamma dei potenziali usi dei robot, includendo "l'ambito medico, l'uso alberghiero, la cucina, il marketing, l'intrattenimento, hobbistica, attività ricreative, l'assistenza infermieristica, la terapia e la riabilitazione (...), l'assistenza personale" (Daily et al., 2017). Hanno anche arricchito il concetto di robot interattivi, estendendolo dalla nozione di macchine operate dagli umani a quella di partner sociali. Il progetto è diventato quello di arricchire i robot con "capacità di interazione peer-to-peer" (Dautenhahn, 2007), consentendo loro non solo di svolgere diversi compiti in collaborazione con gli esseri umani, ma anche di interagire socialmente alla "pari" (Dautenhahn et al., 2005) – nel ruolo di compagni, amici, partner. La strategia adottata dalla robotica sociale per creare "robot socialmente interattivi" (Fong et al., 2003) può essere descritta in termini compatibili con la trama del racconto di del Rey: "costruire macchine che si liberano" dalla "dicotomia soggetto-oggetto" (Jones, 2017). Nel linguaggio più tecnico della robotica sociale, ciò equivale a creare robot che abbiano una "presenza sociale" credibile, definita come la capacità di un agente robotico di dare ai suoi utenti umani la "sensazione di essere con un altro" (Biocca et al., 2003), o la "sensazione di essere in compagnia di qualcuno" (Heerink et al., 2008). Ciò comporta il trasferimento e l'adattamento alle interazioni umano-robot di alcuni aspetti dell'interazione sociale faccia a faccia tra gli esseri umani. Tra questi, uno dei più importanti è la capacità di comunicare attraverso le emozioni.

La novità di uno strumento meccanico che si muove con uno scopo cattura l'attenzione delle persone, ma l'aggiunta di capacità emotive permette al robot di interagire socialmente con gli esseri umani. (Daily et al., 2017)

Questa citazione evidenzia l'importanza centrale della *machine emotion* per la robotica sociale. In questo ambito, la ricerca sull'"affective computing" (Picard, 1997; Picard & Klein, 2002) copre tutte le aree rilevanti ai fini di un'adeguata comunicazione emotiva umano-robot, ossia non solo l'espressione delle emozioni, ma anche il rilevamento, il riconoscimento e la produzione di emozioni. La progettazione e l'implementazione di emozioni artificiali nei robot implicano studi interdisciplinari che combinano la HRI teorica e sperimentale con la ricerca filosofica, psicologica, etologica, biologica, antropologica e socioculturale, nonché con il design e con l'ingegneria (Damiano et al., 2015 a). In molti casi, l'obiettivo non è semplicemente applicare la conoscenza per costruire agenti robotici emotivi credibili. La robotica sociale si impegna anche nella ricerca scientifica in quanto tale. Gli specialisti adottano il cosiddetto "metodo sintetico" (Cordeschi, 2002) - ovvero l'approccio di ricerca "understanding by building" (Pfeifer & Scheier, 1999) - per incorporare nei robot le teorie sulle emozioni con l'obiettivo di testarle sperimentalmente in contesti di HRI, in modo da contribuire alla comprensione scientifica dei processi emotivi (Cfr. Cañamero, 2005; Damiano & Cañamero, 2010; Asada, 2015). La robotica sociale è quindi un ambito in cui si svolgono indagini di frontiera inerenti alla *machine emotion*, in merito alle quali la domanda "Le macchine possono avere emozioni?" è la domanda più frequente.

È importante rilevare che, se posta in relazione alla robotica sociale, questa domanda non può essere considerata solo speculativa. L'obiettivo della robotica sociale, con la costruzione di una nuova classe di agenti artificiali, è la creazione di un nuovo tipo di relazione sociale, ovvero la relazione sociale umano-robot. In questo ambito, più che in ogni altro dominio ingegneristico, la risposta alla domanda sulle emozioni delle macchine non è solo filosofica, ma è anche fondamentalmente pratica. La risposta a questa questione non può che avere un impatto significativo sul modo in cui interagiranno e vivranno con i robot sociali. E, se la diffusione di queste "macchine sociali" seguirà le attuali proiezioni (Brooks, 2002; Šabanović, 2010), le nostre risposte a questa domanda avranno un forte impatto sulla nostra evoluzione sociale e morale.

3. I robot sociali verso una svolta relazionale

Fin dai propri albori, la robotica sociale è stata caratterizzata dalla tensione tra due approcci. Il primo, nato alla fine degli anni '90, si basa su un modello di IA incaorporata di ispirazione biologica. Esso mira a sviluppare robot che possiedano competenze sociali in “senso sostanziale” (Meister, 2014). Questo approccio punta alla produzione di robot “socialmente intelligenti”, la cui presenza sociale si basa su competenze cognitive modellate sulle abilità sociali umane. L'idea centrale è che “modelli profondi” delle competenze sociali umane consentiranno ai robot di interpretare e rispondere in modo appropriato ai segnali sociali umani e quindi di “mostrare aspetti dell'intelligenza sociale di tipo umano” (Fong et al., 2003). Il secondo approccio abbandona questo obiettivo ambizioso in favore di un obiettivo “funzionale” (Jones, 2017), consistente nel costruire agenti robotici che diano solo l'impressione di essere socialmente intelligenti. Tali robot possono essere definiti “socialmente evocativi” o “interfacce sociali” (Breazeal, 2003) e sono progettati per *simulare* alcune competenze sociali abbastanza bene da coinvolgere gli esseri umani in interazioni sociali. Mentre il primo approccio vuole creare robot che abbiano competenze sociali, il secondo cerca di realizzare agenti robotici il cui aspetto fisico e il cui comportamento inneschino proiezioni antropomorfe. In altre parole, uno vuole dotare i robot di abilità sociali, l'altro mira a portare gli utenti umani a trattare i robot come se fossero veri e propri attori sociali.

Questa tensione, che oppone l'approccio “sostanziale” e quello “funzionale”, non è una novità introdotta dalla robotica sociale. Riproduce, con un focus specifico sui robot e sulla cognizione sociale, l'opposizione tra IA “debole” e IA “forte” che Searle (1980) aveva già riconosciuto nell'ambito dell'intelligenza artificiale classica (pre-embodiment). Secondo Searle, l'“IA forte” punta a creare sistemi artificiali in grado di percepire, comprendere, pensare e credere; l'obiettivo è *riprodurre* tutti i processi cognitivi umani. L'“IA debole”, al contrario, si basa sull'idea che i sistemi artificiali, nel migliore dei casi, possono solo simulare l'intelligenza umana, cioè imitare alcuni processi cognitivi

umani. Una volta introdotta nell'ambito della robotica sociale, questa distinzione viene posta nei termini della contrapposizione tra autentiche abilità sociali e mera simulazione della cognizione sociale umana. L'idea è che, mentre le capacità sociali autentiche sono implementate nell'architettura cognitiva interna dei robot, la simulazione di tali abilità si basa su espressioni esterne e antropomorfizzanti prodotte dagli agenti robotici. Così come l'IA forte cerca di creare menti artificiali, l'approccio sostanziale della robotica sociale prevede la generazione di una specie sociale artificiale, i cui membri integreranno la società umana (Cfr. MacDorman & Cowley, 2006). Proprio come l'IA debole vede nei programmi informatici non menti artificiali, ma utili artefatti, la robotica sociale funzionale considera i suoi agenti robotici non come autentici partner sociali, ma come soluzioni tecnologiche interattive viabili (Cfr. Duffy & Zawieska, 2014).

È interessante notare che questa distinzione è recentemente riapparsa, in una nuova forma, nell'ambito della "android science", una sottodivisione della robotica sociale e della HRI dedicata alla produzione di robot sempre più simili agli umani (MacDorman & Ishiguro, 2006; Ishiguro, 2016). Qui l'opposizione IA forte/IA debole di Searle viene utilizzata per sviluppare un quadro di riferimento per valutare la "somiglianza con gli umani" dei robot umanoidi attuali e futuri (Kahn et al., 2007). Più specificamente, questo approccio valutativo adotta la dicotomia forte/debole per qualificare la "forza" delle valutazioni "ontologiche" e "psicologiche" della somiglianza dei robot agli umani. La prima forma di valutazione riguarda lo status ontologico dei robot umanoidi: "i robot umanoidi sono esseri umani o macchine?" La seconda si concentra sulla percezione del loro status: "i robot umanoidi sono percepiti come esseri umani o come macchine?" Le tesi ontologiche "forti" affermano che i robot umanoidi "diventeranno" o "saranno" umani, cosa che alcuni sostenitori della *android science* ritengono possibile nel futuro. Le tesi ontologiche "deboli" negano che questo sia il caso. Analogamente, le tesi psicologiche sono "forti" quando gli esseri umani vedono i robot simili a sé, mentre sono "deboli" quando gli esseri umani considerano gli agenti robotici come semplici macchine. L'aspetto più interessante di questa riformulazione è che riporta in primo piano - al di là della critica di Searle al test di Turing - il ruolo della

percezione umana nella valutazione dei sistemi artificiali. Nell'ambito della robotica sociale, la crescente attenzione verso la valutazione degli utenti può essere vista come una tendenza generale, tanto che la letteratura la caratterizza come un cambiamento di paradigma. Raya Jones (2017), ad esempio, descrive questo orientamento come una crescente attenzione all'esperienza degli utenti che porta gli specialisti a valutare la "socievolezza" dei robot principalmente - o addirittura esclusivamente - in termini di valutazione da parte degli utenti della propria interazione sociale con questi agenti artificiali. Jones lo interpreta come un "sottile 'cambiamento di paradigma'" nel campo, che porta gli specialisti a respingere implicitamente l'idea diffusa che la socialità corrisponda a un insieme di abilità o competenze individuali che possono essere riprodotte, in modo profondo o superficiale, nelle macchine. Come sottolinea Jones, le attuali procedure di valutazione della socialità dei robot non considerano questa abilità come un insieme di tratti che caratterizzano gli artefatti in quanto agenti individuali. Le valutazioni non si concentrano sulle caratteristiche sociali dei robot, ma sulla percezione che gli utenti hanno di questi loro partner artificiali, tanto da suggerire che la socialità artificiale dei robot nasce nell'interazione umano-robot e ne è una proprietà.

Pur concordando con Jones sul fatto che la diffusione di approcci centrati sull'utente possa essere vista come un indicatore di un "cambiamento di paradigma", dubitiamo che questa trasformazione possa essere descritta di per sé come una "svolta relazionale" (Jones, 2017). La maggiore attenzione per l'esperienza e il giudizio degli utenti indica che gli specialisti della robotica sociale tendono a collocare la socialità dei robot più negli occhi degli utenti che nella relazione tra utenti e robot. Questa prospettiva, insieme al relativo *modus operandi*, può essere considerata solo un primo passo verso una svolta relazionale, dato che - e solo nella misura in cui - coinvolge gli utenti nella generazione della socialità dei robot. Ma, come sosteniamo, una svolta relazionale vera e propria richiede un altro passo, che trasforma radicalmente la prospettiva sulla socialità. Tale svolta esige infatti che il carattere sociale dei robot, anziché essere ridotto a una proprietà (e a una proiezione) degli utenti, sia riconosciuto come una proprietà distribuita. In altri termini: una proprietà che emerge dalla dinamica interattiva

che si svolge tra utenti e robot. Una proprietà che non può essere né implementata come tratto dei singoli robot, né semplicemente intesa come proiezione dei loro utenti, perché è distribuita nel sistema misto umano-robot che gli utenti e gli agenti robotici formano insieme, attraverso le loro interazioni.

Pur avendo una prospettiva decisamente diversa sul significato di questa “svolta relazionale”, concordiamo con Jones sul fatto che vi siano indicazioni del fatto che un cambiamento di paradigma sia effettivamente in atto, almeno nelle divisioni di frontiera della robotica sociale che si concentrano sulla *machine emotion*.

4. Emozioni robotiche come relazioni

A partire dalla fine degli anni '90, la tensione tra approcci sostanziali e funzionali alla robotica sociale si è manifestata in una versione specifica, più strettamente incentrata sulle emozioni, che può essere definita come la contrapposizione tra gli approcci “interni” ed “esterni” alla “robotica delle emozioni” (Damiano et al., 2015b; Dumouchel & Damiano, 2017; Damiano & Dumouchel, 2018). Il primo orientamento, “sostanziale” o “interno”, si concentra sul dotare i robot di modelli profondi dei sistemi emotivi umani o animali. Il secondo, “funzionale” o “esterno”, produce robot che esprimono emozioni, ma non hanno alcun meccanismo interno progettata per generare processi emotivi. È una distinzione che riproduce, nell'ambito della robotica delle emozioni, la classica differenziazione di Searle tra IA forte e IA debole. Infatti, mentre la robotica interna delle emozioni persegue la creazione di “emozioni genuine”, la robotica esterna mira alla mera “simulazione di emozioni”.

Tuttavia la struttura del campo non risulta riducibile alla dicotomia di Searle. È interessante notare che la robotica delle emozioni presenta una terza tendenza di ricerca, in crescita, che cerca di combinare aspetti degli approcci interni ed esterni per superarne i limiti. Si tratta, rispettivamente, dell'estrema difficoltà di implementare “modelli profondi” delle emozioni “naturali” nei robot e della scarsa credibilità dei robot puramente espressivi. Spinta dall'obiettivo di sviluppare intera-

zioni affettive in tempo reale e di lunga durata tra agenti umani e robotici, questa nuova tendenza, spesso chiamata “*approccio affective loop*”, non si concentra né sulla capacità dei robot di generare emozioni, né sulla loro espressività emotiva. Piuttosto, come suggerisce il nome, si concentra sulla capacità dei robot di coinvolgere gli esseri umani in scambi affettivi. Il suo obiettivo è quello di portare “l’utente a rispondere [affettivamente al sistema robotico] e a sentirsi passo dopo passo sempre più coinvolto con il sistema” (Höök, 2009), in modo da favorire una continua interazione sociale umano-robot. Per raggiungere questo obiettivo, gli specialisti cercano di dotare i robot di una “*espressività intelligente*” (Paiva et al., 2014), cioè di un’espressività emotiva dinamicamente coordinata con quella dei loro utenti. Ciò si ottiene articolando sistemi espressivi realistici a meccanismi che ne regolino il funzionamento al fine di coniugare in modo significativo le manifestazioni emotive degli agenti robotici e umani. Nei modelli più avanzati, ciò è implementato attraverso architetture interne che includono non solo la percezione e il riconoscimento delle emozioni, ma anche meccanismi di produzione delle emozioni, che in genere sono solo vagamente modellati sui sistemi emotivi animali o umani, o, addirittura, sono “*inventati*” per i robot.

Riteniamo che questo approccio alla *machine emotion* realizzi efficacemente la svolta relazionale della robotica sociale. Mentre la robotica interna e la robotica esterna delle emozioni si concentrano sui robot come agenti individuali, l’approccio del *loop* affettivo è incentrato su coppie o gruppi di umani e robot. Mentre la robotica interna e la robotica esterna delle emozioni mirano a costruire emozioni (*genuine* o *simulate*) in singoli agenti, l’obiettivo perseguito dall’approccio *affective loop* è che le emozioni sorgano all’interno del sistema umano-robot nel suo complesso. L’obiettivo non è un processo emotivo individuale, confinato all’interno dell’agente robotico o umano, ma una dinamica emotiva distribuita, basata sulla coordinazione ricorsiva dell’espressione affettiva degli agenti robotici e umani coinvolti nell’interazione emotiva.

Questo approccio suggerisce una concezione implicita - perché sul campo rimane non formulata - delle emozioni completamente diversa dal considerarle come proprietà o abilità individuali. Le interazio-

ni sociali, qualunque cosa siano, sono chiaramente opere comuni. Il loro successo o fallimento, la loro permanenza o fugacità, dipendono da tutti i partner coinvolti. E questa caratteristica delle interazioni sociali è centrale per la robotica sociale. Le emozioni che emergono nelle relazioni sociali e che costituiscono una parte fondamentale e integrante dell'interazione dovrebbero allo stesso modo essere viste come creazioni collettive, piuttosto che come esperienze private e individuali. Questa idea, secondo cui le emozioni sono creazioni comuni che emergono nella coordinazione affettiva, sfida in modo radicale la nostra concezione comune delle emozioni.

La coordinazione affettiva è il processo attraverso il quale determiniamo congiuntamente le nostre inclinazioni all'azione e le intenzioni reciproche (Dumouchel, 1999, 2008). I modelli teorici della coordinazione in economia o in biologia analizzano come due o più agenti, i cui interessi convergono almeno in parte, coordinano la loro azione in vista di un particolare obiettivo condiviso. Poiché assumono che la convergenza di interessi sia sufficiente a garantire la collaborazione tra gli agenti, questi modelli non si pongono mai la domanda: "con chi vuoi giocare?" e "con chi non vuoi giocare?" Eppure queste domande sono fondamentali sia nella vita umana, sia nella robotica sociale. Nella robotica sociale perché un agente sociale artificiale di successo è quello con cui "vogliamo giocare", indipendentemente dal compito che possiamo svolgere insieme. Nella vita, perché la repulsione o il piacere che proviamo nell'interagire con gli altri ci porta a soppesare in modo diverso quegli interessi la cui convergenza o divergenza è data per scontata dalla teoria dei giochi.

Gli affetti coordinano le persone tra loro. Il problema non è tanto quello di coordinare le azioni di più agenti in modo che possano raggiungere con successo un obiettivo comune, quanto quello di determinare se essi vogliano o meno perseguire un obiettivo comune. L'interazione affettiva è il modo in cui coordiniamo le nostre reciproche disposizioni all'azione. Essa è quindi preliminare sia alla collaborazione che al conflitto o alla competizione, così come all'indifferenza spocchiosa o pigra. Per i membri di una specie come la nostra, i cui vantaggi e svantaggi dipendono principalmente dalle interazioni reciproche, piuttosto che dalle relazioni solitarie con l'ambiente naturale, le situazioni

materiali sottodeterminano gli interessi degli agenti. Le preferenze degli individui per questo o quel risultato sono condizionate dalle preferenze degli altri agenti e viceversa. La coordinazione affettiva è il meccanismo attraverso il quale si determinano queste preferenze ed è sollevata dall'incertezza relativa all'intenzione dell'altro nei miei confronti e alla mia intenzione nei suoi confronti.

È un processo reciproco in cui un primo agente determina in parte le disposizioni di un secondo nei suoi confronti, mentre questo secondo determina in parte le inclinazioni del primo nei confronti del secondo. In altre parole, il tuo atteggiamento verso di me determina parzialmente il mio atteggiamento verso di te e, viceversa, il mio atteggiamento verso di te determina parzialmente il tuo atteggiamento verso di me. In questo processo reciproco, le espressioni affettive occupano un posto centrale. Il processo, tuttavia, è generalmente inconsapevole. Non siamo per lo più consapevoli di come la nostra espressione affettiva influenzi gli altri e nemmeno di cosa – gesti, posture, tono di voce... – costituisca questa espressione. Se siamo più sensibili all'espressione affettiva degli altri, questo rimane comunque generalmente al di sotto del livello di apprensione cosciente. Il processo di coordinazione affettiva è involontario e non intenzionale, sia nel senso ordinario, sia nel senso tecnico del termine: non è un oggetto consapevole, né qualcosa che voglio fare. Sebbene la mia intenzione nei tuoi confronti risulti da questo processo e viceversa, non può essere essa stessa intenzionale, pena il regresso infinito.

Proponiamo che le emozioni siano momenti di questo continuo processo di coordinazione, che diventano salienti per una serie di motivi. Ad esempio, in quanto punti fermi della coordinazione, perché rappresentano un'improvvisa inversione di tendenza, per il fatto che permane l'impossibilità di ridurre l'incertezza sull'intenzione dell'altro, ecc. In ogni caso, ciò che determina un'emozione non è lo stato mentale o corporeo di un individuo, ma qualche aspetto di un processo di coordinazione che coinvolge almeno due agenti.

Una tale proposta comporta una profonda trasformazione del concetto di emozione. Piuttosto che essere definita come qualcosa che accade a un individuo, un evento interno caratterizzato da qualche cambiamento mentale o corporeo, o una manifestazione esterna mo-

dellata da, o addirittura originatasi come risultato di regole e aspettative sociali, un'emozione è qui interpretata come una proprietà relazionale. Proprio come essere "più alto di" è una proprietà di un agente individuale, e che quell'agente, per esempio John, non può avere da solo, indipendentemente dalla sua relazione con gli altri, per esempio con Louise o Peter. Allo stesso modo "essere triste" è certamente una proprietà di un agente individuale ma, se è vista come un momento saliente in un processo di coordinazione affettiva, allora non è una proprietà che si possa detenere indipendentemente dagli altri. Da ciò non consegue che un'altra persona sia necessariamente la causa o il "bersaglio" dell'emozione, in quanto non è necessario che le cose stiano così perché un momento sia saliente in un processo di coordinazione affettiva.

Una delle conseguenze evidenti di questa riconcettualizzazione è che le emozioni così definite non coincidono più perfettamente con l'uso quotidiano del termine. Alcuni eventi che il linguaggio ordinario identifica come emozioni non lo sono secondo questa definizione e altri, che esso non riconosce come tali, possono invece benissimo configurarsi come momenti salienti nel processo di coordinazione affettiva. Questo, a parer nostro, è tutto sommato positivo. Una debolezza centrale delle attuali teorie delle emozioni e il motivo principale per cui finora non sono riuscite a proporre una caratterizzazione condivisa delle emozioni – e nemmeno un elenco comune di emozioni di base – risiede nel fatto che tendono a ritenere che il termine ordinario "emozione" identifichi adeguatamente e fornisca una visione di base incontrovertibile dei fenomeni che vogliono indagare. Ma ci sono poche ragioni per credere che sia così. Ci sono poche ragioni per pensare che la nostra comprensione spontanea delle emozioni sia più vicina a una comprensione scientifica dei fenomeni che esse definiscono di quanto la nostra comprensione spontanea della fisica sia vicina alla disciplina scientifica che porta quel nome (Wolpert, 1992). La nostra proposta va contro il senso comune; ma riteniamo che questa sia la sua forza, non un motivo di critica. Inoltre, essa è perfettamente convergente con la sfida che la robotica sociale si trova ad affrontare: la comprensione e la creazione di emozioni in relazione.

La coordinazione affettiva si basa sull'espressione affettiva e, dato che

le emozioni sono momenti salienti di questo processo, ne consegue che l'espressione precede le emozioni. Un'emozione, quindi, non deve essere vista come una causa di cui l'espressione affettiva è un effetto, ma piuttosto come un effetto di una dinamica di espressione affettiva reciproca. Poiché un'emozione non è essenzialmente un evento interno, la questione non è se un agente, naturale o artificiale, *possiede* l'evento interno rilevante relativo alle sue espressioni – “le macchine *hanno* emozioni?” – ma se questo momento corrisponda a un predicato *proiettabile* (Goodman, 1954) della relazione (Ross & Dumouchel, 2004).

5. Robot sociali: modelli o partner?

L'ipotesi della coordinazione affettiva, applicata ai nostri scambi con i robot sociali, sostiene che le interazioni emotive umano-robot, nonostante le loro irriducibili differenze con le interazioni umano-umano (e umano-animale), includono anche forme di coordinazione affettiva. Come descritto in (Dumouchel & Damiano, 2017; Damiano & Dumouchel, 2018), il carattere limitato e rigido degli attuali scambi emotivi umano-robot non esclude la possibilità di una vera relazione affettiva. La limitatezza e la rigidità definiscono solo un aspetto delle relazioni affettive umano-robot. I robot sociali possono comunque funzionare come agenti affettivi, più che come semplici “regolatori emotivi”, quali i giocattoli di peluche o il “comfort food”.

La nostra è certamente una posizione controversa. L'obiezione più comunemente sollevata è che i robot, come le marionette, non abbiano stati emotivi. Mancando di un sistema emotivo interno simile a quello animale, questi artefatti non sono in grado di ricambiare le emozioni. Di conseguenza, si sostiene che tali macchine non possiamo stabilire con loro relazioni affettive bidirezionali. Il fatto che i nostri scambi affettivi avvengano o meno con robot sociali progettati secondo l'approccio del loop affettivo non è importante, si sostiene. I robot sono oggetti inerti, incapaci di provare emozioni. Come le bambole, non sono veri agenti emotivi, anche se possiamo affezionarci a loro. Noi non neghiamo che i robot siano oggetti, né che la robotica sociale

utilizzi le intuizioni della marionettistica per progettarli come bambole tecnologicamente potenziate per indurre negli utenti una “sospensione dell’incredulità”, facendoli apparire come dei pari degli umani (Cfr. Duffy, 2006; Duffy e Zawieksa, 2012; Zawieksa & Duffy, 2014). La nostra affermazione non riguarda né lo status ontologico dei robot – “sono oggetti o soggetti?” – né la percezione che gli utenti hanno di loro, sempre come oggetti o soggetti. L’ipotesi della coordinazione affettiva si concentra sulle dinamiche interattive che si instaurano tra esseri umani e robot sociali e sui ruoli interattivi che queste macchine possono svolgere. Proponiamo che, durante le interazioni umano-robot, queste “bambole sofisticate” siano in grado di riprodurre elementi chiave della dinamica della coordinazione affettiva umano-umano (o umano-animale). Più nel dettaglio, riteniamo che possano riprodurre, interagendo con i loro utenti umani, aspetti della coordinazione ricorsiva delle espressioni affettive che porta gli inter-attori a determinare reciprocamente la loro disposizione all’azione. Questo è il senso in cui, a nostro avviso, tali agenti artificiali diventano inter-attori affettivi o agenti emotivi – un nuovo tipo di partner nelle relazioni affettive. Rispetto agli esseri umani o ad altri animali, i robot sociali hanno dei limiti significativi come agenti emotivi, così come ne hanno le relazioni affettive che possiamo stabilire con loro. Tuttavia, le interazioni affettive umano-robot sono comunque autentiche, perché i robot possono partecipare a dinamiche di coordinazione affettiva con gli esseri umani.

L’attuale riflessione epistemologica sui “modelli artificiali” o “sintetici” può aiutarci a chiarire e a sostenere questa posizione. I modelli prodotti attraverso il “metodo sintetico” - o l’approccio “capire costruendo” – non sono semplici rappresentazioni teoriche astratte. Essi incorporano teorie dei processi biologici e/o cognitivi in modo da poter essere usati per approfondire l’esplorazione sperimentale di tali processi. In questo senso, sono *modelli materiali* del processo in questione. Sono costruiti come sistemi robotici, computazionali, chimici o a funzionamento misto e vengono utilizzati per testare la capacità delle nostre teorie scientifiche di generare i processi target, cioè di spiegare operativamente la loro genesi in scenari naturali (Damiano et al., 2011). Più in generale, tali modelli vengono utilizzati per indagare

sperimentalmente aspetti dei processi target che non sono accessibili negli scenari di ricerca tradizionali. Seguendo questo approccio, ad esempio, gli specialisti della biologia sintetica costruiscono modelli sintetici di cellule – “cellule sintetiche” – per un’ampia gamma di scopi di ricerca, tra cui: testare la capacità delle nostre attuali teorie di ricreare i processi di base attraverso i quali si sono costituite le prime cellule biologiche; riprodurre e studiare alcune delle complesse attività delle cellule biologiche; manipolare sperimentalmente ed esplorare i processi comunicativi naturali tra i batteri, come il *quorum sensing* (Damiano & Stano, 2018; Rampioni et al., 2018)³.

Una delle questioni principali dell’epistemologia dei modelli sintetici è la rilevanza di questi ultimi per la comprensione scientifica del processo target di riferimento (e.g., Webb, 2001). Una recente proposta (Damiano et al., 2011; Damiano & Stano, 2023) introduce due “criteri di rilevanza” per i modelli sintetici che possono aiutare a chiarire perché pensiamo che i robot sociali partecipino a dinamiche di coordinazione affettiva quando interagiscono con gli esseri umani.

Il primo criterio mira a valutare la “rilevanza fenomenologica” dei modelli sintetici. Un modello sintetico è fenomenologicamente rilevante se presenta, rispetto a espliciti parametri di riferimento, la stessa fenomenologia esibita dal sistema target, indipendentemente dai meccanismi utilizzati per ottenerla. L’attenzione è rivolta alla capacità di un sistema artificiale di riprodurre il comportamento di un sistema naturale, a prescindere dal modo in cui tale comportamento viene generato. Il secondo criterio valuta invece la “rilevanza organizzazionale” dei modelli sintetici. Un modello sintetico è rilevante dal punto di vista organizzazionale se la sua organizzazione riproduce l’organizzazione del sistema target in base a una teoria scientifica pertinente. Questo secondo criterio sposta l’attenzione dalla fenomenologia all’organizzazione, cioè dal comportamento del sistema naturale ai meccanismi soggiacenti. Su questa base, nel contesto della modellizzazione robotica delle emozioni, un modello è “fenomenologicamente rilevante” se

3 In un certo qual modo, sistemi sintetici di questo tipo, come le cellule sintetiche, sono modelli nel senso del *modello iconico* di Suppe (1989:167): “un’entità strutturalmente simile alle entità di una certa classe”. Su questa base, sono anche modelli nel senso di “un nuovo modello di auto”, in quanto istanziano un particolare tipo o genere.

riproduce il comportamento affettivo osservabile nei sistemi target. È invece “organizzativamente rilevante” se riproduce i meccanismi che sono alla base di quel comportamento.

Un vantaggio di questi criteri è che ci permettono di sfuggire alla rigida alternativa tra pura imitazione e perfetta riproduzione, perché consentono una classificazione dei modelli sintetici (Damiano et al., 2011; Damiano & Stano, 2023) che tiene conto di varie combinazioni di diverse forme di rilevanza fenomenologica e organizzativa. Dal punto di vista epistemologico, la dicotomia “IA debole/forte” è un approccio semplificante, che corrisponde solo ai due casi estremi – “puri”. L’IA debole propone modelli di intelligenza puramente imitativi o fenomenologicamente rilevanti; l’IA forte mira a modelli che siano perfettamente rilevanti dal punto di vista organizzazionale e che, di conseguenza, siano rilevanti anche dal punto di vista fenomenologico. L’ipotesi di fondo è che la rilevanza organizzazionale porti necessariamente alla rilevanza fenomenologica, assumendo implicitamente che vi sia una gerarchia tra i due poli di questa dicotomia. Al contrario, tutte le combinazioni di rilevanza organizzazionale e fenomenologica dei modelli implicano relazioni diverse dalla semplice gerarchia. Ad esempio, esiste la possibilità di modelli sintetici che sono rilevanti *solo* dal punto di vista organizzazionale, nel senso che la riproduzione dei meccanismi organizzazionali del sistema target dà origine a nuovi comportamenti, diversi da quelli esibiti dal sistema target. In questo senso, la classificazione proposta in (Damiano et al., 2011; Damiano & Stano, 2023) lascia aperta la possibilità che la modellizzazione sintetica possa portare a varianti artificiali di sistemi naturali che manifestano nuovi comportamenti. Questa classificazione permette anche di distinguere tra forme “progressive” e “interattive” di rilevanza fenomenologica o organizzazionale. La “rilevanza progressiva” si riferisce a sistemi artificiali che mostrano comportamenti inaspettati, pertinenti all’indagine sui processi target. La “rilevanza interattiva” caratterizza i sistemi artificiali in grado di coinvolgere i sistemi naturali in dinamiche pertinenti per l’indagine scientifica sui processi target.

Naturalmente utilizzare questa classificazione per valutare i modelli sintetici non è un’operazione neutra. Per esempio, la valutazione dei modelli robotici delle emozioni naturali dà risultati diversi a seconda

della nozione di emozione adottata come riferimento, in particolare perché i fenomeni e i meccanismi target variano quando si utilizzano nozioni diverse di emozione. Di fatto la concezione individuale delle emozioni e l'approccio della coordinazione affettiva si concentrano su comportamenti diversi e su meccanismi soggiacenti significativamente diversi.

Nella visione individualista classica delle emozioni, i robot sono modelli di "agenti affettivi individuali". Cioè, agenti i cui processi emotivi sono generati da meccanismi privati interni, propri di ciascun agente. Da questo punto di vista, tutti i robot sociali esistenti hanno una rilevanza organizzazionale molto bassa, o addirittura nulla. Non sorprende che gli specialisti della robotica interna delle emozioni, i quali generalmente adottano questa visione delle emozioni, ritengano che raggiungere una rilevanza organizzazionale significativa sia "un compito per il futuro" (Parisi, 2014). La maggior parte dei robot sociali attuali sono artefatti che, come Paro o Keepon, non riproducono meccanismi fisiologici per la produzione delle emozioni simili a quelli animali o umani e, su questa base, si limitano a mostrare una forma limitata di comportamento emotivo. È interessante notare che tutti questi robot dispongono comunque di una *rilevanza fenomenologica interattiva*. Come dimostrano molti studi (e.g., Kahn et al., 2002; Severson & Carlson, 2010; Gaudiello et al., 2015), grazie alla loro capacità di riprodurre aspetti significativi del comportamento emotivo animale o umano, questi robot riescono, in misura diversa, a coinvolgere gli esseri umani in interazioni affettive. Questa rilevanza fenomenologica interattiva, vista con le lenti delle teorie classiche delle emozioni, definisce i robot sociali come modelli puramente imitativi. Ma questi agenti robotici ci permettono di esplorare i processi emotivi nei sistemi naturali; possono cioè essere utilizzati sperimentalmente per studiare e manipolare le dinamiche emotive interattive negli esseri umani e negli animali. Come vedremo in seguito, la manipolazione è proprio ciò che viene loro comunemente rimproverato da un punto di vista etico, una volta che queste macchine escono dal laboratorio e fanno il loro ingresso nella vita sociale.

Quando la valutazione si basa sulla tesi della coordinazione affettiva, l'attenzione si concentra sulla capacità dei robot di modellizzare le

dinamiche emotive interindividuali – non le emozioni individuali. La fenomenologia di riferimento è diversa. Non si tratta di eventi interni individuali, ma di comportamenti interattivi. Su questa base, la rilevanza organizzazionale non deve essere misurata rispetto ai meccanismi interni che si ritiene producano processi emotivi intra-individuali. Piuttosto, deve essere valutata in relazione al meccanismo centrale della coordinazione affettiva: il processo ricorsivo di espressione coordinata che porta gli inter-attori a co-determinare le loro disposizioni all'azione. Considerati da questo punto di vista, molti degli attuali robot sociali sembrano in grado di riprodurre con successo almeno alcuni aspetti chiave di questo meccanismo. Infatti, molti di questi robot possono coinvolgere gli esseri umani in dinamiche ricorsive di espressione emotiva che innescano nei loro utenti – e talvolta anche nei robot stessi⁴ – cambiamenti nella disposizione all'azione. Da questo punto di vista, questi robot sociali appaiono come modelli sintetici di agenti in coordinazione affettiva; modelli ai quali possiamo attribuire una parziale rilevanza organizzazionale e una parziale rilevanza fenomenologica. Anche dal punto di vista etico le cose, da questo punto di vista, appaiono diverse, perché non si tratta di manipolare le emozioni di singoli agenti, ma di partecipare a una dinamica affettiva interindividuale e condivisa.

Attualmente, l'espressione emotiva dei robot, la gamma di azioni di cui sono capaci e quindi la complessità delle forme di interazione e di coordinazione a loro accessibili rimangono piuttosto limitate. Pertanto, allo stato attuale, la coordinazione affettiva con loro non ha né la ricchezza né il respiro di quella che troviamo nelle interazioni affettive umano-umano –

o umano-animale⁵. Tuttavia, entro questi limiti, alcuni robot sociali funzionano con successo come modelli di inter-attori emotivi umani o animali, sebbene i meccanismi che supportano la loro capacità di partecipare a dinamiche di coordinazione affettiva siano indubbiamente molto diversi da quelli che agiscono nei loro partner umani.

A questo punto, abbiamo due opzioni epistemologiche. Possiamo

4 Questo dipende dal tipo di macchina con cui si ha a che fare.

5 Tuttavia, la gamma di coordinamento affettivo di alcuni robot semi-autonomi, come ad esempio KASPAR, può essere piuttosto ampia (Cfr. Dumouchel & Damiano, 2017: 158-163).

concentrarsi sulla parzialità di *rilevanza organizzazionale e fenomenologica* di questi modelli robotici di coordinazione affettiva, considerando i robot sociali come *modelli di agenti affettivi “naturali”, umani o animali*. Oppure possiamo concentrarci sulla *sinergia* tra la parziale rilevanza organizzazionale e la parziale rilevanza fenomenologica che caratterizza i robot sociali. In questo secondo caso, la loro differenza dagli “agenti affettivi naturali” li definisce come un *nuovo* tipo di agenti affettivi e qualifica la fenomenologia della coordinazione affettiva umano-robot come una fenomenologia emotiva *nuova e diversa*.

Dovremmo dunque considerare i robot sociali come modelli di agenti affettivi naturali in coordinazione o come nuovi partner affettivi per gli esseri umani? Non si tratta di una domanda di interesse meramente speculativo. Rispondere richiede di considerare che le due opzioni in questione portano a posizioni etiche diverse molto diverse tra loro e, su questa base, a impatti estremamente concreti e significativi sul futuro delle nostre ecologie sociali.

La prima opzione rimane vicina alla classica visione individualista delle emozioni e incoraggia una posizione etica oggi molto comune. Una volta che i robot sociali escono dai laboratori, questa prospettiva nega loro lo status di modelli dei processi emotivi. All'interno della nostra ecologia sociale, attribuisce a essi lo status di una “tecnologia ingannatrice”, che induce negli esseri umani l'illusione di relazioni affettive reciproche. Questo atteggiamento, attualmente dominante nella riflessione etica (Danhaer, 2019; Damiano & Dumouchel, 2018; Damiano, 2020), porta a rifiutare tutti i robot sociali, dato che il problema risiede nelle stesse caratteristiche definitorie di questa tecnologia. Sulla base di questa visione, alcuni autori suggeriscono di bandire tutti i robot sociali, indipendentemente dalle loro caratteristiche e dai loro usi concreti (Turkle, 2010).

Una posizione radicalmente diversa emerge dall'opzione epistemologica che riconosce nelle nostre interazioni emotive con i robot sociali una forma specifica di coordinazione affettiva. Da questo punto di vista, così come è fondamentale non confondere l'intelligenza artificiale con l'intelligenza umana – e non vedere la prima come superiore, ovvero “più dello stesso” – è importante non confondere la coordinazione affettiva umano-robot con la coordinazione affettiva umano-u-

mano – vedendo la prima come inferiore, ovvero “meno dello stesso” (Dumouchel, 2019). Dobbiamo piuttosto riconoscere che abbiamo a che fare con un fenomeno diverso ma correlato, il quale richiede il ricorso a un nuovo approccio etico.

6. Etica sintetica

Come anticipato, la riflessione etica inerente alle relazioni affettive che intratteniamo con i robot sociali è dominata dall'idea che queste non potranno mai essere autentiche, perché le macchine non hanno emozioni. Qualunque sentimento gli umani possano nutrire nei confronti di una macchina, non sarà mai ricambiato. Una relazione di questo tipo, alla fine, si rivelerà inevitabilmente una frode. Questo approccio, espresso in modo paradigmatico da Sherry Turkle (2010; 2011), è spesso associato a una visione distopica della diffusione dei robot sociali. Tra gli effetti negativi attesi troviamo: la delega alle macchine delle relazioni di cura e assistenza, con conseguente esclusione dalla sfera sociale di soggetti con bisogni speciali; la manipolazione di individui vulnerabili attraverso l'illusione di relazioni affettive reciproche con i robot; una preferenza generalizzata per le interazioni sociali ed emotive con i robot piuttosto che con gli esseri umani, con conseguenti livelli di isolamento sociale senza precedenti; lacune nello sviluppo cognitivo e sociale delle nuove generazioni, e così via. Non sorprende quindi che la sostenibilità sociale, afferma Turkle, richieda “l'esclusione di questi oggetti evocativi [i robot sociali] dal regno delle nostre relazioni” (Turkle, 2010). Questa posizione ha il merito di riconoscere alcuni dei pericoli insiti nei robot sociali. Tuttavia, la sua proposta appare più dannosa che utile (Damiano & Dumouchel, 2018; Damiano, 2020).

Un'evidente implicazione dannosa di questa condanna generale è che esclude a priori ogni possibile uso benefico dei robot sociali, quali quelli che la letteratura scientifica tende ad associare a terapie assistite da robot atte a migliorare le abilità sociali di bambini con bisogni speciali (Cfr. Cabibihan et al., 2013; Lehmann et al., 2014), o a progetti di robotica socialmente assistita dedicati al sostegno di persone

vulnerabili (Cfr. Tapus, 2007). Ma questo non è l'unica né la maggiore criticità di questa posizione. La sua principale debolezza è che isola la riflessione etica dalla ricerca scientifica e dagli sviluppi della robotica sociale. Questo rifiuto generalizzato dei robot sociali rende l'etica incapace di offrire linee guida per aiutare la ricerca robotica a ridurre i rischi e/o a massimizzare i benefici di specifici progetti. Inoltre la sua condanna generalizzata dei robot sociali è destinata a rimanere inascoltata dalla comunità scientifica di riferimento e non può che avere un'influenza negativa sullo sviluppo di questa tecnologia, anche da un punto di vista etico. Infatti, in campo etico questo rifiuto può diventare effettivo solo nel bloccare i progetti di robotica sociale che necessitano di un'approvazione etica, i quali sono progetti tipicamente dedicati alla costruzione di robot che svolgono ruoli socialmente significativi – ruoli quali la mediazione terapeutica ed educativa o l'assistenza a individui vulnerabili.

Un buon esempio della dimensione controproducente di questo approccio etico puramente negativo viene dalla robotica di intrattenimento. In questo ambito, sono già diffusi progetti di carattere commerciale che incoraggiano gli utenti a esercitare violenza contro i robot sociali, di cui i robot sessuali con una “opzione stupro” integrata costituiscono un caso estremo (Damiano & Dumouchel, 2018).⁶ La logica alla base della condanna etica generale implica che questi sviluppi comportino semplicemente una “violenza simulata”, poiché la violenza non può essere più reale della “sofferenza simulata” del robot contro cui viene esercitata. Pertanto, per quanto riguarda la robotica “violenta” di intrattenimento, questo approccio etico fornisce involontariamente una legittimazione implicita, che è difficile da confutare. Non si tratta di uno spiacevole inconveniente. Condannando come “false” o “inautentiche” le nostre interazioni emotive e sociali con i robot, questo approccio, da un lato, porta gli utenti a considerare le proprie azioni come irreali e prive di conseguenze e, dall'altro, non si impegna in un'esplorazione critica dell'influenza che l'interazione con i robot sociali può avere sul comportamento etico umano. Il risultato probabile, lungi dall'essere la proscrizione dei robot sociali, è che la robotica sociale si svilupperà in assenza di una ricerca etica mirata e

6 <https://www.nytimes.com/2017/07/17/opinion/sex-robots-consent.html>

produrrà da sé linee guida etiche per la propria produzione; linee guida che, nella maggior parte dei casi, potrebbero riflettere pregiudizi e interessi economici.

È evidente che c'è spazio per un approccio etico diverso e che, invece di articolarsi intorno al rifiuto ideologico di ecologie sociali miste umano-robot, sia animato dall'obiettivo programmatico di supportare concretamente uno sviluppo socialmente sostenibile dei robot sociali. È l'opzione di un'indagine etica che partecipi attivamente ai processi di ideazione, progettazione e costruzione e introduzione dei robot sociali nei contesti sociali umani. Un approccio che, invece di considerare le interazioni emotive e sociali umano-robot come basate sulla "simulazione" e sull'inganno, da parte degli agenti artificiali, riconosca che sia gli esseri umani che i robot partecipano a una dinamica di coordinazione affettiva che può influenzare significativamente la loro condotta. Tale prospettiva deve essere al centro dell'indagine etica se vogliamo che questa si impegni nello studiare e nel valutare criticamente - caso per caso, progetto per progetto - gli effetti della coordinazione affettiva umano-robot, così da poter collaborare con gli specialisti in robotica sociale per definire linee guida etiche concrete e specifiche che possano essere attuate in vista del miglioramento di questa tecnologia da punto di vista degli aspetti etici. In altri lavori, abbiamo presentato questo approccio, che stiamo sviluppando in base alla visione relazionale delle emozioni, con il nome di "etica sintetica".

L'*etica sintetica* non si limita ad astenersi dalla condanna generalizzata dei robot sociali. A differenza di molti altri approcci etici ai robot sociali (e alle innovazioni tecnologiche in generale), essa non si concentra né sulla misurazione dell'impatto sociale dei cambiamenti tecnologici - come tendono a fare gli approcci utilitaristici - né sulla determinazione di regole atte a controllare il comportamento dei robot - come mirano a fare sia gli approcci utilitaristici, sia quelli deontologici. Questo non perché l'etica sintetica rifiuti o sottovaluti tali obiettivi. Semplicemente, essa persegue un obiettivo diverso. Trae parte della sua ispirazione dall'idea aristotelica di prudenza, o *φρόνησις*, che implica l'apertura all'imprevisto e raccomanda un'attenta considerazione

di ciò che è nuovo.⁷ Su questa base, l'obiettivo dell'*etica sintetica* non è quello di giudicare novità e cambiamenti che intervengono in base a un insieme finito di regole preesistenti. Il suo obiettivo è sviluppare nuovi framework etici e nuove regole, in funzione delle nuove situazioni e delle relative esigenze. Framework e regole che siano specificamente formulati in base alla concreta evoluzione delle relazioni sociali e affettive tra umani e robot.

Abbiamo chiamato questo approccio *etica sintetica* per sottolineare la sua vicinanza all'"imparare facendo" e al "metodo sintetico" caratteristici della robotica sociale. Il riferimento all'"approccio metodologico sintetico" non si limita a sottolineare l'intenzione di collaborare con la robotica sociale, studiando in laboratorio le interazioni sociali e affettive umano-robot. L'ambizione è anche quella di supportare attivamente lo sviluppo sostenibile e la diffusione sociale di questi robot.

L'identificazione dei pericoli che i robot sociali presentano e producono non deve essere vista come un motivo per rifiutarli, ma come una problematica di ricerca suscettibile di ricevere soluzioni concrete e implementabili. Come possiamo costruire robot sociali che operino come "connettori sociali", rafforzando il legame sociale invece di indebolirlo? Come si possono usare i robot per facilitare le relazioni di sostegno con le persone con bisogni speciali? Come possiamo rendere i robot sociali in grado di stimolare, anziché danneggiare, lo sviluppo cognitivo, sociale ed emotivo dei loro partner umani? Sebbene questo approccio sia ancora agli inizi, la sua inclinazione proattiva ha già incoraggiato concrete sinergie tra riflessione filosofica e ricerca scientifico-tecnologica che promettono applicazioni efficaci (Rajaonah & Zio, 2023; Ocnarescu & Scimma, 2021; Cappuccio et al., 2019).

Inoltre, il riferimento all'approccio sintetico vuole evidenziare un altro obiettivo dell'*etica sintetica*: l'utilizzo di scenari sperimentali strutturati dalla robotica sociale per studiare e comprendere meglio gli esseri umani come agenti etici. In altre parole, utilizzare questi nuovi artefatti per approfondire la nostra autoconoscenza dal punto di vista etico, con particolare attenzione alle scelte e ai comportamenti etici che

7 Cfr. Aristotele, 2004. Altre prospettive sul ruolo che la phronesis aristotelica può svolgere nella ricerca etica sulle TIC e sui robot sociali sono presentate in Ess (2007) e Polak & Krzanowski (2017).

emergono dalle interazioni umano-robot. In che modo l'interazione con i robot trasforma il nostro comportamento etico? Come cambiano le scelte e i valori nel contesto di queste nuove forme di coordinazione affettivo?

In questo modo, l'*etica sintetica*, come iniziativa etica basata sull'approccio sintetico e su una visione relazionale delle emozioni, genera un'alternativa concreta al rifiuto ideologico delle nascenti ecologie sociali miste umano-robot: fondare la loro sostenibilità su un circuito produttivo tra il processo di autoconoscenza e il processo di auto-trasformazione che possiamo realizzare attraverso le interazioni con i robot sociali.

Riferimenti bibliografici

- Aristotle, *The Nicomachean Ethics*. Penguin Classics, 2004.
- Asada M. (2015). Towards Artificial Empathy, *International Journal of Social Robotics*, 7, 19-33.
- Biocca, F., Harms, C., and Burgoon, J. K. (2003). Toward a more robust theory and measure of social presence. *Presence* 12, 456 – 480.
- Breazeal, C. (2003). Toward sociable robots. *Rob. Auton. Syst.* 42 (3), 167–175
- Brooks, R. (2002). *Flesh and Machines: How robots will change us*. Vintage Books, New York
- Cabibihan, J.-J., Javed, H., Ang Jr., M. Aljunied, S.M. (2013). Why Robots? *International Journal of Social Robotics*, 5 (4), pp. 593-618.
- Cañamero L. (2005). Emotion understanding from the perspective of autonomous robot research, *Neural networks*, 18, 4, 115-148.
- Cappuccio, M., Peeters, A., McDonald, M. (2019). Sympathy for Dolores. *Philosophy and Technology*, <https://doi.org/10.1007/s13347-019-0341-y>
- Cohen-Janca, *The Golem of Prague*, 2017.
- Cordeschi, R. (2002). *The Discovery of the Artificial*. Alphen an den Rijn: Kluwer.
- Danaher, J. (2019). The Philosophical Case for Robot Friendship. *Journal of Posthuman Studies*, 3 (1), 5- 24.
- Damiano L. (2020). Mind, robots and mixed social ecologies. Towards an experimental epistemology of social robots, *Sistemi Intelligenti*, XXXII, 1, 27-39.

- Damiano, L. (2021). Homes as human–robot ecologies: An epistemological inquiry on the “domestication” of robots. In *The Home in the Digital Age* (pp. 80-102). Routledge.
- Damiano L. & Cañamero L. (2010). Constructing Emotions. In *AI Inspired Biology*, SSAISB, 20-28.
- Damiano L. & Dumouchel P. (2018). Anthropomorphism in Human-Robot Co-Evolution, *Frontiers in Psychology* , doi: 10.3389/fpsyg.2018.00468.
- Damiano L., Dumouchel P., Lehmann H. (2015a). Artificial Empathy: An Interdisciplinary Investigation, in *International Journal of Social Robotics*, 7.
- Damiano L., Dumouchel P., Lehmann H. (2015b). Towards Human-Robot Affective Co-Evolution, in *International Journal of Social Robotics*, 7, 7-18.
- Damiano L., Hiolle A. and Cañamero L. (2011). Grounding Synthetic Knowledge, in *Advances in Artificial Life, ECAL 2011, MIT*, 200-207.
- Damiano, L. &Stano P. (2018), *Synthetic Biology and Artificial Intelligence*. In *Complex Systems*, 27, 3, 199-228.
- Damiano, L., & Stano, P. (2023). Explorative synthetic biology in AI: criteria of relevance and a taxonomy for synthetic models of living and cognitive processes. *Artificial life*, 29(3), 367-387.
- Daily SB, James MT, Cherry D., Porter IIIJJ, Darnell SS, Isaac j., Roy T. (2017). Affective computing. In Jeon M. (Ed). *Emotions and Affect Fctors in HCI*, Academic Press, 213- 231.
- Dautenhahn K. (2007), *Socially intelligent robots: dimensions of human–robot interaction*, *Philosophical Transactions B*, 362(1480), 679–704.
- Dautenhahn K., Woods S., Kaouri C., Walters M. L., Koay K. L., Werry I., *What is a Robot Companion–Friend, Assistant or Butler?* Delancey C. (2002) *Passionate Engines: What Emotions Reveal about the Mind and AI*. Oxford University Press.
- del Rey, L. (1938). Helen O’Loy, in *Astounding Science Fiction*, December.
- Duffy, B.R. (2006) *Fundamental issues in social robotics*. *International Review of Information Ethics* 6, 31-36.
- Duffy B.R. and Zawieska K (2012) *Suspension of Disbelief in Social Robotics*. 2012 IEEE RO-MAN, Septemer 9-13, 484-489.
- Dumouchel P. (1999). *Émotions*. Paris, Institut Synthélabo.
- Dumouchel, P. (2008) «Social Emotions» in Canamero L., Aylett R. (eds), *Animating Expressive Characters for Social Interaction*, John Benjamin Publishing Company, Amsterdam/Philadelphia 2008, 1-19.
- Dumouchel P. (2017) *Acting together in dis-harmony. Cooperating to conflict*

- and cooperation in conflict. In *Studi di Sociologia* (2017) 4, 303-318
- Dumouchel, P. (2019) *Intelligence, Artificial and Otherwise* Forum Philosophicum 24, 2, 241-258.
- Dumouchel P. & Damiano L. (2017). *Living with Robots*. Harvard University Press.
- Fong, T., Nourbakhsh, I., and Dautenhahn, K. (2003). A survey of socially interactive robots. *Rob. Auton. Syst.* 42, 143–166.
- Gaudiello, I., Lefort, S., and Zibetti, E. (2015). The ontological and functional status of robots. *Comput. Human Behav.* 50, 259–273.
- Goodman N. (1954) *Fact, Fiction and Forecast*, Harvard University Press.
- Hawkley L. C. & J. T. Cacioppo (2010). Loneliness Matters: A Theoretical and Empirical Review of Consequences and Mechanisms in *Annals of Behavioral Medicine* 2010. Oct 40(2): 218- 227.
- Heerink, M., Kröse, B., Evers, V., and Wielinga, B. (2008). The influence of social presence on acceptance of a companion robot by older people. *J. Phys. Agents* 2, 33 –40.
- Hobbes, Th. (1651/1976) *Leviathan* C.B. Penguin Books
- Höök, K. (2009). Affective loop experiences: designing for interactional embodiment. *Philos. Trans. R. Soc. B* 364, 3585 –3595.
- Ishiguro H. (2016) *Android Science*. In: Kasaki M., Ishiguro H., Asada M., Osaka M., Fujikado T. (eds) *Cognitive Neuroscience Robotics* A. Springer.
- Jones, R. (2017). What makes a robot ‘social’? *Social Studies of Science*, 47 (4), 556-579
- Kahn, P. H., Ishiguro, H., Friedman, B., Kanda, T., Freier, N. G., Severson, R. L., Miller, J. (2007). What is a human? *Interaction Studies* 8:3, 363 – 390.
- Kahn, P. H., Friedman, B. Jr., and Hagman, J. (2002). ‘I care about him as a pal’: conceptions of robotic pets in online AIBO discussion forums, in *Proceedings of the Extended Abstracts at the Conference on Human Factors in Computing Systems*, New York: ACM Press, 632–633.
- Lehmann, H., Iacono, I., Dautenhahn, K., Marti, P., Robins, B. (2014). Robots companions for children with Down Syndrome. *Interaction Studies*, 15 (1), 99 -112.
- MacDorman and Cowley (2006). Long - term relationships as a benchmark for robot personhood. *Proceedings of the 15th IEEE International Symposium on Robot and Human Interactive Communication*, 378-383.
- MacDorman, K. F., and Ishiguro, H. (2006). The uncanny advantage of using androids in social and cognitive science research. *Interaction Studies*7(3),

297-337.

Meister, M. (2014). When is a Robot really Social? An Outline of the Robot Sociologicus Science, *Technology & Innovation Studies*, 10, 1, 107 – 134

Nussbaum, M. (2004) *Upheavals in Thought*. Cambridge University Press.

Ocnarescu, I., & Sciamma, D. (2021). Homes through the design shift in the digital age. In *The Home in the Digital Age* (pp. 103-119). Routledge.

Paiva, A., Leite, I., & Ribeiro, T. (2014). Emotion modeling for social robots, in *Handbook of Affective Computing*, eds R. Calvo, S. D’Mello, J. Gratch, and A. Kappas, Oxford, Oxford University Press.

Parisi, D. (2014). *Future Robots*. London, John Benjamins.

Pfeifer, R., & Scheier, C. (1999). *Understanding Intelligence*. Cambridge, MIT Press.

Picard, R.W. (1997). *Affective Computing*, Cambridge, MIT Press.

Picard, R.W., & Klein, J., 2002. Computers that recognise and respond to user emotion. *Interact. Comput.* 14, 141 – 169.

Rajaonah, B., & Zio, E. (2023). Social robotics and synthetic ethics: A methodological proposal for research. *International Journal of Social Robotics*, 15(12), 2075-2085.

Rampioni G., Leoni L., Mavelli F., Damiano L., Stano L. [2018], *Interfacing Synthetic Cells with Biological Cells: An Application of the Synthetic Method*, in Ikegami et al., *Alife 2018*, MIT Press, 145 - 146.

Ross, D. & P. Dumouchel (2004) Emotions as Strategic Signals in Rationality and Society 16.3, 251 - 286.

Šabanović, S. (2010). Robots in society, society in robots. *International Journal of Social Robotics*, 2(4), 439- 450.

Searle, J. R. (1980). *Minds, Brains and Programs*, Behavioral and Brain Sciences, 3, 417 – 424.

Searle, J. R. (1992). *The Rediscovery of the Mind*, Cambridge, MIT.

Severson, R. L., and Carlson, S. M. (2010). Behaving as or behaving as if? Children’s conceptions of personified robots and the emergence of a new ontological category. *Neural Networks*, 23, 1099 – 1103

Suppe, F. (1989) *The Semantic Conception of Theories and Scientific Realism* University of Illinois

Tapus, A., Mataric, M., Scassellatti, B. (2007). The Grand Challenges in Socially Assistive Robotics. *IEEE Robotics and Automation Magazine*, Institute of Electrical and Electronics Engineers.

Turkle, S. (2010). In good company?, in Wilks Y. (Ed) *Close Engagements with*

Artificial Companions , Benjamins, 3– 10.

Webb, B. (2001). Can robots make good models of biological behavior? Behavioral and Brain Sciences, 24, 1033-1050.

Wolpert, L. (1992) The Unnatural Nature of Science , Harvard University Press.

Zawieska K and Duffy BR (2014) The self in the machine. Pomiar, Automatyka, Robotyka 18(2), 78- 82

Sistemi complicati e sistemi complessi

Giuseppe Gambillo

Giuseppe Gambillo è stato Professore Ordinario di Storia della Filosofia presso il Dipartimento di Scienze Cognitive, Psicologiche, Pedagogiche e Studi Culturali dell'Università di Messina, dove ha insegnato anche, Storia e Filosofia della Complessità, Storia e Filosofia della scienza e Fondamenti epistemologici delle scienze umane. Ha insegnato anche Filosofia della scienza e Storia della Filosofia contemporanea presso il Dipartimento di Civiltà del Mediterraneo; Storia della Filosofia, Didattica della filosofia, Epistemologia della matematica, Bioetica nella SISIS e in altre scuole di specializzazione. Gambillo è fondatore e direttore del Centro Studi Internazionale di Filosofia della Complessità "Edgar Morin", fondatore e direttore della rivista "Complessità", condirettore della "Rivista di Studi Crociani", nonché membro del Consejo Científico Académico Internacional de la Multiversidad Mundo Real "Edgar Morin" e del Consiglio Direttivo della Società Filosofica Italiana.

Abstract *Nel seminario mi propongo di fare un confronto tra i sistemi meccanici, quelli logici, quelli matematici (intrinsecamente complicati) e quelli sociali, quelli naturali, quelli biologici (intrinsecamente complessi).*

Considerazioni preliminari

La differenza tra sistemi complicati e sistemi complessi non è di secondaria importanza e non è una questione terminologica: è una questione di fondo, di senso e di visione complessiva: è la differenza tra meccanismo e organismo, tra astratto e concreto, tra ciò che viene prodotto ad arte da un agente esterno e ciò che si autosviluppa per energia interna; ovvero, tra ciò che è inerte e ciò che è attivo. Si tratta insomma della scelta tra due ontologie, tra due visioni del mondo contrapposte e ancora oggi particolarmente attive. Per comprenderlo

bene dobbiamo fare quello che è necessario mettere in atto per capire ogni cosa: partire dalla genesi del problema e seguirne lo svolgimento, ovvero rispondere alla domanda preliminare: come è cominciato e come si è sviluppato il problema che dobbiamo affrontare?

Da quando ne abbiamo memoria storica abbiamo prodotto, grazie alla nostra infinita potenza immaginativa, idee dal nulla, le abbiamo estrinsecate, le abbiamo comunicate intersoggettivamente, le abbiamo oggettivate attribuendole a entità esterne e poi ci siamo sottomesse ad esse dimenticando che le avevamo prodotte noi. Ce ne forniscono chiari esempi le varie religioni, tutte diverse in quanto prodotto di culture diverse ma tutte accomunate da immagini di dei che ci inventiamo e che ci sottomettono immediatamente convincendoci a sacrificare loro nei modi più diversi.

Nella nostra memoria storica hanno cominciato i greci di cui Tacito diceva, per la verità con una certa ironia e accusandoli di essere creduloni, che *gingebant et simul credebant*. Essi hanno subito reso emblematici sia l'odio per Cronos, per il tempo che divora i propri figli, sia l'avversione per il fuoco che tutto distrugge irreversibilmente. Giambattista Vico ha utilizzato seriamente la battuta di Tacito affermando che gli uomini da sempre "fingunt simul creduntque". Cornelius Castoriadis, nel nostro tempo, ha sottolineato che gli uomini hanno oggettivato tutte le loro istituzioni creandole dal nulla.

Ovviamente la cosa più emblematica che abbiamo creato dal nulla è stato l'al di là, la trascendenza, per esorcizzare l'unica certezza che comunque ancora abbiamo, quella di essere mortali. Abbiamo inventato l'eternità dove tutto è immodificabile, dove tutto si ripete. Abbiamo così tentato di esorcizzare il cambiamento, il mutamento. La soluzione però non ci ha mai accontentato perché non è soggetta a prove, perché non è sottoponibile a esperienza possibile, come avrebbe detto Kant. Per questo siamo sempre rimasti a disagio di fronte al tempo e al fuoco.

Tenendo presente tutto ciò, oggi dobbiamo ripensare in maniera puntuale tutta la questione cominciando col ribadire con chiarezza, dunque, che i sistemi complicati, esemplificabili con gli artefatti meccanici programmati e creati da un agente a loro esterno e in particolare dai

soggetti umani, sono diversi da ogni punto di vista dai sistemi complessi, esemplificabili, con varie gradazioni, con tutti gli enti naturali, da quelli cosiddetti materiali a quelli viventi.

Sono completamente diversi dal punto di vista **ontologico**, dal punto di vista **teorico**, dal punto di vista **strutturale**, dal punto di vista **etico**.

Per far emergere con la dovuta chiarezza le loro differenze seguirò due percorsi storico-teoretici paralleli, articolandoli entrambi nei quattro aspetti appena menzionati e analizzando i due diversi sistemi sia in quanto oggetti reali sia in quanto soggetti che li osservano e che si auto-osservano.

Genesi e struttura dei sistemi complicati in quanto oggetti e in quanto osservatori e spettatori

Il fondamento ontologico dei sistemi complicati

L'angoscia per la certezza di dover morire è stata, dunque la nostra ossessione, da esorcizzare mediante gli innumerevoli modi escogitati dalla inarrestabile forza creativa della nostra immaginazione. E se la prima forma di esorcizzazione è stata, per lungo tempo, l'invenzione di un non meglio identificato "al di là" trascendente, a un certo punto la cultura occidentale restando, per così dire, su questa lunghezza d'onda, ha immaginato e ha elaborato, diversamente dalle religioni tradizionali, una forma di esorcizzazione *immanente*, che ha raggiunto perfezione e consistenza con la nascita della fisica classica, i cui creatori hanno inventato un sistema meccanico perfettamente deterministico, "oggettivandolo" via via in artefatti come l'orologio meccanico, l'automobile, il computer, fino ad arrivare, oggi, alla cosiddetta "intelligenza artificiale", che è nata meccanica ma che si configura in maniera sempre più virtuale, dematerializzandosi progressivamente. Il sistema meccanico così delineato è stato esteso in maniera sempre più onnicomprensiva, a partire da Galilei e Newton, fino a diventare modello del sistema solare e dell'universo intero.

Com'è ovviamente noto, a tale idea di sistema sono state attribuite le caratteristiche fondamentali che consentono di eliminare tutto ciò

che rende incerta la nostra esistenza: eternità, ripetitività, rigorosità, collegamento fisso tra le parti componenti; insomma, un assoluto determinismo meccanicistico. Caratteristiche tutte che conducono all'obbiettivo prefisso: la rigorosa prevedibilità dei suoi movimenti. Siamo così giunti a delineare il sistema del mondo perfetto e definitivo, retto dalla legge oggettiva della gravitazione universale. Legge che, per bocca di Laplace, ha fatto definire colui che l'ha enunciata non solo come il più bravo dei fisici ma anche come il più fortunato, perché può accadere una sola volta che si scopra la legge oggettiva della realtà e, in ragione di ciò, Newton è stato bravo e fortunato nello stesso tempo, perché una legge oggettiva e universale può avere un solo scopritore, come, per esempio, l'America, che una volta scoperta, tutti possono visitare, ma nessuno può, ovviamente, "riscoprire".

A questa conclusione gli scienziati classici sono pervenuti muovendo da un fondamento ontologico costituito dalla geometria euclidea che da ragionamento formale, qual era in Euclide, hanno trasformato in struttura ontologica non solo della Natura di cui siamo parte, ma anche di Dio stesso. Infatti, come Keplero dichiarava nel 1619, "la geometria, eterna come Dio e promanante dallo spirito divino ha fornito a Dio le immagini per plasmare l'universo, affinché questo fosse il migliore, il più bello ed il più simile al creatore"¹. E ciò sarebbe stato possibile, secondo lui, perché "la Geometria è coeterna alla mente divina sin da prima della creazione. E' Dio stesso (infatti, che cosa c'è in Dio che non sia Dio stesso?) e ha dato a Dio i modelli per la creazione dell'universo. Essa è penetrata nell'uomo con l'immagine di Dio, e di certo non fu acquisita all'interno attraverso gli occhi"².

A Keplero fece eco Galilei per il quale, com'è noto, il libro della Natura "egli è scritto in lingua matematica, e i caratteri son triangoli, cerchi, ed altre figure geometriche, senza i quali mezzi è impossibile a intenderne umanamente parola; senza questi è un aggirarsi vanamente per un oscuro laberinto"³. Il che consente al soggetto umano, ancora a

1 J. Keplero, *Harmonices mundi*, libro IV, cap. 1, *De configurationibus harmonicis radiorum sideralium in Terra*, ed. Frisch, vol. V, p. 22.

2 *Ibidem*.

3 G. Galilei, *Il Saggiatore*, a cura di L. Sosio, Feltrinelli, Milano 1965, p. 38. Mi limito a rimandare a G. Galilei, *Le opere*, ed. Nazionale, a cura di A. Favaro, voll. 20,

parere di Galilei, di elevarsi qualitativamente al livello dell'intelletto divino nella conoscenza delle leggi della Natura, in quanto "l'intelletto umano ne intende alcune così perfettamente, e ne ha così assoluta certezza, quanto se n'abbia l'istessa natura, e tali sono le scienze matematiche pure, cioè la geometria e l'aritmetica, delle quali l'intelletto divino ne sa bene infinite proposizioni di più, perché le sa tutte, ma di quelle poche intese dall'intelletto umano credo che la cognizione agguagli la divina nella certezza obiettiva, poiché arriva a comprenderne la necessità, sopra la quale non par che possa esser sicurezza maggiore"⁴.

Così anche l'intelletto umano è stato visto come un sistema perfetto, identico in tutti gli uomini che, come diceva Cartesio, devono solo impegnarsi a usarlo bene per "seguire il metodo sicuro della scienza" ed evitare quindi di deviare da quella "retta via" che conduce a un sapere certo e definitivo. Intelletto che, perfezionato da Kant mediante l'articolazione nelle dodici categorie, restava comune a tutti gli uomini e che, nella sintesi con l'esperienza recepita attraverso la formalizzazione operata dallo spazio e dal tempo, "forme pure della sensibilità", segnava l'unica via possibile per una conoscenza certa e universale e ne delineava la cornice teorica.

La cornice teorica dei sistemi complicati e il loro linguaggio

La struttura fissa e perfettamente razionale della ragione cartesiana e kantiana era la conseguenza di una concezione della matematica che potremmo definire di "secondo livello" nel senso che la matematica, dopo essere stata posta a fondamento ontologico del reale, è diventata anche il linguaggio più adatto a parlare di esso; è diventata il linguaggio logico che rispecchierebbe la razionalità del reale e consentirebbe di cogliere tale razionalità, facendosi anche "metodo" per conseguirla. A supporto dell'impostazione cartesiana, infatti Kant, ricostruendo il breve percorso che da Copernico aveva condotto a

Firenze, 1880-1909; id. *Opere*, voll. 2, a cura di F. Brunetti, Utet, Torino 1965; A. Koyré, *Studi galileiani*, Einaudi, Torino 1976.

4 G. Galilei, *Dialogo sopra i due massimi sistemi del mondo* (1632), a cura di L. Sosio, Einaudi, Torino 1975, p. 127.

Newton, scriveva: “Dopo che, quantunque tardi, venne in uso la massima di riflettere bene, prima, a tutti i passi che la ragione intende fare, e di non lasciarla procedere altrimenti che per il sentiero di un metodo prima ben esaminato, allora il giudizio sull’universo ricevette tutt’altro indirizzo, e, insieme con questo, un esito, senza paragone, più felice»⁵. Ovviamente era l’esito che ha portato a “scoprire” che “la caduta di una pietra, il movimento di una pianta, risolti nei loro elementi e nelle forze che vi si manifestano, e trattati matematicamente, produssero, infine, quella cognizione del sistema del mondo chiara e immutabile per tutto l’avvenire, la quale, col progresso dell’osservazione, può sperare sempre soltanto di estendersi, ma non può mai temere di dover ritornare indietro»⁶.

Ecco dunque i risultati di quel “riflettere bene” che proprio Cartesio aveva lucidamente definito quando confessava: “Quelle lunghe catene di ragioni, affatto semplici e facili, di cui i geometri si servono abitualmente per portare in fondo le loro dimostrazioni più difficili, mi avevano fatto immaginare che tutte le cose suscettibili di cadere sotto la conoscenza umana si susseguono allo stesso modo e che, se solo ci si astenga dall’accoglierne per vera qualcuna che non lo sia, e si mantenga sempre il debito ordine nel dedurre le une dalle altre, non possono esservene di tanto lontane da non essere alla fine raggiunte, né di tanto riposte da non essere scoperte”⁷.

La matematica ha suggerito, dunque, a Cartesio, sia il metodo, sia il criterio per scegliere i punti di partenza al fine di condurre un ragionamento rigoroso e conseguente: “Né ebbi molto da stentare per stabilire da quali dovevo cominciare: sapevo già che dovevo partire dalle più semplici e facili da conoscersi; e considerando che fra quanti prima d’ora hanno cercato la verità nelle scienze solo i matematici hanno potuto trovare qualche dimostrazione, ossia qualche ragione certa ed evidente, non dubitavo di dover cominciare dalle stesse questioni che essi hanno esaminato; e questo senza sperare di trarne altra utilità all’infuori di un’abitudine della mia intelligenza a pascersi di verità e a

5 I. Kant, *Critica della ragion pratica*, trad. di F. Capra, Bari, Laterza 1971, p. 198.

6 *Ibidem*. Cfr. G. Gembillo, *Neostoricismo complesso*, E.S.I., Napoli 1999.

7 R. Cartesio, *Opere filosofiche*, vol. I, trad. di E. Garin, G. Galli, M. Garin, Laterza, Roma-Bari 1998, p. 303.

non contentarsi di false ragioni”⁸. E siccome il presupposto rigoroso e coerente di tutto ciò consiste nella convinzione per la quale la Verità è unica e immodificabile una volta scoperta, il seguito dell’argomentazione non può che essere il seguente: “E forse non mi accuserete di presunzione se terrete conto del fatto che, essendovi una sola verità per ciascuna questione, chi la scopre ne sa quanto è possibile saperne; e che, per esempio, un bambino che ha imparato certe nozioni aritmetiche, quando ha fatto un’addizione secondo le regole, può essere sicuro di aver trovato, a proposito della somma che esaminava, tutto ciò che lo spirito umano vi potrebbe trovare. Perché infine il metodo che insegna a seguire il vero ordine e a enumerare esattamente tutte le circostanze di ciò che cerchiamo, contiene tutto quel che conferisce certezza alle regole dell’aritmetica”⁹.

Giunti a queste conclusioni, appare coerente l’aforisma che riassume icasticamente l’idea che gli scienziati classici si erano fatti della conoscenza e che suona: “Ogni scienza è cognizione certa ed evidente”¹⁰. Cognizione che, nell’ottica teorica delineata fino a questo momento corrobora definitivamente il “*calculemus*” leibniziano come atto decisivo per risolvere ogni dibattito teorico e che Kant ha efficacemente “ratificato” scrivendo che “la *matematica*, dai tempi più remoti a cui giunge la storia della ragione umana, è entrata, col meraviglioso popolo dei Greci, sulla via sicura della scienza. Soltanto, non bisogna credere che le sia riuscito così facile come alla logica, dove la ragione ha da fare solo con se stessa, trovare, o meglio aprire a se medesima, la via regia; io credo piuttosto che a lungo (specialmente presso gli Egizi) sia rimasta ai tentativi incerti, e che questa trasformazione definitiva debba essere attribuita a una *rivoluzione*, posta in atto dalla felice idea d’un uomo solo, con una ricerca tale che, dopo di essa, la via da seguire non poteva più essere smarrita, e la strada sicura della scienza era ormai aperta e tracciata per tutti i tempi e per infinito tratto»¹¹.

Con queste conclusioni Kant ha protocollato il “linguaggio logico” del

8 Ivi, pp. 303-4.

9 Ivi, pp. 304-5.

10 Ivi, p. 19.

11 E. Kant, *Critica della ragion pura*, trad. di G. Gentile e G. Lombardo-Radice, riv. da V. Mathieu, Roma-Bari, Laterza 2005, pp. 14-15

soggetto come sistema conoscente perfettamente definito.

La struttura materiale dei sistemi complicati come oggetti e come soggetti

Il sistema complicato, dal lato dell'oggetto, è un artefatto pensato e assemblato, pezzo dopo pezzo, da un agente esterno. Dalla lancia dell'uomo primitivo ai prodotti della nostra tecnologia avanzata la struttura nella sua interezza e nelle sue parti componenti resta identica. Si tratta, per definirla con il termine più utilizzato in proposito, di una "macchina" composta da parti distinte ma meccanicamente collegate fra loro che vanno a comporre un oggetto che nella sua interezza assume caratteristiche diverse rispetto a quelle delle singole parti e che viene a costituire quello che abbiamo definito "sistema" che, come voleva Cartesio, può essere montato e smontato a piacere, senza danno, se ovviamente il processo viene eseguito con la dovuta cautela. Il legame tra le parti, che le trasforma in qualcosa di diverso rispetto ad esse in quanto prese singolarmente, è stato considerato dagli scienziati classici così fondamentale da indurli a puntare l'attenzione soprattutto su di esso. Da indurli a considerarlo come la "sostanza" portante e fondamentale di ogni sistema, come si evince dalla esplicita scelta fatta, per esempio, da Cartesio e da La Mettrie, di estendere, mediante l'immagine dell'uomo-macchina, l'idea di struttura meccanica anche agli esseri viventi.

Va sottolineato, a questo punto, per cominciare a prendere le distanze dalla indebita estensione dell'immagine meccanicistica a tutto l'esistente, che ogni meccanismo complicato come l'artefatto funziona solo fino a quando tutte le parti componenti restano individualmente immutate. Infatti, quando anche una sola di esse cambia, noi diciamo giustamente che essa "si è guastata" e ci premuriamo di ripararla, pena l'immobilizzazione del sistema intero. Il quale, a sua volta, deve restare sempre identico a se stesso, anche come intero e, inoltre, per funzionare, deve essere alimentato da un agente, da una "causa esterna".

L'idea di sistema intesa in questo senso è stata dominante fino a quando, a partire soprattutto dagli inizi dell'Ottocento, non abbiamo compreso con estrema chiarezza che tutto ciò che attorno a noi non è artefatto, non è un nostro prodotto, non corrisponde affatto a un

meccanismo soggetto a regole ripetitive, ma si evolve nel tempo e segue un continuo processo di trasformazione sia nelle cosiddette sue parti, sia come intero.

Dal momento in cui ciò è emerso chiaramente, non tutti si sono arresi a tale evidenza, che come vedremo più avanti ha coinvolto tutti i livelli, e lo sforzo volto a meccanicizzare l'esistente si è spostato dall'oggetto al soggetto. Insomma, quando abbiamo dovuto ammettere che proprio a tutti i livelli "la realtà e storia e nient'altro che storia"¹² abbiamo spostato l'attenzione sul soggetto conoscente. Soggetto che fino al 1927 era confinato al ruolo di fotografo passivo che aveva solo il compito di "descrivere la Realtà così come oggettivamente è". In quell'anno però, accanto alla precedente presa di coscienza della storicità del Reale, Heisenberg ci ha fatto prendere coscienza – drammaticamente dal punto di vista della metodologia della fisica classica – che ogni esperimento scientifico non consiste nella registrazione passiva di un evento ma instaura una vera e propria relazione attiva tra lo scienziato osservatore e l'oggetto che viene osservato.

Questa sorta di "soggettivizzazione" della scienza ha provocato una rivoluzione profonda e una serie di reazioni incredibili sfociate nel tentativo di dimostrare che la parte più importante del cervello del soggetto conoscente, identificata con la sua attitudine a calcolare, è anch'essa un meccanismo, che può essere "materializzata" in un oggetto. Un oggetto che in inglese viene chiamato *computer* e che in francese suona, più correttamente, *ordinateur*.

A supporto di questa operazione è stato significativamente utilizzato per la prima volta in ambito scientifico il linguaggio "umanistico" e al computer sono stati attribuiti "memoria" e "intelligenza" (sia pure "artificiale") e ogni volta che esso è ulteriormente perfezionato viene definito "di nuova generazione" come se ogni computer fosse prodotto da quello precedente. Dunque anche in questo caso, tramite l'espressione "intelligenza artificiale" abbiamo finito per identificare produttore e prodotto con le gravi conseguenze in ambito etico di cui

12 B. Croce, *La storia come pensiero e come azione*, Laterza, Bari 1966, p. 53. Cfr. G. Gembillo, *Benedetto Croce filosofo della complessità*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2006.

adesso dirò.

Le conseguenze etiche dei sistemi complicati

Conseguenze etiche estremamente negative sono emerse sia a livello della Natura sia a livello umano.

Infatti se la Natura è un meccanismo perfetto, eterno e immodificabile, l'uomo, nel perseguire i suoi obiettivi può agire liberamente, senza il rischio di danneggiarla. Il superficiale invito di ispirazione baconiana a dominare la Natura non potrebbe avere conseguenze su di essa. In questa ottica, ogni volta che, a seguito dell'impetuoso progresso tecnologico seguito allo sfruttamento della "potenza motrice del fuoco", alla utilizzazione dell'elettricità e di tutte le altre risorse naturali, abbiamo constatato che parte dell'energia sfruttata si disperde nell'ambiente, ci siamo lamentati del fatto che non potevamo sfruttare in maniera completa i rendimenti possibili, ma, per troppo tempo, non ci siamo posti assolutamente il problema se la parte di energia dispersa nell'ambiente potesse in qualche modo danneggiarlo.

Analogamente, se il cervello è un meccanismo, le sue derivazioni sono oggettive e necessarie, non sottoponibili a giudizio etico. In questo modo, però, il programmatore si nasconde dietro il programma e dietro l'oggetto programmato. Il suo scopo soggettivo (o comunque di gruppo ristretto) appare come oggettivo, necessario, inevitabile. Il "controllo" che il nuovo meccanismo consente a tutti i livelli (banalmente, tramite i cellulari siamo localizzabili in ogni istante e ciò che diciamo può essere ascoltato e utilizzato a vari fini dall'apparato centrale) appare oggettivo e non frutto degli scopi più o meno leciti del programmatore. Il che ci deve rendere avvertiti del fatto che dobbiamo spostare l'attenzione non sull'oggetto "intelligenza artificiale" ma su colui o coloro che lo programmano.

Genesi e struttura dei sistemi complessi sia in quanto enti naturali sia in quanto spettatori e attori

Il concetto di sistema complicato è nato, dunque, nell'ambito della

fisica e si è progressivamente affermato nonostante le obiezioni che alcuni filosofi, già a partire da Giambattista Vico, avevano avanzato in maniera convincente, sottolineando il fatto che la Realtà, lungi dall'essere immobile e imm modificabile, è, come già sapeva Eraclito, intrinsecamente caratterizzata da evoluzione storico-temporale. E' ovvio allora che perché una tale concezione entrasse in crisi fosse necessario che il ripensamento avvenisse a partire proprio dall'interno della scienza stessa. Ciò è puntualmente accaduto agli inizi dell'Ottocento, quando a un fisico-matematico particolarmente geniale accadde un fatto personale che ha avuto come conseguenza eclatante una svolta radicale nel concetto di realtà. Un evento che, per dirla in breve, ha determinato la svolta da una visione meccanicistica della Realtà a una visione storicistica "ante litteram". Tale evento è legato a una forma di energia che fino a quel momento i fisici classici avevano, per così dire, messo tra parentesi perché non riuscivano a venirne a capo. Si tratta del problema del calore che in un certo senso già da qualche tempo "reclamava i suoi diritti" a essere ripensato teoreticamente perché, ad opera di una serie di "praticoni", di inventori, di ingegneri, di imprenditori più o meno d'occasione aveva provocato quella che è passata alla storia come "la prima rivoluzione industriale". Rivoluzione avvenuta perché una serie di "uomini pratici", soprattutto da James Watt in poi, invece di chiedersi che cosa esso fosse, avevano cominciato a sfruttarlo praticamente creando, per non dire altro, la locomotiva e il telaio a vapore, utilizzando quella che nel 1824 Sadi Carnot avrebbe chiamato "la potenza motrice del fuoco"¹³. Un evento così rivoluzionario imponeva dunque, quella riflessione seria che si può fare veramente, come Hegel diceva all'incirca nello stesso periodo, solo quando l'evento si è manifestato mediante un processo giunto a un certo grado di compimento.

L'esito di questo processo è consistito proprio in una vera e propria "transizione di fase" ontologica dalla visione meccanicistica a quella storicistica della realtà, e ha segnato il passaggio dal concetto di siste-

13 Cfr. S. Carnot, *La potenza motrice del fuoco* (1824), a cura di B. Jannamorelli, Cuen, Napoli 1996. Cfr. G. Gembillo, *Fourier e Carnot. Termodiffusione e Termodinamica. In che senso il riscaldamento globale è effetto di una teoria semplificatrice*, "complessità", 2, 2020, pp. 73-89.

ma del mondo complicato a quello di sistema complesso.

Il fondamento ontologico dei sistemi complessi

La presa di coscienza, la “consapevolezza” del fatto che l’umanità era passata da una tecnologia “fredda” a una tecnologia “calda” è stata provocata, paradossalmente, da quel soggetto cosciente che sarebbe dovuto restare un osservatore “freddo”, esterno e contrapposto rispetto all’oggetto da conoscere. In maniera concreta, tale soggetto risponde al nome di Jean-Joseph Fourier, fisico e matematico di cui ancora oggi si utilizza la “trasformata integrale” da lui sviluppata nel 1822 in un trattato che ha posto le basi per una interpretazione del calore che non poneva l’attenzione sulla sua “potenza motrice”, ma sulla sua attitudine a diffondersi spontaneamente in un tutte le direzioni e in maniera irreversibile, dai corpi più caldi a quelli più freddi¹⁴. Per argomentare adeguatamente la sua nuova visione, Fourier muoveva dall’ assunto secondo il quale si fosse di fronte a una forma di energia universale, nel senso che “il calore penetra, come la gravità, tutte le sostanze dell’universo, i suoi raggi occupano tutte le parti dello spazio”¹⁵. Una forma di energia, dunque, altrettanto universale di quella che caratterizza la meccanica newtoniana ma completamente diversa da essa, perché, al di là delle varie forme e delle sue possibili manifestazioni “qualunque sia l’estensione delle teorie meccaniche, esse non si applicano punto agli effetti del calore”, perché gli effetti del calore “compongono un ordine speciale di fenomeni che non possono spiegarsi con i principi del movimento e dell’equilibrio”¹⁶. Essi infatti, per non dire altro, differentemente dalla gravitazione newtoniana che agisce sugli oggetti senza modificarli, trasforma più o meno lentamente, ma inevitabilmente tutto ciò su cui opera. Innanzitutto trasforma il concetto di *spazio* euclideo in quello di *ambiente* che dipende e interagisce con tutto quello che “si trova” in esso; rende irreversibile lo scorrere del tempo mediante il passaggio del calore dal corpo più caldo a quello più freddo fino al raggiungimento dell’equilibrio termico tra i

14 Cfr. J.-J. Fourier, *Théorie analytique de la chaleur*, Firmin Didot, Paris 1822.

15 J.-J. Fourier, *Discorso preliminare alla Théorie analytique de la chaleur*, cit., trad. di F. Gembillo, “Complessità”, 2, 2020, p. 52.

16 Ivi, p. 53.

corpi in gioco, raggiunto il quale non è più possibile individuare, per chi non ha assistito all'evento, quale dei corpi ha trasmesso il calore all'altro; questo rende indistinguibile il rapporto causa-effetto, perché riferibile non più a due oggetti ma a un processo diffusivo; inoltre inserisce il concetto di svolgimento temporale "strutturalmente" e specificamente all'interno di ogni corpo, nel senso che "in effetti, i diversi corpi non possiedono allo stesso grado la facoltà di *contenere* il calore, di *riceverlo*, o di *trasmetterlo* attraverso la loro superficie, e di *condurlo* all'interno della massa"¹⁷.

Tutto ciò non si riferisce soltanto ai singoli corpi ma riguarda l'universo intero e, come prima conseguenza eclatante, trasforma il modello "freddo" di Newton in un modello "caldo" e dunque molto più concreto e rispondente all'esperienza che ne facciamo quotidianamente: "In effetti, l'irraggiamento del sole nel quale questo pianeta è incessantemente immerso, penetra l'aria, la terra e le acque; i suoi elementi si dividono, cambiano direzione in tutti i sensi, e penetrando nella massa del globo, ne eleverebbero sempre più la temperatura media, se questo calore aggiunto non fosse compensato esattamente da quello che si disperde in raggi da tutti i punti della superficie, e si diffonde nei cieli"¹⁸.

Fourier aveva piena consapevolezza della rivoluzione che stava mettendo in atto e della necessità di delineare una nuova immagine del mondo corredata del rigore formale necessario per meritare la qualifica di "teoria scientifica". Precisava infatti che "il calore raggianti che si diffonde dalla superficie di tutti i corpi, e attraversa i mezzi elastici, o gli spazi vuoti d'aria, ha delle leggi speciali, e contribuisce ai fenomeni più vari. È già nota la spiegazione fisica di molti di questi fatti; la teoria matematica che io ho elaborato ne dà la misura esatta. Essa consiste, in qualche modo, in una seconda catottrica che ha suoi teoremi propri, e serve a determinare col calcolo tutti gli effetti del calore diretto o riflesso"¹⁹.

A partire da queste riflessioni teoriche, alle quali, due anni dopo, si

17 Ivi, p. 54.

18 *Ibidem*. Rimando a G. Gembillo, *Le polilogiche della complessità. La metamorfosi della ragione da Aristotele a Morin*, Le Lettere, Firenze 2008.

19 Ivi, p. 56.

sono aggiunte le riflessioni che potremmo definire “pratiche” di Sadi Carnot, il problema del calore è stato, per così dire, posto per sempre e ha cambiato totalmente la nostra idea di scienza, facendole perdere via via tutti i connotati fondamentali sui quali era stata eretta quella che continuiamo a definire “classica”.

Le tappe più significative di questo percorso di “decostruzione e di ricostruzione” imposte dallo studio del calore hanno preso l’avvio, in fisica dall’abbandono del concetto di certezza scientifica a favore del concetto di “probabilità statistica” a cui è stato costretto Boltzmann²⁰; hanno avuto seguito con il processo di emancipazione dalla Fisica che la Biologia e la Geologia hanno attuato con la “storicizzazione” che di esse hanno fatto Darwin e Lyell; hanno condotto alla “scoperta”, da parte di Ernst Mach, del fatto che le teorie fisiche non sono altro che nostri “modelli” della realtà fisica e non ne costituiscono certo il perfetto “rispecchiamento” che i fisici pretendevano di avere attuato; sono culminate nella fisica quantistica, che si è arenata nel dualismo metafisico onda-corpuscolo e ha distrutto il concetto di esperimento oggettivo tramite le “relazioni di incertezza” scoperte da Heisenberg. Sullo sfondo, le geometrie non euclidee hanno mostrato che anche la matematica, lungi dall’essere la struttura della mente di Dio, del nostro intelletto e della Natura, consiste invece in una serie di modelli elaborati da noi che, a seconda dei casi, possono essere più o meno utili e comodi da usare, come ci ha fatto comprendere Poincaré²¹.

Come conseguenza di tutto ciò il Tempo e la Storia sono emersi nel ruolo di struttura in divenire che caratterizza sia l’immensamente piccolo, che si presenta, via via, come corpo materiale discreto o come onda immateriale continua; sia l’immensamente grande che, come Universo, ha avuto una genesi e si espande continuamente.

Lo stesso discorso va fatto per il Soggetto conoscente, la cui essen-

20 Cfr. L. Boltzmann, *Lectures on Gas Theory*, University of California Press, Berkeley 1964.

21 Cfr. E. Mach, *La meccanica nel suo sviluppo storico-critico*, trad. di A. D’Elia, Boringhieri, Torino 1977; W. Heisenberg, *Indeterminazione e realtà*, a cura di G. Gembillo e G. Gregorio, Guida, Napoli 2002; Id. *Lo sfondo filosofico della fisica moderna*, a cura di G. Gembillo e E. Giannetto, Sellerio, Palermo 1999; H. Poincaré, *Geometria e caso*, trad. di C. Bartocci, Boringhieri, Torino 1995.

za-sostanza era stata ridotta, come abbiamo visto, da Platone, Cartesio, Kant e dagli odierni “cognitivisti” al solo intelletto, visto come una struttura identica, da sempre e per sempre, in tutti gli uomini e, ultimamente, ridotto alla sola funzione “computante”, “oggettivabile” nel computer e in robot sempre più sofisticati. Intelletto, dunque, staccato dall’organismo all’interno del quale cresce, essendone, come tutti gli altri organi, parte integrante.

Ebbene, anche in questo ambito, e restando sempre nel campo specifico delle scienze, i neurofisiologi del Novecento, a partire da John Zachary Young fino a Humberto Maturana, Francisco Varela e Antonio Damasio ci hanno fatto comprendere che il nostro cervello è un organismo esattamente come quel Tutto di cui è parte integrante²². Ci hanno fatto capire, espressamente Young e Maturana, che il cervello di ogni essere vivente si sviluppa nella direzione degli sforzi cognitivi che fa; ci hanno fatto capire che ogni cervello è il frutto del processo di formazione che ogni individuo ha seguito, e che quindi i cervelli non sono tutti uguali ma che, addirittura, non ce ne sono due che possano definirsi identici. Ci hanno fatto capire inoltre, ultimo in ordine temporale Damasio, che anche la parte emotiva di ogni essere umano ha una sua “localizzazione” nel cervello che non è dunque “ragion pura” ma organo “sapiens-demens”.

La struttura teorica dei sistemi complessi

La svolta teorica nella considerazione del rapporto uomo-natura può essere simboleggiata dall’approccio diverso espresso in sequenza temporale continua da Jacques Monod e Ilya Prigogine. Per il primo la vita è comparsa per caso sulla Terra²³. A parere del secondo, invece “c’è un tema ricorrente nella storia della fisica del nostro secolo: l’appartenenza dell’uomo alla natura, la scoperta che non possiamo ac-

22 Cfr. J. Z. Young, *La fabbrica della certezza scientifica. Riflessioni di un biologo sul cervello*, Bollati Boringhieri, Torino 2017; A. Damasio, *Sentire e conoscere. Storia delle menti coscienti*, trad. di I.C. Blum, Adelphi, Milano 1922; Id., *L'errore di Cartesio. Emozione, ragione e cervello umano*, trad. di F. Macaluso, Adelphi, Milano 1995. H. Maturana – F. Varela, *Macchine ed esseri viventi. L'autopoiesi e l'organizzazione biologica*, trad. di A. Orellana, Astrolabio-Ubaldini, Roma 1992.

23 J. Monod, *Il caso e la necessità*, trad. di A. Busi, Mondadori, Milano 1993, p. 172

cedere a nessuna descrizione dall'esterno. Come afferma il ben noto detto di Niels Bohr, noi siamo, in questo mondo, attori e spettatori²⁴. Così come non ha senso una descrizione interna e "oggettiva" di essa perché "in effetti oggi, le scienze cosiddette esatte hanno il compito di uscire dai laboratori in cui hanno a poco a poco imparato a resistere al fascino di una ricerca della verità generale della natura. Esse sanno ormai che le situazioni idealizzate non forniranno nessuna chiave universale del sapere. Esse sanno che devono ridiventare finalmente 'scienze della natura', che devono confrontarsi con la molteplice ricchezza dei fenomeni naturali che per molto tempo hanno creduto di poter trascurare. Allora si porrà per le scienze esatte il problema (rispetto al quale alcuni hanno voluto fondare la peculiarità delle scienze umane, chi per innalzarle, chi per svilirle) del dialogo necessario con saperi preesistenti e che riguardano situazioni familiari a ciascuno"²⁵. Insomma, dai modelli scambiati per la realtà bisogna tornare direttamente alla realtà per riconoscere una volta per tutte che "le scienze della natura non potranno più, come le scienze sociali, dimenticare o trascurare il radicamento sociale e storico presupposto dalla familiarità necessaria per la modellizzazione teorica di una situazione concreta. E' più importante che mai non fare di questo radicamento un ostacolo, non arrivare a concludere a partire dalla relatività delle nostre conoscenze con un qualche relativismo disincantato"²⁶.

La medesima consapevolezza abbiamo ormai anche della struttura del soggetto che innanzitutto sa, grazie a Maturana e Varela, di vivere in

24 I. Prigogine-I. Stengers, *La nuova alleanza*, cit., p. 260. Su cui: G. Gembillo - G. Giordano, *Ilya Prigogine. La rivoluzione della complessità*, Aracne, Roma 2016. Cfr. N. Bohr, *I quanti e la vita*, trad. di P. Gulmanelli, Bollati Boringhieri, Torino 1974, p. 54; *Id.*, *Teoria dell'atomo e conoscenza umana*, trad. di P. Gulmanelli, Torino, Boringhieri 1961; S. Petruccioli, *Atomi Metafore Paradossi. Niels Bohr e la costruzione di una nuova fisica*, Theoria, Roma-Napoli 1988; A. Pais, *Il danese tranquillo. Niels Bohr, un fisico e il suo tempo, 1885-1962*, trad. di D. Canarutto, Boringhieri, Torino 1993; G. Gembillo, *Niels Bohr*, in G. Gembillo - M. Galzigna, *Scienziati e nuove immagini del mondo*, Marzorati, Milano 1994; G. Gembillo, *Da Einstein a Mandelbrot. La filosofia degli scienziati contemporanei*, Le Lettere, Firenze 2009.

25 *Ivi*, p. 281.

26 *Ibidem*. Cfr. G. Gembillo - A. Anselmo, *Filosofia della complessità* (2013), Le Lettere, Firenze 2017³.

“accoppiamento strutturale” col mondo circostante²⁷. Soggetto che non va più visto, tradizionalmente, nella sua pretesa identità-individualità fissa, ma come il risultato di tutte le sue relazioni formatrici e di quei rapporti che Dewey definiva “transazioni”; e ricordando, ancora, la bella espressione di Ortega y Gasset che dichiarava: “Io sono parte di tutto ciò che ho incontrato”. Consapevolezza che, per merito di Maturana, ci ha portato a comprendere che siamo entità che si auto-organizzano e che, con i loro specifici sforzi cognitivi, si formano nel corso di un processo che è una vera e propria “autopoiesi”. Non solo in senso teoretico ma anche in senso concreto, perché, grazie al metabolismo che trasforma in “succo e sangue” il cibo che ingeriamo, noi siamo “ciò che mangiamo”, come diceva Moleschott di ognuno di noi e come Feuerbach, da lui espressamente ispirato, ha esteso a livello sociale.

Tutto questo emerge con piena coscienza perché l'uomo, come ha scritto von Foerster, è un sistema che si “auto-osserva” e che ormai sa, ancora grazie a Maturana, che con la sua cognizione non si rappresenta un mondo esterno ma che si crea un mondo prodotto e funzione del suo specifico punto di vista²⁸.

La struttura materiale dei sistemi complessi

La struttura materiale dei sistemi complessi non è meccanica ma è storico-temporale e organica. In virtù di questo passaggio che ha condotto alla trasformazione dell'immagine dell'universo dal meccanismo all'organismo, “il nostro universo fisico non ha più come simbolo il moto regolare e periodico dei pianeti, moto che è alla base stessa della meccanica classica. E' invece un universo di instabilità e fluttuazioni, che sono all'origine dell'incredibile varietà e ricchezza di forme e strutture che vediamo nel mondo intorno a noi. Abbiamo quindi bisogno di nuovi concetti e nuovi strumenti per descrivere una natura in

27 Cfr. H. Maturana H. – F. Varela, *Autopoiesi e cognizione. La realizzazione del vivente*, trad. di A. Stragapede, Marsilio, Venezia 1985.

28 H. Foerster von, *Sistemi che osservano*, a cura di M. Ceruti e U. Telfner, Astrolabio-Ubaldini, Roma 1987; H. Maturana, *Autocoscienza e realtà*, trad. di L. Formenti, Cortina, Milano 1993.

cui evoluzione e pluralismo sono divenute le parole fondamentali”²⁹.

I nuovi concetti li ha forniti James Lovelock che ha proposto una visione della Natura che sembrava letteralmente visionaria ma che via via si è trasformata in modello scientifico sempre più convincente e che ci ha convinto a considerare il nostro pianeta come un grande organismo vivente, regolato proprio dalla vita stessa. Infatti in proposito così ha ricostruito la genesi di quella che è ormai nota come “teoria di Gaia”: “Mi venne un pensiero sconcertante. L’atmosfera della Terra era una miscela di gas straordinaria e instabile, eppure sapevo che la sua composizione rimaneva costante per periodi di tempo assai lunghi. Era possibile che la vita sulla Terra non solo creasse l’atmosfera, ma che la regolasse, mantenendone la composizione costante, e a un livello favorevole alla vita degli organismi?”³⁰. La risposta a questo dubbio ha mutato radicalmente il nostro approccio e la nostra azione concreta nei confronti dell’ambiente nel quale e del quale viviamo. Per comprendere la portata di questa rivoluzione mentale e pratica “bisogna intendere la teoria di Gaia come un’alternativa al sapere convenzionale che considera la Terra un pianeta morto fatto di rocce, oceani e atmosfera inanimati, e semplicemente abitato dalla vita. Bisogna considerare la Terra come un vero e proprio sistema, che comprende tutta quanta la vita e tutto quanto il suo ambiente strettamente accoppiati così da formare un’entità che si autoregola”³¹.

Entrano così in gioco i concetti di autoregolazione, di auto-organizzazione e di anello di retroazione, concetti tutti che si intersecano e si sovrappongono rendendo comprensibile e plausibile l’argomentazione di Lovelock che, per corroborare l’intuizione riguardante la capacità della Terra di autoregolare la propria temperatura interagì con la

29 G. Nicolis - I. Prigogine, *La complessità. Esplorazione nei nuovi campi della scienza*, trad. di M. Andreatta e M. S. De Francesco, Einaudi, Torino 1991, p. XI

30 J. Lovelock, *Le nuove età di Gaia*, trad. di R. Valla, Boringhieri, Torino p. 191. Cfr. anche: Lovelock J., *Gaia. Nuove idee sull’ecologia*, trad. di V. Bassan Landucci, Bollati Boringhieri, Torino 1996; Id., *Gaia: manuale di medicina planetaria*, trad. di S. Peressini, Zanichelli, Bologna 1992; *Omaggio a Gaia. La vita di uno scienziato indipendente*, trad. di I. C. Blum, Bollati Boringhieri, Torino 2002; Id., *La rivolta di Gaia*, trad. di M. Scaglione, Rizzoli, Milano 2006. Su cui, AA.VV., “Complessità”, 1, 2020, pp. 1-412, numero interamente dedicato al pensiero di James Lovelock.

31 F. Capra, *La rete della vita*, trad. di C. Capararo, Rizzoli, Milano 1997, p. 119.

microbiologa Lynn Margulis. Intrecciando le loro competenze, “i due scienziati furono in grado di identificare gradualmente una rete complessa di anelli di retroazione che - ipotizzarono - conducevano all'autoregolazione del sistema planetario”³².

L'aspetto fondamentale delle loro conclusioni consiste nella convinzione che “la caratteristica notevole di questi anelli di retroazione è che essi collegano sistemi viventi e non viventi”. In questo modo, la differenza radicale prima di lui ritenuta ovvia tra esseri pensanti e esseri estesi è stata di colpo superata definitivamente. Il dualismo non ha trovato più supporto serio. Ciò ha condotto alla conclusione per la quale “non possiamo più pensare alle rocce, agli animali e alle piante come se fossero entità separate”. Così, portando a conclusione il processo di unificazione iniziato con l'ammissione della storicità della Natura a tutti i livelli, “la teoria di Gaia dimostra che c'è una stretta concatenazione fra le parti viventi del pianeta - piante, microrganismi e animali - e le sue parti non viventi - rocce, oceani e atmosfera”³³.

Se tutto questo è vero, non può non incidere profondamente sul nostro modo di interagire con l'ambiente all'interno del quale viviamo, a partire dall'esigenza di elaborare teoreticamente e di mettere in pratica concretamente una nuova etica.

Le conseguenze etiche dei sistemi complessi

La nuova etica non può essere un mero sviluppo dell'antropoetica tradizionale ma deve coinvolgere, per la prima volta, sia tutti gli esseri viventi, sia il pianeta Terra nella sua totalità.

Questa esigenza è stata sentita ed espressa per la prima volta in maniera sistematica da Rensselaer Van Potter che ha coniato un nuovo termine, quello di Bioetica, definendolo espressamente “un ponte verso il futuro”³⁴ nel senso che rappresenta la via per assicurare un futuro

32 Ivi, p. 121. Cfr. L. Margulis, *Symbiosis in Cell Evolution: Microbial Evolution in the Archean and Proterozoic Eons*, Freeman, New York, 1993; L. Margulis - D. Sagan, *La danza misteriosa. Perché siamo animali sessuali*, trad. di S. Coyaud, Mondadori, Milano 1992; L. Margulis - D. Sagan, *Microcosmo*, trad. di L. Maldacea, Mondadori, Milano 1989.

33 *Ibidem*.

34 V. R. Potter, *Bioetica ponte per il futuro*, ed. it. a cura di M. Gensabella, trad. di R.

alla vita sulla terra quale noi la sperimentiamo e per il mantenimento della quale abbiamo bisogno che concorrano sia i saperi scientifici sia i saperi umanistici. Ha scritto puntualmente, infatti, di essere “dell’idea che la scienza della sopravvivenza debba essere fondata sulla scienza della biologia ed allargata oltre i tradizionali limiti per includere gli elementi più essenziali delle scienze sociali ed umanistiche con enfasi sulla filosofia in senso stretto, intesa come ‘amore per la saggezza’ ”³⁵.

Per il conseguimento di tale scopo Potter ha proposto espressamente “il termine *bioetica* per enfatizzare i due elementi più importanti per conquistare la nuova saggezza, di cui abbiamo tanto disperato bisogno: la conoscenza biologica ed i valori umani”³⁶. Che rappresentano la via per il conseguimento di una presa di coscienza che evidentemente abbiamo smarrito e che dovremmo ripristinare il più presto possibile perché “in quest’era di specializzazione sembra che abbiamo perso il contatto con i promemoria quotidiani che devono avere rappresentato la verità per i nostri avi: l’uomo non può vivere senza raccogliere dalle piante o senza uccidere animali. Se le piante si appassiranno e moriranno e gli animali non riusciranno a riprodursi, l’uomo si ammalerà e morirà e non riuscirà a riprodurre la propria specie”³⁷. Da qui l’urgenza non procrastinabile di cambiare il nostro atteggiamento nei confronti di tutto ciò che ci circonda. Insomma, “ciò di cui vi è bisogno è una nuova disciplina che proponga modelli di stili di vita per persone in grado di comunicare le une con le altre e di proporre e spiegare le nuove direttive pubbliche che possano portare ad un “ponte verso il futuro”³⁸. Tale disciplina potrebbe essere la biologia intesa in un senso molto più ampio di quanto si sia fatto finora, perché in realtà “la biologia è più che botanica e zoologia. E’ la base su cui noi costruiamo l’*ecologia*, che è la relazione tra le piante, gli animali, l’uomo e l’ambiente fisico”³⁹.

Fare questo è ovviamente compito esclusivo dell’uomo, unico essere

Ricciardi, Sicania, Messina 2000.

35 *Ibidem*.

36 *Ibidem*.

37 *Ivi*, p. 40.

38 *Ibidem*.

39 *Ibidem*.

vivente capace di interagire potentemente e fortemente con l'ambiente e questo impone la trasformazione e la rigenerazione dei principi etici, o meglio antropoetici sui quali abbiamo regolato i nostri comportamenti. Tale rigenerazione è necessaria non solo perché, come canta Bob Dylan, "chi non si rigenera degenera", ma anche perché «l'etica non è mai acquisita, non è un bene del quale siamo proprietari, *deve continuare a rigenerarsi* e si rigenera nell'anello Relianza-comprensione-compagnione. 'Rigenerare' è il termine principe comune alla vita, alla conoscenza, all'etica: tutto ciò che non si rigenera degenera»⁴⁰. Attuare la svolta etica significa dunque mutare radicalmente atteggiamento; significa rispettare tutto ciò che finora abbiamo manipolato e saccheggiato impunemente, convinti che si trattasse di un meccanismo eterno e imm modificabile. Nell'ottica della nuova consapevolezza, invece, «l'umanesimo rigenerato rompe con la conquista del mondo e con il dominio della natura. Si iscrive nell'avventura cosmica. Supera l'opposizione alla natura ma anche l'integrazione pura e semplice nella natura. L'essere umano è soggetto non dell'universo, ma nell'universo. Siamo responsabili della vita sulla Terra e della vita della Terra, della sua biosfera, dobbiamo essere i copiloti dei pianeti, i pastori di quelle nucleo-proteine che sono gli esseri viventi»⁴¹.

In conclusione, allora, il soggetto che finalmente si auto-osserva in maniera critica e consapevole riconosce apertamente che «l'umanesimo rigenerato si fonda non sulla sovranità, ma sulla fragilità e sulla mortalità dell'individuo soggetto; non sul suo compimento, ma sulla incompiutezza; rifiuta l'illusione del progresso garantito, ma crede possibile la metamorfosi delle società in una società-mondo che diventa Terra-Patria»⁴².

40 E. Morin, *Il metodo*. 6. *Etica*, trad. S. Lazzari, Cortina, Milano 2005, p. 203. Su cui A. Anselmo, *Edgar Morin dalla sociologia all'epistemologia*, Guida, Napoli 2006; F. Gembillo, *Conoscenza ed etica nel pensiero di Edgar Morin*, Aracne, Roma 2018; F. Russo, *Il concetto di organizzazione in Edgar Morin*, Aracne, Roma 2018.

41 *Ibidem*. Su ciò cfr. anche E. Morin - G. Bocchi - M. Ceruti, *Turbare il futuro*, Moretti & Vitali, Bergamo 1990; E. Morin - G. Bocchi - M. Ceruti, *L'Europa nell'era planetaria*, Sperling & Kupfer, Milano 1991.

42 *Ibidem*. Su ciò cfr. E. Morin E. - A. B. Kern, *Terra-Patria*, trad. di S. Lazzari, Cortina, Milano 1994.

The embarrassment of complexity in the age of complexity

Ton Jörg

As a Dutch social scientist with a physics and math background, he is author of the books like “New Thinking in Complexity for the Social Sciences and Humanities – A Generative, Transdisciplinary Approach”, which was published in 2011 by Springer Publishers in the Series “Springer: Complexity.” In the same series he published in 2021 a book titled “Generative Complexity in a Complex Generative World – A Generative Revolution in the Making.” Now he is writing a new book on “A Generative Revolution in the Age of Complexity – Towards a New Age in Science”.

Abstract *In the opening key note at the 5th Global Peter Drucker Forum in 2013, Helga Nowotny, then President of the European Research Council, has been very clear on the embarrassment of complexity for scholars of science: “when it dawns on us that the categories we normally use to neatly separate issues or problems fall far short of corresponding to the real world, with all its non-linear dynamical inter-linkages.” (p. 1) We fully agree with her that “the embarrassment of complexity begins when we realize that old structures are no longer adequate and the new ones are not yet in place.” (Nowotny, 2013) With her, we may realize that science in the twenty-first century is actually in a transition phase. According to Stephen Hawking (2000) this century may be called the Century of Complexity. Some years later Albert-László Barabási (2003) was of opinion that a revolution was in the making. This inspired Jörg (2021) to speak about a new generative revolution. A revolution which was based on a new way of thinking in complexity: that is in generative complexity (Jörg, 2011, 2021). A revolution made possible by a radical shift of paradigm into the generative paradigm of complexifying. This new paradigm is at base of the generative revolution in science in the Century of Complexity. This revolution may finally offer a radically altered account of reality.*

Introduction

“What we need are great complexifiers”

(Daniel Moynihan¹, 1970)

This contribution is very much inspired by the important message in the key lecture of Helga Nowotny, presented at the 5th Global Peter Drucker Forum in 2013, which was about the so-called “embarrassment of complexity” for science, i.e. for scholars of science in the Age of Complexity. She was then president of the European Research Council (ERC). Her lecture tried to describe the confusion on the problem of complexity in science at that time point. She stated clearly that “the embarrassment of complexity begins when we realize that old structures are no longer adequate and the new ones are not yet in place”. She linked this awareness of the problem with the notion that we are currently (in 2013) in a *transition phase*. She described this transition phase as follows: “The old never yields to the new in one precise moment in time and this is what makes transition phases exciting, risky – and sometimes embarrassing”. These statements were for me the starting point to think of what Edgar Morin has called “the problem of complexity” (Morin, 2008, p. 6; cf. Pawson, 2013, p. 50). He stated frankly that “we are blind to the problem of complexity”. Our minds are so apt to *reduce* the complex that this simplification “makes us blind to the complexity of reality” (ibid., p. 6). This blindness, we argue, is a deep problem of science in the Age of Complexity. This blindness has actually led to a crisis in science, as phrased by Helga Nowotny in her key lecture on the embarrassment of complexity (Nowotny, 2013):

“The truth is that complex systems are beset and energized by a phenomenon called *non-linear dynamics*. In other words, what produces complexity is not so much the presence of many direct cause-effect links which operate with subtlety versus precision, but rather the presence of indirect, non-linear relationships between the variables, parts, and dimensions of the whole (emphasis in original).”

1 in Pawson, 2013, pp. 33, 194

From this statement we may derive that it is the very non-linear dynamics and the link with the very non-linear relationships which are actually and factually *the deep problem of complexity* for science in the Age of Complexity. Nowotny summarizes the problem of complexity, in terms of “*the embarrassment of complexity*” as follows:

“when it dawns on us that the categories we *normally* use to neatly separate issues or problems *fall far short of corresponding to the real world*, with all its non-linear dynamical inter-linkages (emphasis added).

This is very much like the description of so-called ‘normal science’ which Thomas Kuhn describes in his book on the structure of scientific revolutions (Kuhn, 1970). The failing described concerning normal science is a deep failing which is not easily solved. It is a failing which is waiting for a deep solution. For Kuhn this solution was a radical shift of the paradigm ‘in use’. This idea led to a lot of controversy in the field of science. It is no surprise, then, that Nowotny does *not* refer to the work of Thomas Kuhn and does *not* discuss the role of a shift of paradigm, needed to solve the embarrassment of complexity. She does *not* refer to a so-called ‘crisis state’ science is in, as described by Edelman (1992). Actually this is very much how *normal science* operates in the real world, according to Thomas Kuhn. It does not really recognize the failing of functioning, nor her ignorance on the knowledge which is so desperately needed to solve the deep problem of complexity in the Age of Complexity. It may therefore be no surprise that the science of complexity still lacks a so-called ‘*general theory of complexity*’², as recognized by the complexity scholars of the famous Santa Fe Institute. This shows the real embarrassment of complexity for science in the Age of Complexity. All the brilliant people who worked at this institute since the 80’s of the last century have not been able to develop such a general theory of complexity! Complexity ‘*simply*’ seems *too complex* to deal with by scholars of all kind³. The tools in use to deal with complexity seem *not complex enough* to deal with the *real complexity* of our complex world. It can be argued and

2 See the message of Santa Fe Institute, 2015, about a grant of \$250.000, offered by the Templeton Foundation to develop such a theory.

3 See Brian Arthur (2015, p. 90), questioning “what is the complexity perspective in economics” (emphasis in original)

has been argued that we are witnessing a so-called ‘crisis of knowing’ (Jörg, 2014; cf. Cilliers, 2013). We ‘simply’ do not know what we do not know. Nowotny describes this crisis state as follows: we as scholars of science seem still unable “to follow the unpredictable trajectories of non-linear dynamics.”

It may now be concluded that the science of complexity, and science in general, is in a state of crisis indeed. An important element of this crisis is that this crisis is *denied*⁴ or ‘simply’ *ignored* (see Kuhn, 1970, on the operation of so-called ‘normal science’). Those who recognize the very crisis we are actually in see this crisis as an opportunity: “the best time to be working in a science is when it is in a *crisis state*” (Edelman, 1992, p. 65; emphasis added). It is in such a crisis state that “one is prompted to think of a *new way of looking at the data*, or of a *new theory*” (ibid., p. 65; emphasis added). It is no surprise, then, that Edelman’s work⁵ was strongly focused on “the crisis in considering the matter of the mind” (ibid., p. 65).

The problem of complexity

“Complexity is dealt with by: ignoring it, mystifying it, lording over it, and I suppose, *learning to love it*” (Pawson, 2013, p. 30; emphasis added)

Helga Nowotny (2013) described the difficulty of the analysis of the complexity of complex systems as follows:

“What make complex systems so complex, therefore, are their multiple feedback loops and their indirect cause-effect relations which, moreover, play out at different speeds and on different time scales.”

We may now summarize the above discussion on the embarrassment of complexity as follows:

- We seem not only blind for this dynamic complexity,
- We seem also unable to recognize the need for a shift of paradigm.

⁴ See Daniel Moynihan, in Pawson, 2013, p. 33

⁵ His work earned a Nobel prize in Physiology and Medicine (in 1972!).

- We seem ‘simply’ unable to think of a new paradigm.
- We seem unable to see the urgency to think *different!*
- We seem unable to recognize the *need* for a new revolution in science.
- We seem unable to think of the making of a new revolution in science!

The deep question, now, is how to get out of this situation of the embarrassment of complexity for science in the Age of Complexity. In literature we see different approaches:

1. The possibility of a way of opening science (see publication Guelbenkian Committee, by Wallerstein et al., 1996)
2. The possibility of *re*-thinking science (Nowotny et al., 2001)
3. The possibility of *new* thinking in complexity (Jörg, 2011)
4. The possibility of a *new* age in science (KNAW, 2017)
5. The recognition of the need and the possibility of a real revolution in science (Kuhn, 1970; Jörg, 2011, 2021; cf. Barabási, 2004; and Edelman, 1992)

Below we will try to link this deep problem with the opening of the possibility of new thinking in complexity. This seems necessary to think *different* about science⁶.

We are of opinion that we actually need to start a discussion about the need to think of the possibility of a new scientific revolution in the 21st century, which Stephen Hawking has called the Century of Complexity (Hawking, 2000). We are of opinion that we are at the beginning of a beginning, of making a scientific revolution *possible*. With László Barabási, we believe that “we are witnessing a revolution in the making” (Barabási, 2003, p. 7).

The state of the art, described above, about the embarrassment of complexity, may now be taken as “the challenge of complexity” (Pawson, 2013, pp. xvii, 29). This author sees this challenge of complexity in terms of the possibilities of “drowning or waving?”

6 cf. Steve Jobs, and his work on Apple, about the need to think *different* to make what he wanted to be promising and successful for society.

(ibid., p. 29).

We will argue below that a *new scientific revolution* is urgently needed to be able to deal with the *real* complexity of a *really* complex world. We are of opinion, however, that a scientific revolution has to be *invented*, as history has shown. We may refer here to the fundamental book of Thomas Kuhn, 1970, on the structure of scientific revolutions. He linked these revolutions to a shift of paradigm 'in use' by the dominant science. This is the real hard problem for science-as-we-know-it (SAWKIT).

A revolution in the making?

"the world's complexity means that there is, now and always, more to reality than our science is able to dream of" (Rescher, 1998, p. 28)

In 2008, after my retirement at the University of Utrecht in the Netherlands, I started to think different, by opening the possibility of new thinking in complexity. The key for such new thinking lay in rethinking the basic concepts of our science, like

- The concept of interaction
- The concept of causality
- The unit of study
- The concept of reality
- The concept of complexity itself (see Jörg, 2011)

It seemed relevant to think *anew* about the very reality of reality and about the very complexity of complexity. This new way of thinking in complexity was closely linked to the very possibility of a shift of paradigm which was needed for a revolution in the making, according to Thomas Kuhn (Kuhn, 1970).

Shifting the paradigm for a new revolution

Living in the Age of Complexity, time seems ripe to open science, and

to re-think science by the conception of a radical shift of paradigm. This will be a shift into the hitherto unknown *generative paradigm of complexity*. This paradigm may also be understood as the paradigm of complexifying (cf. Rescher, 1998).

The new generative paradigm opens the alternative view of:

- The world as a new complex, *generative world* (Law, 2004, p. 6)
- Reality as a complex *generative reality* (Law, 2004, pp. 6-7)
- showing a new *generative nature of order* (Bohm & Peat)
- not only sééing complex, generative processes (Senge et al., 2004, p. 42; cf. Sassone, 1996, 2002),
- but also understanding these complex generative processes and their generative potential (of effects) over time.
- More importantly, we may finally become able to *explain* complexity being operative as *generative complexity* over time,
- By understanding *generative causality*, being operative with so-called “generative causes” (Reid, 2007, p. iv).

The generative paradigm may also be understood as a paradigm of complexifying (Rescher, 1998); that is of “enhancing complexity” (p. 6) into *generative complexity*. This enhancing of complexity may be viewed as corresponding to fundamental generative processes being operative in a complex, generative world. Rescher stated that this enhancing of complexity should be taken as “a fact of life in nature” (p. 6). The dynamic of complexity may now be considered as being linked to complex dynamic of *self-potentiating* (Rescher, 1998, p. 28; emphasis added): not only as description but also, and more importantly “as a *fact*” (ibid., p. 28; emphasis added). This conviction can be linked to a complex ontology as well as a complex epistemology about reality as a complex, generative reality!

Although Mainzer (2004) speaks, in his book on thinking in complexity, about a potential, *nonlinear reality* (pp. 16, 434), he does not make a link to a complex *generative reality*.

The new generative paradigm of complexifying may now be linked to a new way of thinking about causality as *generative causality*, as we

will show below (see Bhaskar, 1998; cf. Elder-Vass, 2007; and Pawson, 2013; see also Pearl and Mackenzie, 2018, and their alternative approach of causality which they describe as a *causal revolution!*). This link to new thinking in causality has implications for the ontology of complexity as generative complexity and for complexifying as a generative causal process. We may understand the causal power of actors in interaction as a *generative* causal power generating cumulative effects in a complex generative reality (cf. Bhaskar, 1998, in his book on “Critical Realism”, p. 25: on the establishment of reality through the causal power of society and/or different social strata, taking their “real ontological existence” seriously).

Thinking anew about a radical generative approach in science

The new generative paradigm may now be linked to opening science for a new generative approach, viewing the world as a new complex generative world. This world may now be conceived as a world of the possible, with an opening of describing new complex possibilities, linked to the new concept of generative complexity.

The new generative paradigm is not only an invitation for opening science-as-we-know-it (SAWKIT), but also opening the possibility of re-thinking science in a fundamental way (cf. Nowotny et al., 2001). Actually the ambition of new thinking in generative complexity about a complex generative world may open the novelty of a radical new approach of viewing and doing science in the Age of Complexity. If, according to Stephen Hawking, the 21st Century is the Century of Complexity (Hawking, 2000), we may find the new path of describing the world *anew*: that is, as a *really complex world*. We may then as well start to *re-invent science* in this 21st Century. We may shift our view of reality into a radical new complex *generative reality* (Jörg, 2021). The nature of order of this new reality may be conceived to be a new *generative* kind of order (Bohm & Peat, 2000; Jörg, 2011, 2021). To conceive of this generative nature of order we need a new generative foundation of science: that is, of *generative science*. This new generative foundation will be a foundation which not only *describes*

complexity as generative complexity, but also *understands* complexity as generative complexity. Ultimately this new foundation may offer the tools to explain the world as a complex *generative* world and reality as a complex *generative* reality. It will be shown below that these tools are a generative kind of tools. With these new tools it will finally be possible to describe, understand, and explain the nonlinear dynamics being operative in a complex generative world. With these new tools it will be possible to describe, understand and explain the generative order of nature, as conceived by David Bohm and David Peat (Bohm & Peat, 2000). It may as well be shown how complexity may operate as generative complexity from the bottom up (see f.i. Holland, 1995, 1998, 2004). Arthur (2015) describes complexity as “to bootstrap itself upward over time” (p. 146). It is no surprise, then, that he describes economy as “bootstrapping its way up” (p. xiii). From these descriptions of complexity and economy, he understands economy as follows: “It exists perpetually in a process of *self-creation*” (ibid., p. 141; emphasis added). The complex generative approach, then, may at the same time be taken as a fundamental and foundational bottom-up approach of complexity in a complex generative world. We may then understand and explain how “economy is perpetually constructing itself” (ibid., p. 141). Important is also the close link between the generative approach and emergence, with emergence to be described, understood and explained as *generative* emergence (cf. Lichtenstein, 2014, and his description of generative complexity and generative emergence). The new generative approach then may be understood from a new “process-and-emergence perspective” (Arthur et al., 2015, p. 95), like in the field of generative economics (ibid, fn at p. 2). The generative approach also offers the possibility to make a connection with ‘seeing’ complex generative processes and conceiving of generative systems being operative in a complex generative world (see Senge et al., 2004). This connection may be taken as opening new thinking about science, like the science of generative economics, as a *verb-based* science (Arthur, 2015, p. 25; emphasis added), based on complex *generative* processes.

The new science and its new characteristics, may now be shown to

be a radical new *generative* science, opening the world as a world of radical new possibilities.

All of the new possibilities of the generative approach are closely linked to the nonlinear dynamics described by Nowotny above. The *nonlinear* dynamics she described as not being understood in science-as-we-know-it (in 2013), may show to be nonlinear *generative* dynamics, with complex generative processes, with the corresponding complex possibility of generative emergence and complex emergent effects (Pawson, 2013, Box 3.1, at p. 44). This is fully in line with the “process-and-emergence perspective”, described in Arthur et al. (2015, p. 95).

The building of a new generative foundation of a new generative, verb-based science, will become possible by new thinking in complexity (Jörg, 2011): that is, by

- rethinking (dyadic) interaction into *generative* interaction
- rethinking the unit of study into a *generative* (dyadic) unit
- rethinking causality into *generative* causality, with a so-called “generative view of causation” (Pawson, 2013, p. xix),
- developing a corresponding generative theory of (generative) causation
- rethinking complexity into *generative* complexity
- rethinking reality into a complex *generative* reality.

On the complex causal dynamics of interaction

It may be shown that generative complexity may be understood can be based on causal complexity. This demands for new thinking about causality.

The rethinking of causality starts with new thinking about the causal dynamics of interaction (Jörg, 2011, 2021). The dynamics will not only be shown to a kind of nonlinear causal dynamics. It will also show potential nonlinear causal effects. These effects may be conceived as generative emergent effects.

The causal dynamics of interaction may be modelled by a simple model of interaction, with reciprocal interaction and reciprocal causal effects of the reciprocal influences of the entities exerted on each other in time. The interaction is taken to be a continuous kind of interaction that takes place over time. The interaction can be modelled as in Figure 1 below (see Jöreskog & Sörbom, 1993). The causal parameters of the model describe the causal effect of A on B and the causal effect of B on A.

Jöreskog & Sörbom (1993) describe the different effects in this causal interaction:

The *cyclic effect* of a single cycle = $\beta_1 * \beta_2$

The *loop effect* which is the cumulative effect of repeating cycles = $\beta_1 * \beta_2 + (\beta_1 * \beta_2)^2 + (\beta_1 * \beta_2)^3 + \dots + (\beta_1 * \beta_2)^n$

This is a Taylor series for the condition $|\beta_1 * \beta_2| < 1$

(see Jöreskog & Sörbom, 1993, p. 154)

The loop effect is under this condition equal to

$$\beta_1 * \beta_2 / [1 - \beta_1 * \beta_2]$$

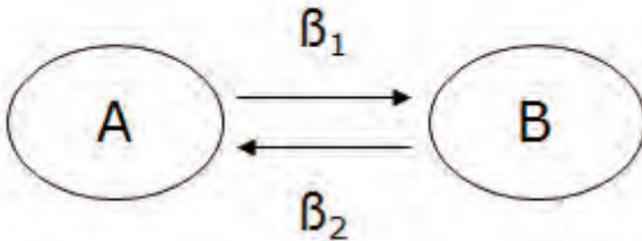


Figure 1 Causal model of interaction

What is important here is to see and recognize the importance of the multiplicative nature of both the cyclic and the cumulative loop effect! This implies that, even in this most simple causal model of interaction, *nonlinear dynamics is a natural part of the causal dynamics of*

interaction. It is hard to overestimate the relevance of this result; that is, to recognize the complexity of this result as *causal complexity* (see also Jörg, 2011, 2021).

The complexity of the nonlinear dynamics of interaction

From the calculations above of the loop effect, we may derive the total effects of interaction between A and B. The total effect on B, caused by the nonlinear dynamics of causal interaction is, according to the causal framework described in literature, equal to the sum of the direct effect and the indirect effect:

$\beta_1 + \{ \beta_1 * \text{Loop-Effect} \}$ (see Jöreskog & Sörbom, 1993; and Verschuren, 1991)

After some calculation, this expression is equal to:

$\beta_1 / (1 - \beta_1 * \beta_2)$ (see Jörg, 2021, Annex 5.1)

This mathematical function may now be taken to be a complex **generative function** for the *total* effects on B.

For the total effect on A, we may do the same calculation:

The total effect on A = $\beta_2 + \{ \beta_2 * \text{Loop-Effect} \}$

This mathematical function is equal to

$\beta_2 / (1 - \beta_1 * \beta_2)$ (see Jörg, 2021, Annex 5.1).

This function may be taken to be the complex **generative function** for the *total* causal effects on A. In Figure 2, this function is depicted for different values of β_1 and β_2 . It should be recognized, as shown above, that the function is true under the condition $|\beta_1 * \beta_2| < 1$.

The values of β_1 and β_2 are by definition smaller than 1 within the common causal framework. These values are calculated on the basis of correlations and the correlation matrix of the variables involved. The values themselves of β_1 and β_2 are standardly taken as increasing in a linear way. This is, however, an assumption.

The generative function above, depicted in Figure 2, clearly shows the nonlinearity for values of β_1 and β_2 getting close to 1. The generative

function here is defined for the regular conditions $-1 < \beta_1 < 1$ and $-1 < \beta_2 < 1$.

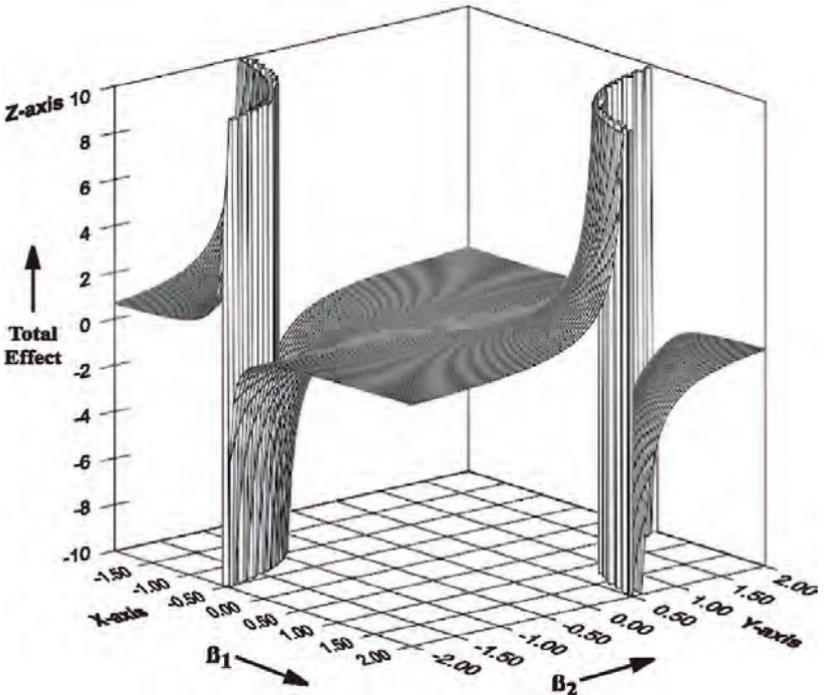


Figure 2 Total causal effects on A or B generated in causal interaction

It should be noticed that the generative function of the total effect on B and on A are *not the same*! This shows clearly the causal complexity involved in the causal dynamics of interaction. This complexity is a complexity **generated** in the reciprocal causal interaction between the two entities A and B. This shows the complexity of reciprocal causation. So, this complexity may be taken to be the kind of **generative complexity**, described in literature (Kahane, 2004; Jörg, 2011; Lichtenstein, 2014). This rather new concept of complexity is about greater, dynamic complexity. This concept may then be linked

to greater adaptability (Reid, 2007, p. 73).

The calculus of the loop effect and the total effects on B and A shows to be a complex **generative calculus**: that is the calculus of the potential non-linear effects of the causal dynamics of interaction being operative as **nonlinear dynamics**. The total effects are **complexly generated** on B and A. This may be taken as an example par excellence of the nonlinear dynamics Nowotny was referring to above as a dynamics being not well understood in the science-as-we-know-it (SAWKIT). Actually the causal dynamics of interaction has not been fully described in literature on the causal framework dominating in the (social) sciences. The regular approach of causality in the causal framework offers no description of the generative calculus of total effects of the causal dynamics of interaction! The regular approach in the causal framework does not seem to be interested in the theoretical relevance of causality that could operate as **generative causality** in science. The regular approach of causality in science seems not interested in the nonlinear dynamics involved in the causal dynamics of interaction⁷. Lev Vygotsky, however, was fully aware of the relevance of the dynamics of development in human interaction: "Scientific thought sees revolution and evolution as two forms of development that are mutually related and mutually presuppose each other" (Vygotsky, 1978, p. 73). He sees the complex process involved as "a living process" (ibid., p. 69). We may link his visionary view with the nonlinear dynamics described above. The dynamics may now be described as nonlinear **generative** dynamics. The description of the dynamics above in the causal dynamics of interaction offers an *explanatory* causal analysis that "reveals real, causal or dynamic relations" involved in the causal dynamics of development (ibid., p. 65). Vygotsky was right that you cannot find a (new) science; you have

7 It was, however, Lev Vygotsky, who, early in the last century, already described the causal dynamics of interaction, including the nonlinear effects, in terms of the *turning point* in development, *leaps of development*, upheavals and qualitative transformation or metamorphosis (see Vygotsky, 1978, p. 73, in Ch. 5 on method)! His work became known in the sixties of the last century when his work was translated and be taken as very relevant by people like Jerome Bruner and for viewing learning and (cognitive) development, and the evolution of the mind in children's development.

to invent it (see Jörg, 2011, p. 14).

We may conclude that we should consider the possibility of a revolution in the making: that is, a **generative revolution** which opens science in a radical way (Jörg, 2021, 2025). This revolution may finally open “a new age in science” (KNAW, 2017; Durston & Baggerman, 2017; Jörg, 2021). This enables the link with a new, so-called ‘generative science’, with a new generative foundation, which is a generative *transdisciplinary* foundation (cf. Jörg, 2011).

A new generative foundation

Based on the generative calculus of causal effects in reciprocal causal interaction, showing the causal complexity of the causal dynamics of interaction, we may now make the fundamental and foundational link between causal complexity and generative complexity. The different concepts and terms used for description may now be formulated in generative terms. We may speak about

- the generative nature of causal interaction, as *generative* interaction
- the unit of analysis of interaction within the dyad as a *generative* unit
- the causal loop as a *generative* causal loop
- the processes taking place in the generative unit as complex *generative* processes
- the two functions of the total effects of causal interaction as *generative* functions
- the calculus of causal effects as a *generative* calculus
- the power of the causal effects exerted in the loop as *generative* power
- the emergence of effects in the causal interaction as generative emergence (cf. Lichtenstein, 2014).

These new concepts and terms may be taken as being part of a new language of a new science: that is, of a new *generative* science. It is

the shift of paradigm into the generative paradigm which makes it possible to build a new generative foundation for science in the 21st Century of Complexity (Hawking, 2000).

The Generative Revolution

“What is required is a new *Zeitgeist*⁸, a new research mentality”

(Pawson, 2013, p. 56)

Scientific revolutions do not happen often. Thomas Kuhn has described how these may actually take place in the sciences, in his book on “the structure of scientific revolutions” (Kuhn, 1970). He does this by analyzing the foundation of science in a historical perspective. His analysis focuses on how shifts in thinking have taken place in the history of science. He describes such shifts by using the concept of ‘paradigm in use’ in the sciences. A paradigm implies not only a dominant view of the world as it is, but also a dominant way of viewing and doing science: that is, of science-as-we-know-it (SAWKIT). He describes such a science as ‘normal science’, with the implication that SAWKIT is in a way also a science based on accepted norms of using concepts, terms, rules etc. which are very much implicit in their use by scholars of science. It may be understood that a scientific revolution takes place very seldom, as history has shown (Kuhn, 1970). Such a revolution only takes place by shifting the dominant way of viewing and doing science. This implies a dominant way of viewing the world itself, and how to study this world-as-we-know-it (WAWKIT). It is noteworthy that science itself, its way of operating in studying this world, is normally not a subject of study. The regular focus of scholars of science is on solving problems which are present in a context given, presenting themselves in a ‘natural’ way. Complexity, however, is *not* simply a problem like this. Edgar Morin noticed that we are not only “blind to the complexity of reality” (Morin, 2008, p. 6), that is of reality itself, but also for what he called “the problem of complexity” (ibid., p.

8 Way of thinking linked to a specific time period in English

6). He proposed that we need a new paradigm to solve this *problem* of complexity: that is, “the *paradigm* of complexity” (ibid., p. 6) He argues that we need to get rid of what he calls the dominant ‘paradigm of simplification’ (ibid., p. 3) and to start with the paradigm of complexity, so to become able how processes of complexifying in our world takes place (see Morin, 2008, p. 40). He argues that we should “break away from the linear idea of cause and effect” (ibid, p. 49). What is needed is a new concept with a focus on a circular process of causation. He describes what he calls a ‘recursive process’ as follows: “a recursive process is a process where the products and the effects are *at the same time* causes and producers of what produces them” (ibid., p. 49; emphasis added). His notions of causality, however, do not show knowledge about the causal framework, as described in literature. He is unable to show the very *causal complexity*, as demonstrated above in the generative calculus of the total causal effects of causal interaction between producers and products in that interaction. In a way he is blind to the problem of *causal* complexity; that is, for the nonlinear causal dynamics of interaction. In his description of complexity he recognizes very well that he is unable “to pull a paradigm of complexity out of his pocket” (ibid., p. 51). It is no surprise that he does not link complexity with the very generative nature of complexity in generative (causal) interaction. The concept of ‘generative’, as linked to complexity, is actually missing in his thinking about complexity and the complexity of reality. He seems ‘simply’ not aware of the very *generative* nature of order (Bohm & Peat, 2000). The concept of ‘generative complexity’ is also ‘simply’ missing in his book on complexity (Morin, 2008). Although he speaks about the paradigm of complexity, he makes no link with the possibility of a scientific revolution in viewing and doing science in the Age of Complexity.

The generative revolution is the result of the shift of paradigm into the generative paradigm. This shift also implies a new worldview which is about a different kind of world: that is, a complex *generative* world. In the same line of rethinking reality, we take reality to be a complex *generative* reality (Law, 2004, p. 7), with a complex *generative* nature of order (Bohm & Peat, 2000). This new view of the world and

of reality is very much part of a new ontology: that is, a so-called “*process ontology*” (cf. Caporael et al., 2014, p. 8; emphasis added), with a corresponding dynamic ontological framework. Reality is not viewed as a kind of *delivered* reality but taken as a *generated* reality, generated by complex generative processes, with effects *generated* by these complex generative processes. These generative processes may now be linked with a different kind of causality in a world which should be taken as a complex causal world; that is, a world with causation as a generative process taken place in networks, like the generative process in a generative unit of a dyad as the smallest network. A dyad of two entities A and B in their reciprocal relationship, with two underlying relations: Rab and Rba which are different over time. We fully agree with William Wimsatt that “the *primary working matter* of the world to be *causal relationships* which make up patterns of causal networks” (Wimsatt, 2007, p. 200; emphasis added). We may argue that he **generative revolution**, which is a revolution *in the making*, is closely linked with the new thinking about causality as *generative* causality being operative in the generative interaction within reciprocal relationships, modelled as a generative causal process of interaction, with generative effects, calculated by a generative calculus . The link is with **generative** (closed) **causal loops** (Wimsatt, 2007, p. 86) with their **generative power** exerted on the entities in their generative (causal) interaction. This power may thus become an important tool of explanation in science: that is, of **generative explanation** (Rossi, in Pawson, 2013, p. 12). This shows that the generative revolution is based on a fundamental and foundational rethinking of causality indeed (see Jörg, 2011, 2021). We fully agree with Pearl and Mackenzie (2018) that we need “a new science of cause and effect” (subtitle of the book), which encompasses the thinking about generative explanation of nonlinear causality, with potential nonlinear effects, generated by generative mechanisms. They take their approach as a real causal revolution (p. 7; cf. Reid, 2007, p. 28 on the *causal* paradigm, as linked to the generative theory of evolution, at pp. 16, 17). We take both revolutions as closely connected. They are the foundation of a new approach of complexity as *generative* complexity, which is fundamentally based

on *causal* complexity. Consequently, the new thinking in complexity as *generative* complexity is made possible by new thinking about *causal* complexity! It should be noticed that the generative calculus, sketched above, cannot be found in the regular books on the causal framework in the social sciences! This shows science-as-we-know-it (SAWKIT), being operative as 'normal science', as described by Thomas Kuhn (1970). Even not by Pearl and Mackenzie (2018) who present their book as "a new science of cause and effect", and view their new approach of causality as "a causal revolution" (p. 7). No mention, however, is made of the nonlinear dynamics of interaction, neither a new generative calculus of total causal effects which can be nonlinear over time. No link is made between causal complexity and the very hidden generative nature of this kind of complexity. This description and recognition of how causality is still taken very much for granted, shows the actual state of the art in science in the Age of Complexity. This state of the art can be linked to *the embarrassment of complexity*, described above, which is based on the lecture by Helga Nowotny (2013) at the Global Peter Drucker Forum in Vienna.

In our approach, the generative calculus of total effects of causal interaction is closely linked to thinking about causality as *generative* causality, and the model of causal interaction presented a model of generative causation (Pawson, 2013, p. 63). So, we take this model as a complex *generative* model indeed (see Sloman, 2005, p. 125). This model clearly showed the possibility of nonlinear dynamics of this interaction as complex generative dynamics, with corresponding potential nonlinear effects, *generated* as *emergent* effects over time.

We may now understand that *generative* thinking, linked to *generative* theory, about a complex generative world/reality is the generative foundation of the proposed Generative Revolution. It may be argued that this is the revolution scholars of science have been awaiting for so long; a revolution which is muchly needed to get out of the very deficient state of art about the study of complexity in the Age of Complexity, being 'simply' unable to deal with complexity in their viewing and doing science in this age. This embarrassment of complexity in science has dominated science for so long. Time has

come to escape the Age of Reductionism and to shift into the Age of Complexity, with the Age of Emergence being very much part of it (Laughlin, 2005).

Consequences of the Generative Revolution

“To be sure, *generative thinking* underlies *all* the work but it took over a century to grope towards an understanding of the nature”

(Pawson, 2013, p. 66; emphasis added)

The Generative Revolution about the true generative nature of complexity may now be viewed as opening a new world: that is, a complex generative world, with new complex spaces of possibility. Lev Vygotsky, active as professor of psychology in Moscow, in the beginning of the 20th century, was already clear about the possibility of so-called ‘turning points’ in children’s path of development, about the possibility of *leaps* of development, of upheavals, and qualitative transformation through interaction among peers. It is through relations that entities like human beings develop into themselves. It is through the causal dynamics of interaction within reciprocal relationships that learners develop and become masters of their own behaviour (Vygotsky, 1978, p. 73). These relationships may be called generative relationships (Arthur, 2015, p. 97; Lane et al., 1996)). Jerome Bruner, who admired Vygotsky’s work very much, made mention of the possibility that learners “bootstrap each other” in small communities of learners (Bruner, 1996, p. 21). The bootstrapping mechanism being at work here may be based on the generative causal mechanism at work in a complex generative reality (see Bhaskar, 2011). All of this is very much part of what Bhaskar described as his mission of ‘reclaiming reality’ (title of his book).

The interaction among peers may now be viewed as social interaction networks (cf. Arthur, 2015, p. 98), with concomitant patterns of dyadic interaction (ibid., p. 98). These dynamic networks may operate on generative interaction within generative loops. They may now be

taken to be complex, generative causal networks. They may now be taken to operate as nonlinear networks (Arthur, 2015, p. 93). The effects generated within these complex, generative loops show the generative power of the generative complexity, generated within these loops.

The mechanism of change may now be viewed as a so-called '*generative mechanism*', as described in the work of Roy Bhaskar (2011), William Wimsatt (2007, pp. 135-137), and Ray Pawson (2013, pp. 4-5). This concept is very much part of a so-called "realist theory of science" (title of book by Bhaskar, 2008). These mechanisms of generative change through generative interaction may be conceived as the *generative motor* in and of interaction, being operative in generative systems (Wimsatt, 2007), to be taken as so-called '*transitional psychological systems*' (Vygotsky, 1978, p. 46; italics in original). It may be understood that an underlying generative mechanism "*generate (social) outcomes*" (Pawson, 2013, p. 5; cf. Vygotsky, 1978, p. 59), which may be potential *emergent effects* (Pawson, 2013, p. 44; emphasis added). Generative systems may be viewed as being capable of generating perpetual novelty (Arthur et al., 2015, p. 95). It will be possible to link this approach with a process-and-emergence perspective (ibid., p. 95): that is, a process which is linked to generative emergence of effects (cf. Lichtenstein, 2014; see also Jörg, 2021, 2025).

The view of the world as a complex *generative* world may now be described as "an incessantly renewing world" (Archer, in Pawson, 2013, p. 5); that is, a world of perpetual novelty (Arthur et al., 2015, p. 94).

New language

A new language is an essential part of the new Generative Revolution. Reclaiming reality into a complex generative reality implies a re-description of the description of reality-as-we-know-it, as well of a complex generative world. Science itself turns into a new kind of generative science All of the re-thinking of the basic concepts in use

in (social) science offer a new concept for use in generative science, to describe reality as generative reality and the world as a complex, generative world (Law, 2004, pp. 6-7).

The basic concepts for use in generative science are:

- reciprocal interaction
- causal interaction
- generative interaction
- generative processes
- generative relationships
- reciprocal relationships
- generative model of generative interaction
- generative loop
- generative causation
- generative causality
- generative power of a generative loop
- generative nonlinear dynamics of interaction
- generative functions of causal effects in interaction
- generative conditions
- generative emergence
- generative, emergent effects in generative interaction
- generative potential
- causal complexity
- emergent complexity
- generative complexity
- generative process-and-emergence perspective
- generative theory of generative interaction
- generative thinking
- generative modelling
- generative nature of order
- generative systems
- generative structures
- generative mechanisms

- generative (interaction) networks
- generative science

A complex *generative* language with these complex *generative* concepts may now be linked with complex concepts, already in use like:

- Emergent *structures* (Arthur, 2015, p. 20)
- *Self-generative* processes (Edelman, 1992; Fox Keller, 2002)
- *Self-creating* process (Arthur, 2015, p. 20)
- Self-producing process (ibid., p. 20)
- *Autopoietic* process (ibid., p. 20)
- *Self-potentiating* processes (Rescher, 1998, p. 28)
- *perpetuating constructive* processes (Arthur, 2015, p. 24)
- (economy) perpetually *computing* itself (ibid., p. 24)
- (economy) perpetually *inventing* itself (ibid., p. 25)
- (economy) that is *alive, ever-changing, organic* (ibid., p. 25)
- (economy) which is full of *messy vitality* (ibid., p. 25)
- *Self-modifying* networks / *generative* systems (Kampis, 1991; Wimsatt, 2014)
- *Deviation-amplifying* systems (Maruyama, 1963)
- (*Economy as*) a *verb-based* science (Arthur, 2015, p. 24)
- *Emergent* phenomena (ibid., p. 25)
- Existing entities *creating* novel entities (ibid., p. 25)

Applications

“This shift in economics is very much part of a larger shift in science itself”

Arthur, 2015, p. 24

It should be clear by now that complexity is very much a transdisciplinary concept. This may be taken to be true as well for *generative* complexity. Complexity, taken as generative complexity, may explain complex generative processes in the real world, to be

taken as a complex *generative* world. The same is true for reality! We may reclaim reality into a new kind of reality: that is, a complex generative reality. This new kind of reality is as much a kind of emergent reality, with emergent effects, generated over time.

Above we saw many complex concepts and complex phenomena, already in use by different kind of scholars in the different sciences. They may now not only be used for *description* of complex phenomena, but also *understood* as complex concepts and phenomena. With the new complex framework with causal complexity as a key tool for understanding and explaining complex phenomena, based on causality as generative causality and causation as a generative process, triggered by generative mechanisms being operative in complex generative networks, we may open a new complex generative world for science and the different disciplines. Opening this world implies the opening of unlimited spaces of the possible, with unlimited processes of growth and acceleration, generated by generative complexity being operative in generative causal networks, developing through generative processes over time, with their causal generative dynamics being involved in these generative processes (cf. Vygotsky, 1978, p. 62). The complex generative dynamics may show to be the nonlinear dynamics Helga Nowotny was talking about in her speech at the Global Peter Drucker Forum in 2013. We may now understand these nonlinear dynamics as complex generative dynamics. We may now as well be able to explain the working of the nonlinear dynamics involved.

Above we have shown that generative complexity is based on causal complexity, which can be linked to the emergent complexity of the total effects of interaction within small networks of entities like human beings.

The generative (causal) dynamics could be linked to the generative power of causal structures like the causal loops with their complex causal loop effects. The very complexity of causality showed to be the key for building the new generative foundation of science in the Age of Complexity. With this new foundation we may open the sciences in the 21st Century as the Century of Complexity (Hawking, 2000).

This generative foundation may be taken to be the foundation of a new Generative Revolution in science. It is at the same time the foundation for building a new *generative* science which is of relevance for all disciplines within the sciences. Below we will show how the new generative foundation may be used for building a new, more specific and adapted form of the generative science, for each of the disciplines in science. Of course this is a very ambitious goal for viewing and doing science in the 21st Century of Complexity, which should now be better understood as the Century of Generative Complexity, and the Age of Complexity as the **Age of Generative Complexity / Science!**

Interestingly, we may open science for the different complex effects, described below. The complex generative effects of Generative Science can be described as follows:

- The causal power of social structures (Elder-Vass, 2010; cf. Illari & Russo, 2014)
- The generative (causal) loop effect
- The generative (causal) power of a generative loop
- The so-called 'multiplier effect' being operative within the loop
- The Matthew effect: the rich become richer and the poor become poorer
- The Jörg effect: the more you increase the effect on the other, the stronger the effect on yourself!
- The Jörg effect operating as a kind of self-bootstrapping effect (DeLanda, 2011)
- The Jörg effect, operating as self-potentiating (Rescher, 1998, p. 28)
- The process of bootstrapping each other (f.e., in the brain; see Edelman, 1992, pp. 119, 121, 152)
- The bootstrapping each other effect in education (Bruner, 1996, p. 21; Jörg, 2007, 2016, 2017)
- Networks with bootstrapping configurations (Quillien, 2008)
- Networks with self-perpetuating effects (Arthur, 2015)

We may also describe the processes of coming into being through generative (causal) process of becoming (Sassone, 1996, 2002; Jörg,

2007, 2016, 2017).

All of these effects, described in literature, may be understood and explained as complex effects, generated in (causal) generative interaction within generative loops. These effects show the causal power of social structures (Elder-Vass, 2010), being operative in (causal) networks like social structures, showing emergence, agency, and the causal dynamics of interaction, operating as generative interaction.

Below, we will shortly describe the generative potential for application in some specific disciplines: that is, for

- Generative economics (Arthur, 2015, fn at p. 2) and generative economy (Kelly, 2012, 2016)
- Generative Social Science (Epstein, 2006; Batty, 2008)
- Generative Biology (cf. Webster & Goodwin, 1996)
- Generative evolution (Reid, 2007)
- Generative pedagogy (Senge et al., 2000)
- Generative education (Jörg, 2009, 2016, 2017)
- Generative innovation (Jörg & Akkaoui-Hughes, 2013)

Summary and conclusions

From the presentation about the embarrassment of complexity above, we may conclude that we need not only *open* science, or *re-think* science-as-we-know-it (SAWKIT). Lev Vygotsky argued wisely that we cannot find a new science; we have to *invent* it (Vygotsky, 1993). This, we showed, is only possible by inventing a new paradigm for viewing and doing science: that is, the generative paradigm, which now may be taken to be a paradigm of complexifying. This new paradigm offers the opening for a scientific revolution: that is, the Generative Revolution.

The Generative Revolution in the 21st Century of Complexity is based on

- A causal revolution, about causal interaction and the generative

forces exerted on each other in that interaction, with potential nonlinear effects over time

- A new generative calculus of the total causal effects, generated in generative (causal) interaction
- the so-called 'Network Revolution', about generative causal networks with generative causal interaction and effects generated over time
- Complex, generative bottom-up processes and corresponding generative bottom-up effects
- Generative conditions that promote emergences of effects (cf. Reid, 2007, p. 297)
- A generative logic of generative processes and their effects over time, which describes "the logic of its own genesis" (Vygotsky, 1978, p. 30).

The new generative paradigm offers also the opening for a radical new worldview: that is, a complex generative worldview. It offers also a radical new reality: that is, a complex generative reality. This implies not only a new ontology, about a new "generative nature of order" (Bohm & Peat, 2000) in a complex generative world, but also a new epistemology, and a new methodology to address complexity as generative / emergent complexity. The new focus will be on entities coming into being through complex generative processes of becoming (Sassone, 1996, 2002). The new generative paradigm, which may at the same time be viewed as a paradigm of *complexifying* (cf. Rescher, 1998, p. 6), implies as well a radical different way of thinking, with a new generative logic about how (causal) effects on entities in interaction are actually *generated* over time, by complex generative process with potential leaps of growth and development. This generative process may show so-called "saltatory emergent progress" (Reid, 2007, p. 15; cf. Vygotsky on the saltatory development of the child; and Carey, 2004, on the building of concepts, based on bootstrapping processes over time).

It should be clear by now that new tools of thinking, understanding

and explaining were needed to build a new science about a new kind of generative world, with new effects generated over time. The generated effects in and through interaction show the possibility of a new “process-and-emergence perspective” (cf. Arthur et al. 2015, p. 91), and the possibility of generative emergence of effects over time.

The potential special effects, like the self-generated effect, show the possibility of self-amplification. This is the so-called ‘Comenius effect’ for education, and the ‘Jörg effect’ for application in all kind of disciplines of science. It describes the possibility of self-generated growth, which may be linked with the so-called ‘self-bootstrapping effect’ (DeLanda, 2011). This effect may for instance be linked to a radical new view of economy: that is, “an economy perpetually inventing itself” (Arthur, 2015, p. 25). Arthur describes this economy as “not dead, static, timeless, and perfect, but one that is alive, ever-changing, organic, and full of messy vitality”⁹ (ibid., p. 25). Interestingly, he speaks about “a world of perpetual novelty” (p. 94), and about economy existing “in perpetual novelty” (p. 141). He also declares “that economy exists perpetually in a process of self-creation” (ibid., p. 141). He states that complexity “tends to bootstrap itself upward over time” (ibid., p. 146). Rescher (1998) described complexity nicely as ‘self-potentiating’.

The Matthew effect, described above, shows the possibility of entities like learners, “bootstrapping each other in small communities” (Bruner, 1996, p. 21). This possibility of entities bootstrapping each other in the brain has also been described by Gerald Edelman in 1992 (at pp. 119, 121, 152) for the field of brain functioning and by Quillien in 2008 (at p. 7, 71, 149), in her description of the great work by Christopher Alexander about the nature of order.

We may come to the conclusion that the Generative Revolution is based on a new generative foundation of science, which is enabling for the building of a new so-called ‘generative science’, which is very much a “verb-based science” (Arthur, 2015, p. 25). The generative

9 Interestingly he does not use the term *generative* here, like in generative economy, by Kelly (2012, 2016), although he refers to generative economics, at p. 2 in the footnote!

science is a new science which focuses on complex generative processes in a complex generative world. This shows “the large shift in science” (Arthur, 2015, p. 25) scholars of science were waiting for so long. The generative science describes the generative nature of order, with entities coming into being through complex generative process of becoming through generative interaction within generative relationships, which may operate as bootstrapping relationships with corresponding bootstrapping effects. With the new generative approach of the generative nature of order, we may finally overcome the embarrassment of complexity for scholars of science, viewing and doing science in the Age of Complexity.

A real scientific revolution was needed to overcome the crisis of knowledge around complexity as a scientific concept, which showed the very “embarrassment of complexity”, as described by Helga Nowotny (2013). The new generative paradigm was needed to overcome the very crisis of knowledge science has been in for so long (Cilliers, 1998, 2013; Jörg, 2013). It was shown above that a new kind of causal thinking was needed, which offered radical new tools to describe and to ‘operate’ in building a new framework of thinking about complexity in the Age of Complexity. This opens a new world about nonlinear dynamics, with unexpected challenges and unexpected possibilities to describe, understand and explain this world as a complex generative world. We may finally understand this world as a complex, living world, and reality as a complex, living reality. The different effects, like the Matthew effect, and the Jorg effect, may show the unexpected possibility of entities evolving with self-bootstrapping and by bootstrapping each other into complex multi-dimensional spaces of the possible, hitherto unknown.

The Generative Revolution shows the promise of new thinking in generative complexity in the Age of Complexity; an age which was still very much incomplete in the description and understanding of complexity, with unrecognized generative complexity, based on causal complexity, and unrecognized possibilities of nonlinear effects over time. We may finally become aware of the generative power of causal loops and their *generative potential* to create unknown nonlinear

dynamics and their corresponding effects, generated over time.

The Generative Revolution may be of great value in overcoming the Age of Reductionism and may finally open the Age of Emergence as being part of the new Age of Complexity as the Age of Generative Complexity!

The full implications of the Generative Revolution cannot be described in the space given. It needs a book¹⁰ to *describe, understand* and *explain* the unexpected novelty: of what is finally possible in the building of the new Generative Science, as a result of the Generative Revolution.

References

Arthur, W. B. (2015). *Complexity and the Economy*. Oxford: Oxford University Press.

Barabási, A-L. (2003). *Linked. How Everything is Connected to Everything Else and What it Means for Business, Science, and Everyday Life*. New York: Penguin Group.

Batty, M. (2008). Generative Social Science: A Challenge. *Environment and Planning B: Planning and Design*, vol. 35, 191-194.

Bhaskar, R. (2008). *A Realist Theory of Science*. New York: Routledge.

Bhaskar, R. (2011). *Reclaiming reality*. New York: Routledge.

Bohm, D. & Peat, D. M. (2000; 2nd ed.). *Science, Order, and Creativity*. London: Routledge

Bruner, J. (1996). *The Culture of Education*. Cambridge MA: Harvard University Press.

Carey, S. (2004). Bootstrapping & the Origin of Concepts. *Daedalus*, Vol. 133, No. 1, On Learning (Winter, 2004), pp. 59-68.

Cilliers, P. (2013). A Crisis of Knowledge: Complexity, Understanding and the Problem of Responsible Action. In: P. Derkx & H. Kunneman (Eds). *Genomics and Democracy* (pp. 37-59). Amsterdam – New York: Rodopi.

DeLanda, M. (2011). Emergence, Causality and Realism. In Levi Bryant, Nick Srnicek & Graham

¹⁰ This book will appear in 2025

- Harman (Eds.), *The Speculative Turn: Continental Materialism and Realism* (pp. 381-392). Melbourne: Re.Press. Retrieved at http://www.re-press.org/book-files/OA_Version_Speculative_Turn_9780980668346.pdf
- Durston, S. & Baggerman, T. (2017). *The Universe, Life and Everything. Dialogues on Our Changing Understanding of Reality*. Amsterdam: Amsterdam University Press.
- Edelman, G. (1992). *Bright Air, Brilliant Fire: On The Matter Of The Mind*. London: Penguin Books.
- Elder-Vass, D. (2010). *The Causal Power of Social Structures. Emergence, Structure and Agency*. Cambridge (UK): Cambridge University Press.
- Epstein, J. M. (2006). *Generative Social Science*. Princeton and Oxford: Princeton University Press.
- Fox Keller, E. (2002). *Making Sense of Life. Explaining Biological Development with Models, Metaphors, and Machines*. Cambridge (MA): Harvard University Press.
- Hawking, S. (2000). San Jose Mercury News, January 20th. Retrieved at <http://www.comdig.com/stephen-hawking.php>
- Holland, J. (1995). *Hidden orde. How adaptation builds complexity*. Helix books.
- Holland, J. (1998). *Emergence. From chaos to order*. Cambridge: Perseus books.
- Holland, J. (2014). *Complexity. A very short introduction*. Oxford: Oxford University Press.
- Illari, Ph. & Russo, F. (2014). *Causality. Philosophical Theory Meets Scientific Practice*. Oxford: Oxford University Press.
- Jöreskog, K.G. & D. Sörbom. (1993). *LISREL8: A Guide to the Program and Applications*. Chicago: SPSS.
- Jörg, T. (2009). Thinking in complexity about learning and education – A programmatic view. *Complicity*, 6(1), pp. 1-15. Online available at http://www.complexityandeducation.ualberta.ca/COMPLICITY6/Complicity6_TOC.htm
- Jörg, T. (2011). *New Thinking in Complexity for the Social Sciences and Humanities – A Generative, Transdisciplinary Approach*. New York: Springer Publishers.
- Jörg, T. & Akkaoui Hughes, S. (2013). Harnessing the Complexity of Innovation. *International Journal of Knowledge and Systems Science*, Vol. 4(3), pp. 1-13.
- Jörg, T. (2014). The Crisis of Knowing in the Age of Complexity. In: M. E. Jennex (Ed.), *Knowledge Discovery, Transfer, and Management in the Information Age* (pp. 1-19). Hershey: IGI Global.
- Jörg, T. (2016). Opening the Wondrous World of the Possible for Education. A Generative Complexity Approach. In: M. Koopmans & D. Stamovlasis (Eds.), *Complex Dynamical Systems in Education. Concepts, Methods and Applications*

(pp. 59-92). New York: Springer Publishers.

Jörg, T. (2017). On Reinventing Education in the Age of Complexity. A Vygotsky-inspired Generative Complexity Approach. *Complicity: An International Journal of Complexity and Education*, Vol. 14, No. 2, pp. 30-53.

Kahane, A. (2004). Solving Tough Problems. An Open Way of Talking, Listening, and Creating New Realities. San Francisco: Berrett-Koehler.

Kamps, G. (1991). *Self-Modifying Systems in Biology and Cognitive Science. A New Framework for Dynamics, Information and Complexity*. Oxford: Pergamon Press.

Kelly, M. (2012). *Owning Our Future: The Emerging Ownership Revolution. Journeys to a Generative Economy*. San Francisco: Berrett-Koehler.

Kelly, M., McKinley, S., and Duncan, V. (2016). Politics of Place / Politics for Places. Community wealth building: America's emerging asset-based approach to city economic development. *Renewal. A Journal of Social Democracy*. Vol. 24, No. 2, pp. 51-68. Retrieved at <http://www.marjoriekelly.com/publications/articles-1/>

KNAW (The Royal Netherlands Academy of Art and Sciences) (2017). Symposium "*The Dawn of a New Age in Science*". Amsterdam, September 2017.

Kuhn, T. S. (1970). *The structure of scientific revolutions* (2nd ed.). Chicago: Chicago University Press.

Lane, D. & Maxfield, R. (1996). Strategy Under Complexity: Fostering Generative Relationships. *Long Range Planning*, Vol. 29, issue 2, April 1996, pp. 215-231.

Laughlin, R. (2005). *A Different Universe. Reinventing Physics From the Bottom Down*. New York: Basic Books.

Law, J. (2004). *After Method. Mess in Social Science Research*. New York: Routledge.

Lichtenstein, B. B. (2014). *Generative Emergence. A New Discipline of Organizational, Entrepreneurial, and Social Innovation*. Oxford: Oxford University Press.

Mainzer, K. (2004/2007). Thinking in complexity. The computational dynamics of matter, mind, and mankind. Berlin: Springer.

Maruyama, M. (1963). The Second Cybernetics: Deviation-amplifying mutual causal processes. *American Scientist*, 51, 2, 164-179.

Morin, R. (2001). Seven Complex Lessons in Education for the Future. Paris: UNESCO Publishing.

Morin, E. (2008). *On Complexity*. Cresskill (NJ): Hampton Press.

- Moynihan, D. (1970). Farewell speech to US President's Cabinet in 1970.
- Nowotny, H., Scott, P., and Gibbons, M. (2001). *Re-Thinking Science. Knowledge and the Public in an Age of Uncertainty*. Cambridge: Polity Press.
- Nowotny, H. (2013). *The Embarrassment of Complexity*. Talk at the Peter Drucker Forum 2013. Retrieved at <https://www.druckerforum.org/blog/?p=640>
- Pawson, R. (2013). *The Science of Evaluation. A Realist Manifesto*. London: Sage Publications.
- Pearl, J. & Mackenzie, D. (2018). *The Book of Why. The New Science of Cause and Effect*. New York: Basic Books.
- Quillien, J. (2008). *Delight's Muse. On Christopher Alexander's The Nature of Order*. Ames: Culicidae architectural Press.
- Reid, R. G. B. (2007). *Biological Emergences*. Cambridge (MA): The MIT-Press.
- Rescher, N. (1998). *Complexity. A philosophical overview*. New Brunswick: Transaction Publishers.
- Rossi, F., Russo, M. Sardo, St., and Whitford, J. (2010). Innovation. generative relationships and scaffolding structures. Implications of a complexity perspective to innovation for public and private interventions. In P. Ahrweiler (Ed.), *Innovation in Complex Social Systems* (pp. 150-161). London: Routledge.
- Sassone, L.A. (1996). Philosophy across the curriculum: A democratic Nietzschean pedagogy. *Educational theory* 46 (4): pp. 511-524.
- Sassone, L.A. (2002). *The process of becoming. A democratic Nietzschean philosophical pedagogy for individualization*. Chicago: Discovery Ass. Publishing House.
- Senge, P., Scharmer, C. O., Jaworski, J., and Flowers, B. S. (2004). *Presence. Exploring profound change in people, organizations and society*. London: Nicholas Brealy Publishing.
- SFI (Santa Fe Institute) (2015). Message about a 2.500.000 Dollar grant from the Templeton Foundation. Retrieved at <http://www.santafe.edu/news/item/JTFgrant-2015-announce-comprehensive-theory-complexity/>
- Verschuren, P. J. M. (1991). *Structurele Modellen tussen Theorie en Praktijk*. Utrecht: Het Spectrum.
- Vygotsky, L. (1978). *Mind in society*. Cambridge MA: Harvard University Press.
- Vygotsky, L. (1993). In R. W. Rieber & A. S. Carton (Eds.). *Collected works: Vol. 2. The Fundamentals of Defectology*. New York: Plenum Press.
- Vygotsky, L. (1997). *Collected works, Vol. 3. Problems of the Theory and History of Psychology*. Ed. by R.W. Rieber, and J. Wollock. New York: Plenum Press.
- Webster, G. & Goodwin, B. (1996). *Form and Transformation. Generative and*

Relational Principles in Biology. Cambridge: Cambridge University Press.

Wimsatt, W. C. (2007). *Re-engineering philosophy for limited beings. Piecewise approximations to reality*. Cambridge, (MA): Harvard University Press.

Wimsatt, W. C. (2014). Entrenchement and scaffolding: An architecture for a theory of cultural change. In L. R. Caporael, J. R. Griesemer, and W. C. Wimsatt (Eds) (pp. 77-105). *Developing Scaffolds in Evolution, Culture, and Cognition. The Vienna Series in Theoretical Biology*. Cambridge (MA): The MIT Press.

Wallerstein I. et al. (1996). *Opening the Social Sciences*. Report of the Gulbenkian Commission on the Restructuring of the Social Sciences. Stanford (Ca): Stanford University Press.

Living within Diversities: An Exploration of Complexity, Diversity, and Sense-Making

Rika Preiser

Rika Preiser is Associate Professor at Stellenbosch University in South Africa where she is the UNESCO co-Chair in “Complexity and transformative African futures” at the Centre for Sustainability Transitions (CST). This interdisciplinary research centre emerged in response to global systemic challenges, including socio-economic, sustainability, and environmental crises. Her work is deeply rooted in philosophical theorizing on complexity with a strong emphasis on social-ecological sustainability research, contributes significantly to addressing contemporary trends in environmental and sustainability research. This effort aims to address sustainability challenges through the lens of a complex systems worldview. Rika has co-edited several publications such as the “Routledge Handbook of Research Methods for Social-Ecological Systems” (2021) and “Critical Complexity: Collected Essays” (2016), in which the philosophical foundations that inform scientific paradigms that are sensitive to complexity inform methodological and practical innovations. A key publication co-edited by Dr. Preiser is “Complexity, Difference and Identity: An Ethical Perspective” (2010), alongside Prof. Paul Cilliers. Dr. Preiser’s scholarly articles also highlight her interest in the ethical and normative dimensions of complexity, exploring how these dimensions inform ways of making sense of diversity and tensions within complex systems.

Abstract *This paper aims to explore the historical and conceptual development of complexity theory, its application in understanding complex adaptive systems (CAS), and the critical role of diversity within these systems. Furthermore, it delves into the ethical and practical implications of engaging with complexity, emphasizing the need for innovative scientific practices and collaborative approaches to navigate the complexities of the modern world. Since the turn of the century, the concept of complexity*

has increasingly influenced various scientific disciplines and societal domains, marking a significant shift from an atomistic view to a relational worldview. Theories of complexity employ a specialized vocabulary and encourage innovative scientific practices, while highlighting the limitations of human understanding and fostering a critical examination of assumptions. Diversity is essential for complex systems, allowing for varied interactions necessary for complexity to manifest. This diversity is fundamental to the system's identity, which emerges from interactions rather than pre-existing. Ethical considerations are integral to studying complex systems. Acknowledging our limited understanding requires a modest and reflective approach to decision-making. Collaborative processes and adaptive co-management are vital for fostering resilience and addressing complex issues effectively. Embracing a deeper understanding of complexity can help develop resilient and equitable societies. Integrating an understanding of diversity, ethical relationality, and adaptive strategies allows for better navigation of global interdependencies and meaningful responses to pressing and diverse challenges.

1. The Complexity Turn

Since the turn of the century, the concept of complexity has increasingly infiltrated various scientific disciplines and societal domains (Boulton et al., 2015; Urry, 2005). This shift represents a significant paradigm change, moving away from an atomistic view of isolated components towards a relational worldview (Capra & Luisi, 2014; Jörg, 2017; Morin, 1992). The conceptual development of the study of complexity is characterized by the recognition that there is no unified theory of complexity (Chu et al., 2003). Instead, the study of complexity encompasses a collection of concepts, methods, and frameworks that address the intricate behaviours and properties of complex systems (Hammond, 2017).

The French complexity philosopher, Edgar Morin, (Morin, 2008) emphasizes that complexity should be understood as a “weaving together” of discoveries from different scientific disciplines. This perspective is encapsulated in the etymological roots of the word

“complexity,” derived from the Latin “complexus,” meaning “what is woven together.” This metaphor highlights the interdisciplinary nature of complexity, where diverse insights converge to form a cohesive yet multifaceted understanding of complex phenomena.

One of the key conceptual advancements in complexity theory is the distinction between “computational complexity” and “critical complexity” (Cilliers, 2016; Morin, 2007). Computational complexity focuses on the capacity to quantify and simulate the behaviour of complex systems using mathematical equations, algorithms, and computational models (Holland, 1995). In contrast, critical complexity engages with the philosophical and practical implications of complexity, emphasizing the experiential and participatory aspects of interacting with complex systems (Alhadeff-Jones, 2013; Audouin et al., 2013)

While pinpointing the exact genesis of the scientific field of complexity is challenging, it is possible to delineate the key observable principles and patterns that define the characteristics and dynamics of complex systems. Various definitions of complexity have been proposed, among which the one articulated by complexity economist W. Brian Arthur (Arthur, 1999) stands out for its clarity:

“Common to all studies on complexity are systems with multiple elements adapting or reacting to the pattern these elements create.”

Arthur’s definition underscores the significance of physical processes and causal mechanisms that form the foundational principles and patterns characterizing the behaviour of complex phenomena. The regularities in complex systems arise from the recursive nature of interactions and the patterns of relations that form these systems and their environments (Arthur, 2021). Several general trends are identifiable in the literature on complexity theory:

Systemic Phenomena and Paradigm Shift

Complexity theories emphasize systems in nonequilibrium states

characterized by nonlinearity, self-organization, emergence, and irreversibility in time and energy expenditure. These intrinsic qualities result in fundamentally uncertain behaviours (Arthur, 2021; Prigogine, 1996). This focus represents a paradigm shift from classical Newtonian/Cartesian science to a post-Newtonian framework, opposing positivist assumptions that favour linear, atomistic, and equilibrium-based explanations. The new paradigm prioritizes the organization and relationships over static structures and entities (Juarrero & Lissack, 2000; Nicholson & Dupré, 2018).

Specialized Vocabulary and New Scientific Practices

Theories of complexity employ a specialized vocabulary with technical and metaphorical terms such as patterns of organization, implicate order, hierarchy, and dissipative structures (Nicolis & Nicolis, 2009). This distinctive language aids in articulating the features of complex systems. Engaging with complexity encourages innovative scientific methods, with practical implications for implementing findings and informing decision-making processes (Preiser & Cilliers, 2010).

Limitations of Understanding

Complexity theories underscore the limits of human understanding and scientific inquiry into complex phenomena. Rather than offering problem-solving tools, these theories challenge and problematize conventional assumptions and practices, emphasizing the need for a critical examination of underlying premises (Cilliers, 2005b). This approach fosters a deeper awareness of the inherent uncertainties and dynamic interactions within complex systems.

These trends illustrate the foundational principles that underpin various complexity theories, emphasizing their interdisciplinary nature and the significant shift they represent in scientific thinking. Research approaches based on complex adaptive systems (CAS) introduce a new perspective on understanding the world and our place within it. While these approaches do not offer a foolproof manual for

designing research projects or implementing change interventions (Preiser and Cilliers 2010), they provide general principles that help avoid oversimplification and misleading analyses. Moreover, CAS exhibit distinctive properties and behaviours that necessitate innovative approaches to study and manage such systems. Preiser et al. (2018) proposed six organizing principles to define and qualify the presentation of complex phenomena. These principles provide a typology of characteristics that help to identify the qualities of CAS and suggest practical implications for CAS-based methodologies in studying, understanding, and managing these systems. The principles are as follows:

1. **Constituted relationally:** In CAS, the interactions among components are more defining than the components themselves. This implies that the system's behaviour is primarily a result of these interactions.
2. **Embeddedness in larger systems:** Delimiting problems and systems is challenging because CAS are often embedded within larger systems. This nested nature of systems requires a holistic view to understand the broader context.
3. **Context-defined identity and functions:** The identity and functions of CAS are defined by their context, meaning that a system's characteristics can change depending on the surrounding environment.
4. **Self-organizing capacities:** CAS have the ability to self-organize, meaning that they can spontaneously develop structures and patterns without external direction.
5. **Non-linear feedback loops:** Non-linear feedback loops in CAS can amplify small changes, leading to significant and sometimes unpredictable outcomes. This characteristic underscores the complexity and dynamism of these systems.
6. **Emergence:** emergence in CAS arises from compounded and composite causes. This means that new properties or behaviours can arise from the interactions within the system that are not predictable from the individual components alone.

These principles provide a framework for recognizing and engaging with the complex behaviours and characteristics of adaptive systems, guiding researchers and practitioners in applying appropriate methods for their study and management.

2. The role of diversity in complex systems

Diversity is a critical element in the emergence of complex behaviours within systems. It allows for a variety of interactions, which are necessary for the complexity to manifest (Cilliers & Preiser, 2010). In workspaces and organizational structures, diversity is seen as a strategy to address justice and equity challenges. However, the lived experience of diversity often diverges from theoretical assumptions. This discrepancy highlights the need for a deeper understanding of how diversity operates in practice.

From a deeper understanding of the dynamics of complex systems, we see that diversity acts as a precondition for interesting behaviour and meaningful interactions within systems (Cilliers, 2000).

To effectively navigate a challenging and evolving environment, a complex system needs a variety of resources. The roles of different components within the complex system are unique and not interchangeable; for instance, a crane operator cannot fulfil the duties of a financial manager and vice versa. The more complex the system's role, the greater the required diversity. This introduces a problem: while diversity is essential for a complex system to remain vital and dynamic, it complicates efforts to describe, understand, control, or manage the system. Simplifying rich, nonlinear differences into straightforward descriptions is not feasible, yet descriptions are necessary (Cilliers, 2005b).

Given the features of CAS as stated earlier, we see that engaging diversity or acknowledging difference, is a fundamental precondition for the existence of complex systems (Cilliers, 2005a). These systems are defined by their differences, which include small, often overlooked differences that enable emergent properties. The system's identity emerges from these interactions rather than existing beforehand

(Cilliers & Preiser, 2010).

Superficial understandings of difference can lead to an underestimation of internal diversity within categories like race or gender. Overemphasizing these differences can create a misleading discourse of incommensurability between groups. To understand the logic of difference, one must examine it at a fundamental level where it constitutes meaning and emergent characteristics. Realizing that differences are fundamental highlights the importance of acknowledging them. However, if this insight leads to the absolutization of difference, one might conclude that no relationship between the self and the other is possible, viewing the other as entirely separate. Yet, to recognize the other as distinct, some form of shared identity between the self and the other is necessary (Woermann, 2016). Claiming that the other is completely unknowable is essentially an inverted insistence on pure identity, where the other's identity remains entirely unbreached by difference, similar to how relativism is an inverted form of foundationalism. The notion that the other must share something with the self to be recognized does not imply that the other can be fully appropriated or understood (Woermann & Cilliers, 2012). There is an inherent and irreducible difference between the self and the other that will always complicate the relationship. Nonetheless, recognition of the other as other requires a minimal form of identity (some small similarity) to make this recognition possible. This relationship will remain complex, and simply acknowledging this does not ensure that the other will not be violated. It does, however, provide a starting point from which a relationship, even a tenuous one, can be attempted (Woermann, 2016).

Seen as constituted relationally, difference is not merely a characteristic but a necessary condition for meaning. For something to be identifiable, it must be distinguishable from something else. More differences allow for more distinctions, which generate meaning. Meaning is never directly apparent but must be reconstructed. Both spoken and written words are material forms that require interpretation, deriving their meaning from their differences with other material forms. We cannot understand meaning outside these conditions, such as an inherent essence or an ideal representation. This dynamic applies not

only to language but to anything that can be given meaning. Thus, our interpretations of the world and ourselves are like textual events. As subjects, we derive our identity and meaning through a network of relationships with others and the world. Thus, an abundance of difference is essential for complex systems, which cannot be fully understood or reduced without it. Diversity fosters innovation and adaptability, crucial for navigating complex environments. Without diversity, systems can become stagnant and less resilient to change. As Cilliers and Preiser (2010) note, difference and asymmetry are not problems to be solved but are essential resources for the richness of complex systems.

3. Sense-Making and Ethics

Our understanding of complex systems is inherently limited. To fully understand a complex system, we need to understand it in all its complexity, including its environment, which is also complex. This is impossible for finite beings like us. Therefore, the knowledge we have of complex systems is based on models that necessarily reduce the complexity of the system. These reductions always leave out some aspects, which can interact with the rest of the system in unpredictable ways (Dominici, 2023).

This limited understanding means that our knowledge of complex systems is always provisional. We must be modest about the claims we make and constantly revise our frameworks as contexts change. This perspective moves beyond the objective/subjective dichotomy, recognizing that knowledge is constituted within a dynamic network of interactions

Given the provisional nature of our knowledge, making decisions and taking actions becomes challenging. We cannot form a complete picture of the current situation or formulate exact goals. This lack of certainty can lead to inaction, but Preiser and Cilliers (2010) argue that acknowledging our ignorance is a critical first step toward responsible action. Our decisions and actions not only affect the world but also constitute our identities within a network of interactions (Stacey,

1995).

Understanding complexity involves recognizing the relational and emergent properties of systems (García et al., 2020). It requires openness to new understandings and resisting reifying strategies that oversimplify complex interactions. Our encounters with complexity inherently involve normative choices, as there is no objective way to fully grasp complexity without reducing it. This reduction always involves subjective decisions, which are ethically charged. Cilliers and Preiser (2010) argue that ethics is not a list of pre-packaged strategies or standardized codes of conduct, but rather values and insights that arise from our practices and encounters with difference. This perspective sees ethics as constitutive of our identity, emerging through the interaction of differences.

In complex systems, ethical behaviour is relationally constituted rather than absolute (Woermann & Cilliers, 2012). This means that norms and laws need to be continually re-established in specific contexts, recognizing the complexity and interconnectedness of real-world systems. The ethics of entanglement call for an awareness of the relationships and interactions that define ethical practices in diverse settings.

This acknowledgment leads to an attitude of modesty in action. Decisions should result from careful and critical reflection, unfolding neither too quickly nor too slowly (Cilliers, 2006). This principle of modesty affects both the framework and the content of our actions. It emphasizes sensitivity to details and openness to different perspectives.

To effectively engage with complex systems, fostering collaborative processes is essential. Building trust and enhancing cooperation among stakeholders can lead to more effective and adaptive management practices (Preiser et al., 2021; Sankaran & Preiser, 2021). Collaborative processes also facilitate the sharing of diverse perspectives, which is crucial for understanding and addressing complex issues. Adaptive co-management practices are particularly important in responding to changes in environments (Rogers et al., 2013). These practices involve continuous learning and adjustment,

allowing systems to remain resilient in the face of uncertainty and change. Assessing resilience and anticipating future patterns and pathways are critical components of adaptive co-management.

4. Conclusion

As we continue to grapple with the challenges of the 21st century, embracing the principles of complexity science can help us develop more resilient and equitable societies. A deeper philosophical and ethical framework for understanding complexity exposes the ethical dimensions of the dynamical processes that constitute complex systems and offers practical implications for learning how to engage with complex systems in a meaningful way. The interplay of difference and identity within complex systems is fundamental to both the richness and the ethical dimensions of these systems.

The recognition of diversity as a vital component of complex systems, the ethical implications of relationality, and the need for adaptive and collaborative strategies form the cornerstone of this transformative approach. By integrating these ideas, we can better navigate the complexities of cultural diversities and organizational dynamics. This integrated approach promises to enhance our capacity to address pressing global issues with a deeper understanding of the complex interdependencies that define our world.

References

- Alhadeff-Jones, M. (2013). Complexity, Methodology and Method: Crafting a Critical Process of Research. *Complicity: An International Journal of Complexity and Education*, 10(1/2), 19–44. <https://doi.org/http://cepa.info/920>
- Arthur, W. B. (1999). Complexity and the Economy. *Science*, 284(April), 107–110.
- Arthur, W. B. (2021). Foundations of complexity economics. *Nature Reviews Physics*, 3(2), 136–145. <https://doi.org/10.1038/s42254-020-00273-3>
- Audouin, M., Preiser, R., Nienaber, S., Downsborough, L., Lanz, J., & Mavengahama, S. (2013). Exploring the implications of critical complexity for the study of socialecological systems. *Ecology and Society*, 18(3). <https://doi.org/http://dx.doi.org/10.5751/ES-05434-180312>

- Boulton, J., Allen, P., & Bowman, C. (2015). *Embracing complexity: strategic perspectives for an age of turbulence*. Oxford University Press.
- Capra, F., & Luisi, P. L. (2014). *The Systems View of Life*. Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511895555>
- Chu, D., Strand, R., & Fjelland, R. (2003). *Theories of Complexity*. C, 19–30.
- Cilliers, P. (2000). What Can We Learn From a Theory of Complexity? *Emergence*, 2(1), 23–33. https://doi.org/10.1207/S15327000EM0201_03
- Cilliers, P. (2005a). Complexity, Deconstruction and Relativism. *Theory, Culture & Society*, 22(5), 255–267. <https://doi.org/http://dx.doi.org/10.1177/0263276405058052>
- Cilliers, P. (2005b). Knowledge, limits and boundaries. *Futures*, 37(7 SPEC. ISS.), 605–613. <https://doi.org/10.1016/j.futures.2004.11.001>
- Cilliers, P. (2006). On the importance of a certain slowness. *E:CO*, 8(3), 106–113.
- Cilliers, P. (2016). *Critical Complexity, Collected Essays* (R. Preiser, Ed.). De Gruyter. <https://doi.org/http://dx.doi.org/10.1515/9781501502590>
- Cilliers, P., & Preiser, R. (2010). *Complexity, Difference and Identity* (P. Cilliers & R. Preiser, Eds.; Vol. 26). Springer Netherlands. <https://doi.org/10.1007/978-90-481-9187-1>
- Dominici, P. (2023). The weak link of democracy and the challenges of educating toward global citizenship. *Prospects*, 53(3–4), 265–285. <https://doi.org/10.1007/s11125-022-09607-8>
- García, M. M., Hertz, T., Schlüter, M., Preiser, R., & Woermann, M. (2020). Adopting process-relational perspectives to tackle the challenges of social-ecological systems research. *Ecology and Society*, 25(1). <https://doi.org/10.5751/ES-11425-250129>
- Hammond, D. (2017). Philosophical foundations of Systems Research. In M. Edson, P. Buckle Henning, & S. Sankaran (Eds.), *A Guide to Systems Research Philosophy, Processes and Practice* (pp. 1–19). Springer Science & Business Media.
- Holland, J. (1995). *Hidden Order: How Adaptation Builds Complexity*. Addison-Wesley.
- Jörg, T. (2017). On Reinventing Education in the Age of Complexity Approach. *Complicity: An International Journal of Complexity and Education*, 14(2), 30–53.
- Juarrero, A., & Lissack, M. (2000). Dynamics in Action: Intentional Behavior As a Complex System [JOUR]. *Emergence: Complexity & Organization*, 2(2), 24–57. <https://doi.org/http://dx.doi.org/10.1215/00318108-110-3-469>
- Morin, E. (1992). From the concept of system to the paradigm of complexity. *Journal of Social and Evolutionary Systems*, 15(4), 371–385. [https://doi.org/10.1016/1061-7361\(92\)90024-8](https://doi.org/10.1016/1061-7361(92)90024-8)
- Morin, E. (2007). Restricted complexity, general complexity. *Trans. C.*

- Gershenson. In C. Gershenson, D. Aerts, & B. Edmonds (Eds.), *Worldviews, science and us: Philosophy and complexity* (pp. 5–29). World Scientific Press.
- Morin, E. (2008). *On Complexity*. Hampton Press.
- Nicholson, D. J., & Dupré, J. (2018). A Manifesto for a Processual Philosophy of Biology John. In *Everything Flows: Towards a Processual Philosophy of Biology* (pp. 1–38). Oxford University Press.
- Nicolis, G., & Nicolis, C. (2009). Foundations of complex systems. *European Review*, 17(April 2009), 237–248. <https://doi.org/http://dx.doi.org/10.1017/S1062798709000738>
- Preiser, R., Biggs, R., Hamann, M., Sitas, N., Selomane, O., Waddell, J., Clements, H., & Hichert, T. (2021). Co-exploring relational heuristics for sustainability transitions towards more resilient and just Anthropocene futures. *Systems Research and Behavioral Science*, 38(5), 625–634. <https://doi.org/10.1002/sres.2815>
- Preiser, R., Biggs, R. (Oonsie), de Vos, A., & Folke, C. (2018). Social-ecological systems as complex adaptive systems: organizing principles for advancing research methods and approaches. (in review). *Ecology and Society*, 23(4), 46. <https://doi.org/doi.org/10.5751/ES-10558-230446>
- Preiser, R., & Cilliers, P. (2010). Unpacking the Ethics of Complexity: Concluding Reflections. In P. Cilliers & R. Preiser (Eds.), *Complexity, Difference and Identity* (Issues in, Vol. 26, pp. 265–287). Springer. <https://doi.org/10.1007/978-90-481-9187-1>
- Prigogine, I. (1996). *The End of Certainty: Time, Chaos, and the New Laws of Nature*. Free Press.
- Rogers, K. H., Luton, R., Biggs, H., Biggs, R. (Oonsie), Blignaut, S., Choles, A. G., Palmer, C. G., & Tangwe, P. (2013). Fostering complexity thinking in action research for change in social-ecological systems. *Ecology and Society*, 18(2), 31. <https://doi.org/http://dx.doi.org/10.5751/ES-05330-180231>
- Sankaran, S., & Preiser, R. (2021). Systemic change towards sustainable development: Innovative and integrative approaches. In *Systems Research and Behavioral Science* (Vol. 38, Issue 5, pp. 579–582). John Wiley and Sons Ltd. <https://doi.org/10.1002/sres.2820>
- Stacey, R. D. (1995). The science of complexity: An alternative perspective for strategic change processes. *Strategic Management Journal*, 16(6), 477–495. <https://doi.org/10.1002/smj.4250160606>
- Urry, J. (2005). The Complexity Turn. *Culture & Society*, 22(5), 1–14. <https://doi.org/http://dx.doi.org/10.1177/0263276405057188>
- Woermann, M. (2016). *Bridging Complexity and Post-Structuralism*.
- Woermann, M., & Cilliers, P. (2012). The ethics of complexity and the complexity of ethics. *South African Journal of Philosophy*, 31(2), 447–463. <https://doi.org/http://dx.doi.org/10.1080/02580136.2012.10751787>

Logica dell'identità, logica delle somiglianze: la via difficile della convivenza¹

Francesco Remotti

Francesco Remotti (1943), socio dell'Accademia Nazionale dei Lincei e dell'Accademia delle Scienze di Torino, è stato Professore Ordinario di Antropologia culturale nell'Università Statale di Milano (1976-1979) e poi nell'Università di Torino (1979-2013), dove ha ricoperto diverse cariche istituzionali. Qui ha avviato il corso di laurea magistrale in Antropologia culturale e Etnologia ed è stato coordinatore dei dottorati in Antropologia culturale e Etnologia (1991-99) e Scienze antropologiche (2000-08). Dal 1976 al 2013 ha condotto ricerche etnografiche tra i BaNande del Nord Kivu (Repubblica Democratica del Congo). Ha inoltre fondato e diretto la Missione Etnologica Italiana in Zaire (1979-93) e poi in Africa Equatoriale (1994-2004). Tra le pubblicazioni più significative: *Noi, primitivi. Lo specchio dell'antropologia* (1990, 2009); *Etnografia nande I-III* (1993-1996); *Contro l'identità* (1996); *Centri di potere. Capitali e città nell'Africa precoloniale* (2005); *L'ossessione identitaria* (2010); *Cultura. Dalla complessità all'impoverimento* (2011); *Fare umanità. I drammi dell'antropo-poiesi* (2013); *Per un'antropologia inattuale* (2014); *Somiglianze. Una via per la convivenza* (2019); *Ridere degli dèi, ridere con gli dèi. L'umorismo teologico* (con M. Raveri e M. Bettini, 2020); *Il mondo che avrete. Virus, Antropocene, Rivoluzione* (con A. Favole e M. Aime, 2020).

1 Questo scritto avrà un andamento sintetico e schematico, in quanto intende riprodurre lo schema delle slide con cui era stata esposta la relazione al Convegno di Firenze. Il motivo di questa scelta consiste nel fatto che tale scritto si colloca a metà strada tra una serie di testi già elaborati (e in parte pubblicati) sul tema dell'opposizione tra "identità" e "somiglianze" da un lato e su alcune intuizioni ed esigenze di approfondimento, emerse più di recente, che richiederebbero uno spazio maggiore e una più approfondita articolazione di quanto sia ora consentito in termini sia di tempo sia di spazio.

Abstract *Le differenze possono essere concepite, generate, “abitate” secondo due logiche diverse: la logica dell’identità, e allora esse diventano muri, recinzioni, sbarramenti ($A \neq \text{non } A$), e la logica delle somiglianze, per la quale esse motivano la connessione, il dialogo, la condivisione ($A \sim B$). Come si è cercato di dimostrare in *Somiglianze (2019)*, la politica delle identità può dare luogo a “coesistenza”, ma anche – se viene meno la tolleranza – a respingimenti e annientamenti, mentre la politica delle somiglianze è alla base delle diverse forme di “convivenza”. Uno sguardo al mondo attuale ci fa capire però quanto sia stretta e difficile la via della convivenza e quanto esiguo e a rischio il suo spazio.*

1. Complessità

Quando si dice “complessità” o “teoria della complessità”, di solito si fa riferimento al pensiero contemporaneo. Anzi, di solito si presume che la complessità sia la punta più avanzata di questo stesso pensiero: un pensiero che si sarebbe lasciato alle spalle schemi eccessivamente rigidi e lineari, un pensiero disposto ad affrontare a viso aperto grovigli di relazioni, un pensiero che ritiene valga la pena sfidare sotto il profilo epistemologico la complessità, così da comprenderne la logica e tentare di sopravvivere o convivere con essa, addirittura facendola propria. Senza indulgere troppo in ampie periodizzazioni storiche, che lascerebbero alquanto a desiderare, si sarebbe tentati di dire che, se identifichiamo la modernità con il prevalere di un pensiero lineare, geometrico, classificatorio (quello che avrebbe dato origine alla scienza moderna ²), il pensiero della complessità appartiene invece a, e in qualche modo inaugura, ciò che di solito viene chiamato il ‘post-moderno’.

In questo scritto non s’intende affatto aderire a questa impostazione storica eccessivamente semplificatoria e all’idea di un progresso, appunto, lineare. Si vuole invece affermare che anche altrove e in altri tempi si era imposto quello che potremmo chiamare il pensiero della complessità. Se la complessità è ovunque, se in particolare la complessità appartiene innanzi tutto alla realtà naturale, prima ancora che a quella sociale, nulla di più ovvio attendersi che le diverse culture

2 Si veda, per esempio, Foucault 1996.

debbano fare i conti – sia pure in modi diversi – con la complessità stessa. Viverla e riconoscerla per un verso, adattarvisi per un altro, ridurla per un altro ancora, negarla infine: queste sembrano essere alcune, grossolane, alternative fondamentali (Remotti 2011: cap. VI).

In particolare, nel contesto di questo scritto – dedicato al contrasto tra la logica delle identità e la logica delle somiglianze – ci si propone di sostenere che il pensiero pre-socratico risente in larga misura dell'idea della complessità. Perché mai occuparsi però del pensiero presocratico? In effetti, si tratta di un pensiero che di solito ci viene presentato come curioso, persino affascinante, senza dubbio interessante, e tuttavia teoreticamente ingenuo e comunque decisamente inferiore (una sorta di parente minore) rispetto al pensiero successivo, marcatamente e professionalmente filosofico. Ogni manuale di storia della filosofia trasmette l'idea che Platone e Aristotele abbiano decisamente surclassato i pensatori di prima. Inoltre è facile constatare che il loro pensiero (non quello dei presocratici) si è imposto a tal punto da segnare tutta la tradizione della filosofia occidentale. A questo proposito, un filosofo del Novecento si è spinto a sostenere che la filosofia occidentale altro non sarebbe che un susseguirsi di una «serie di note» a margine o a piè di pagina al pensiero di Platone (Whitehead 1965: 114).

Dunque, perché risalire al pensiero presocratico? La risposta consiste nella seguente affermazione: tra i presocratici il pensiero della complessità dà luogo a ciò che qui definiamo 'logica delle somiglianze', una logica che il pensiero di Platone e di Aristotele cercherà di sostituire con una 'logica delle identità', cioè con un'impostazione apparentemente più solida e rassicurante, tanto da imporsi – come abbiamo già detto – in buona parte della tradizione di pensiero di cui siamo gli eredi. Recuperare la logica delle somiglianze – intesa come un'espressione del pensiero della complessità (così come ci è stato illustrato in diversi suoi scritti da Mauro Ceruti [per es. Ceruti e Bellusci 2020]) – avrebbe tuttavia un significato non soltanto archeologico e neppure soltanto epistemologico, ma anche culturale e politico. La tesi che si desidera sostenere può essere infatti così formulata: la logica delle identità è certamente in grado di dare luogo a regimi di 'coesistenza',

mentre soltanto una logica delle somiglianze è in grado di suggerire, ispirare, aprire la strada a (non necessariamente determinare) regimi di 'convivenza'. I binomi che proponiamo come formule-guida in questo scritto sono dunque i seguenti: "identità e coesistenza" da un lato, "somiglianze e convivenza" dall'altro. Come già si è avuto modo di chiarire altrove (Remotti 2019: 43-54), per 'coesistenza' si intendono regimi perlopiù pacifici e tolleranti, in quanto fondati sul principio della separazione tra soggetti sociali e politici (che potremmo chiamare genericamente 'noi'), mentre per 'convivenza' si allude a regimi persino conflittuali, in cui però i 'noi', anziché condurre vite separate e per così dire parallele, risultano reciprocamente coinvolti in 'esperienze' e in 'progetti di vita' comuni.

2. Un'antica teoria della complessità e delle somiglianze

Di Anassagora (496-428 a.C.), originario di Clazomene, Asia Minore, e del suo quasi coetaneo, di vent'anni più giovane, Protagora (486-411 a.C.), originario di Abdera, Tracia, si conservano pochi frammenti. Il pensiero di Protagora, relativamente ad alcuni aspetti, e sia pure in un dibattito con Socrate, è stato però esposto da Platone nel Dialogo che porta il suo nome (Platone 1970). Per introdurre il pensiero di Anassagora e Protagora (entrambi frequentarono Atene, dove certamente si incontrarono e dove – a quanto pare – ebbero anche modo di conoscere un terzo personaggio assai significativo, ossia Erodoto [490?-430? a.C.] di Alicarnasso, Asia Minore) è opportuno notare le loro origini straniere e periferiche rispetto ad Atene, e quindi la loro indubbia sensibilità tanto per le differenze e, nello stesso tempo, le somiglianze, quanto per le possibilità di comunicazione e le modalità di dialogo tra culture tanto diverse e lontane. Per quanto riguarda Erodoto, i suoi viaggi, le sue ricerche etnografiche in regioni esotiche, il suo gusto per la comparazione tra usanze e costumi differenti, rimandiamo a quanto abbiamo già scritto in altri testi (Remotti 2009: 53-61; 2017; 2019: 113-124, 128-132, 134-136). Qui ci concentriamo sulla teoria delle somiglianze all'interno di un pensiero della complessità, quale affiora nelle dichiarazioni o nei frammenti degli altri due pensa-

tori. Partiamo, in particolare, da quanto afferma Protagora a proposito delle somiglianze:

Ogni cosa è in qualche modo simile a ogni altra cosa. Infatti, il bianco somiglia in un certo quale modo al nero, il duro al molle e così tutte le altre cose che sembrano tra loro contrarie ... Se tu volessi, potresti provare in questo modo che tutte le cose sono simili tra loro.

Platone, *Protagora*, 331 d-e

È inevitabile soffermarsi su alcuni punti. In primo luogo, occorre notare il carattere perentorio e coraggioso delle parole di Protagora: egli non afferma che alcune cose somigliano ad alcune altre (sarebbe un'affermazione di una banalità assoluta); egli afferma invece che *tutte* le cose, per un verso o per un altro, somigliano a *qualsiasi* altra cosa. Beninteso (e questo è il secondo punto), la somiglianza è sempre parziale e – possiamo aggiungere – graduale: le cose si somigliano non per tutti gli aspetti. Se si assomigliassero sotto tutti gli aspetti sarebbero tra loro praticamente identiche, indistinguibili. Gli aspetti per i quali le cose (per esempio A e B) non si somigliano, quindi si differenziano, sono ovviamente le differenze. Questo significa allora che tra le cose ci sono sia somiglianze, sia – necessariamente – differenze. Somiglianze e differenze sono dunque due lati della stessa medaglia: entrambi necessariamente presenti. Di due cose potremmo essere colpiti dalle loro nette differenze: una è nera e l'altra è bianca; ma – ci assicura Protagora – è sufficiente prestare un poco di attenzione e di interesse («se tu volessi ...») e le somiglianze in un modo o nell'altro emergerebbero nonostante o in mezzo alle differenze. Infine, appare del tutto evidente la gradualità delle somiglianze, così come delle differenze: ci sono cose che si somigliano di più e altre di meno. Per esempio, potremmo dire che per Protagora di Abdera i Traci si somigliano assai di più tra loro che non con gli Ateniesi. E tuttavia – prosegue Protagora – «se tu volessi», potresti trovare somiglianze anche tra i Traci e gli Ateniesi, tra gli Ateniesi e gli Spartani, tra i Lidi dell'Asia Minore e i Fenici del Libano ... dove mai ci si potrebbe o dovrebbe fermare in questa caccia delle somiglianze, pur in mezzo alle differenze?

Anassagora, per parte sua, aveva dato un fondamento teorico a questo tipo di pensiero, come quando si legge in un suo frammento:

Tutto è in ogni cosa e non è possibile che le cose siano separatamente, ma tutte le cose hanno parte in ogni cosa ... In quest'unico cosmo le cose non sono separate e non sono recisi con la scure né il caldo dal freddo né il freddo dal caldo.

Diels-Kranz fr. 6 e fr. 8

Da molti commentatori il pensiero di Anassagora è stato considerato vertiginoso. In effetti, egli fa capire che le somiglianze di cui ci ha parlato Protagora non sono tratti esterni e superficiali. Egli fa capire che le cose – tutte le cose – partecipano le une alle altre non in superficie, ma nel profondo di sé stesse: la reciproca partecipazione è qualcosa di intimo e di strutturale. Se mettiamo insieme le affermazioni di Protagora e di Anassagora, viene fuori una visione del mondo che non può non richiamare la teoria della complessità: il mondo appare infatti come formato non già di “cose” (o “entità”), che per un po’ si somigliano e per un altro po’ divergono, bensì di “relazioni” tra le cose. E queste relazioni non sono aggiuntive rispetto alle cose (prima le cose e poi le relazioni), bensì sono interne alle cose stesse. Queste relazioni sono esattamente le somiglianze di cui parlava Protagora. A sua volta Anassagora precisava che tali relazioni sono partecipazioni, nel senso che ogni cosa “è parte di”, ovvero “partecipa a”, qualsiasi altra cosa. È questa teoria della reciproca partecipazione ciò che impedisce di concepire le somiglianze di Protagora come se fossero aspetti di superficie, tali da non intaccare la sostanza delle cose: le cose sono dunque, nel loro intimo, relazioni e per questo danno luogo a questa fantasmagoria di somiglianze e differenze, quale emerge dal pensiero tanto di Protagora quanto di Anassagora. Anassagora e Protagora non potevano però limitarsi alla visione del «miscuglio [*symmixis*] di tutte le cose» (fr. 4 Diels-Kranz), un miscuglio tanto caotico da risultare del tutto impraticabile e persino impensabile e indicibile. Purtroppo non abbiamo modo di indagare nei

libri di Protagora, essendo stati bruciati dagli Ateniesi (l'autore era stato infatti accusato di empietà). La famosa frase che però rimane, quella che – a quanto pare – dava inizio al suo trattato *Sulla verità*, ovvero «L'uomo è misura di tutte le cose», potrebbe essere interpretata come un accenno all'intervento umano nel *symmixis*: se il *symmixis* è la “complessità”, il *metron* umano sarebbe lo sforzo e la capacità umana di “riduzione della complessità”, un tentativo di porre un qualche ordine nel groviglio, di trasformare – per quanto è possibile – l'intrico in un intreccio (Remotti 2019: 104).

Anassagora non si accontenta di una visione antropologica. Per quanto riguarda la riduzione della complessità egli fa ricorso a una nozione di natura pressoché teologica, a cui dà il nome di *Noûs* (trattato di solito con 'Intelletto'): un'entità del tutto sottratta al groviglio delle cose, essendo «non mescolato ad alcuna cosa», un'entità «tutta eguale» a sé stessa, priva di divisioni e articolazioni interne, un essere che è «solo in sé stesso» (fr. 12 D-K). Potremmo dire che il *Noûs* è ciò che dall'alto e dall'esterno garantisce l'ordine tra le cose, il principio – diciamo pure metafisico – che impedisce la loro implosione: è ciò che tiene sufficientemente separate le cose, affinché le loro relazioni di inter-partecipazione non diano luogo a una fusione indistinta (Remotti 2019: 227-230).

3. Riduzione della complessità

Dal punto di vista delle scienze umane, dire “complessità” significa inevitabilmente sollevare la questione della “riduzione della complessità” (Remotti 2011: cap. VI). Per vivere e/o sopravvivere nella complessità occorre provvedere a una sua qualche riduzione. Ma le domande immediatamente successive sono: cosa ridurre? quanto ridurre? come ridurre? Sono domande che ogni cultura è costretta inevitabilmente a porsi e – potremmo aggiungere – le culture si differenziano tra loro proprio in base ai principi e alle modalità di riduzione della complessità da esse adottate. Chi scrive ha avuto modo di osservare e confrontare sul campo, in termini etnografici, due diversi stili di riduzione della complessità in un contesto africano:

da un lato i Pigmei BaMbuti della Foresta dell'Ituri e dall'altro i BaNande, un'importante etnia di coltivatori del Nord Kivu (Repubblica Democratica del Congo). BaMbuti e BaNande si conoscono e pure interagiscono tra loro ³: gli uni però (i Pigmei) vivono “nella foresta”, mentre gli altri (i BaNande) vivono “contro la foresta”, in un territorio quasi del tutto disboscato. Caratteristica dei BaMbuti è quella non soltanto di vivere nell'intrico della foresta, ma di lasciare intatta la foresta, di “convivere” con la foresta, mentre, al contrario, caratteristica dei BaNande è quella di abbattere la foresta, di “sopravvivere” alla foresta, costruendo al suo posto villaggi, campi, bananeti (Remotti 1994).

Se concepiamo la foresta equatoriale come uno degli *habitat* naturali più complessi, è ovvio pensare che i BaNande sono dei grandi riduttori di complessità. Essi chiamano sé stessi *aba-kondi*, dal verbo *eri-konda*, che vuol dire abbattere alberi affondando l'ascia nel tronco: *aba-kondi* sono dunque gli “abbattitori di alberi”, i “distruttori di foresta” (Remotti 1994). Non v'è dubbio che il bananeto, che invariabilmente circonda ogni villaggio nande, è anch'esso un luogo di significativa complessità, ma anche agli occhi dei BaNande la foresta (*omusitu*) è il luogo per eccellenza della complessità: un luogo infatti in cui è difficile districarsi e sopravvivere. Per questo essi chiamano i BaMbuti *avasumba*, ossia “scaltri”, “intelligenti”, capaci di orientarsi e di “vivere” (non solo di “sopravvivere”) nell'enorme intrico della foresta.

Pure i BaMbuti sono, a loro volta, riduttori di complessità, ma con modalità, stile e intensità completamente diversi da quelli dei loro vicini coltivatori. Un conto è la riduzione della complessità operata con l'*omutemi* (l'ascia), una riduzione che significa cancellazione della foresta nel territorio occupato (da parte dei BaNande) e un altro conto è la riduzione della complessità operata con *ekimi*, ossia conoscenza intima, affettuosa, simpatica della foresta (da parte dei

3 Gli accenni descrittivi qui esposti si riferiscono a contesti tradizionali: non tengono conto della situazione drammatica e persino tragica che in questi ultimi decenni si è venuta a determinare nella foresta dell'Ituri a seguito delle incursioni di soldataglie di ogni tipo e della deportazione nell'isola di Idjwi (lago Kivu) a cui i BaMbuti sono stati sottoposti da parte delle autorità congolese.

BaMbuti). Anche i BaMbuti riducono la complessità, non già però abolendola, ma trasformandola da intrico a intreccio, da luogo dove si rischia di perdersi e di soccombere (come avverrebbe per i BaNande se fossero in foresta) a luogo dove *ekimi* – l'amore e il rispetto per la foresta (*ndura*, sfera avvolgente, utero) – si nutre di saperi geografici e geologici, botanici e zoologici, particolarmente accurati, collaudati, condivisi.

La società dei BaMbuti è anch'essa concepibile in termini di riduzione della complessità: non per niente siamo portati a definire come società "semplici" le bande dei cacciatori-raccoglitori. E tuttavia gli "scaltri" BaMbuti (*avasumba*, come vengono appunto chiamati dai BaNande) fanno ricorso alla complessità sociale mediante un espediente che ben si adatta alla complessità naturale, ossia la fluidità. Essi vivono non già in gruppi prestabiliti, rigidi, fondati – come avviene per esempio tra i BaNande – su regole di discendenza unilineari (patrilineare o matrilineare): le loro "bande" si formano e si disfano a seconda delle circostanze, delle occasioni di caccia, delle relazioni di amicizia, di collaborazione o di eventuale conflittualità. Sono società piccole e liquide, che fluiscono come i ruscelli, i corsi d'acqua presso cui si accampano e che amano tanto (Turnbull 1979).

E se ora noi spostassimo la nostra attenzione dalla foresta equatoriale del Congo alle foreste urbane, alle selve di grattacieli in cui buona parte dell'umanità è costretta a vivere, non potremmo forse vedere in tutto ciò una ripresa, una rinascita di complessità? Ma qui i teorici della complessità avrebbero modo di avvertirci che un conto sono i sistemi "complessi" – specialmente se sono naturali, come le foreste – e un altro conto sono i sistemi "complicati" (Gandolfi 1999). I grattacieli non sono sistemi complessi: sono sistemi complicati, caratterizzati – come gran parte degli oggetti prodotti dalle nostre diverse applicazioni tecnologiche – da relazioni causali rigide, lineari, prevedibili. La nostra civiltà è fatta non soltanto di una riduzione spesso brutale di sistemi complessi, ma anche di un accumulo sempre più imponente di sistemi complicati, rigidi e fragili nello stesso tempo (come può essere appunto un grattacielo).

4. L'aspirazione all'uno e la distribuzione dell'identità

Non pare del tutto condivisibile la seguente affermazione di un teorico contemporaneo della complessità: «Uno dei più antichi sogni del genere umano è ridurre la complessità alla semplicità» (Taylor 2005: 3). Abbiamo infatti proposto l'idea che vi siano molti modi e misure di riduzione della complessità: non è il caso di ritenere che sempre e dalle origini le culture umane abbiano voluto ridurre la complessità fino al punto da pervenire alla semplicità, intendendo per semplicità il grado zero della complessità. Ciò non toglie tuttavia che vi siano stati culture, civiltà, periodi storici, filosofie e movimenti di pensiero per i quali la semplicità era un punto di ancoraggio irrinunciabile. È quanto abbiamo visto nel paragrafo 2 a proposito di Anassagora: chi più di lui sensibile alla complessità delle cose e tuttavia teorico del *Noûs*, quale garante unico dell'ordine cosmico? Il *Noûs* è il massimo della semplicità: nel *Noûs* non vi è infatti articolazione alcuna, né divisione alcuna; il *Noûs* è «solo in sé stesso» (fr. 12 D-K). È l'opposto della complessità: proprio per questo sembra trattenere, porre argini alla complessità, imporre un qualche ordine al “miscuglio”, impedendo che essa dilaghi nel mondo e imploda in un caos generalizzato. Il *Noûs* è uno e solitario: in effetti, che cosa c'è di più semplice dell'Uno?

Qualche tempo prima di Anassagora, in Magna Grecia, nella parte opposta del mondo ellenizzato in cui era nato e cresciuto Anassagora, Parmenide di Elea (510-450 a.C.) aveva in effetti teorizzato la presenza di “Uno”, inteso come una sfera tutta piena di essere, assolutamente compatta, perfettamente uguale a sé stesso nello spazio occupato e sempre uguale a sé stesso nel tempo, del tutto separato dal mondo delle cose e del divenire. Con Parmenide, teorico dell'Uno o dell'Essere, si impone ormai l'idea dell'identità. Soltanto dell'Uno o dell'Essere si può dire che è perfettamente identico a sé stesso. Assolutamente estraneo all'Essere, appare invece il divenire e, con il divenire, la complessità delle cose.

Potremmo dire che con Parmenide si inaugura nel pensiero occidentale il culto millenario dell'Essere e, con esso, l'ossessione dell'identità. In pieno Novecento Martin Heidegger (1889-1976) non ha esitato a

scorgere nel pensiero di Parmenide il momento esatto in cui «l'essere dell'ente» – unitamente all'idea del *tò autó*, dell'identico – «giunge per la prima volta ed espressamente al linguaggio nel pensiero occidentale» (Heidegger 2009: 29, 32). Con Parmenide, in effetti, si ha lo svelamento dell'essere come rivelazione divina, dovuto all'intervento di una dea. È stato Theodor W. Adorno a sottoporre a critica il pensiero di Heidegger, definendolo appunto in termini di «mitologia dell'essere», anzi di un vero e proprio «culto dell'essere», essendo l'essere concepito alla stregua di una «divinità» (Adorno 2004: 108-109, 60, 72).

Non v'è dubbio che questa affermazione dell'Uno, dell'Essere, dell'Identico esprime in maniera particolarmente esplicita un'esigenza di riduzione estrema della complessità: una riduzione che giunge fino al punto di immaginare la regione dell'Essere come del tutto esente dalla complessità e di collocare la complessità completamente al di fuori dell'essere, nel divenire, dunque nel non essere. E tuttavia che fare di un'identità perfettamente chiusa in sé stessa, puramente divina, assolutamente estranea, e dunque ininfluyente, rispetto al mondo dove agiscono gli umani? Platone (428-348 a.C.) prima e Aristotele (384-322 a.C.) poi sono i filosofi che si sono incaricati di mediare in qualche modo tra questi due piani così estranei tra loro, e la mediazione è avvenuta, provvedendo ad attivare un processo di «distribuzione» dell'identità (Viano 1985: 138): a cominciare dall'Essere, dal vertice dell'ontologia, l'identità viene via via distribuita per così dire in discesa. Platone preferisce distribuire l'identità non tra le cose, ma tra le idee. Infatti, come egli afferma nel *Fedone* (78 d),

ciascuna di esse rimane identicamente identica, sempre, ciò che è, avendo di per sé un'unica forma, e non riceve alcuna alterazione, mai, assolutamente, in nessun modo ⁴.

A sua volta, Aristotele distribuisce l'identità tra le sostanze, essendo la sostanza il fondamento ontologico dell'identità. Infatti, come si legge in una recente traduzione (Aristotele 2009):

⁴ Si è preferito mantenere la traduzione, particolarmente efficace, che di questo passo ha proposto Carlo Viano (1985: 125).

Sostanza di ciascuna cosa è quella propria di ciascuna cosa, la quale non appartiene ad altro (*Metafisica* 1038 a);

La sostanza non appartiene a nessuna cosa tranne che a sé stessa e a ciò che la possiede, del quale essa è sostanza (1040 b).

Nel definire la sostanza Aristotele fornisce nello stesso tempo una definizione inequivocabile di identità. Infatti, la sostanza, proprio come l'identità, è «ciò fuori di cui non c'è nulla che gli appartenga» (1021 b). Potremmo dire che l'identità è la qualità propria della sostanza. Ma idee (platoniche) e sostanze (aristoteliche) sono molte. Il processo di distribuzione dell'identità a cominciare dall'Essere parmenideo si imbatte immediatamente nella molteplicità, ancorché si tratti di una molteplicità di enti particolarmente solidi, stabili, invariabili, quali sono appunto le idee e le sostanze. Parmenide vietava – o quanto meno, non aveva previsto – questo processo di distribuzione: l'identità è solo dell'Essere, dell'Uno; non può essere distribuita tra i molti. Platone e Aristotele, assai sensibili alla riduzione della complessità e nel contempo attenti a che questa operazione di riduzione non riguardi soltanto la sfera inaccessibile dell'Essere, col risultato di abbandonare tutto il resto alla complessità più disordinata, hanno avviato un processo di distribuzione dell'identità, coniugando l'identità non più soltanto con l'Uno, bensì anche con la molteplicità di enti ideali o reali.

Senza dubbio, la molteplicità in quanto tale impone dei compromessi: il compromesso dei molti; l'identità non è soltanto di Uno; le identità sono di molti. Ma i molti a cui viene attribuita l'identità – i molti di cui si riconosce o, meglio ancora, si afferma l'identità – sono enti duri, compatti, inscalfibili e inamovibili, proprio in quanto identici a sé stessi. Giunti a questo punto, è inevitabile considerare le differenze tra questi molti (idee o sostanze che siano): esse sono “differenze di identità”, non “differenze di somiglianze”. La complessità viene quindi sbaragliata, estromessa, messa in un canto, se non proprio eliminata. Mentre potremmo dire che il pensiero di Anassagora e Protagora faceva valere nei rapporti tra le cose il segno della somiglianza e della reciproca partecipazione (\approx), tale per cui non solo $A \approx B$, ma persino $A \approx A$ (chi scrive o legge questo scritto non è identico a sé stesso: è simi-

le a sé, così come è simile agli altri), Platone e Aristotele hanno invece inaugurato il pensiero secondo cui $A = A$ e perciò $A \neq \text{non-A}$ (ovvero diverso da B, C ecc.). Siamo qui davvero di fronte a un bivio di grande portata teorica e culturale: esso riguarda infatti il modo di concepire le differenze. Affrontiamo la questione più in dettaglio.

A) *Concezione di Anassagora e Protagora* – A e B sono sì differenti, ma le loro differenze (persino le differenze più estreme e rilevanti, quelle degli opposti, come il bianco e il nero, il duro e il molle, il caldo e il freddo) sono differenze mischiate a somiglianze: A e B sono opposti (uno è bianco e l'altro è nero) e tuttavia – a ben vedere – ci saranno sempre elementi di somiglianza tra gli opposti, qualcosa che fa sì che le loro differenze non siano differenze assolute, “differenze di sostanza o di identità”, ma appunto differenze relative, “differenze di somiglianza”. Questo vale persino nel rapporto di A con sé stesso, per cui A non è identico, ma è simile a sé stesso (come Diotima, la sacerdotessa di Mantinea che interviene nell'ultima parte del *Simposio* di Platone, aveva chiarito molto bene). A pensarci bene, solo in quanto $A \approx A$, allora $A \approx B$. Qui non c'è identità, neppure nel più intimo di A o di B, perché A, B, C o D non sono sostanze, e le loro differenze sono “differenze di somiglianza”, differenze che appartengono a somiglianze o mischiate a somiglianze (si tratta del SoDif teorizzato in *Somiglianze* [Remotti 2019]), non “differenze di identità”.

B) *Concezione di Platone e Aristotele* – A, B, C, D ecc. sono invece entità (idee o sostanze), dotate di identità, per cui esse rimangono uguali o identiche a sé stesse sia nel tempo, sia nei confronti di altre identità ($A = A / B = B$ ecc.). Le differenze che emergono tra A e B, A e C ecc. sono quindi “differenze di identità”, non di somiglianza. Le differenze di identità – espresse dalla formula $A \neq B$, o per essere più precisi ($A = A$) \neq ($B = B$) – possono essere meglio definite in termini di “alterità”. Se $A = A$, se A è identico a sé stesso e solo a sé stesso, se l'essere di A è dato dalla sua auto-identità, A non condivide nulla di significativo e di importante con B, nulla quanto meno che attenga alla sua essenza. Dal punto di vista di A, le entità B, C, D ecc. sono tutte descrivibili come non-A, dunque come “alterità” rispetto ad A. Eventuali somiglianze, che pure possono affacciarsi, sono concepite come aspetti

superficiali, elementi influenti, casuali, contingenti: e questa superficializzazione delle somiglianze (questo ridurre tutte le somiglianze a mere faccende di superficie) è ovviamente un altro modo, assai consueto, di riduzione della complessità.

In sintesi. Quelle che abbiamo chiamato “differenze di somiglianza” ($A \approx B$) sono temi, motivi, contenuti di reciproca partecipazione e implicazione tra A e B: le differenze motivano il dialogo, la connessione, persino certe forme di conflitto tra A e B. Invece quelle che abbiamo chiamato “differenze di identità” ($A \neq B$) si configurano come muri, recinzioni, sbarramenti, quanto meno dinieghi e vuoti, tra A e B, i quali, lungi dall’aver interesse ad avvicinarsi, interloquire, scambiare, privilegiano la separazione, come salvaguardia di ciò che va primariamente difeso e non condiviso, ossia il proprio essere, la propria sostanza, la propria identità. Come infatti si è visto, secondo Aristotele, l’identità – coincidente con la sostanza – è ciò che appartiene “in proprio” e in maniera esclusiva ad A (così come a B, C ecc.), ed è esattamente ciò che A (e ciascuno degli altri enti) non può e non deve condividere con tutti i possibili non-A.

5. Dall’ontologia alla politologia

Allorché l’attenzione si è rivolta dall’uno parmenideo alla molteplicità delle idee platoniche e alle sostanze aristoteliche, si è avviato – come abbiamo detto, seguendo la ricostruzione di Carlo Viano – un processo di distribuzione dell’identità. Ma questo processo non si è arrestato all’ontologia. In Platone assistiamo infatti a un’ulteriore distribuzione, quella che accompagna l’identità dalle idee agli Stati: dall’ontologia alla politologia. Nelle *Leggi* Platone concepisce lo Stato sulla base del concetto di “ordine”, che egli fa derivare niente meno che da un dio (645 b): l’ordine dello Stato coincide infatti con un «modello immortale», la cui caratteristica essenziale è «l’unità» (739 e). A differenza dell’Essere di Parmenide, che è Uno senza altri enti attorno, lo Stato è uno – è cioè dotato di unità – in mezzo però ad altri Stati, ad altri “uno”: è infatti come una nave che «naviga in mezzo alle ondate degli altri Stati» (758 a). Come le idee, anche gli Stati sono molti, ma a dif-

ferenza delle idee la stessa presenza degli Stati genera per ognuno di essi «insidie di ogni sorta». Infatti, «le relazioni tra Stati e Stati per loro stessa natura producono in essi una grande e svariata confusione di costumi, a causa delle novità che stranieri introducono tra stranieri» (949 e). Tali novità generano mutamenti nei costumi, nella mentalità, nelle leggi, e per lo Stato – afferma Platone (797 b-c) – non vi è «maggiore sciagura» che assistere alla continua invenzione e introduzione di «qualcosa di nuovo», di «inusitato» al proprio interno: «non vi è nulla di più pericoloso del mutamento» (797 d).

Anche lo Stato dunque deve essere «uno»: la sua caratteristica fondamentale ha da essere «l'unità» (739 e), quale viene prodotta dall'uniformità attuale nel presente e dalla permanenza nel tempo. Ma a differenza dell'Essere (che è Uno in tutti i sensi) e a differenza delle idee (che sono molte Unità, molti Uno), per lo Stato l'unità – dunque anche l'identità – non è ontologicamente garantita: l'unità, ovvero l'identità dello Stato, è il risultato di azioni programmate, di una vera e propria politica indirizzata a tale fine. Anche lo Stato – come già l'Essere di Parmenide – è dunque raffigurabile come una sfera; ma in primo luogo è una sfera in mezzo ad altre sfere e, in secondo luogo, le sfere degli Stati possono essere intaccate, deteriorate e persino travolte (758 a), dalle “novità” e dai “mutamenti”, che si generano in mezzo ad essi.

Gli Stati sono molti e sono diversi tra loro, ed è questa inevitabile diversità il campo d'indagine di ciò che abbiamo proposto di chiamare “etnologia di Stato”, ossia un insieme di pratiche di ricerca, viaggi e osservazione sul campo, nonché conoscenza comparativa, quali sono state teorizzate da Platone proprio nelle *Leggi*. Esaminando le linee generali di questa “etnologia di Stato” (Remotti 2019: 123-134), un punto emerge in maniera indiscutibile: questo tipo di sapere, che Platone immagina per il suo Stato ideale (e che, beninteso, ai suoi tempi era stato praticato non con spirito platonico, ma in base a un'esplicita “logica delle somiglianze”, da parte di Erodoto), ha come suo obiettivo fondamentale quello di tenere a bada, o sotto controllo, le diversità. Proprio perché gli Stati non sono enti ontologicamente garantiti, la loro identità (la loro unità) può essere smentita e messa a rischio dalla semplice constatazione delle diversità tra gli Stati: non è necessario

che tali diversità siano esaltate o sbandierate per costituire pericoli di mutamento; le diversità tra gli Stati in quanto tali sono potenziali minacce alla loro identità.

Se l'identità viene attribuita agli Stati (secondo livello di distribuzione), quindi a formazioni storiche che non godono del fondamento ontologico delle idee (primo livello di distribuzione), tale identità deve essere appositamente difesa: l'identità delle idee, al contrario, non ha da essere difesa, conquistata, salvaguardata, ma semplicemente riconosciuta. L'attribuzione di identità agli Stati corrisponde – potremmo dire – al timore dell'alterità o al terrore dell'alterazione: gli “altri” (gli altri Stati, le altre società) sono, in quanto tali, fonte di “alterazione”, minacce aperte o latenti nei confronti dell'identità-unità di qualsivoglia Stato. In altre parole, quanto più si scende lungo quella che anche noi potremmo chiamare “la grande catena dell'essere” (Lovejoy 1936), l'identità perde via via la sua iniziale garanzia ontologica (l'identità dell'Essere o dell'Uno) e da oggetto di “riconoscimento” obbligato e necessario diviene sempre più oggetto di “attribuzione” convenzionale e arbitraria. Una volta ammesso che esista (in effetti è una sorta di atto di fede, come in Parmenide), è l'Essere a richiedere che noi riconosciamo la sua identità. Non c'è bisogno di difendere l'identità dell'Essere; è sufficiente farne oggetto di riconoscimento: e questo vale anche per le entità-idee platoniche. Lasciati alle spalle l'Essere e le idee, l'identità diviene sempre più oggetto di attribuzione a realtà di ordine storico, realtà storicamente costruite, suscettibili di essere travolte dalle «ondate» del divenire, dell'alterità e dell'alterazione. Siamo dunque “noi” che attribuiamo identità alle costruzioni che sono gli Stati; siamo “noi” (Platone e chi si è messo sulla stessa strada) che decidiamo che lo Stato debba avere una sua identità (permanenza per un lato e differenza di sostanza rispetto agli altri Stati) e che tale “identità” debba non tanto essere riconosciuta, quanto piuttosto affermata, sostenuta e difesa a tutti i costi, contro le minacce dell'“alterità” che provengono dall'esterno e che si insinuano al suo interno.

Compriamo ora un volo nel Novecento per dimostrare come questa impostazione, che potremmo sintetizzare nella formula icastica ID/ALT (identità / alterità), abbia mantenuto la sua forza e la sua cogenza. Nel

Novecento scegliamo un teorico dello Stato, in particolare dello Stato nazista, come Carl Schmitt (1888-1985), secondo il quale ogni organismo politico si costruisce su una distinzione e opposizione di fondo, quella che intercorre tra «amico [Freund] e nemico [Feind]» (Schmitt 1984: 108-109). Questi concetti non sono affatto banali, ma si nutrono di significati particolarmente intensi. Cominciamo dal nemico. Per Schmitt, il nemico non coincide con la generica nozione di avversario: esso indica invece, «in un senso particolarmente intensivo, qualcosa d'altro e di straniero». Questo "altro" è esattamente l'alterità generata dall'identità e che troviamo espressa nella formula ID/ALT. A questa alterità (ALT) si oppone ovviamente ID, l'«identità di stirpe» o di razza, quale egli vedeva realizzata appieno nello Stato nazista (1935: 227). In ogni Stato vengono meno divisioni e disuguaglianze: qui il concetto di "amico" si concretizza infatti in una uguaglianza totalitaria, in una «sostanziale omogeneità di tutto il popolo»; «ogni democrazia» – egli aggiunge – «poggia sul presupposto del popolo indivisibilmente omogeneo, intero, unitario» (2018: 61). Come non ricordare le ascendenze dell' ontologia greca: il popolo è Uno, perché è l'incarnazione di un'unica medesima sostanza.

Proviamo ora a considerare un altro politologo, operante nella seconda metà del Novecento, l'americano Samuel Huntington (1927-2008). Egli sposta la sua attenzione dagli Stati-nazione (su cui si era concentrato Carl Schmitt) alle civiltà: gli Stati-nazione sono infatti in declino; sono ormai le civiltà a divenire le protagoniste della storia globale. Pure in Huntington ritroviamo le formule oppostive proposte sopra, derivanti dal principio di insostituibilità dell'identità. Nel suo famoso *Lo scontro delle civiltà* troviamo scritto: «sappiamo chi siamo solo quando sappiamo chi non siamo e spesso solo quando sappiamo contro chi siamo» (Huntington 1997: 16). Ovvero per determinare il contenuto di A (di "noi") nella formula $A = A$ occorre cogliere la differenza di "noi A" rispetto a qualsiasi altro non-A, ovvero B, C, ecc. È la "differenza di sostanza" rispetto agli altri, a tutti gli altri (collettivamente il "non-A") – non quindi la "differenza di somiglianza" con alcuni altri – ciò che ci pone di fronte alla nostra identità, al nostro "essere", al nostro "chi siamo". E guarda caso, la differenza di sostanza di A rispetto a B è

preludio alla percezione di una differenza ancora più netta e inequivocabile: non la differenza statica di due entità, ma l'opposizione – lo scontro – che elimina qualsiasi sospetto di implicazione o partecipazione, palese o nascosta, tra A e B.

Come già abbiamo visto in Schmitt, in effetti è il nemico l'alterità massima della nostra identità: il nemico è ciò che è "altro" (totalmente altro) rispetto a ciò che "noi siamo". È una cognizione, una consapevolezza, ottenuta per contrasto: abbiamo bisogno del nemico per sapere esattamente chi siamo. Ma essa funziona perché le differenze colte sono differenze di "sostanza". Proprio alla luce di questo concetto tanto fondamentale nella filosofia occidentale (sostanza) si comprende il carattere di non-condivisibilità, di non-partecipazione e anzi di avversità rispetto all'Altro, espresso dal principio dell'Identità: l'Identità è per principio non-condivisibile; è il nostro *proprium*, è la nostra inalienabile "proprietà". Infatti, in un testo successivo – il cui titolo preferiamo lasciare in inglese (*Who are We? The Challenges to America's National Identity*) – Huntington afferma che le entità sociali o politiche (Nazioni o Civiltà) dispongono invariabilmente di una loro «essenza culturale», che esse per sopravvivere hanno da difendere rispetto alle minacce di alterazione provenienti dall'alterità (Huntington 2005: 75).

6. L'immagine delle sfere e quella delle reti

Per raffigurare l'identità al massimo della sua potenza e perfezione l'immagine più appropriata – come aveva intuito Parmenide – è senza dubbio quella della sfera: un'unica sfera, solitaria, immobile, con nient'altro attorno, in quanto l'Essere è Uno. Quando però si procede alla distribuzione dell'identità presso una molteplicità di enti, le sfere raffiguranti l'identità ovviamente si moltiplicano. Da una sfera a molte sfere è dunque il primo passaggio: quello della molteplicità. Il secondo passaggio prende in esame due possibilità: una situazione di stasi e di immobilità, quasi ci fosse un perfetto equilibrio e relativa staticità (è il mondo delle idee platonico, per intenderci), oppure una situazione dinamica, di movimento, quali sono le "ondate" tra società e Stati di cui parlava ancora Platone.

Qui non siamo più nel mondo delle idee: abbiamo fatto una discesa ulteriore dall'Essere verso il divenire, anche se gli Stati fanno di tutto per aggrapparsi all'Essere, per essere anch'essi delle "unità" e per rifiutare il "mutamento", il peggiore dei mali che li possa intaccare (ancora e sempre Platone). L'esistenza effettiva degli Stati, il loro agire nella storia, genera appunto quelle ondate che rendono il quadro delle loro coesistenze assai mobile. E così – volendo continuare con l'immagine delle sfere – si aprono ulteriori possibilità: destreggiandosi tra le onde, gli Stati evitano contatti tra loro, oppure li regolamentano e li controllano a tal punto da impedire l'insorgere dei mutamenti strutturali o culturali paventati da Platone, oppure ancora le sfere finiscono prima o poi per urtarsi. Ebbene, c'è un termine che abbiamo or ora usato nell'espressione "quadro delle coesistenze" per indicare una situazione di stallo, di controllo della mobilità, di evitamento rigoroso delle possibilità di contatto e urto tra le sfere: è, appunto, il termine "coesistenza".

Come già abbiamo chiarito altrove (Remotti 2019), la coesistenza è la condizione pacifica e ordinata a cui possono spingersi le politiche che si ispirano all'identità e che hanno di mira la conservazione delle singole identità. In momenti come l'attuale, in cui la bellicosità affiora in una molteplicità di contesti e sembra minacciare sempre più il futuro di parti consistenti dell'umanità (se non addirittura l'umanità intera), la coesistenza appare certamente un valore da perseguire e da garantire. Ma occorre approfondire questo punto: la coesistenza è un "essere", un "esistere", uno "stare" accanto da parte di A e di B (nonché di C, D ecc.). In virtù del "con", coesistere è certamente anche un condividere, ma è una condivisione estremamente limitata, in quanto si tratta di condividere un luogo, uno spazio, un territorio in qualche modo definito. Entro tale spazio A e B non hanno altro da condividere, o meglio se A e B adottano una concezione identitaria e perseguono una politica dell'identità, non concepiscono altro bene o risorsa da condividere se non appunto lo spazio, entro il quale si collocano o esistono, così da non accavallarsi e ostacolarsi tra loro. In quel determinato spazio A e B possono essere anche contigui: in tal modo essi condividono oltre che uno spazio comune, un elemento spaziale più specifico, vale

a dire un confine comune. Essi dunque condividono – hanno in comune – ciò che propriamente li distingue e li separa: *hanno in comune la loro reciproca separazione* (in base a un accordo più o meno tacito). E la separazione è a fondamento della coesistenza. Così infatti Gustavo Zagrebelsky definisce la coesistenza: una semplice «compresenza in regime di separazione» (2007: 118, 122).

Riutilizzando le espressioni proposte prima, possiamo dunque dire che tra A e B c'è una “differenza di sostanza”, e tra le sostanze c'è un vuoto, un nulla, anche se da un punto di vista spaziale ci potrebbe essere contiguità. Il vuoto è di natura ontologica: è una separazione di essenze, di sostanze. A, B, C ecc. sono sostanze (e possono essere immaginate come sfere), le quali co-esistono separatamente. Ci può essere altresì un elemento valoriale che si aggiunge, e che giustifica agli occhi di A e B la loro coesistenza, ossia la scelta della tolleranza come principio della loro visione del mondo. La tolleranza trasformerebbe così un'eventuale situazione di fatto – vale a dire la contiguità separatoria tra A e B, la condivisione di un confine comune – in una scelta di ordine etico, prima ancora che politico. La tolleranza a sua volta implica un “riconoscimento” (anche, se si vuole, rispetto) della “differenza di sostanza” rappresentata dall'Altro (A o B che sia). Il riconoscimento potrebbe persino combinarsi con un atteggiamento di curiosità, di interesse intellettuale, per ciò che l'altro è, per la sua sostanza fisica o culturale. L'etnologia di Stato, teorizzata da Platone nelle *Leggi* – a cui abbiamo già accennato –, prevedeva che alcuni si recassero presso altri Stati in qualità di «osservatori», che spinti dal «desiderio di viaggiare», indagano su usi e costumi altrui, comparando le «abitudini» degli altri con quelle dello Stato di provenienza. Ma ciò che è assolutamente vietato, per Platone, è lo scambio, la compenetrazione, la commistione di elementi culturali estranei ed esogeni: la “differenza di sostanza”, che preserva l'identità, e che può essere oggetto di riconoscimento e di tolleranza, prevale sull'interesse per l'Altro.

L'immagine delle sfere è tuttora assai diffusa: fino a che prevale la logica dell'identità (ID/ALT), questa è l'immagine che maggiormente la rappresenta. Non per nulla, sono stati gli antropologi – osservatori di altre culture, frequentatori di altre civiltà, conoscitori di altre logiche –

a porre in discussione l'immagine delle sfere. Qui ci limitiamo a due soli riferimenti. Per esempio, l'antropologo americano Alexander Lesser (1902-1982) in un articolo del 1961 invitava a «concepire le società non come sistemi chiusi, ma come sistemi aperti»: la loro inevitabile apertura fa sì che essi siano «inestricabilmente implicati con altri aggregati, vicini e lontani, in connessioni simili a trame, a reti» (Lesser 1961: 42). Facendo leva su questa idea delle trame, delle reti, delle connessioni, storicamente e spazialmente estese anche a livello globale – esattamente l'opposto dell'immagine delle sfere – l'antropologo austriaco Eric Robert Wolf (1923-1999) criticava aspramente la visione assai diffusa delle società come entità chiuse su sé stesse, simili a «palle da biliardo, rotonde e dure», le quali si urtano e «respingono reciprocamente» (Wolf 1990: 38).

7. La via difficile della convivenza

Siamo ora arrivati al punto più problematico del nostro discorso. Chi ha ragione: gli antropologi sostenitori delle reti, delle connessioni che travalicano i confini, o i teorici dell'inesorabilità dei confini, dell'insuperabilità delle recinzioni? Ricaviamo una citazione ancora una volta da Carl Schmitt: «In principio sta il recinto. Recinto, recinzione, confine determinano profondamente nei suoi concetti il mondo formato dagli uomini» (1991: 65)⁵. A questa perentoria affermazione di Schmitt opponiamo la tesi, altrettanto perentoria, di Jean-Loup Amselle, un antropologo francese, autore di *Logiche meticce* (Amselle 1999) e studioso attento e profondo delle etnie dell'Africa occidentale: «Tutte le società hanno sempre comunicato, anche nel loro rifiuto di comunicare» (Amselle 2001: 34). Ricordiamo ancora una volta quanto sosteneva Protagora nel lontano V secolo a.C.: «Ogni cosa è in qualche modo simile a ogni altra cosa»; persino «il bianco somiglia in un certo quale modo al nero: e così tutte le altre cose che sembrano tra loro contrarie». Somiglianza significa o comporta condivisione: è generata

5 In realtà Schmitt cita, approvandole e facendole proprie, le considerazioni del filologo Jost Trier in un articolo dedicato all'analisi di parole tedesche di ordine spaziale come casa, recinto, recinzione (Trier 1942: 232).

dalla condivisione. Anche i “noi” o le società che adottano la logica dell’identità e quindi applicano la formula dura del $A \neq B$ (tra noi e loro ci sono soltanto differenze, e per giunta differenze di sostanza), “se appena lo volessero” – suggeriva Protagora – potrebbero riconoscere che qualche somiglianza intercorre pur sempre con l’Altro: se volessero, potrebbero quindi ammettere

non $A \neq B$, ma $A \approx B$.

Basta volere, aguzzare la vista, e si potrebbe constatare che tra A e B ci sono fili che connettono, attraversano i confini, rendendo A e B “confinanti”, nel senso che condividono i confini non già come barriere ed elementi di separazione («l’anello di recinzione» di Schmitt), bensì come aree di contatto e di comunicazione (Barth 1969): le comunicazioni sono più forti dei confini, anche quando questi sono trasformati in barriere. Basta volere e ci si potrebbe rendere conto che le differenze tra A e B non sono “differenze di identità” (differenze di sostanza), tali da annullare le somiglianze, o renderle del tutto superflue: sono invece “differenze di somiglianza”, differenze cioè connaturate e intrecciate con le somiglianze. Persino tra A e B che non intendono comunicare, vi è qualcosa di comune: se non altro condividono la loro volontà di non comunicare (e probabilmente qualcosa di più, che sfugge loro o che addirittura non vogliono ammettere). A e B negano le somiglianze, vedono soltanto differenze, e addebitano tali differenze alle loro diverse sostanze, alle loro rispettive identità. Ma – come Michel Foucault aveva chiarito molto bene – le somiglianze, trascurate e negate, sono in realtà innegabili e, pur marginalizzate, continuano a manifestarsi con «un mormorio insistente» (Foucault 1996: 85). Nonostante le divisioni identitarie, quelle che esaltano le differenze e negano le somiglianze, le somiglianze continuano a mormorare: possiamo dunque aggiungere che le somiglianze sono dotate di “resilienza” (Remotti 2019: 151-157). Occorre però prestare occhio e orecchio per accorgersene.

Abbiamo detto “basta volere”. Il significato di questa frase è meno volontaristico di quanto possa sembrare: “basta volere” non è soltanto

un atto di buona volontà; è invece l'applicazione di una logica delle somiglianze, quella per la quale – come sostenevano Anassagora e Protagora – siamo indotti a vedere le cose non come oggetti a sé, autocontenuti, ma come “luoghi di partecipazione”, luoghi mobili, provvisori e in divenire, in cui si annodano relazioni. Questa logica non è affatto una credenza strana e lambiccata: è una logica molto diffusa nelle società che gli antropologi hanno avuto modo di studiare. Ecco perché gli antropologi che abbiamo citato prima (Lesser, Wolf, Amselle) invitano a considerare le società non più come bocce da biliardo (le sfere chiuse e compatte dell'identità), ma come inserite – volenti o nolenti – in reti di connessione. Gli antropologi sono anche coloro che hanno avuto modo di osservare come in molti casi le società non si limitano a constatare somiglianze tra “noi” e “loro”, tra noi e i nostri nemici dall'altra parte del fiume, ma attivano e più in generale gestiscono e manipolano somiglianze, adottando quindi non soltanto una “logica delle somiglianze”, con cui vedere e valutare cose e situazioni *sub specie similitudinis*, bensì anche una “politica delle somiglianze”, con cui organizzare, modellare, eventualmente incrementare rapporti di somiglianza tra noi, tra noi e loro, tra noi, loro e la natura.

È stato l'antropologo britannico Simon Harrison (2002) a proporre la felice espressione “politica delle somiglianze”, che egli applica per descrivere i rapporti tra gruppi diversi della Nuova Guinea in epoca precoloniale: gruppi tutt'altro che pacifici, visto che facevano guerra ai nemici dedicandosi alla caccia alle teste. Eppure, la politica delle somiglianze, che ora descriveremo con qualche accenno, aveva l'effetto di impedire che i nemici fossero “soltanto” nemici, che A e B risultassero inesorabilmente divisi dalla separazione delle loro essenze (o identità): al contrario, otteneva l'effetto che A e B riconoscessero un loro reciproco coinvolgimento. Sarà sufficiente una manciata di esempi. Tra i Marind-Anim la caccia alle teste aveva lo scopo non già di fare fuori il nemico, ma di procurarsi – insieme alle teste di alcuni nemici (uomini di prestigio) – una provvista di nomi da dare ai propri figli: i nomi dei nemici uccisi (quelli di B) entravano a fare parte della scorta di nomi di cui A poteva disporre. Tra gli Asmat, al ragazzo sottoposto alla cerimonia di iniziazione – in procinto quindi di divenire adulto – veniva con-

ferito il nome prestigioso del nemico, vittima della caccia alle teste: in questo modo il giovane acquisiva, col nome, la forza vitale del nemico (Harrison 2002: 215). Ma ciò che più impressiona è il comportamento dei parenti della vittima (B): anziché procedere alla vendetta contro il giovane del gruppo A (il gruppo degli uccisori), quando lo incontravano lo chiamavano con il nome del defunto, lo omaggiavano offrendogli doni ed eseguendo canti e danze in suo onore: il giovane adulto, il nuovo guerriero, era in qualche modo la reincarnazione della vittima B trasferita nel campo A, il campo avverso, quello dei suoi nemici.

Tra A e B non c'è pace, c'è guerra. Ma A e B adottano una logica e una politica delle somiglianze: nonostante la guerra, i confini tra A e B vengono attraversati con scambi di teste (forza vitale) e di nomi. A e B non sono quindi del tutto separati: A e B sono "simili" e la loro somiglianza viene volutamente consolidata e incrementata con scambi di beni preziosi. Grazie alla loro politica delle somiglianze, A e B evitano di intraprendere la strada dell'identità. Che cosa succederebbe se A e B fossero diversi per sostanza e volessero mantenere integre le loro rispettive identità? Le alternative che si profilano all'orizzonte della politica delle identità, tutte ispirate al principio della separazione, sono le seguenti: 1) coesistenza, 2) allontanamento o respingimento, 3) sterminio. La politica della somiglianza si insinua invece in una situazione di conflitto, così da impedire che il conflitto dia luogo a un reciproco sterminio: il conflitto viene per così dire incanalato, regolamentato, trasformato in un'opportunità di scambio di beni e valori tra A e B, persino in una possibilità di convivenza.

Per rimanere sempre in Nuova Guinea, potremmo portare un esempio di politica delle somiglianze ancora più eloquente e incisiva, come quella dei Mae Enga, i quali praticando con estrema consapevolezza il principio esogamico «noi sposiamo i nostri nemici» (Meggitt 1965), dimostrano l'opportunità di attraversare i confini tra A e B con i beni più preziosi: le donne di A che metteranno al mondo bambini di B e donne di B che metteranno al mondo bambini di A. I "noi" si riproducono facendo ricorso alla collaborazione degli "altri", addirittura dei "nostri" nemici. Proprio ai primordi dell'antropologia culturale, l'inglese Edward Burnett Tylor (1832-1917) si era già accorto di questa

strategia lucida e temeraria, tanto da proporre la seguente tesi: «Più e più volte nella storia del mondo tribù selvagge devono avere avuto ben chiara nella loro mente la semplice e pratica alternativa tra sposarsi fuori [*marrying-out*] o essere uccisi fuori [*being killed out*]» (Tylor 1889: 267). Non solo, ma Tylor intravede in questa pratica coraggiosa qualcosa di più che un mero espediente per sopravvivere. Egli intuisce che, così facendo, tribù “primitive e selvagge” (manteniamo volutamente queste espressioni ottocentesche) si proponevano un obiettivo ancora più prezioso: quello di «*living together in peace*» (1889: 268). Non soltanto “sopravvivenza”, e nemmeno soltanto “coesistenza”: *living together* (vivere insieme) è propriamente “convivenza”.

Siamo oramai costretti a concludere. Lo facciamo esponendo le seguenti tesi.

1) La “politica delle identità”, basata com’è sulle differenze di sostanza ($A \neq B$), può garantire al massimo un regime di “coesistenza” (separazione e rispetto reciproco dei confini).

2) Soltanto una “logica delle somiglianze”, fondata sull’idea che le somiglianze attraversano ogni genere di confini, anche quelli tra gli opposti ($A \approx B$), è in grado di aprire la strada alla “convivenza”.

3) Diamo ora una definizione di “convivenza”. A differenza di “coesistenza” (rispetto dei confini), “convivenza” è reciproco coinvolgimento in “progetti di vita”: i confini vengono attraversati – come nell’esogamia di Tylor – al fine di poter “vivere insieme” (*living together*) almeno in certi ambiti e a certi scopi.

4) Non è però sufficiente adottare una “logica delle somiglianze”: occorre elaborare una vera e propria “politica delle somiglianze” per tentare di dare luogo a progetti di convivenza. Non c’è infatti alcuna connessione automatica tra “logica delle somiglianze” e “convivenza”. Occorre appunto una consapevole e voluta “politica delle somiglianze”, che sfrutti e traduca il “misto di somiglianze e differenze” (ciò che abbiamo chiamato il SoDif [Remotti 2019]) in opportunità di convivenza.

5) Logica delle somiglianze, politica delle somiglianze, politica della convivenza sono quindi intese come passi successivi e consequenziali,

pur in assenza di nessi di causazione necessari. Affinché la politica delle somiglianze si traduca in una vera e propria politica della convivenza, occorre infatti che i “noi” elaborino e facciano ricorso a un vero e proprio “sapere”, un autentico *know-how* di tipo sociale, quale si articola in specifiche e collaudate “tecniche di convivenza” (come, per esempio, la pratica dell’esogamia nei confronti dei nemici).

6) Perché però oggi è tanto difficile non solo praticare, ma persino pensare la convivenza? Perché prevale la logica delle identità, invece che la logica delle somiglianze? Al posto di una tesi, avanziamo un’ipotesi: viviamo in un mondo iper-complicato e iper-complesso, fatto di molti sistemi complicati (tecnologia) e di molti sistemi complessi (sociali e politici). Il grado di complessità e di complicazione del mondo contemporaneo è talmente elevato (come è dimostrato, per esempio, dalle analisi di Ulf Hannerz [2001] e di Thomas Eriksen [2027]) da rendere estremamente difficoltose, quasi inapplicabili, e quindi scarsamente proponibili, le tecniche di convivenza (Remotti 2023).

7) Richiamandosi a una logica delle somiglianze, le tecniche di convivenza consistono soprattutto in lavori di “connessione”, “tessitura”, “intreccio”. Tali lavori non soltanto richiedono pazienza, accuratezza, tempo e dedizione in chi vi si impegna: richiedono anche di svolgersi in luoghi di partecipazione e di collaborazione a “misura” d’uomo, luoghi sufficientemente controllabili, dove l’uomo – come diceva Protogora – possa davvero essere “*metron* (misura) delle cose”.

8) Noi viviamo invece – per usare un’espressione efficace di Giacomo Leopardi nei primi decenni dell’Ottocento – in un «incivilimento smisurato» (1898: 318). C’è sproporzione tra l’incivilimento smisurato in cui siamo costretti a vivere e il raggio d’azione – sempre locale e intermittente – della logica delle somiglianze e della politica della convivenza. Forse anche per questo siamo portati a rivolgerci a ciò che soprattutto ha segnato la nostra millenaria tradizione di pensiero: non la “logica delle somiglianze” (con le sue sfumature, indecisioni, imperfezioni), ma la “logica dell’identità”, che con i suoi “tagli” netti e inequivocabili fornisce l’illusoria sicurezza di “fare fuori” l’esorbitante complessità-complicazione in cui ci tocca vivere e l’altrettanto illusoria sfera in cui pensiamo di rifugiarci per sopravvivere.

Riferimenti bibliografici

Adorno Theodor W. 2004: *Dialettica negativa*, Torino, Einaudi (1966: *Negative Dialektik*, Frankfurt am Main, Suhrkamp);

Amselle Jean-Loup 1999: *Logiche meticce. Antropologia dell'identità in Africa e altrove*, Torino, Bollati Boringhieri (1990: *Logiques métisses. Anthropologie de l'identité en Afrique et ailleurs*, Paris, Payot);

Amselle Jean-Loup 2001: *Connessioni. Antropologia dell'universalità delle culture*, Torino, Bollati Boringhieri (2001: *Branchements. Anthropologie de l'universalité des cultures*, Paris, Flammarion);

Aristotele 2009: *Metafisica*, a cura di Marcello Zanatta, Milano, BUR;

Barth Fredrik, a cura di, 1969: *Ethnic Groups and Boundaries*, Boston, Little Brown;

Ceruti Mauro e Bellusci Francesco 2020: *Abitare la complessità. La sfida di un destino comune*, Milano, Mimesis;

Eriksen Hylland Thomas 2017: *Fuori controllo. Un'antropologia del cambiamento accelerato*, Torino, Einaudi (2016: *Overheating: An Anthropology of Accelerated Change*, London, Pluto Press);

Foucault Michel 1996: *Le parole e le cose. Un'archeologia delle scienze umane*, Milano, BUR (1966: *Les Mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*, Paris, Gallimard);

Gandolfi Alberto 1999: *Formicai, imperi e cervelli. Introduzione alla scienza della complessità*, Torino, Bollati Boringhieri;

Hannerz Ulf 2001: *La diversità culturale*, Bologna, il Mulino (1996: *Transnational Connections: Culture, People, Places*, London, Routledge);

Harrison Simon 2002: "The Politics of Resemblance: Ethnicity, Trademarks, Head-Hunting", *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, VIII, 2, pp. 211-232;

Heidegger Martin 2009: *Identità e differenza*, Milano, Adelphi (1957: *Identität und Differenz*, Stuttgart, Klett-Cotta);

Huntington Samuel 1997: *Lo scontro delle civiltà*, Milano, Garzanti (1996: *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, New York, Simon and Schuster);

Huntington Samuel 2005: *La nuova America. Le sfide della società multiculturale*, Milano, Garzanti (2004: *Who Are We? The Challenges to America's National Identity*, New York, Simon and Schuster);

Leopardi Giacomo 1898: *Pensieri di varia filosofia e di bella letteratura*, Firenze,

Le Monnier;

Lesser Alexander 1961: "Social Fields and the Evolution of Society", *Southwestern Journal of Anthropology*, XVII, pp. 40-48;

Lovejoy Arthur 1936: *The Great Chain of Being*, New York, Harper Thorcbooks (1966: *La grande catena dell'essere*, Milano, Feltrinelli);

Meggitt Marvin 1965: *The Lineage System of the Mae Enga of New Guinea*, New York, Barnes and Nobles;

Platone 1970: *Protagora*, in *Dialoghi filosofici*, a cura di G. Cambiano, Torino, UTET, pp. 303-366;

Platone 1958: *Leggi*, in *Opere politiche*, a cura di F. Adorno, Torino, UTET, vol. II, pp. 179-685;

Remotti Francesco 1994: *Etnografia nande II. Ecologia, cultura, simbolismo*, Torino, Il Segnalibro;

Remotti Francesco 2009: *Noi, primitivi. Lo specchio dell'antropologia*, Torino, Bollati Boringhieri;

Remotti Francesco 2011: *Cultura. Dalla complessità all'impoverimento*, Roma-Bari, Laterza;

Remotti Francesco 2017: "Il nodo delle somiglianze e il destino dell'etnologia. Protagora, Erodoto, Platone", *Teoria politica*, n.s., Annali VII, pp. 315-343;

Remotti Francesco 2019: *Somiglianze. Una via per la convivenza*, Roma-Bari, Laterza;

Remotti Francesco 2023: "Una cultura inedita ed enorme: difficile da mettere in crisi", in Accademia Nazionale dei Lincei, *La crisi e le crisi*, Roma, Bardi Edizioni, pp. 213-219;

Schmitt Carl 1935: *I principi politici del nazionalsocialismo*, Firenze, Sansoni (raccolta di saggi a cura di Delio Cantimori);

Schmitt Carl 1984: *Il concetto del politico (1932)*, in *Le categorie del "politico": saggi di teoria politica*, a cura di Gianfranco Miglio e Pierangelo Schiera, Bologna, Il Mulino, pp.

Schmitt Carl 1991: *Il nomos della terra*, Milano, Adelphi (1950: *Der Nomos der Erde im Völkerrecht des Jus Publicum Europaeum*, Berlin, Duncker & Humblodt);

Schmitt Carl 2018: *Legalità e legittimità*, Bologna, il Mulino (2012 [ed. or. 1932]: *Legalität und Legimität. Achte, korrigierte Auflage*, Berlin, Duncker & Humblodt);

Taylor Mark C. 2005: *Il momento della complessità. L'emergere di una cultura a rete*, Torino, Codice (2001: *The Moment of Complexity. Emerging Network Culture*, Chicago, The University of Chicago Press);

Trier Jost 1942: "Zaun und Mannring", in *Beiträge zur Geschichte der deutschen*

Sprachen und Literatur, LXVI, pp. 232-264;

Turnbull Colin M. 1979: *I Pigmei. Il popolo della foresta*, Milano, Rusconi (1961: *The Forest People*, New York, Simon and Schuster);

Tylor Edward Burnett 1889: "On a Method of Investigating the Development of Institutions; Applied to Laws of Marriage and Descent", *Journal of the Royal Anthropological Institute*, XVIII, pp. 245-269;

Viano Carlo A. 1985: *La selva delle somiglianze. Il filosofo e il medico*, Torino, Einaudi;

Whitehead Alfred North 1965: *Il processo e la realtà. Saggio di cosmologia*, Milano, Bompiani (1929: *Process and Reality. An Essay in Cosmology*, New York, Mcmillan);

Wolf Eric 1990: *L'Europa e i popoli senza storia*, Bologna, il Mulino (1982: *Europe and the People Without History*, Los Angeles, University of California Press, 1982);

Zagrebelsky Gustavo 2007: *La virtù del dubbio. Intervista su etica e diritto*, a cura di Geminello Preterossi, Roma-Bari, Laterza.

Un patrimonio di tutt*. I Musei scolastici: incubatori di un nuovo approccio all'educazione al patrimonio culturale per una cittadinanza attiva e inclusiva

Franca Treccarichi

Franca Treccarichi, nata a Torino nel 1964, animatrice socio culturale, fonda nel 1994 dell'Associazione culturale Professionismo e Proposte per l'Animazione Futura, con la quale realizza progetti di animazioni territoriale nei quartieri periferici della Città di Torino. Dal 2004 è dipendente del Comune di Torino presso la Divisione Cultura, Archivio, Musei e Biblioteche. Da venti anni si occupa di progetti di educazione al patrimonio e di promozione culturale. Lavora alla redazione del sito [museiscuol@ \(www.comune.torino.it/museiscuola\)](mailto:museiscuol@www.comune.torino.it) ed è co-ideatrice del progetto "Vuoi costruire il tuo museo scolastico?" che ha dato vita alla Rete dei Musei scolastici torinesi.

Abstract *Partendo dal progetto "Un Patrimonio di tutti" (anni 2006-2009), l'intervento intende ripercorrere alcuni progetti e iniziative legati al tema dell'intercultura del Settore Musei della Città di Torino degli ultimi venti anni, per poi soffermarsi su quello che ha dimostrato la maggiore vitalità sopravvivendo alle trasformazioni del settore: Vuoi costruire il tuo museo scolastico? (oggi gestito dalla redazione museiscuol@). I 16 musei scolastici torinesi allestiti dal 2011 e il percorso condiviso con docenti, studenti e musei della Città sono esempio concreto di come si possano ricercare nuove strategie partecipative e realizzare nuove esperienze culturali in un contesto in cui la diversità - di età, provenienze, esperienze - diventa fondamento per la costruzione di un concetto di patrimonio culturale condiviso. La seconda parte dell'intervento sarà dedicato al racconto delle pratiche più significative dei musei scolastici torinesi sui temi dell'integrazione e dell'intercultura.*

Torino è città di migrazioni e cambiamenti. In molti momenti della sua storia è stata meta di immigrati e il loro arrivo ha fortemente condizionato la sua identità, al punto che ci si potrebbe domandare se, anche senza il contributo dei numerosi esuli arrivati da altre regioni italiane, avrebbe avuto un ruolo così centrale, ad esempio, nel Risorgimento, oppure se sarebbe stata ugualmente un polo dello sviluppo industriale, senza la forza lavoro proveniente dal Veneto e da tante regioni del Sud. La stessa geografia cittadina è segnata da interi quartieri atti ad accogliere le varie ondate migratorie. Torino quindi come città multiculturale si è confrontata in passato e continua a confrontarsi con culture diverse, e non può esimersi dall'affrontare la sfida della costruzione di un tessuto sociale e culturale in divenire, alla ricerca di strategie ed esperienze culturali in cui la diversità diventi ricca di significati umani ed umanizzanti.

La Divisione Cultura della Città di Torino da decenni promuove la crescita culturale e inclusiva del territorio, ma tra i molti terreni su cui si è operato, la scuola è senz'altro un luogo privilegiato d'incontro. Nel quadro di azioni volte a interagire con il mondo scolastico, si inserisce il servizio *Museiscuol@*, dedicato ai temi dell'educazione al patrimonio culturale e della funzione educativa dei musei. L'esperienza maturata dall'istituzione pubblica nel favorire la crescita diffusa della consapevolezza del bene culturale ha come obiettivo principale quello di approdare a un'educazione al patrimonio che offra gli strumenti per la decodificazione dei linguaggi, delle strutture e dei luoghi di cultura, per imparare a leggere e comprendere il presente e sviluppare una cittadinanza attiva e consapevole.

La cornice normativa in cui si sviluppa il servizio è data dall'articolo 9 della Costituzione, dalla *Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo* del 1948, dal *Patto internazionale sui diritti economici, sociali e culturali* del 1966, dalla *Convenzione quadro del Consiglio d'Europa sul valore del patrimonio culturale per la società* di Faro del 2005. Di particolare interesse è la *nuova definizione di Museo ICOM* votata a Praga nel 2022, che è utile qui riportare:

Il museo è un'istituzione permanente senza scopo di lucro e al

servizio della società, che compie ricerche, colleziona, conserva, interpreta ed espone il patrimonio culturale, materiale e immateriale. Aperti al pubblico, accessibili e inclusivi, i musei promuovono la diversità e la sostenibilità. Operano e comunicano in modo etico e professionale con la partecipazione delle comunità, offrendo esperienze diversificate per l'educazione, il piacere, la riflessione e la condivisione di conoscenze.¹

Queste dichiarazioni di principio sono ancora più significative quando ad interrogarsi sul patrimonio culturale è il Comune, che tra le istituzioni pubbliche è la più vicina ai cittadini e al quale è affidato il compito più immediato di contribuire alla crescita diffusa e inclusiva di tutta la comunità. Le azioni compiute in questa prospettiva, anche se sono rivolte a un segmento determinato di popolazione, devono essere integrate e complementari, concepite e realizzate come una tessera di un mosaico. L'esperienza vissuta a scuola, al museo o all'archivio, non può essere un momento isolato dal resto, se non entra in relazione con tutti gli altri aspetti della vita perde parte del suo significato. Il ruolo del Comune è quello di sollecitare un coordinamento stabile e sinergico tra tutti gli attori culturali, ed è specialmente importante in un momento storico di passaggio come questo. Ora chela vocazione industriale della città viene meno progressivamente e nuove identità non ancora ben definite si stanno affermando, bisogna contrastare il rischio che la comunità si disgreghi e che si affermino atteggiamenti di intolleranza in un clima di insicurezza. In questo contesto la cultura è nodale.

Nella pratica il comune di Torino tra la fine degli anni Novanta e l'inizio degli anni Duemila, ha intrapreso un lavoro di incontro interistituzionale tra Città, scuola e musei. Vengono firmati dei protocolli d'intesa che portano alla nascita del servizio *La Città per la scuola Numero verde 800553130*, dedicato agli insegnanti con lo scopo di mettere in correlazione esigenze della scuola e dei musei, all'interno di un progetto complessivo di educazione al patrimonio culturale. Nel 2003 il servizio telefonico si trasforma nel sito internet *Museiscuol@*, un'agorà pubblica aperta, luogo di informazione e di formazione per la comunità

1 Nuova definizione di Museo ICOM, <https://www.icom-italia.org/>

museale e la comunità scolastica. Tra le varie sezioni del sito, la più originale, *Vuoi costruire il tuo museo scolastico?*, nasce nel 2011, come esito del progetto europeo biennale *La scuola è il nostro patrimonio*, in partnership con Lione. Inizialmente essa conteneva essenzialmente un prontuario per la costruzione di un museo all'interno della scuola, partendo dal ritrovamento degli oggetti didattici non più in uso. Proprio il progetto europeo sopra citato aveva messo in evidenza come attraverso gli oggetti della materialità scolastica, la scuola viene riconosciuta da chi la vive come patrimonio culturale, luogo di crescita e di stratificazione storica. Il punto centrale del percorso è la costruzione partecipata di uno spazio in cui decodificare l'istituzione museo, apprendere il suo linguaggio comprenderlo nella sua essenza per non sentirlo più estraneo, ma che diventi familiare: non portare la classe al museo, ma portare il museo nella classe. La creazione del museo scolastico non è un'azione sporadica, ma un'attività che vuole diventare permanente, una buona pratica concreta e operativa capace di rinnovarsi e di modellarsi sulle esigenze specifiche all'interno del quadro complessivo coordinato dalla Città che permette il confronto continuo con le altre scuole e con il territorio. *Museiscuol@* lavora a stretto contatto con insegnanti e dirigenti scolastici affinché il museo scolastico venga riconosciuto come parte integrante dell'attività didattica e della vita della scuola stessa.

Fare un museo scolastico non significa soltanto catalogare oggetti dimenticati al fondo di armadi e cantine, spolverarli e metterli in mostra, ma è aprire le porte della scuola alla comunità, dando voce agli oggetti essi raccontano infinite storie, di persone e di luoghi, passati e presenti. Ad oggi i musei scolastici realizzati aderenti alla rete di scopo tra scuole denominata, Rete dei Musei Scolastici, sono 16². Vi aderiscono una scuola di infanzia, undici scuole primarie, tre scuole secondarie di primo grado e un istituto superiore. Per comprendere come il museo scolastico può essere usato nella prospettiva di un'educazione inclusiva e multiculturale vi propongo degli esempi di attività realizzate dai docenti.

Si tratta di musei scolastici all'interno di scuole con una forte presenza

2 vedi <https://www.comune.torino.it/museiscuola>

di alunne e alunni di origine non di italiana, collocati in un territorio sofferente, dove si concentrano situazioni difficili.

“Al museo gli oggetti parlano ...molte lingue”

A cura delle insegnanti Elena Bissone e Michela Campolo

Museo scolastico della scuola primaria XXV Aprile, IC Leonardo da Vinci-Anna Frank³

Circoscrizione Amministrativa 6.

La scuola si trova nel quartiere Pietra Alta, che vede la sua significativa estensione fuori dalle mura daziarie (Barriera di Milano) soprattutto negli anni '60 intorno a grosse fabbriche, che oggi non ci sono più. Il laboratorio coinvolge i bambini di 1° e 4° e i loro genitori. Il punto di partenza dell'attività è la visita guidata al museo scolastico del gruppo di genitori fatto dalle bambine e dai bambini. Successivamente ai genitori, in un'aula vicina, divisi per provenienza, viene consegnata una scheda con le immagini e il nome italiano di 5 oggetti. I genitori vengono invitati a scrivere nella lingua di origine il nome degli oggetti. I bambini e le bambine, dotati della stessa scheda, spostandosi da un tavolo all'altro annotando i diversi modi di scrivere e di pronunciare gli oggetti riprodotti oggetto.

“Il Museo e le fonti storiche”

A cura delle insegnanti Silvia Aragno e Cristina Ferrando

Museo scolastico della scuola primaria Giovanni Cena⁴

La scuola si trova in un quartiere denominato Barca Bertolla, che sorge alla confluenza della Stura di Lanzo con il PO, in cui vi è una forte presenza di popolazione proveniente da paesi extraeuropei. Circoscrizione Amministrativa 6.

Il laboratorio coinvolge le bambine e i bambini di 4° e i loro genitori e si sviluppa in tre fasi.

Prima Fase

3 vedi <https://icdavincifrank.edu.it/>

4 vedi <https://www.comune.torino.it/museiscuola>

Visita degli alunni al museo scolastico, ogni partecipante è invitato a scegliere liberamente un oggetto del museo, per riprodurlo graficamente e per descrivere le sue caratteristiche e il suo uso (catalogazione intuitiva) distinguendo gli oggetti in fonti materiali o visive. A coppie i bambini lavorano sulle fonti presenti nel museo utilizzando una scheda descrittiva: Che cosa è, a cosa serve, descrivi la fonte (materiale o visiva), è presente oggi in classe?

Seconda Fase

Si invitano i bambini a cercare a casa una “fonte” che racconti la loro infanzia, e di compilare una scheda descrittiva: Cosa si chiama? A che età lo usavo? A cosa serviva? Spiego il mio rapporto con oggetto.

Terza Fase

I genitori della classe vengono invitati al museo scolastico a portare con se un oggetto significativo per condividere con i bambini la sua storia.

“Il Museo scolastico Padre Gemelli e la scuola delle mamme dell’associazione Manal”

A cura delle insegnanti Ornella Ciattino e Patrizia Giovanna Fontana
Museo scolastico Padre Gemelli⁵

La scuola si trova nel quartiere Vallette costruito in tempi brevissimi per far fronte all'ondata migratoria degli anni '70.

Circoscrizione amministrativa 5.

L'attività coinvolge una classe della scuola e una classe di mamme che seguono i corsi di apprendimento della lingua italiana animati dall'Associazione Manal nata sul territorio. La proposta si svolge in due momenti:

- visita guidata dai bambini al museo scolastico per le mamme che si conclude con un grande cerchio dove i bambini ascoltano i racconti di scuola delle mamme.
- attività didattica presso la sede dell'Associazione per le mamme a partire dall'esperienza realizzata presso il museo scolastico.

5 vedi <https://www.padregemelli.edu.it/scheda-progetto/>

Sessione / Session 3

**Interazioni culturali complesse
Complex cultural interactions**

Cultural complexity in the post-colonial Era and prospects of nation-building in the global South and the global North

Dmitri Bondarenko

Dmitri Bondarenko is an anthropologist, historian, and Africanist. Dmitri has graduated with MA (cum laude) in World History, Anthropology and English from Lomonosov Moscow State University and completed Ph.D. (World History and Anthropology) at the Russian Academy of Sciences from which he also holds the Doctor Habilitatus degree in the same disciplines. He holds the titles of Professor in Ethnology from the Lomonosov Moscow State University, Professor in Global Problems and International Relations from the Russian Academy of Sciences, and Corresponding Member of the Russian Academy of Sciences in History. Dmitri is Vice-Director for Research of the Institute for African Studies, Russian Academy of Sciences, Director of the International Center of Anthropology, National Research University Higher School of Economics, and Full Professor in Ethnology, Russian State University for the Humanities. His major research interests include anthropological, social, and historical theory, political anthropology, culture and history of Africa south of the Sahara, socio-cultural transformations and intercultural interaction (including ethnic, racial, and religious aspects) with special focus on Africa and people of African descent worldwide. Bondarenko has conducted fieldwork in a number of African countries (Tanzania, Nigeria, Benin, Rwanda, Zambia, and Uganda), as well as among people of African origin in Russia and the USA. Dmitri has authored over 550 publications, including eight monographs published in Russia, Germany, USA, and the UK.

Abstract *Not only liberated countries of the Global South are post-colonial but the whole world entered the post-colonial period that began after World War II, as the changes decolonization has brought to the Global North are probably no less crucial. In particular, post-colonial realities have been changing the very nature of the nation as a fundamental phenomenon of Modernity. Nation is becoming a more complex social, cultural, and political unit as before, as its fundamental characteristic as a culturally*

homogeneous (monocultural) community is changing. This feature had become a cornerstone of the concept of nation at its formation in the West by the last decades of the 18th century, but migration flows from the Global South to the Global North provoked by decolonization change nations as realities, as well as the concept of nation, in countries of the North making them polycultural. Most liberated states the South are polycultural from the very beginning, because they inherited the colonial borders in which, as a rule, many peoples were united. It should not be ruled out that their initial polyculturalism can become their advantage rather than an obstacle in the path of their development in the present-day world if they stop trying to build nations on the outdated Western model of the late 18th – mid-20th centuries and go to building them as polycultural communities. A nation in a nation-state in which citizenship is flexible, because a nation is considered as multicultural and not identified with a “titular” culture, is more complex both structurally (as it integrates more cultural components) and in terms of complexity science – the general “complexity theory,” in which the degree of a phenomenon’s complexity is determined not by its remoteness from a possible point of disintegration or chaos, but, on the contrary, by its proximity to it. As a more complex entity, a multicultural nation demands more complex cultural, social, political mechanisms of regulation of relations in it, more “fine work” of public and state institutions. The challenge both “old” nations of the Global North and “young” nations of the Global South share is that of transnationalism. Nation was adequate to Modernity – the time of industrial capitalism coupled with the rise and flourishing of cultural nationalism and political democracy. But it is discussable if nation will survive transnationalization of the post-modern world that puts under question the future of national economies, national cultures, and nation-states themselves, at least as they have been conceptualized up to now.

Introduction: Which parts of the modern world are post-colonial? All!

If we approach the question, which countries and nations are post-colonial, in formal terms, those that have ever been in colonial dependence should be recognized as such. However, our fundamental premise in the present paper is that the post-colonial world does not include former colonies only. It is the whole contemporary world because decolonization that mainly took place in the second half of the 1940s – 1960s had hardly less serious transformational consequences

for the Global North than for the Global South. Today, socio-cultural and political processes in the whole world are largely determined by the consequences of decolonization; suffice it to recall the impact of migrations from former colonial countries on the Global North, the very fundamental principles of its societies, cultures, and states. It is possible to claim that post-coloniality is a no less meaningful feature of the contemporary world than post-industrialism. Both of these features have a decisive influence on its characterization as post-modern. In particular, it is not by chance that in the framework of a new comprehension of the phenomenon of post-colonial societies “the theme of post-coloniality arises on the threshold of the 21st century synchronously with the general actualization of the theme of post-modernity” (Neklessa 2020: 33).

The advent of the global post-colonial situation has led to almost each and every society on Earth becoming culturally complex within its national borders.

Societies of former colonies are culturally heterogeneous from the very moment of their formation; most of them had already been highly multicultural by the very start of the global post-colonial era. They appeared in the middle of the 20th century not as an outcome of centuries-old internal social processes but as a result of the formation, short-lived (by historical standards) existence, and disintegration of the colonial empires of European countries. In most cases, the post-colonial states themselves, as well as their problems, are generated by colonialism. The boundaries of the colonies reflected primarily the balance of forces between the colonial powers in a particular region but not the previous course of its own political, social, economic, and cultural history. With rare exceptions, many different peoples were united within a colony. Not only kinship but also cultural affinity among those peoples was often absent. The colonialists forcibly united peoples that had never formed regional political and economic systems; moreover, had different levels of socio-cultural complexity, and sometimes did not even know about each other or were historical enemies. At the same time, the colonial borders would divide one people or break the historically established regional systems of

economic and cultural ties no less infrequently. Most post-colonial states have inherited the typical for colonial societies artificial complexity of social system, economic and cultural heterogeneity alongside with the former colonial borders.

It would be wrong to say that most societies of what is called today the Global North had not been multicultural by the start of the post-colonial era. However, throughout the post-WWII period, they are experiencing a constant increase in cultural complexity that is a direct outcome of the breakup of colonial empires and hence the world's becoming post-colonial. "... in post-war Western Europe, nation-states admitted peoples of other cultures into their territories to solve the problem of labor shortages, then declared that their presence decomposes an imagined community, and resorted to exclusionary nationalism, seeking to strengthen the sense of the imagined community" (Miles, Brown 2008: 187). Thus, at present, Western states have to look for ways to solve a problem completely different from those they faced in the 19th – first half of the 20th centuries – the problem that emerged in relation with decolonization. This is the problem of maintaining the unity of the citizens of a state while preserving the cultural diversity introduced by migrants from all over the world.

There are important differences between post-colonial multiculturalism in the Global South and in many countries of the Global North. One of the most important among them is that in the Global South, an overwhelming majority of citizens of a state represent different but indigenous cultures, while the societies of the Global North, especially Western European, nowadays include people belonging to historically local and non-local (migrant) cultures. This means at least that, firstly, as a rule, at all the differences between them, cultures in former colonies are generally closer to each other than in present-day states of the North, and, secondly, that socio-cultural self-awareness of people of various cultures may differ more radically in the countries of the North than of the South (once again, as a rule – of course not in each and every individual case). Therefore, given the unity of the situation of existence in the post-colonial global

world, the Southern and Northern societies and states are equally facing the necessity of keeping and strengthening national unity but are experiencing not exactly the same problems on this way. In the final analysis, multiculturalism is a given that initially determines the process of nation-building in the Global South, while it is a factor that changes the essence of long-existing nations in the Global North.

So, the post-colonial world is not only countries that were once colonies. The whole present-day world is post-colonial, because the changes brought by decolonization in Asia, Africa, the Caribbean, Oceania after WWII have decisively influenced and continue to influence the world as a whole and all states individually. In particular, they are influencing the states of the Global North hardly to a lesser extent than the liberated countries. One of the extremely important processes launched by decolonization that found different but direct expression both in former colonies and outside of them, primarily in Western Europe, is the change in the content of the phenomenon and concept of the nation, the national community.

What was a nation? What is a nation?

In our understanding, a nation is a supra-ethnic community of the people who believe in their unity (i.e., a common national identity) through belonging to one national civil society as the form of nation's social organization; who share a system of moral, social, political values reflected in the national culture and fueled by national mythology; and who have a specific form of their community's political organization called nation-state. It follows from this understanding of the nation that its characteristic *sine qua non* is that a nation is a form of self-awareness of a civil society. At the same time, the fundamentally liberal understanding of civil society as the form of socio-cultural organization exclusively of the democratic state, needs to be revised. In our view, democratic society is only one of the variants of civil society. And it was not democracy that gave birth to civil society and nation, but *vice versa*. That is, democracy is not a prerequisite and condition for the appearance of civil society and nation, not their

characteristic *sine qua non*. The civil society is democratic in itself but can be inserted in not only a democratic but also in an authoritarian state, i.e. it can be incongruent to a whole society, as in a democracy, but be limited to only a part of its spheres of life.

Establishment of a nation is the process of defining and preserving its borders (in literal – geographical, international legal – and figurative – mental, socio-cultural – terms) as “rightful” limits of just its specific society, culture, and state’s existence. As any other (kin, ethnic, regional, religious, etc.), national “collective identity is produced by the social construction of boundaries” (Preyer, Bös 2001: 7). It must be emphasized that this construction is not voluntaristic, not arbitrary but is taking place in the context of this or that community’s history. We could say, in fact, that history forms this community as national, because in its course, the community acquires its precise identity in precise borders.

In no way nations and the phenomena related to them – national culture, nation-state, etc. – are the final accord of history. On the contrary, their nature is historical and hence, the nation as a phenomenon are transient, not eternal. Nations are a modern phenomenon, or, to be more precise, a phenomenon of Modernity, intrinsically, essentially connected with it. “A nation is a social entity only insofar as it is connected with a certain type of modern territorial state, with a ‘nation-state’” (Hobsbawm 1998: 19). The first nations as communities of co-citizens with common basic values, culture, and identity were rising in the West during the period called Early Modern time hand in hand with other institutions that eventually formed part and parcel of the world of Modernity – capitalism, contemporary science, democratic state and so on. These events characterize Modernity as such, define its features as a world-historical period, although in the forms usually perceived as classical (and often as the only possible) they, including the nation, formed in a certain part of the world – civilization of the West – and distinguish just its model of modern society.

Formation, existence, and transformations of nations are not an outcome but context of the Modern Times. Colonialism became

equally part and parcel of this era context (Isin 2012: 566). That is nationalism and colonialism are intrinsically deeply interconnected socio-historically, what determines their essential importance for the era of Modernity, its culture in the broadest sense of the term.

Directly, the process of nation-building in Europe embraced the time from the end of the last religious war, the Thirty Years' War, in 1648 to the French Revolution of 1789–1799 that opened the era of national wars, in Western Europe, and to the second half of the 19th – early 20th centuries in Central and Southern Europe. "... the most important issue of the time – creation of nation-states in the place of Medieval Holy Roman Empire, was not solved" as a result of the Thirty Years' War (Aleksiev 1993: 441), and it took a whole historical period after the Peace of Westphalia that ended that war for its solution. "... one can talk about the Early Modern Times as an era of domination of first dynastic and then religious self-identification in international relations upon the background of strengthening of state-and-territorial self-identification, that had tended towards transition to nation-state [self-identification] only by the late 18th – early 19th centuries" (Ivonin 2012: 241). As a result, within the borders of nation-states, the correspondence of cultural and political boundaries established (or at least believed to have established), while the gap between society and the state was bridged as a result of civil society formation. Western nations appeared as a form of socio-cultural organization of democratic civil societies that were establishing themselves in transiting to capitalist economics Modern Europe and which eventually abolished rigid hierarchy of estates and eliminated absolutism from the historical scene of their region.

The classical nation that developed in the West was formed and understood as an ideally culturally integral, homogeneous entity: the nation was seen as an association of people primarily on the basis of cultural unity. At the heyday of the classical nation, in 1882, Ernest Renan in the famous published paper given at Sorbonne *Qu'est-ce qu'une nation?* ("What is a Nation?") argued that for a nation's appearance, people must forget about tribal and regional differences between them (Renan 1991). People of the same culture, as it was

believed, quite naturally formed one civil society and sought to formalize its administrative system in the form of a state of this socio-cultural community – a nation-state. Thus, cultural integrity (or the idea of it) was the initial premise, substantiation and justification for the existence of the nation, its society and state.

The main trend in the evolution of the phenomenon of the nation in our, post-colonial, time is a change in its essence. Post-colonialism has led to a change in the nature and essence of the nation, both of the “old” Western nations and emerging nations in the liberated countries of Asia, Africa, and elsewhere. On the one hand, post-colonialism has generated unprecedented flows of migration to countries with established nations of the Global North from countries of the Global South. As a result, large and relatively closed communities with very different from local cultures have emerged in them, unwilling (and hardly able) to part with their original cultural identity and exchange it for the identity of the “titular” culture of the host state – to assimilate.

On the other hand, the vast majority of the new states of Asia and Africa that freed themselves from colonial dependence turned out to be initially multicultural. As specifically noted above, they inherited the borders of the colonies, in which the Europeans, as a rule, united many peoples with their often very dissimilar cultures. The colonialists, of course, did not at all seek to promote the formation of nations in their possessions, but on the contrary, they wanted to instill in Asians and Africans a sense of loyalty to the master power. The sprouts of national self-consciousness, national identity that arose in the colonies by the time of independence were of a contradictory nature. They fought their way precisely into the denial of the colonialist idea of loyalty to the master power, but asserted loyalty to communities that were also generated by colonialism – societies that formed within the territorial political entities created by the colonialists. At the same time, the colonialists gave a powerful incentive to the development of ethnic consciousness of the population of the colonies, dividing it into “tribes” and “races” and making this division the starting point of their policy in them. An inseparable link between the nation-state and colonial state in the process of their emergence, according

to Moyukh Chatterjee (2017) and Mahmood Mamdani (2020), was revealed primarily in the fact that in both of them the empowerment of the religious and ethnic majority at the expense of minorities was carried out. Furthermore, “An important feature of colonial discourse is its dependence on the concept of ‘fixity’ in the ideological construction of otherness” (Bhabha 1994: 66), and the colonial state “turned previously flexible ‘ethnic’ categories into fixed criteria for bureaucratic identification of groups” (Gledhill 1994: 80) under the names “tribes”, “races” and the like. In addition, the colonialists actually gave ethnicity (“tribal” or “racial” affiliation) the status of the main type of identity, subordinating and making not so important all its other types that previously existed among the peoples of the colonies at least on an equal footing with ethnicity and as such continue to exist today – a member of a kin group, a subject of an indigenous ruler, etc. By the time of independence, the ethnic layer of identity (in some cases supplemented by religious and/or regional) usually clearly prevailed over the national one in the minds of the majority of citizens of the new states. “The contemporary state’s view of ethnicity is an extension of the colonial state’s attitude” (Englebert 2018: 123), while the formation of national unity became an absolutely necessary condition for the social development of these countries from the very beginning.

As a result, post-colonialism has led both the Global North and the Global South to the need to postulate the nations of our days as multicultural, as opposed to the classical notion of nations as communities based on the unity of the culture of their members.

Post-colonial nation-building: The Global South and the Global North

The European colonialism did not bring the Western nation-state to Asia and Africa, having given birth to polycultural and polyethnic states in most cases, or, in the words of the Nigerian scholar Kolawole Ogundowole, “multi-national state structures, amalgam states, mistaken as nations” (2004: 149). Colonial states were understood

and formed by their European creators not as national but as territorial, i.e. as actually uniting citizens on the formal and random basis of their residence within the boundaries of one colony. With all variability of specific forms, the colonial state had a number of fundamental features characteristic of any of its variants. In particular, “Just because a colonial state was a *territorial* state, it was by no means automatically a *nation-state*” (Osterhammel 2010: 68; emphasis in original).

However, the sovereign nation-state is the form of political organization that since the end of the 18th century and to this day, allows a country to be a full-fledged subject of international law. It is so because this law is based on the recognition of nation-state as the basic unit of international relations and world politics, the only possible in the modern world form of political organization of independent societies. The modern system of international relations itself was formed in the process and in direct connection with the rise of nation-states. “... nationalism remains the most potent ideology of modernity” (Malešević 2006: 309) and “... a distinctive feature of the nation-state is the idea that the whole humankind is ‘naturally’ divided into different nations each of which has the right for its own, separate political organization and representation through the state” (Miles, Brown 2008: 177).

Therefore, liberated countries simply had no alternative to declaring themselves sovereign nation-states and to try to promote national consolidation of their citizens. It can be said that in those countries, nation-states were declared in the absence of nations but with the conviction of the leaders of new sovereign states in absolute necessity of their early formation within the borders of every liberated country. That is, of the assertion of “territorial nationalism” to quote Crawford Young (2012: 305–314), when commonality of state’s territory was becoming in fact the main precondition for national integration with cultural, including religious, heterogeneity of the population and the lack of a deep common historical narrative. While the process of renaissance of local ethno-territorial identities is taking place in the European nation-states, the post-colonial countries are in the

opposite process of primary national territoriality formation.

Despite the fact that the “classical” European model of the nation of the late 18th – mid-20th centuries has become outdated in the post-colonial time, governments of most non-Northern countries declare the task of building nations in accordance with that pattern. As a result, “individual identification at any level below national is reproved” (Englebert 2018: 142) and the nation as a “progressive” event is opposed to “archaic” “ethnic group” and “tribe”. However, since independence it has been exceptionally difficult to “numb” ethnic sentiments with national because the legitimacy of the local institutions connected with them exceeded the legitimacy of national institutions. Attempts of the governments to assert the nation at the expense of ethnicity reflected their understanding of instability of political communities represented as nations and of the threat that instability posed not only to those governments, but also to the states themselves. Realities made politicians as figures of “art of the possible” try to oppress ethnicity to a varying degree and in various forms in different countries in different periods. Nevertheless, “political leaders implemented a whole range of possible tools to strengthen national identity and reduce [ethno-cultural] diversity” (Buzási 2016: 225). Such a policy, as a rule, in milder forms, but continues after the departure from the stage of the fathers of independence, although it leads mainly not to socio-cultural homogenization and unification of citizens under the auspices of the state but to the growth of uncertainty and contradictions in society, not stopping but, on the contrary, stimulating the politicization of ethnicity.

Additionally, after independence, the problems caused by colonialism have acquired new dimensions, including those connected with the need to replace colonial states with sovereign nation-states. Accordingly, this presupposed the fastest possible formation of a national – socio-cultural, system-value – unity of citizens, when in their hierarchy of identities and self-identifications, belonging to a community of fellow citizens occupies a higher place than membership in any community that embraces only a part of them, including ethnic community (as well as regional, religious, etc.).

It took Europe centuries of cardinal yet often spread over time changes for gradual realization of the internal preconditions for the maturation of the nation as the form of cultural unity of the civil society and of the nation-state as the form of its political organization. This process started at least with the proclamation of the *Magna Carta* in England in 1215 and the establishment of *Estates General* in France in 1302, when the prerogatives of society (as it was then known) and power were separated from each other as of equal subjects of relations in a state. Ex-colonial countries exist in a completely different global reality than the European peoples of the Middle Ages and Early Modern Times, in a reality in which, compared to those historical periods, space has shrunk to the size of a “global village”, and time has condensed, filled with a much larger number of significant events in its unit. Therefore, it makes no sense to expect that in post-colonial countries, the process of transition from a society whose social conditions do not allow nations to develop, to societies in which such an opportunity appears, will be able to proceed just as long and gradually as it once did in Europe.

In most ex-colonial countries, there was a need to form civil societies, nation-states and national cultures unprecedentedly fast, based on the largely random and heterogeneous conglomerates of cultures and societies. Although pre-colonial societies were not static, the initial internal socio-cultural dynamics of contemporary post-colonial societies did not lead them in the direction of civil society and a nation of the European type. Not accidentally speaking about sub-Saharan Africa, Basil Davidson (1992) called forced nation-state building “the Black man’s burden”. Nowadays, many post-colonial societies are still groping for a way to internal organicity, to socio-cultural, national, and political integrity. The presence of “states within states” is characteristic of many of them. However, despite the enormous problems with the construction of national identity at the domestic level – in the relationship of fellow citizens-bearers of different ethnic, religious, and regional identities, citizens of liberated states show the features of the nation that dominate over ethnic and other local features, especially when they come into contact with

the outside world. Crawford Young (2004: 16, 311) in line with the theory of Michael Billig (1995), called emerging in Africa territorial (connected with a specific state) nationalism “banal” – the one which “... at an unconscious level... becomes an assumed, unreflected identification...” Indeed, national identity has emerged in Africa within the state borders inherited from the colonialists, intertwined with other forms of identity, including ethnic. This is especially evident where state institutions are practically destroyed, but citizens remain committed to their country. In particular, this is the case of Zaïre/ the Democratic Republic of the Congo of the late 20th – early 21st centuries – the period of the deepest political crisis that included two civil wars (Weiss, Carayannis 2005: 135). “... national identities have not replaced ethnic identities or made them obsolete; rather, they often presuppose them as constituents of national identity. Ethnic and national identities are not perceived and practiced as mutually exclusive in much of Africa, but as mutually constitutive” (Knörr et al. 2008: 32).

Elements of opposing ourselves as a community (“We”) to those who are not part of it (“Others”) within the contemporary state borders at the level of consciousness of the broad masses can be traced back to the late colonial period, especially in Asia and North Africa, but also in Africa south of the Sahara (Keese 2010: 12–13). Still, more than half a century of colonialism was a period sufficient for a change of generations, and for new generations, the borders between the colonies of even one colonial power have become significant determinants of socio-cultural communities from birth.

Thus, the specificity of post-colonial societies and states is predetermined historically, being a consequence of the special way of their formation. Most of them began to take shape in the colonial period and therefore reproduced the form of political institutions and legal norms of the Modern West. “A momentous effect of colonialism was its contribution to universalizing the European concept of the state” (Osterhammel 2010: 67). The concept of nation-state was that very concept, universalized by European imperialism together with the national liberation movement. To be sure: that was the European

concept of the state of that era – the era of industrial capitalism, cultural nationalism, and political democracy. After independence, “Politically, the point was parliamentarism, which imitated European models ... But in Europe, the basis for parliamentarism was formed by a social structure with a historically established relationship of free labor and entrepreneurship, with trade unions and bureaucracy of the modern type (administrative, judicial, etc.), with developed political parties and developed press” (Subbotin 1992: 230). There had been no such conditions by the moment of independence in most liberated countries. Therefore, in many non-Western countries, ideology and practice of building nations and nation-states became the context in which old discourses of power are transforming but not disappearing and are not suppressed by new discourses. It is not so difficult to borrow the alien institutions form; what is difficult, is to assimilate their content. Reproducing the form of the institutions of the Western nation-state, the authoritarian (in most cases) post-colonial state, which directed a society with a system of values that did not become Western during colonialism, did not adopt the democratic content that became inherent in the nation-state “at home” – in Europe.

In view of the specifics of the formation and development of most modern African and a number of Asian states during the colonial period, the most important feature of the process of nation-building, as of all other significant aspects of modernization, was initially the leading role of the state in them. The word “initially” is especially important in the previous sentence. In Europe too “nations ... are forming only in the Modern Times being largely created by the policy of centralization and mercantilism of absolutist monarchies” of the 16th – 18th centuries (Ivonin 2012: 242). Perry Anderson (2013) argues that the appearance of nation-states was an unintended consequence of attempts by absolutist monarchies to recreate feudal states to protect the interests of the politically dominant class. However, we have already emphasized above that the history of the formation of the European nations is much deeper. The absolutist monarchies did not initiate nation-building and even did not direct it in a certain direction. They contributed to the consolidation of

the already maturing nations (including helping capitalism develop with their protectionist economic policy), giving way to the nation-state, in which the “third estate” that had never been the backbone of absolutism began to dominate when this mission was completed. A nation (a people, civil collective, community of citizens) becomes the bearer of the supreme sovereignty – popular, the source and sanction of state’s sovereignty, the basis for its existence as a political organization of a society-nation, created and strengthened by this society as a collective of citizens to serve it.

At the same time, in Asian and African countries, societies remained fragmented by tribes, ethnic and religious groups, regions, etc.: mature civil societies did not form there in the colonial period. This determined the identities of most of their members. Therefore, the societies’ self-organization into nations immediately after independence was impossible. In colonial society, an individual was alienated from the state and power was divorced from the people, what was blocking the formation of a democratic civil society, and the post-colonial countries inherited these characteristics of colonial ones among many others.

Thus, nation-building in the post-colonial countries was initiated and directed by an external force in relation to society, which rose above it from the very beginning – since independence. The state has been playing and continues to play a decisive role in them “... in the production of national identity and culture, which nationalist thought adopts as objective essences” (Massad 2001: 17). In particular, many authoritative authors (e.g.: Anderson 1991; Chatterjee 1993: 95–115; Rösen 2005; 2007) underlined the importance of constructing history for the awakening of national consciousness. The post-colonial state has extensive opportunities for manipulating the historical memory of citizens in the name of achieving national unity in a situation where the former identity that existed under colonialism, “becomes questionable” and due to this, “the value of memory increases” (Megill 2007: 138; see also: 1998). The post-colonial states actively use such channels for manipulating national historical memory, as the education system, state and nationalized folk rituals and festivals,

mass media, museums, memorials and monuments. A very important part is played by historiography which aim is to establish a canonic national history to prove the existence of a nation within the colonial and post-colonial political borders since the pre-colonial time. But just as the nation itself is seen in post-colonial states as an analogue of the “reference” European nations of Modernity, so “the national-state scheme of history, absolutizing the political experience of Western European countries, the experience of creating centralized states and the formation of modern political nations, was and still remains the most common model of historiography in the genre of legitimizing meta-narrative. The national-state paradigm gives the historiography a unifying character in the format of the biography of a special subject – the nation-state, whose fate becomes the main plot of the historical narrative” (Repina 2020: 31).

The case of post-colonial Jordan is characteristic. In that state, “The new [national] identity and the new national culture were ... deployed not as the products, which they in fact were, but as eternal essences that had always existed. Jordanian popular nationalism, like its post-colonial counterparts in the rest of Asia and Africa, was to internalize the new identity and its culture without any acknowledgement of their recent judicial and military genealogy. In fact, Jordanian nationalism today is predicated on the denial of this genealogy, and it posits instead a ‘national’ history throughout which Jordanian identity is said to have always existed” (Massad 2001: 276–277). When it still does not turn out possible to create an idea of the integral history of countries that found their borders only thanks to colonialists or in which long-standing internal conflicts sharply escalated in the post-colonial period, as, for example, in Nigeria (Okorie 2018; Jaja et al. 2019) or Burundi (Le Pape 2005: 220–221) respectively, there exist “a fragmented nation and fragmented histories” (Falola, Aderinto 2010: 239–264), ethnic nationalism successfully competes with civil one, and the emergence of a national leader is problematic (although it is not excluded, as perhaps the example of Paul Kagame of Rwanda shows).

In contrast to the West where nations were built “from two sides”

by both the state and civil society with its local elites, in the formerly colonial countries, this process at first was one-sided, and even today, despite the development of civil society, the decisive role of the state in it remains unquestionable. This determines the originality of not only the process, but also the results to date of the post-colonial nation-building. In particular, inherent in the colonial state and persisting (and even growing, according to some scholars [Mengisteab 2008]) in the post-colonial state a big gap between society and the state, sullen but everyday resistance of society to the state, challenging its monopoly on power, insufficient influence of society on the state, and replacement of the key feature of the nation – the loyalty of an individual to a civil community and individuals to each other as members of this community, which is seen as the highest social value (Parsons 1959), – by loyalty to the state, the identification of the nation with the state as its personification and embodiment. In an effort to rally the people by not only involving them in projects of socio-economic development, but also erasing ethno-cultural differences and seeing this as a mechanism for integrating them into a culturally homogeneous nation, the state could not but put itself at the center of the nation-building process.

The historical, political, and socio-cultural realities of the ex-colonial states are such that the major processes in them are directed “top down” – from the state to society, not *vice versa*. The formation of civil society institutions and their increased role in recent decades is an undeniable fact of social and political life of many Asian and African countries. However, the central role of the state, its primacy in relation to social and economic institutions (i.e., the ability not only to serve and direct, but also to shape them, and together with them, the very system of social relations) is, as a rule, preserved. “The colonial state of the nineteenth and twentieth centuries, a secularized bureaucratic state supported by the military, ... spawned forms of bureaucratic rule that contributed to the development of authoritarian systems in Asia and Africa” in the post-colonial era (Osterhammel 2010: 67).

The leading role of the state in the formation of post-colonial nations significantly changes their essence, nature, character in comparison

with the classical nations of the West. In the categories of Bruce Kapferer, post-colonial nationalism is “hierarchical”, while Western is “egalitarian”, or “egalitarian individualist”. The relationship between society and the state is seen differently in them. “In the former there is a close association of state power with the social order and with national identity, and in the latter the relation is far more ambivalent”. At the same time, Kapferer (2012: XXII–XXX) specifically emphasizes that he does not mean “... that one was less modern than the other, superior or inferior to the other...” Radhika Desai (2004) writes that in Asian countries, nationalism is getting more and more intense as cultural nationalism, what, taking into account an essentially hierarchical (in terms of Kapferer) character of Asian cultures, leads to the formation of nations in Asia, but as authoritarian rather than democratic. The post-colonial nations are not linked inextricably, genetically with democracy and historically interconnected with democratic political order economic, social and cultural phenomena. Consequently, “Indeed, democracy has to be carefully nurtured, because democratic values (especially, political tolerance) cannot be internalized by African societies overnight” (Venter 2010: 16). Moreover, by no means by African societies only. An almost unique feature of Western modernity (explainable by its specific historical experience connected with Antiquity – Greek poleis, the Roman Republic, not lost in the Middle Ages and reactualized in the Renaissance) is not the formation of nations as such but the formation of fundamentally democratic civil societies, to which precisely democratic nations and democratic nation-states began to correspond.

Exceptions are few and relative; the brightest of them among post-colonial countries is India. One of the reasons for this is obvious: by independence, representative institutions had existed in India much longer than in other colonial countries and managed to take deeper root in the local socio-cultural soil. The British began to introduce representative institutions in India back in the 18th century, and the European principles of law and legal proceedings in the early 19th century, when most colonial countries even were not colonies yet (Cohn 1996: 57–75; Alaev 2007: 309–312, 313–317). Another reason

for the fact that today, India is the most populous democratic country in the world is that in it, contrary to most post-colonial countries, "... the community was destroyed by force as a result of the land-tax measures of the colonialists" (Alaev 2000: 151). In its place, a kind of "neo-community" emerged, which, although it "... came dressed in the garb of traditional solidarity", "...functioned as a form for the expression of modern collective identity – one that accommodated the logic of the modern nation and the nation-state" (Prakash 2002: 37).

Outwardly paradoxical, but actually logical for societies in which local identities (in particular, ethnic) prevail over national, in post-colonial countries' declarations, and often sincere attempts to build nation-states turned into the creation of ethnocratic regimes, the pillar and beneficiary of which were the political clans of the dominant peoples. The extreme manifestations of regimes ethnocracy are the situations when the states themselves unleash the persecution of some of their own citizens on ethnic grounds and incite numerically dominant peoples to aggression against them. In Sri Lanka, this led to the civil war of 1983–2009 between the pro-Sinhalese government and the Tamil paramilitaries. In Rwanda, this resulted in the genocide of the Hutu against the Tutsi in 1994. Political clans are a clearly neo-patrimonial phenomenon. The concept of neo-patrimonialism introduced by Shmuel Eisenstadt (1973) as an adaptation to modern conditions of Max Weber's theory of patrimonialism, describes the situation when in different societal sub-systems (political, economic, etc.), patronage-client ties, rooted in the indigenous pre-colonial culture, based on interpersonal relationships and conditioned by traditional unwritten norms, coexist with and prevail over formalized, impersonal relations defined by the letter and spirit of modern laws, which are established in the same society by the modern bureaucratic state. In connection with the topic of this paper, it should be emphasized that, as the experience of Europe shows, in the process of the formation of nations and the transformation of states into nation-states, the bureaucratic system of government displaces and replaces the patrimonial one. That is, there is a direct logical and historical connection between the

bureaucratization of the administrative system and the formation of nations and nation-states. Accordingly, the (neo-)patrimonial system of power relations, distorting the bureaucratic, having the opposite essence, hinders nation-building. Neo-patrimonialism is rooted in the non-destruction under colonialism, despite all the colossal changes that took place during that period, but the transformation – partly just distortion, partly “modernization” – of the pre-national, pre-modern socio-cultural foundations of Asian and African civilizations, and of the autochthonous forms of “political rationality” in the sphere of power relations (Pesek 2011).

Another problem worth considering in connection with the phenomenon of neo-patrimonialism and in the context of nation-building is that of tribalism. In the first decades after decolonization in many African countries, states attempted to deprive the “traditional rulers” of power. However, the “traditional authorities” have demonstrated a high degree of stability, and at the same time ability to transform and adapt, due not only and even not so much to their practical effectiveness in modern conditions, but to their enduring legitimacy in the public mind. In connection with the above, it is logical that, considering the reasons for the continued relevance of the so-called traditional authorities, Pierre Englebert (2002: 8–14) notes, among other reasons, the failures of nation-building in post-colonial states. Indeed, the recognition by citizens of the legitimacy of the existence of indigenous institutions does not mean that they deny the legitimacy of the institutions of the state, which they need in the modern world and which, in the person of its elites, appeals, among other things, to their national feelings, but generates the situation of “plural legitimacies” (Steinforth, Klocke-Daffa 2021: 17–20, 317–431). In this situation, indigenous institutions compensate for the weakness of the modern institutions of the nation-state at the local level.

At the same time, Elliott Skinner (1998) and Godfrey Ekhaton (2012: 56–57) saw the most important cause of the problems with nation-building in Africa in the insistent desire of state leaders in the first decades of independence to exclude traditional rulers from public

and political life by any means. Anyway, by the 1990s, it had become clear to scholars that it is wrong to consider “traditional rulers” as a manifestation of the archaic “tradition” in a false rigid dichotomy “tradition – modernity” (Perrot, Fauvelle-Aymar 2003). By the same time, African politicians had understood that it is unrealistic and ineffective to wait for the disappearance of “chiefs” and “kings”, predicted by a considerable number of analysts at the dawn of African independence, or to reject them from the system of post-colonial political institutions as accomplices of colonialists and a symbol of backwardness unsuitable for a modern nation. Many of them had understood that it would be better to integrate these rulers into the post-colonial political system, to try to make the “traditional” institutions bureaucratize and start serving “modern” national goals, while still concentrating the main real power in the institutions of the nation-state, and thereby overcome tribalism as an obstacle to the formation of nations. However, in many countries, especially African, the task of effective integration of autochthonous rulers into the modern system of state institutions so that their influence and activities benefit the entire nation remains unresolved in the 21st century, and the problem of tribalism, thus, remains relevant.

If we look at the world of ex-colonial states, we will have to note that most of them, especially African ones, do not have integrating indigenous cultures and languages that could serve as a historically pre-colonial basis for national unity. A rare exception is Tanzania in which national unity is based on the Swahili culture and language (Bondarenko 2023: 111–158). Theories based on the European historical experience suggest that Tanzania has better prospects for nation-building not only than most African countries but also than, particularly, South-East Asian countries where reliance on pre-colonial past is possible only for “coercion to cohesion” of the “non-nation-forming” socio-cultural communities (Brown 1996; Giordano 2013; Safronova, Bektimirova 2019). However, we have observed an important change in the global historical and cultural context – the rise of multiculturalism and a significant shift in the perception of the nation as a social reality in the modern world. This shift changes

the essence of the phenomenon of a nation in the global historical and cultural context of our – post-colonial – time, and may open the way to the establishment of a multicultural nation all over the world, including former colonial countries, in contrast to the classical concept of a nation as a community of people of one culture. Under such circumstances, we would not exclude that, in the long term, not the position of South-East Asian countries trying to transform culturally heterogeneous societies into homogeneous, but of partly forcedly yet accepting their polyculturalism states like the majority of African ones may become no less advantageous for multicultural nation-building and the creation of effective post-colonial nation-states than the position of Tanzania, despite all the obvious constraints, including ethno-nationalism. Moreover, even in the absence of a deep (pre-colonial) common historical destiny and a consolidating African language, as in Tanzania, post-colonial states still have mechanisms for asserting national unity within their borders. Basing policy in the field of nation-building on the “foundational myth” of the national liberation struggle through the system of education, symbolic politics, mass culture, etc. is among these mechanisms. Time, in principle, is an ally of post-colonial states and societies in nation-building: the vast majority of today’s inhabitants of post-colonial countries were born already in the period of independence and it is customary for them to recognize their citizenship as one of the natural facets of identity. That is to say, cannot the position of most ex-colonial countries be especially promising in the current global situation, when “nation-states everywhere are having to come to terms with heterogeneity as never before” (Comaroff, Comaroff 2009: 46) and “multi-ethnicity and polyreligiousness of a people (or nation) is a norm for contemporary states” (Tishkov 2021b: 49)?

To clarify our argument about the essential transformation of the nation in the modern historical and cultural context and the prospects that this context opens up for nation-building in states that gained independence since 1945, let us draw a parallel between their socio-cultural and economic history, in particular in Africa. Moreover, in such a comparison there is not a formal analogy, but a real

connection between the phenomena. “The failure of the strategy of forced integration of African countries into the industrial-modernist development paradigm meant not only failures on the socio-economic front. The attempts of the ruling elites to solve another important task of modernization – to ensure national consolidation and political stability in African countries – were also unsuccessful” (Lebedeva 2006: 11). Indeed, in the first decades of independence, many post-colonial states strove to implement the so-called “catch-up development model”. That is, they set the task of industrializing the country, creating an economic system similar to the one that existed in developed countries. In Africa, this model did not justify itself: while the post-colonial countries were trying to industrialize themselves, the First World was already transforming into post-industrial, and the gap between it and the Third World only widened.

Just the same way, the task of building nations on the model of the European nations of the Modern Times was also posed and is, as a rule, still posed in post-colonial states since independence, despite the colossal difficulties of such construction, associated, among other things, with differences from European political cultures, social institutions, value systems, etc. Many fundamental political and socio-economic problems of post-colonial countries, such as the high conflict potential and the low level of controllability of their societies, are closely related to these unsuccessful attempts at nation-building according to the classical Western European models of Modern Times. There is a certain paradox in this approach to nation-building in post-colonial countries. After all, anti-colonialism and nationalism were inextricably intertwined: “... the idea of the nation was a powerful vehicle for harnessing anti-colonial energies...” (Lomba 2005: 155). Anti-colonialism “was a kind of nationalism” and “its integral feature was an anti-Western orientation, which did not disappear... with the gain of political independence” (Naumkin 2008: 12). However, thanks to colonialism, the 18th – mid-20th century European understanding of the nation has become firmly established throughout the world, “come to dominate ‘national’ politics and ‘international’ relations” (An Na’im 2010: 316). Therefore, speaking out against the dominance of

the West, the ideologists of independence in Asia and Africa saw the way to true self-determination, the guarantee of true independence of their peoples in the construction of nations on the Western model, i.e. in making the liberated countries, albeit culturally specific, essentially similar to the countries of the West. It is no coincidence that Vitaly Naumkin (2008: 12) compares the national liberation movement in colonial countries with 19th century European nationalism, "... since both of them were based on the idea of self-determination". The very formulation of the question of the people's right to self-determination is inextricably linked with the idea of a nation and a nation-state. "... before the beginning of the Modern Times, such a slogan could not have existed, it took shape only in the new era. This happened because the emergence of a new political reality – the birth of a modern type of state – fused with the emergence of another new formation – a nation of a modern type" (Lyubarskiy 2000: 173).

The question of better prospects for successful nation-building in multi-cultural ex-colonial countries if their states stop attempts to impose cultural homogeneity following the Western concept of the nation of the past is especially relevant because today the West itself is trying to depart from it. That concept was established in its most fundamental features by the end of the 18th century thanks primarily to the French Revolution and to a considerable extent universalized within Europe and Europeanized regions of the world during the 19th century, synthesizing together the main features of historically determined variations, such as French, German, East European, North American, Latin American, etc. However, as emphasized above, in the post-colonial era, Western states are facing the growing migration from fundamentally different culture areas what poses the problem of maintaining the national unity while allowing for the cultural diversity introduced by migrants. This search leads to a change in the "original," "classical" concept of the nation.

So, the West in a sense, returned to the situation of the Early Modern Times. Then the growth of internal dynamism, social mobility, cultural heterogeneity in European societies and the beginning of their "exploration of the world" required Europeans to develop principles of

attitude to the culturally “other” and coexistence with it. “Early modern Europeans had to deal with an overwhelming amount of radically new developments opening up their horizon, from the great geographical explorations to the divide in Western Christendom, from the advance of the Ottoman Empire to the explosion of global trade opportunities” (Hendrix 2013: 7). Interaction with the “new other” became almost an everyday norm for a European of that era, s/he was forced to look for ways to coexist and reconcile with her/him.

Nowadays in the West, not a single cultural identity based on a common system of values that dominates local and private identities but an equitable coexistence of many ethno-cultural identities is emphasized as a new basic national value and as a source of national development in the context of the intense globalization of recent decades. Yet what is most important and most difficult with such an approach is to ensure that the plurality of cultural identities in a state does not undermine, but on the contrary, creates, constantly recreates and strengthens “...national identity as a shared idea of citizens about their country, its people and as a sense of belonging to them” (Tishkov 2021a: 378). This is the essence of the problem: ethno-cultural (and religious, as well as all other) identities should not be infringed in the name of the triumph of national identity, however, national identity should not eliminate private, local identities in relation to it, but serve as a unifier of their carriers into a broader community – the nation. That is, we are talking about the emergence of a new concept of the nation, but not in denial of its classical Modern European concept, but rather in its development, including a return to the historical origins of the very phenomenon of the nation. Multiculturalism does not contradict nationalism. The trend of our time is a change in the essence of the nation. From a community based on the cultural unity of its members, it is turning into a multicultural community based on other foundations.

This construction of the nation is much more complicated than the classical one, in which, within the borders of the nation-state, cultural identity is identified with national identity: “According to nationalist ideology, the sole principle of political exclusion and inclusion follows

the boundaries of the nation – that category of people defined as members of the same culture” (Eriksen 2010: 123). As a more complex entity, a multicultural nation demands more complex cultural, social, political mechanisms of regulation of relations in it, more “fine work” of public and state institutions.

Nowadays, not only the cultural basis of nations is changing, but also other pillars of their existence – social (civil societies) and political (nation-states).

The classical model of civil society, which was embodied until recently by historical standards, extolled individualism, but in fact was the embodiment of a corporatist culture, in which the interests of the individual and the community as a whole are equal and should not be realized to the detriment of each other. In this model, the ancient heritage was clearly manifested. One of its aspects was the understanding of democracy which came from Antiquity – as an order that ensures not the absolute freedom of the individual from society or a separate community, but the opportunity for him to achieve personal goals, provided they coincide with public ones, thereby bringing benefit to the whole society. However, nowadays in a democratic civil society, a tendency to absolutize the rights of an individual has clearly manifested itself. This cannot but have as its flip side a violation of the balance of interests of the individual and the collective, despite the fact that this balance is the basic principle of the existence of civil society. The absolutization of individual rights leads to the opposition of the citizen and her or his rights to the communities of which s/he is a part, and their rights. Thus, the current situation means practically “overcoming” the ancient heritage. The understanding of society that came from Antiquity assumed individualism, but did not allow its absolutization, leading to a change in the very essence of society. From the point of view of the issue of the nation in connection with changes in civil society, it can be argued that socially, as well as culturally, the nation begins to be presented as resting on the recognition not just of internal diversity, but of the autonomy of its constituent elements. This is opposite to the former idea of the nation as an integral social organism, the elements of

which are maximally interconnected and interdependent.

According to many scholars, today's intensive globalization also casts doubt on the future of the form of political organization of the classical nation – the nation-state, at least in the form in which we have been able to observe and study it so far (Turner 2004: 92–97; Grinin 2009; Kapferer, Bertelsen 2012: 12–19, 29–94, 163–304; Kapferer 2018a: 6–7; Ostchoff-Münnicks 2013; Khan et al. 2013: 61–65; Manger 2018: 203–204). However, the opposite view – that the nation-state does not lose its primary role even today, is also widespread among researchers. (Giddens 1990: 168; Wang 2004; Khazanov 2005; 2022; Nozhenko 2007: 131–148; Kubik 2007; Anievas 2008; Kalev et al. 2010). Obviously, in such an inconsistency of opinions, the uncertainty of the current situation is manifested. It is obvious to everyone that the nation-state is changing in the current era, but it is not yet clear to what extent it will change in the end, whether it will be possible to continue to consider it as a phenomenon that is essentially one with the phenomenon that is commonly called the nation-state.

In any case, one should not forget that the nation-state is a historical phenomenon, i.e. arising in certain historical conditions and transforming – and potentially disappearing – with their change. In the form in which the nation-state has been known until now, it took shape in Europe and North America in the Early Modern Times and experienced its heyday in the 19th – 20th centuries, being adequate to the realities of the world of industrial capitalism, cultural and political nationalism. Note that for a long time – until the era of decolonization, nation-states coexisted with empires. More precisely, nation-states and empires were two sides of the same coin, two mutually reinforcing political and cultural principles: for their citizens – members of nations – and in the European international context, they were nation-states, and in the global context they were colonial empires, in which the proportion of non-citizens many times exceeded the proportion of citizens-members of master powers' nations. However, since the end of the 20th century, other trends and processes have dominated the world – related to post-industrialism, globalization (as an increase in the interdependence of states with

the emergence of so-called global problems) and glocalization. So, scholars are increasingly writing about the “crisis” and “decline” of the nation-state, first of all in its “homeland” – the West (see, e.g.: Hobsbawm 1998: 302–304; Lewellen 2003: 220–224; Turner 2004: 94–97; van Creveld 2006: 413–516; Eriksen 2009: 155–232; Kapferer, Bertelsen 2012: 29–94, 163–304; Kapferer 2018b; Tishkov, Filippova 2016: 376–378; Fisun, Vinnikova 2021). The creation of the European Union in 1993 became the first attempt (with still an unclear outcome) to endow trans-national institutions the supreme sovereignty (and not to create a union of sovereign states, like the United Nations, the African Union, the Arab League and so forth). It is no coincidence that the starting point of Jürgen Habermas’ (2001) reasoning in the famous essay *Why Europe Needs a Constitution* was his assertion that the European Union is an unprecedented form of political organization.

In connection with the fact of the historicity of the phenomenon of the nation-state (as well as the state in general), it is worth noting that the idea of sovereignty, at least as it is close to modern understanding, is by no means immanent to people’s ideas about the properties of political organization and is directly related to the desacralization of power and law by the end of the Middle Ages – the beginning of Modern Times in Europe. Only in 1648, the Peace of Westphalia ended the Thirty Years’ War and “... laid the foundation for the formation of a modern system in which sovereignty is assumed to be a necessary attribute of any state” (Ivonina 2015: 94). That is, the emergence and spread of the concept of sovereignty is directly – chronologically and logically – connected with the origin and formation of the phenomenon of the national state. The transnationalization of the state in our time just as logically leads to the de-absolutization of state sovereignty.

Initially, it was believed that each nation, in a completely natural way, has its own clearly defined territory. This territory is its nation-state – a territory governed and protected by the political institutions it has created on which its culture prospers. The “synthesis of citizenship and territoriality” was seen as one of the most important aspects of the emergence and existence of nations (Parsons 1959). However, at

present in the general course of the emergence of “new non-space-based identities that do not derive from the nation-state” (Lakić 2011: 14) due to the unprecedented intensification and inclusiveness of transnational ties of various kinds – financial, trade, information, etc., the greater the mobility of people, as well as related goods and ideas, the more the territoriality of the nation becomes blurred. All the more often scholars write about “global”, “cosmopolitan”, “post-national”, “de-nationalized” and so forth citizenship (see, e.g.: Udayashankar n.d.; Hutchings, Dannreuther 1999; Dower, Williams 2002; Sassen 2002; Parekh 2003; Soysal 2004; Shattle 2008; Boldyrikhin 2012; Reysen, Katzarska-Miller 2013; Tan 2017), although some researchers pay attention to the fact that, despite these trends, citizenship still remains an important attribute of the nation-state (Khazanov 2022: 423–425). Nevertheless, the nation-state has to take into account changes in the cultural content of citizenship. National (state) sovereignty and transnationalization (globalization) do not correlate with each other according to the “either – or” principle, and cosmopolitanism does not completely displace nationalism from the ordinary consciousness of citizens (contrary, in particular, to the view of Ulrich Beck [2002]). However, the disappearance of congruence between the nation, which is losing its rigid territoriality, and the nation-state, which is territorial by definition, is obvious. The connection between the territory and the nation is blurred not in the sense of the disappearance of this connection, but in the sense that people’s identities become more complex, become more multi-layered and, accordingly, the connection with the territory of the state becomes less accentuated in their minds precisely as with the space of existence of the nation.

It is when considering the phenomenon of intensive migrations of our time, provoked to a decisive extent by decolonization, that the erosion of the unambiguousness and fundamentality of the connection between territory and nation becomes especially obvious. This connection is blurred both for the donor countries of migrants (mainly the states of the Global South and former socialist countries) and for the recipient countries (predominantly Western),

but it is blurred for them in different ways. National communities most often are still forming in the post-colonial donor countries, and therefore extraterritoriality as an important feature already at the stage of formation, since a significant part of the members of these communities find themselves outside its original territorial framework. They do not fall out of this framework, but, on the contrary, maintain very close and diverse ties with their motherland, starting with financial assistance to relatives and ending with active participation in its political life. For the recipient countries, the transnationalization of the national space turns out to be a phenomenon not directed outside the state borders, but taking place inside them. In these countries, the transnationalization of space is expressed in its multiculturalization due to the influx of migrants. It is expressed both literally, in the appearance of areas of predominant settlement of migrants, especially in large cities, such as famous Chinatowns, and figuratively, in the loss of cultural monopoly by the nation-forming people within the borders of its nation-state. In short, the transnationalization of migrations leads to the de-territorialization of nations.

However, in no case should one exaggerate the strength of the trend towards the transnationalization of the state at the current historical stage. A significant obstacle to its deployment is that it is not kept up with and hindered by another process, outside of which the real transnationalization of the state cannot be possible: the transnationalization of national identities. Today, the formation of transnational identities is problematic even at the regional, not to mention the global level. In this regard, the situation in the European Union, as noted, the flagship of the transnationalization of the state, is especially indicative. One of the most important factors hindering the further transnationalization of the association is the unwillingness of a large part of the citizens of its member states to actually put the transnational European identity above the national one. This was the reason for the rejection of the Treaty establishing a Constitution for Europe. There is all the more no reason to expect the triumph of pan-African, pan-Asian or even pan-Arab identity in the post-colonial Global South (Bondarenko 2023: 174–181).

A multicultural nation can develop only in a society in which people of different cultures “play by the same rules”, i.e. they base life outside their cultural community – in the areas of contact and intersection of various cultures forming a multicultural society – on compliance with state laws that are uniform for all its members. It is the recognition of the supremacy of a single state law over the cultural norms of individual communities that can become a common denominator for multicultural nations, a fundamental condition and basic principle of their existence. It is obvious that this is achievable primarily in secular states, since in multicultural states that officially give preference to the religions of certain cultural communities, including in legislation, it is all the more difficult to ensure equality of citizens and the absence of conflict between state legislation and values of “non-titular” cultures. The need for a developed civil legal consciousness creates problems on the way to multicultural nations both for post-colonial countries and for countries in which migrant cultural communities have formed. Thus, nowadays, due to a number of fundamental reasons, multiculturalism is becoming the new most important characteristic of a nation. This is what allows us to assume that, for the most part, initially multicultural post-colonial countries have a chance for advancing, rather than catching up, development in the matter of nation-building, if they abandon attempts to build nations according to the classical model (one nation – one people - one culture) and will form nations, on the contrary, relying on the multiculturalism (polyethnicity) of their population.

It is becoming increasingly obvious that ethnic and cultural diversity is not an insurmountable obstacle to the formation of nations, but can be a favorable factor in this process. The main thing is that this is an unavoidable factor in any case. Contrary to the founders of Sociology – Karl Marx, Émile Durkheim, and Max Weber, modernization has led all over the world not to a decline, but to an increase in the role of ethnicity in socio-political processes. At this point, it is useful to turn again to the historical experience of the first Western nations: they were not always conceptually (ideologically) and factually based on ethnicity in the process of formation and subsequent development.

Let us emphasize once again that nations are supra-ethnic entities, and in principle, they can take shape both by eliminating ethno-cultural differences, practically making national and ethnic culture and identity identical to each other (an ideal version of the formation of European nations), and by preserving the division between national and ethnic, but elevating the former above the latter, extending in people's minds their "imagined communities" beyond ethnic groups, to the borders of nation-states in the absence of a homogeneous cultural platform.

The incompleteness of nation-building in many post-colonial countries is manifested not in the insincerity of ethnic consciousness in their citizens, but in the insufficient formation of their supra-ethnic – national – level of consciousness. Not ethnicity is the enemy on the way to national consciousness formation. The enemies are the totalitarian state that destroys civil society, on the one hand, and tribalism, on the other hand. Here tribalism should be understood not as the very fact of the existence of autochthonous political institutions and rulers, but as their potential, and in many cases actual, willing or unwilling provoking confrontation in the minds of citizens of the local (tribal) and national layers of identity, the elevation of the former over the latter, and not vice versa.

The unique history of post-colonial societies has made their path to modernity and existence in the modern world extremely peculiar, very different from European. In particular, "... the project of post-colonial political development modeled on the 'nation-state' has not shown political and historical significance and effectiveness to the extent that it could be considered successful, to see it as a manifestation of the Europeanization of African countries" (Sledzevski 2017: 71). However, what is crucial is that the ideal (classical, European) model of the nation is now being radically transformed in the West itself, while the multicultural foundations of most post-colonial societies can make the process of nation formation in them on a global scale not catching up, but outpacing. It is the formation of multicultural nations, non-classical from the point of view of the history of the concept of the nation and the nation itself as a phenomenon, that

may be available to post-colonial countries. In particular, this variant with serious problems, periodic retreats and constant threats, still generally carried out in India since its independence, and this happens, characteristically, in conditions of democracy with the same difficulty, but preserved all this time. The same variant of nation-building can become a way of transforming the “old” nations of Europe, which were formed as culturally homogeneous, integral and indivisible, in the contemporary post-colonial era, which gave rise to the phenomenon of massive migrations from the Global South to the Global North, which made the latter’s societies even more multicultural than they were in the pre-national era. As stressed by Nozhenko (2007: 194–195), the “old” nation-states of Europe “... have all chances for self-preservation even in the conditions of rejection of the idea of the nation as a culturally homogeneous community”.

To date, the question of the prospects for the formation of multicultural nations and their transformation into a typical phenomenon, which previously were nations claiming cultural homogeneity, has no reliable answer in relation to both post-colonial and other countries. One of the reasons for this is the uncertainty of the prospects of multiculturalism in the West, where pro-multiculturalist sentiments collide with anti-multiculturalist ones, while, despite many internal problems and the rise of some non-Western states, the West still plays a leading role in global socio-cultural processes. Nevertheless, there is no doubt for us that the time has come to at least raise this question.

Conclusion: Multiple modernities – multiple nations

So, let us return to the argument that the nation is a phenomenon of Modernity. It is quite obvious that specific nations differ very much among each other in the historical dynamics of their formation and changes, and in these dynamics’ outcomes. In particular, the post-colonial nations of the Global South and the Global North are very different. This statement is in line with the provisions of the concept of multiple modernities put forward by Shmuel Eisenstadt in the early 2000s (Eisenstadt 2000; 2002; 2003; 2006). Its appearance was

connected with the trend that emerged on the verge of millennia: revision of the concept of modernity as actually synonymous with the Western modernity and of modernization as equal to Westernization. Although the start to modernization was given in one region of the world, Western Europe, by the end of the so-called Age of Discoveries (18th century), this process has covered almost the whole world. However, non-Western societies not only adopted what the West was bringing to them to varying degrees, but also differently interpreted those novelties, differently incorporated them into their socio-cultural fabric differently adapting the novelties to it, and, more so, generated different new norms and institutions of their own in response to the so-called challenge of modernization. As a result, they gave rise not to some kind of uniform “colonial situation” but rather to a multiplicity of colonial situations – a multiplicity of colonial modernities. Marshall Sahlins (1994) called it “indigenization of modernity”. Hence the necessity to understand both that today there are no “non-modern” societies and the phenomenon of multiple modernities. This multiplicity is a consequence not so much of the difference in the successes of Europeans in planting their own version of modernity, but of the differences in, one might say, the social creativity of the cultures of the world on the theme of modernity.

The establishment of such views resulted in a reconsideration of the relationship between the West and non-Western colonial and post-colonial cultures as embodiments of “local modernities” (Robbins 2001). Colonial and ex-colonial societies are not “undermodernized” but modernized in a special way. More precisely, in many special ways, because the difference between colonial and post-colonial societies in different historical and cultural settings, areas of the world can sometimes be comparable in its essentiality with their dissimilarities with societies of the West. A look at the colonial and post-colonial societies as at specific forms of socio-cultural organization which uniqueness is predetermined historically is very well compatible with the conception of multiple modernities.

The fact that nations are forming in post-colonial states (in different countries at different rates and with their own characteristics), can be

considered an additional confirmation of the fact of the multiplicity of modernities, because the birth of nations is a fundamental feature of modernity as such, any of its many forms. Since the nation is one of the products of the Modern Times, the multiplicity of modernities presupposes a multiplicity of forms of nations. The present-day nation-building in the countries of the Global South on the one hand, and reformulation of the nation in the states of the Global North show that, like modernization, globalization in no way coincides with Westernization, and modern society (now transforming into a post-modern society) as a historically specific type of society and culture is a combination of its variants – a multiplicity of modernities.

References

- Alaev L.B. *L.B. Alaev: Community in His Life. A History of Several Scientific Ideas in Documents and Evidence*. Moscow: Vostochnaya literatura, 2000 (in Russian).
- Alaev L.B. *A History of the East*. Moscow: ROSMEN, 2007 (in Russian).
- Alekseev V.M. The Thirty Years' War. In *A History of Europe*. Vol. 3. *From the Middle Ages to the Modern Times (Late 15th - First Half of the 17th Century)*, ed. by L.T. Mil'skaya, V.I. Rutenburg. Moscow: Nauka, 1993. P. 431–442 (in Russian).
- An Na'im A.A. Beyond Dhimmihood: Citizenship and Human Rights. In *The New Cambridge History of Islam*. Vol. 6. *Muslims and Modernity: Culture and Society since 1800*, ed. by R.W. Hefner. Cambridge: Cambridge University Press, 2010. P. 314–334.
- Anderson B. *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. London – New York: Verso, 1991.
- Anderson P. *Lineages of the Absolutist State*. London – New York: Verso, 2013.
- Anievas A. Review of: *Theory of the Global State: Globality as an Unfinished Revolution*, Martin Shaw, Cambridge: Cambridge University Press, 2000; *A Theory of Global Capitalism: Production, Class, and the State in a Transnational World*, William I. Robinson, Baltimore: John Hopkins University Press, 2004. *Historical Materialism*. 2008. Vol. 16, Iss. 2. P. 167–236.
- Beck U. The Cosmopolitan Society and Its Enemies. *Theory, Culture & Society*. 2002. Vol. 19, Iss. 1–2. P. 17–44.
- Bhabha H.K. *The Location of Culture*. London – New York: Routledge, 1994.
- Billig M. *Banal Nationalism*. London: Sage, 1995.

- Boldyrikhin A.A. Problems of Post-nationalism in the Context of Identity Transformations: Classical Constructivism and Its Most Recent Interpretations. *Rossiyskiy zhurnal issledovaniy natsionalizma*. 2012, Iss. 1. P. 30–42 (in Russian).
- Bondarenko D.M. *Post-colonial Nations in Historical and Cultural Context*. Lanham: Lexington Books, 2023.
- Brown D. *The State and Ethnic Politics in Southeast Asia*. London – New York: Routledge, 1996.
- Buzási K. Languages and National Identity in Sub-Saharan Africa: A Multilevel Approach. In *The Economics of Language Policy*, ed. by M. Gazzola, B.-A. Wickström. Cambridge – London: The MIT Press, 2016. P. 225–264.
- Chatterjee M. The Impunity Effect: Majoritarian Rule, Everyday Legality, and State Formation in India. *American Ethnologist*. 2017. Vol. 44, Iss. 1. P. 1–13.
- Chatterjee P. *The Nation and Its Fragments: Colonial and Post-colonial Histories*. Princeton: Princeton University Press, 1993.
- Cohn B.S. *Colonialism and Its Forms of Knowledge: The British in India*. Princeton: Princeton University Press, 1996.
- Davidson B. *The Black Man's Burden: Africa and the Curse of the Nation-State*. Oxford: Currey, 1992.
- Desai R. Nation against Democracy: The Rise of Cultural Nationalism in Asia. In *Democracy and Civil Society in Asia*. Vol. I, ed. by F. Quadir, J. Lele. London: Palgrave Macmillan, 2004. P. 81–110.
- Dower N., Williams J. (eds.). *Global Citizenship: A Critical Introduction*. New York – London: Routledge, 2002.
- Eisenstadt S.N. *Traditional Patrimonialism and Modern Neopatrimonialism*. Beverly Hills: Sage Publications, 1973.
- Eisenstadt S.N. Multiple Modernities. *Daedalus*. 2000. Vol. 129, Iss. 1. P. 1–29.
- Eisenstadt S.N. (ed.). *Multiple Modernities*. London: Routledge, 2002.
- Eisenstadt S.N. *Comparative Civilizations and Multiple Modernities*. 2 vols. Leiden – Boston: Brill, 2003.
- Eisenstadt S.N. Multiple Modernities in the Framework of a Comparative Evolutionary Perspective. In *Understanding Change: Models, Methodologies and Metaphors*, ed. by A. Wimmer, R. Kössler. Houndmills – New York, 2006. P. 199–218.
- Ekhatör G.O. Ethnicity and the Challenges of National Integration in Nigeria: 1960–1999. In *Issues and Trends in Nigeria's Development*, ed. by V.O. Edo, E.F.K. Salami. Ibadan: John Archers Publishers, 2012. P. 41–68.
- Englebert P. Patterns and Theories of Traditional Resurgence in Tropical Africa. *Mondes en Développement*. 2002. Vol. 30, Iss. 1. P. 51–64.

- Englebert P. *Burkina Faso: Unsteady Statehood in West Africa*. New York – London: Routledge, 2018.
- Eriksen E.O. *The Unfinished Democratization of Europe*. Oxford – New York: Oxford University Press, 2009.
- Eriksen T.H. *Ethnicity and Nationalism: Anthropological Perspectives*. London – New York: Pluto Press, 2010.
- Falola T., Aderinto S. *Nigeria, Nationalism, and Writing History*. Rochester: Rochester University Press, 2010.
- Fisun O., Vinnikova N. De-etatization of State Sovereignty and the Formation of a Global Maidan. *Ideology and Politics Journal*. 2021, Iss. 1 (17). P. 72–86.
- Giddens A. *The Consequences of Modernity*. Stanford: Stanford University Press, 1990.
- Giordano C. Regimes of Toleration in Nation-States and in Consociations: The Recognition of Ethno-Cultural Diversity and Its Dilemmas in a Globalized World. *Social Evolution and History*. 2013. Vol. 12, Iss. 1. P. 51–77.
- Gledhill J. *Power and Its Disguises: Anthropological Perspectives on Politics*. London – Chicago: Pluto Press, 1994.
- Grinin L.E. Transformation of Sovereignty and Globalization. In *Hierarchy and Power in the History of Civilizations: Political Aspects of Modernity*, ed. by L.E. Grinin, D.D. Beliaev, A.V. Korotayev. Moscow: URSS, 2009. P. 191–224.
- Habermas J. Why Europe Needs a Constitution. *New Left Review*. 2001. Vol. 11, Iss. 5. P. 5–26.
- Hendrix H. Introduction. Imagining the Other: On Xenophobia and Xenophilia in Early Modern Europe. *Leidschrift*. 2013. Vol. 28, Iss. 1. P. 7–20.
- Hobsbawm E. *Nations and Nationalism since 1780: Programme, Myth, Reality*. St. Petersburg: Aleteyya, 1998 (in Russian).
- Hutchings K., Dannreuther R. (eds.). *Cosmopolitan Citizenship*. London: Palgrave Macmillan, 1999.
- Ivonin Y.E. Early Modern Times and the Concept of Modernity. *Elektronnyy nauchno-obrazovatel'nyy zhurnal "Istoriya"*. 2012, Iss. 2. P. 235–243 (in Russian).
- Ivonina L.I. Monopolization of Power and State Sovereignty in the Time of Classical Europe. *Istoricheskiy format*. 2015, Iss. 1. P. 92–103 (in Russian).
- Jaja J.M., Agumagu J., Adagogo-Brown E. Historical Consciousness and Nigerian Political Stability. *International Journal of Arts and Humanities*. 2019. Vol. 8, Iss. 4 (31). P. 115–127.
- Kalev L., Jakobson M.-L., Ruutsoo R. Political Building up a Transnational Polity? Transnationalisation and the Transformation of Statehood. In *Transnationalisation and Institutional Transformations*, ed. by T. Faist, P. Pitkänen, J. Gerdes, E. Reisenauer. Bielefeld: Center on Migration, Citizenship

and Development, 2010 (COMCAD Working Papers 87). P. 71–91.

Kapferer B. *Legends of People, Myths of State. Violence, Intolerance, and Political Culture in Sri Lanka and Australia*. Washington – London: Smithsonian Institution Press, 2012.

Kapferer B. Crises of Power and the State in Global Realities. In *State, Resistance, Transformation: Anthropological Perspectives on the Dynamics of Power in Contemporary Global Realities*, ed. by B. Kapferer. Canon Pyon: Sean Kingston Publishing, 2018 (a). P. 1–22.

Kapferer B. (ed.). *State, Resistance, Transformation: Anthropological Perspectives on the Dynamics of Power in Contemporary Global Realities*. Canon Pyon: Sean Kingston Publishing, 2018 (b).

Kapferer B., Bertelsen B.E. (eds.). *Crisis of the State. War and Social Upheaval*. New York – Oxford: Berghahn Books, 2012.

Keese A. Introduction. In *Ethnicity and the Long-term Perspective: The African Experience*, ed. by A. Keese, J. Carlos Garcia, M. Santos. Bern: Peter Lang, 2010. P. 9–28.

Khan M.Z., Gilani I.S., Miankhel A.K. Contemporary Globalization and Polity Transformation. *Journal of Globalization Studies*. 2013. Vol. 4, Iss. 2. P. 60–73.

Khazanov A.M. Ethnic and National Conflicts in the Age of Globalisation: Withering Away, Persisting, or Domesticated? *Totalitarian Movements and Political Religions*. 2005. Vol. 6, Iss. 2. P. 271–286.

Khazanov A.M. After Ernest Gellner: Nationalism and Nation-states Today. In *Ernest Gellner's Legacy and Social Theory Today*, ed. by P. Skalník. Cham: Springer, 2022. P. 419–440.

Knörr J., Højbjerg C., Kohl C., Rudolf M., Schroven A., Trajano Filho W. Reconstructions of National Identity in the Upper Guinea Coast. In *Max Planck Institute for Social Anthropology Report 2006–2007*, ed. by J. Eckert, J. Eidson, J.O. Habeck, C. Hann, B. Mann. Halle/Saale: Max Planck Institute for Social Anthropology, 2008. P. 30–40.

Kubik J. The State and Civil Society. Traditions and New Forms of Governing. In *Civil Society and the State*, ed. by E. Brix, J. Nautz, W. Wutscher, R. Trattnigg. Vienna: Passagen Verlag, 2007. P. 33–52.

Lakić N. Is Globalization a Challenge or a Threat to Nation-States as a Dominant Form of Polity? Globalization and State-Building. *Western Balkans Security Observer*. 2011, Iss. 21. P. 6–17.

Le Pape M. Traitements de l'histoire nationale au Burundi et au Rwanda. Dans *Constructions, négociations et dérives des identités régionales dans les États des Grands Lacs africains: approche comparative*, éd. par B. Jewsiewicki, L. N'Sanda Buleli. Laval: Université de Laval, 2005. P. 219–221.

Lebedeva E.E. The Tropical African Civilization in the Globalizing World. In *The*

- African Civilization in the Globalizing World*. Vol. 2, ed. by E.E. Lebedeva, V.G. Khoros. Moscow: Institute of World Economy and International Relations Press, 2006. P. 4–33 (in Russian).
- Lewellen T.C. *Political Anthropology: An Introduction*. Westport – London: Praeger, 2003.
- Loomba A. *Colonialism / Post-colonialism*. Abingdon – New York: Routledge, 2005.
- Lyubarskiy G.Y. *The Morphology of History: Comparative Method and Historical Development*. Moscow: KMK, 2000 (in Russian).
- Malešević S. Nationalism and the Power of Ideology. In *SAGE Handbook of Nations and Nationalism*, ed. by G. Delanty, K. Kumar. London: SAGE, 2006. P. 307–319.
- Mamdani M. *Neither Settler nor Native: The Making and Unmaking of Permanent Minorities*. Cambridge: Harvard University Press, 2020.
- Manger L. Sovereignities in the Making: Reflections on State and Society in the Sudan. In *State, Resistance, Transformation: Anthropological Perspectives on the Dynamics of Power in Contemporary Global Realities*, ed. by B. Kapferer. Canon Pyon: Sean Kingston Publishing, 2018. P. 185–206.
- Massad J.A. *Colonial Effects: The Making of National Identity in Jordan*. New York: Columbia University Press, 2001.
- Megill A. History, Memory, Identity. *History of the Human Sciences*. 1998. Vol. 11, Iss. 3. P. 37–62.
- Megill A. *Historical Epistemology*. Moscow: Kanon+, 2007 (in Russian).
- Miles R., Brown M. *Racism*. Moscow: ROSSPEN, 2008 (in Russian).
- Naumkin V.V. Political Processes in Countries of the East. In *A History of the East*. Vol. 6. *The East in the Contemporary Period (1945–2000)*, ed. by V.Y. Belokrenitskiy, V.V. Naumkin. Moscow: Vostochnaya literatura, 2008. P. 11–56 (in Russian).
- Neklessa A.I. A Struggle for the Future. Methodological and Prognostic Aspects of Civilizational Competition. In *Civilizational Alternatives of Africa*. Vol. 3, ed. I.V. Sledzevski. Moscow: Institute for African Studies Press, 2020. P. 15–42 (in Russian).
- Nozhenko M.V. *Nation-states in Europe*. St. Petersburg: Norma, 2007 (in Russian).
- Ogundowole E.K. *Philosophy and Society*. Lagos: Correct Counsels, 2004.
- Okorie S.I. History and Nation-Building: The Nigerian Experience. *POLAC International Journal of Humanities and Security Studies*. 2018. Vol. 3. https://www.academia.edu/39397562/History_and_Nation_Building_The_Nigerian_Experience. Accessed on May 21, 2022.

- Ostchoff-Münnicks G. World Government: Necessities and Reality. *Vek globalizatsii*. 2013, Iss. 1. P. 37–40 (in Russian).
- Osterhammel J. *Colonialism: A Theoretical Overview*. Princeton: Markus Wiener Publishers, 2010.
- Parekh B. Cosmopolitanism and Global Citizenship. *Review of International Studies*. 2003. Vol. 29, Iss. 1. P. 3–17.
- Parsons T. The Principal Structures of Community: A Sociological View. In *Community*, ed. by C.J. Friedrich. New York: The Liberal Arts Press, 1959. P. 152–179.
- Perrot C.H., Fauvelle-Aymar F.-X. (eds.). *Le retour des rois. Les autorités traditionnelles et l'état en Afrique contemporaine*. Paris: Karthala, 2003.
- Pesek M. Foucault Hardly Came to Africa: Some Notes on Colonial and Post-Colonial Governmentality. *Comparativ: Zeitschrift für Globalgeschichte und vergleichende Gesellschaftsforschung*. 2011. Bd. 21, Ht. 1. S. 41–59.
- Prakash G. Civil Society, Community, and the Nation in Colonial India. *Etnográfica*. 2002. Vol. 6, Iss. 1. P. 27–39.
- Preyer G., Bös M. Introduction: Borderlines in Time of Globalization. *ProtoSociology: An International Journal of Interdisciplinary Research*. 2001. Vol. 15. P. 4–13.
- Renan E. Qu'est-ce qu'une nation? Dans *Qu'est-ce qu'une nation?*, éd. par P. Forest. Paris: Pierre Bordas et fils, 1991. P. 31–42.
- Repina L.P. Historical Memory and Narratives of National Identity. "The Practice of History at the Service of Memory". In *The Past for the Present: History-as-Memory and Narratives of National Identity*, ed. by L.P. Repina. Moscow: Akvilon, 2020. P. 11–36 (in Russian).
- Reysen S., Katzarska-Miller I. A Model of Global Citizenship: Antecedents and Outcomes. *International Journal of Psychology*. 2013. Vol. 48, Iss. 5. P. 858–870.
- Robbins J. God is Nothing but Talk: Modernity, Language, and Prayer in a Papua New Guinea Society. *American Anthropologist*. 2001. Vol. 103, Iss. 4. P. 901–912.
- Rüsen J. *History: Narration, Interpretation, Orientation*. London: Berghahn Book, 2005.
- Rüsen J. How to Make Sense of the Past – Salient Issues of Metahistory. *The Journal for Transdisciplinary Research in Southern Africa*. 2007. Vol. 3, Iss. 1. P. 169–221.
- Safronova A.L., Bektimirova N.N. South Asia and South-East Asia: Formation of Nation-states, Integrational and Disintegrational Processes. In *World History*. Vol. 6. *The World in the 19th Century: The Time of Global Transformations*.

- Pt. 2, ed. by A.O. Chubaryan. Moscow: Nauka, 2019. P. 473–504 (in Russian).
- Sahlins M.D. Goodbye to Tristes Tropes: Ethnography in the Context of Modern World History. In *Assessing Cultural Anthropology*, ed. by R. Borofsky. New York: McGraw-Hill, 1994. P. 377–394.
- Sassen S. Towards Post-National and Denationalized Citizenship. In *Handbook of Citizenship Studies*, ed. by E.F. Isin, B.S. Turner. London: Sage, 2002. P. 277–291.
- Shattle H. *The Practices of Global Citizenship*. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, 2008.
- Skinner E.P. African Political Cultures and the Problems of Government. *African Studies Quarterly*. 1998. Vol. 2, Iss. 3. P. 17–25.
- Sledzevski I.V. Development of African Civilizational Self-consciousness and Historical Thought in the 20th – Early 21st Century. In *Reconstructions of World and Regional History: From Universalism to Intercultural Dialog Models*, ed. by L.P. Repina. Moscow: Akvilon, 2017. P. 467–493 (in Russian).
- Soysal Y.N. Postnational Citizenship: Reconfiguring the Familiar Terrain. In *The Blackwell Companion to Political Sociology*, ed. by K. Nash, A. Scott. Malden: Blackwell Publishing, 2004. P. 333–341.
- Steinforth A.S., Klocke-Daffa S. (eds.). *Challenging Authorities: Ethnographies of Legitimacy and Power in Eastern and Southern Africa*. Cham: Palgrave Macmillan, 2021.
- Subbotin V.A. *Great Britain and Her Colonies. Tropical Africa in 1918–1960*. Moscow: Nauka, 1992 (in Russian).
- Tan K.-C. Cosmopolitan Citizenship. In *The Oxford Handbook of Citizenship*, ed. by A. Shachar, R. Bauböck, I. Bloemraad, M. Vink. Oxford: Oxford University Press, 2017. P. 694–714.
- Tishkov V.A. *Selected Works in Five Volumes*. Vol. 5. *Ethnology and Politics: Articles of 1989–2021*. Moscow: Nauka, 2021 (a) (in Russian).
- Tishkov V.A. *Selected Works in Five Volumes*. Vol. 4. *The People of Russia: History and Meaning of National Self-consciousness*. Moscow: Nauka, 2021 (b) (in Russian).
- Tishkov V.A., Filippova E.I. Conclusion. In *Cultural Complexity of Contemporary Nations*, ed. by V.A. Tishkov, E.I. Filippova. Moscow: Politicheskaya entsiklopediya, 2016. P. 376–382 (in Russian).
- Turner T. Shifting the Frame from Nation-state to Global Market: Class and Social Consciousness in the Advanced Capitalist Countries. In *Globalization: Critical Issues*, ed. by A. Chun. London: Berghahn Books, 2004. P. 83–119.
- Udayashankar R. *Cosmopolitan Citizenship*. n.d. https://www.academia.edu/32798986/Cosmopolitan_citizenship?auto=download. Accessed on Aug. 3,

2022.

van Creveld M. *The Rise and Decline of the State*. Moscow: IRISEN, 2006 (in Russian).

Venter D. Africa in the Twenty-First Century: The Imperatives of Democracy, Governance and Leadership. *Africa Review*. 2010. Vol. 2, Iss. 1. P. 15–39.

Wang H.-L. Mind the Gap: On Post-National Idea(l)s and the National Reality. In *Globalization: Critical Issues*, ed. by A. Chun. New York – Oxford: Berghahn Books, 2004. P. 24–36.

Weiss H.F., Carayannis T. The Enduring Idea of the Congo. In *Borders, Nationalism, and the African State*, ed. by R.R. Larémont. Boulder: Lynne Rienner, 2005. P. 135–177.

Young C. *Revisiting Nationalism and Ethnicity in Africa*. Los Angeles: UCLA James S. Coleman African Studies Center, 2004. <https://escholarship.org/uc/item/28h0r4sr>. Accessed on January 9, 2023.

Young C. *The Post-colonial State in Africa. Fifty Years of Independence, 1960–2010*. Madison: University of Wisconsin Press, 2012.

Vivere la complessità dell'ottimismo: una pratica quotidiana

Massimo Bustreo

Attualmente docente di Psicologia del turismo presso il Corso di Laurea in Turismo: cultura e sviluppo dei territori e di Psicologia della comunicazione audiovisiva, Laboratorio di tecniche di comunicazione efficace 2 (comunicazione orale), Laboratorio di public speaking e Laboratorio di scrittura professionale. È stato direttore didattico ed è tutt'ora docente in differenti Master (dal 2009). Autore e relatore dei seminari "Laurea, che impresa!" su strategie e metodi di preparazione alla dissertazione di tesi (dal 2006) e conduttore di percorsi di group coaching per studentesse e studenti in attività di orientamento e sviluppo personale. Dal 2000 svolge attività didattica e di formazione nel campo accademico, delle organizzazioni e dell'educazione. È Professional Coach con diploma ICF International Coach Federation ACSTH e AICP Associazione Italiana Coach Professionisti. Attualmente è Presidente del Comitato Scientifico di InspiringPR (Ferpi Triveneto), membro del Comitato Scientifico Nazionale di FerpiLAB, membro del Board Scientifico del Master in Manager in ambiente e turismo intergenerazionale, ARIPT FoRP, membro del Comitato Scientifico della rivista Turismo e Psicologia, Padova University Press, Scientific Commitee Member della International Association Via Querinissima, dal mito alla storia.

Abstract *Come affrontare tempi incerti rilanciando la speranza? Innanzitutto bisogna intendersi su cosa voglia dire essere ottimisti. Ha senso una logica lineare e binaria rispetto a questi concetti? Obiettivo dell'intervento è definire la visione sistemica di oggetti complessi basata sui principi della confusione e della serendipità.*

Il convegno «Abitare le diversità. Culture e complessità nuove» parte da quattro domande. Quattro come i quattro punti cardinali che

viandanti e viaggiatori ben conoscono. Quattro come le principali direzioni della Rosa dei Venti che aiutano a regolare vele e timoni di chiunque voglia conquistare un luogo altro rispetto al qui e ora. Ovvero a chiunque voglia cambiare. Meglio se recuperando quelle quattro fondanti colonne, come ricordava Mauro Ceruti in apertura, di un nuovo e necessariamente rinnovato umanesimo. Eccole, le quattro domande. Dalle quali questo seminario intende prendere avvio – o meglio, intende servire le vele al vento insieme a tutti i partecipanti presenti – per farci tutti un po' più viandanti, come citava in apertura di convegno Roberto Ruffino riprendendo uno dei recenti lavori di Umberto Galimberti.

1. Nel tempo della globalizzazione e delle molteplici influenze culturali trasversali, come si apprende a comunicare in modo culturalmente sensibile ed efficace in società complesse?
2. Come si impara ad affrontare e gestire l'incertezza culturale? Quali competenze occorre acquisire?
3. Andiamo verso una interculturalità "liquida"?
4. Come si possono formare i giovani ad affrontare così tante differenze culturali intrecciate all'interno di una società complessa?»

Permettetemi quindi di partire da qui, per arrivare al centro del tema che mi è stato chiesto di argomentare. Ovvero: esplorare la complessità dell'ottimismo e comprendere un po' meglio come vivere tale complessità nella pratica quotidiana.

Comunicare in modo sensibile ed efficace

La prima domanda si chiede – e ci chiede – come si possa apprendere a comunicare in modo culturalmente sensibile. Come lo si possa fare con efficacia. E come, quindi, farlo all'interno di un sistema complesso di società altrettanto complesse.

È una domanda che, direi, indica il Nord, la stella polare della nostra navigazione quotidiana. Ma è un Nord che ritrovo, nel mio ruolo di umanista e psicologo delle relazioni interpersonali, dentro di noi.

Per potermi spiegare meglio, vorrei condividere con voi un'immagine:



M. Bustreo (2018), *La terza faccia della moneta*, Franco Angeli, p. 207

Cosa vedete? Una papera? Un coniglio?

Questo è un caso, alquanto noto, di figura instabile o ambigua. Significa che è un'immagine che può essere letta – in funzione di alcune strutture interne – o come una papera o come un coniglio. Ma non solo.

Il fatto di vederne una tra le due figure possibili può essere compreso a partire dal meccanismo mentale attraverso cui l'interpretazione del soggetto si ancora in alcuni particolari. Questi permettono quindi di aggiustare i segni circostanti dotandoli di quel significato coerente con il significato di quel dettaglio: se, ad esempio, quel particolare segno appuntito in alto a sinistra viene identificato come "orecchie", il resto della figura verrà riorganizzato attorno a quelle orecchie, ovvero vedendo la figura come "coerente" con quella coppia di orecchie. E quindi vedo il coniglio. Oppure, se quel particolare segno appuntito in alto a sinistra viene identificato come un "becco", il resto della figura verrà riorganizzato attorno a quel becco. Ovvero vedendo la figura come "coerente" con il corpo di una papera. O ancora, se quella coppia di segni in basso a destra viene identificata come "zampe", il resto della figura verrà riorganizzato attorno a quelle zampe, ovvero vedendo la figura come "coerente" con quella coppia di zampe. E

quindi vedo il coniglio. Oppure, se quella coppia di segni in basso a destra viene identificata come una “coda”, il resto della figura verrà riorganizzato attorno a quella coda. Ovvero vedendo la figura come “coerente” con il corpo di una papera.

Molti di voi rimangono ancorati – si parla esattamente di euristica dell’ancoraggio e dell’aggiustamento – alla prima immagine che hanno visto. Una “prima” immagine, nel senso dell’immagine che è “emersa prima”: da quello stimolo ambiguo in funzione di elementi interni, legati alla propria esperienza e non influenzati da elementi esterni, come ad esempio le mie successive domande «Chi vede una papera? Chi vede un coniglio?». E molti rimangono così fortemente ancorati alla prima immagine che ancora ora non riescono a “slegarsi” da quella immagine per vedere la seconda immagine possibile.

Passare da un’interpretazione all’altra è tanto più possibile e agevole quanto meno intensa è la forza dell’ancoraggio iniziale. E quanto più siamo capaci di ri-valutare gli elementi che compongono lo stimolo osservato, il dettaglio, il particolare. Dato che siamo portati a cercare una conferma alle nostre ipotesi iniziali – come ci spiega bene il meccanismo del Confirmation Bias o bias di conferma che vedremo a breve –, è difficile slegarsi da tali regole condizionali. Ma è pur sempre cosa necessaria per garantire una maggiore oggettività alle valutazioni prese.

Se si chiama ancoraggio è proprio perché come una barca tenuta ferma da un’ancora non può scostarsi oltre il raggio consentito dalla lunghezza del calamo, così la stima finale della nostra percezione e del nostro ragionamento poi non si discosta di molto dall’informazione usata come, appunto, ancora. Questo può diventare un vincolo problematico in tutte quelle situazioni quotidiane in cui le nostre valutazioni dipendono dalla distanza che riusciamo a prendere tra un nostro pre-giudizio e un giudizio rivalutato.

Secondo infatti questo meccanismo di ancoraggio euristico – ovvero una scorciatoia mentale che ci consente di arrivare a una conclusione soddisfacente seppur non necessariamente corretta o migliore – noi formuliamo delle prime valutazioni in base a un’informazione che è appunto l’«informazione-ancora». Da questa procediamo

successivamente per aggiustamenti con ulteriori valutazioni che si adattano a quella iniziale, partendo da altri dati via via raccolti. Siccome tali aggiustamenti saranno sempre insufficienti a rendere un valore di completezza all'evento, ecco che la valutazione finale di questo sarà fortemente influenzata dal valore dell'ancora e dalla forza del calumo, che tiene legata la nostra mente – il nostro ragionamento – alla realtà come la percepiamo.

Cosa può quindi facilitare queste differenti letture e percezioni?

Il nostro cervello non vede quello che c'è davanti ai nostri occhi. Vogliamo provarci insieme? Ora vi faccio vedere una foto di mia moglie, una giovane donna di circa trent'anni e dallo stile un po' retrò (sarà per quei collarini neri che porta sempre al collo e che ama così tanto; sarà per il fatto che per i propri vestiti e il proprio outfit s'ispira alle giovani donne degli anni '20 del secolo scorso; sarà per quel profilo del volto allungato).



William Ely Hill (1988)

In questo caso, probabilmente sono molte più le persone che stanno vedendo in quest'immagine un profilo di una giovane donna vista di spalle, da cui si intravede un orecchio sotto la capigliatura folta, un naso e delle lunghe ciglia che fanno capolino sopra allo zigomo della mascella su cui c'è un neo di bellezza. E non quelle che vedono, nella stessa

immagine, il profilo di una anziana signora col naso adunco, un mento prominente e una bocca sottile e tesa sotto due occhi sbarrati che guardano a terra sconsolata.

Come con l'immagine dell'anatra/coniglio, anche in questa della giovane/vecchia il nostro cervello inganna se stesso. Perché? O meglio, quali sono i meccanismi che generano tali inganni mentali? E perché può essere utile conoscerli per gestire la complessità nella vita quotidiana?

Il nostro cervello vede quello che sa: quindi se so – nel senso delle informazioni che incontro, che raccolgo, che elaboro, e non necessariamente in modo consapevole – che il mondo intorno a me è negativo, vedrò con molta più probabilità la realtà con pessimismo. Se so – e mi perdonerete se insisto: so nel senso della conoscenza che acquisisco attraverso informazioni che incontro, che raccolgo, che elaboro, e non necessariamente in modo consapevole – se so quindi che è il mondo, la realtà è positiva – ovvero ho a disposizione esempi, casi, storie, informazioni, relazioni positive – con molta più probabilità la vedrò con ottimismo. Se mi parlano solo di anatre, se leggo solo di anatre, se non penso che alle anatre, è più facile che veda un mondo di anatre intorno a me.

Noi vediamo la realtà non tanto per quella che è, ma per come la percepiamo. La nostra esperienza – passata come quella contingente, ambientale, culturale nonché corporea attraverso l'incorporazione – condiziona fortemente ciò che vediamo. Ne condiziona la percezione, fino a distorcere la realtà stessa.

Il modo, infatti, attraverso cui percepiamo la realtà condiziona il nostro modo di pensare, di comportarci e di vivere affetti ed emozioni. Ecco che allenarci ad aprire lo sguardo all'Altro, a realtà differenti, così come alle dinamiche profonde con cui la nostra stessa mente elabora la realtà – dalla quale cogliamo informazioni e sensazioni e sulla quale prendiamo le nostre decisioni – diventa una necessità. Tanto più e tanto meglio prendiamo consapevolezza della complessità della realtà, tanto meglio e tanto più le nostre azioni saranno responsabili, efficaci. Così tanto più sarà ricco il nostro bagaglio di possibili reazioni di fronte a un evento. E saremo più aperti verso l'Altro. Anche perché noi vediamo il mondo non per quello che è ma per quello che siamo. E se è così

difficile disancorarsi dalla prima impressione (anatra o coniglio che sia, giovane o vecchia che sia) per riuscire a cogliere segni e segnali che mettono in dubbio le nostre posizioni, proviamo a pensare a quanto sia ancor più difficile farlo se condizionati dalla forza di una cultura, di una vita vissuta, fatta di affetti, relazioni famigliari, educazione scolastica, influenze amicali, valori religiosi, fedi sportive e quant'altro.

Sono questi i condizionamenti da conoscere e da gestire. Condizionamenti interni ed esterni. Condizionamenti che son parte di noi. Rappresentano la nostra cornice di riferimento, la mappa mentale del nostro mondo dentro cui orientiamo scelte e comportamenti. E non sempre nella direzione più opportuna.

Affrontare e gestire la complessità

Proviamo a vederla insieme questa questione di direzione, di cornici e di schemi mentali. Riprendendo la seconda domanda che ci chiede «come si impara ad affrontare e gestire l'incertezza». Una domanda che ci porta a Sud, «con mi deseo, con mi temor», come nel fiducioso brano di Pino Solanas e Astor Piazzola.

Gli inciampi della mente (ir)razionale si possono ascrivere a due principali ordini di fattori. Il primo attiene a quella che a metà del secolo scorso è stata chiamata Bounded Rationality ovvero la razionalità vincolata o limitata. Secondo questa prospettiva, i limiti di capacità di attenzione, di memorizzazione e di calcolo costringono l'individuo a ridurre il carico computazionale nell'affrontare i problemi nuovi – problemi per cui il soggetto non dispone di una routine appresa o di uno schema mentale consolidato – con una probabilità di ragionamento appunto “limitato”. In tale prospettiva si offrono come scorciatoie utili a superare i limiti della mente euristiche e bias. Le euristiche sono delle scorciatoie mentali che minimizzano i costi razionali per arrivare a un risultato quanto meno soddisfacente per il decisore seppur non ottimale. I bias sono dei “gesti di pensiero” che basano il ragionamento su fallacie cognitive o presupposti non verificati: il termine bias deriva da quella parola che in antico francese descriveva, nel gioco delle bocce,

il lancio che partiva storto già nel gesto, e che di conseguenza aveva ben poca possibilità di arrivare a pallino. Euristiche e bias si basano su una caratteristica combinazione tra tali limiti e le prestazioni di calcolo richieste dai problemi complessi.

Il secondo ordine di fattori – più interessante per i rapporti tra psicologia e comportamento – concerne quei fallimenti, rispetto a una razionalità ideale, che non sono attribuibili solo a eccessivi carichi cognitivi ma a modi specifici con cui noi selezioniamo ed elaboriamo le informazioni quando siamo di fronte a uno scenario incerto.

Per verificarlo, facciamo un gioco insieme? Trovate i numeri che continuano ciascuna delle serie qui di seguito elencate. Se il numero che proponete è corretto lo annotiamo e continuiamo la serie. Se è errato vi dico che è sbagliato e siete tenuti a riprovare. Raccogliete quindi un po' di esiti positivi, fino a quanto potete identificare la regola che regge ciascuna stringa.

serie A) 2 4 6 8 10 12

serie B) 1 1 2 3 5 8

Bene. Nella serie A) i numeri che seguono sono, nell'ordine, 14, 16, 18, seguendo con l'incremento sempre di due. La regola che giustifica quella stringa è: «tabellina del 2». Nella serie B) i numeri che seguono sono, nell'ordine, 13, 21, 34 ovvero il numero uguale alla somma degli ultimi due che lo precedono. La regola è: «successione di Fibonacci».

Ora che avete capito come si fa, trovate i numeri che continuano una nuova serie qui di seguito elencata e identificate la regola che la regge.

nuova serie) 1 5 7 11 24 26

Trovato? Forse la soluzione pare più difficile o meno immediata. Concedetevi qualche minuto per riprovarci. Quale numero segue il 26 nella nuova serie? Eppure non dovrebbe essere difficile scovarlo. O meglio, la vostra mente ha già trovato la soluzione, senza che voi ne abbiate consapevolezza! Non ci credete? Annotate almeno tre numeri che secondo voi seguono il 26 e – solo dopo – continuate a leggere.

Ma è proprio quello che sta succedendo inconsapevolmente all'interno della nostra mente ciò che ci interessa qui, e che ci dà ragione della soluzione. Alcuni fattori locali come il formato e la sequenza di

presentazione delle informazioni – l'effetto cornice o Framing Effect – si uniscono all'esperienza pregressa e innescano specifici contesti di giudizio. Così, la nostra ricerca dei numeri che completano l'ultima serie sta procedendo nonostante noi alla ricerca di numeri maggiori di 26 e che abbiano qualche rapporto logico (verosimilmente complesso, date le premesse delle "istruzioni" di "maggiore difficoltà" per la terza serie presentata dopo una pausa rispetto alle precedenti) con i numeri precedenti.

La questione è che la soluzione «qualsiasi numero maggiore del precedente» è già la soluzione. Ma noi cerchiamo regole razionali più strutturate che la giustifichino, che seguano una "coerenza interna" con l'esperienza appena vissuta (le serie A e B). Perché quindi questa soluzione è sottovalutata? Proprio perché ritenuta insoddisfacente per la maggior parte dei rispondenti che razionalmente ne cercano una di ottimale e che emotivamente non si accontentano di accettarla né di integrarla con altre "soluzioni" come, ad esempio, 17, -5, π o $\sqrt{2}$ in quanto contrarie alla logica dei «numeri interi di valore crescente» a cui adeguano, attraverso un ancoraggio, anche la terza stringa.

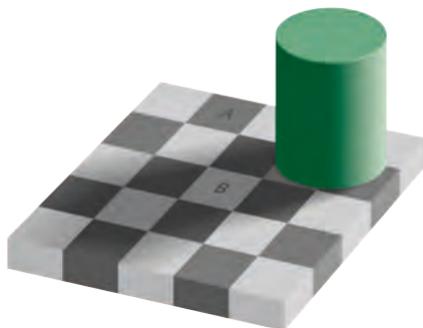
In questo esempio i meccanismi mentali che sottendono l'effetto cornice – ovvero il contesto quotidiano ed esperienziale in cui prendiamo le nostre decisioni in situazioni di complessità – e l'euristica dell'ancoraggio e dell'aggiustamento – che ci dice quanto fortemente siamo legati, o come personalmente sostengo «liberamente obbligati», nelle nostre decisioni – ci propongono, seppur in modo inconsapevole, una soluzione. Tuttavia quanto possiamo controllare gli esiti del processo di valutazione? Come possiamo essere maggiormente responsabili nella gestione delle informazioni per procedere nella direzione più opportuna?

Competenze per la complessità

Ovvero, come ci chiede la terza domanda di questo convegno: «quali competenze occorre acquisire?». Il terzo dei nostri punti cardinali: l'Est, il luogo dove trovano origine le competenze che ci sono necessarie.

Anche qui, permettetemi di prenderla dal punto di vista “illusionistico”. D'altra parte, non è forse la nostra mente il nostro maggiore illusionista? Lo scrivono pure le Sacre Scritture, quando al verso 3.1 della Genesi compare «Nachàsh», che il Midrash ci dice essere il “grande ingannatore”, ovvero il beffeggiatore più onesto che prima minaccia di trarci in inganno e poi lo fa davvero. Ecco perché dobbiamo imparare a scindere il bene dal male: ovvero, la ragione dal sentimento, la realtà dalle percezioni, i fatti dalle opinioni.

Quella che vedete nell'immagine qui di seguito è una scacchiera. O meglio, una rappresentazione grafica di un oggetto che richiama una scacchiera. Ognuno dei “quadrati” che la compongono si chiama casa. Ecco la domanda: le case contrassegnate con le lettere A e B sono di colore uguale o differente tra loro?



La scacchiera di Adelson in M. Bustreo (2018),
La terza faccia della moneta, Franco Angeli, p. 62

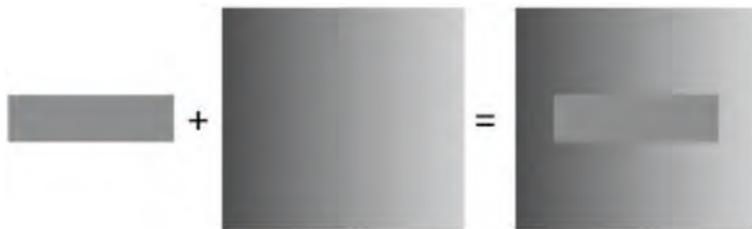
Chiunque osservi quest'immagine percepisce le due case di colore diverso: quella contrassegnata con la lettera A di color grigio scuro e quella con la lettera B di color grigio chiaro. E molti sarebbero disposti a giurare su tale percezione o a considerarla una certezza. Ma come stanno in realtà le cose?

Quest'illusione ottica illustra efficacemente l'enorme forza degli effetti dovuti al contesto e alla presentazione delle informazioni. Quanto presente qui sopra è un pretesto sufficiente a far attivare nella nostra

mente l'immagine mentale di una scacchiera corrispondente alla nostra esperienza, in cui ogni scacchiera incontrata nella nostra esperienza – ovvero ogni scacchiera reale, su cui si sovrappone quell'immagine riprodotta – è composta da otto righe e otto colonne di case disposte in modo tale che i colori chiari e scuri si alternino. Detto altrimenti, con la visione dell'immagine della scacchiera – e nelle informazioni che istantaneamente e inintenzionalmente si attivano con la stessa visione – inneschiamo lo schema mentale «esperienza di scacchiera reale» che risponde a quel pensiero che si potrebbe verbalizzare come «ogni scacchiera usata per il gioco degli scacchi a me nota è composta da una serie di quadrati bianchi e neri tale per cui ogni casa bianca confina su ciascuno dei propri 4 lati con una casa di colore nero e viceversa». In sintesi: la valutazione nominale e illusoria a noi familiare interferisce con la valutazione reale.

È l'esperienza stessa che porta alla ri-evocazione di case “bianche” e case “neri”, ignorando o, meglio, non riuscendo a valutare il fatto che nell'immagine queste non sono bianche e nere ma grigie e, per di più, di tonalità di grigio influenzate da un elemento, il cilindro, che modifica i colori stessi della scacchiera. Questo contesto – fatto di luci, ombre, accostamenti di tonalità di grigio – impedisce alla nostra percezione di valutare correttamente l'esatta corrispondenza di colori tra la casa contrassegnata con la lettera A e quella con la lettera B.

Eh sì, perché le due case sono colorate esattamente con la stessa tinta di grigio. Non ci credete ancora? Avete almeno due soluzioni: isolare i due riquadri dal contesto, prendendo un foglio bianco con due buchi in corrispondenza delle due case e sovrapporlo all'immagine. Oppure verificare il funzionamento dell'immagine seguente.



Evidenza del Framing Effect nella scacchiera di Adelson, in M. Bustreo (2018),
La terza faccia della moneta, Franco Angeli, p. 64

Ecco illustrato in modo semplice e decontestualizzato come funziona l'effetto incorniciamento presente nell'immagine precedente. È il colore del quadrato (ovvero l'ombra proiettata sulla scacchiera dal cilindro) a condizionare la percezione del rettangolo contenuto in esso (ovvero della casa contrassegnata con la lettera B), il quale è composto di un colore uniformemente grigio a differenza del quadrato in cui è inserito. Questo è colorato in modo sfumato da un grigio scuro a sinistra verso un grigio chiaro a destra. È ciò influenza la percezione del colore del rettangolo, che appare per contrasto, come fosse colorato da un grigio chiaro a sinistra verso un grigio scuro a destra.

L'attivazione delle impressioni e l'organizzazione della percezione degli attributi che entrano nella valutazione finalizzata alla presa di decisione (nell'esempio «le case A e B sono uguali?») sono fortemente influenzate dal contesto e dall'esperienza. Questi sono poteri di cui siamo per la maggior parte inconsapevoli. Ma anche qualora ne fossimo coscienti, gli stessi agiscono dietro a quel nostro impegno cognitivo che mira al risultato soddisfacente. Vogliamo verificarlo: ora che sapete come funziona, guardate di nuovo la scacchiera: A e B sembreranno comunque differenti.

Scegliere di essere ottimisti – per venire ora al senso di questo intervento – è più arduo di quanto sembri. Siamo incapaci di valutare le cose, raramente scegliamo in termini assoluti, difficilmente consideriamo una cosa in sé, ma la inseriamo in un contesto che faccia da termine di paragone. Possiamo valutare il mondo solo attraverso un'operazione di confronto. Non esiste la completa sostituibilità: ricordate? qualcuno cedette il proprio regno per un piatto di lenticchie (Libro della Genesi, 15-20), ma nessuna quantità, per quanto elevata, di altri beni quantunque essenziali può compensare la completa assenza di un bene essenziale. Forse, e sottolineo forse, $1+1=2$ solo secondo l'aritmetica che conosciamo. La realtà – ma cosa sia poi la realtà se non qualcosa che esiste quando ci confrontiamo con qualcosa di diverso da noi – è qualcosa di più della somma di singole unità, di elementi unici. Il risultato, psichico e psicosociale ma non solo, di $1+1$ è qualcosa di più complesso, dato dalla somma di altre variabili che intervengono a modificarne la sua collocazione nel contesto, il modo

di esser percepito, l'impatto emotivo, la valenza per il soggetto che deve far di conto con la propria felicità. ovvero con la propria «vita soddisfacente» per parafrasare Herbert Simon.

Il ruolo della formazione parte dal “fare”

Ecco la bussola orientata a Ovest, al futuro. Quell'ultimo punto cardinale indicato dalla quarta domanda del convegno: «come si possono formare i giovani ad affrontare così tante differenze culturali intrecciate all'interno di una società complessa?»

Guardiamo sempre alle cose che ci circondano in relazione alle altre. E la percezione del mondo ci offre quindi un'immagine dello stesso che è una sua ricombinazione, un nuovo ordine nella realtà: come il caleidoscopio cambia la relazione tra le cose, così noi tendiamo a paragonare tra loro le cose facilmente paragonabili. Evitiamo di fare lo stesso con altre che non è semplice confrontare tra loro, ma la cui esistenza rimane così come la loro influenza sui nostri processi decisionali. Continuiamo a contare a mente mentre valutiamo a spanne quello che è in relazione con noi, con altri, con il mondo stesso. È la regola del pollice, la Rule of Thumb.

Quando prendiamo le nostre decisioni in un contesto complesso lo facciamo limitati nella nostra capacità complessiva di elaborare in modo adeguato informazioni e relazioni. I nostri processi mentali tendono a interferire tra diversi livelli di profondità, ovvero di consapevolezza differenti, e a disturbarsi reciprocamente. E le scelte finali le prendiamo “a naso”, ovvero “a senso”: guidati più dai nostri sensi che dalla nostra ragione.

Sette azioni (semplici) verso l'ottimismo

In conclusione, per vivere la complessità dell'ottimismo nel quotidiano è necessario anzitutto partire dalla consapevolezza del funzionamento dei nostri meccanismi psichici e del come questi sono influenzati

da variabili interne ed esterne. Recuperare quindi il senso etimologico del termine “complessità” per risolverla “spiegando” a noi stessi cosa sta nascosto dietro a ogni singola piega della nostra realtà quotidiana. E quindi rinforzare alcune strategie efficaci per coltivare un senso di ottimismo resistente, attraverso un piccolo ma importante esercizio che faciliti la nostra trasformazione quotidiana:

1. *ricollocarsi nel momento presente*, riducendo l'ansia del futuro e i rimorsi del passato: questo aumenta la consapevolezza di emozioni e pensieri, permettendoci di riconoscere e gestire gli impulsi pessimistici. Esercizio: chiedersi «Come sto? Dove sono?»
2. *controllare gli stimoli*, interni ed esterni, ovvero sviluppare un pensiero capace di dubitare, di analizzare, di rimodificare gli stimoli interni come quelli esterni, per non rimanere ancorati, come abbiamo visto, ad alcuni aspetti negativi capaci di influenzare la percezione generale della nostra realtà, soprattutto oggi nell'era dell'infodemia in cui l'essere selettivi rispetto a notizie false, anti-gene o negative è vitale. Esercizio: chiedersi «Chi mi condiziona? Cosa mi condiziona? Cosa sto facendo per proteggermi da questo?»
3. *focalizzarsi sulle soluzioni*, perché come spiega bene la Psicologia Positiva, spostare l'attenzione dalle preoccupazioni del problema alla ricerca attiva di soluzioni concrete stimola un senso di auto-efficacia personale e di ottimismo. E come ben insegnano gli illusionisti, pensare come un mago – ovvero coltivare la capacità di pensare lateralmente – permette di affrontare efficacemente i cambiamenti e le complessità. Esercizio: chiedersi «E se fosse...?»
4. *prendersi cura delle relazioni positive*, circondandosi di “alleati”, di persone positive e di supporto che contribuiscano a rinforzare un ambiente funzionale al nostro ottimismo, da nutrire con curiosità e coltivando l'apprendimento continuo di nuove competenze. Esercizio: chiedersi «Chi mi può aiutare? Cosa mi può aiutare?»
5. *praticare la gratitudine* quotidianamente ha un impatto significativo sul benessere psicologico: anche semplici esercizi, come tenere un diario della gratitudine, possono aiutare a focalizzare l'attenzione sulle cose positive della vita. Esercizio: «Tenere quoti-

dianamente un diario della gratitudine»

6. *lavorare per obiettivi* realistici e raggiungerli tramite piccoli passi può aumentare la fiducia in se stessi e il senso di controllo sulla propria vita, generando un ciclo virtuoso di successi. Esercizio: chiedersi «Dove voglio arrivare? E dove mi trovo ora rispetto al mio traguardo?»
7. *prendersi del tempo* per riflettere sulle esperienze vissute, sia positive che negative, e trarne insegnamenti per trasformare le sfide in opportunità di crescita personale. Esercizio: chiedersi «Togliere quotidianamente almeno 2 cose inutili. Ovvero, recuperare quotidianamente almeno 30 minuti di tempo per sé».

In che modo possiamo fare tutto questo? Di fronte a una situazione di disagio, che infastidisce o fa arrabbiare, chiedersi: «in che modo posso vedere questa situazione diversamente? Qual è l'aspetto che ha di positivo, seppur piccolo e nascosto che sia? Come posso trasformare il mio stato attuale in una reazione emotiva serena? Come reagirebbe un ottimista – con o senza apostrofo – davanti a tale situazione?». E una volta cambiata visione, osservare come si modifica la nostra reazione.

Tuttavia, per cambiare la nostra visione dobbiamo abbandonare l'atteggiamento di relazione passiva con la realtà che ci circonda. Dobbiamo recuperare la convinzione che noi non reagiamo alla realtà in quanto tale ma al come la nostra mente la filtra (come visto negli esempi in apertura). Così facendo si può lavorare per recuperare il controllo e diventare maggiormente responsabili del modo in cui reagiamo agli eventi che ci accadono. Ovvero, capaci di esercitare l'abilità della risposta: decidere come reagire emotivamente, in funzione dei valori condivisi, degli ideali e degli obiettivi interiorizzati, dell'esito della relazione d'incontro con l'Altro.

Cambiare la nostra visione significa mettersi in discussione. Allenarsi al cambiamento, consapevole che se la realtà non si può cambiare – e spesso la realtà è tutt'altro che foriera di ottimismo – possiamo pur sempre cambiare il modo con cui ci relazioniamo ad essa se vogliamo – e lo vogliamo – vivere meglio.

In fondo, l'ottimista è un pessimista che non ce l'ha fatta. Che non

ha resistito alle sirene endorfiniche della bellezza, della gioia di vivere, della speranza che nutre il futuro. Che non ha resistito all'utilità del dubbio, della verifica. E, soprattutto, della condivisione che guarda in avanti e che riconosce nell'altro l'interlocutore in cui ri-conoscersi.

Fonti

Adelson E.H. (2000), *Lightness Perception and Lightness Illusions*, in M. Gazzaniga (a cura di), *The New Cognitive Neurosciences*, II ed.ne, MIT Press, Cambridge, MA

Bustreo M. (2018), *La terza faccia della moneta. Le dinamiche che guidano la nostra relazione con il denaro*, Franco Angeli, Milano

Bustreo M. e Colautti C. (2021), *Mind the Future. Il coaching al di là del coaching. Oltre la Media*, Milano
Calvino I. (1988), *Lezioni americane*, Garzanti, Milano

Canova L. (2019), *Il metro della felicità*, Mondadori, Milano

Enzo C. (2010), *Il progetto*, Mimesis, Milano

Galimberti U. (2023), *L'etica del viandante*, Feltrinelli, Milano

Kahneman D. e Tversky A. (a cura di) (2000), *Choices, values and frames*, Cambridge University Press & Russell Sage Foundation, New York

Lichtenstein S. e Slovic P. (1971), *Reversal of preference between bids and choices in gambling decisions*, in *Journal of Experimental Psychology*, 89

Macknic S.L. e Martinez-Conde S. (2010). *Sleights of Minds. What the Neuroscience of Magic Reveals About Our Everyday Deceptions*, New York: Henry Holt and Co.

Michael F. (2001), *Altrove, il settimo senso*, MC Editore, Milano

Rampin M. (2006), *Pensare come un mago. Risolvere i problemi con il pensiero illusionistico*, Ponte alla Grazie, Milano

Shafir E., Diamond P. e Tversky A. (1997), *Money Illusion*, in *The Quarterly Journal of Economics*, 62, 2

Schein E. H. (2014). *L'arte di far domande. Quando ascoltare è meglio che parlare*. Guerini Next, Milano
Simon H.A. (1967), *Motivational and emotional controls of cognition*, in *Psychological Review*, 74, 1

Simon H.A. (1982), *Models of Bounded Rationality. Vol. I*, in *Economic Analysis and Public Policy*, MIT Press, Cambridge MA

Stanovich K.E. e West R.F. (2000), *Individual differences in reasoning: Implications for the rationality debate?*, in *Behavioral and Brain Sciences*, 23, 5

Insegnare antropologia in contesti nativi¹

Adriano Favole

Adriano Favole è Professore Ordinario di Antropologia culturale presso il Dipartimento di Culture, Politica e Società dell'Università di Torino dove insegna Antropologia culturale, Antropologia della comunicazione e Cultura e potere. Ha fondato e dirige il Laboratorio "Arcipelago Europa". È Visiting professor presso l'Università della Nuova Caledonia e ha insegnato presso l'Università di La Réunion e della Polinesia Francese. Ha viaggiato e compiuto ricerche a Futuna (Polinesia occidentale), in Nuova Caledonia, a Vanuatu, in Australia, a La Réunion e in Guyana Francese. I suoi ambiti di ricerca principali sono l'antropologia politica, l'antropologia del corpo e l'antropologia del patrimonio. Collabora con "la Lettura" del Corriere della Sera. È autore di: *Isole nella corrente* (La ricerca folklorica, Grafo, 2007); *Resti di umanità. Vita sociale del corpo dopo la morte* (2003), Oceania. *Isole di creatività culturale* (2010), *La bussola dell'antropologo* (2015) per Laterza; *Vie di fuga. Otto passi per uscire dalla propria cultura* (2018), *Il mondo che avrete. Virus, antropocene, rivoluzione* (con M. Aime e F. Remotti, 2020) per UTET; *La palma del potere* (Il Segnalibro, 2000); *L'Europa d'Oltremare* (Raffaello Cortina, 2020).

Abstract Il mio intervento prende spunto da una esperienza, tutt'ora in corso, di insegnamento dell'antropologia culturale in Nuova Caledonia a studenti di origine oceaniana, alcuni dei quali originari dell'isola (Futuna, Polinesia Occidentale) in cui ho svolto le mie ricerche di dottorato. Quale effetto ha il "ritorno" dei saperi in contesti nativi? Che forma prende l'antropologia quando i nativi chiedono di essere formati alla ricerca e di compiere ricerche sulle loro stesse società? Cosa succede quando una nuova generazione di oceaniani, gli studenti universitari dell'Università della Nuova Caledonia, sogna un futuro in cui le differenze e le rivalità etniche del passato si indeboliscono per lasciare spazio alla costruzione di un "destino comune"? Che sogna di far parte di una modernità finalmente

1 Riportiamo la trascrizione dell'intervento contenuto nella sintesi video.

condivisa piuttosto che essere relegata in una categoria etnica? Che ci fa (ancora) un antropologo di origine europea in un contesto post-coloniale?

Nel mio seminario abbiamo parlato di lessico dell'intercultura. Ho preso spunto da una mia esperienza di insegnamento in Oceania, in Nuova Caledonia, per dire che il lessico dell'intercultura non può consistere in una sorta di linguaggio medio politicamente corretto, ma è legato alla relazione che noi abbiamo con i nostri interlocutori. Un termine come indigeno può essere corretto in Italia e scorretto in Nuova Caledonia e viceversa il termine autoctono, che per noi suona primitivista, è il termine che più usano i miei studenti Kanak della Nuova Caledonia per definire se stessi.

Lessico interculturale: la riscoperta delle parole

Serena Gianfaldoni

Docente di Leadership & People Management Università di Firenze; Membro del CAFRE Centro Interdipartimentale per l'Aggiornamento, la Formazione e la Ricerca Educativa dell'Università di Pisa; Coordinatrice del Laboratorio LINK Università-Aziende; Membro del Direttivo della Società Italiana di Sociologia; Direttrice del Festival Nazionale delle Culture.

Abstract *L'intervento affronterà il tema del peso delle parole e il ruolo ricoperto dalle agenzie formative nel processo di educazione al rispetto. Sarà affrontato il nodo cruciale dell'utilizzo manipolatorio delle parole, a partire dalle parole dell'interculturalità, dell'inclusione e della convivenza nei contesti formativi, nei media, nella politica e nel linguaggio istituzionale. Quelle stesse parole nate come strumento privilegiato di comunicazione, utilizzate invece nella pratica quotidiana come armi per escludere, confondere, creare divisioni, ferire le identità nascondendo pregiudizi e stereotipi. L'intervento affronterà i rischi di un superficiale o fazioso utilizzo del lessico, fra i quali la manipolazione del senso, il possibile rinforzo di pregiudizi, la crescita di conflittualità, l'allontanamento di responsabilità. Da queste considerazioni emerge l'esigenza di rinnovare un sapiente uso quotidiano delle parole, limitando strumentalizzazioni del lessico e infittendo le attività di confronto e dialogo fra Persone. Le parole emergono come strumenti potenti capaci di centrare un obiettivo strategico per l'intera collettività: quello di Rispettare la Persona (qualunque Persona) portatrice di una storia e un vissuto.*

Per una definizione della complessità

Come sottolineano molti studiosi che affrontano il vasto tema della modernità, le nostre società contemporanee sono sempre più complesse, articolate e multiformi, per alcuni aspetti fluide, precarie e in-

stabili, per altri aspetti eterogenee, interconnesse, globali, partecipate. Tale complessità, legata alla moltiplicazione degli interlocutori, dei punti di riferimento, delle prospettive culturali e dei sistemi valoriali, è percepita come strutturale e inarrestabile.

Per quanto i mezzi di comunicazione, soprattutto social, accorcino le distanze e consentano un processo di “familiarizzazione” superficiale con le diversità, diventa più complicata e stressogena l’opera di comprensione e categorizzazione da parte dell’individuo moderno che, di fronte a tale complessità, può trovarsi rallentato e confuso. E così il nostro cervello, come un computer che elabora una mole consistente di informazioni, per reagire e stare al passo di mutamenti sempre più frequenti, cerca di adattarsi e “si aggiorna” costantemente, nel tentativo di rispondere in modo adeguato agli stimoli esterni. Questo “aggiornamento”, continuando a usare la metafora informatica, consiste in un “up-grade”, ovvero nella “installazione” di nuovi programmi più efficaci, capaci di elaborare meglio e più velocemente la grande mole di dati che ogni giorno sommergono l’individuo moderno¹.

Di fronte a questa “pioggia di informazioni” ci possono essere reazioni di apertura o chiusura. Da una parte la complessità stimola e conduce a comportamenti proattivi di interesse, curiosità, eccitazione. Dall’altra parte, la complessità produce un senso di stordimento e paura, ma anche reazioni di evitamento e la fuga dalle relazioni. Fra questi due estremi compaiono, naturalmente, varie posizioni intermedie e numerosi toni di grigio.

In questo panorama di complessità, gli individui possono sviluppare e manifestare una percezione di affaticamento, un rallentamento nella comprensione oltre che una polarizzazione dei comportamenti. Tale percezione di fatica deriva anche dal bisogno di “dare nome” alle cose e alle situazioni, operando una selezione e una riorganizzazione delle informazioni raccolte che risulta poi non così facile. Il rischio concreto per l’individuo è quello di compiere errori, dis-torsioni, sotto-valutazioni, sopra-valutazioni, de-formazioni, eccessivi adattamenti,

1 Foglio A. (2005), *Governare futuro e cambiamenti e tramutarli in opportunità*, Franco Angeli, Milano; Rebora G. (1998), *Organizzazione aziendale. Teorie e strumenti per l’analisi e la progettazione*, Carocci, Roma; Rogers M. E. (1962), *Diffusion of Innovation*, Free Press, New York.

iper-semplificazioni capaci di trascurare aspetti solo apparentemente marginali². Proprio per questo, vivere la complessità implica uscire dalla “comfort zone”, vedere (e vedersi) anche da altre prospettive, abbracciare il rischio, “indossare le diversità” e riconoscere una gamma di sfaccettature accettando di essere “toccati dal cambiamento”³. Un’esperienza, quella della complessità, che ha radici molto lontane e stimola comportamenti appresi fin da piccoli, da situazioni semplici a situazioni via via più complesse nelle quali ci viene chiesto di assumere scelte adeguate per “navigare” nella complessità dell’esperienza umana.⁴ Diversa la persona che evolve nel corso del tempo. Diversi gli interlocutori che si incontrano. Diversi i contesti nei quali si interagisce. Diversi i canali attivati per le interazioni socialmente significative. Diverse le reazioni proprie e altrui. Diverse le variabili in gioco, contemplate o meno.

La riduzione della distanza e le gerarchie interculturali

In un panorama di complessità come quello accennato, possono essere molteplici gli approcci che avvicinano gli individui al diverso inteso come “diverso culturale”⁵. In questa sede facciamo riferimento a due tipologie di approcci, riassumibili come la relazione Up-Up e la rela-

2 Gianfaldoni S. (2015), “Il progetto migratorio fra sfide e complessità”, in Maria Sole Sbrana, “Gli italo Scots nell’emigrazione in Gran Bretagna”, Pisa, TEP.

3 Gianfaldoni S., Bonciani B., Magnante P., Del Poggetto M. C., *Processi comunicativi e dinamiche relazionali nelle società complesse: riflessioni e strumenti* FrancoAngeli, Milano.

4 AA. VV. (1983), *Complessità sociale e identità*, Franco Angeli, Milano; UNFPA (2006), *State of World Population 2006: A passage to Hope, Woman and International Migration*, New York

5 Escobar A. (2001), “Culture Sits in Places: Reflections on Globalism and Subaltern Strategies of Localization”, in *Political geography*, vol.20, n.2; Giddens A. (1990), *The Consequences of Modernity*, Stanford University Press, Stanford CA; Harvey D. (1989), *The Conditions of Postmodernity*, Basil Blackwell, Oxford; Holston J. (2008), *Insurgent Citizenship: Disjunctions of Democracy and Modernity in Brazil*, Princeton University Press, Princeton, NJ; Nodari P., Rotondi G., a cura di (2007), *Verso uno spazio multiculturale?*, Patron, Bologna; Perce G. (1996), *Storie di erranza e di speranza*, Edizioni Archinto, Milano; Taylor C. (2004), *Modern Social Imaginaries*, Duke University Press, Durham; Thrift N. (1996), *Spatial Formations*, Sage, Thousand Oaks, CA.

zione Up-Down.

Nella prima tipologia relazionale, il diverso viene avvicinato proprio in virtù della sua specialità, del suo essere diverso, perché si ipotizza un vantaggio dalla relazione e si presume un interesse reciproco. Facciamo, a scopo esemplificativo, tre casi di “interazione interculturale pari grado” definibili come Up-Up, facilmente riscontrabili in contesti lavorativi.

Come primo esempio, prendiamo il caso del professionista che lavora in contesti internazionali e con partner internazionali. Pur rimanendo sul territorio nazionale, questo professionista ha come interlocutori privilegiati persone che appartengono a sistemi culturali diversi, vivono in paesi diversi, parlano lingue diverse, hanno credi e appartenenze diverse, stili di vita e abitudini diverse. In questo caso, pur mantenendo la distanza fisica e geografica, relazionarsi col diverso attraverso mail, telefonate, videoconferenze... costituisce un'opportunità da cogliere, una fonte di interesse professionale e guadagno economico, l'occasione per conoscere (superficialmente) culture altre. In questo caso non si rilevano gerarchie interne alla relazione interculturale e le persone coinvolte si percepiscono come pari grado. Ciò che accomuna e appiana le gerarchie sono gli interessi.

C'è poi un secondo caso, quello dei professionisti che viaggiano spesso all'estero per motivi di lavoro e trascorrono periodi circoscritti, ma non eccessivamente fugaci, nei paesi dove vivono i loro partner stranieri. Anche in questi casi, la relazione interculturale non si basa su relazioni asimmetriche e gerarchiche, ma si realizza su un piano di parità sostanziale (da una parte per esempio chi vende, dall'altra parte chi compra). Pur nella differenza, queste figure reciprocamente straniere sono gerarchicamente assimilabili per le responsabilità assegnate e il ruolo ricoperto nella partnership. L'esperienza maturata nelle interazioni passate e la frequenza degli incontri organizzati, indubbiamente rafforza le competenze interculturali e non solo linguistiche di tutte le figure coinvolte⁶.

6 Gianfaldoni S., Greco C. (2020), *Diversity Management in companies and organizations. Reflections on the topic starting from a statistical survey*, FrancoAngeli, Milano.

C'è poi un terzo caso di relazione interculturale, sempre presa a prestito dall'ambito professionale: quello dei manager che ricoprono alte posizioni di responsabilità e si stanziano a lungo termine all'estero per motivi legati all'organizzazione/azienda per cui lavorano. Le numerose esperienze mostrano come queste figure professionali siano interessate da una forma di "radicamento" nella "cultura di acquisizione" e da un contestuale "meticcio" per cui non si perde la cultura originaria di appartenenza, ma si elabora una "cultura cosmopolita" che "prende a prestito" alcuni approcci e valori appresi nel nuovo contesto culturale⁷. E' questo il caso di persone (solitamente) flessibili, pronte al cambiamento, disposte a sospendere il giudizio, caratterizzate da una elevata professionalità⁸. Anche in questo caso, il "diverso culturale" rappresenta un'opportunità, oltretutto quantificabile, una chance di realizzazione professionale, la possibilità di ottenere riconoscimenti e fare carriera, l'opportunità di relazionarsi persone interessanti e stimolanti. Siamo sempre su un piano Up-Up.

La seconda tipologia relazionale, invece, fa riferimento a interazioni interculturali Up- Down, fra persone che ricoprono posizioni diverse nella gerarchia sociale e produttiva. In questo caso abbiamo almeno due interlocutori, due o più "diversi interculturali" che interagiscono cercando un equilibrio e modalità di convivenza. Uno dei due interlocutori occupa la posizione "up". L'altro interlocutore, invece, occupa una posizione "down" e solitamente chiede di salire il cosiddetto ascensore sociale. In questa casistica possiamo collocare migliaia di migranti che hanno compiuto una scelta di mobilità, spostandosi dalla propria terra di origine per far fortuna in altre terre, mossi da motivazioni differenziate: per sfuggire ad eventi avversi, per trovare un'occupazione dignitosa, per vivere lontano dalla precarietà, per passare da una mera sopravvivenza a una migliore qualità di vita.... Una volta emigrate, queste persone cercano di realizzare una forma di "innesto" nella cultura di destinazione, ma devono adattarsi alle condizioni eco-

7 Gianfaldoni S. (2017), "I caratteri tipologici di un manager interculturale" in "Esperienze di Cross Cultural Management", a cura di Gianfaldoni S., Giannini Pisa, TEP; Serena Gianfaldoni (2017), "Fondamenti di Cross Cultural Management" in Serena Gianfaldoni e Marco Giannini, "La sfida delle risorse umane", Pisa University Press.

8 Bendix R. (1972), *Industrializzazione, ideologie e struttura sociale. Economia e società*, Il Mulino, Bologna.

nomiche, alle legislazioni, alle condizioni sociali, alla rete di supporto. Sovente questi obiettivi si concretizzano ricoprendo posizioni “down” (gerarchicamente parlando), ovvero lavori manuali, ripetitivi, di bassa responsabilità, dove è richiesta la forza, la costanza, ma non necessariamente un’alta competenza⁹. Questa tipologia relazionale, pur in un panorama di legalità, è caratterizzata da asimmetria fra chi ricopre la posizione “down” e chi ricopre posizioni “up”: diverse competenze linguistiche; diverse competenze sociali; diverse competenze formative; diversa rete di supporto; diverse opportunità lavorative; diverso accesso all’ascensore sociale...

Il peso delle parole

Nelle dinamiche interculturali, la “parola” assume un ruolo strategico costituendo uno strumento prezioso capace di avvicinare le persone o, al contrario, allontanarle. Come ricorda anche l’antropologo Ahmed Habouss, “le parole hanno un alto peso specifico, tale da incidere nelle relazioni, nei vincoli sociali, nelle interazioni mediatiche, nelle scelte politiche”. La parola, potremmo dire, è espressione della società, indice del cambiamento, ma anche fattore del cambiamento in quanto produce cambiamento, produce cultura, crea la cultura, modifica la cultura¹⁰.

La parola, in effetti, da una parte può diventare ponte verso l’alterità, ma dall’altra parte può anche costituire uno strumento per veicolare l’allontanamento dall’altro, da un’alterità percepita come pericolo. L’utilizzo superficiale, maldestro e strumentale delle parole, infatti,

9 Brunì L., Porta P. L., a cura di (2004) *Felicità ed economia. Quando il benessere è ben vivere*, Ed. Guerrini e Associati, Milano; Buber M. (1990), *Il cammino dell’uomo*, Ed. Qiqajon Comunità di Bose, Magnano (BI); Gianfaldoni S. (2015), *Culture e Religioni diverse. La convivenza possibile*, TEP, 2015; Gianfaldoni S. (2010), *In-contri. Percorsi possibili di comunicazione interculturale e dialogo interreligioso*, Pisa, TEP.

10 Gianfaldoni S. (2018), “Sistemi culturali a confronto. Le possibili strategie per favorire la comunicazione e il dialogo”, in “Processi comunicativi e dinamiche relazionali nelle società complesse: riflessioni e strumenti”, di Gianfaldoni S., Bonciani B., Magnante P., Del Poggetto M. C., FrancoAngeli, Milano; Gianfaldoni S. (2018), “L’emergenza di una comunicazione interculturale efficace”, in “La Formazione CIBA. Un metodo nato dall’esperienza”, di Aguiari M., Pardini D., Pisa, Il Campano.

può contribuire a una ricostruzione di senso parziale; può incidere pesantemente sulle interazioni; può allontanare le persone favorendo misunderstanding; può cambiare le dinamiche sociali creando muri difficili da superare; può veicolare pregiudizi; può banalizzare la complessità¹¹. Oltretutto, parole ab-usate, ovvero usate male e impropriamente possono perfino condurre a conflitti. Occorre, pertanto, “grattare le parole” come sostiene il filosofo Alberto Pirni, approfondendo cioè la semantica e concordando un senso comune. Una sorta di mediazione sui contenuti.

Ma quali sono, oggi, le parole dell’intercultura? Quali termini riflettono le grandi modificazioni sociali in atto? Come è cambiato il lessico quotidiano con l’avvento dei media? Di quali nuovi termini si è arricchito il lessico comune riferito alla dimensione migratoria? Quali parole gergali sono state acquisite dalle discipline sociologiche, antropologiche, filosofiche? A scopo esemplificativo, indichiamo alcune categorie lessicali che mostrano come, dietro le parole, emergano i principi di un approccio interculturale strategico¹².

Occorre dire, innanzitutto, che assistiamo a una evoluzione del lessico interculturale. Un lessico che, nei secoli scorsi, è stato arricchito dalle parole della diplomazia internazionale, dei mercanti alla ricerca di grandi fortune, degli esploratori affascinati dalla scoperta di mondi sconosciuti, per non parlare di storici, sociologi, studiosi di etnologia e antropologia. Abbiamo assistito, così, all’estensione e alla modificazione progressiva di un lessico interculturale che ricalca e riflette le modificazioni tuttora in atto¹³. Alcune parole e locuzioni, per esempio,

11 Gianfaldoni S. (2014), “*Strategie Interculturali*”, in Serena Gianfaldoni (eds), “*Lessico Interculturale*”, Franco Angeli, Milano.

12 Gianfaldoni S. (2014), *Lessico Interculturale*, FrancoAngeli, Milano.

13 Amin S. (1989), *Eurocentrism*, Monthly Review Press, N.Y.; Buttner A. (1993), *Geography and the Human Spirit*, The John Hopkins University Press, Baltimore MD; Castells M. (1998), *The Power of Identity: The Information Age - Economy, Society and Culture*, Blackwell Publishing, Oxford; Chambers I. (2003), *Paesaggi Migratori. Cultura e identità nell’epoca postcoloniale*, Meltemi, Roma (ed. orig. *Migrancy, Culture, Identity*, Routledge, London, 1994); Giddens A. (1992), *Modernity and Self-Identity*, Polity Press, Cambridge; Harvey D., *The Condition of Postmodernity: an Enquiry into the Origins of Cultural Change*, Blackwell Publishing, Cambridge (MA); Taylor C. (1989), *Sources of the self. The making of the Modern Identity*, Cambridge University Press, Cambridge MA.

sono considerate desuete. Altre parole o locuzioni, invece, continuano a essere attuali, come molti termini che in passato hanno introdotto all'intercultura. Il riferimento è a parole che, già nel corso del secolo scorso, sono state opportunamente condivise nei contesti culturali, intellettuali, scolastici o nei recenti percorsi formativi alla mondialità, diventando così patrimonio culturale della collettività. Fra di esse termini "sempreverdi" quali colonialismo, espansionismo, imperialismo, villaggio globale, Melting pot, ghettizzazione...). In alcuni casi, tali parole hanno subito una modificazione e vengono oggi arricchite con aggettivi che specificano nuove caratteristiche o ne delineano l'utilizzo (per esempio, colonialismo culturale, neo-colonialismo, neo-imperialismo...).

Cercando di operare una veloce classificazione, possiamo affermare che nel linguaggio comune sono ormai correttamente utilizzati numerosi termini che fanno riferimento a una società sempre più globale e interconnessa. Individuiamo, per esempio, parole che si riferiscono alla mobilità (immigrato, emigrante, migrante, ...). Oppure parole che richiamano la convivenza e la polis (cosmopolitismo, integrazione, assimilazione ...). Termini fino a pochi decenni fa diffusi soprattutto in ambito sociologico e antropologico (alterità, etnicità, etnocentrismo, assimilazione, meticcio, tradizione, radici culturali, processo di inculturazione, radicamento...) spesso associati a neologismi (globalizzazione, post-globalismo). Ci sono poi parole che richiamano lo status giuridico e il rapporto con le istituzioni (cittadinanza, comunitario, extracomunitario, apolide, rifugiato, profugo, richiedente asilo, permesso di soggiorno...). Notiamo anche la diffusione di termini tecnici dell'accoglienza (Centri Accoglienza Straordinaria CAS, educazione alla mondialità). Poi abbiamo parole che fanno riferimento al sentimento di appartenenza (fra di esse: identità, appartenenza, minoranza, maggioranza, cosmopolitismo). Oppure ci sono parole che fanno riferimento al superamento di confini (inter-cultura, inter-culturalità, globalizzazione, no global, processo di inter-nazionalizzazione aziendale, manager interculturale, expat...). Ci sono anche parole che sottolineano criticità, timori inespresi, paure recondite tali da chiedere l'intervento istituzionale o quello di mediatori esterni (parole come

stereotipo, pregiudizio, mis-understanding, mediazione culturale). Ci sono poi parole che richiamano il concetto di sicurezza riferendosi a pericoli scampati, pericoli percepiti, pericoli potenziali o presupposti, ma anche pericoli reali (fanno parte di questa categoria termini quali sicurezza, in-sicurezza, terrorismo, attentatore...). Ci sono anche parole che esplicitano un senso di disagio (per esempio il termine isolamento), un senso di precarietà (lavoratore stagionale), la percezione di scarsità di risorse (invasione culturale). Troviamo poi parole che richiamano una conflittualità (razzismo, shock culturale, xenofobia) o parole che sottolineano le asimmetrie nei rapporti sociali (pari opportunità, discriminazione, esclusione, marginalizzazione, segregazione...). Parliamo anche dei termini "religiosi", spesso utilizzati in modo pregiudizievole, generico, non opportunamente contestualizzato (per esempio crociata, guerra di religione, guerra santa, jihad, kamikaze...). Osserviamo poi parole che richiamano aspetti geopolitici (come neocolonialismo) oppure parole inglesi che sintetizzano molto bene processi ormai in corso (fra di esse: misunderstanding, cross cultural communication, diversity management).

Lessico minimo dell'interculturalità

Vediamo di seguito, a scopo esemplificativo, alcune parole considerate strategiche nella definizione di un lessico interculturale, consapevoli che questa operazione è parziale e riduttiva.

ASCOLTO: Fra le parole essenziali di un lessico interculturale compare "ascolto". L'ascolto non è solo quella porzione di attività comunicativa per cui ci si pone verso l'altro in attesa di recepire un messaggio. Ascolto è, essenzialmente, un approccio, un modo di essere, un modo di considerare l'altro. Chi ascolta l'altro (o gli altri) parte dal presupposto che l'altro esista, che non esista quindi solo l'io, ma anche qualcuno al di fuori di questo io che ha dignità e vita propria. Chi ascolta accetta che l'altro abbia convinzioni potenzialmente distanti, valori capaci di mettere in discussione la relazione e i credi, un'autonomia

di pensiero frutto di esperienze di vita. Chi è disposto ad ascoltare l'altro, essenzialmente, frena il proprio egocentrismo e accetta di fare silenzio, almeno per un certo tempo. Questa dilazione nel tempo, questa attesa prima di poter intervenire nuovamente, parte dalla intima convinzione che l'altro abbia una dignità personale, informazioni utili, qualcosa di importante da dire al gruppo, qualcosa di nuovo o innovativo per risolvere un certo problema. Ascoltare, quindi, significa maturare, crescere, uscire da rassicuranti percorsi tracciati per consentire all'altro di vivere ed esprimersi. Oltretutto, chi si pone in sincera posizione di ascolto mostra di non essere colto dall'ansia, sa aspettare, sa attendere il proprio turno, non pretende di avere l'ultima parola (perché sa che non c'è una ultima parola all'interno di una relazione). Ma perché un interlocutore dovrebbe impiegare una parte delle sue energie e del proprio tempo per ascoltare? Chi ascolta sinceramente e non strumentalmente è onesto e parte dalla convinzione che una relazione, per ben funzionare, debba basarsi sulla franchezza, sul rispetto reciproco e su interessi coincidenti. Chi ascolta, pertanto, non fa finta di apprezzare. Non fa finta di non vedere. Non simula attenzione o ascolto mentre pensa ad altro. Non pretende di cambiare l'altro. Non anestetizza superficialmente i propri credi o i credi altrui. Non nasconde paure intime. Non toglie la parola a chi manifesta punti di vista differenti. In altre parole, chi ascolta sinceramente conosce l'importanza dei turni e dialoga, si fa cioè attraversare (di) e si pone in una prospettiva di (umile) ricezione, alla scoperta del messaggio veicolato¹⁴. Dietro questo approccio di apertura e accoglienza, chi ascolta mostra coraggio e convinzioni forti, non superficiali, non banali, an-

14 Buber M. (1997), *Il principio dialogico e altri saggi*, San Paolo, Milano; Casper B. (2009), *Il pensiero dialogico*, Morcelliana, Brescia; Di Nuoscio E. (2011), *Epistemologia del dialogo. Una difesa filosofica del confronto pacifico tra culture*, Carocci, Roma; Fabris A. (2011), *La scelta del dialogo. Breviario filosofico per comunicare meglio*, Edizioni Messaggero, Padova; Gianfaldoni S. (2019), "The art of listening to enhance the new generations of Human Resources. The empowerment of Young Europeans as a winning strategy to implement the lines of intervention defined by the community institutions" in Gianfaldoni S. (a cura di) "Youth Valorisation and Empowerment Strategies for the Europe of Tomorrow. Comparative educational and professional perspectives", Pisa, Pisa University Press; Panikkar R. (1988), *Il Dialogo intrareligioso*, Cittadella, Assisi; Salvarani B. (2011), *Il dialogo è finito? Ripensare la Chiesa nel tempo del pluralismo e del cristianesimo globale*, EDB, Bologna.

che perché nella relazione con l'altro si rileva un rischio potenziale. Durante le attività di ascolto, infatti, chi fa silenzio potrebbe essere messo in dubbio dalle convinzioni dell'altro, potrebbe vedere scalfita la propria autostima, potrebbero essere messi in discussione aspetti identitari. Chi ascolta, quindi, sa bene che l'altro potenzialmente può "rimescolare le carte", evidenziare lacune, porre in luce aspetti critici, punti oscuri o errori commessi.

Applicando questi principi alle dinamiche interculturali, possiamo ritenere che ascolto significa, essenzialmente, aprirsi all'altro, concepire che l'altro culturalmente diverso da noi non solo esista, ma si manifesti pubblicamente e nelle nostre vite. L'attività supplementare di ascolto che viene richiesta per rispondere alle sollecitazioni cross culturali, non è quindi teorica, non è un "dover essere", ma un'attività pratica e relazionale che diventa quotidiana realizzandosi attraverso la relazione con l'altro interculturale, ovvero con persone aderenti a diversi "sistemi culturali".

Nella contemporaneità globale, questa attività di ascolto ha perso, in gran parte, il carattere di "esotismo" diffuso ai secoli delle scoperte geografiche, all'epoca del Grand Tour, al fiorire del turismo nel XX secolo. C'è stato, nel corso dei secoli, un netto cambio di prospettiva. Oggi lo straniero prende l'iniziativa, sceglie prima di noi, viene da noi e non siamo più noi ad andare verso lo straniero. E' quindi la persona culturalmente diversa, che ha altre appartenenze, a ridurre le distanze, ad avvicinarsi, a rendersi visibile, a chiedere di essere ascoltata, a rivendicare uno spazio di azione dove esprimersi. Capita così che chi entra (virtualmente o territorialmente) nel nostro spazio ci costringa ad attività cognitive supplementari e non solo all'ascolto di parole.

Ascoltare l'altro interculturale significa tener conto di numerosi fattori, a partire dal contesto e dall'osservazione delle forze in gioco, per vedere come interagiscono le persone all'interno di un gruppo. Ascoltare significa anche cogliere la complessità, non banalizzare, impegnarsi a limitare i fraintendimenti, favorire il processo di negoziazione del senso (con riferimento ai fraintendimenti linguistici, semantici, culturali, fraintendimenti sulle emozioni). Per questa modificazione di approccio e di direzione, il grado di attrazione verso l'alterità è pro-

fondamente cambiato nel sentire comune: non siamo più di fronte allo sguardo curioso verso l'esterno, verso un esotico che incuriosisce e attrae, ma siamo di fronte allo sguardo consapevole di uno straniero-estraneo-strano che si entra in un sistema culturale e chiede ascolto. Cambiando i paradigmi, ciò che prima costituiva una fonte di attrazione esotica, oggi non necessariamente costituisce più un richiamo forte e attraente perché non rappresenta più una scelta, ma una necessità, un fatto sociale cui adattarsi. Ed è proprio su queste riserve e su questi timori che sono fioriti molti percorsi educativi per formare (e ri-formare) all'ascolto. Il riferimento è a tutti quei contenitori di eventi e corsi di formazione che hanno favorito la ri-scoperta dell'alterità, declinati in varie forme: educare all'ascolto, educare alla differenza; educare alla mondialità¹⁵.

COMPETENZE LINGUISTICHE: La competenza linguistica diventa strategica in un panorama globale caratterizzato da avanzata internazionalizzazione economica, pervasività dei social media, promiscuità culturali, programmi educativi che portano le nuove generazioni oltre i confini nazionali. Per non parlare della convenienza dei viaggi low cost che accorciano le distanze rendendo il mondo un "villaggio globale", come direbbe Mc Luhan. I giovani, soprattutto, diventano sempre più competenti e fluenti nella conoscenza di lingue straniere, anche grazie al ruolo dei social e al volano delle progettualità formative (per esempio, Erasmus). In un sistema di interconnessioni internazionali, la lingua straniera non rappresenta più solamente una "materia" di studio, ma diventa "ponte" verso l'altro, strumento essenziale per ottenere gli obiettivi prefissati e interagire con interlocutori stranieri pur sempre "esotici".

Prima ancora che il processo di globalizzazione assumesse la portata che oggi ricopre, nei contesti nazionali era percepito il bisogno di parlare le lingue della diplomazia, del turismo, dei viaggi di piacere, delle relazioni professionali internazionali. Oggi questo processo si è esteso

15 Gordon T. (2005), *Relazioni efficaci*, La Meridiana, Bari; Sclavi M. (2003), *Arte di ascoltare e mondi possibili. Come si esce dalle cornici di cui siamo parte*, Bruno Mondadori, Milano; Tomatis A. (2000), *L'orecchio e la voce*, Baldini e Castoldi, Milano; Willems E. (1977), *L'orecchio musicale*, Zanibon, Padova.

in modo evidente nelle società occidentali ed è aumentata la percezione che la conoscenza di una seconda lingua, oltre a quella appresa nei contesti familiari ed educativi, sia ormai un requisito essenziale per entrare nel mondo del lavoro, per avere gratificanti opportunità di carriera, per conoscere persone e luoghi stimolanti. Non solo è percepita l'urgenza di conoscere una seconda lingua, ma anche il fascino di imparare più lingue diventando così "poli-glotti". Occorre però sottolineare che, nonostante il "pluri-linguismo" e una maggiore disponibilità ad apprendere lingue straniere, questo non coincide esattamente con l'apprendimento di una cultura¹⁶. Eppure, nonostante i limiti, la padronanza di una lingua straniera è una potente leva per le relazioni sociali e rappresenta una chiave di lettura che "apre porte" (se non portoni). Una conoscenza adeguata, ma non necessariamente perfetta, della lingua può infatti contribuire a snellire le difficoltà di ambientamento; può favorire la risoluzione di problemi concreti; può semplificare processi di ambientamento o questioni burocratiche; può limitare o evitare misunderstanding. Opportunamente utilizzata, inoltre, la competenza linguistica può venire interpretata come indice di flessibilità, curiosità, apertura verso l'altro, sincero interesse.

CONFINE: L'appartenenza a un gruppo (qualunque gruppo) è sempre definita dalla presenza di un confine. Dentro il confine ci sono tutti gli elementi che presentano almeno uno dei requisiti minimi. Sono proprio questi requisiti minimi che consentono di riconoscere qualcuno come parte del gruppo. Chi sta dentro al confine (e presenta quindi un requisito minimo) fa parte di quel gruppo. Chi sta fuori di quel confine, invece, non appartiene a quel gruppo perché non ha, per l'appunto, almeno un requisito minimo. Il termine confine, da sempre, indica e presuppone il concetto di "noi", contrapposto al concetto di "loro": due (o più) entità che si distinguono per caratteri distintivi e potenzialmente si scontrano per interessi, obiettivi e valori diversi. Lo scontro può assumere manifestazioni plurime e può raggiungere livelli differenziati, in un range che va dall'assenza di scontri fino al conflitto

16 Gianfaldoni S. (2018), *Cross Cultural Skills. Competenze Interculturali e Cross Cultural Management*, Pisa, PLUS.

per la sopravvivenza, nella convinzione che non sia possibile la coesistenza. Facendo riferimento alle dinamiche interculturali, il concetto di confine nel tempo si è esteso e non fa riferimento solo al confine territoriale/statale. Esiste, perciò anche un confine culturale per cui si “sente” di appartenere o meno a un determinato gruppo. Ci stiamo riferendo, perciò, a un confine che potremmo definire identitario, sociale o religioso per cui si appartiene a un gruppo se ci riconosciamo in determinati valori e se si attuano determinati comportamenti. Capita così che si possa sentire una sorta di “affiliazione” a un determinato gruppo per la sussistenza di meri “confini immateriali” entro i quali ci poniamo, anche se non viviamo dentro confini tipicamente territoriali, riferiti a uno spazio. Viceversa, è possibile non sentire l'appartenenza di qualcuno al gruppo, pur in presenza del requisito minimo di appartenenza, perché una certa persona è percepita come diversa, vissuta come aliena, di natura diversa, estranea al gruppo, non corrispondente alle aspettative dei singoli componenti¹⁷. Il confine diventa, perciò, un concetto immateriale sfuggibile, una discriminante di appartenenza meno fissa e più “percepita”. Siamo, pertanto, di fronte a un confine divenuto flessibile, non rigido, non esclusivamente fisico o territoriale. Ed è proprio la presenza di questo nuovo concetto di confine che definisce la centralità e la marginalità all'interno di un gruppo: al centro compaiono gli elementi “tipici” che presentano tutte le tipicità del gruppo e si posizionano lontano dal confine; alle estremità invece, ma comunque entro i confini del gruppo, stanno (o vengono messi) gli elementi meno tipici, che presentano comunque il requisito minimo di appartenenza¹⁸.

17 Augé M. (1992), *Non-Lieux, Introduction à une anthropologie de la surmodernité*, Le Seuil, Paris ; Bachelard G. (1957), *La poetique de l'espace*, Presses Universitaires de France, Paris ; Rougerie G. (2000), *L'homme et son milieu*, Nathan, Paris; Tuan Y. F. (2003), *Space and Place. The Perspective of Experience*, University of Minnesota Press, Minneapolis MN.

18 Appadurai A. (1998), *Modernity at Large: Cultural Dimension of Globalization*, University of Minnesota Press, Minneapolis (MN); Augé M. (1992), *Non-Lieux, Introduction à une anthropologie de la surmodernité*, Le Seuil, Paris; Gomarasca P. (2004), *I confini dell'altro. Etica dello spazio multiculturale*, Vita e pensiero, Milano; Henry B. (2001), *Mondi globali. Identità, sovranità, confini*, ETS, Pisa; Lizza G. (2008), *Geopolitica, itinerari del potere*, De Agostini, Novara; Milani C. (1987), *Il “confine”*, in Sordi, M., a cura di, *Il confine nel mondo classico*, Milano, Vita e pensiero, pp. 3-12; Pagnini Alberti, M. P. (1976), *Sul concetto di confine: nuovi orientamenti metodologici*,

CULTURA: In un mondo sempre più connesso e caratterizzato da frequenti relazioni con l'alterità, ci accorgiamo quanto siamo "impregnati" di cultura e tradizione. Il riferimento è a un "tessuto culturale", a una fitta rete di tradizioni, alla stratificazione di esperienze, a una cultura che è anche comunicazione condivisa. Eppure, più che parlare di cultura come fosse un monolite, si mostra più corretto parlare di culture di appartenenza, utilizzando il plurale. Noi tutti, infatti, viviamo dentro un mare di culture che convivono e che noi rappresentiamo: la cultura familiare, la cultura educativa, la cultura sociale, la cultura valoriale, la cultura mediatica, la cultura religiosa, la cultura di genere... Potremmo dire che le culture (intese in senso ampio), ci hanno dato nel tempo nutrimento e ci hanno portato ad essere chi oggi noi siamo. Le culture, quindi, hanno sedimentato un seme dentro di noi e lo hanno cresciuto. Ci hanno fornito un'appartenenza. Ci hanno interpellato e stimolato. Ci hanno attribuito delle responsabilità. A volte ci hanno fatto sentire limitati e compressi. Le culture, di fatto, hanno agito su di noi senza chiedere il consenso e hanno esercitato su di noi un "potere di modellamento" anche in virtù del fatto che si sono sedimentate nel tempo. Questa azione costante e progressiva delle culture ha contribuito a darci forma e a dare forma alla tradizione: quella stessa tradizione che ci è stata, per l'appunto, consegnata (come suggerisce l'etimologia stessa del termine) da chi ci ha preceduto. E così noi mutiamo, insieme alle culture, come un legno grezzo, vergine e chiaro sul quale viene versato, nel corso della vita, un mordente. Quel mordente offre all'individuo (e ai gruppi di individui nei quali noi viviamo) un caratteristico colore, un'identità, una storia, caratteristiche visibili che definiscono identità, specialità e generano appartenenza. Continuando nella metafora, ci accorgiamo che sopra quello stato iniziale di protezione, nel corso dell'esperienza di vita veniamo "verniciati" da successivi impregnanti che ci cambiano dentro e fuori. Sono proprio queste esperienze significative, questi "mordenti", che forniscono all'individuo ulteriori ombreggiature e toni di colore che lo rendono speciale e irripetibile. Gli strati di cultura, accumu-

Del Bianco Industrie Grafiche, Trieste; Pounds N. J. G. (1980), *Manuale di geografia politica*, Franco Angeli, Milano; UNDP (2009), *Overcoming Barriers: Human Mobility and Development*, Palgrave Macmillan, New York; Zanini P. (1997), *Significati del confine. I limiti naturali, storici, mentali*, Milano, Mondadori.

landosi e sedimentandosi progressivamente, rendono unica la nostra esperienza di vita, visibile anche agli esterni. Da una parte, pertanto, la cultura influisce sull'individuo; dall'altra parte, invece, l'individuo influisce e crea cultura. Questo implica un legame forte fra cultura e meccanismi di esposizione, dove per "esposizione" intendiamo la possibilità di entrare più facilmente e frequentemente in relazione con l'"alterità", ovvero con persone riconducibili a diversi sistemi valoriali, culturali, educativi, religiosi, politici... Occorre però considerare che essere esposti a una cultura non implica, necessariamente, mutare natura e attingere copiosamente da "culture altre". L'esposizione non implica, cioè, una forma di "influenza deterministica", ma comporta un "grado di incisione" che cambia a seconda della natura dell'individuo, del contesto in cui si vive, delle reazioni personali, della presenza di agenti esterni¹⁹.

DIVERSITÀ: Una delle parole centrali del lessico interculturale è la diversità, spesso abusata e inflazionata nei media. Per definizione, ciò che è diverso non è uguale, non coincide, non può essere sovrapposto. In questa accezione, diversità è alterità, ovvero consapevolezza che esiste qualcosa di altro da noi, diverso dalla nostra esperienza, di natura diversa dalla nostra ma non per questo opposto o confligente²⁰. Per il semplice fatto di esistere, una diversità interpella profondamente, sfida gli individui, chiede risposte non convenzionali per

19 Bhabha H. K. (2001), *I luoghi della cultura*, Meltemi, Roma; Costa R. O. (1988), a cura di, *One Faith, Many Cultures. Inculturation, Indigenisation and Contextualisation*, Orbis Books-Boston Theological Institute, New York Maryknoll, Cambridge; Geertz C. (1987), *Interpretazione di culture*, Il Mulino, Bologna; Keesing R. M. (1976), *Cultural Anthropology. A Contemporary Perspective*, Rinehart and Winston, New York; Kroeber A. L., De Kluckhohn C. (1982), *Il concetto di Cultura*, Il Mulino, Bologna (ed. orig. *Culture. A Critical Review of Concepts and Definitions*, Cambridge, MA, 1952); Pasquinelli C., Mellino M. (2010), *Cultura. Introduzione all'antropologia*, Carocci, Roma; Peelman A. (1993), *L'inculturazione*, Queriniana, Brescia (ed. orig. *L'Inculturation. L'Église et le cultures*, Declées, Paris, 1988); Ries J. (2007), *Inculturazione*, in Poupard P., a cura di (2007), *Dizionario delle Religioni*, Mondadori Milano, 887-888; Crollius A. R. (1987), *Effective Inculturation and Ethnic Identity*, Pontificia Università Gregoriana, Roma; Scheuer J. (1984), *L'inculturation. Présentation du thème*, in *Lumen Vitae*, 39, 3.

20 Gianfaldoni S., Greco C. (2020), *Diversity Management in companies and organizations. Reflections on the topic starting from a statistical survey*, Milano, FrancoAngeli.

rispondere ai problemi. Quella diversità è, pertanto, provvidenziale e ci fa vedere noi stessi da prospettive alternative e forse più oneste. Il diverso rappresenta perciò qualcuno/qualcosa che mi è lontano, ma allo stesso tempo mi appartiene, una specie di negativo fotografico dove viene impressa la mia esistenza. Il diverso, cioè, racconta “altri me”, qualcosa che non conosco, qualcosa che è lontano da me, dalla mia storia, dalla mia identità, dai miei valori, dalle mie appartenenze, dalle mie esperienze, dal mio passato²¹. Eppure, è proprio grazie al diverso, come in un gioco di specchi, che io definisco la mia identità. Dove finisce l'altro comincia l'io. La compresenza e il confronto con l'altro consente, quindi, la mia crescita e la presa di coscienza su chi sono io e chi voglio essere. Scopriamo così che l'altro è uguale a me per alcuni aspetti, ma diverso da me per altri aspetti²². E' proprio questa alterità a definire i miei caratteri, spingendomi a chiedere chi sono e chi non sono, quali caratteri voglio avere e a chi, invece, non voglio assomigliare. Questo significa, in pratica, che l'altro non solo è utile, ma anche indispensabile per la mia maturazione, per la mia crescita, per la mia autonomia, per la definizione del progetto di sviluppo personale, per la narrazione che mi costruisco sull'esistenza umana. In questo, il diverso costituisce lo strumento essenziale e la strada maestra per il processo di identificazione. Ma quali possono essere le diversità che distinguono e consentono l'autodefinizione? La risposta è evidente: infinite quante le esperienze di vita e le situazioni che il quotidiano ci presenta. Per esempio: diversa lingua; diverso modo di comunicare; diversi costumi e abitudini; diversa concezione della socialità; diverso senso del gruppo; diverso culto dell'ospitalità; diverso credo religioso; diverso stile di abbigliamento; diverse abitudini

21 Gianfaldoni S., “*Gestire la diversità*”, in “*Diversamente*”, di Bernicchi S., Gianfaldoni S., Pardini D., Lucca, Zona Franca Publishing, 2017.

22 Barrett-Lennard G. (2010), *La relazione al centro*, La Meridiana, Molfetta Bari; Serena Gianfaldoni, “*L'incontro con l'alterità e le dinamiche comunicativo-relazionali*”, in “*Processi comunicativi e dinamiche relazionali nelle società complesse: riflessioni e strumenti*”, di Gianfaldoni S., Bonciani B., Magnante P., Del Poggetto M. C., FrancoAngeli, Milano; Goleman D. (1999), *Intelligenza Emotiva*, BUR, Milano; Langaney A. (1993), *Me stessi, noi stesso. Tous parents, tous different*, De Luca, Roma; Laing R. D. (1977), *Io e gli altri*, Sansoni Editore, Firenze; Pardini D. (2012), *In strada. Percorsi di sviluppo personale*, La Parola, Roma; Varvelli R., Varvelli M. (1997), *Il marketing di se stessi*, Ed. Il Sole 24Ore, Milano.

alimentari; diversa concezione di responsabilità; diversa concezione di gerarchia; diversa concezione di flessibilità; diversa concezione di privacy; diversa concezione di ritardo...Al di là delle diverse espressioni dell'alterità, il diverso chiede, essenzialmente, il diritto di esistere, ovvero il ri-conoscimento e la dignità di assumere una posizione nella società. Chiede cioè che la sua diversità non sia negata. Chiede di essere incluso. Chiede una valorizzazione (privata e pubblica) non solo "anche se diverso", ma anzi "proprio in quanto diverso". Per chi si mostra disponibile a relazionarsi in questo "gioco della diversità", la diversità non deve essere mai banalizzata o ridotta a fenomeno folcloristico, ma piuttosto gestita, lontano da un approccio superficiale e banale di "tolleranza" che (come suggerisce l'etimologia) considera l'altro, pur sempre, un peso²³.

PLURALISMO: Uno dei principi chiave alla base di una società interculturale è il pluralismo. Tale principio si basa sulla consapevolezza che la società è composta da varie voci e da individui con appartenenze diverse che con-vivono e chiedono, reciprocamente, di essere rispettate ovvero viste, considerate, protette, lontano da un appoggio solo formale. In una società che si ispira al principio pluralistico, tali diversità sono riconosciute dalla collettività, tutelate dalle leggi e "sopportate" nella pratica quotidiana (non semplicemente "sopportate" o "tolerate" come peso) in quanto portano un valore aggiunto alla società nel suo complesso²⁴.

23 Cambi F. (2001), *Intercultura:fondamenti pedagogici*, Carocci, Roma; Lewontin R. (1987), *La diversità umana*, Zanichelli; Pinto Minerva F. (2002), *Intercultura*, Laterza, Roma-Bari; Rosati M., Stoekl K., a cura di (2012), *Multiple Modernities and Global Postsecular Society*, Ashgate, Farnham; Seligman A. B. (2002), *La scommessa della modernità*, Meltemi, Roma; Seligman A. B. (2012), *Rito e modernità*, Armando, Roma; Zoletto D. (2002), *Gli equivoci del multiculturalismo*, «aut aut», nov-dic, pp. 6 – 18.

24 AA.VV. (2004), *Riforma del welfare e gestione dei servizi sociali*, Formez, Roma; Belardinelli S., a cura di (2005), *Welfare community e sussidiarietà*, Egea, Milano; Bifulco L., a cura di (2005), *Le politiche sociali. Temi e prospettive emergenti*, Carocci, Roma; Del Vecchio R., Solombrino M., a cura di (2008), *Codice del welfare*, Esselibri-Simone, Napoli; Ministero del Lavoro e delle Politiche Sociali (2006), *Percorsi regionali per il governo delle politiche sociali: scelte organizzative a confronto*, Roma; Ministero del Lavoro della salute e delle politiche sociali (2008), *La vita buona nella società attiva. Libro verde sul futuro del modello sociale*, Roma; Montemurro F. (2009),

Il rispetto delle diversità implica, naturalmente, anche il rispetto della propria cultura di appartenenza. Includere (sinceramente) l'altro, infatti, non esclude la tutela dei propri convincimenti e della propria cultura. Non comporta un'azione di "svuotamento" per dare spazio a un "nuovo riempimento" o a una "sostituzione" che sia culturale/valoriale. In considerazione di questo principio strategico nelle relazioni inter-soggettive e inter-culturali, alle voci plurime di una società e agli individui che la compongono in quanto unici, speciali e diversi viene riconosciuto non solo uno spazio privato, ma anche uno spazio pubblico dove esprimere e manifestare la propria identità. Il principio pluralistico si pone quindi come base per la convivenza fra persone naturaliter diverse, nella convinzione che sia indispensabile garantire a tutti i cittadini gli stessi diritti²⁵. Questo comporta, d'altro canto, che ogni persona sia titolare non solo di diritti, ma anche di doveri nei confronti di una collettività che accoglie e tutela l'individuo. Il pluralismo, cioè, si realizza solo se a tutte le "voci" è consentito di "vivere" e non solo "sopravvivere". Emergono, pertanto, elementari regole di convivenza che dovrebbero essere reciprocamente riconosciute per garantire equilibri sociali sufficientemente stabili, senza dover ricorrere a correttivi e forme di contenimento²⁶.

RELATIVITÀ: Altro principio strategico per vivere in una società multiculturale è il principio di relatività. Il concetto di relatività implica la

Nuovi equilibri nel sistema delle politiche sociali, in «Terzo settore», A. 9 n. 2; Reinhard B. (1972), *Industrializzazione, ideologie e struttura sociale. Economia e società*, Il Mulino, Bologna; Wilensky H. (1975), *The Welfare State and Equality*, University Press, Berkeley California.

25 Amartya S. (1999), *La libertà individuale come impegno sociale*, Roma- Bari; Amartya S. (2000), *Lo sviluppo è libertà. Perché non c'è crescita senza democrazia*, Mondadori, Milano; Ul Haq Mahbub, a cura di (1998), *Reflections on Human Development*, OUP India, India.

26 AA. VV. (1996), *Educazione interculturale*, Bruno Mondadori, Milano; Demetrio D., Favaro G. (2004), *Didattica interculturale. Nuovi sguardi, competenze, percorsi*, Franco Angeli, Milano; Gobbo F. (2002), *Pedagogia Interculturale. Progetto educativo nelle società complesse*, Carocci, Roma; Pizzi F. (2006), *Educare al bene comune: linee di pedagogia interculturale*, Vita e Pensiero, Milano; Portera A., a cura di (2003), *Pedagogia interculturale in Italia e in Europa: aspetti epistemologici e didattici: scritti in onore di Luigi Secco*, Vita e Pensiero, Milano.

consapevolezza che ogni persona è portatrice di storie personali, punti di vista specifici, prospettive culturali, convinzioni intime, appartenenze sociali, fedi religiose, convinzioni politiche, adesioni partitiche... Un "florilegio di diversità" che chiama in causa il principio relativo. A proposito, possiamo affermare che l'esperienza della relatività e l'approccio che si ha verso di essa ha radici lontane, addirittura riconducibili al tempo dell'infanzia e ai contesti familiari nei quali siamo cresciuti, dove siamo stati educati alla socialità, dove abbiamo vissuto una prima fase di "ego-centrismo". Il bambino, infatti, nei primi tempi di vita è centrato su se stesso e sulle proprie esigenze, ovvero pone se stesso al centro di tutto e tutti. In questa fase, immatura ma essenziale della vita, tutto gira intorno a quell'ego e il bambino si sente al sicuro. In quei frangenti è l'ego l'unico punto di vista e gli altri personaggi ad esso si relazionano, ad esso rendono conto, ad esso rivolgono l'attenzione e le attività di cura. Crescendo però l'individuo impara a vedere altri "centri", a comprendere che oltre al proprio punto di vista ci sono altri punti di vista che chiedono di essere contemplati e rispettati. L'individuo comincia così a de-centrarsi, a maturare socialmente, rinunciando a essere "tutto per tutti". In questa direzione, la presenza dell'altro provoca, di fatto, un sentimento di frustrazione, di perdita, di vuoto, di scempenso. L'individuo comprende così, ben presto, che l'altro esiste, che l'altro c'è, non solo per lui, ma anche per gli altri, costituendo in questo un limite (e quindi un muro) per un egocentrismo infantile che avrebbe voluto illimitato. Scontrandosi con la presenza dell'altro, l'individuo impara, esperienza dopo esperienza, che tutto è relativo, riferito cioè alla singola persona che contestualizza in modo personale e personalizzato lo stesso evento. Questo comporta la compresenza di punti di vista e la scoperta, a volte dolorosa, che un determinato pensiero (punto di vista, credo religioso o politico o sociale...) possa non essere condiviso, accettato, fatto proprio dagli altri²⁷. E' proprio questo scalino, questa scoperta dolorosa che fa maturare, individualmente e socialmente una persona. Non sempre,

27 Rivera A. (2001), *Idee razziste*, in Gallissot R., Kilani M., Rivera A., *L'imbroglione etnico in quattordici parole-chiave*, Dedalo, Bari; Stolcke V.(2000), *Le nuove frontiere e le nuove retoriche culturali dell'esclusione in Europa*, in Mezzadra S., Petrillo A., a cura di, *I conflitti della globalizzazione*, Manifestolibri, Roma, pp. 157-181.

però, questo meccanismo funziona. Questo capita, soprattutto, quando manca l'abilità di vedere da altre prospettive. Quando un contesto ambientale non è capace di educare alla compresenza di punti di vista e alla necessità di valutare altri interessi. E' proprio in questi casi che l'individuo rimane immaturo, infantile, ego-centrico, non disposto a "farsi altro", non interessato a mettersi in discussione per vedere le situazioni come gli altri le vedono. Occorre però sottolineare che tale principio di relatività non coincide col concetto di relativismo. Fra relatività e relativismo c'è, infatti, una differenza sostanziale. Detto altrimenti, il principio relativo o di relatività, non deve cioè essere confuso con un superficiale e vuoto relativismo (si noti il suffisso -ismo), ovvero con un approccio che potremmo definire "irenistico" per cui la convivenza (e la pace) diventa possibile solo se si annullano le differenze, solo se si dimenticano le aspettative, se tutto viene posto sullo stesso piano, senza distinzioni, senza profondi e radicati convincimenti. Come insegna, del resto, la scuola del dialogo interreligioso, "non tutto è vero" per chi ha profonde convinzioni e credi, ma questo non rappresenta mai un ostacolo che si frappone per una convivenza piacevole e fruttifera fra diversi. Principio relativo non significa, pertanto, spogliarsi delle appartenenze o eliminare le identità, ma al contrario farle convivere, dare dignità a ognuna di esse senza pretendere di svuotare i punti di vista che comunque permangono.

STRANIERO: Concludiamo questo lessico minimo con il termine "straniero". Chi è lo straniero? La parola "straniero" non è esclusivamente riferita a persone che, in dato contesto territoriale, non presentano i requisiti giuridici per essere definiti cittadini. Lo straniero, cioè, non è solo una persona esterna al gruppo-nazione in quanto non è dotato di determinate caratteristiche contemplate da organismi istituzionali. Come suggerisce l'etimologia del termine stesso, infatti, la parola straniero rimanda al concetto di "strano" ed "estraneo". Straniero, quindi, come qualcuno che ha una natura diversa, che vive fuori dai miei confini culturali, dalle mie abitudini, dalla mia "norma", che è percepito come "altro da me". Ovvero un apportatore di novità

ed elementi non conosciuti (o poco conosciuti)²⁸. Lo straniero quindi, per sua dif-formità, rimescola le carte e mette in discussione il rapporto fra tipicità-a/tipicità, fra normalità e a/normalità. Lo straniero è quindi “a-tipico” perché non coincide col “topos” e non presenta i caratteri tipici di una collettività. Lo straniero è anche “a-normale” se consideriamo il concetto statistico di “norma”, ovvero “maggiore frequenza”, lontano da un giudizio morale. Nella percezione comune, pertanto, lo straniero può essere percepito come una “persona altra” che attua comportamenti e approcci diversi, strani, lontani dalle tradizioni e dalle aspettative²⁹. In alcuni casi, soprattutto in contesti di precarietà, scarsa flessibilità, assenza di pluralismo e forme di tutela, lo straniero può essere percepito come un “corpo estraneo” alla collettività di riferimento, come un pericolo che invade il confine senza chiedere il permesso³⁰. Anche per questo uno straniero può essere marginalizzato, messo cioè ai margini di un gruppo, in periferia, lonta-

28 Bauman Z. (2010) *Lo spettro dei barbari. Adesso e allora*, Bevivino Editore, Milano; Foucault M. (1998), *Bisogna difendere la società*, Feltrinelli, Milano (ed.orig. *Il faut défendre la société*, Seuil-Gallimard, 1997); Gruzinski S. (1999), *La pensée métisse*, Fayard, Paris ; Hall S. (2006), *Il soggetto e la differenza. Per un'archeologia degli studi culturali e postcoloniali*, a cura di M. Mellino, Meltemi, Roma; Loomba A. (2000), *Colonialismo/postcolonialismo*, Meltemi, Roma (ed.orig. *Colonialism and Postcolonialism*, Routledge, London 1998); Marta C. (2005), *Relazioni interetniche: prospettive antropologiche*, Guida, Napoli; Mellino M. (2005), *La critica postcoloniale. Decolonizzazione, capitalismo e cosmopolitismo nei postcolonial studies*, Meltemi, Roma.

29 Buiatti M. (2004), *Il benevolo disordine della vita*, UTET, Torino; Sassen S. (1996), *Losing Control?*, Columbia University Press, NY; Touraine A., *Critica della modernità*, Il Saggiatore, Milano, 1992.

30 Allport G. W. (1954), *The Nature of Prejudice*, Addison-Wesley Publishing Co., Cambridge; Barbujani G., Cheli B. (2010), *Sono razzista ma sto cercando di smettere*, Laterza, Roma-Bari; Colasanti G. (1994), *Il pregiudizio*, Angeli, Milano; Eckstein H. (1964), *Internal War*, The Free Press, New York; Gould S. J. (2008), *Intelligenza e pregiudizio. Contro i fondamenti scientifici del razzismo*, Il Saggiatore, Milano; La Rocca C. (2003), *Giudizi provvisori. Sulla logica euristica del processo conoscitivo*, in Id., *Soggetto e mondo*, Marsilio, Venezia, pp. 79-119; Mazzara B. M. (1996), *Appartenenza e pregiudizio. Psicologia sociale delle relazioni interetniche*, Carocci, Roma; Meier G. F. (2005), *Contributi alla dottrina dei pregiudizi / Beiträge zu der Lehre von den Vorurteilen des menschlichen Geschlechts*, ed. critica a cura di H.P. Delfosse, N. Hinske, P. Rumore, Edizioni ETS, Pisa; Voci A., Pagotto L. (2010), *Il pregiudizio. Che cosa è, come si riduce*, Roma-Bari, Laterza.

no dagli elementi centrali, dove può fare meno danni³¹. Eppure, nelle società complesse, dopo i recenti flussi migratori e in seguito al processo di internazionalizzazione aziendale, lo straniero non è più concepito come eliminabile, come totalmente estraneo, come qualcosa da rigettare, anche perché è impossibile nella pratica arrestare il processo della globalizzazione³². Quello straniero “ormai” c’è ed è entrato dentro le maglie della società, dentro il confine di sicurezza, dentro il sistema produttivo e mediatico. Di esso va tenuto conto nelle organizzazioni, nei percorsi formativi, nelle politiche sociali, nelle strategie economiche. Quello straniero è divenuto oggi un inter-locutore del quale abbiamo conoscenza diretta e che diventa, un poco alla volta, sempre meno strano ai nostri occhi ed estraneo alle nostre vite.

Bibliografia

AA. VV. (1996), *Educazione interculturale*, Bruno Mondadori, Milano.

AA.VV. (2004), *Riforma del welfare e gestione dei servizi sociali*, Formez, Roma.

-
- 31 Barone P. (2001), *Pedagogia della marginalità e della devianza*, Guerini e Associati, Milano; Borghi L., a cura di (1977) *Educazione e emarginazione*, La Nuova Italia, Firenze; Foucault M. (2000), *Gli anormali*, Feltrinelli, Milano; Foucault M. (2009), *La vita degli uomini infami*, Il Mulino Bologna; Guetta S., a cura di (2010) *Saper educare in contesti di marginalità. Analisi dei problemi ed esperienze di apprendimento mediato*, Koinè, Roma; Park R. E. (1928), “Human Migration and the Marginal Man”, *American Journal of Sociology*, vol. XXXIII, Maggio 1928, n. 6, Chicago University; Pinto Minerva F. (1980), *L'alfabeto dell'esclusione. Educazione, diversità culturale, emarginazione*, Dedali Libri, Bari; Schwartz B. (1995), *Modernizzare senza escludere: un progetto di formazione contro l'emarginazione sociale e professionale*, Anicia, Roma; Stonequist E. (1937), *The Marginal Man: A Study of Personality and Culture Conflict*, Russell & Russell, New York; Ulivieri S., a cura di (1997), *L'Educazione e i marginali*, Storie, teorie, luoghi e tipologie dell'emarginazione, La Nuova Italia, Firenze; UNESCO (2005), *Guidelines for Inclusion: Ensuring Access to Education for All*, Paris.
- 32 Boella L. (2006), *Sentire l'altro. Conoscere e praticare l'empatia*, Raffaello Cortina Editore, Milano; Craighero L. (2010), *Neuroni specchio*, Il Mulino, Bologna; Goleman D. (1999), *Intelligenza emotiva*, BUR, Milano; Pardini D. (2012), *In strada. Percorsi di sviluppo personale*, Ed. La Parola, Roma; stein E. (2007), *L'empatia*, Franco Angeli, Milano.

- AA. VV. (1983), *Complessità sociale e identità*, Franco Angeli, Milano.
- Allport G. W. (1954), *The Nature of Prejudice*, Addison-Wesley Publishing Co., Cambridge.
- Amarthya S. (1999), *La libertà individuale come impegno sociale*, Roma- Bari.
- Amarthya S. (2000), *Lo sviluppo è libertà. Perché non c'è crescita senza democrazia*, Mondadori, Milano.
- Amin S. (1989), *Eurocentrism*, Montly Review Press, N.Y.
- Appadurai A. (1998), *Modernity at Large: Cultural Dimension of Globalization*, University of Minnesota Press, Minneapolis (MN).
- Augé M. (1992), *Non-Lieux, Introduction à une anthropologie de la surmodernité*, Le Seuil, Paris.
- Bachelard G. (1957), *La poetique de l'espace*, Presses Universitaires de France, Paris.
- Barbujani G., Cheli B. (2010), *Sono razzista ma sto cercando di smettere*, Laterza, Roma-Bari.
- Barone P. (2001), *Pedagogia della marginalità e della devianza*, Guerini e Associati, Milano.
- Barrett-Lennard G. (2010), *La relazione al centro*, La Meridiana, Molfetta Bari.
- Bauman Z. (2010) *Lo spettro dei barbari. Adesso e allora*, Bevivino Editore, Milano.
- Belardinelli S., a cura di (2005), *Welfare community e sussidiarietà*, Egea, Milano,
- Bendix R., *Industrializzazione, ideologie e struttura sociale. Economia e società*, Il Mulino, Bologna, 1972.
- Bhabha H. K. (2001), *I luoghi della cultura*, Meltemi, Roma (ed. orig. *The Location of Culture*, Routledge, London, 1994).
- Bifulco L., a cura di (2005), *Le politiche sociali. Temi e prospettive emergenti*, Carrocci, Roma.
- Boella L. (2006), *Sentire l'altro. Conoscere e praticare l'empatia*, Raffaello Cortina Editore, Milano.
- Borghesi L., a cura di (1977) *Educazione e emarginazione*, La Nuova Italia, Firenze.
- Bruni L., Porta P. L., a cura di (2004) *Felicità ed economia. Quando il benessere è ben vivere*, Ed. Guerrini e Associati, Milano.
- Buber M. (1990), *Il cammino dell'uomo*, Ed. Qiqajon Comunità di Bose, Magnano (BI).
- Buber M. (1997), *Il principio dialogico e altri saggi*, San Paolo, Milano.
- Buiatti M. (2004), *Il benevolo disordine della vita*, UTET, Torino.

- Buttimer A. (1993), *Geography and the Human Spirit*, The John Hopkins University Press, Baltimore MD.
- Cambi F. (2001), *Intercultura:fondamenti pedagogici*, Carocci, Roma.
- Casper B. (2009), *Il pensiero dialogico*, Morcelliana, Brescia.
- Castells M. (1998), *The Power of Identity: The Information Age - Economy, Society and Culture*, Blackwell Publishing, Oxford.
- Chambers I. (2003), *Paesaggi Migratori. Cultura e identità nell'epoca postcoloniale*, Meltemi, Roma (ed. orig. *Migrancy, Culture, Identity*, Routledge, London, 1994).
- Colasanti G. (1994), *Il pregiudizio*, Angeli, Milano.
- Costa R. O. (1988), a cura di, *One Faith, Many Cultures. Inculturation, Indigenisation and Contextualisation*, Orbis Books-Boston Theological Institute, New York Maryknoll, Cambridge.
- Craighero L. (2010), *Neuroni specchio*, Il Mulino, Bologna.
- Crollius A. R. (1987), *Effective Inculturation and Ethnic Identity*, Pontificia Università Gregoriana, Roma.
- Del Vecchio R., Solombrino M., a cura di (2008), *Codice del welfare*, Esselibri-Simone, Napoli.
- Demetrio D., Favaro G. (2004), *Didattica interculturale. Nuovi sguardi, competenze, percorsi*, Franco Angeli, Milano.
- Di Nuoscio E. (2011), *Epistemologia del dialogo. Una difesa filosofica del confronto pacifico tra culture*, Carocci, Roma.
- Eckstein H. (1964), *Internal War*, The Free Press, New York.
- Escobar A. (2001), "Culture Sits in Places: Reflections on Globalism and Subaltern Strategies of Localization", in *Political geography*, vol.20, n.2.
- Fabris A. (2011), *La scelta del dialogo. Breviario filosofico per comunicare meglio*, Edizioni Messaggero, Padova.
- Foglio A. (2005), *Governare futuro e cambiamenti e tramutarli in opportunità*, Franco Angeli, Milano.
- Foucault M. (2000), *Gli anormali*, Feltrinelli, Milano.
- Foucault M. (2009), *La vita degli uomini infami*, Il Mulino Bologna.
- Foucault M. (1998), *Bisogna difendere la società*, Feltrinelli, Milano (ed.orig. *Il faut défendre la société*, Seuil-Gallimard, 1997).
- Geertz C. (1987), *Interpretazione di culture*, Il Mulino, Bologna.
- Giddens A. (1992), *Modernity and Self-Identity*, Polity Press, Cambridge; Harvey D., *The Condition of Postmodernity: an Enquiry into the Origins of Cultural*

- Change*, Blackwell Publishing, Cambridge (MA).
- Giddens A. (1990), *The Consequences of Modernity*, Stanford University Press, Stanford CA.
- Gobbo F. (2002), *Pedagogia Interculturale. Progetto educativo nelle società complesse*, Carocci, Roma.
- Goleman D. (1999), *Intelligenza emotiva*, BUR, Milano.
- Goleman D. (1999), *Intelligenza Emotiva*, BUR, Milano.
- Gomarasca P. (2004), *I confini dell'altro. Etica dello spazio multiculturale*, Vita e pensiero, Milano.
- Gordon T. (2005), *Relazioni efficaci*, La Meridiana, Bari.
- Gould S. J. (2008), *Intelligenza e pregiudizio. Contro i fondamenti scientifici del razzismo*, Il Saggiatore, Milano.
- Gruzinski S. (1999), *La pensée métisse*, Fayard, Paris.
- Guetta S., a cura di (2010) *Saper educare in contesti di marginalità. Analisi dei problemi ed esperienze di apprendimento mediato*, Koinè, Roma.
- Hall S. (2006), *Il soggetto e la differenza. Per un'archeologia degli studi culturali e postcoloniali*, a cura di M. Mellino, Meltemi, Roma.
- Harvey D. (1989), *The Conditions of Postmodernity*, Basil Blackwell, Oxford.
- Henry B. (2001), *Mondi globali. Identità, sovranità, confini*, ETS, Pisa.
- Holston J. (2008), *Insurgent Citizenship: Disjunctions of Democracy and Modernity in Brazil*, Princeton University Press, Princeton, NJ.
- Keesing R. M. (1976), *Cultural Anthropology. A Contemporary Perspective*, Rinehart and Winston, New York.
- Kroeber A. L., De Kluckhohn C. (1982), *Il concetto di Cultura*, Il Mulino, Bologna (ed. orig. *Culture. A Critical Review of Concepts and Definitions*, Cambridge, MA, 1952).
- Laing R. D. (1977), *Io e gli altri*, Sansoni Editore, Firenze.
- Langaney A. (1993), *Me stessi, noi stesso. Tous parents, tous different*, De Luca, Roma.
- La Rocca C. (2003), *Giudizi provvisori. Sulla logica euristica del processo conoscitivo*, in Id., *Soggetto e mondo*, Marsilio, Venezia, pp. 79-119.
- Lewontin R. (1987), *La diversità umana*, Zanichelli;
- Loomba A. (2000), *Colonialismo/postcolonialismo*, Meltemi, Roma (ed.orig. *Colonialism and Postcolonialism*, Routledge, London 1998).
- Marta C. (2005), *Relazioni interetniche: prospettive antropologiche*, Guida, Napoli.

- Mazzara B. M. (1996), *Appartenenza e pregiudizio. Psicologia sociale delle relazioni interetniche*, Carocci, Roma.
- Meier G. F. (2005), *Contributi alla dottrina dei pregiudizi / Beiträge zu der Lehre von den Vorurteilen des menschlichen Geschlechts*, ed. critica a cura di H.P. Delfosse, N. Hinske, P. Rumore, Edizioni ETS, Pisa.
- Mellino M. (2005), *La critica postcoloniale. Decolonizzazione, capitalismo e cosmopolitismo nei postcolonial studies*, Meltemi, Roma.
- Levi P. (1958), *Se questo è un uomo*, Einaudi, Torino.
- Lizza G. (2008), *Geopolitica, itinerari del potere*, De Agostini, Novara.
- Milani C. (1987), *Il "confine"*, in Sordi, M., a cura di, *Il confine nel mondo classico*, Milano, Vita e pensiero, pp. 3-12.
- Ministero del Lavoro e delle Politiche Sociali (2006), *Percorsi regionali per il governo delle politiche sociali: scelte organizzative a confronto*, Roma.
- Ministero del Lavoro della salute e delle politiche sociali (2008), *La vita buona nella società attiva. Libro verde sul futuro del modello sociale*, Roma.
- Montemurro F. (2009), *Nuovi equilibri nel sistema delle politiche sociali*, in «Terzo settore», A. 9 n. 2.
- Nodari P., Rotondi G., a cura di (2007), *Verso uno spazio multiculturale?*, Patron, Bologna.
- Pagnini Alberti, M. P. (1976), *Sul concetto di confine: nuovi orientamenti metodologici*, Del Bianco Industrie Grafiche, Trieste.
- Panikkar R. (1988), *Il Dialogo intrareligioso*, Cittadella, Assisi.
- Pasquinelli C., Mellino M. (2010), *Cultura. Introduzione all'antropologia*, Carocci, Roma.
- Pardini D. (2012), *In strada. Percorsi di sviluppo personale*, Ed. La Parola, Roma.
- Park R. E. (1928), "Human Migration and the Marginal Man", *American Journal of Sociology*, vol. XXXIII, Maggio 1928, n. 6, Chicago University.
- Peelman A. (1993), *L'inculturazione*, Queriniana, Brescia (ed. orig. *L'Inculturation. L'Église et le cultures*, Declées, Paris, 1988).
- Perec G. (1996), *Storie di erranza e di speranza*, Edizioni Archinto, Milano.
- Pinto Minerva F. (1980), *L'alfabeto dell'esclusione. Educazione, diversità culturale, emarginazione*, Dedali Libri, Bari.
- Pinto Minerva F. (2002), *Intercultura*, Laterza, Roma-Bari.
- Pizzi F. (2006), *Educare al bene comune: linee di pedagogia interculturale*, Vita e Pensiero, Milano.
- Portera A., a cura di (2003), *Pedagogia interculturale in Italia e in Europa: aspetti*

- epistemologici e didattici: scritti in onore di Luigi Secco, Vita e Pensiero, Milano.
- Pounds N. J. G. (1980), *Manuale di geografia politica*, Franco Angeli, Milano.
- Rebora G. (1998), *Organizzazione aziendale. Teorie e strumenti per l'analisi e la progettazione*, Carocci, Roma.
- Reihnard B. (1972), *Industrializzazione, ideologie e struttura sociale. Economia e società*, Il Mulino, Bologna.
- Ries J. (2007), *Inculturazione*, in Poupard P., a cura di (2007), *Dizionario delle Religioni*, Mondadori Milano, 887-888.
- Rivera A. (2001), *Idee razziste*, in Gallissot R., Kilani M., Rivera A., *L'imbroglione etnico in quattordici parole-chiave*, Dedalo, Bari.
- Rogers M. E. (1962), *Diffusion of Innovation*, Free Press, New York.
- Rougerie G. (2000), *L'homme et son milieu*, Nathan, Paris.
- Rosati M., Stoekl K., a cura di (2012), *Multiple Modernities and Global Postsecular Society*, Ashgate, Farnham.
- Salvarani B. (2011), *Il dialogo è finito? Ripensare la Chiesa nel tempo del pluralismo e del cristianesimo globale*, EDB, Bologna.
- Sassen S. (1996), *Losing Control?*, Columbia University Press, NY.
- Sclavi M. (2003), *Arte di ascoltare e mondi possibili. Come si esce dalle cornici di cui siamo parte*, Bruno Mondadori, Milano.
- Scheuer J. (1984), *L'inculturation. Présentation du thème*, in *Lumen Vitae*, 39, 3.
- Seligman A. B. (2002), *La scommessa della modernità*, Meltemi, Roma.
- Schwartz B. (1995), *Modernizzare senza escludere: un progetto di formazione contro l'emarginazione sociale e professionale*, Anicia, Roma.
- Seligman A. B. (2012), *Rito e modernità*, Armando, Roma.
- Stein E. (2007), *L'empatia*, Franco Angeli, Milano.
- Stolcke V. (2000), *Le nuove frontiere e le nuove retoriche culturali dell'esclusione in Europa*, in Mezzadra S., Petrillo A., a cura di, *I conflitti della globalizzazione*, Manifestolibri, Roma, pp. 157-181.
- Stonequist E. (1937), *The Marginal Man: A Study of Personality and Culture Conflict*, Russell & Russell, New York.
- Taylor C. (1989), *Sources of the self. The making of the Modern Identity*, Cambridge University Press, Cambridge MA.
- Taylor C. (2004), *Modern Social Imaginaries*, Duke University Press, Durham;
- Thrift N. (1996), *Spatial Formations*, Sage, Thousand Oaks, CA.
- Tomatis A. (2000), *L'orecchio e la voce*, Baldini e Castoldi, Milano.
- Touraine A., *Critica della modernità*, Il Saggiatore, Milano, 1992.

- Tuan Y. F. (2003), *Space and Place. The Perspective of Experience*, University of Minnesota Press, Minneapolis MN.
- Ul Haq Mahbub, a cura di (1998), *Reflections on Human Development*, OUP India, India.
- Ulivieri S., a cura di (1997), *L'Educazione e i marginali, Storie, teorie, luoghi e tipologie dell'emarginazione*, La Nuova Italia, Firenze.
- UNDP (2009), *Overcoming Barriers: Human Mobility and Development*, Palgrave Macmillan, New York.
- UNESCO (2005), *Guidelines for Inclusion: Ensuring Access to Education for All*, Paris.
- UNFPA (2006), *State of World Population 2006: A passage to Hope, Woman and International Migration*, New York.
- Varvelli R., Varvelli M. (1997), *Il marketing di se stessi*, Ed. Il Sole 24Ore, Milano.
- Voci A., Pagotto L. (2010), *Il pregiudizio. Che cosa è, come si riduce*, Roma-Bari, Laterza.
- Willems E. (1977), *L'orecchio musicale*, Zanibon, Padova.
- Wilensky H. (1975), *The Welfare State and Equality*, University Press, Berkeley California.
- Zanini P. (1997), *Significati del confine. I limiti naturali, storici, mentali*, Milano, Mondadori.
- Zoletto D. (2002), *Gli equivoci del multiculturalismo*, «aut aut», nov-dic, pp. 6 - 18.

Paura della complessità e teorie del complotto

Milena Santerini

Milena Santerini è ordinaria di Pedagogia all'Università Cattolica del Sacro Cuore di Milano, dove dirige il Centro di Ricerca sulle Relazioni interculturali e il Master "Competenze interculturali". È membro del Comitato scientifico della Fondazione Intercultura, Vicepresidente della Fondazione Memoriale della Shoah di Milano e membro del Consiglio di Amministrazione del Centro di Documentazione Ebraica Contemporanea. Insegna alla Pontificia Università Urbaniana e all'Istituto Giovanni Paolo II per le Scienze della Famiglia, di cui è Vice Preside. Tra le ultime pubblicazioni: L'antisemitismo e le sue metamorfosi, Giuntina 2023; La mente ostile. Forme dell'odio contemporaneo, Raffaello Cortina 2021; Il nemico innocente. L'incitamento all'odio nell'Europa contemporanea, Guerini 2020.

Abstract *Anche se la mentalità cospiratoria è sempre esistita nella storia umana, le società attuali vedono un aumento delle cosiddette "teorie del complotto". In occasione delle crisi, come pandemie e conflitti, e delle guerre culturali, circolano spiegazioni semplificate e fantasiose, che spesso scelgono un capro espiatorio per rispondere all'incertezza e alla frustrazione. Il complottismo - come fenomeno che riguarda sia gli aspetti cognitivi che emotivi delle persone - ha trovato un habitat favorevole nel web e nella propagazione di fake news e narrazioni mitiche, sfruttate politicamente da gruppi manipolatori. Quali sono i motivi e i bersagli del cospirazionismo? Con quali modalità si propaga soprattutto online? Come contrastare queste visioni che diffondono un sospetto permanente, restituendo complessità alla realtà?*

Società paranoiche?

La tendenza a credere che forze oscure e segrete guidino e condizionino l'umanità ha una lunga storia, ma si rafforza tuttavia in tempi di angoscia e inquietudine per il futuro. Fantasie sulle società segrete, o sulle giudeo-pluto-massonerie, dagli *Illuminati* ai *Protocolli dei Savi di*

Sion, da *Il codice da Vinci* fino a *XFiles*, che riempiono il bazar dell'esoterismo contemporaneo, sono figlie della paura e della vulnerabilità (Pipes, 2005).

Le nostre società soffrono, proprio come i singoli, di fragilità e paura davanti al futuro, alle guerre, alle catastrofi naturali, maturando meccanismi di violenza o di depressione (Bollas, 2018). Non a caso si è potuto parlare di "stile paranoico" anche nella politica, così come nelle personalità disturbate che sviluppano deliri di persecuzione rispetto a eventi che non possono dominare e che appaiono minacciosi. Il risentimento manifestato, che può sfociare nel fanatismo o nelle visioni apocalittiche, appare come un'altra faccia del nichilismo contemporaneo; tuttavia, occorre fare attenzione a qualificare come patologie "eterne" atteggiamenti e comportamenti che hanno una loro storia e le loro radici in pregiudizi ben calati nei loro contesti.

Oggi, l'idea di gigantesche cospirazioni rappresenta un motivo di interesse e preoccupazione soprattutto a livello educativo: come affrontare le numerose regressioni cui si assistiamo tra gli adulti e i giovani, quando si torna a credere che la terra sia piatta, che l'attentato alle Torri gemelle sia stato un complotto americano o che il virus Covid-19 sia stato propagato da una "lobby ebraica"? Senza negare certamente l'esistenza di complotti politici, delle mafie, e l'azione (reale) di servizi segreti più o meno "deviati" o di forze antidemocratiche che agiscono nell'ombra, è lo stile mentale complottista che interroga l'educazione alla cittadinanza per la sua capacità di falsare la realtà e la politica.

La complessità del mondo attuale, con le sue infinite connessioni globali, indubbiamente, fornisce ossigeno alla mentalità cospiratoria e ai fenomeni di odio (Santerini, 2021). Di fronte ad un quadro troppo ampio per essere compreso, si ricorre alle semplificazioni che distorcono spesso la verità, o a spiegazioni del tutto inventate. Si ha paura della casualità. Il caos mondo inquieta, angoschia esistenziale di perdere il controllo. Si crea controllo compensativo, credendo di avere un nemico o un alleato potente, per evitare di pensare il mondo come un magma di casualità (Brotherton 2017). Non sorprende, quindi, che tale mentalità sia un elemento essenziale dei sistemi antidemocratici

e delle spinte sovraniste e nazionaliste, che hanno bisogno di costruire consenso sulla paura del nemico e sull'angoscia per un futuro incerto.

La tendenza alla *conspiracy* va collocata nel quadro dei nuovi modi di produrre conoscenza ma è, prima ancora, una mentalità in base alla quale si fanno congetture strampalate e si cerca di confermarle, come nel caso dei "terraplattisti", di chi crede che lo sbarco sulla luna sia un falso, dei "rettiliani" (il mondo sarebbe controllato da un *Nuovo ordine mondiale*, manovrato da una razza di umanoidi rettiliani chiamati la *Fratellanza Babilonese* che assumono identità umane), o il movimento "QAnon" che, attraverso la denuncia di una setta mondiale di pedofili che adora Satana e rapisce i bambini per berne il sangue, cerca di influenzare la politica americana. Il caso QAnon è molto interessante, in questo senso, proprio per le sue connessioni con le diverse fasi storiche della politica negli Stati Uniti e in Europa (Wu Ming 1, 2021).

Antisemitismo e cospirazione

Come è noto, il ragionamento cospiratorio ha sempre scelto come bersaglio privilegiato il mondo ebraico, costruendo potenti strutture di antisemitismo basate sull'idea di una forza nascosta e malvagia che muove il mondo (Santerini 2023). Le teorie del complotto solitamente inducono a credere che un gruppo potente e malvagio cospiri per dominare il mondo. L'antisemitismo corrisponde particolarmente bene a questo schema. In modo paranoico, i complottisti – spesso sedicenti intellettuali che soffrono per l'esclusione dalle istituzioni – tendono al pregiudizio non confermato dai fatti, mescolano elementi veri con altri falsi, rendendo difficile smontarli con la sola logica (gli ebrei pianificano di far saltare in aria le città usando i tunnel della metropolitana); inoltre, inventano relazioni causali false su fatti veri (sono stati gli ebrei a progettare l'attentato alle Torri gemelle nel 2001) oppure usano documenti falsificati; naturalmente, definiscono complotti i tentativi di smontare le teorie con prove contrarie. Il complottista, basandosi su idee che appaiono evidenti, tende ad "unire i punti"(co-

me nei giochi per bambini, quando da vari punti collegati emerge una figura) collegando cioè tra loro singoli eventi completamente separati (Brotherthon 2017). Lo schema del complotto, come ha osservato Umberto Eco, è *autogenerante*, si può applicare a ciascun complotto.

Il pamphlet de "I Protocolli dei Savi Anziani di Sion" ha rappresentato uno dei più riusciti tentativi di trasformare vaghe e false teorie cospiratorie in un preciso disegno, che ha conosciuto una larghissima diffusione fino ad oggi. Questa pubblicazione apocrifa fu compilata dalla polizia segreta dello Zar a Parigi probabilmente tra il 1894 e il 1899 per convincere l'opinione pubblica del pericolo rappresentato dagli ebrei e giustificare gli atti di antisemitismo e i pogrom nei loro confronti. Va notato che in questo stesso periodo si svolse in Francia *l'affaire Dreyfus*. Il libro si presentava come un resoconto di una presunta conferenza internazionale in cui un gruppo occulto di ebrei, appunto i "Savi Anziani di Sion" avrebbero messo a punto un piano per dominare il mondo. Era la prova che gli ebrei sono ovunque, sono dietro a ogni istituzione, obbediscono a un'Autorità centrale (gli Anziani) e soprattutto sono temibili perché complottano sempre per il potere cosmico. In modo purtroppo esemplare, i Protocolli mostrano come i cospirazionisti cercano di trovare, per fatti diversi tra loro, una sola e semplificata *Causa* (Benz 2009).

La tendenza cospiratoria, come abbiamo visto, ipotizza entità misteriose che cospirano contro i "buoni", diffondendo un sospetto universale. Per i negazionisti della Shoah i fatti storici non sono avvenuti e non esisteva un programma di Soluzione finale, oppure è stato sopravvalutato il numero delle vittime. Ma come spiegare allora la persistente memoria degli eventi? Se a tutto questo ancora si crede è perché - si dice - esiste una congiura ebraica. C'è un complotto nel nascondere il complotto. Questo si applica probabilmente con più facilità a quell'espressione del male e della violenza gratuita così evidente e allo stesso tempo insopportabile che è stato l'Olocausto, tanto da ispirare un rifiuto. Lo sterminio di bambini, anziani, donne, famiglie, se non può essere capito, deve essere negato.

Va aggiunto che alcune costanti individuate resistono nel tempo e si adattano alla storia attuale che stiamo vivendo. Anche in mancanza di

uno stato totalitario che costruisce la sua ideologia intorno all'ebreo, persiste nel profondo della psiche e nella cultura il bisogno di inventare un nemico che riassume in sé tutte le colpe.

Con la pandemia del Covid-19, il neo-antisemitismo del XXI secolo ha trovato una forte continuità col passato. Molte immagini e siti sul web additano gli ebrei come untori della pandemia. Come si può vedere sul web, coperto da una tuta protettiva contro il Coronavirus, l'*happy merchant* lo diffonde nel mondo sfregandosi le mani per la gioia; l'ebreo inquina i pozzi esattamente come veniva accusato in passato di diffondere la peste nera; attraverso il virus, come un cavallo di Troia, penetra con il suo messaggio mondialista nella cittadella occidentale, e così via.

Emblematico è anche l'attacco al "capitalismo globale" che, in modo inquietante, viene spesso identificato con figure del mondo ebraico come George Soros. In modo aggressivo, lo si accusa di cosmopolitismo, di violare i confini nazionali, di uniformare le culture dei "popoli". Insomma, l'opposizione al Nuovo ordine mondiale è a volte infiltrata di temi antisemiti e a paure connesse, nell'immaginario europeo, all'ebreo senza patria, "sradicato" e quindi infido e traditore.

Molto frequentemente l'antisemitismo si associa al razzismo contro gli africani, con l'accusa agli ebrei di favorire il "meticciamento giudaico" e la "sostituzione etnica" sostenendo l'immigrazione.

Chi sono i complottisti

Non stupisce che questo fenomeno si diffonda non solo tra chi ha un basso livello di scolarizzazione, ma anche tra persone con un livello medio di cultura e tra i giovani, protesi a credere a tutto purché sia ermetico, esoterico, misterioso e soprattutto "il contrario di quello che viene insegnato a scuola". La tendenza cospirazionista riguarda, più che persone completamente ignoranti, quelle che magari possiedono un'infarinatura di conoscenze ma non sanno (non si accorgono, non ammettono) di *non* sapere veramente.

Per loro, nei livelli profondi e inconoscibili della storia avvengono cose

che nessuno sa e che vanno scoperte. Si noti che non si contesta qui l'esistenza di reali complotti, ma l'idea del Grande Complotto (quindi sempre di dimensione mondiale), di cui fanno parte un numero sempre imprecisato di persone, che tuttavia metterebbero in atto piani dettagliatissimi. Progetti eversivi, talmente complessi e incoerenti da essere implausibili, che non hanno mai una data eppure sarebbero ormai in corso da decenni o da secoli (Wu Ming 1, 2021).

Vari studiosi hanno affrontato il tema della psicologia del/della complottista. G. Brotherton, ad esempio (2017) ha proposto una sorta di prototipo della teoria cospiratoria, che nasce intorno a una domanda a cui non è stata data risposta, punta andare oltre l'evidenza e respingere l'idea che qualcosa avvenga per caso. Ogni fenomeno viene spiegato come frutto di intenzionalità e i cospiratori vengono sempre ritratti come persone molto competenti e straordinariamente malvagie.

Anche Taguieff ha descritto i vincoli psicologici della mentalità complottista attraverso il bisogno di ordine e il desiderio di farsi coinvolgere nelle grandi storie di lotta tra il bene e il male (2021). Soprattutto, si cerca di "unire i punti" tra le anomalie (unire fatti o eventi del tutto lontani in un unico quadro), vedendo ogni evento che accade nel mondo come una tessera di un unico complotto, naturalmente anche in presenza di prove che la smentiscono. Il complottismo si nutre di narrazioni mitiche, antiche leggende rivisitate, storie archetipiche sulla lotta tra il bene e il male. Trame come la lotta col mostro/drigo, il viaggio avventuroso di ricerca di un premio o corrispondono alla nostra fame di narrazione, quasi sempre evitando di attivare le facoltà critiche che permetterebbero di riconoscerle come frutto di fantasia

Tuttavia, sarebbe parziale attribuire questo tipo di tendenza solo a una propensione cognitiva o fattori legati a mentalità individuali. È l'uso del sospetto di cospirazione da parte di chi vuole influenzare politicamente le persone che preoccupa. Nei suoi romanzi (*Il pendolo di Foucault* o *Il cimitero di Praga*), Umberto Eco ha svelato in modo acuto tutti i meccanismi delle fantasie di complotto e soprattutto l'uso da parte dei poteri in carica per costruire consenso e addomesticare i cittadini, come è avvenuto durante il nazismo.

Il complottismo sul web

Indubbiamente, la diffusione di Internet ha aperto nuove dimensioni alla parola d'odio, ne ha trasformato la struttura, la sintassi ma prima ancora il significato e le motivazioni. Siamo immersi in un flusso continuo di dati, informazioni, immagini, messaggi, continuamente spinti a comunicare, essere presenti, interagire, ricevendone in cambio una gratificazione affettiva (i *like*, i *followers*), una ricompensa mai del tutto soddisfatta che segue le logiche dell'accumulazione infinita.

La maggior parte di questa comunicazione, che dilaga in forma liquida, destrutturata e banalizzata, avviene all'insegna delle emozioni, che orientano e dirigono la nostra mente in modo intelligente ma anche rapido e istintivo (Damasio, 1994). Assistiamo, quindi, a una "disinibizione digitale" favorita dalla presunzione di anonimato: nei social l'interlocutore perde il suo volto individuale e diventa l'*altro* (Santerini, 2021; Pasta, 2018; Bortone, 2023).

Non si vuole, in questo modo, aderire a una visione apocalittica del web, fonte di straordinarie conoscenze e connessioni, ma piuttosto denunciarne l'uso e l'occupazione da parte delle grandi piattaforme, le Big Tech, grandi monopoli privati che dispongono di un immenso potere (Fisher, 2023).

Il problema è che si tratta, spesso, di una narrazione non solo emotiva ma ostile, una visione binaria del mondo, diviso in noi/loro, amico/nemico, dentro/fuori), un dilagare di odio diffuso e banale, non solo in parole ma anche in immagini. Si potrebbe affermare, con Taguieff, che sia il "regno dell'iper-relativismo cognitivo" ma soprattutto un tipo di mentalità che ha bisogno di un capro espiatorio (2021). In sintesi, la mentalità cospiratoria trova un habitat naturale nel web. Il web è un fattore decisivo, soprattutto perché accompagna e diffonde in modo rapidissimo e potente informazioni confuse e non verificate, propagate in modo "orizzontale" senza un'adeguata verifica delle fonti.

Si può parlare, quindi, di una vera e propria tendenza, una mentalità che ha varie connessioni con la situazione socio-politica e soprattutto con le caratteristiche della comunicazione via web. Internet, infatti,

crea filtri particolari che influenzano la tenuta dei sistemi politici e il senso di appartenenza e cittadinanza in una democrazia. In particolare i social media, pur essendo in teoria apolitici, creano delle nicchie che producono frammentazione (Sunstein, 2017).

Educare le emozioni e il pensiero critico

Comprendere e contrastare il fenomeno significa, quindi, affrontare una delle sfide più importanti dell'educazione alla cittadinanza, cioè il rafforzamento di una coscienza democratica partecipativa e attiva, a partire dalla capacità di cogliere i dati di realtà e non di invenzione, e soprattutto di saperli trasformare (Santerini, 2010). Gli obiettivi di un'educazione civica/alla cittadinanza che voglia contrastare questo tipo di deformazione concettuale e questa visione "paranoica" del mondo, soprattutto nei giovani, conseguentemente, dovranno affrontare i seguenti nodi:

- Educare ad affrontare la complessità con umiltà, senza semplificazioni;
- Potenziare il senso critico ma non il sospetto generalizzato; indurre al senso critico è possibile solo metodicamente, altrimenti conduce alla credulità. Il dubbio può portare, invece che all'autonomia mentale, al nichilismo cognitivo (Bronner, 2016);
- Capacità di decifrare gli archetipi e le forme narrative
- Rafforzare la capacità di agency e contrastare il senso di impotenza rispetto a ciò che accade

L'idea del complotto suscita sentimenti contro un nemico comune; è stata quindi usata a più riprese dal potere in carica come strumento di costruzione del consenso. Educare contro il complottismo significa vaccinare contro il pensiero magico, che attribuisce le cause degli eventi a fenomeni indistinti ed evita di compiere analisi razionali degli eventi. In sintesi, non si tratta di negare l'esistenza di complotti veri e propri, che purtroppo la storia ci prova, ma di contrastare il complottismo come tendenza politica, e prima ancora come uno stile, una mentalità, una lente per guardare il mondo che falsa la realtà. Va osservato

che questa deviazione cognitiva nasce non da persone completamente ignoranti, ma da quelle che magari possiedono un'infarinatura di conoscenze ma non sanno (non si accorgono, non ammettono) di *non* sapere.

Se la tendenza cospiratoria – come si è detto- ritiene che ci sia sempre qualche autorità misteriosa (un'entità negativa, politica o meno) che complotta contro i “i buoni” con meno potere ma che alla fine risulteranno vincitori e fa affidamento su storie mitiche, occorre considerare il contesto in cui si può sviluppare, e le caratteristiche specifiche delle nuove generazioni che ne sono vittime.

Esiste, infatti, un fattore generazionale: molti giovani tendono a sentirsi accerchiati rispetto a adulti che li ingannano e tentano, di conseguenza, di demistificare la società complessa che non controllano. Le teorie del complotto si diffondono più spesso in persone che hanno la sensazione di non essere in grado di intervenire per cambiare il mondo che li circonda e che quindi tendono ad essere più cinici nei confronti della politica. Il complottismo nasce dall'impotenza ma produce impotenza. Tende a rendere le persone meno inclini a comportamenti responsabili; si crede di essere originali e capaci di criticare le versioni ufficiali dei fatti, ma in realtà, esso porta a concentrare le proprie emozioni sulla paura e l'indignazione, anziché sull'impegno a cambiare le cose.

È necessario, in sintesi, che la scuola e le istituzioni educative forniscano un'educazione allo spirito critico e alla capacità di discernere le informazioni, specie in tempi di menzogne, bolle e *fake news*, tenendo presente che la sfida non si gioca solo sul piano razionale, ma soprattutto su quello emotivo. Chi è ingannato spesso vuole esserlo perché la ricerca della verità o comunque di informazioni più attendibili è spesso più lunga e faticosa da raggiungere, mentre il complottismo usa semplificazioni e scorciatoie.

Competenze civiche, dialogo, pensiero critico

Mi limito quindi a citare sommariamente gli aspetti che una nuova

educazione alla cittadinanza dovrebbe affrontare per contrastare disimpegno, incapacità di verificare le informazioni, mentalità cospiratoria, tendenza al populismo, pregiudizi.

Un primo aspetto collegato strettamente alla formazione del cittadino/a consapevole è naturalmente lo sviluppo del pensiero critico e autonomo. Attraverso di esso è possibile comprendere i concetti, confrontarli, sviluppare una riflessività, mettendo in questione premesse e conseguenze dei ragionamenti. Il pensiero critico, basato anzi tutto sull'osservazione empirica della realtà, non può limitarsi però ad analizzare i dati, ma deve essere associato a quello dialettico, in quanto accoglie ed affronta le contraddizioni (Brookfield, 1987).

In una società frammentata e tentata da divisioni su base etnica o etica all'interno dello stato, il civismo si basa, poi, sulla capacità di contrastare il pregiudizio. Non si intende in questo caso la "naturale" tendenza ad attuare una sorta di pre-comprensione della realtà (anticipazione utile come rappresentazione cognitiva) ma la distorsione patologica che attribuisce in modo rigido e automatico determinati caratteri alle persone sulla base della loro appartenenza.

La diffusione della conoscenza orizzontale, della mentalità cospiratoria, la facilità con cui si accolgono le affermazioni più varie ed anche il loro contrario spinge a sviluppare un'educazione alla cittadinanza critica e creativa, capace di connettere in modo organico e strutturato la complessità dei saperi - sul modello delle intuizioni di Edgar Morin - e non solo a "unire punti" distinti e privi di reale collegamento.

Un punto chiave è d'altronde l'educazione al dialogo, perché l'esposizione a idee contrastanti o a opinioni politicamente lontane contribuisce a creare tolleranza e capacità dialettiche; inoltre, la propensione degli esseri umani a pensare per storie (il pensiero narrativo di Jerome Bruner) deve essere sostenuta dalla capacità di "resistere" alla fascinazione di racconti accattivanti che - dalla pubblicità ai siti di fake news - cerca di attrarre e sedurre.

Infatti, le capacità logico-razionali non sono mai esercitate in astratto, ma la nostra società è sempre più "emozionale". Se il caos del mondo fa perdere il controllo, e gli esseri umani cercano di dare un senso alle cose, la risposta non si trova solo nella fredda razionalizzazione

ma nella capacità di vivere emozioni civiche e politiche legate a valori quali il rispetto, la solidarietà, l'amicizia. Essere cittadini non rappresenta solo un ruolo ma una passione civile. In una società disordinata e globale non basta la pura conoscenza delle regole ma bisogna costruire rispetto, partecipazione, senso di appartenenza.

“*Living together*” ha bisogno di passione civile, mentre abitualmente riserviamo le emozioni alla vita privata, all'agonismo o *contro* qualcuno. L'educazione deve interrogarsi sulla possibilità di creare emozioni e passioni per la libertà, la giustizia, il rispetto, la pace, anziché *contro* “qualcuno”. Non bastano le competenze tecniche, occorre creare senso di appartenenza e capacità di progettare il futuro.

Benz, W. 2009, *I Protocolli dei Savi di Sion. La leggenda del complotto mondiale ebraico*, a cura di A.Gilardoni e V.Pisanty, Milano-Udine, Mimesis.

Bollas, C., 2018, *L'età dello smarrimento. Senso e malinconia*, Milano, Raffaello Cortina Editore.

Bortone, R., 2023, *Molto social troppo dark. Tra hate speech, propaganda, meta-verso e intelligenza artificiale: i rischi del web oggi*. Roma, Fefè Editore.

Bronner G., 2016, *La democrazia dei creduloni*, Tr.it. Roma, Aracne editrice

Brookfield S.D., 1987, *Developing Critical Thinkers: Challenging Adults to Explore Alternative Ways of Thinking and Acting*, S.Francisco, Jossey-Bass.

Brotherton R., 2017, *Menti sospettose. Perché siamo tutti complottisti*, Tr.it.,Torino, Bollati Boringhieri.

Damasio A., 1994, *L'errore di Cartesio*, Tr.it Torino, Adelphi

Fisher, M., 2023, *La macchina del caos*, Tr.it. Venaria (TO), Linkiesta.

Lipstadt, D. H. 2020, *Antisemitismo. Una storia di oggi e di domani*. Tr.it. Roma, Luiss University Press.

Pasta, S., 2018, *Razzismi 2.0. Analisi socio-educativa dell'odio online*, Brescia, Scholè.

Pipes, D. 2005, *Il lato oscuro della storia. L'ossessione del grande complotto*, Tr.it. New York, Lindau.

Santerini M., 2010, *La scuola della cittadinanza*, Roma-Bari, Editori Laterza.

Santerini, M. 2021, *La mente ostile. Forme dell'odio contemporaneo*, Milano, Raffaello Cortina Editore.

Santerini M., 2023 (a cura di). *L'antisemitismo e le sue metamorfosi. Distorsione*

della Shoah, odio online e complottismi, Firenze, Giuntina.

Sunstein C.R., 2017, *#Republic. La democrazia nell'epoca dei social media*, Tr.it., Bologna, il Mulino

Taguieff, P.-A., 2021, *Les théories du complot*, Paris, Que sais-je ?

Wu Ming 1 2021, *La Q di complotto. QAnon e dintorni. Come le fantasie di complotto difendono il sistema*, Roma, Edizioni Alegre.

Embracing Complexity, Finding Simplicity: Intercultural Communication Beyond Ethnocentrism and Essentialism

Arjan Verdooren

Arjan Verdooren is a lecturer, author and consultant in the field of Intercultural Communication. He is a longtime associate of the Royal Tropical Institute, a knowledge center in Amsterdam and has lectured at several universities including the University of Gothenburg and HTW University Berlin. He is the co-author (with Edwin Hoffman) of 'Diversity Competence - Cultures Don't Meet, People Do'.

Abstract *This article aims to describe an approach to intercultural communication that takes important discussions about some of the field's main premises into account. By considering the history of the field and subsequent discussions and criticisms, it aims to reposition its potential contribution into providing approaches that counter both interlocutors' ethnocentrism and essentialism. In addition, two critical issues - power and ethics- that have the potential of complicating intercultural encounters are discussed in this context. Lastly, the TOPOI model (Hoffman, 2015, 2018.; Hoffman & Verdooren, 2018) is presented as a method that cohesively integrates many of the discussed theory-practical challenges for the intercultural field.*

"Culture hides more than it reveals and strangely enough what it hides, it hides most effectively from its own participants. Years of study have convinced me that the real job is not to understand foreign culture but to understand our own".

Edward T. Hall (1959)

“Can one divide human reality, (...) into clearly defined cultures, histories, traditions, societies, even races, and survive the consequences humanly? (...) I mean to ask whether there is any way of avoiding the hostility expressed by the division, say, of men into ‘us’ (Westerners) and ‘they’ (Orientals). (...) When one uses categories like Oriental and Western as both the starting and the end points of analysis, research, public policy, (...) the result is usually to polarize the distinction-and limit the human encounter between different cultures, traditions and societies”.

Edward Said (1978)

INTRODUCTION: ‘CULTURE’ AND NEW COMPLEXITIES

The field of intercultural communication is arguably the discipline that most explicitly aims to understand (and improve) interactions between people of divergent cultural backgrounds. In today’s complex, interconnected and globalized world, it seems obvious that this is a laudable goal. However, the devil is in the details of the conceptualizations of what this exactly entails. If not carefully considered, an emphasis on (supposed) cultural differences between groups can be too narrow, or even counterproductive for the goal of better mutual understanding between groups. A lot of discussion has therefore taken place in the last years about the actual focus and purpose of the field, and its main concepts (see e.g. Frame, 2017; Verdooren, 2014; Rathje 2007, 2009, Bennett, 2013).

This article aims to provide a critical, yet constructive revision of the field’s potential theory-practical contribution, based on these discussions.. In order to arrive at an understanding of intercultural communication that does justice to current challenges, it is essential to first look back at its history.

Nowadays, referring to *culture* in order to describe different population groups and their characteristics, has become quite commonplace. People speak of culture almost habitually with regards to people’s everyday habits, traditions, or values. People might refer to ‘what culture’ others belong to, what things are like ‘in a certain culture’ and even whether certain things could ‘suit’ someone’s culture. But

this way of speaking about culture has not always been obvious. It was introduced by cultural anthropologists like Melville Herkovitz, Margaret Mead and Claude Levi-Strauss in the early 20th century, who emphasized the centrality of culture in people's collective experience and, most importantly, that different cultures should be considered to be strictly equal (Lemaire, 1976). This has become a dominant way to see the world, even if the idea that cultures shape people's behaviors and thoughts is now often used to argue *against* the compatibility with or desirability of certain groups in a society as well.

In a way, this anthropological understanding of culture was intended to replace another concept: that of 'race' (Lentin, 2005). Under colonialism, it had become commonplace to believe that humans could be divided into distinct racial groups, with different innate characteristics that implied a hierarchy between them, in order to justify their oppression and exploitation (see Malik, 2023 for an accessible overview of this history). In the first half of the 20th century, the idea of race became both intellectually and morally untenable, in particular due to the role that racist ideas had played in the Holocaust. In addition, during colonialism there had been notions of differences in culture in the sense of 'civilization': colonized groups were thought to have *less* culture and to hence be *less civilized*. On the basis of their fieldwork, anthropologists came to a -literally-revolutionary conclusion: colonized groups did not have *less* culture, but *different* ones, with their own systems of meaning making to make sense of social reality. This became an important argument to support decolonization, since it implied that colonized groups did not need to be *civilized* but had civilizations *of their own*, and should be free to carry these forward (Lemaire, 1976).

This argument was further institutionalized in an influential UNESCO declaration of 1950. It stated that differences between human groups were not based in biology, but in history, and that this made that groups should be considered strictly equal based on the cultures that ensued from this (Barker, 1983; Lentin, 2005). The idea that peoples' behavior and beliefs are largely determined by culture, and that the cultures of different groups should be considered to be equal, came to be

known as cultural relativism. What this history shows, is that mention of culture can be considered as a proxy to refer to ancestral group belonging, where groups are not defined on the basis of physical, but mental traits. The acknowledgement of different collective cognitive and behavioral habits across groups, then created the idea of discrete and separate 'cultures' that are defined and categorized on the basis of these (supposed) habits.

This line of thinking was also the main inspiration for policies of multiculturalism in several European countries, that aimed to allow people of different ethnic and national cultural belongings to live side by side on an equal basis (Lentin, 2005; Nyiri & Breidenbach, 2009). The field of intercultural communication has carried on this notion of cultural relativism towards interactions between people of different cultural backgrounds, starting with the work of the American anthropologist Edward T. Hall. While providing education for diplomats at the U.S. foreign service institute in the 1950s, Hall found that purely anthropological insights into e.g. the traditions, habits and kinship systems of other groups did not satisfy their need to find practical communication strategies (Rogers, 2002). Therefore, Hall tried to find ways to understand the communication *between* groups, instead of only within them.

To this goal, he developed concepts to compare and contrast behavior in different groups, and in particular communication patterns (Hall, 1959). This has been carried on by many others in the field of intercultural communication, competence and education, building on the same anthropological notion of culture and with a focus on comparing different cultural views, habits and styles on the basis of *equal merit* instead of *hierarchy* (E.g. Hofstede, 1991 Trompenaars, 1993, Meyer, 2014). In that sense, the ambition of intercultural communication as a field was to allow people from different groups to exchange their worldviews, and to relate horizontally instead of vertically (as under colonialism).

Arguably the main challenge for the field of intercultural communication is then come to terms with the fact that today's world looks vastly different than that of the decolonizing world of early cultural

anthropology. Whereas it can be argued that envisioning the world as kind of archipelago of cultural islands had its merits to argue for the self-determination of colonized people, it can be questioned how helpful it is in a world that is much more interconnected. Globalization and migration have made contact and exchange between people of different ethnic and national groups far more intense and frequent. Cultural anthropology itself has moved on and emphasizes cultural complexity and exchange with theories of hybridity and creolization (e.g. Hannerz 1992, 1997; Eriksen, 2020). Research about the current state of 'superdiversity' in many societies defies the idea of clearly bounded, stable communities (Vertovec, 2007; Wessendorf, 2010 ; Prins, 2013, Crul, 2013). Cultures are revealed to be heterogeneous (encompassing many different positions and habits within them), dynamic (with people being both products and producers of culture) and porous (with arbitrary, open borders that allow and pass on influences). Where does that leave the intercultural field, that still so strongly leans on the early anthropological concept of cultural relativism? We will explore that through reflection on two main concepts: ethnocentrism and essentialism

ETHNOCENTRISM AND ESSENTIALISM

Ethnocentrism

Tracing back the lineage of the intercultural field to the earlier cultural anthropological concept of culture and cultural relativism, also reveals the (often implicit) goal of many intercultural approaches, models and theories. With the idea of a racial hierarchy (supposedly) dismantled and discredited, the main danger of intergroup relations was no longer found in racism, but in ethnocentrism (Lentin, 2005): the tendency to consider one's own worldview and habits as normal, natural, and in practice often superior to those of other groups. Even when not stated explicitly, it is generally this tendency that many methods of intercultural communication try to address head on. As mentioned, this often happens through the description of dimensions or typologies that would explain the differences experienced during

interactions. This means that interlocutors are encouraged to 'zoom out' (Bolten, 2014) towards the larger groups they supposedly belong to and assess e.g. their tendency towards individualism or collectivism (Hofstede 1991), linear or multi-active communication styles (Lewis, 1996) or if they apply holistic or specific ways of reasoning (Meyer, 2014).

There is much valid criticism on the methodological (E.g. McSweeney, 2002), theoretical (E.g. Fang, 2012), epistemological (e.g. Holiday, 2011) and empirical (e.g. Kirkman, Taras & Steele, 2016) backgrounds of such models. Projecting such dimensions rigidly on individual interactions easily leads to stereotyping and other risks, yet they *can* serve as a useful source of self-reflection to detect one's own taken for granted assumptions in a general sense, and how these lead to ethnocentric judgments (Van Maele, 2017). This relates clearly to the quote by Edward T. Hall in the beginning of this article, that emphasizes the need to be aware of one's *own* cultural socialization rather than understanding *others*'.

The complex nature of culture makes it a risky affair to interpret other people's behavior on cultural frameworks. However, by excluding the notion of cultural difference completely from our analyses, we also lose the opportunity to consider the impact of dominant cultural norms on our own behavior and judgments, in particular when there are power relations involved. A social worker can then assess the future parental custody by judging a (migrant) family's habits of having dinner on the floor and eating from the same plate, as *unorderly*. A university lecturer can criticize a student (of foreign background) that has does not voice her opinion in class as lacking *assertiveness*. A recruiter can judge a (foreign born) candidate that lived with her parents until she was in her late twenties *not independent*. Even if these norms often refer to idealizations or even imaginations of the 'own' cultural group, an awareness of our tendency to judge others unfairly by projecting our own (alleged) standards on them is still relevant.

Essentialism

At the same time, a lot of criticism has been raised on an approach

to cultural differences that divides people up into discrete, mutually exclusive 'cultures' whose supposed traits and characteristics then become a topic of study, analysis and comparison. The second quote at the beginning of this article, taken from the Palestinian-American post-colonial theorist Edward Said (1978) in his landmark book 'Orientalism' summarizes many of these concerns.

The main risk of seeing interactions between people in the light of 'cultural difference' is that interlocutors become mere representatives of (national or ethnic) cultures that steer their thoughts and behaviors, in a supposedly fundamentally different way than our own. This way of thinking about culture is known as cultural essentialism, because it implicitly assumes that all members of a culture share some kind of cultural *essence* that is fundamental for their group membership. Discussion of essentialism in social science generally started as a form of criticism (Philips, 2010) : essentialism was seen as a portrayal of social phenomena and social groups, that is not only misguided but also makes them vulnerable for stigmatization, exploitation and discrimination. More recently, discussion of essentialism has been aimed specifically at the intercultural field, suggesting that discussion of cultural differences often reflects thinly veiled stereotypes and chauvinistic comparisons between 'us' and 'them' (e.g. Holiday, 2011, Dervin, 2011, Pillar, 2011).

Importantly however, there is reason to see essentialism not just as a type of critique of certain approaches to culture, but as a tendency and interactional challenge *in its own right*. Already in 1954, the famous social psychologist Gordon Allport described in his book '*The nature of prejudice*' that the belief that a group could be defined on the basis of an underlying essence, was a precondition for stereotypes and prejudice. In recent years, social psychologists have done a lot of additional research on *psychological essentialism*, and argue that there is a human tendency to think of social phenomena like ethnic or national groups in an essentialist way. This means that they tend to imagine them as groups with members that share a hidden essence that provides causal explanations for behavior, makes them homogeneous, and creates immutable traits that are exclusive for their

members (Haslam 2008, Neufeld 2022). In other words, members of culture X behave in certain ways because of culture X, it applies to virtually all X's, in ways that won't fundamentally change, and this is specific for X's. Describing groups on the basis of generalizations, such as cultural characteristics, can activate such essentialist beliefs (Rhodes, Leslie & Tworek, 2002). Once one has developed such an essentialist belief, there is also a tendency to seek information that confirms it, and discard examples to the contrary- these are seen as exceptions, rather than a reason to reconsider the belief in the first place (Neufeld, 2022)

This does not only imply that attempts to improve the relations between groups by emphasizing their different characteristics can be counterproductive, but also that essentialist tendencies are so pervasive that they deserve a targeted focus in their own right. Where the field of intercultural communication, as mentioned, has generally focused on overcoming *ethnocentrism*, it can then be argued it should place equally much value on overcoming *essentialism*. An approach based on countering ethnocentrism assumes that people can be culturally different from one another, can therefore be categorized into different groups based on those traits, and that in interaction, the challenge is to work out their mutual *differences*. An approach based on countering essentialism assumes that people categorize each other into groups, exaggerate or even imagine that they are culturally different from one another, and then face the challenge of establishing *commonality*. Table 1 further outlines interactional challenges related to ethnocentrism and essentialism.

Interactional problems related to ethnocentrism	Interactional problems related to essentialism
<i>Blindness to difference</i> : not being able to recognize important differences in worldviews or lifestyles	<i>Blindness for similarity</i> : by seeing others as essentially different, one overlooks opportunities for similarities and commonalities

<p><i>Projecting one's norms on others:</i> seeing other habits and ideas only as wrongdoings or deficits compared to one's own. For example, different greeting habits are then seen as <i>impolite</i>, instead of <i>being polite in other ways</i>.</p>	<p><i>Stereotypes, prejudice and 'single stories':</i> people are seen as representatives of a single group with fixed characteristics, and do not receive the space to present themselves as complex individuals with their own life story and agency.</p>
<p><i>Feelings of superiority,</i> when one's own lifestyle is seen as the norm that others are compared to.</p>	<p><i>Us-versus-them thinking:</i> when people are assumed to be defined by a singular group membership, they are easily categorized as an out-group one shares nothing in common with, potentially leading to a downward spiral of hostility and conflict (Tajfel & Turner, 1979).</p>
<p><i>Closedmindedness,;</i> without recognizing meaningful variety in experience, differences are not seen as potential opportunities for learning.</p>	<p><i>Overcomplicating communication and avoiding constructive confrontation:</i> when cultural differences are seen as all-encompassing and determinative, communication can be seen as overtly challenging (in particular around sensitive topics)</p>
	<p><i>Overlooking other factors than culture:</i> from the assumption of culture as a determinative force, interlocutors can overlook e.g. linguistic, situational, organizational, identity-related or power-related factors</p>

Table 1: Interactional challenges related to ethnocentrism and essentialism

Overseeing this, it is crucial for an approach to interaction try to overcome *both* ethnocentrism and essentialism *at the same time*. An approach to counter ethnocentrism that emphasizes meaningful differences between groups can inadvertently stimulate essentialist tendencies. But an approach that only addresses essentialism and discourages any reflection of 'culture', overlooks how group norms can lead to negative judgments of others' behaviors and ideas. An approach that provides an antidote to both phenomena helps interlocutors to see their own norms and beliefs as options amongst other ones, while stimulating them to approach interlocutors as complex human beings that defy strict categories and generalizations.

This as well implies that is important to redefine the potential contribution of the intercultural field. The complexity and heterogeneity of cultures make it impossible to decide 'objectively' if a situation is 'intercultural' based on the national or ethnic identities of the people involved: one can have more in common with a neighbor of a different ethnic or national origin, than with someone one happens to share their nationality with. The *raison d'être* of the field then lies not so much in the encounter between distinct and clearly bounded 'cultures', but in the subjective *experience* of interlocutors that are having an intercultural experience. This experience is then not so much caused by differences per se – as these could arise in any encounter -but by a lack of common belonging due to experienced differences (recall that culture itself was in a way a proxy for the idea of ancestral belonging as previously expressed by 'race'). Such experiences arise when we interact with someone that does, says or symbolizes something (e.g. through clothes, food, customs) that makes us think that we do not belong to the same group: 'they' are somehow different from 'us' (Rathje, 2009) This can be more or less explicit, but there is arguably always an *association* with groups. In addition, the mere anticipation of such an experience, where one expects someone to be different due their membership in another group, can then make the situation intercultural as well.

A focus on both ethnocentrism and essentialism provides two routes for approaching such situations. The first one provides a wider

(potential) context of the 'strange' behavior, ideas or symbols of the other person: what histories, traditions, value systems, patterns, etc. could help explain it? This is of course what the intercultural field has overwhelmingly aimed to do and -with sufficient caution - this is still helpful.

The second route is however to reflect upon the very us-versus-them distinction that is made in the first place. What is this based on? Where do we draw the line between us and them, and why? How does this distinction impact our judgement, our attitude, our communication, and our approach? And what happens if we reframe this and find a common us, to guide our interaction instead?

Cultures Don't Meet, People Do

An approach that aims to counter both ethnocentrism and essentialism is thus one that finds an active balance between difference and similarity. The goal of the intercultural field is then, in the words of Milton Bennet (2020), to 'humanize otherness': to recognize others' equal humanity, also when it is differently expressed and cultivated.

In order to humanize, it is naturally important to 'bring the people back in' as the anthropologists Nyiri and Breidenbach (2009) argue: to put *people* in the center, rather than abstract 'cultures'. And with regards to interaction, in the words of Edwin Hoffman (1998) to emphasize that 'cultures don't meet, people do'- an intercultural encounter is always obviously and undeniably a form of interpersonal communication. This is not to say that culture does not play a role; but the complexity of culture reveals that its impact is anything but straightforward. What people eventually take from their cultural repertoires- into their lives generally and in situations specifically -varies greatly between group members. Sure enough, the notion of culture enables us to see patterns within groups or geographical regions, but taking people as representatives of such patterns is extremely risky. In the end of the day, people process these patterns in their own unique way and develop their own life story based on e.g. their personality, their choices and their circumstances (Rathje, 2009).

An important element for this humanizing approach to difference, is to recognize *multicollectivity* (ibid) the phenomenon that people are a per definition all members of different groups at the same time. Besides their membership in an ethnic or national group, people can subscribe to an in principle infinite number of other groups on the level of e.g. religion, regions or cities, generations, professional groups, political ideologies, hobbies and interests, sexual or gender identities, social class or professional or educational backgrounds. Virtually any social group is characterized by certain cultural habits and traits, and this implies unavoidably that people are impacted by various cultural (and non-cultural) aspects of all the various groups that they are part of. This creates both a considerable variety within larger national or ethnic cultures, as well as similarities across them: an artist or a farmer will have specific views or habits that set them apart from fellow nationals, while connecting them with people of the same profession in other countries (and while experiencing differences to them in other ways). An important consideration is that people should not be seen as the mere sum of their different group memberships: what people make out of the combination of their identities remains fundamentally unpredictable. An interaction hence always takes place with a unique individual, for whom their membership in different groups feels more or less cohesive- even if this can include tensions or conflicts between the dominant values or views from respective groups (Verdooren, 2014)

The recognition of multicollectivity is probably helpful for intercultural relations for two reasons. First of all, a multidimensional, more complex understanding of others *humanizes* them. It allows us to see interlocutors as complex, even conflicted, beings, and to attribute to them fundamental human experiences such as inner struggle, doubt, self-reflection and humor. And secondly, it increases the chance that one can find common in-groups with people that at first may appear as an out-group. This helps neutralize the tendency to perceive out-group members more negatively and unfairly (Tajfel & Turner, 1979; Pettigrew, 1979) Studies in social psychology have indeed shown that people that experience their social identities as complex

-meaning that they subscribe to multiple groups whose members do not fully overlap- are less prone to be biased or show negative affect to outgroups (Miller, Brewer & Arbuckle, 2009). Hence, this suggests that being able to recognize the complexity in one's own identity, helps to recognize this in *others*, and that it encourages us to humanize instead of objectify them.

There is one downside to emphasizing the human encounter that hides behind intercultural interactions: it can make them seem too easy. It is therefore important to recognize two critical issues that can make 'intercultural' encounters especially challenging: the impact of *power and power inequalities*, and *ethics* (Hoffman & Verdooren, 2018). These issues will be discussed below, in their relation to ethnocentrism and essentialism.

CRITICAL ISSUES

Power and social representations

As such, by countering ethnocentric and essentialist tendencies, power inequalities are addressed indirectly, by encouraging people to approach and judge others in openminded and non-biased ways. This is largely in line with the ambitions for the field at its conception, to provide a way for people to interrelate beyond established hierarchies. However, it would be naïve to assume that by changing our own approach, our communicative interactions would be immune to the impact of power inequalities. General societal dynamics, previous experiences and historical legacies can leave their mark by creating certain expectations, distrusts, tensions or associations, that can play a role regardless of interlocutors intentions or attitudes.

Currently, in public and academic discourse, these phenomena are often discussed through concepts such as implicit or unconscious bias (Greenwald, Banaji, Mahzarin, 1995), and microaggressions (Sue & Capodilupo, 2008). However, partly due to their background in psychology, these concepts fall short to explain the *communicative* manifestations of power dynamics. While they may help understand

the inner workings of people that unconsciously have negative associations with people based on their identities (implicit associations) or the experience of repeatedly and randomly feeling 'othered', excluded or discriminated (micro-aggressions), they provide little insight into the *communicative* process around such experiences. Following Gallois, Watson & Giles (2018), it is helpful to distinguish between three perspectives on the relation between power and communication. The first perspective would be to focus on communicative structures, and how these create inequalities between people- which is important for creating societal or institutional change, but also leads to a deterministic notion of the impact of power on interaction. The second perspective would be to focus on individual interactions, assuming that only interlocutors' individual characteristics and competences decide the outcome of an interaction. This has the risk of being oblivious about the impact of power, and of presupposing that interlocutors communicate in a kind of vacuum. The third perspective, which is endorsed for our purposes, explores *when*, *how* and *why* broader discourses and narratives impact on people's interactions and communication.

The concept of social representations (Moscovici, 1988; Hoffman & Verdooren, 2018) is helpful in this regard. In this theoretical perspective, social norms, habits and beliefs are governed by social representations that are collectively shared and historically formed, and communicated both through collective structures (e.g. media, education) and interpersonal interaction. This makes that they are both stable, while also subject to change, development and even controversy. They contain the images, norms and beliefs that circulate within a group about the social world, including those about other groups, sometimes in the form of stereotypes and prejudice. They include historical representations from e.g. colonialism and the transatlantic slavery trade, war and conflict, but also more recent ones from politics, discussion of migration and integration, media-reports or scientific studies.

Where the literature on implicit bias often seems to assume that 'racial' and ethnic biases take more or less the same form

everywhere, a focus on social representation allows us to emphasize that the exact meaning of certain stereotypes depends quite a bit on the context, what the psychologist Hinton (2017) calls 'culture in mind'. Stereotypes are then representations *about* certain people *among* certain people. This also allows us, besides the more long-standing associations with people from ethnic minorities with lower ability or violence, to also consider more recent associations with e.g. unemployment and welfare, poverty, crime, terrorism, orthodox religion, 'illegal' migration, or disease. It also leads us to consider the recurrent questioning of their 'integration', 'where they are really from' or their opinions on the behavior of (supposed) fellow group-members, as the consequences of dominant social representations of people with migration backgrounds as eternal outsiders that constantly need to prove their belonging, loyalty and compatibility to wider society (Schinkel, 2013). Such associations and question are not necessarily the result of negative 'biases' and can be even be well-intended, yet reflect unequal social relations and positions that are at the basis of such discourses and social representations.

As such, social representations are omni-present and their influence is unavoidable. However, in spite of what some of the literature around bias or micro-aggressions seem to suggest (e.g. Sue & Capodilupo, 2008) it is impossible to always know *in individual cases* whether and how people's actions or choices are impacted by stereotypes or prejudice. Social representations both potentially impact an interlocutor's behavior or their choice of words (e.g. in a stereotypical or exclusive way), but also how the words and actions of others are *interpreted* (e.g. as an expression of superiority or dominance). They can cause people to mindlessly consider others suspicious or dangerous, but also make people very careful to use the right words or nervous to come across as biased or prejudiced.

They then serve as an important backdrop that give meaning to our words and actions, independently of our own involvement and sometimes in opposition to our own intentions. Sometimes, for example in the case of intergroup conflict or distrust due to earlier experiences with discrimination or stigmatization, they can prevent

people from wanting to communicate in the first place (Gallois, 2002). Communicatively, the notion of social representations then forces us to reflect not only upon the responsibility of all the interlocutors in an interaction, but also on the wider social context; how does this create tension, distrust, stereotypes, associations, or 'single stories' (Adichie, 2009), and how are these potentially impacting the interaction? An awareness of ethnocentrism and especially essentialism should then not only be directed towards one's own tendencies, but also towards how these can be manifested in societal or collective perspectives of e.g. *the immigrant, our culture, that religion or the problems they cause.*

Ethics

The second critical issue regarding intercultural interactions, is that of ethics. This becomes relevant when, in interactions, people are confronted with behaviors or ideas that are strongly at odds with their own beliefs and values ,or with those (allegedly) dominant in society at large. Over the last years and decades, we have seen many public debates in Western-Europe about particular (cultural or religious) practices and their compatibility with the (alleged) norms and values of the host societies, e.g.: whether or not to shake hands with the opposite sex, covering the face or head, corporal punishment, religious clothes and symbols in the public domain, arranged or forced marriages, honor related violence, etc.

It is important to mention that there is a huge risk of projecting such phenomena on all members of a community, or even all people with immigrant backgrounds or 'non-western' origins, and assume that a large proportion of interethnic interactions are impacted by them- in reality, this is not the case. In addition, many media-portrayals of such phenomena or of certain events are often simplistic or incomplete., creating an unbalanced and unrealistic image¹. Having said this,

1 I witnessed this myself once from closeby, as a University of Applied sciences where I regularly lectured was 'accused' of banning Christmas trees out of fear of offending Muslim students, leading to an intense public debate. In reality, the institute's communication office had decided for logistic reasons not to have a

it is helpful regardless to offer reflections for addressing ethical challenges when they *do* occur, whether real or alleged, to avoid their escalation and to identify fair and balanced responses. It is helpful in this regard to consider three different frameworks of thought that can guide responses towards ethical dilemmas in a culturally diverse context, building on the work of Procee (1991): monism, relativism, pluralism.

Universalism stands for the strive to find a single set of ideas, norms, values, and views, to the better of human development. It assumes a single, timeless truth that can be applied more or less anywhere, to anyone. Though universalist thought does not attract a lot of following in the intercultural field, it has strong merits by advocating for justice and equality for people regardless of the group or place they belong to. The problem with universalism in relation to cultural difference, is then that it can lead to a kind of complacency and closedmindedness, as there is nothing to learn beyond the established universal values. And even more problematically, it leads to the risk that one's *own* group's norms and standards are taken to be universal, and hence as a measurement to judge the behavior and ideas of people from other groups (often called *monism*). In case of ethical issues, deviating behavior or ideas are then often considered 'backward', 'outdated' or simply wrong for the mere reason that they are different and considered incompatible with the dominant culture. People of other groups should then be told clearly (or forced) to adapt to the majority. One can easily recognize the inherent ethnocentrism in this approach. It then builds upon a sense of superiority, rather than a true engagement with inequalities or forms of oppression within or between groups.

Relativism stands for the idea that things should be considered in their context, and in relation to culture it often implies that it is undesirable to make judgement outside of one's cultural context, as this could lead to ethnocentrism. Relativism encourages tolerance and acceptance of difference as main virtues. As mentioned earlier,

Christmas tree in the main hall, while there were smaller ones scattered all over the building. This did not prevent an intense debate, revolving around the notion of a university banning Christmas trees for the sake of 'diversity'.

this argument largely unfolded as a response to colonialism, and the idea that colonized groups were uncivilized and less 'cultured' than Europeans. In today's interconnected and globalized world, it falls short, where not all issues can be settled on the basis of acceptance and tolerance, as this can lead to a moral vacuum where individuals or even governments can hide behind cultural excuse for wrongdoings. Violations of physical integrity and human rights could then in theory all be condoned with an appeal to cultural relativism (Prasad, 2007). Furthermore, if taken to heart, a relativist position provides a problematic underpinning for intercultural communication since it implies that one cannot truly engage with others of a different, alien culture (Bennett, 2014). Relativism then carries the risk of essentialism, where it assumes clear borders between homogeneous cultures that determine the actions and thoughts of their members.

The choice between universalism and relativism around ethical dilemmas then often leads to a dilemma in and of itself, known as the *universalism-relativism dilemma*. If people feel that their choice is confined to either enforcing a universal morale or a 'laissez faire' approach, this often leads to a kind of fight or flight response (Van Asperen, 2003). They identify with being 'tolerant', but confrontation with something that feels unacceptable, makes them revert back into an aggressive 'my-way-or-the-highway' attitude. Avoiding both ethnocentrism and essentialism in one's judgment can then provide an escape from this. Avoiding ethnocentrism (monism) then implies that one can strive for justice and fairness for all from a sincere involvement, instead of a sense of superiority. And by avoiding essentialism, one can recognize that there is moral disagreement between *and* within groups, that dominant positions change over time and that groups constantly influence one another's moral positions. This means that moral judgments need not be limited to one's own *nor* the other's (alleged) culture.

Pluralism is then the name of the alternative approach by Procees (1991) to go beyond both relativism and universalism, building on the merits of both paradigms. Pluralism emphasizes *interactive diversity*. It asserts that no one individual or group can have the monopoly on

'the truth' and that progress and innovation always come from an exchange between different perspectives, positions and traditions. It places on emphasis on differences *in interaction*, instead of the differences themselves. In order to facilitate this, there need to be two ethical minimum norms that transcend any cultural or ideological worldview. The first one *non-exclusion*, meaning that there can never be any cultural, religious or ideological argument to exclude other people from interaction: everyone's human dignity is to be respected. The second one is *advancement of interaction*: in order to live together, cooperate and learn, people need to be willing to explain, argue and exemplify their ideas, motivations, views and traditions. *Dialogue* is thus an essential part of this approach, where both sides of the exchange are open to learn and reconsider their views. In ethical discussions, pluralism implies in practice that arguments based on culture or religion can never have the last word. But they are not a reason to reject or discredit a point of view *a priori* either. They could form a reason to further inquire and explore someone's motivations or needs, while the norm of non-exclusion forms a non-negotiable threshold.

The last section of this article is devoted to a method that assists such an inquiry and exploration in communication.

THE TOPOI MODEL²

This brings us to the TOPOI model, originally developed by Edwin Hoffman (2015, 2018) and described by Hoffman & Verdooren (2018) as an approach that lives up to the challenges for the intercultural field as described so far.

The TOPOI model is a theory-practical heuristic tool, that builds on general interpersonal communication theories by Paul Watzlawick (2011). It builds on the argument that, due to cultural complexity, (intercultural) interactions are fundamentally unpredictable, and cannot be explained by referring to notions of fixated positions in

2 Thanks to Edwin Hoffman for feedback on the description and discussion of the TOPOI model.

cultural schema. Instead of assuming that competence in intercultural communication then depends on a set of *knowledge* that effectively predicts or explains what happens during encounters, it suggests certain reflective *questions* to be explored. It avoids ethnocentric and essentialist traps by reframing intercultural experiences into interpersonal encounters where the occurrence of difference is seen as a natural part of communication and interaction, instead of something extraordinary or exotic. TOPOI takes a circular approach to communication (Hoffman & Verdooren, 2018) that acknowledges the share of all interlocutors as well as the impact of social representations. This does not only create a varied repertoire of potential hypotheses and associated interventions, it also in and of itself encourages dialogue, that requires one to suspend judgment, inquire the other's position and experience, and clarify one's own. Not only does this arguably provide a greater chance of identifying an effective solution; the dialogical process itself has the potential to create the connection and trust that are often a precondition for solving issues, or form the solution in and of itself.

An important consideration is that we should avoid problematizing international, interethnic or interreligious interactions *a priori*: many if not most of these interactions pass without any noticeable challenges, especially if one approaches them as an encounter between *people*. By allowing others to present themselves as unique individuals, that draw on experiences from their participation in *multiple* figured worlds; that have internalized certain norms and expectations yet have the capacity to reflect upon them; that can be invariably *different* yet find points in *common*, the vast majority of 'intercultural' interactions will not cause considerable challenges. It is explicitly not the intention to contribute to a discourse of unavoidably colliding cultures (Lewis, 2005) or clashing civilizations (Huntington, 1996), that constantly need the guidance of intercultural experts to create even a minimum basis for interaction and exchange.

When problems *do* occur and communication gets impeded, the TOPOI model can provide hypotheses about their backgrounds and possible interventions. The acronym TOPOI (Greek for 'the places')

then stands for five areas where miscommunication, confusion or differences can be located in a communicative situation. In all these areas, reflection relates both to the communicative share of the interlocutors as well as that of the wider social contexts and associated social representations. With reference to intercultural theory as well as insights from other fields such as linguistics and (social) psychology, the TOPOI model then 'translates' relevant cultural and other factors into interpersonal communicative areas where misunderstandings and conflicts can occur. In reality, it is virtually impossible to distinguish 'cultural' factors from personal or other ones. What matters then is that they manifest as *communicative elements* in an interaction, that can lead to different interpretations. Each area then reflects several of these communicative elements.

Tongue refers to verbal and non-verbal language in an interaction. In terms of verbal language, it is relevant which language is spoken and how competent and comfortable each interlocutor is in that language, but also which metaphors, terminology or communications style is used. In terms of non-verbal language, one can consider differences in body language, gaze, distance, etc. But one can also - thinking of the impact of social dialogues on language - consider implicit associations with words (e.g. the difference between 'expats' or 'migrants', 'western' and 'non-western' or what it means to 'adapt') or the status of a certain accent or language.

Order refers to differences in views and logic. This is where the traditional understanding of cultural difference from intercultural theory is most prominently considered, e.g. different views on time, relationships, hierarchy, family and planning. In addition, owing to social representations, one could think of different 'logics' related to a majority or minority perspective (is society generally fair and just or often unfair and unjust?) or geopolitical position (with exposure to different narratives about who is e.g. the perpetrator or the victim, the hero or the aggressor).

Persons concerns the notion that communication aside from a *content* level has a *relationship* level where people exchange -often implicitly- how they perceive one another. It is not hard to imagine how essential

this aspect is to communicative interactions between people that revolve around people's experience of one another as somehow *different*. It is in this area that the relational level of communication virtually always intersects with social representations and creates stereotypes, myths, 'single stories' (Adichie, 2009) negative expectations or feelings of exclusion- often in subtle ways.

Organization as an area did actually not evolve from one of Watzlawick's (2011) axioma's. It was added since it turned out from case analysis that, very often, miscommunication originated largely from organizational policies, codes and structures on an institutional or societal level. In many cases, people jump to cultural explanations but fail to account for the lack of clarity or consistency on their own behalf as an organization.. The organizational (and sometimes societal) context often provides pressures and incentives that at least intersect with other factors.

Intentions is the final area where concerns, needs, emotions, values and spirituality are considered. What truly drives the interlocutors and are they able to recognize and acknowledge this in each other?- assuming that people generally, from their own perspectives, act from good intentions. Apart from individual characteristics, the social environments also affects how people understand each other's intentions. The way in which interlocutors interpret each other's intentions affects their interactional dynamics, ranging from dismissal to recognition

By encouraging participants to ask questions and reflect, instead of instilling them with the feeling that they need to *know* what's going on, this also instills a sense of *humility* and acceptance of *uncertainty* around complexity. This accompanying attitude in and of itself might often have a positive effect on the interaction.

Below follows a short application of the TOPOI model on a case³:

3 Thanks to Pat Vanhecke for proving this case.

Two young children from the same family go to the same school in Belgium. Saïd is 5, Amira is 4. The parents have moved from Afghanistan to Belgium 12 years ago. Both kids were born in Belgium and speak Dutch fluently.

One afternoon, one of the teachers notices that Saïd did not have any sandwiches with him to school for lunch (as is customary). He receives a small portion from the teachers' warm meal as an emergency solution. Nonetheless, Saïd gets very hungry later that afternoon, acts out loudly and attracts the attention of his classmates. The school social worker and teachers notice this

When the next day the same thing happens, some teachers start to wonder what is going on. They realize it is the time of Ramadan, and some believe that the parents must be stimulating Saïd to participate in fasting. This causes a discussion within the school team and many teachers find it irresponsible for such a young child to fast.

The principal believes he should make it clear to the parents that this is unacceptable. He plans a multidisciplinary meeting (MDO) with the parents, a government centre for student counselling, the social work coordinator, the two teachers and himself to discuss how to proceed.

Importantly, there is no hierarchy between the areas, and an application of the model can start in any area, while not all areas need necessarily to be covered. An application of the TOPOI model on the above case could lead to the following reflections:

Tongue (verbal and non-verbal language): There is an inclination from the school's side to communicate formally and judgmentally. This could come across as intimidating to the parents, instead of as inviting to share their views. A more informal and dialogical approach could be helpful to create more trust and willingness to share motivations (and perhaps accept certain limitations within the school context)

Order (Views and logics): Potentially, there are different views at play about the role of religious duties, whether they should be observed during school hours and to what extent is it acceptable that they (temporarily) impact school performance. It seems, however, that the school is making assumptions about this, instead of inviting the parents to share their views.

Persons (Identity and relationships): It seems that there is a tendency to approach the parents on the basis of their ethnic identity, (assumed) religion and/or migration background. Social representations about Islam and Muslims seem to play a role without leaving too much space for the large variation of practice, attitudes and beliefs among Muslims, or the simple fact that not everyone with a background in a Muslim majority society identifies as Muslim. This easily leads to a kind of us-versus-them dynamics about a 'them' that have gone too far, and need to be called to order. Instead, the parents could be addressed as exactly that – parents – of a pupil that seems hungry at school, which affects his school performance and leads him to misbehave in ways that are untypical for him. The common interest of the child's wellbeing and school performance seems a much more fruitful starting point than that of divergent ethnic or religious identities.

Organization (Societal and Organizational Context): The situation somehow seems to urge the school representatives to organize a very extensive, and formal meeting. The question is, if this is necessary, and if this is the formal procedure? Would this be the case in case of other students as well? If so, is it wise to have such procedures in place if it leads to such a quick escalation of a relatively limited incident? If not, why is the choice made to initiate such an extensive response?

Intentions (Motives, Needs, Emotions, Spirituality): Perhaps the core question of this whole case is: what is actually behind the pupil's and parents' behavior? Is it even religiously motivated in the first place, or something else entirely? In reference to the earlier discussion of ethics, the school representatives seem to revert back to a monistic position, and an associated fight-or-flight response. Instead of an exploration

of the parents' intentions and a clarification of the school's concerns, it seems to lead to a dismissal of the parents' supposed convictions and the need to 'draw a line in the sand.'

Importantly, the different areas reveal different possible perspectives and hypotheses about the case that partly overlap, illustrating that it is often not necessary to address all of the areas to improve the situation, and that an improvement in one area often carries over to others. In this case, all areas would lead to a more reflective approach, that doesn't take the initial assumption about the parents' religious motivations for granted.

While it does not matter for the analysis of the case, the actual outcome presents an interesting 'punch line'. Before the formal meeting was eventually organized, there was one teacher that had been on sick leave and upon her return heard about the situation. She happened to know that the parents were not religious and didn't participate in the Ramadan, and decided to check in with Said. It turned out that he had purposely thrown his sandwiches into the dustbin every morning in hopes of receiving a portion from the teachers' food, in particular since he noticed they had potato fries. While this does not foreclose that in similar situations, religious motivations might play a role, this outcome illustrates the problematic, common inclination to immediately assume cultural/ religious motivations, and the risk of this leading to an us-versus-them dynamic.⁴ It reminds us that a focus on cultural differences often excludes other explanations. And it illustrates the importance of reframing an interaction from an inevitable 'culture clash' into a communicative event with several opportunities for intervention: cultures don't meet, people do (Hoffman, 1998). Even without remembering all the details from the model, taking notice of an application on cases like these can then instill a sense of agency and the possibility of dialogue into learners.

The case also demonstrates that the TOPOI model encourages interlocutors to counteract both ethnocentrism (avoiding a sense

4 Many participants of my sessions over time, including a professor of Intercultural Communication, have argued that there should be a discussion on religious doctrine with the parents, and even that the school should call upon an imam to get involved.

of superiority from the awareness that people can have different perspectives, and have reasons for them) and essentialism (avoiding assumptions, generalizations and stereotypes based on culture or religion). The TOPOI model is hence 'but' a method to encourage a *communicative* approach beyond these two main barriers of interaction in diverse contexts. While embracing new complexities, this can bring a surprising simplicity to 'intercultural' challenges.

LITERATURE

Adichie, Ch. (2009). *The danger of a single story*. TEDtalk

URL:https://www.ted.com/talks/chimamanda_ngozi_adichie_the_danger_of_a_single_story

Allport, G. (1954). *The Nature of Prejudice*. Reading : Addison-Wesley Bennett.

Barker, M. Empiricism and racism, *Radical Philosophy*, no. 33, Spring 1983, 6 /15

Bennett, M. (2020). *Paradigms, Pandemics & Power : Lessons for Intercultural Communication Theory & Practice*. URL <https://www.youtube.com/watch?v=dYnlx5BXf3g>.

Bennett, M. J. (2013). *Basic Concepts of Intercultural Communication: Paradigms, Principles, & Practices*. Intercultural Press.

Bolten, J. (2014). The Dune Model – or: How to Describe Cultures. *icNews Link*, Summer 2014, New York.

Crul, M., Schneider, J., Lelie, F. (2013), *Superdiversiteit*. Amsterdam : VU

Dervin, F. (2011). *Cultural identity, representation and othering*. Retrieved from. <https://pdfs.semanticscholar.org/d3bd/93b08abc5ed18277617d85190bc4ac01b8ac.pdf>

Eriksen, T.H. (2020). Creolisation as a Recipe for Conviviality. In: Hemer, O., Povrzanović Frykman, M., Ristilammi, PM. (eds) *Conviviality at the Crossroads*. Palgrave Macmillan, Cham

Fang, T. (2012). Yin Yang : A New Perspective on Culture. *Management and Organization Review* 8(1), 25-50.

Gallois, C. (2002). Reconciliation Through Communication in Intercultural Encounters: Potential or Peril ? *Journal of Communication* 53(1), 5-15.

Gallois, C., Watson, B.M., Giles, H. (2018). *Intergroup Communication*:

- Identities and Effective Interactions. *Journal of Communication* 68 (2018) 309–317.
- Greenwald, A. G., Banaji, M. R., & Mahzarin, R. (1995). Implicit Social Cognition: Attitudes, Self-Esteem, and Stereotypes. *Psychological Review*, 102(1), 4-27.
- Hannerz, U. (1992). *Cultural Complexity: Studies in the Social Organization of Meaning*. Columbia University Press.
- Hannerz, U. (1997). *Flows, Boundaries and Hybrids: Keywords in Transnational Anthropology*. *Mana*, 3(1), 17-44.
- Haslam, N. & Whelan, J. (2008). Human Natures: Psychological Essentialism in Thinking about Differences between People. *Social and Personality Psychology Compass* 2/3: 1297–1312.
- Hinton P (2017) Implicit stereotypes and the predictive brain: cognition and culture in 'biased' person perception. *Palgrave Communications*. 3:17086
- Hoffman, E. & Jaksche, E. (1998). Cultures don't meet, people do. In H. Eichelberger & E. Furch (Hrsg.), *Kulturen Sprachen Welten. Die Herausforderung (Inter)-Kulturalität*, 117–143. Innsbrück : StudienVerlag.
- Hoffman, E. (2015). *Interculturele gespreksvoering*. Houten : Bohn Stafleu Van Loghum.
- Hoffman, E. & A. Verdooren (2018). *Diversity competence- Cultures Don't Meet, People Do*. Abington UK : Cabi.
- Hofstede, G. (1991). *Allemaal andersdenkenden*. Amsterdam : Contact.
- Holiday, A. (2011). *Intercultural Communication and Ideology*. London : Sage.
- Huntington, S. (1996). *The Clash of Civilizations. Remaking of World Order*. New York : Touchstone
- Kirkman, B. L., Taras, V., & Steele, D. (2016). National Culture and Organizational Culture: A Meta-Analysis. *Academy of Management Journal*, 59(2), 401-423.
- Lemaire, T. (1976). *Over de waarde van kulturen: Een inleiding in de kultuurfilosofie, tussen europacentrisme en relativisme*. Baarn : Ambo
- Lentin, A. (2005). Replacing 'race', historicizing 'culture' in multiculturalism. In *Patterns of Prejudice* 39 (4),379-396.
- Lewis, R. D. (1996). *When Cultures Collide: Leading Across Cultures*. Nicholas Brealey.
- Malik, K. 2023. *Not So Black and White. A History of Race from White Supremacy to Identity Politics*. London: Hurst.
- McSweeney, B. (2002). Hofstede's Model of National Cultural Differences and Their Consequences: A Triumph of Faith - A Failure of Analysis. *Human Relations*, 55(1), 89-118.
- Meyer, E. (2014). *The culture map. Breaking through the invisible boundaries of*

global business. Philadelphia : Public Affairs.

Moscovici, S. (1988). Notes Towards a Description of Social Representations. *European Journal of Social Psychology*, 18(3), 211-250.

Neufeld, E. (2022). Psychological essentialism and the structure of concepts. *Philosophy Compass* 17 (5). URL : <https://compass.onlinelibrary.wiley.com/doi/full/10.1111/phc3.12823>

Nyiri, P., & Breidenbach, J. (2009). *Seeing Culture Everywhere: From Genocide to Consumer Habits*. University of Washington Press

Watzlawick, P., Beavin Bavelas, J., Jackson, D. D. (2011) *Pragmatics of Human Communication : A Study of Interactional Patterns, Pathologies, and Paradoxes*. New York, NY : Norton.

Pettigrew, T. F. (1979). The Ultimate Attribution Error: Extending Allport's Cognitive Analysis of Prejudice. *Personality and Social Psychology Bulletin*, 5(4), 461-476.

Phillips, A. (2010). What's wrong with Essentialism? *Distinktion: Journal of Social Theory*, 11(1), 47-60.

Pillar, I. (2011). *Intercultural Communication- A Critical Introduction*. Edinburgh : Edinburgh University Press

Prasad, A. (2007) Cultural Relativism in Human Rights Discourse, *Peace Review*, 19:4, 589-596

Prins, B. (Red.) (2013). *Superdivers! Alledaagse omgangsvormen in de stedelijke samenleving*. Delft : Edubron.

Procee, H. (1991). *Over de grenzen van culturen: Voorbij universalisme en relativisme*. Amsterdam/Meppel : Boom.

Rathje, S. (2009). *The Concept of Culture - An Application-Oriented Proposal for the General overhaul*. URL https://www.ssoar.info/ssoar/bitstream/handle/document/45541/ssoar-interculturej-2009-8-rathje-The_definition_of_culture_an.pdf?sequence=1&isAllowed=y&lnkname=ssoar-interculturej-2009-8-rathje-The_definition_of_culture_an.pdf.

Rathje, S. (2006). *Intercultural Competence - State and Future of a Controversial Concept*. https://www.researchgate.net/publication/228135797_Intercultural_Competence_The_Status_and_Future_of_a_Controversial_Concept

Rhodes M, Leslie S-J, Tworek C. M. (2002). Cultural transmission of social essentialism. *Proceedings of the National Academy of Sciences* 109(34):13526-31.

Rogers, E., Hart, W., Miike, Y. (2002). Edward T. Hall and The History of Intercultural Communication : the United States and Japan. *Keio Communication Review* No. 24.

- Said, E. (1978). *Orientalism*. London : Penguin.
- Sue, D. W., Capodilupo, C. M., Torino, G. C., Bucceri, J. M., Holder, A. M. B., Nadal, K. L., Esquilin, M. (2007). Racial microaggressions in everyday life: Implications for clinical practice. *American Psychologist*, 62(4), 271–286.
- Tajfel, H. & Turner, J.C. (1979). An integrative theory of intergroup conflict. *The social psychology of intergroup relations*, 33-47.
- Trompenaars, F. (1993). *Riding the waves of culture*. London : The Economist Books.
- Van Asperen, E. (2003). *Interculturele communicatie en ideologie*. Utrecht : Pharos.
- Van Maele, J., Messelink, A. (2019). Mobilizing essentialist frameworks in non-essentialist intercultural training. In P. Romanowski & E. Bandura (Eds.), *Intercultural foreign language teaching and learning in higher education contexts*, (pp. 141-161). Hershey, PA: IGI Global.
- Verdooren, A. (2014). Taking Multiplicity Seriously: Towards New Approaches for Intercultural Practitioners. *Interculture Journal*, 13(23)
- Vertovec, S. (2007). Super-Diversity and its implications, *Ethnic and Racial Studies*, 26, 1024-1054.
- Wessendorf, S. (2014). *Commonplace Diversity. Social Relations in a Super-Diverse Context*. London : Palgrave- Macmillan.

Sessione / Session 4

**Insegnare la complessità culturale
Teaching cultural complexity**

Insegnare a giovani “liquidi” a osservare la comunicazione interculturale

Paolo Balboni

Nato nel 1948 in Italia, frequenta la scuola primaria in Argentina e Cile e la secondaria in Emilia. Si laurea all'Università di Venezia e completa la sua formazione con due borse Fulbright negli Stati Uniti. Entra come ricercatore all'Università nel 1984; dopo un periodo (1992-1995) come docente di Didattica dell'Italiano all'Università per Stranieri di Siena, dove è anche Pro-rettore e dirige il Centro Linguistico, ritorna a Venezia, come professore ordinario di Didattica delle Lingue: è stato Preside della Facoltà di Lingue, ha diretto il Dipartimento di Scienze del Linguaggio, il Centro Linguistico, ha fondato il Laboratorio Itals, per la formazione dei docenti di italiano nel mondo e il Laboratorio di Comunicazione Interculturale. È stato più volte Presidente dell'Associazione Nazionale Insegnanti di Lingue Straniere ed è stato presidente mondiale della Fédération Internationale des Professeurs de Langues Vivantes (2016-2018). Nel 2018 si è ritirato dall'insegnamento attivo ed è professore onorario dell'Università di Venezia. Ha scritto e curato saggi e volumi scientifici nell'ambito dell'insegnamento della lingua materna e seconda, delle lingue etniche e straniere, sperimentando anche nuove forme di 'libro', con video, testo e link alla ricerca online (Thesaurus di Linguistica Educativa). I suoi studi vanno dall'epistemologia della ricerca alla formazione dei docenti, ai modelli operativi e alle tecniche di classe.

Abstract *Gli adulti cresciuti nel Novecento vengono da una tradizione che crea categorie per classificare la complessità delle cose - della lingua, della società, della natura, degli affetti ecc. Nel nostro secolo la globalizzazione, i rimescolamenti sociali, lo tsunami di informazioni e comunicazione legata alla rete hanno reso difficilissimo organizzare cognitivamente la realtà. La complessità descritta da E. Morin ha lasciato spazio alla società*

liquida descritta da S. Bauman: tutto è fluido, dalla politica al genere, dall'arte al lavoro, dalla comunicazione alla lingua. Ci si prova, sperando che funzioni. Nella comunicazione questo ha travolto il modello classico di Jakobson e di Hymes: nei social network spesso scompaiono emittente e destinatario, gli scopi iniziali di un post si stravolgono e possono generare indifferentemente influencers e haters; nella lingua si parla "come viene viene", senza un progetto testuale e una strutturazione sintattica ampia. Se si accetta la logica "liquida", la dimensione culturale legata all'apprendimento di lingue seconde e straniere diventa aneddotica, stereotipica, si riduce a cultura spicciola che serve a comunicare ma non a capire la forma mentis del popolo di cui si studia la lingua, e lo scambio interculturale diventa una raccolta di osservazioni minime, casuali, non organizzate, sulle differenze, senza una categorizzazione che ne strutturi la complessità rendendola comprensibile. L'intervento propone una logica modellizzante, offre uno strumento non per "imparare" la comunicazione interculturale, cosa impossibile, ma per "osservare" le differenze, per classificarle, per permettere a ciascuno di creare e modificare, in una logica di lifelong learning, una propria grammatica della comunicazione interculturale dando struttura alla propria esperienza di incontro e interazione con altre culture e rende conto di alcune sperimentazioni in tal senso.

Questo convegno focalizza la complessità, cerca di descriverne le molteplici sfaccettature e di analizzare le parole che la descrivono, i concetti che vengono posti in campo per descriverla, per analizzarla. Tuttavia, un approccio descrittivo, analitico – che pure è fondamentale e di estremo interesse – non è funzionale in linguistica educativa, la branca delle scienze del linguaggio che si occupa dell'educazione linguistica e dell'insegnamento linguistico: la descrizione delle grammatiche coinvolte nella comunicazione non genera performance, non si traduce automaticamente in uso della lingua. Il problema che cerchiamo di affrontare in questo contributo è quello di trovare modi per superare la fase di analisi, di descrizione della complessità (culturale e interculturale, nel nostro caso) e di individuare percorsi orientati all'azione, alla dimensione pragmalinguistica e pragmaculturale.

Ma, come recita l'adagio, "per insegnare il latino a Pierino non basta conoscere il latino, devi conoscere Pierino": nel caso del pubblico della Fondazione Intercultura, bisogna conoscere l'adolescente; nel caso di

Erasmus il giovane. Non l'adolescente o il giovane decontestualizzato, tuttavia, quello descritto dalla psicologia e dalla sociologia in termini generali, bensì l'adolescente delle scuole superiori o il giovane delle università italiane degli anni Venti di questo secolo, quello che passa ore della sua vita in relazioni interpersonali mediate dalla tecnologia di comunicazione sociale. L'adolescente e il giovane che sono cresciuti nella *liquid modernity* di Symunt Baumann anziché, come noi adulti, nella *pensée complexe* di Edgar Morin.

Vedremo per grandi linee le caratteristiche dell'adolescente "liquido", il modo in cui affronta l'esperienza interculturale; poi ci chiederemo che cosa significhi saper comunicare tra lingue e culture diverse; infine proporremo uno strumento per aiutare lo studente "liquido" a scoprire che anche la comunicazione più liquida ha una struttura sottesa, e che si può diventare padroni, e non solo utenti sprovveduti, della comunicazione (interculturale) osservandone e poi gestendone la complessità.

1 L'adolescente "liquido"

Tutto è complesso, la natura, la vita, l'amore, le società.

Di fronte alla complessità, esistono due reazioni possibili, che abbiamo accennato sopra:

- a. l'analisi affidata agli intellettuali (i filosofi del mondo classico, i monaci del Medioevo, gli umanisti del Rinascimento, gli scienziati fisici e sociali del Sette-Ottocento e i socio-antropologi del Novecento e di oggi, noi che partecipiamo a questo convegno;
- b. la semplificazione, il riduzionismo, il disinteresse, il rifiuto più o meno consapevoli, atteggiamento frequente tra gli strati meno colti e cognitivamente formati della popolazione, l'"uomo qualunque".

Nel succedersi dei secoli si può osservare una "sindrome del pendolo", per usare una metafora diffusa, tra complessità (il governo dei "mi-

glieri”) e semplificazione, che oggi chiamiamo populismo. Il potere nel mondo classico era complesso, aveva due re, due arconti, due consoli, ma periodicamente si semplificava il potere affidandolo al cosiddetto “uomo solo al comando”, il tiranno, il *dictator*. Il mondo trascendentale del mondo antico era complesso, ogni emozione aveva un dio eponimo, così come ogni fenomeno naturale, fino a quando Akenamon o i cristiani lo semplificavano proponendo una trascendenza monoteista. È il pendolo tra “cerchiamo di capire insieme” e “o con me o contro di me”. E in questo 2024, che vede al voto due terzi dell’umanità, si prevede una conferma della tendenza a oscillare dalla complessità democratica alla semplificazione populista o autoritaria.

Tra il secondo e il terzo millennio il pendolo si è mosso nella direzione della semplificazione: la società complessa descritta da Edgar Morin è diventata la società liquida descritta da Zygmunt Baumann. La globalizzazione ha liquefatto i confini linguistici e culturali; le crisi economiche hanno liquefatto l’ascensore sociale, che era il cardine per motivare un adolescente e un giovane ad affrontare la complessità; l’individualismo, il darwinismo economico-sociale, la secolarizzazione religiosa e la de-ideologizzazione politica hanno liquefatto le strutture della ‘modernità’ illuminista e otto-novecentesca, lasciando spazio a partiti politici *liquidi*, governi *liquidi*, alleanze *liquide*, senza radicamento territoriale e sociale; a una concezione di genere sempre più *fluida*; ad amori *liquidi*, “mettiamoci insieme e speriamo che ci vada bene”; alla vita vissuta alla giornata, “come viene viene”: il titolo di un libro scritto da un maestro, Marcello D’Orta, nel 1990 era profetico nel segnalare il progetto di vita di un ragazzo *liquido*: “Io, speriamo che me la cavo”.

A tutto ciò ha dato voce Zygmunt Baumann, il teorizzatore della post-modernità, descritta in *Liquid Modernity* (2000), *Liquid Love* (2003), *Liquid Life* (2005), *Liquid Fear* (2006), *44 letters from the liquid modern world* (2010), *Culture in a Liquid Modern World* (2011, tutti editi da Polity a Cambridge), che disegna il contesto di questa nostra riflessione – riflessione amara, visto che dedicato il mio volume fondamentale a Edgar Morin, ma nel 2023 ho dovuto cambiare il titolo da *Le sfide di Babele: insegnare le lingue nelle società complesse* a *nelle*

società liquide, visto che un linguista educativo non può immaginare una compagine di studenti come li vorrebbe lui, ma come sono, seduti nei banchi di una scuola del 2024 (quanto diversa da quella del 1994, come struttura?), con un cellulare nascosto sotto il banco mentre il prof continua a spiegare come ha sempre fatto.

Il cellulare sotto il banco serve all'adolescente e al giovane a restare connesso (non "in relazione con", limitiamoci al "connesso a", per ora) con i suoi compagni, per comunicare con loro: *cum munis* era l'atto di mettere insieme le munizioni, gli armamenti, i viveri, tra persone che erano anche *cum pane*, compagni, che dividevano lo sforzo di raggiungere un obiettivo, di solito militare. Che obiettivo ha un ragazzo che studia ma è convinto (glielo martella i mass media, anche se statisticamente non è vero) che in Italia non troverà lavoro, che sono le raccomandazioni e le relazioni amicali e familiari che possono aprirgli qualche strada? L'abbandono scolastico, cioè il liquefarsi dell'istruzione, oscilla tra il 13 e il 15%; i *neet*, frutto del liquefarsi della prospettiva lavorativa, sono il 23% dei giovani, secondo Eurostat; nelle elezioni del 2022 solo il 3% dei candidati aveva meno di 30 anni, e nel novero del 40% circa di astenuti nelle votazioni circa due terzi sono giovani, attestando il liquefarsi dell'impegno politico.

La comunicazione è il collante della società, complessa o liquida che sia, ne è il prodotto ma è anche lo strumento di elaborazione e progettazione del cambiamento, dell'evoluzione. È una cartina di tornasole della società. Come è la comunicazione dello studente adolescente o giovane in questo decennio?

I testi

Il filosofo antico aggiungeva papiro al suo rotolo, al suo *volumen*, fin quando aveva concluso la sua riflessione; il libro degli amanuensi come quello di Gutenberg o un file in Word sono divisi in pagine, ma ciascuna fluisce nella successiva e si inseriscono quante pagine servono per completare il testo; sono i testi che dominano, mentre i contenitori si adeguano. I testi della comunicazione giovanile non si impongono al contenitore ma, come l'acqua, assumono la forma del contenitore, al forma degli sms, dei messaggi Whatsapp, dell'iconografia di Instagram,

degli emoticon e delle faccette che hanno sostituito le parole, ecc. I testi devono essere abbreviati per essere contenuti in alcune piattaforme, e nella prassi dei ragazzi i testi spesso vengono frantumati in una sequenza di mini-testi composti da una o due frasi e spediti al destinatario (ammesso che ci sia, come in Whatsapp; spesso non c'è un destinatario implicito, come nei post dei *social media*); nella frantumazione – ma come si vede nella scuola anche nei testi non vincolati dal contenitore, come un tema o una composizione – la loro sintassi (*syn tāssein*, “intrecciare insieme”) non è più complessa (*cum plecta*, “intrecciata insieme”) ma è liquida, casuale, procede per accumulo (“questo e poi quello e poi quell'altro e poi...”: un flusso continuo, come quello di un fiume), procede in modo destrutturato. Questa struttura paratattica, di frasi minime (soggetto, verbo, uno o due complementi) messe in successione, diventa proibitiva quando si tratta di comprendere e produrre testi argomentativi e narrativi, che richiedono congiunzioni subordinanti e *consecutio temporum* complesse.

La lettura

La lettura dei non-nativi digitali, come me e i lettori impliciti che ho in mente mentre scrivo, è verticale, è la pagina del libro che leggete o la pagina A4 su cui sto scrivendo al computer: si va dall'alto in basso e, studiando, si evidenziano le parole chiave dando in tal modo una struttura al fluire delle frasi, dei periodi, dei capoversi; il ‘contenitore’ dei testi dei nativi digitali non è solo piccolo, ma nel computer e nel tablet è orizzontale, e la lettura non è dall'alto in basso, sequenziale, ma è radiale si dipana in un insieme di testi e co-testi in una logica di ipertesto, in cui non si procede in maniera sequenziale (dall'alto al basso, segnando le parole chiave), ma dal centro alla periferia, ai riquadri laterali, ad altre pagine e siti, navigando (altra metafora legata alla fluidità) e spesso naufragando in internet o in wikipedia o tra i post, incapaci di tornare consapevolmente al punto di partenza: la digressione diventaitinerario principale, “come viene viene”, “io speriamo che me la cavo”.

La scrittura

La scrittura, come dicevo sopra seguendo Isaac Lser, ha bisogno di un *implied reader*, perché è il destinatario che influisce sulle scelte comunicative dell'emittente di un testo: un post su un *social* spesso nasce senza un destinatario, è l'espressione di un pensiero o di una sensazione, un pettegolezzo, una battuta, uno sfogo, e dopo qualche condivisione (i post vengono continuamente condivisi, quindi hanno una diffusione in progressione geometrica) si perdono anche le tracce dell'emittente, e indipendentemente dallo scopo iniziale dei chi lo ha creato il post può essere trasformato da un *influencer* che ha come scopo il denaro o da un *hater* che incita un compagno fragile al suicidio: e se non c'è un emittente che manda un messaggio a un destinatario per raggiungere uno scopo non c'è comunicazione in senso proprio.

L'oralità

“L'italiano e l'inglese che so vanno benissimo per quel che mi servono, basta che gli altri mi capiscano, in qualche modo...”: l'italiano procede paratatticamente, “come viene viene”, e l'inglese si riduce all'*English as a Lingua Franca*, ormai ampiamente teorizzato e descritto: una sorta di pidgin ipersemplicato dal punto di vista morfosintattico, con una gamma di errori permessi (assenza della -s alla terza persona; doppio futuro nei periodi con principale e subordinata; imprecisione nelle preposizioni; plurale di *information, advice, news* ecc.; e così via): la funzionalità dell'inglese lingua franca è confermata agli adolescenti dalle performance di modelli quali i cantanti e gli sportivi italiani che spesso parlano in un inglese 'maccheronico', per usare un'espressione classica.

L'esperienza interculturale

L'adolescente in progetti di scambio della Fondazione Intercultura, così come il giovane in Erasmus o altri progetti di scambio internazionale, nuota in questa liquidità sociale ed esistenziale senza preoccuparsi troppo del percorso.

Quando è ancora in Italia, prima di partire, lo studente Intercultura sta con gli amici, con loro ci si capisce sempre; una volta partito, i membri del gruppo/branco continuano ad essere vicini a lui su TikTok, Instagram e altri mezzi di comunicazione sociale in rete: “Andare in giro per il mondo? Bello! Io speriamo che me la cavo, e comunque anche là ci sono TikTok, Instagram, e se voglio posso chiamarli con Whatsapp”. Ci sono, è vero, alcune ore di scuola e altre ore con la famiglia ospitante: ma se l’esperienza è troppo complessa, se non si sa concettualizzarla dal punto di vista interculturale, le lezioni e la vita in famiglia sono incombenze, sono cose necessarie, ma non sono la “vita vera”, quella che è sui social media, come se si fosse a casa, a 500 metri di distanza, nella stessa scuola.

Lo studente Erasmus non ha neppure la vita in una famiglia straniera: vive nello studentato e nei bar, con altri studenti Erasmus di vari paesi, comunicando in inglese lingua franca e riducendo a contatto culturale occasionale quello con la città ospitante.

Questa concezione non è aperta, disponibile alla diversità, pronta a cercare di capirla, di organizzarla concettualmente: è casuale, fatalista, chiusa in sé e nel proprio gruppo, disinteressata al ‘fuori da noi’ se non per poterci galleggiare: l’esperienza, *inclusa quella interculturale*, scivola come acqua: per un po’ ci bagna, ma poi evapora. Certo, ci sono molte abitudini curiose, cose diverse dall’Italia, dalla scuola italiana, dalla famiglia italiana, dalla movida giovanile nelle città italiane: informazioni da condividere con gli amici sui social, informazioni che una volta raccontate (e spesso derise, ridotte a “stranezze”, con una logica comparativa pregiudiziale: “in Italia siamo meglio”) le osservazioni evaporano, come l’acqua, non diventano sistema, non portano all’analisi o alla comparazione strutturata: sostanzialmente, *non sono interessanti dal punto di vista cognitivo, quindi non mette conto dedicarci più attenzione di quanto serva per sopravvivere, La vita è altrove.*

Dalla premessa alla proposta

Il problema diventa, quindi:

- a. come sensibilizzare lo studente in mobilità al tema dell’intercultu-

ralità, della cultura quotidiana e della civiltà come complessa rete di modelli che costituiscono l'identità di un popolo: non è il tema di questo contributo, che focalizza la *comunicazione* interculturale come strumento necessario per l'*educazione* interculturale: è l'ambito proprio di ricerca e di azione della Fondazione Intercultura;

- b. quale strumento dare perché il punto 'a' non rimanga un nobile intento: "dimmi, e io dimentico; fammi fare, e io imparo" diceva Confucio. Cosa *far fare* per indurre all'osservazione e poi alla comparazione interculturale – osservazione strutturato, in grado di creare ordine nello tsunami interculturale che lo studente evita rifugiandosi nei social media? È l'argomento di questo contributo.

2 Un "modello" per l'osservazione della comunicazione interculturale

2.1 La nozione di "modello"

Nel titolo del paragrafo abbiamo usato "modello". È una nozione che viene spesso usata come sinonimo di "teoria" ("il modello sintattico di Chomsky") o per indicare una struttura che raccoglie i tratti caratterizzanti di un fenomeno divenendo parametro di riferimento ("L'uomo di Vitruvio offre il modello delle proporzioni nel corpo umano") o fornendone un'astrazione ("il modello veneto di piccola e media industria"): in tutti i casi, l'idea è quella di una struttura formale che serve da di punto di riferimento – idea intuitivamente chiara, ma ci sono tuttavia accezioni più rigorose di "modello".

La "teoria dei modelli", proposta negli anni Trenta dal filosofo polacco Tarsky, si occupa dei parametri di veridicità delle frasi e poi della logica semantica nelle definizioni scientifiche: un modello è l'interpretazione vera, e quindi unica e perennemente valida, di un enunciato (linguistico, logico-formale, algebrico, ecc.; per approfondimenti, Rothmaler 2000); il concetto di "modello" è utilizzato anche nelle scienze cognitive, sebbene con un'accezione meno forte di quella di Tarsky: in *Cognitive Psychology*, del 1967, Neisser introduceva un modo di concettualizzare fenomeni che consiste nella creazione di modelli intesi come schemi validi sul piano logico, una struttura che include tutti e

solo i fattori rilevanti di un'idea, di un'azione, di un oggetto (Legrenzi 2002): in un modello vanno rappresentate solo le proprietà "emergenti" dell'oggetto in modo che le informazioni accessorie o imprevedibili non lo sovraccarichino (per approfondimento Balboni 2011). Quindi proponiamo

- a. un modello di competenza comunicativa, da vedere in azione laddove ci sono due lingua/culture in contatto;
- b. un modello complesso, quindi gerarchico: i modelli semplici sono monoplanari (ad esempio, il teorema di Pitagora descrive un modello di relazione tra le dimensioni dei tre lati di ogni triangolo rettangolo e non ha bisogno di ulteriori modelli esplicativi), i modelli complessi, come quello di competenza comunicativa, sono costruiti in profondità, ogni voce è articolata al suo interno in modelli di rango inferiore;
- c. i modelli semplici offrono conoscenza *dichiarativa* (frasi di solito composte da due tronconi legati da un verbo quale *essere, avere, essere composto di, essere uguale a, includere* ecc); i modelli complessi generano conoscenza *operativa*, comportamenti: per questo il modello di riferimento del progetto che proponiamo in questo saggio è "A *performance-oriented model of intercultural communicative competence*" (Balboni, Caon 2014)

2.2 Modelli di competenza comunicativa interculturale

Ci sono, nella letteratura, molti modelli (definiti tali, ma non sempre coerenti con la definizione *hard* di modello che abbiamo richiamato sopra) di competenza comunicativa interculturale:

- a. i modelli più noti, quelli di Bennet e di Deardorff (curatrice nel 2009 di un fondamentale manuale), sono mirati essenzialmente alla valutazione, all'*assessment* dell'atteggiamento interculturale (Bennet) e anche della competenza interculturale (Deardorff), e nello stesso impianto concettuale si inseriscono gli studi di Baiutti (2019) prodotti all'interno della Fondazione Intercultura; nella

prospettiva valutativa il punto di riferimento europeo è Byram, l'ispiratore del *INCA project: Intercultural Competence Assessment*, che può essere studiato nel sito della Commissione Europea; un quadro di insieme in questa prospettiva è in Dervin, Suomela-Salmi (2010);

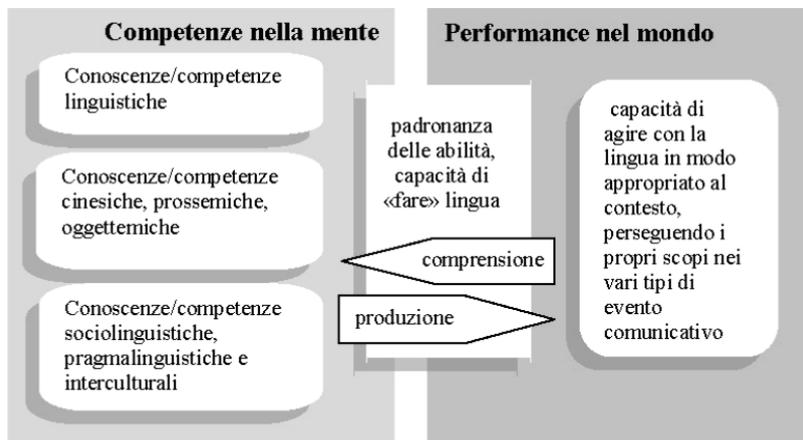
- b. modelli più attenti alla dimensione relazionale, all'empatia interculturale, sono quelli di Alvino Fantini (2019), l'*Intercultural Interlocutor Competence Model* e il *Worldviews Convergence Model*, in cui affronta soprattutto i problemi interculturali nelle spedizioni militari di *peace keeping*; il modello di Arasaratnam (2008), in cui l'empatia ha un ruolo fondamentale nella comunicazione interculturale, per cui siamo più sul versante degli atteggiamenti che su quelli della descrizione oggettiva della comunicazione; il modello di Young Yun Kim (2016, 2018), l'*Intercultural Communicative Competence Model*, in cui la comunicazione interculturale diviene spesso comunicazione interetnica e in cui l'oggetto vero non è la competenza comunicativa interculturale ma il suo uso nei processi di *cross cultural adaptation*; su questa linea di attenzione all'atteggiamento e alla relazione si collocano anche i modelli introspettivi di comunicazione interculturale di Jandt (2004) e di Al Araki (2015);
- c. molti sono gli studi che hanno prodotto schemi, se non modelli veri e propri, sul marketing interculturale: dall'*Intercultural Communication Model of Relationship Quality* di Griffith e Harvey (2001) allo studio di Caon e Battaglia (2022) che utilizza il modello *proficiency-oriented* che abbiamo citato sopra¹.

La nostra prospettiva, proprio perché pragmatologica ed edulinguistica, richiede un modello diverso, che fin dagli anni Novanta del Novecento si basa sul modello di competenza comunicativa originato da Sauvignon e Hymes negli anni Settanta e poi ripreso e perfezionato

1 Approfondimenti sui vari modelli sono possibili, oltre che negli studi citati sopra, in Byram 2003 e in Gudykunst 2005; nella mappatura della ricerca sul tema in Otten e Geppert 2009; in Sadokin 2014; in Pillard 2017²; nella sintesi delle teorie della comunicazione interculturale di Panocová 2020.

in moltissimi studi di edilinguistica legati all'approccio comunicativo all'insegnamento delle lingue, in quanto per insegnare a comunicare bisogna avere un modello riferimento di competenza comunicativa.

Nella lingua materna il modello si visualizza in questo diagramma:

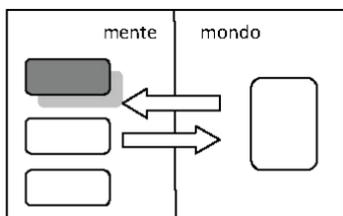


Lo schema si legge come segue:

- la *competenza* comunicativa è una realtà mentale (riquadro a sinistra) che si realizza nel mondo (riquadro a destra), cioè in eventi comunicativi realizzati in contesti dove si usa la lingua per compiere un'azione, per raggiungere uno scopo;
- nella mente ci sono tre nuclei di *conoscenze*, cioè di grammatiche, che insieme costituiscono il 'sapere la lingua', e che possono diventare *competenze* che generano performance:
 - la *conoscenza/competenza linguistica*, cioè la capacità di comprendere e produrre enunciati ben formati dal punto di vista fonologico, morfologico, sintattico, testuale e lessicale;
 - le *conoscenze/competenze extralinguistiche*, cioè la capacità di comunicare con il corpo (competenza cinesica), di valutare l'impatto comunicativo della distanza interpersonale (competenza prossemica), di usare e riconoscere il valore comunicati-

- vo degli oggetti (oggettemica);
- il nucleo delle *conoscenze/competenze contestuali* relative alla lingua in uso, in contesto, in situazioni sociali: la competenza sociolinguistica, quella pragmlinguistica e quella (inter)culturale;
- c. le *conoscenze/competenze mentali* si traducono in azione comunicativa, nel saper fare lingua, quando esse vengono utilizzate per comprendere, produrre, manipolare testi: si tratta delle abilità linguistiche;
- d. i testi orali e scritti esistono in *eventi comunicativi*, che sono governati dalle regole sociali, pragmatiche, culturali: è negli eventi che si realizza il *saper fare con la lingua*, che dà senso all'uso della lingua.

Su questo modello di competenza comunicativa² nella lingua materna, si costruisce il modello di competenza comunicativa interculturale individuando i possibili punti critici dovuti al contatto, punti critici che, potenzialmente, possono generare conflitti comunicativi:



3. Problemi interculturali legati alla lingua

3.1 Problemi di comunicazione legati a suono della lingua

3.2 Problemi di comunicazione legati alla scelta delle parole e degli argomenti

3.3 Problemi di comunicazione legati ad alcuni aspetti grammaticali

3.4 Problemi comunicativi legati alla

2 Un approfondimento teorico è in Balboni 2011; l'applicazione del modello di competenza comunicativa alle lingue materne è in Balboni 2023a e quello alle lingue straniere, quindi con problemi interculturali, in 2023b; si noti che l'edizione originale del 2002 si chiamava *Le sfide di Babele: insegnare le lingue nelle società complesse*, mentre l'edizione rinnovata del 2023 si intitola *Le sfide di Babele: insegnare le lingue nelle società liquide*.

struttura del testo

3.5 *Problemi comunicativi di natura sociolinguistica: registri, appellativi, ecc.*

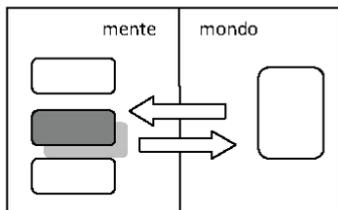
3.6 *Problemi pragmatici di comunicazione: le mosse comunicative*

2. Gli strumenti della comunicazione non verbale

2.1 *Comunicare con il corpo: gesti, espressioni, odori e rumori*

2.2 *La distanza interpersonale come forma di comunicazione*

2.3 *Comunicare con oggetti; abbigliamento, gli status symbol, denaro, cibo, bevande, regali*



1. Problemi di comunicazione dovuti al contesto

1.1 *Problemi comunicativi legati al concetto di tempo*

1.2 *Problemi comunicativi legati alla gerarchia, al rispetto, allo status*

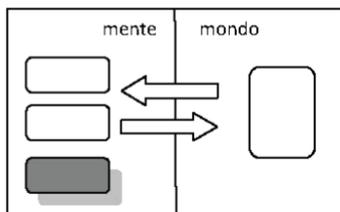
1.3 *Problemi comunicativi legati al concetto di famiglia*

1.4 *Problemi comunicativi legati al concetto di onestà, lealtà, fair play*

1.5 *Problemi comunicativi legati al mondo metaforico*

1.6 *Problemi comunicativi legati al concetto di pubblico e privato*

1.7 *Problemi comunicativi legati alle*



discriminazioni e al politically correct

1.8 Problemi comunicativi legati all'idea di conoscenza, di educazione

1.9 Problemi comunicativi legati alla religione

1.10 Problemi comunicativi legati ad altri modelli culturali

4. Gli eventi comunicativi

4.1 Dialogo, conversazione

4.2 La telefonata, la mail, il messaggio

4.3 Riunione formale, lavoro di gruppo, pranzo di lavoro, negoziazione

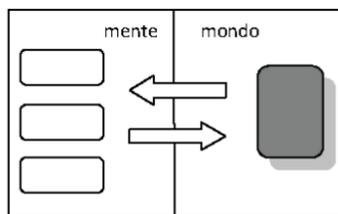
4.4 Il discorso pubblico: conferenza, presentazione

4.5 Il cocktail party, il pranzo, la cena, il barbecue

4.6 La festa, il relax, il gioco

4.7 Il corteggiamento

4.8 Altri eventi e generi, da aggiungere a seconda dei propri interessi



Le voci inserite nei riquadri sono indicative: a seconda delle coppie di culture a contatto, alcune possono essere espunte, altre inserite, come si vedrà nella descrizione del progetto *La comunicazione tra italiani e altri popoli* nel paragrafo 4. Lo stesso vale per alcuni pubblici specifici: gli studenti ad esempio includeranno tra gli eventi le lezioni, i test e gli esami, e così via.

2.3 La comunicazione interculturale non può essere insegnata

Lo schema che abbiamo riportato nel paragrafo precedente offre una prima idea della complessità della descrizione della competenza comunicativa interculturale, ma è solo un'idea approssimativa e per difetto:

- a. si dice, ad esempio, "comunicazione tra italiani e ...", ma il popolo indicato dai tre punti è composto da milioni di persone, e quindi non sono due culture che interagiscono, sono singole persone che hanno come software of the mind, per usare la celebre metafora di Hofstede, i modelli culturali del loro popolo; non solo: se il paese cui si fa riferimento è grande le varietà interne non solo linguistiche ma anche culturali: un americano della costa, da New York e Boston a San Francisco e Portland, è profondamente diverso dagli americani continentali, quelle delle grandi pianure, così come un americano dei Grandi Laghi è alieno rispetto alla cultura texana o floridaense.

Questo avviene anche in paesi medi (l'Italia meridionale ha modelli culturali diversi dalla Pianura Padana, la Baviera è diversa dalla Germania del nord) e anche per paesi più piccoli: Svizzera e Belgio, ad esempio, sono tri- e bi-lingui ma anche tri e bi-culturali. Quindi, la descrizione della comunicazione interculturale procede per grandi aggregazioni, in parte per stereotipi che contengono una parte di informazione veritiera ma sono incompleti nei dettagli locali e nella prospettiva personale;

- b. la cultura di un popolo è in continua evoluzione, sia per il normale ricambio generazionale, sia per gli apporti dovuti al contatto con altre culture - contatto che non è solo fisico, personale, attraverso periodi di studio o di lavoro all'estero o l'arrivo di colleghi stranieri, ma è soprattutto mediatico, attraverso il cinema, la televisione, la letteratura.

Quindi la descrizione della comunicazione interculturale tra ... e ... fissa i popoli sottintesi dai tre punti in un dato momento della

storia, ha bisogno per avvicinarsi al vero di un continuo aggiornamento;

- c. finora abbiamo usato *cultura*, parola ombrello che include tutti i modelli culturali; in realtà questo iperonimo va scisso in due iponimi: *cultura quotidiana*, quella che in inglese è nota come *way of life*, che è fondamentale per la comunicazione quotidiana, quella cui si mira con l'insegnamento comunicativo delle lingue straniere, e *civiltà*, cioè la *way of being*, *way of thinking*, o in francese *l'esprit d'un peuple*: la serie di modelli culturali, soprattutto valoriali, che definiscono l'identità di un popolo – e qui si che di solito possiamo parlarne in maniera abbastanza complessiva perché le varietà regionali all'interno di un popolo si smussano quando si va sui grandi temi di *civiltà*, dallo stato di diritto all'idea di giustizia, dal rapporto uomo/donna all'idea di conoscenza, dalla consapevolezza del proprio passato e dell'eredità culturale e di civiltà che ci ha lasciato all'idea di bellezza, di valore estetico, e così via.

La comunicazione interculturale, anche se descritta un modello affidabile, non può essere insegnata: troppo complessa, troppo variabile nel tempo, nello spazio e nelle realizzazioni individuali, di fasce d'età, di livelli di istruzione, di appartenenza politica e religiosa.

Non si può insegnare la comunicazione interculturale, non c'è un maestro in grado di descriverla e trasmetterla, non c'è un allievo in grado di recepirla e apprendere: ma si può insegnare ad osservare la comunicazione interculturale.

È quanto abbiamo proposto nel progetto *Comunicazione tra italiani e ...*, utilizzando un modello operativo, uno strumento, che presentiamo nel paragrafo che segue.

3 Uno strumento per osservare la comunicazione interculturale

Non è possibile *insegnare* un oggetto mutevole e volatile, complicato oltre che complesso, come la comunicazione interculturale, ma è possibile insegnare ad osservarla e a classificare gli eventi comunica-

tivi che sono a rischio di incidenti comunicativi – e mentre l'incidente linguistico porta al massimo ad una momentanea incomprensione per cui si deve riformulare una frase e comunque viene perdonato dato che il parlante che sbaglia è straniero, l'incidente comunicativo coinvolge spesso *softwares of the mind* di cui si è inconsapevoli, che si considerano universali mentre sono cultura-specifici, quindi può portare a ridurre la disponibilità all'ascolto, o generare risposte aggressive, o a interrompere la comunicazione definitivamente.

Chi vive in ambienti interculturali ha certo esperienza di questi incidenti e apprende da tale esperienza; chi *comunica* in contesti interlinguistici e interculturali spesso focalizza i problemi di lingua, che appaiono immediatamente in superficie, e trascura i problemi dovuti sia alla differenza culturale, *way of life*, sia alla differenza di civiltà, *way of thinking*. Serve quindi uno strumento "fisico", di carta oppure un file, in cui registrare mano a mano gli incidenti che si vivono o cui si assiste, che vengono raccontati da amici o che si vedono nei film, che si leggono nei romanzi o nelle raccolte aneddotiche reperibili con Google.

L'attività di analisi che serve in questo caso non è l'analisi del sociologo o del linguista, ma è l'analisi condotta sul campo dal singolo studente a contatto con la diversità culturale, sulla base di quello che lui o lei vive, ascolta, vede, sente raccontare, legge; come ogni analisi, si basa su due processi:

- a. la *categorizzazione*: le schede che guidano lo studente liquido alla scoperta (e potenzialmente alla padronanza) della complessità comunicativa interculturale non sono estemporanee ma si basano sul modello di competenza comunicativa che abbiamo visto sopra: grammatiche verbali, non-verbali, contestuali (cioè socio-culturali) e grammatiche socio-pragmatiche relative ai diversi tipi di evento e di genere comunicativo; ciascuna categoria è articolata – anche per guidare la scoperta della complessità – in sottocategorie che hanno un fondamento scientifico (ad esempio: le grammatiche verbali hanno potenziali punti critici a livello fonologico, morfosintattico, di struttura testuale e di scelta lessicale; le grammatiche non verbali sono articolate in cinesica, prossemica

ed oggettistica; ecc.) e che vengono proposte con una serie aperta di esemplificazioni che si concludono con *altri fenomeni*, per consentire di adeguare la scheda al contesto d'uso: lo studente in scambio internazionale aggiungerà ad esempio generi testuali come il *paper* e la *presentation* che non esistono nel sistema scolastico italiano;

- b. la *classificazione*, che giorno dopo giorno, esperienza dopo esperienza, porta a scrivere una *entry* in una delle categorie proposte dallo strumento, trasformando la memorizzazione mentale, che può modificarsi nel tempo o addirittura, molto più spesso, sparisce, in memorizzazione fisica, in un file che mano a mano si allarga, si arricchisce di appunti, considerazioni, foto e così via.

Usare una scheda come questa è cosa in apparenza semplice e intuitiva, ma non lo è affatto nella realtà, come abbiamo appreso nelle varie esperienze condotte negli anni e soprattutto nel progetto mondiale di cui al paragrafo 4. È quindi necessario, a nostro avviso, che la formazione dello studente che va all'estero includa anche una guida alla complessità del fenomeno comunicativo interculturale e alla conseguente complessità della scheda – che diventa così uno strumento educativo, che attraverso la pratica dell'osservazione diventa *forma mentis, non scholae sed vitae*.

4 Il progetto in *open access* e *open authorship* “La comunicazione tra italiani e altri popoli”

4.1 La struttura

Nel sito della “Collana Cultura Italiana Edilingua”, facilmente raggiungibile con Google o altri motori di ricerca, sono ospitate delle schede-paese, che nei prossimi mesi saranno raggiungibili anche dal sito del Laboratorio di Comunicazione Interculturale, LabCom, di Ca' Foscari; l'indice comune a tutte le schede è quello visto sopra; la realizzazione delle schede, che vengono aggiornate periodicamente, funziona in questo modo:

- a. un autore singolo o un gruppo di autori prepara la scheda base, che viene condivisa con decine e talvolta centinaia di persone che vivono in situazione interculturale (docenti di italiano nel mondo, docenti stranieri in Italia, studenti in mobilità, personale di istituzioni e di aziende multinazionali);
- b. le persone contattate intervengono, modificano, contrastano, integrano – suggerimenti che vengono accettati o negoziati o rifiutati dal curatore del progetto insieme agli autori – e firmano il loro intervento, figurando come collaboratori;
- c. la versione integrata viene caricata online e chiunque può suggerire cambiamenti e integrazioni, ma anche proporre la traduzione di alcune sezioni, in modo che la scheda divenga bilingue e sia accessibile anche a persone che non hanno una competenza B1-2 in italiano, lingua generale del progetto; al momento studenti e docenti madrelingua spagnoli e greci hanno già tradotto le schede relative a questi paesi;
- d. periodicamente le schede integrate e modificate vengono caricate, sostituendo la versione precedente.

Al momento del convegno, aprile 2024, sono disponibili le schede:

Albania

Argentina e Uruguay

Brasile

Cechia

Cile

Cina

Germanofonia (Germania, Austria, Svizzera tedesca: al momento è la scheda con il maggior numero di interventi, ha circa 40 collaboratori)

Grecia (bilingue)

Messico

Perù

Romania e Moldavia

Russia

Serbia e Balcani centrali

Spagna (bilingue)

Sudan e Nilo meridionale (la scheda non è bilingue, per problemi di natura informatica relativi all'uso dell'alfabeto arabo, ma è linkata a un volume bilingue italiano/arabo).

Sono in elaborazione e condivisione, quindi verranno rese disponibili all'inizio dell'estate 2024, le schede relative a *Giappone, India, Macedonia del Nord, Polonia*, ed entro l'autunno saranno rese disponibili *Belgio, Francia, Gran Bretagna, Olanda*.

Un'ulteriore serie di schede-paese è in fase di prima elaborazione.

4.2 Il possibile uso con studenti in scambio della Fondazione Intercultura

Abbiamo richiamato sopra la massima di Confucio secondo cui se il maestro *dice* l'allievo dimentica, se il maestro *fa fare* l'allievo impara.

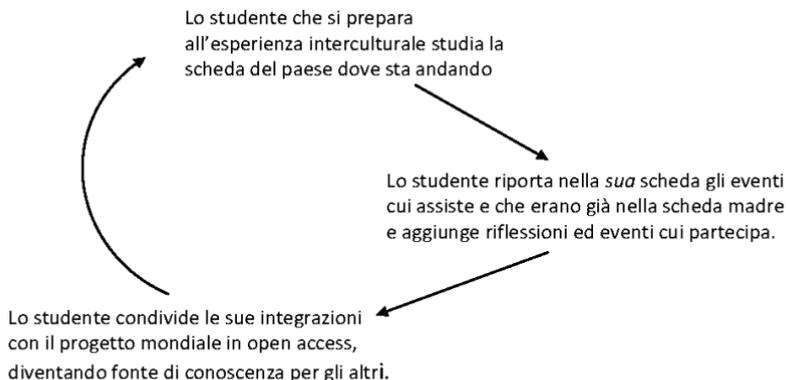
Le schede disponibili, quelle elencate sopra, sono testi che *dicono*: sono utili, sono un primo supporto all'esperienza interculturale; ma la logica è quella di dare allo studente in scambio sia la scheda che *dice* sia una scheda vuota in cui *far fare*, far creare un proprio manuale personalizzato di comunicazione interculturale:

- a. copia-incollando nella scheda individuale le *entries* della scheda madre, mano a mano che se ne verifica la veridicità, la realtà, nelle esperienze che si vivono in prima persona;
- b. inserendovi le proprie esperienze e riflessioni, che possono a loro volta essere comunicate al Progetto ufficiale per essere inserite nelle schede online

Si realizza in tal modo uno schema di analisi e riflessione sulla complessità (qui costituita dalla comunicazione interculturale) che vede la persona come soggetto autonomo del proprio apprendimento, lo pone in relazione con quanto prodotto da chi ha già appreso e ha con-

diviso e con chi, dopo di lei, esperirà lo stesso mondo:

L'ipotesi è che questa attività, questo *far fare*, sia utile sul piano performativo perché facilita la comunicazione interculturale ed evita, per quanto possibile, incidenti comunicativi; ma sia utile anche, se non soprattutto, perché insegna che



- la complessità c'è, anche se spesso non ne siamo consapevoli;
- la complessità può essere analizzata, quindi trasformata da esperienza "liquida", vissuta cercando di sopravvivere allo tsunami degli eventi e delle differenze, in esperienza "complessa", strutturata;
- che cercare la struttura delle realtà complesse, anziché fuggire nelle ipersemplicizzazioni o nella liquidità, è utile *non scholae, se vitae*.

Una scheda simile a quella usata nel progetto mondiale, integrata con attenzione particolare al contesto, è in sperimentazione in altri contesti:

Scambi Erasmus

La sperimentazione impostata nell'anno corrente dovrebbe partire nel prossimo anno accademico presso l'Università di Urbino (usiamo il

condizionale, perché le difficoltà legate alla legislazione in tutela della privacy spesso rendono difficile la realizzazione di attività sperimentali in cui rifluiscono opinioni, pareri, valutazione delle singole persone (riguardo ad altre persone e istituzioni):

- a. gli studenti che si muovono verso un dato paese, ad esempio la Spagna, prendono atto della scheda già disponibile sulla comunicazione tra italiani e spagnoli, ma riportano sulla loro scheda “Erasmus in Spagna” solo le informazioni che ritengono rilevanti;
- b. per tutto il periodo della permanenza all'estero gli studenti integrano la scheda, soprattutto in ordine alla vita accademica e alla relazione tra giovani coetanei;
- c. al ritorno, gli studenti devono condividere le loro osservazioni in un'unica scheda “Erasmus in Spagna”, che l'anno successivo verrà data ai nuovi studenti che vanno in Erasmus, chiedendo loro di verificarla, modificarla, integrarla; e così via anno dopo anno, con la costruzione condivisa di una banca dati di informazioni che dà forma e struttura alla complessità altrimenti inafferrabile e liquida della comunicazione interculturale.

Comunità straniere in Italia

Esiste l'ipotesi, e come tale va ancora presentata nell'Aprile del 2024, di utilizzare una variante della scheda delineata sopra adattandola alla raccolta di *punti critici di comunicazione interculturale* (non *punti critici interculturali*) in ordine alle relazioni tra la comunità italiana e quella cinese a Prato.

La procedura proposta prevede:

- a. una prima compilazione della scheda da parte di docenti, di personale dell'amministrazione scolastica che si occupa della forte situazione di biculturalismo della città toscana, di personale della pubblica amministrazione in frequente contatto con i cinesi, e di rappresentanti della comunità cinese;

- b. realizzata la prima versione della scheda, dovrebbe iniziare il processo di revisione, integrazione, modifica, aggiornamento, specificazione di ambiti peculiari, e così via, nel processo di costruzione comune della conoscenza che sottostà a tutto il progetto.

5 Conclusioni e proposte

Può il lavoro su schede di osservazione della comunicazione interculturale aiutare adolescenti e giovani “liquidi” ad affrontare con sistematicità e soprattutto consapevolmente la complessità?

Ci pare di sì, ma le sperimentazioni sono ancora *in fieri*.

Potrebbe un lavoro di questa natura rendere meno evanescente l'esperienza interculturale all'estero di studenti della Fondazione Intercultura? Potrebbe portare i ragazzi a prendere atto del fatto che la prassi “come viene viene” e quella “io speriamo che me la cavo” non sono adeguate a crescere ed imparare a gestire la complessità (interculturale, in questo caso – ma non solo)?

Ci pare di sì, e la Fondazione Intercultura può decidere se e come utilizzare lo strumento che stiamo sperimentando nel mondo.

In un documento di Roberto Ruffino (senza indicazione della data) sugli scambi internazionali di legge che “L'apprendimento interculturale è uno strumento, non è un fine. È il mezzo con cui affrontare problematiche globali senza il paraocchi della propria cultura. Da questo punto di vista un'esperienza interculturale è un'ottima base per un'educazione globale: le questioni di cittadinanza e diritti umani, di pace e di sviluppo, di ecologia, possono essere meglio comprese se filtrate attraverso un approccio interculturale, che supera le mere identità e differenze culturali”: senza uno strumento operativo, ci pare, i “paraocchi della propria cultura” sostenuta da ore quotidiane sui social media con gli amici rimasti in Italia possono restare e influenzare l'intera esperienza, che diventa un'esperienza liquida, che bagna in superficie ma lentamente evapora,

Riferimenti bibliografici

Si includono solo studi usciti dopo il 2000, relativi alla ricerca sulla comunicazione interculturale e alla linguistica educativa, ambiti di pertinenza di questo saggio.

Al-Araki, M. (2015). *Models of Intercultural Communication: Identities, Styles of Acculturation, and Premises for Enjoying the Company of One Another*. *Sage Open*, 2, 10.1177/2158244015577795 sgo.sagepub.com

Arasaratnam, L. (2006). Further Testing of a New Model of Intercultural Communication Competence. *Communication Research Reports*, 23, 93-99. 10.1080/08824090600668923

Baiutti, M. (2019). *Protocollo di Valutazione Interculturale. Comprendere, problematizzare e valutare la mobilità studentesca internazionale*. Pisa: ETS.

Balboni, P. E. (2011). *Conoscenza, verità, etica nell'educazione linguistica*. Perugia: Guerra.

Balboni, P.E.; Caon F. (2014). A Performance-Oriented Model of Intercultural Communicative Competence. *Journal of Intercultural Communication*, 35, 1-12.

Balboni, P. E.; Caon, F. (2015). *La comunicazione interculturale*. Venezia: Marsilio.

Balboni, P. E. (2023a). *Insegnare l'italiano lingua materna nelle società "liquide"*. Torino: Utet Università.

Balboni, P. E. (2023b). *Le 'nuove' sfide di Babele. Insegnare le lingue nelle società "liquide"*. Utet Università.

Borghetti, C. (2017). Is there really a need for assessing intercultural competence. *Journal of Intercultural Communication*, 44, 1, 10.36923/jicc.v17i2.736

Byram M. (a cura di), 2003, *Intercultural Competence*, Strasburgo, Council of Europe.

Caon, F.; Battaglia, S. (2022). *La comunicazione interculturale in azienda e nelle organizzazioni*. Veneia: Marsilio.

Dervin, F.; Suomela-Salmi, E. (eds) (2010). *New approaches to assessing language and (inter-)cultural competences*. Francoforte: Lang.

Fantini, A. (2019). *Intercultural Communicative Competence in Educational Exchange: A Multinational Perspective*. New York: Routledge.

Griffith, D.A.; Harvey, M.G. (2001). Executive Insights: An Intercultural Communication Model for Use in Global Interorganizational Networks. *Journal of International Marketing*, 3, 87-103, <https://journals.sagepub.com/doi/pdf/10.1509/jimk.9.3.87.19924>

- Gudykunst, W. B. (2005). *Theorizing about intercultural communication*. Thousand Oaks: Sage.
- Jandt, F. E. (2004). *An introduction to intercultural communication: identities in global community*. Thousand Oaks: Sage.
- Kim, Y. (2016). Interethnic communication: An interdisciplinary overview. Chen, L. (ed.). *Handbook of intercultural communication*. Berlin: De Gruyter Mouton, 389-413.
- Kim, Y. (ed.). (2018). *The International Encyclopedia of Intercultural Communication*. Hoboken, NJ: Wiley & Sons.
- Legrenzi P., 2002, *Prima lezione di scienze cognitive*, Bari, Laterza.
- Otten, M.; Geppert, J. (2009). Mapping the landscape of qualitative research on intercultural communication. A Hitchhiker's guide to the methodological galaxy. *Forum Qualitative Social Research*, 1, <https://doi.org/10.17169/fqs-10.1.1252>
- Panocová, R. (2020). *Theories of Intercultural Communication*. Košice: Acta Facultatis Philosophicae Universitatis Šafarikianae, 138, theories-of-intercultural-communication.pdf (upjs.sk)
- Piller, I. (2017²). *Intercultural Communication: A Critical Introduction*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Rothmaler, P., 2000, *Introduction to Model Theory*, Amsterdam, Gordon and Breach.
- Ruffino, R. (s.i.d.). Educazione interculturale e scambi scolastici. Traduzione italiana di un originale inglese, https://www.fondazioneintercultura.org/_files/uploads/verso_una_convenzione_europea.pdf
- Sadokhin, A. P. (2014). *The Introduction to intercultural communication theory: study guide*. Mosca: Knorus.

Transformative learning in a world of increasing complexity, diversity and mobility¹

Veronica Boix-Mansilla

Verónica Boix-Mansilla, Ed.M. Ed.D. Harvard University, is Senior Principal Investigator at Project Zero, Harvard Graduate School of Education and President-elect of the Longview Foundation. Dr. Boix-Mansilla is an international expert in global competence and intercultural education. Her research examines conditions that enable individuals to understand and take action on the most pressing issues of our times (migration, globalization, climate change, sustainability) through personal transformation and quality disciplinary and interdisciplinary work. Boix-Mansilla's most recent work "Re-imagining Migration@Project Zero" examines the conditions and interventions that enable immigrant-origin students and their peers to develop cognitive, socio-emotional, and civic dispositions that will serve as a compass for a healthy integration into their new societies. Originally from Argentina, she brings cultural sensitivity to her work in schools, cultural institutions, migrant youth reception centers, think tanks, museums and policy circles. Boix-Mansilla co-led the development of the OECD PISA Global Competence International Assessment framework and practical implementation as well as key global and intercultural frameworks at Harvard Project Zero, Asia Society, Council of Chief State School Officers. She works nationally and internationally with institutions such as the OECD, UNESCO, the International Baccalaureate, the DC Public Schools, the National Gallery of Art, National Geographic, AFS Intercultural Programs, the Smithsonian Institution, and the Pulitzer Center on Crisis Reporting to advance action-research-based education innovations for an interconnected

1 This is the transcription of the speech included in the video summary.

world on the move. She is a Doctor Honoris Causa from the International University of Catalunya.

Abstract *We live and educate in times of rising complexity, diversity, and mobility—times that demand a profound recalibration of educational practice and the foundations on which it stands. Rapid migratory flows and increasingly diverse societies demand that we revisit our understanding of the children in our charge, the kind of learning we seek, what matters most to learn and why, and the kinds of learning environments that nurture the habits of mind, heart, and hand needed to participate in and straddle across cultures, languages, and worldviews. In this interactive workshop, participants will become familiar with the “Re-Imagining Migration” framework developed at Harvard University’s Project Zero and a series of pedagogical principles and tools designed to prepare our young to navigate increasingly hybrid and intercultural contexts.*

We live in a time that is defined by its complexity, diversity, and mobility. Every day in our school systems in the United States and in Europe, we have about 26% of the student population having at least one parent who was born in a different country. These children are weaving humanity together and they present us with a question for educational systems.

How do we respond in a proactive and informed way to the challenge or the opportunity, as I would like to put it, of diversity in schools, living with diversity in schools? So we explored a framework called the Reimagined Migration Framework. We explored the kinds of habits of mind and dispositions that children need to develop to live in diversity.

And we explored questions of recognition, justice of recognition, as we embrace in understanding others who are different from ourselves and yet as human as we are.

Cancel culture: complessità o semplificazione?

Guido Bosticco

Guido Bosticco insegna scritte all'Università di Pavia, è membro del Comitato Etico della Fondazione Umberto Veronesi, co-direttore della Vittorio Dan Segre Foundation. Ha fondato Epoché, agenzia di consulenza di sistema per organizzazioni. Laurea in Filosofia, Ph.D. in Geopolitica, studia il linguaggio e il suo rapporto con il potere. Il suo libro più recente è *La cancel culture nel discorso geopolitico contemporaneo* (Edicusano 2023). Ha scritto saggi su Pasolini, sul viaggio, sulla scrittura argomentativa, sui social.

Abstract *Il rapporto fra storia e memoria; fra memoria e luoghi; fra vedere e sapere; fra sapere e potere. Questi quattro passi permettono, nel percorso di costruzione di cultura nella comunità attraverso il discorso pubblico, di affrontare il fenomeno della cancel culture. La cancel culture opera una interdizione del pensiero, attraverso una modificazione del paesaggio estetico, che tende a modificare la memoria, la storia, lo sguardo e la conoscenza di una comunità. In una parola, la sua identità.*

L'argomento di questo breve testo è la *cancel culture*, concetto discusso, divisivo, più bistrattato che studiato, assai *à la page*, almeno per i media e la politica, di questi tempi.

L'obiettivo di questo testo (e del seminario svolto al convegno di Intercultura¹) è quello di provare a riflettere sulla natura del fenomeno della *cancel culture* e se essa sia un elemento di complessità o di sem-

1 Nel seminario, dopo una presentazione del tema, si è svolto un dibattito a squadre, più precisamente una doppia disputa, con tempi contingentati e regole piuttosto stringenti, che ha stimolato ulteriori approfondimenti e nuove riflessioni, mettendo in scena due posizioni contrapposte su due argomenti tipicamente polarizzanti: "Linguaggio politicamente corretto vs libertà di espressione" e "Conservare tutte le immagini vs cancellare le immagini dannose o pericolose". Questo testo rispecchia l'introduzione fatta a quelle dispute.

plificazione e riduzionismo, nel nostro contesto culturale.

Il metodo che abbiamo scelto di adottare è simile a quello degli scienziati sperimentali, che osservano una serie di fenomeni e cercano di darne un'interpretazione ordinante o comunque sensata; o come quello dei filosofi, che indagano le possibilità interpretative di concetti e connessioni, visibili e non visibili, ma possibili. Sospendiamo il giudizio, almeno durante l'analisi.

Elementi di base

Anzitutto, qualche elemento per inquadrare il concetto di *cancel culture*.

La *cancel culture* è quel movimento culturale, multiforme e variegato, che chiede un cambiamento concreto delle pratiche sociali, comunicative e politiche nella società contemporanea (intesa come persone, aziende e istituzioni), che è accusata di perpetuare una cultura razzista, sessista e disinteressata alle popolazioni oppresse.

Si tratta, dal punto di vista fenomenico, di un movimento o di movimenti di attivisti per i diritti civili, sebbene forse senza avere la forza e la pratica, tipiche dell'attivismo, per ottenere un reale impatto; ma di ciò parleremo meglio nell'ultimo paragrafo.

La *cancel culture* ha una storia precisa, nasce in purezza nel 2008 da una community di Twitter, chiamata Black Twitter², ma ha un nome generico, sebbene efficace, utilizzato negli anni – per lo più dai suoi detrattori – per indicare qualsiasi pratica antagonista rispetto a un valore o a un simbolo istituzionale.

La *cancel culture* nasce e si sviluppa dunque sul web e specificamente sui social network, ma gli argomenti che propugna sono poi entrati nell'agenda mediatica e infine politica, che ne è oggi, forse, la princi-

2 Con il termine Black Twitter si definisce una *community*, cioè una rete di persone che comunicano e restano connesse attraverso il social network, che ha lo scopo di attirare l'attenzione su questioni che riguardano le comunità nere di tutto il mondo, ma in particolare negli USA. Questa comunità, molto attiva, interpreta e diffonde una contro-narrazione digitale rispetto a come i media mainstream statunitensi narrano le questioni in qualche modo legate alla popolazione afroamericana.

pale utilizzatrice.

Le azioni di “cancellazione” avvengono a diversi livelli. Conosciamo la *cancel culture* soprattutto per i suoi metodi decisi, se non aggressivi: la deturpazione o la rimozione di statue di personalità storiche di varia estrazione negli Stati Uniti e in Europa, come Cristoforo Colombo, Thomas Jefferson, Indro Montanelli; la richiesta di rimozione oltre che di monumenti anche di targhe o altri elementi del paesaggio ritenuti offensivi; la proposta di cambi nella toponomastica; la messa al bando di parole contenute in libri, se non di libri *tout court*, film, opere teatrali etc., con richieste di modificare parti di testi; la pubblica accusa, o meglio la pubblica chiamata (il nome originario e più corretto della *cancel culture* è *call out culture*, dal verbo *to call out*, appunto richiamare) di persone note che avrebbero detto o fatto cose ritenute offensive, sempre nell’ambito dei diritti delle minoranze, della discriminazione razziale, del rispetto dei generi.

Lo scenario e le storie

20 maggio 2020. Il caso di George Floyd, ucciso per soffocamento da un agente di polizia di Minneapolis, ha cambiato tutto: il mondo intero si è svegliato e ha deciso di schierarsi contro le ingiustizie verso le minoranze, verso le donne, verso i gruppi etnici minoritari. A parole almeno. Nel senso che si tratta di una lotta fatta di parole, segni e simboli che rinascono, come quel *#MeToo* che ha ritrovato nuovo vigore, pur avendo tredici anni di vita allora, e soprattutto come *Black Lives Matter*, che di anni ne aveva sette, ma che finalmente otteneva un palco adeguato. I social network sono stati da subito il mezzo migliore per radunare e rafforzare ogni forma di protesta, ma i media tradizionali non hanno tardato ad amplificare il fenomeno e portarlo all’attenzione del grande pubblico di tutte le età. *Black Twitter* è stato il movimento capostipite, nel 2020 esisteva da più di dieci anni, avendo creato un’identità collettiva che è uscita dai confini dei social media e si è imposta come atteggiamento, come approccio a problemi prima sostanzialmente nascosti. Un successo, quindi. Ma questo atteggiamento è stato in seguito adottato, sostenuto e anche travisato da una

classe sociale specifica, progressista ed elitaria, che se ne è appropriata come arma politica. Ed è qui che la metamorfosi ha portato alla nascita della *cancel culture*. Il termine stesso è dispregiativo, si genera nella vulgata dei suoi nemici, cioè la destra conservatrice americana, e viene sposato anche dai conservatori europei in tutte le loro diramazioni. Un termine buono per la contesa politica e mediatica, ma non per la riflessione.

Conosciamo tutti almeno un caso di *cancel culture*, di cui abbiamo letto sui giornali, sentito parlare in televisione: Woody Allen, periodicamente chiamato in causa per presunte molestie nei confronti della figlia adottiva, per cui nessun tribunale lo ha mai condannato, è da poco tornato a parlare della situazione del mondo del cinema americano, per lui oggi irriconoscibile, divenuto bigotto, omologante, aggressivo. Intanto la sua autobiografia è rimasta nel cassetto dell'editore per qualche mese, prima di essere finalmente pubblicata. Anche l'apparentemente innocua Joanne K. Rowling fu accusata di aver preso le difese di posizioni poco attente ai diritti dei trans, perfino alcuni attori dei film di *Harry Potter* espressero la loro indignazione *coram populo*. Un po' di clamore, poi passato, senza alcuna flessione nelle vendite dei libri. Altra sorte è toccata al comico Louis C.K., accusato da alcune sue collaboratrici di cattiva condotta sessuale, per pratiche di esibizionismo: tutti i contratti televisivi e teatrali sono stati immediatamente rescissi, le ospitate e le interviste cancellate. Poi, anche dopo l'ammissione di colpa, il ritorno alla grande sui palchi, dove lo stesso Louis C.K. ha dedicato pezzi esilaranti dei suoi nuovi monologhi a questa vicenda. E ancora, il mondo universitario, con docenti richiamati, sospesi o licenziati per le loro affermazioni o per non essere stati abbastanza fermi nei confronti di altri che hanno espresso idee o compiuto atti ritenuti offensivi per una qualche minoranza.

Altri casi: a Londra, nel 2020, durante alcune manifestazioni di *Black Lives Matter*, alla base della statua di Winston Churchill fu dipinta la scritta «Was a racist»; quando la piattaforma HBO ha messo in catalogo *Via col vento*, ci sono state molte proteste per la visione edulcorata del razzismo che il film propugna e, dopo un iniziale e frettoloso ritiro, l'emittente ha deciso di rimmetterlo in visione preceduto da un

disclaimer di una docente americana che lo contestualizza e ne illustra i limiti e gli elementi critici; a Richmond, in Virginia, i cittadini hanno chiesto e ottenuto dal sindaco la rimozione di tutte le statue dei generali sudisti lungo una delle vie principali che attraversano la città, perché offensivi della memoria della popolazione nera, discendente degli schiavi, che li vive; ha occupato le pagine di tutti i giornali del mondo, per almeno un paio di settimane, la volontà di modificare alcune parole nella nuova edizione dei romanzi di Roald Dahl, considerate irrispettose per la sensibilità contemporanea, come “brutto”, “grasso” e via dicendo: la richiesta sarebbe arrivata dopo le analisi e i commenti dei *sensitivity reader*, consulenti chiamati a leggere i testi secondo i criteri di una sensibilità contemporanea.

La lista dei casi è pressoché infinita. Ma concentriamoci sul concetto in sé e proviamo a iniziare il nostro ragionamento attorno alla complessità o alla semplificazione che questo fenomeno ci consegna. Procederemo attraverso quattro passaggi, quattro rapporti di relazione fra concetti: storia e memoria, memoria e luoghi, vedere e sapere, sapere e potere.

Il rapporto fra storia e memoria

Alla domanda sulla differenza fra i due concetti, gli studenti di un corso universitario hanno dato molte risposte intelligenti, per esempio che la storia è scienza, mentre la memoria è testimonianza; che la storia è oggettiva, mentre la memoria è soggettiva; che la storia è una sequenza di fatti accaduti e la memoria è una scrematura.

Possiamo aggiungere che la storia si fa con i documenti (fra cui anche i monumenti) e si realizza in un accordo, che la comunità scientifica trova, sulla “verità storica”, la quale è sempre in divenire, potenzialmente. Dal punto di vista epistemologico, la storia è la disciplina che costruisce i contesti e colloca gli eventi in una precisa posizione al loro interno, cercando di restituirne il peso reale e l’influenza rispetto a ciò che è accaduto successivamente. Viceversa, la memoria estrapola dal contesto gli eventi, li isola e li enfatizza nella loro presunta

unicità. Di fatto è l'operazione contraria.

Poiché la memoria costituisce parte della nostra identità, narrativa, ma anche culturale e sociale, l'uso della memoria per costruire un passato "presunto" storico è un processo usuale che si attua, per esempio, con la celebrazione di commemorazioni, spesso teatralizzate ed enfatizzate mediaticamente, che rischiano di creare manipolazioni nella cultura dominante rispetto ai fatti del passato nella loro sostanziale verità storica. In altre parole, la modifica progressiva di una memoria collettiva avviene attraverso pratiche di invenzione di tradizioni, celebrazioni, commemorazioni; rielaborazioni di narrative dominanti; valorizzazione di "luoghi della memoria", così come attraverso la rimozione di elementi del paesaggio o la modificazione dei luoghi e della toponomastica. Tutto ciò – in modi diversi ma con esiti simili – può indurre, a volte erroneamente, a rileggere la storia, che dovrebbe essere la forma scientifica della memoria collettiva.

Perché ci interessa questo processo, parlando di *cancel culture*? Perché la cultura si costituisce sia di memoria sia di storia.

Il rapporto fra memoria e luoghi

Anzitutto occorre fare una distinzione semantica, che è anche sostanziale, fra *spazio* e *luogo*.

Lo spazio è *in primis* un concetto matematico, di misurazione di ciò che sta in mezzo fra due termini. Mentre il luogo è una entità non misurabile.

Così scrive Franco Farinelli in *Il globo, la mappa e il mondo*:

«Allo spazio, che Tolomeo codifica, si oppone il luogo. Aristotele credeva che il mondo si componesse soltanto di luoghi, e che cos'è il luogo? Definiamolo una volta per tutte. Il luogo è esattamente una parte del mondo che, a differenza di una parte dello spazio, non è ridicibile, non è equivalente a nessun altro. La sostanziale differenza sta proprio in ciò: che mentre il mondo ridotto a spazio si compone di

parti tutte le une alle altre equivalenti, così come per primo Tolomeo ha sistematicamente insegnato a calcolare, i luoghi invece sono l'un l'altro irriducibili. Ogni luogo non equivale a nessun altro»

Farinelli, 2007, p. 23

Dunque, per il mondo globalizzato e digitalizzato, ridisegnato nelle relazioni interpersonali, attivo contemporaneamente e ovunque, lo spazio non è più sufficiente come chiave interpretativa. E se lo spazio entra in crisi restano i luoghi, come possibilità di estrazione di valore intensiva e non estensiva.

Quando Heidegger, nel suo *In cammino verso il linguaggio*, definisce il luogo, *Ort*, cita l'antico tedesco, in cui *Ort* significa punta della lancia, cioè il punto in cui tutte le forze si congiungono e si raccolgono al limite: «Tutte le parti della lancia convergono nella punta» (Heidegger, 1959, p. 45). L'*Ort* è la dimora della cosa e custodisce ciò che trae a sé, «dandogli solo così la possibilità di dispiegarsi nel suo vero essere» (*Ibidem*).

Chiediamoci quindi se lo *spazio* sia determinante nella strutturazione della memoria individuale e collettiva o se invece si debba pensare in termini di *luogo*.

Di certo, vi è un legame indissolubile fra memoria e luogo: i luoghi rappresentano ciò che è stato, essi sono il risultato di chi ci ha vissuto e ci vive. In qualche modo, il luogo è indipendente dallo spazio, il luogo è qualità e singolarità, mentre lo spazio è quantità e standard: quindi se pensiamo la terra come insieme di luoghi, ogni luogo è diverso e irriducibile all'altro. I nostri luoghi, infatti, non sono solo spazi fisici, ma sono anche altri corpi che transitano e vi abitano, racconti, affetti, sensi, tutte le linee materiali e immateriali che li attraversano, flussi, altri passaggi di vite, storie, memorie, perfino progetti e desideri convergono nei luoghi. I luoghi sono proiezione nel passato e nel futuro, oltre che dimora del presente.

Significa che ogni intervento su un luogo implica un cambiamento importante nell'attenzione e nella percezione, quindi nella memoria, di ciascun abitante di quel luogo.

La memoria, sostiene Paul Connerton, «dipende essenzialmente da un sistema stabile di luoghi» e «l'atto del ricordare è legato implicitamente al corpo» poiché la memoria «ha luogo su scala umana» (Connerton, 2009, p. 10). Il luogo è ciò che vediamo attorno a noi, che riconosciamo e a cui attribuiamo un significato, reinterpretandolo continuamente, in funzione dei diversi contesti temporali e di diverse necessità.

È chiaro quindi il rapporto fra memoria e luoghi.

Il rapporto fra vedere e sapere

Dalle incisioni assire sulle mura della città di Nimrud alle piramidi, ai templi e alle tombe egizie, fino alle monete coniate da ogni nuovo regnante romano, l'*effigie* è una informazione. L'immagine *dice*, porta in sé una conoscenza. Si mostrano immagini (o anche testi, posti in luoghi speciali, commemorativi, appunto) perché quelle immagini dicono qualcosa: questo regnante è un dio e lo si vede dal simbolo sopra il capo; questo edificio è una chiesa e lo si vede dalla croce, dal campanile; questa è la piazza del Palazzo del Governo e lo si vede dall'architettura, dalle bandiere, dalla presenza del picchetto con i militari; ma anche: questo luogo è stato abitato per secoli da nomadi, è evidente perché non ci sono costruzioni stabili, non c'è una città con monumenti e templi, bensì solo caravanserragli e così via.

Noi pensiamo in base a ciò che vediamo.

Questo è anche l'assunto cognitivo ed epistemologico della geopolitica, per esempio, da Karl Haushofer in avanti: la forma dello spazio e dell'ambiente determina la visione che abbiamo del mondo e le relative scelte politiche. Dunque tutto ciò che è visibile (a tutti, a pochi o solo a una categoria specifica di persone) offre la possibilità di sapere qualcosa e offre la possibilità di tramandare quella conoscenza. Di più: tutto ciò che è visibile *influenza* il nostro sapere e la nostra conoscenza. Di più: tutto ciò che è visibile *costituisce* parte del nostro sapere e della nostra conoscenza.

Il rapporto fra sapere e potere

Riassumendo quanto detto finora: ciò che vediamo, ciò che elaboriamo semanticamente e ciò che ricordiamo sono elementi costitutivi della cultura, del sapere individuale e collettivo, di conseguenza, la memoria (costruita anche attraverso l'immagine, l'estetica) è stata, ed è tuttora, anche strumento di controllo politico. Perfino il sapere può diventare strumento di controllo politico. Si dice che la conoscenza ci renderà liberi, ma paradossalmente nel mondo di oggi il sapere è distribuito su reti digitali di cui non conosciamo nulla o è prodotto da intelligenze artificiali e algoritmi di cui parimenti non conosciamo nulla, per cui esso può diventare strumento di controllo e potere. Basti pensare alle *fake news* e all'uso politico che se ne fa. Diciamo almeno che c'è un problema che riguarda il sapere e il potere.

Il sapere si espande in maniera vertiginosa e l'aumento di informazione genera entropia, non senso. Più l'informazione aumenta, più si rende necessaria un'informazione in grado di selezionare le altre informazioni o una informazione in grado di ordinare tutte le altre. Vi sono molti modi per raccogliere e classificare il sapere: i libri e le biblioteche, le banche dati, i libretti di istruzioni, le storie tramandate oralmente, i musei, i motori di ricerca, i dizionari, l'enciclopedia, Chat GPT... Sempre più demandiamo a una memoria esterna la conservazione, la classificazione e la selezione del sapere. È molto funzionale e utile, ma anche pericoloso. Già Platone, nel *Fedro*, paventava i pericoli di una memoria esterna a noi, che allora aveva le sembianze della scrittura, che il dio Thot donò al faraone, giustamente sospettoso:

«O ingegnossissimo Theuth, una cosa è la potenza creatrice di arti nuove, altra cosa è giudicare qual grado di danno e di utilità esse posseggano per coloro che le useranno. E così ora tu, per benevolenza verso l'alfabeto di cui sei inventore, hai esposto il contrario del suo vero effetto. Perché esso ingenererà oblio nelle anime di chi lo imparerà: essi cesseranno di esercitarsi la memoria perché fidandosi dello scritto richiameranno le cose alla mente non più dall'interno di se stessi, ma dal di fuori, attraverso segni estranei: ciò che tu hai trovato non è

una ricetta per la memoria ma per richiamare alla mente. Né tu offri vera sapienza ai tuoi scolari, ma ne dai solo l'apparenza perché essi, grazie a te, potendo avere notizie di molte cose senza insegnamento, si crederanno d'essere dottissimi, mentre per la maggior parte non sapranno nulla; con loro sarà una sofferenza discorrere, imbottiti di opinioni invece che sapienti»

Platone, *Fedro*, 275 LIX

Ma l'esigenza di dover avere un ordine nel sapere è dettata dal fatto che senza di esso saremmo perduti, non sapendo più non solo che cosa credere, ma addirittura che cosa sapere, cioè che cosa sappiamo e che cosa no e se ciò che sappiamo sia vero oppure no, o almeno degno di una qualche fiducia. Vi è in gioco il rapporto del sapere con la verità, argomento enorme – che qui non affronteremo – ma che ci interpella inevitabilmente, altrimenti tutto è ugualmente sapere e tutto il sapere è uguale, tutto ha lo stesso valore, posto che ci si accordi su che cosa sia questo valore. La fisica, la filosofia, la giurisprudenza sono come la cartomanzia e il terrapiattismo? Hanno tutti lo stesso livello di classificazione rispetto alla verità?

Qualcuno penserà: è ovvio che no! Qualcun altro penserà invece che ogni idea abbia pari diritto di essere espressa, rappresentata e rispettata. Poi tutti dovranno pensare al passo successivo: le conseguenze politiche e sociali di una impostazione o dell'altra.

John Stuart Mill aveva un'idea chiara in proposito, espressa nel suo saggio *On Liberty*, del 1859, in cui sosteneva che tutte le opinioni, siano essere vere, false o vere a metà, sono utili per raggiungere la verità in un contesto di confronto e dialogo (dettaglio non irrilevante quest'ultimo):

«Ma impedire l'espressione di un'opinione è un delitto particolare, in quanto significa derubare l'intera umanità, tanto i posteri quanto la generazione esistente: coloro che dissentono da essa ancor più di coloro che la condividono. Se l'opinione è corretta, gli uomini vengono privati della possibilità di passare dall'errore alla verità; se l'opinione è

sbagliata, essi perdono quello che può essere considerato un vantaggio quasi altrettanto grande, cioè la più chiara percezione e la più vivida impressione della verità prodotta dal suo contrasto con l'errore»

Mill, 1859, p. 73

E ancora poco oltre:

«Il fatto, invece, è che in assenza di dibattito non vengono dimenticati solamente i fondamenti di un'opinione, ma viene dimenticato sovente il significato dell'opinione stessa. Le parole che la esprimono cessano di suggerire idee, o suggeriscono solo una piccola parte di quelle idee che in origine comunicavano. In luogo di un concetto vivido e di una convinzione viva, rimangono soltanto alcune frasi ritenute meccanicamente; oppure se rimane qualcosa, è solo l'involucro o il guscio del significato, mentre la sua essenza più pura è andata dissolta»

Ibidem, pp. 135

L'approdo alla cancel culture

Abbiamo sottolineato che il nostro pensiero è influenzato da ciò che vediamo e che il nostro sapere è in relazione con il potere: ecco, la *cancel culture* insiste proprio su questi nessi, poiché tenta di incidere sul sapere per modificare il potere, attraverso una modificazione del paesaggio (ciò che è visibile) o creando inibizioni al linguaggio (ciò che è dicibile). La *cancel culture*, infatti, opera una interdizione del pensiero, attraverso una manipolazione del paesaggio estetico, che tende a modificare la memoria, la storia, lo sguardo e la conoscenza di una comunità. In una parola, la sua identità.

Ma se da un lato la *cancel culture* è l'interdizione di un possibile pensiero, dall'altro mette al centro della discussione pubblica un argomento specifico, proprio eliminando la sua rappresentazione estetica. Non si tratta di un tentativo reale di cancellazione (il nome *cancel* è fuorviante in questo senso), cioè di un atto di oblio, bensì di un *re-framing*, che

non può affiancarsi al precedente *frame*, ma solo sostituirlo, e questa è la caratteristica che può risultare più sgradevole.

Essa mira a colpire il nesso fra sapere e potere che regola i comportamenti nella società: ambisce a un potere di verità sulla storia e sull'interpretazione che se ne deve dare oggi, ma si accontenta del potere di definire una *doxa*, cioè una verità transitoria da condividere qui e ora. In altre parole, la *cancel culture* vuole (ri)definire un'opinione dominante rispetto al nostro passato, in un certo contesto politico e sociale, vuole cioè "dire la verità" sui fatti del passato, che sono oggi il fondamento – menzognero – della struttura sociale, politica e dei rapporti di potere.

Dunque un'operazione che insiste sul rapporto fra memoria e storia, che non è certamente nuovo nel dibattito accademico e scientifico, ma lo è, in larga misura, per l'opinione pubblica. E quando un dibattito così divisivo – poiché riguarda come la società occidentale si percepisce e come invece dovrebbe percepirsi, e cioè fondata sullo schiavismo e sulla sopraffazione imperialista nei confronti delle minoranze, secondo la posizione della *cancel culture* – irrompe nel contesto mediatico, i modi civili del confronto si perdono, la politica si appropria dell'aspetto superficiale, semplificando strumentalmente in termini oppositivi, e la maggior parte delle discussioni pubbliche diviene manichea e aggressiva. È lo spettacolo che vediamo e leggiamo ogni giorno sui mass media.

Una sintesi, prima della chiosa finale.

Fondamento dell'azione di protesta della *cancel culture* è l'interdizione di un pensiero, attraverso la modificazione di un dato fisico, visibile, del paesaggio. E se la geopolitica insegna che ciò che vediamo influenza ciò che pensiamo, la *cancel culture* è anche un atto geopolitico. Lo scopo di questa interdizione, e lo scopo della *cancel culture*, è proporre una nuova interpretazione della storia occidentale, una nuova *doxa*, in grado di modificare le narrazioni dominanti identitarie.

La risonanza mediatica della *cancel culture* l'ha portata a uscire dai social network e raggiungere i mass media generalisti classici, come la tv e i giornali, nonché il dibattito politico, al punto di modificare la

percezione nell'opinione pubblica dei rapporti di forza fra comunità, fra sfere sociali, fra culture. Di conseguenza, modificando l'approccio culturale e le posizioni del potere politico, molto attento al feedback mediatico.

I social network, su cui la *cancel culture* è cresciuta e dei quali ha preso la forma, tendono a soffocarla nella polarizzazione, sfruttata dalla politica e riportata spesso acriticamente dai media tradizionali, se non si trova una sponda istituzionale e culturale, che le possa permettere di svilupparsi sotto il profilo teorico, eventualmente offrendo un senso più ampio e profondo al fenomeno.

Una chiosa

La supposta superficialità della *cancel culture* è intrinseca alla struttura dei social network, su cui è nata e cresciuta, che non sono il luogo adatto a un dibattito approfondito, argomentato e disteso. Ma la situazione sociale alla quale siamo giunti oggi rende difficoltoso quel dibattito perfino nei consessi accademici, in cui vige spesso l'autocensura e prevale il timore di affrontare argomenti che possano danneggiare le carriere e le relazioni. Siamo a un punto morto, sembra. O, con più ottimismo, siamo a metà del guado e ci aspetta, prima o poi, una fuoriuscita dalle acque e la ripresa del cammino.

C'è da chiedersi, però, chi può trarre vantaggio dalla situazione attuale di avvistamento, se non le piattaforme digitali stesse, che impostano il proprio modello di business sulle interazioni fra gli utenti, le quali sono maggiori quando gli argomenti sono polarizzati, estremizzati, semplificati. Le grandi piattaforme hanno un aspetto *liberal* e hanno dato l'illusione di essere uno spazio profondamente democratico, ma forse sono gli agenti che perpetuano nel modo più fermo e subdolo il modello capitalista, iperliberista e per certi versi imperialista, proprio dando spazio a queste voci superficialmente dissidenti. Per essere più chiari, ci viene in aiuto un libro di Mimmo Cangiano, dal titolo *Guerre culturali e neoliberismo*, in cui l'autore si pone una domanda chiara e diretta: le guerre culturali, fra cui per esempio la *cancel culture*, che oggi

sono così appariscenti e presenti nell'immaginario collettivo, possono essere davvero considerate una forma di lotta al sistema capitalista e imperialista dominante? La risposta è altrettanto chiara: sì, ma soltanto se sono accompagnate dalle relative lotte sociali. Il rischio, altrimenti, è che il conflitto si stabilizzi solo sul piano simbolico e ideologico: rappresentare le minoranze in tv, usare un linguaggio inclusivo, organizzare eventi di sensibilizzazione sui diritti delle donne nelle aziende... tutto ciò – sostiene Cangiano – fa in modo che questa lotta sovrastrutturale e simbolica progressivamente si sostituisca a ogni altro tipo di lotta. E noi, al bar, litighiamo sulla tal parola, su quel verso di canzone, su quella scena del film, sull'asterisco e sulla *schwa*, ma non sui fatti e sugli elementi concreti alla base delle disuguaglianze. Il simbolo oscura il dato reale, così che la potenza della lotta simbolica e culturale non solo non ha ricadute pratiche, ma addirittura nasconde, insabbia o spazza via la dimensione economica e sociale delle disuguaglianze.

Tutto ciò però non toglie valore al principio della lotta in sé: la complessità è, in fondo, un *et-et* al posto di un *aut-aut*. È quindi importante imparare a convivere e allora se la *cancel culture* sia un elemento di complessità o un fattore riduzionistico di semplificazione dipende anche da come noi la guardiamo e la trattiamo.

Bibliografia

Bosticco, Guido, *La cancel culture nel discorso geopolitico contemporaneo*, Roma, Edicusano, 2023.

Chomsky, Noam e Herman Edward S., *Manufacturing Consent*, New York, Vintage Books, 1998; trad. it. di Stefano Rini, *La fabbrica del consenso*, Milano, Il Saggiatore, 2014.

Clark, Meredith D., *Drag Them: A Brief Etymology of so-Called 'Cancel Culture'*, in "Communication and the Public", (2020), vol. 5, n. 3-4, pp. 88-92.

Cangiano, Mimmo, *Guerre culturali e neoliberalismo*, Milano, Nottetempo, 2024.

Connerton, Paul, *How Modernity Forgets*, Cambridge, Cambridge University Press, 2009; trad. it. di Paola Carmagnani, *Come la modernità dimentica*, Torino, Einaudi, 2010.

Farinelli, Franco, *Il globo, la mappa e il mondo*. Bluebook, 2007.

Girard, René, *La Violence et le sacré*, Paris, Grasset, 1972; trad. it. di Ottavio Fatica e Eva Czerkl, *La violenza e il sacro*, Milano, Adelphi, 1980.

Heidegger, Martin, *Unterwegs zur Sprache*, Pfullingen, Verlag Günther Neske, 1959; trad. it. di Alberto Caracciolo, *In cammino verso il linguaggio*, Milano, Mursia, 1990.

Mill, John Stuart, *On Liberty*, London, Parker, 1859; tr. it. di Giovanni Mollica, *Sulla libertà*, Milano, Bompiani, 2000.

Ng, Eve, *Cancel Culture. A Critical Analysis*, London, Palgrave Macmillan, 2022.

Nora, Pierre (a cura di), *Les Lieux des mémoire*, vol. I, Paris, Gallimard, 1997.

Platone, *Fedro. Sulla bellezza*, in: Platone, *Tutti gli scritti*, a cura di Giovanni Reale, Milano, Bompiani, 2000.

Sferrazza Papa, Ernesto C., *Modernità infinita. Saggio sul rapporto tra spazio e potere*, Milano, Mimesis, 2019.

Sul valore/funzione dell'intercultura oggi: per l'uomo planetario e il ruolo della scuola

Franco Cambi

Franco Cambi è stato per decenni professore di Pedagogia generale nell'Università di Firenze, dove ha ricoperto la carica di Direttore del Dipartimento di scienze dell'educazione. Si è occupato di Filosofia dell'educazione e di Storia della pedagogia come pure di letteratura dell'infanzia. È stato presidente dell'IRRE Toscana e ha fondato la rivista "Studi sulla formazione" oggi collocata presso la FUP. Ha pubblicato circa cento volumi e centinaia di articoli.

Abstract *La differenza è oggi una categoria forte nel pensiero pedagogico collocato in una società democratica. Pertanto essa va messa sempre più al centro della stessa formazione dei giovani, tutelando in essi e il pluralismo dei punti-di-vista intorno ai vari problemi e il dialogo che deve animarli nel loro confronto: un compito sempre più necessario sia in senso cognitivo sia in quello etico-politico.*

1. Il percorso di comunicazione tra le culture: sei punti-chiave

Già da alcuni decenni si è aperto un tempo nuovo che vede i vari popoli sempre più intrecciarsi tra loro mediante convivenze tra le diverse culture, delineando un modello di cittadinanza che sarà sempre più planetaria. Un effetto che già le migrazioni in corso confermano come sempre più in via di realizzazione. L'Occidente, ma non solo, risulta oggi negli Usa, in Europa, come pure in Nord Africa, in Giappone e America latina, in Australia etc., contrassegnato da una emergenza nuova di immigrazione che si fa via via più stanziale e impone di far vivere e crescere insieme culture e etnie e stili di vita diversi

e diverse visioni del mondo. Sì, i modelli nazionali (pur attivi e fermi nella loro riaffermazione come diritto/dovere un po' ovunque proprio come risposta quasi istintiva a questo Grande Cambiamento in cammino e che vede come necessario un profondo mutamento e di mentalità e di cultura) andranno via via a miscelarsi con altre culture e pertanto devono mutare il paradigma-guida dalla Difesa all'Accoglienza-che-fa-integrazione. Un compito urgente e complesso al tempo stesso che le società occidentali stanno affrontando con impegno e acribia, in modo da orientarsi verso quella cittadinanza planetaria e prepararla in modo corretto ad ogni livello. E tale modo è quello dell'incontro e del reciproco riconoscimento e del dialogo costantemente attivo tra i differenti attori.

Dialogo che nasce, appunto, dal riconoscersi come soggetti umani uguali per biologia e progetti ideali (di una vita più degna umanamente per tutti e di raggiungere un posto nel mondo più sicuro e significativo per ciascuno), sì portatori di culture e tradizioni che in tutti e ciascuno fanno coscienza di sé, ma che nella congiuntura interculturale ormai convissuta devono aprirsi all' incontro, al confronto e al dialogo come *Logos* ripensato insieme secondo un modello di razionalità aperta e via via sempre più condivisa, la quale fa emergere i comuni punti di vista e smussa le differenze, ma insieme valorizzandole come espressione dell'umano di cui tutte le culture sono figlie: senza però irrigidirle in modo dogmatico, bensì aprendole al confronto dialettico che talvolta riconosce valori anche diversi o diversamente interpretati oppure in altri casi ne evidenzia i limiti innaturali (e qui si pensi solo all'atteggiamento rispetto alle donne nelle culture islamiche). Certo siamo davanti a un impegno assai articolato e non di breve cammino ma che deve farsi regola nella società planetaria.

E qui nasce un nuovo aspetto urgente: dove e come attivare il dialogo costruttivo e integrante? Certamente nella società civile e nei suoi punti di raccordo come posti di lavoro, comunità di vita insieme (tipo paesi e quartieri), spazi d'incontro (sportivi, ludici, operativo-sociali): in tutti questi spazi deve aprirsi il dialogo, li affrontando le differenze e motivandole in positivo o rileggendole al negativo, in modo da sviluppare una coscienza comune del confronto che porta a rivedere

i punti di vista delle varie culture e a rimetterli a fuoco in vista di una convivenza comune, che mette al centro proprio l'esercizio di razionalizzazione, mai imposto ma costruito insieme alla luce di valori comuni riconosciuti come base per tutti. Un lavoro certamente complesso ma anche accompagnato dal viver insieme uno spazio culturale per molti diverso ma con possibili valori condivisi (e ancora si pensi alla questione femminile nelle diverse culture, ormai insostenibile nella differenza di ruolo sociale se ci muoviamo dal principio dell' uguaglianza umana dei due generi!) che devono farsi regola via via interiorizzata in ciascuno e nelle varie comunità di vita.

C'è però negli stati occidentali un'agenzia che cresce proprio per fare dialogo: la scuola. Dialogo tra soggetti diversi e sotto molti aspetti, poi tra le culture nelle loro forme espressive e tra i saperi che le interpretano e le confrontano storicamente e umanamente. Un cammino lungo ma produttivo in senso planetario, anche se non sempre né semplice né lieve, che deve essere accompagnato da fine sensibilità di rispetto delle differenze e delle loro esigenze, integrandole in un vissuto sociale che integrando così si rinnova (e qui si pensi solo al riconoscimento di feste religiose accolte nei loro riti come forme di riconoscimento e come tali rispettate con gesti vissuti in comune: ed è solo un esempio, anche se di recente si è manifestato qui da noi attraverso una diatriba tra nazionalisti e ...dialoganti) e si pluralizza, secondo il canone della democrazia, la quale ormai deve valere come forma-sociopolitica modello e proprio in quanto dà spazio al pluralismo, accoglie le differenze e le rispetta, esige accordi dialogici e ripensamenti e etici e politici costanti per assumere decisioni collettive, secondo la logica dei Parlamenti che deve farsi logica sociale e vissuta in comune. E di tutto ciò proprio e solo la scuola può essere matrice e modello poiché in essa incontro/confronto/dialogo/pluralismo/integrazione si fissano come regole essenziali e vissute insieme e quindi fanno davvero convivenza democratica che si afferma così *in interiore homine*. Portandola, dopo la scuola, nella stessa società civile con possibile impegno e responsabilità personale.

Ricordiamo allora i sei punti-chiave dell' intercultura attuale, necessaria nella condizione, sempre più in crescita in tutto il mondo, di vici-

nanza e incontro.

1. Il destino ormai planetario delle società multiculturali, comunque motivato ma ormai e appunto riconosciuto come destinale.

2. La democrazia, pur con tutti i suoi problemi, che si fa sempre più modello politico migliore per una civiltà multietnica, da rilevare nella sua capacità integrante delle differenze, propria del suo pluralismo.

3. La centralità del dialogo come confronto e accordo svolto insieme alla luce di un discussione partecipata che si articola sul pluralismo e sugli spazi di posizioni comuni o di confronto aperto sugli aspetti più lontani e difformi: sotto l'egida di un modello critico di razionalità imposto proprio dal confronto.

4. Tutelare ciò che accomuna (ad esempio: il racconto fiabico comune a tutte le culture e che tocca esigenze profonde dell'io e appunto universali da comprendere nel loro valore comune) e riflettere insieme su ciò che fa differenza, integrando quelle umanamente valide di riconoscimento reciproco e discutendo insieme quelle che fanno opposizione alla luce di un confronto critico via via sempre più da regolare secondo il canone democratico.

5. Fissare nella scuola laica (e di cultura-dei-vari-saperi, che sono oggettivi e metaculturali in senso antropologico) il luogo centrale delle società planetarie in cammino, poiché è lì che nascono e si sviluppano un *ethos* e un *logos* dialogici e per diritto e per condizione di fatto: principi sui quali nasce e cresce la stessa società democratica e si fa così norma di vita collettivo-planetaria.

6. Una scuola come comunità di attori diversi in quanto soggetti unici e diversi e quale ormai come compresenza di etnie e tradizioni che lì si uniformano al principio dello scambio/discussione che fa integrazione vissuta e partecipata e quindi rinnova la coscienza stessa della propria identità culturale, personalmente intesa.

Sono questi i vettori dell'intercultura attuale nelle società pluraliste a diffusione planetaria (in crescita in tutto il mondo) qualunque sia poi il modello politico a cui si guarda (nazionalista e totalitario che tende ad affermarsi come modello geopolitico universale oppure quello democratico che per la sua complessità è sempre un po' *sub judice* e in

costante rilancio critico e razionale, come accade nel mondo europeo ad esempio, ma che risulta fino ad oggi il più umanamente giusto e maturo), ma comunque investite e tutte (se non chiuse in se stesse nelle forme dogmatiche, penalizzanti ogni discussione o apertura: che ci sono e sono tante, purtroppo!) a divenire “abitate dalle differenze” che li vogliono e devono tutelarsi, accordarsi, convivere.

2. La diversità come valore nelle società democratiche

La condizione della vita attuale, soprattutto in Occidente (anche se oggi più di ieri aggredito da totalitarismi oligarchici in una geopolitica apertamente spesso post-e-anti-democratica), riconosce con decisione il valore normativo della democrazia e lo mantiene a vetore della vita collettiva: e su questo piano l'Europa si fa sempre più rappresentante come simbolo e guida. Democrazia vuol dire (e vale ripeterlo) pluralismo e incontro e dialogo tra idee diverse ma che agiscono dentro una pratica dialogica che le confronta e le integra in un percorso sempre più dialettico ma orientato a fare-intesa e rispetto e integrazione tra le differenze (e si pensi solo a ciò che sta avvenendo oggi sul piano dell'etica tra i generi tra i due fondamentali maschile e femminile, sì pur tra femminicidi e regressioni, ma anche tra comprensioni e apprezzamenti e accoglienze reciproche delle differenze stesse, che promuovono intese e integrazioni relative alla comprensione più profonda e giusta del *sapiens*: e qui si pensi ai mutamenti teorici e speriamo anche pratici in senso paritetico già in atto oggi anche e proprio nel ruolo genitoriale da far crescere anche nelle stesse società occidentali come sempre più interiorizzato e vissuto).

Pertanto tale pluralismo va riconosciuto e fatto abitare e assimilare dai giovani fino dagli anni della loro formazione, in particolare scolastica: così la scuola stessa deve affrontare tale problema e in senso teorico/scientifico e pratico/sociale, che fissi i diritti e il rispetto reciproco come ci è imposto da una vera società democratica che riconosce le differenze come valori: sì, perché arricchiscono la società stessa e delegittimano ogni pratica di emarginazione, di esclusione o di violenza rispetto ai portatori delle differenze medesime dentro una

società giusta. Guardando, anzi e in particolare, ad accoglierle, integrarle e farle percepire come valori per tutti in quanto espressioni della comune umanità (e si pensi all'integrazione tra maschi e femmine oppure a quella rispetto agli handicappati, o relativa alle diverse etnie e tradizioni, tanto per esemplificare). E qui si ricordi il caso vissuto dal grande antropologo Lévi-Strauss presso gli indiani Nambikwara nel Mato Grosso: dove rimase sorpreso e colpito, da uomo dell'Occidente, dal loro tipo di rapporto tra genitori e figli: affettuoso, giocoso e partecipe e mai autoritario, e così lontano e migliore rispetto a quello occidental-borghese, così ben analizzato da Freud anche nelle sue negatività! Anche l'Occidente ha da imparare talvolta dai cosiddetti... primitivi o da culture "altre"!

Allora proprio la scuola deve affrontare questo pluralismo e di diritto e di fatto in modo consapevole e organico ponendosi davanti una serie di norme/principi/regole rivolte all'integrazione. Facciamo qualche esempio fondamentale ripreso in modo da fissarne l'evidenza attuale e la necessaria assimilazione critica.

1) Le **etnie diverse**, per forme e colori corporei, lingue, abitudini comunicative e tradizioni e religiose e culturali, sono già una testimonianza di diversità da riconoscere e valorizzare come aspetti dell'umanità complessa della specie *sapiens* (come oggi ci insegna la stessa antropologia culturale), così integrandole nella vita della scuola secondo il principio di uguaglianza. E si tratta di un'emergenza veramente epocale, da accogliere come sfida storica ormai irreversibile (come ben ci mostrano le tragiche migrazioni di cui il Mediterraneo è uno dei fronti più rappresentativi e dell'urgenza del problema e delle soluzioni internazionali, fin qui purtroppo mancate!). Favorendo pratiche varie che comunichino aspetti delle varie culture, ad esempio le formule di cortesia, i saluti, i nomi dei giorni e delle feste etc. Ponendo tutto ciò in cartelloni ...multilinguistici. Oppure lavorando sulle pratiche alimentari. O sulle varie grandi feste e il loro significato. Tutte vie per fare conoscenza reciproca e da lì sviluppare accoglienza. E integrazione a partire proprio dalla prima infanzia.

2) Sviluppare la classe e **la scuola come casa comune**, sentita da ciascuno come l' *habitat* di formazione umana di tutti e poi anche rela-

tivo alla cultura del luogo di accoglienza: qui l'Italia. Che deve farsi la matrice che accoglie le stesse differenze, valorizzandole sempre più come punti-di-vista diversi ma paralleli e da confrontare e integrare in modo democratico.

3) **Far raccontare ad esempio le fiabe**, già di sopra ricordate come patrimonio universale (che sono narrazioni esemplari di uniformità nelle differenze sviluppandosi tutte e ovunque intorno al viaggio iniziatico delle giovani generazioni, vissuto tra pericoli, ansie, aiuti e attese di sicurezza e di affermazione personale, come gli studi antropologici e critico-letterari svolti nel XX secolo ci hanno ben fatto rilevare); poi anche i romanzi o le arti proprie del luogo di provenienza, sviluppando una sensibilità anche qui interetnica in tutti gli allievi. Che produce e uguaglia e differenzia insieme. E valorizza la molteplicità dell'umano nei suoi diversi modi di espressione.

4) Sottolineare sempre **il rifiuto di ogni forma di discriminazione**, emarginazione o violenza bullistica che lacera l'uguaglianza stessa: da rimarcare sempre partendo proprio da ciò che accomuna e che pertanto fa fratellanza negando le discriminazioni come false e illogiche e riconosciute come tali dagli studi antropologici ed etici attuali. E così capaci di provocare nei vari soggetti (o passivi o attivi) disturbi psicologici che lasciano il segno anche poi nelle loro personalità adulte!

5) Valorizzare **i documenti ufficiali (tipo Costituzioni)** per sottolineare le vicinanze con la nostra tradizione di valori (libertà, uguaglianza, diritti, solidarietà, pace), sviluppando così un discorso a tutela della comune natura umana dei soggetti. Rilevando poi anche le differenze lì contenute (il ruolo delle donne, quello della guerra, ad esempio) e discutendone insieme il perché e le conseguenze sociali e poi se e come rimuoverli.

Tutto ciò deve avvenire a seconda dei livelli di età degli alunni, sì, ma tenendo ben fermo un abito di confronto che fa conoscenza integrante! In questo lavoro in comune devono poi esser posti sotto riflessioni da fare insieme proprio gli aspetti che spesso più dividono proprio nelle diverse visioni culturali.

A) **Le religioni** da conoscere in modo anche comparativo, tra riti, preghiere, dogmi fondamentali, ma anche come in ciascuna viene

interpretata la fede (l'aver-fede e il testimoniarla) e quali regole esse consigliano per esser veramente religiosi. E da qui partire a un'analisi comparativa col cristianesimo-cattolico e le sue regole senza innalzarle a modello per tutti, ma sottolineandone le forme di convergenza e forse la più alta umanizzazione (e si pensi al Dio-Uomo in Cristo che pone il cristianesimo come modello di umanità vissuta tra amore e misericordia in sé come regole della comunità ma anche da far agire rispetto agli altri!). Certamente questi aspetti sono i più resistenti al dialogo, ma proprio per questo vanno sviluppati con impegno e attenzione reciproca per leggerne le vicinanze e le possibili uniformità

- B) I **generi**: quelli biologici di uomo e donna, di cui vanno valorizzate le differenze da integrare in una concezione dell'*anthropos* come specie (e si pensi alle pratiche di cura a lungo viste come proprie della donna o l'istruzione più elevata propria dell'uomo, rivelatesi oggi solo come pregiudizi) e vanno discusse e rimosse il più possibile le differenze in forma oppositiva, sottolineandone i contrasti e le subalternità che tale atteggiamento produce o legittima, su su fino all'orrore dei femminicidi! Quanto ai cosiddetti generi più fluidi vanno riconosciuti e rispettati e integrati nella convivenza anche scolastica, se li emersi come tali o presentati anche solo in modo teorico.
- C) Gli **handicap**: di tipo fisico o psichico o di debolezze cognitive che devono (sì devono!) essere inseriti nella scuola secondo uguaglianza come regola e quindi accolti con benevolenza, aiutati nelle loro debolezze, tutelati come cittadini che spesso con la loro differenza promuovono modelli di convivenza più fraterni (e qui si pensi ai tradizionalmente detti, svalorizzandoli, "mongoloidi"). E così deve agire una vera comunità accogliente sia a scuola sia poi anche nella stessa società civile.

Certamente siamo davanti a pratiche che devono esser **sempre intenzionate all'accogliere-per-integrare**, nutrite e di conoscenze scientifiche attuali e di etiche appunto democratiche, che nel tempo in cui si discute e molto criticamente sulla democrazia devono farsi invece i **mattoni su cui erigere le società del futuro**, pensando anche

e proprio alle regressioni ben presenti nei totalitarismi e alla loro giustificazione-base che l'uomo come specie va governato con forza e autorità, per non abbandonarlo all'individualismo e all'anarchia: il che è storicamente falso e teoricamente del tutto ingiustificato se nelle **società democratiche si mette al centro l'educazione**, invece del puro esercizio del potere, come ebbe ad insegnarci il grande filosofo e pedagogista americano John Dewey nella sua opera *Democrazia e educazione* (1916), che ci richiama a connettere sinergicamente e indissolubilmente l'educazione e la democrazia, poiché è la pedagogia che fa democrazia e la stessa democrazia non vive davvero senza una formazione dell'uomo-cittadino in senso pienamente democratico, tra uguaglianza, partecipazione e responsabilità personale. E uguaglianza dichiarata e vissuta tra tutti i cittadini da qualsiasi luogo o etnia o cultura provengano! Oggi poi, nella confusione di politiche e valori in atto, molto spesso si cerca rifugio esaltando la tradizione nazionale come baricentro della formazione anche e in particolare a scuola, con due rischi non da poco: di rilanciare i nefasti nazionalismi del primo quarantennio del Novecento, esaltati oltre ogni misura e aperti al conflitto con altre nazioni diverse, che sono ormai delegittimati nella loro volontà di chiusura; di non voler capire che stiamo oggi in un tempo politico e culturale aperto come esigono le democrazie e che si "planetarizza" ovunque sotto i nostri occhi e che esige un netto cambiamento di paradigma cultural-formativo più dialogico e inter e post-nazionale.

3. L'immagine ideal-regolativa della società democratica planetaria... in sviluppo

A questo punto ritorniamo a riflettere sulla società planetaria in cammino, fissandone i suoi caratteri etici e politici e formativi rispetto a quale *anthropos* essa deve mettere al centro di educazione e cittadinanza. Come già detto la società-planetaria si strutturerà intorno al pluralismo e il dialogo e l'integrazione: tre canoni fondanti di una vera società complessa e democratica *in unum*. Dimensioni che devono tra loro interagire, crescere insieme e porsi come regole normative. In un

“viaggio” né semplice né breve e che pertanto è proprio dall'età evolutiva che deve svilupparsi e proprio nella stessa esperienza di formazione scolastica. Ma così non si affida alla scuola un compito troppo alto e solo probabile nei suoi risultati finali? Non proprio, se di essa si fa un *habitat* sociale organizzato come comunità di vita e di esperienza in crescita attraverso la cultura nella sua articolazione e nel suo valore oggettivo, che sviluppa un *ethos* di convivenza tra uguali e diversi insieme, che nutre amicizia e collaborazione come principi-base per poi svilupparli anche in un'idea comune e vissuta di cittadinanza. E gli esempi di tale scuola non mancano affatto tra le esperienze di scuola attiva a livello europeo e statunitense e mondiale nel primo e secondo Novecento (e penso a Montessori e a Cousinet o a Freinet, tanto per fare tre nomi celebri, ma anche alla scuola di Don Milani a Barbiana, più volte ricordata nel centenario dalla nascita del priore nel 2023! Si tratta di generalizzare il modello e di renderlo formativo per tutti i cittadini di ogni paese: con sconcerto e resistenze varie da totalitaristi e nazionalisti e populistici? Anche: ma tali dissensi rivelano solo l'arretratezza e politica ed educativa che governa tali ideologie! Le democrazie devono procedere secondo i propri criteri e su di essi dar corpo a una scuola universalmente formativa con decisione e impegno. Intanto lì anche la nozione di *polis* deve rinnovarsi, articolandosi tra società civile e istituzioni, col ruolo politico posto sempre al servizio della democrazia e delle sue garanzie sociali di libera e attiva cittadinanza.

Così prenderà corpo un cittadino responsabile e partecipe che si vive in se stesso come *anthropos*, quale soggetto cosciente della propria libertà e comunicazione trasversale, guidata dalla comune coscienza di *humanitas*. Quell' *anthropos* che è cresciuto in Occidente attraverso una lunga storia complessa e luminosa insieme e che ne ha fatto sia l' *a quo* sia l' *ad quem* in forma sempre più complessa e matura nei processi di crescita e sviluppo di ogni io, come ben ci testimoniano i grandi paradigmi formativi della pedagogia maturatisi nella sua storia: dalla *paideia*, all'*humanitas*, alla *Bildung* che hanno orientato secoli e millenni di storia e che ci parlano ancora oggi nel e del fare-educazione. Ciò per quanto riguarda i soggetti, ma poi lì deve vigere sempre

più un'etica dell'uguaglianza e dell'impegno a valorizzarla sempre più, attraverso sì le leggi ma anche tramite un sentirsi tutti accomunati da coscienza di sé e da una crescita costante della propria umanità appunto comune e profonda che agisce in ciascuno: un'etica cristiana e liberal-borghese nei suoi aspetti più alti e attivi in ciascuno come regolativi del vivere-insieme, tra amore dell'altro e misericordia verso di esso, ma anche come valore-del-sé-individualmente-inteso. Un'etica fine e umanissima che oggi e sempre più deve farsi etica universale riconosciuta e vissuta. Garantendo la supremazia anche su questo piano all'Occidente? Niente affatto, anzi: si tratta di discuterne insieme i valori guida e riconoscendone attraverso un cammino formativo la loro eccellenza al di là di ogni costrizione e imperialismo. Alla luce di un **neoumanesimo** che ciascuno deve far proprio. Infine si declina anche la forma politica, che (piaccia o no) è quella della democrazia, pur fragile e complessa che sia, la quale valorizza ogni soggetto libero e dialogico e responsabile e lo integra in una comunità plurale, laica e accogliente delle stesse differenze, che fanno ricchezza di umanità in quanto rese attive e fertili proprio nel e del pluralismo della democrazia stessa!

Questo è il profilo di quell'uomo planetario (di cui Morin è stato fermo sostenitore e diffusore nella cultura occidental-democratica attuale) che deve nascere e affermarsi come protagonista dell'avvenire della civiltà umana, capace di integrare in se stessa le differenze-come-valori e di farlo alla luce di una condivisione interiorizzata in ciascuno e posta come regola nella *polis* moderna/postmoderna oggi in cammino.

4. Come riconoscere insieme ciò che accomuna?

Attraverso la sua presenza e valore universale, oggettivamente riconosciuto e partecipato individualmente e socialmente. Come accade nelle narrazioni delle fiabe, come di sopra ricordato, oggi possedute a livello planetario e che ci ricordano la comune natura umana che attraverso di esse si esprime, partendo da una condizione sociale qualsiasi in senso e che implica per tutti un "viaggio" attraverso la vita e lì portando in piena luce e bisogni e prove e speranze, poste come co-

muni alla specie *sapiens* e per tutti da realizzare: lì ci parla l'unità stessa della natura umana sostenuta e nell'uguaglianza e nel destino comune auspicabile e che sta poi ai soggetti farsi di esso testimoni positivi. Già, quindi, dalle fiabe ci giunge un messaggio di uguaglianza e di rassicurazione che fa spinta emotiva ad agire e certezza assai probabile di conquistare il "premio" come successo e buona-vita. Un messaggio universale che va ben considerato proprio per la sua universalità, che come tale riguarda nell'immaginario proprio tutti e lì si afferma come oggettiva, se pur veicolata attraverso la narrazione.

Poi dell'universalità umana ci parlano le **scienze moderne**, anche quelle soprattutto umane che nate come scienze sperimentali nel Settecento hanno vissuto una loro crescita portentosa, sempre affidandosi a metodi rigorosi che ce ne testimoniano proprio l'oggettività. E lì le scienze dell'uomo, dalla psicologia alla psicoanalisi, all'antropologia culturale, alla sociologia, alle neuroscienze, etc., ci hanno informato (soprattutto nel corso del Novecento con studi articolati e raffinati insieme) della complessità e della comune umanità che riguarda l' *homo sapiens*, facendone emergere sempre di più i caratteri comuni in ogni individuo e in ogni portatore di cultura/e. E si pensi solo alle caratteristiche dell'infanzia, tra bisogni affettivi e cure necessarie, tra pulsioni aggressive e affermazione di sé, tra riconoscimento da parte degli altri (coetanei e non) e reazioni ora timide ora violente rispetto alla loro presenza: aspetti diversi e naturali da regolare proprio attraverso l'educazione che fa lì prevalere ciò che fa valore comune e costruttore di comunità appunto umana. Oggi su tutto questo campo assai complesso e articolato dell'umano possediamo teorie e pratiche che ci consentono di leggerlo nella sua ricchezza e di intervenire in esso per superarne disturbi di vari generi o malattie più complicate e profonde, permettendoci di intervenire a fare diagnosi e terapie che conducano oltre il disturbo stesso. Anche qui vige la comprensione dell'uomo nella sua universalità, che permette di capire i soggetti e i loro problemi e di intervenire con cure oggettive, sperimentali e sperimentate che li sviluppino nella loro più propria e uguale umanità.

Allora: oggi più di ieri conosciamo la natura profonda e comune dell'uomo (e nell'immaginario e nei bisogni ideal-tipici), e quindi pos-

siamo di comprenderlo nelle sue caratteristiche comuni, anche se problematiche. Ma a questa problematicità proprio le terapie connesse alle varie scienze dell' uomo ci danno l'opportunità e la speranza di riportarlo al proprio equilibrio specifico. Una conquista duplice: di conoscenza e di intervento che ci fa guardare con fiducia all'avvento dell'uomo planetario, come specie veramente universale. Quanto poi alle differenze culturali il lavoro svolto dall'antropologia culturale, con la quantità e qualità delle sue ricerche, bene ci illumina e sui loro limiti di culture specifiche, da riconoscere e comprendere, e sulle loro scoperte anche rivoluzionarie (e si ricordi quella già citata di Lévi-Strauss presso gli indiani Nambikwara!) per la nostra tradizione occidentale, che mai deve essere assunta come regola assoluta e *ne varietur*, senza ripensarla criticamente anch'essa in relazione a quell'umano che li fa-regola!

5. Sulla relazione educativa interculturale

C'è un ultimo problema da risolvere: quello della relazione educativa, che lì, nell'interculturale, si deve affinare e sofisticare al tempo stesso. Già gli studi attuali su tale principio ne rilevano e la complessità e le articolazioni (e qui si rilegga il volume curato da Mariani per Carocci nel 2021, che ben articola la centralità di tale struttura educativa, sviluppandone la stessa complessità attuale), sui diversi fronti dei saperi che devono oggi guidare gli educatori e delle pratiche vissute soprattutto in classe. All'interculturale spetta una riflessione ancor più specifica, poiché essa si dispone tra culture diverse e pone in comunicazione lingue, mentalità e tradizioni ad alto tasso di differenze, che fanno ostacolo e creano chiusure e/o rifiuti. Qui però interviene il ruolo-docente, con le sue conoscenze coltivate e applicate che stimola tutta la comunità-classe a voler conoscere ciò che fa-differenza (dai nomi degli utensili più comuni, ai mesi dell'anno, ai nomi dei parenti e in generale e nei nomi propri, etc., per passare poi a quelli delle feste e ai loro riti e significati, come già ricordato, e toccare tutti insieme il modello di civiltà e cultura che anima le diverse comunità), articolando così un lavoro di reciproca comprensione dello stile di vita delle

comunità culturali stesse, che va svolto in particolare nelle classi della primaria e anche prima nella scuola dell'infanzia, per poi svilupparsi in forma matura e più critica nelle classi della scuola superiore. Su questa base di conoscenza reciproca (sì, perché anche i nativi del luogo ospitante devono esporre gli aspetti dominanti della loro cultura per dar vita a una vera e vissuta inter-cultura) si sviluppano infatti nelle scuole secondarie inferiori e superiori analisi più complesse e fini delle varie culture, relative alla storia, alle credenze, alle pratiche collettive e ai diritti individuali, svolte attraverso i saperi stessi. La prima caratteristica della relazione educativa interculturale è quella di creare soprattutto ascolto reciproco. Da lì poi rilevare le differenze su vari piani, discutendo se esse sono davvero giuste per la società accogliente: se no, vanno analizzate e ripensate in funzione del nuovo *habitat* in cui ciascuno deve collocarsi consapevolmente e in modo reciproco. Da ciò emergerà una visione più ricca e articolata delle culture, che vanno conosciute e riconosciute (che sono due cose diverse) e visione condivisa anche criticamente, per disporsi ad accoglierle e con esse confrontarsi tenendo fermo il criterio dell'umanità comune all'uomo e agli uomini di qualsiasi cultura, come ben ci insegnano le scienze umane. Da questo lavoro tra i saperi e le pratiche di vita scolastica prende corpo (come già di sopra ricordato) un *habitus* che nel dialogo trova il proprio nutrimento intellettuale, il quale attraverso l'oggettività dei saperi ci informa sul cammino da fare nelle varie culture rispetto ai diritti umani e alla comunicazione di modelli di comportamento sempre da regolare meglio alla luce dei saperi stessi posseduti al loro livello più alto e oggettivo. Anche questo un lavoro che si protrarrà a lungo, con richiami a confrontare anche le culture lì, in quella classe o scuola, presenti, poi con sviluppi anche *a latere* tra seminari o conferenze o ricerche. E da qui nascerà quella mente critica auspicata da Morin (e non solo!), problematica e aperta e metacognitiva sotto più aspetti e di cui la dimensione interculturale sarà un po' anche il sigillo e/o la matrice. Così l'attraversamento dell'intercultura in classe e a scuola produce sì effetti di coabitazione democratica tra le culture, ma ancor più un atteggiamento di pensiero critico che da lì si diffonde su tutta la cultura e i suoi saperi, che si fa anche stemma cognitivo e forma di comunicazione: aspetti che stanno alla base della mente stessa dell'uo-

mo-planetario, che è già ma che sarà ancor più domani l'abitante del Pianeta Terra (se riuscirà a salvarsi dalle plurime catastrofi in atto e in crescita nella sua storia attuale: tra crisi belliche con armi atomiche, crisi ecologiche diffuse, esaltazione dell' esercizio del potere umano e sulla natura e sugli uomini stessi sempre più brutale e senza rispetto alcuno per la pace, la quale vive e cresce nel suo più libero e autentico concetto se vissuta nel cuore stesso degli uomini tutti, se *ab imis* riletti e compresi nella loro interiorità!).

Allora l' intercultura guarda all'uomo planetario, e alla sua mente critica e aperta, al suo disporsi come modello del dialogo e da lì porre le stesse basi per una nuova civiltà che chiuda davvero le porte a dittature, bellicismi, disparità come contrasti radicali, sopraffazioni etc. per sviluppare invece un pluralismo che si lega al **dialogo**, all'**incontro** e alla **pace**, rinnovando così e davvero *ab imis fundamentis* la storia del *sapiens*! Che oggi ci si rivela così contorta e ormai carica di rischi da invocare davvero un cambiare strada.

6. Cinque parole-chiave per concludere

Sono quelle più e più volte richiamate nel presente testo, ma che vale davvero richiamare all'attenzione del lettore eventuale perché in lui si fermino come modelli guida e regolativi del e nel nostro tempo e di riflessione e d'azione. E con esse disporsi ad affrontare il futuro che ci sta davanti e che non dovrà essere più la riedizione, in senso di categorie-chiave seguite, di quelle che hanno governato il passato: con tanti errori e perfidie e delitti ! Lì presenti insieme a cose sublimi e meravigliose, ma che alla fine sono state sempre sopraffatte dalle azioni distruttive e disumane, che sono andate altere per la loro strada e senza alcun rimorso.

Eccole:

DIVERSITÀ: è ricchezza di umanità da tutelare nei suoi diversi aspetti che attengono all'umano e da integrare in modo riflessivo critico e così condiviso in forma accogliente.

DIALOGO: come mediatore delle diversità e loro assimilazione in una

nuova cultura comune che farà futuro. Evidenziando ciò che è comune e ciò che fa differenza e si pone come problemi e discutendoli insieme alla luce di una umanità sempre più conosciuta e riconosciuta come comune.

UOMO PLANETARIO: un soggetto nuovissimo che accoglie e dialoga e assimila le diversità in un discorso razionale aperto che “dimostra e convince”, che si fa modello di cittadinanza mondiale nell’epoca nuova che stiamo vivendo: quella dell’intercultura, appunto!

EDUCAZIONE: come processo comune che fa coscienza di sé personale e matura, attraverso il dialogo con le forme della cultura fatte proprie e rivissute come vie della cura-di-sé. Che deve prendere il posto sempre rispetto all’esercizio del potere come dominio, come è accaduto fin qui; e come ci è imposto dalla democrazia posta oggi a modello massimo della vita sociale e politica.

SCUOLA: l’istituzione-di-base per costruire davvero l’uomo-planeta-rio, il quale lì si allena sia alla comunicazione argomentativa e razionale che fa coscienza comune sia a un’idea di cittadinanza democratica assimilata in una vita comunitaria che si fa oggi sempre più il modello vero e maturo della *civitas* umana animata proprio dalle differenze.

Alla luce di questi principi potrà sorgere quella nuova-strada che lo stesso Morin ci ha indicato per la civiltà umana oggi come *Compito-E-pocale* e di cui dobbiamo farci e tutti e animatori e promotori convinti e attivi e ciascuno nel proprio ambito d’azione!

7. Appendice: sul seminario svolto il 6 aprile a Firenze nel convegno “Abitare le diversità”

La presentazione del tema seminariale, dedicato a educazione alla diversità nella scuola, è stata articolata toccando punti diversi relativi alle cinque parole sopra indicate come temi fondativi dell’intercultura, ma anche con digressioni e richiami sia a Firenze e alla sua cultura moderna e avanzata, anche pedagogica specialmente dopo il 1945, e alla sua apertura mondiale tra arte, letteratura e scienza e politica che le impongono di esser protagonista fine e matura anche nell’af-

frontare i complessi problemi aperti nel mondo attuale, come quello del dialogo interculturale: affrontando così il ruolo-chiave che oggi la scuola svolge nelle società pluralistiche del presente e del futuro. Poi si è aperta una discussione tra i presenti e tutti, forse, operatori impegnati nell'intercultura tra scuola e società.

Il dibattito si è sviluppato intorno ai seguenti temi: A) come si forma e si sviluppa l'identità personale nei giovani e che ruolo deve avere; B) quale importanza hanno i contatti giovanili con altre culture per far crescere e rinnovare l'identità di ciascuno; C) il diverso tasso di autocoscienza di genere tra maschi e femmine che è un problema etico-antropologico aperto e non affrontato nella nostra società; D) il problema della formazione dei docenti nelle scuole di vario ordine e grado rispetto proprio all'interculturalità. La discussione è stata breve ma partecipata ed efficace per i punti trattati in modo critico. Ecco le linee di riflessione maturate insieme.

A) L'identità di ciascuno cresce in un luogo e nella sua storia, si codifica secondo modelli lì comunicati e si fa fondamento dell'io, dandogli così sicurezza. Ma spesso essa si fa identità chiusa che svaluta e si oppone a altre identità. Ma ciò non deve avvenire in una vera società democratica e nella sua scuola, che deve guardare a far conoscere via via le culture anche diverse e riconoscerle nel loro apporto all'umanità del *sapiens*.

B) Sì, ciò deve avvenire *in primis* per via teorica, storica e scientifica, ma poi anche attraverso contatti con le diverse culture, vissuti nei viaggi-di-scambio che fanno conoscenza più intima e partecipata di tale conoscenza e allenano al pluralismo, che ci impone e a tutti di ridefinire in modo più critico e maturo la propria identità: ed è il confronto diretto che meglio e di più la anima e la nutre.

C) Il compito oggi di fare autocoscienza di genere anche a scuola, dove tale percorso si nutre di conoscenze scientifiche, demolisce con queste il pregiudizio e sviluppa un'identità di genere più fine e dialettica e reciprocamente compresa tra maschi e femmine, anche se le donne attraverso il femminismo hanno anticipato tali pratiche, sviluppando di sé un'immagine più matura e consapevole dei diritti individuali e sociali. Ciò che fino ad ora per i maschi non è avvenuto in modo collet-

tivo e analitico, tenendo purtroppo in vita un fascio di pregiudizi (tra superiorità, dominio, anche violenza, che producono prassi nefaste fino all'orrore dei femminicidi! anche se e di recente tale pregiudizio è stato esaltato da figure ... quasi ufficiali!) scientificamente falsi e da condannare: e già a scuola con seminari, conferenze, analisi di casi...

D) Ma come formare i docenti per renderli adeguati ad affrontare anche questi temi relazionali a scuola e non solo e sempre in modo efficace? Qui c'è bisogno di una formazione aggiuntiva a quella disciplinare specifica, che proprio nei Corsi o Master per sviluppare una vera competenza docente anche questi aspetti trasversali e socio-formativi devono esser messi al centro con lezioni, consigli di letture, seminari o altro. In modo da formare davvero una competenza educativa accanto e insieme e oltre quella delle discipline di specifica competenza. E da coltivare e per via teorica e pratica insieme. Un aspetto che nella discussione fatta insieme nel gruppo è risultato molto, ma molto, insufficiente oggi in Italia, per il permanere di una visione arcaica e della scuola e dei suoi stessi saperi, rispetto ai quali quelli umani restano sempre assai marginali o addirittura ignorati.

Bibliografia

A.N. Balslev, R. Rorty, *Noi e loro. Dialogo sulla diversità culturale*, Milano, il Saggiatore, 2001

I. Berlin, *Il legno storto dell'umanità*, Milano, Adelphi, 1994

N. Bobbio, *L'età dei diritti*, Torino, Einaudi, 1992

F. Cambi, *Intercultura: fondamenti pedagogici*, Roma Carocci 2001

F. Cambi, *Incontro e dialogo*, Roma, Carocci, 2006

F. Cambi, *Scuola e cittadinanza. Per la formazione etico-politica dei giovani*, Roma, Studium, 2021

M. Ceruti, *Il tempo della complessità*, Milano, Cortina, 2018

M. Ceruti, *Evoluzione senza fondamenti. Soglie di un'età nuova*, Milano, Meltemi, 2019

Costituzione italiana, Torino, Einaudi, 1975

J. Dewey, *Democrazia e educazione*, Firenze, La Nuova Italia, 1951

Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo 1948

Fondazione Intercultura Onlus, *Convivenze ambigue. Culture differenti e valori comuni?*, Colle Val d'Elsa, 2022

S. Latouche, *L'occidentalizzazione del mondo*, Torino, Bollati Boringhieri, 1992

A. Mariani (a cura di), *La comunicazione educativa. Prospettive contemporanee*, Roma, Carocci, 2021

E. Morin, *La testa ben fatta*, Milano, Cortina, 2000

E. Morin, *Cambiamo strada*, Milano, Cortina, 2020

M. C. Nussbawm, *Coltivare l'umanità*, Roma Carocci, 1999

F. Pinto Minerva, *L'intercultura*, Bari, Laterza, 2002

Empathy in education and the EPIC tool¹

Gabriella Landler-Pardo

Gabriella Landler-Pardo, is the Director of the Center of Empathy in Education and Society, and the simulation center located at the the Kibbutzim College of Education in Tel Aviv as well as a lecturer, a researcher and a teacher educator. Her current research areas are simulation-based learning in various educational settings, empathy, the development of professional identity of teacher educators and the impact of induction and mentoring programs for beginning teachers. Among her publications: Increasing participants' awareness of empathic behaviors through simulation-based learning (2023), Being empathic in complex situations in intercultural education: a practical tool (Intercultural Education, 2022), Empathic Patterns in Complex Discourse (Journal of Organizational Psychology 2022) both co-authored with Arviv Elyashiv, Levi-Keren and Weinberger), The Balance Between Global And Local Components In Teacher Education: Uniformity Versus Diversity (Journal of Teacher Education and Educators, 2012) co-authored with Ben-Peretz, Toov Ward and Aderet.

Abstract *Empathy, with its multi-dimensional nature, encompasses cognitive, social-emotional, and behavioral elements in interpersonal interactions. It stands out as a fundamental aspect of global competence, gaining increased importance as educational settings become more diverse. As schools become more varied, the ability to understand social situations from various viewpoints becomes crucial, playing a central role in both individual and societal aspects of education. Educators find themselves in complex situations where they are not only expected to demonstrate pedagogical expertise but also to exhibit empathic competencies and effective interpersonal communication skills. Simulation-based learning (SBL) stands out as a highly effective method employed to educate and prepare educators in navigating the intricacies of their roles. In this presentation, I will introduce a practical tool for identifying empathic behaviors—the*

1 This is the transcription of the speech included in the video summary.

EPIC (Empathic Patterns in Interpersonal Communication) tool. It distinguishes between two interwoven core patterns: verbal communication - which refers to what was said? and non-verbal communication - which refers to how was it said? The EPIC practical tool which was developed through analysis of SBL provides a fresh approach to raising awareness of cultural differences and diversity among teachers. Simultaneously, it refines communication and emotional skills, integral components of teachers' socio-emotional learning.

Empathy can be taught, developed, or even cultivated. So what do we mean by empathy or what is it in empathic behavior? Is it showing compassion to one another or be caring about somebody else or being sympathetic with somebody or maybe all of the above?

Empathy contains three major components. Is it a cognitive one, it's a behavioral one, and it's an emotional one. In our college, myself and three other colleagues of mine, we developed an EPIC model tool which contains or describes about certain behaviors which show what does it mean to be empathic.

Interstizi, graffette e altre piccole scoperte. Riflessioni metodologiche sulla pratica antropologica

Valentina Porcellana

Valentina Porcellana, Ph.d. in Antropologia ed Epistemologia della complessità, insegna Antropologia alpina e Antropologia del welfare all'Università della Valle d'Aosta. Si occupa di antropologia applicata ai sistemi sociosanitari, di processi partecipativi e di attivazione di comunità in contesti urbani e montani e di valutazione qualitativa dei servizi sociali ed educativi.

Abstract *Il laboratorio intende presentare metodi e pratiche, sperimentate nell'ambito dell'antropologia applicata in contesti urbani e rurali, per l'attivazione e l'accompagnamento di processi partecipativi. Si tratta di accompagnare persone e organizzazioni, con rispetto e pazienza (Appadurai 2011), a stimolare la capacità di riconoscimento e di visione, puntando sulla valorizzazione delle competenze ed evitando di mettere l'accento su mancanze o su presunte incapacità. Attraverso i linguaggi creativi questi processi condivisi non solo sono efficaci, ma attivano canali legati alle emozioni, al piacere dell'incontro e alla bellezza (Porcellana 2019). Si tratta inoltre di lasciare spazio alla "serendipità", cioè a quel margine di inatteso e di causale - "per caso e per sagacia" come direbbe Ugo Fabietti (2019) - che deriva dal vivere pienamente l'esperienza, lasciandosi guidare dall'istinto senza farsi spaventare dall'imprevisto o imbarazzare da possibili gaffes culturali (Sclavi 2003; Gasparini 2005).*

1. Dall'osservazione partecipante alla partecipazione

Da molti anni, circa venti, esploro, in modi e luoghi diversi ma complementari, i margini: quelli sociali – essendomi occupata delle condizioni di vita delle persone senza dimora a Torino e in altre città italiane – e quelli territoriali, lavorando in contesti montani e alpini. Ma anche

quelli disciplinari, provando a estendere i confini antropologici attraverso esperienze di ricerca-formazione che coinvolgono ricercatori e studenti universitari di diversi ambiti disciplinari, attori istituzionali e comunità locali. Già altrove (Porcellana 2016; 2023) ho utilizzato le suggestioni legate al tema degli interstizi proposte da Giovanni Gasparini (1998; 2005) per riflettere sulle esperienze che ho maturato in contesti liminali, giungendo alla consapevolezza che quella interstiziale sia diventata anche una “postura” che ha determinato il mio modo di stare sul campo e di osservare ciò che mi circonda. Come l'uomo *methorios* di cui parla Filone di Alessandria, richiamato da Gasparini, chi ha attenzione agli interstizi sta in una posizione scomoda, sul crinale in bilico tra due versanti, ma ha anche la possibilità di vedere da entrambe le parti, facendo esperienza della possibilità, del dubbio, dell'alternativa. Gli interstizi ci impartiscono una grande lezione di umiltà: «essi ci invitano a rivedere le nostre idee e categorie consolidate, aprendoci a una visione innovativa del reale» (Gasparini 2005, p. 13).

Ho avuto la fortuna – perché anche questa serve nella vita e nella ricerca scientifica, magari chiamandola *serendipity* (Merton, Barber 2002) – di condividere le mie esperienze con persone che hanno deciso di mettersi alla prova nel difficile esercizio del “fare insieme” (Sennett 2012).

Occuparsi di partecipazione significa forzare, in un certo senso, il metodo antropologico. L'osservazione partecipante, teorizzata e praticata a partire dagli anni Venti del Novecento, è uno dei fondamenti scientifici e punto di forza dell'antropologia culturale e sociale. L'introduzione dell'attributo “partecipante” all'azione di osservare ha contribuito in modo determinante allo sviluppo della disciplina, mettendo l'accento sull'importanza di essere sul campo, di immergersi per un tempo prolungato nel contesto che si intendeva studiare, partecipando il più possibile alla vita del gruppo ospitante. “Osservazione partecipante” e “partecipazione”, però, sono due processi diversi, perché le intenzioni sono diverse: l'una è una pratica conoscitiva, l'altra trasformativa, implicata in modo esplicito nel processo di cambiamento. L'osservazione partecipante, per quanto parte di un'esperienza im-

mersiva e multisensoriale, è legata all'interpretazione dell'antropologo sul campo, risponde a una sua domanda di ricerca. Essa interpreta e traduce le categorie emiche per poi, lasciato il campo, condividerle soprattutto con coloro che non hanno vissuto la stessa esperienza. I processi partecipativi sono percorsi in cui si costruiscono in modo collaborativo saperi, si condividono esperienze per giungere a una nuova visione, comune, a partire da categorie e idee in parte diverse e/o divergenti. Non si tratta (soltanto) di osservare pratiche per poi restituire, nella fase conclusiva, un punto di vista più o meno complesso. L'osservazione e la conoscenza del contesto servono, in questo senso, per cogliere bisogni – compresi quelli inespressi e latenti – e costruire *in itinere* nuove risposte e nuove visioni di futuro nel rispetto dei tempi e dei modi del gruppo. Questa modalità, che ha implicazioni etiche e politiche, non è ancora del tutto condivisa a livello disciplinare, nonostante da alcuni anni anche in Italia si parli sempre più ampiamente di antropologia applicata¹. Diversi antropologi, infatti, ritengono che questo tipo di implicazione possa far perdere all'antropologo il suo mandato scientifico di comprensione e analisi a favore di un'azione "animativa". Essi intravedono inoltre il rischio di perdita di libertà e autorialità nel momento della scrittura e della divulgazione degli esiti di ricerca. Ci sono ancora molti dubbi anche rispetto a modalità condivise di scrittura – definibili in termini di etnografie partecipate – che sono pratiche altamente sfidanti di scrittura polifonica in cui l'antropologo è chiamato a negoziare un nuovo modo di essere autore insieme ad altri, per lo più non appartenenti al mondo accademico (Lassiter 2005; Porcellana, Stefani 2016; Porcellana 2023). Inoltre, utilizzare la parola "politica" associata all'intervento scientifico è ancora visto con sospetto. Io la utilizzo in senso etimologico, richiamando l'arte di governare la *polis*, la cosa pubblica, la città-stato della Grecia classica. In questo senso tutti dovremmo essere e sentirci coinvolti nelle decisioni che riguardano la nostra vita comune, con consapevolezza e senso di responsabilità, soprattutto se operiamo all'interno di istituzioni

1 Si rimanda al sito della Società Italiana di Antropologia Applicata, fondata nel 2018, che riunisce docenti universitari, ricercatori delle discipline demoeoantropologiche presso enti privati e pubblici ed esperti che studiano con approccio antropologico e con fini applicativi le realtà sociali e culturali della contemporaneità: <http://www.antropologiaapplicata.com/>.

pubbliche come l'università. Si tratta di un gesto di cura reciproca, di attenzione, di perdita di "autorità etnografica" a favore di un potere condiviso di parola e di azione.

Senza negare i rischi di un approccio così implicato, attivare processi partecipativi significa anche sperimentare strumenti e modalità nuove che possono diventare patrimonio culturale, sociale e politico, anche al di là della presenza dell'antropologo sul campo. Roberta Zanini parla in questo senso della "dispensabilità" della nostra figura, cioè della possibilità che, una volta lasciato il campo, com'è giusto che sia al termine del nostro mandato, i processi avviati trovino modalità di realizzazione autonome e creative². Questi processi, però, proprio perché non siano vissuti come proposte esterne e imposte dall'alto, devono essere calibrati e negoziati fin dall'inizio in modo da rispettare tempi e spazi degli interlocutori. I processi di ricerca-azione sono particolarmente fecondi proprio perché sono flessibili, capaci di rispondere alle esigenze senza irrigidirsi, ma è necessario accompagnarli perché non perdano forza e siano affettivamente incisive. In questo senso è necessario che i partecipanti siano allenati a essere aperti, a lasciarsi interrogare dagli imprevisti senza averne paura, ma utilizzandoli come opportunità per rinegoziare e riflettere su dove si è arrivati. I processi partecipativi sono lunghi, a tratti faticosi e non hanno esiti certi, ma sono vitali, emozionanti e ci ricordano che la vita stessa è un continuo rischio (Douglas 1996), ma anche una continua scoperta e opportunità di crescita (Sennett 2012). Proprio per sopportare meglio l'incertezza, è necessario costruire un contesto positivo, ricco e nutriente, che si alimenta delle energie che circolano tra "dentro e fuori". Tali processi sono sistemi complessi, aperti, osmotici e grazie a queste caratteristiche di apertura non soltanto è loro possibile sopravvivere, ma crescere, riprodursi, moltiplicarsi.

Per avviare un processo di partecipazione è necessario tenere conto di una serie di condizioni politiche, economiche e di contesto. Per quanto riguarda le condizioni politiche, lavorando in un'istituzione pubblica come l'università ho sempre potuto avvalermi della credibili-

2 Comunicazione in occasione del convegno del gruppo di ricerca-azione "Montagne in Movimento" del 20 marzo 2021.

tà e del ruolo istituzionale dell'accademia per avere un iniziale riconoscimento e avviare le esperienze sul campo. Tutte le esperienze che ho maturato nel tempo, sia in contesti urbani sia montani, si sono sviluppati nel contesto accademico – anche se molto spesso fuori dalle aule universitarie – come esperienze didattiche, di ricerca e con forti implicazioni di terza missione (Porcellana 2022). La credibilità, però, va costruita sul campo e conquistata, così come la fiducia è il frutto di un processo complesso e sfidante. Ritengo che una delle condizioni necessarie per avviare un processo partecipativo sia che la domanda sorga “dal basso”, da parte di qualcuno che sente l'esigenza di aprirsi all'esterno. L'antropologia classica non ha questa impostazione: gli antropologi hanno scelto le proprie mete e i propri “oggetti” di studio per motivi personali, scientifici o politici che non tenevano conto della volontà o meno delle comunità locali di ospitarli e tanto meno di rispondere alle loro esigenze. L'antropologia contemporanea, applicata e pubblica, si basa invece su un'alleanza forte con gli attori locali su obiettivi condivisi fin dall'inizio, creando una base solida per poi affrontare anche eventuali battute d'arresto, difficoltà, rinegoziazioni. Al di là della collaborazione con quei “visionari” con cui si progetta inizialmente, è necessario conquistare la fiducia anche di coloro che non condividono la stessa visione e che mettono in atto forme più o meno esplicite di resistenza. Non bisogna sottovalutare la resistenza al cambiamento non soltanto delle persone, ma delle istituzioni e delle organizzazioni, anche quando chiedono di essere accompagnate a cambiare. Come ci insegna la fisica, la “memoria di forma” tende a prevalere e ciò non deve essere vissuto con frustrazione, ma con pazienza (Appadurai 2011).

Dal punto di vista economico è necessario che ci siano risorse adeguate perché si possa iniziare a lavorare. Non è importante quanto denaro sia effettivamente stanziato, ma la volontà di investirlo. Questa è una condizione che ha risvolti di vario tipo: crea un legame e una responsabilità reciproca, implica un patto e una condivisione di obiettivi e di metodi, determina una cornice temporale, vede riconosciuta una professionalità, che riguarda soprattutto la possibilità di retribuire giovani studiosi che testano sul campo le loro competenze. Si tratta

quindi di un vero e proprio investimento sul futuro che genera nuove risorse sia economiche sia umane e simboliche.

Ci sono poi le condizioni di contesto che sono difficili da prevedere in anticipo e che rendono il percorso non lineare né del tutto prevedibile o replicabile. È importante che il processo sia condiviso fin dalle sue fasi iniziali, in modo che siano limitati i fraintendimenti e che siano calibrate le aspettative. I diversi livelli istituzionali coinvolti e i diversi *stakeholders* devono dialogare ed essere il più possibile coordinati rispetto agli obiettivi. In questo senso è necessario attivare una “cabina di regia” che monitori e accompagni le fasi di lavoro, rendendo visibile il percorso di co-costruzione del progetto.

Dalle esperienze che ho maturato in questi anni, i processi virtuosi sono quelli realmente condivisi, che costruiscono qualcosa in cui i partecipanti si riconoscono sia nella loro singolarità sia come parte di una comunità di pratica (Wenger 2006). Sono quelli in cui le persone percepiscono di essere effettivamente parte di un progetto, di un flusso creativo, al di là della retorica della partecipazione, delle etichette, dei ruoli istituzionali; in cui il tempo di ciascuno è valorizzato e non c'è la sensazione di perderlo, ma di metterlo a frutto in comune in una cornice di reciprocità. I processi partecipativi costruiti in modo retorico sono molto dannosi perché vanno ad alimentare la sfiducia rispetto alla condivisione e alla gestione dei beni comuni. I processi virtuosi, al contrario, sono quelli accompagnati con cura, in cui, nonostante la flessibilità della ricerca-azione, ogni tappa del percorso è osservata e analizzata in modo da progettare la successiva in maniera più aderente possibile alle esigenze emerse *in itinere*. L'attenzione ai diversi piani del processo richiede la presenza di figure diverse che lavorino in modo coordinato e sinergico.

Non c'è però un prontuario da seguire o un protocollo sperimentale prestabilito, perché ogni contesto e ogni gruppo hanno dinamiche particolari che devono essere conosciute e valutate. Alcuni ingredienti, però, sono indispensabili: il primo è il rispetto, inteso come riconoscimento dell'altro (Sennett 2009). È importante mettere tutti nella condizione di sentirsi visti e ascoltati, apprezzati per ciò che possono portare. In questo modo, grazie alla serietà con cui si agisce sul campo

e alla credibilità che ne deriva, anche gli antropologi coinvolti, ottengono lo stesso riconoscimento. Un altro elemento che contribuisce in maniera determinante sul processo di partecipazione e che ha a che fare con il rispetto è quello del tempo e dei tempi. Si tratta, come sottolinea Arjun Appadurai (2011), di privilegiare la pratica della pazienza a quella dell'emergenza. Non si tratta, infatti, come a lungo è successo anche all'antropologia, di lavorare "contro il tempo", con l'idea di salvare dall'oblio forme di memoria, elementi culturali che si temevano in via di estinzione. In realtà, ci sono memorie che hanno tempi lunghi per emergere ed è quindi necessario rispettare anche i silenzi, perché possono essere funzionali, in un dato momento. L'antropologo Michael Herzfeld (2003) parla di "intimità culturale" e di come sia necessario rispettare tempi e spazi di chi ci ospita sul campo anziché forzare e pretendere di entrare, anche quando il nostro *status* di ricercatrici/ricercatori ce lo consentirebbe.

Negli ultimi anni, a differenza degli anni Duemila, mi è stato chiesto sempre meno di lavorare insieme alle comunità per recuperare la memoria del passato e sempre di più invece di guardare al futuro, privilegiando le forme di resilienza, di creatività e di trasformazione continua che i gruppi mettono in atto per vivere nel loro presente. L'esigenza, anche da parte delle generazioni più anziane, è quella di guardare avanti, di dare opportunità ai giovani, di progettare il nuovo anziché rivolgersi al passato con nostalgia. La richiesta non è più – o solo più – di organizzare archivi per la memoria, di allestire musei "delle tradizioni" o di raccogliere testimonianze del passato, ma di leggere il presente guardando a ciò che è stato in prospettiva di futuro. Si tratta effettivamente di pensare a uno sviluppo sostenibile, basato sulla conoscenza e sulla condivisione di saperi appresi per rifunzionalizzarli rispetto alle nuove esigenze. Nella mia esperienza, gli interlocutori privilegiati di questi processi sono persone che agiscono in luoghi ritenuti marginali o interstiziali: amministratori di piccoli paesi di montagna, operatori del cosiddetto "terzo settore", direttori di parchi o enti culturali che hanno una visione complessa e guardano alla comunità e al territorio come risorse collettive da attivare o riattivare e che chiedono a chi ha strumenti scientifici e metodologici di metterli

a disposizione in uno scenario di reciprocità.

Come detto, processi di questo tipo richiedono un accompagnamento costante, seppure non pressante, da parte di una “cabina di regia” che abbia una visione dall’alto e non troppo implicata internamente, che continui a vedere la direzione. In questo senso è necessario che il gruppo di lavoro sia vario, multidisciplinare, che agisca a più livelli e che si ponga come punto di riferimento senza sostituirsi alle comunità locali nelle decisioni. Accompagnare il processo significa, quindi, provare a garantire a tutti l’accessibilità delle informazioni e delle tappe, costruendo insieme il percorso, in modo che nessuno si senta escluso – a meno di non volerlo – e quindi stupito o spaventato da esiti percepiti come inattesi e inaccettabili. Si tratta di accompagnare persone e istituzioni ad allungare pian piano lo spazio immaginativo, in modo da favorire l’espressione delle aspirazioni e capacità di ciascuno.

Descritto così, può apparire tutto piuttosto semplice e lineare. Ma “fare antropologia”, soprattutto di tipo applicato e partecipativo, è faticoso e richiede grande impegno, attenzione, capacità di osservare anche se stessi agire nel contesto mentre si osservano gli altri, grande rispetto, ascolto attivo, responsabilità nel maneggiare le storie altrui. Per questo, in un momento di particolare difficoltà personale, ho sentito l’esigenza di un momento di silenzio e di solitudine. Ed è in quel momento che sono stata colta dalla sorpresa e dallo stupore, che sono due tra i molteplici elementi che Giovanni Gasparini (1998) include nella sua riflessione sugli interstizi e che ho trovato tracce di umanità in modi e luoghi inattesi.

2. Tracce di umanità

Nelle pieghe dell’asfalto, tra i cubetti di porfido, ai bordi dei marciapiedi che percorro quotidianamente in una pratica del cammino – che Nuvolati (2006) definisce “di vita quotidiana interstiziale” – che mi riporta alla lentezza e all’ascolto di me stessa, è avvenuto un particolare e sorprendente incontro: quello con le graffette, quei piccoli oggetti di metallo curvato, a cui, ben presto, ho aggiunto anche gli

elastici di gomma. Questo incontro – perché questo è stato per me, un vero e proprio incontro inaspettato – è avvenuto, come dicevo, in un momento particolare, in cui ho potuto riconoscerle e guardarle in maniera nuova. Le avevo sempre trovate, anche in luoghi molto lontani, come il Brasile, ma mai come in questi mesi mi hanno “parlato” e interrogato su ciò che, come esseri umani, abbiamo intorno a noi: «le tracce dell’Antropocene sono intorno a noi, inestricabilmente intrecciate al modo in cui viviamo. Ma per vederle, dobbiamo affrontare la “splendente, insopportabile realtà” del mondo che abbiamo creato (Farrier 2020, p. 15). Dato il carattere perlopiù solitario delle mie passeggiate urbane, a differenza delle esperienze di ricerca partecipativa vissute in passato, seguo “tracce di umanità senza persone”: gli esseri umani hanno un ruolo diverso da quello che solitamente rivestono in una etnografia e soprattutto nei processi collettivi e collaborativi a cui mi sono dedicata per due decenni. L’incontro con le graffette non implica scambio diretto – e quindi relazione – con altri esseri umani, né parole, né progetti comuni. Eppure, gli esseri umani ci sono: sono loro ad avere fabbricato le graffette, ad averle usate per qualche scopo e ad averle perse lasciando traccia del loro passaggio in giro per la città; ma io non li vedo, non li conosco, non so chi siano né so quali siano le loro vite, attività, speranze, sogni, sofferenze, impegni. Li immagino soltanto. Le graffette mi connettono a loro – dato il loro ruolo di “oggetti connettori” – a ciò che fanno, alle loro abitudini, alle traiettorie urbane che tracciano camminando, agli oggetti che portano con sé. Io adesso ho, letteralmente, le tasche piene delle loro graffette. Loro sono con me attraverso questi piccoli oggetti, che a loro volta evocano modi di stare al mondo.

È una strana etnografia senza esseri umani, una sorta di archeologia, che ho imparato a definire, grazie a Maurizio Ferraris, icnologia: *ichnos* in greco significa «traccia, pista, orma sia in senso materiale sia in senso spirituale» (Ferraris 2009, p. XIV). Icnologia, dunque, è la scienza delle tracce. La mia icnologia è fatta perlopiù in solitudine e in silenzio, eppure immersa nei suoni della città, in mezzo alle persone che camminano sui marciapiedi, che parlano, si salutano, che lavorano. In mezzo a odori e rumori prodotti dalle automobili, dai tram e dai bus,

dalle biciclette. Al suono delle campane di una chiesa, tra i piccioni che beccano avanzi di cibo, tra bambini in fila per due in gita con le maestre. Le graffette sono parte di un'umanità viva, in movimento. Le graffette mi hanno indotta a un nuovo esercizio di autoetnografia: questa volta non si tratta della descrizione di una comunità di pratica in azione (Porcellana 2019) o di un apprendistato metodologico (Porcellana 2023) di cui sono parte, ma del processo che porta un singolo – io stessa – a produrre idee, della costruzione di una rete di significati a partire da un oggetto. È la descrizione della costruzione di una mappa concettuale e della ricostruzione di un percorso. Come Hansel e Gretel nel bosco ripercorrono il cammino attraverso le tracce, briciole di pane e sassolini, io seguo le graffette, che mi “appaiono” quando meno me l'aspetto e in modo sempre inedito. Sono passata da un'esperienza plurale, condivisa e corale, al singolare di una riflessione intima, quasi un dialogo interiore che condivido con chi, come me in questo momento, ha bisogno di raccogliere le idee prima di riprendere il viaggio. Un momento di riflessione silenziosa, che passa attraverso l'azione quotidiana del camminare in luoghi vicini, del rapporto multisensoriale (Pennacini 2013), con i luoghi familiari, percependo il piede che calca i diversi terreni, l'occhio che osserva, l'orecchio attento ai suoni, ai rumori e alle voci, il corpo immerso nello spazio. L'oggetto dell'osservazione sono io stessa insieme alle graffette e agli elastici – linee (Ingold 2020) e bolle (Sloterdijk 2014) – metafore del mondo e degli elementi che lo compongono. È un tempo per me, di pensiero e di ricomposizione, ma anche di creatività, di sperimentazione che è possibile, anzi, sperabile poter condividere con qualcuno³. A volte servono questi momenti di raccoglimento in cui lasciarsi stupire e interrogare da elementi insoliti, minimi. E che siano oggetti a interrogarmi e non persone è significativo. L'oggetto media rispetto alla presenza delle persone.

Dal punto di vista metodologico, osservando il micro si possono connettere elementi più generali per avere una visione di insieme. Se-

3 Spero sempre che condividere la mia esperienza possa servire anche a qualcun altro a trovare la propria strada, a far sentire chi legge meno solo, per dimostrare, a partire da ciò che io stessa ho vissuto, che si può fare e anche ritrovare la forza e la speranza dopo momenti di scoraggiamento.

guire percorsi alla ricerca di graffette mi ha consentito di ricostruire non tanto una mappa spaziale – che pure sarebbe possibile dato che, fotografandole, le immagini digitali delle graffette sul cellulare consentono la geolocalizzazione – ma una mappa concettuale. A ogni graffetta trovata è corrisposto un nuovo elemento da inserire nel mio ragionamento, un tassello di un puzzle che sta tentando di trovare una sua immagine finale coerente.

Il senso di queste riflessioni è quello di proseguire il percorso intrapreso rispetto a metodi e strumenti dell'antropologia applicata. Il mio interesse di ricerca è sempre stato legato alle questioni metodologiche. Questa consapevolezza è andata maturando nel tempo, anche grazie alla pratica di campo sia in ambienti montani sia in contesti urbani e alla successiva, necessaria, fase di analisi. A ogni tappa del mio percorso di ricerca ho sentito la necessità di fermarmi per fare il punto. E non soltanto perché è parte integrante del metodo antropologico o perché il mio lavoro è sottoposto alla valutazione degli esiti della ricerca attraverso le pubblicazioni: fermarsi significa riprendere fiato, osservare la strada percorsa fino a quel momento, guardarsi indietro per decidere la direzione e riprendere il cammino con nuova energia e consapevolezza. Vengo da anni in cui ho dovuto fare i conti con il passato che non voleva passare – e che io non riuscivo a lasciare andare – e anche nella scrittura scientifica ho sentito la necessità di ripercorrere e rileggere a posteriori tanti anni di lavoro, mettendo insieme i pezzi per vederne il senso generale (forse, proprio per poterlo lasciare andare una volta per tutte). Le graffette, invece, mi stanno facendo sperimentare un altro tempo, quello presente. Mi stanno facendo fare un inedito esercizio di ricomposizione, ma di pezzi che stanno insieme adesso, oggi, e guardano al futuro, in un continuo divenire (come il fatto stesso di continuare a trovare graffette e non so se e se mai smetterò di trovarne e di collezionarle). «Proprio perché ristabiliscono le connessioni tra i vari segmenti della nostra storia individuale e collettiva, salvare le cose dall'insignificanza significa comprendere meglio noi stessi» (Bodei 2009, p. 60).

Oltre a essere un momento necessario per fare nuovamente il punto, questo è anche un *divertissement*, un'occasione per ritrovare il gusto

dei “mondi paralleli” che danno gioia alla vita di cui parla Gasparini (2005). La graffetta è un pretesto piuttosto insolito e divertente per dire (anche) cose serie ed è, come direbbe Lévi-Strauss (1974) in un motto antropologico ormai diventato proverbiale, “buona da pensare”.

Guardare alle piccole cose non significa dimenticare o ignorare le questioni, molto gravi, che affiggono l'umanità, le atrocità e le ingiustizie. Io stessa me ne sono a lungo occupata cercando di applicare metodi e strumenti dell'antropologia a servizio delle trasformazioni sociali e dei cambiamenti istituzionali a contrasto dell'emarginazione e della povertà. Eppure, ritengo che ripartire da un elemento minuto come la graffetta, trovata negli interstizi di una strada, sia un esercizio utile per rendersi conto che è possibile rallentare a tal punto da riuscire a vedere cose che a prima vista sfuggono. «Metodologicamente, per definire il nostro “campo” va recuperato lo sguardo lento, privo di finalità immediata proprio del *flâneur* caro a Baudelaire e a Benjamin, recuperato alla nostra disciplina dall'“antropologo dalle mani in tasca” cara a Marc Augé, ma ad esso va accostato molto altro ancora» (Callari Galli 2007, p. 30) attingendo ai saperi più diversi, non solo scientifici, ma anche artistici.

Ho incontrato le graffette durante i miei spostamenti di lungo, medio e piccolo raggio, le ho trovate ovunque, in maniera del tutto inattesa. Le pratiche di spostamento, come suggerisce Clifford, sono «*constitutive* dei significati culturali e non già un loro mero trasferimento e allargamento» (Clifford 1999, p. 11). Le graffette sono ovunque perché ovunque ci sono persone che si muovono e che, evidentemente, perdono oggetti che portano con sé. Persone e cose si muovono incessantemente e io, da antropologa, segue le loro tracce in una sorta di etnografia multisituata. Il lavoro di campo è inteso da Clifford come pratica di viaggio, sia in senso reale sia metaforico. Le graffette sono indizi che suggeriscono che, nonostante l'accelerazione di mezzi e strumenti, la virtualizzazione e la digitalizzazione di dati e informazioni, le persone camminano, portano con sé degli oggetti, usano fogli di carta o altri supporti analogici. La duttilità materiale della graffetta evoca un posizionamento rispetto alla ricerca; dobbiamo, come antropologi della complessità, prevedere e mantenere un alto livello di

flessibilità: «ogni ricerca sul comportamento umano deve accettare l'imprevedibilità di eventi e di incontri che si verificano senza che possano essere stati previsti, deve mettere in conto i mutamenti dei ruoli e dei diversi attori: in particolare la vita in un contesto urbano, i suoi ritmi, le dinamiche delle sollecitazioni proprie della nostra contemporaneità, ci impongono di fissare, nell'itinerario della ricerca etnografica, solo orientamenti di carattere generale che ci permettono di introdurre nella nostra analisi l'imprevisto e l'inaspettato» (Callari Galli 2007, p. 31).

3. Su graffette, libertà e altri imprevisti

Camminare, negli ultimi anni, mi ha aiutato tanto nei momenti difficili. Ho camminato in montagna, tra i boschi, lungo le rive dei fiumi e di laghi: la natura, l'acqua, il verde e l'azzurro sono stati un vero e proprio modo di curare ferite profonde. Allontanarmi più frequentemente possibile dalla città è stato il mio modo per sopravvivere in un momento in cui anche i luoghi familiari mi sembravano nemici, odiosi, insopportabili. La macchina mi portava via per chilometri e poi, lasciata quella, camminavo ancora per immergermi in un altrove che sentivo rifugio, nido protettivo, luogo in cui respirare di nuovo, dormire, trovare sollievo. La fuga è stato il mio modo di sopportare la sofferenza. Finché, a poco a poco, ho ritrovato la forza di restare; ho iniziato a camminare per la città prendendomi il tempo necessario per farlo con un passo che mi consentisse di guardare, di respirare senza affanno, di ritrovare me stessa. Ho lasciato l'involucro protettivo dell'automobile e mi sono aperta nuovamente al mondo, con un interessante e sorprendente cambiamento del punto di vista: perché pensavo che i progetti partecipativi a cui avevo dato vita fossero legati a una fase di "apertura" e che starmene da sola a guardare il mondo intorno fosse un ripiegamento su me stessa. Invece mi sono resa conto, grazie alle graffette, che si tratta di un nuovo modo, almeno per me, di mettermi in connessione profonda con la città, di "essere nuda", al di fuori dell'abitacolo della mia macchina, più vulnerabile, ma più a contatto con il reale. Inoltre, ho scoperto che restare, come scrive Vito Teti,

non significa “stare fermi”, cosa che mi faceva tanta paura, ma significa invece «sentirsi sempre in atteggiamento di attesa e di ricerca; essere pronti allo spaesamento, disponibili al cambiamento e ad accogliere, a condividere i “luoghi”. Restare significa riscoprire la bellezza della “sosta”, della “lentezza”, del silenzio, del raccoglimento, dello stare insieme, anche con disagio, del donare, della verità del viaggiare e del camminare» (Teti 2004, p. 48). Quando ho ricominciato a trovare sulla mia strada, letteralmente, le graffette ho ricominciato anche a vedere e a sentire diversamente, e anche a sentirmi di nuovo libera e felice, grata per la vita che si rinnova continuamente. Sorprendente. La vita è sorprendente e le graffette me l'hanno ricordato. Come mi hanno ricordato che le piccole cose possono dare felicità, che è importante procedere alla propria andatura, senza accelerare troppo, che ciascuno di noi ha una forma, è diverso per colore e condizione, è “nuovo” o “arrugginito” ed è proprio la bellezza di questa differenza che rende speciale il mucchio di graffette che oggi porto in tasca per non dimenticarmi più ciò che ho riscoperto.

Le persone a cui parlo delle graffette iniziano anche loro a vederle, a trovarle con stupore, a raccoglierele sorridendo, a mandarmi foto e a regalarmele in uno scambio di piccoli doni. Lo studio della cultura materiale e del rapporto tra uomini e oggetti dimostra che gli oggetti hanno importanza in quanto mediatori di relazioni e non tanto e non solo per sé stessi: «gli oggetti materiali sono considerati come un aspetto integrale e inseparabile di tutte le relazioni» (Miller 2008, p. 185) e spesso queste relazioni, la loro natura e profondità, sono più facilmente rappresentabili attraverso oggetti che a parole. Osservando la relazione tra oggetti e persone, Daniel Miller afferma «la centralità delle relazioni per la vita moderna e la centralità della cultura materiale per le relazioni» e aggiunge che «gli oggetti creano i soggetti molto più che il contrario» (Miller 2008, p. 185, 187). La graffetta, la sua forma, il suo esistere nel mondo ha dato forma al mio pensiero, anzi, a una concatenazione di pensieri sull'umano e anche sull'antropologia come metodo. Osservare e raccogliere graffette, infatti, mi ha consentito di ragionare sul metodo che contraddistingue il lavoro antropologico: a ogni incontro con questo piccolo oggetto ha preso

forma una nuova riflessione sul senso di fare ricerca sul campo, sul posizionamento, sulla postura antropologica, sul modo di connettere pensieri intorno al mio lavoro, ma anche su me stessa, sul mio corpo, sul senso che ha per me la vita. Lasciare che i pensieri si connettessero l'uno con l'altro è stata una esperienza intensa di libertà. Ecco, queste riflessioni sono frutto soprattutto della ritrovata libertà, della gioia di questa sensazione, delle piccole cose che poi tanto piccole non sono: la libertà di muovermi, di essere me stessa, di esprimermi, di “perdere tempo” camminando con tutta calma per le vie della mia città in modo da «percepire, pensare e tornare a essere sé stessi» (Espedal 2009, p. 79). Nella letteratura, non solo socio-antropologica, la figura del *flâneur* è quella di un individuo – per lo più maschio bianco – che si aggira per la città senza una meta particolare, per il suo personale piacere, ma anche con la capacità di interpretare ciò che vede e sente intorno a sé e di mettere insieme e restituire, attraverso linguaggi dell'arte e della scrittura, un'immagine complessiva inedita. Il *flâneur* descritto da Nuvolati è contraddistinto «dal desiderio di sentirsi a casa propria ovunque, di incrociare lo straordinario con la normalità, il globale con il locale, il mobile con l'immobile [...] Il *flâneur* è colui che scopre nuove realtà, magari nel “cortile di casa”, che ci invita a esplorare mondi vecchi e nuovi con occhi diversi, che ci aiuta a osservare e sovrapporre in modo originale territori della quotidianità e dell'avventura» (Nuvolati 2006, pp. 87-88). La figura del *flâneur* ha molti tratti che si sovrappongono a quelli che caratterizzano l'antropologo nel suo lavoro sul campo, in particolare rispetto alla libertà che svincola entrambi dai modelli culturali appresi: «sgravato dal fardello delle identità forti, affrancato dai retaggi della tradizione, il *flâneur* vaga nel tentativo di riconsegnare un senso profondo alla propria esistenza riconoscendo i significati più intimi dei luoghi» e ha il ruolo, sempre sfidante, di «indicare percorsi alternativi, di vita e di esplorazione» (Nuvolati 2006, pp. 88-89).

Si tratta di una figura alquanto provocatoria che, con un certo gusto, io stessa incarno, perché le mie passeggiate urbane e il mio collezionare graffette sono una risposta non priva di ironia rispetto a un certo modo di vivere e un certo modello di vita e di genere – che io stessa ho pensato a lungo che fosse appropriato e giusto per me – di chi

guarda con riprovazione coloro che “perdono tempo” anziché produrre senza sosta, rivestendo ruoli prestabiliti e stando a tempi e ritmi dettati da altri anziché ascoltare il proprio corpo nelle sue esigenze di benessere.

La graffetta, inventata e brevettata negli Stati Uniti nella seconda metà dell'Ottocento, è diventata, suo malgrado, simbolo della globalizzazione dell'età moderna. Parla di documenti, di allegati, di burocrazia – inventata in Europa – di carte e di scartoffie (Graeber 2013; 2016). Le graffette dimostrano, senza che ne abbiano alcuna responsabilità, che «è impossibile sfuggire alla penetrazione globale delle istituzioni occidentali alleate dei mercati capitalistici e con i progetti delle élites nazionali» (Clifford 1999, p. 18). Oggi, la produzione di graffette è *made in China* (scritto in inglese sulle confezioni in vendita nei negozi gestiti da commercianti cinesi). L'incontro con la graffetta globale è stranamente familiare: talmente familiare da lasciare stupiti. La graffetta, dunque, potrebbe assurgere a simbolo del modello capitalista in cui beni diventano obsoleti in tempi rapidissimi e vengono sostituiti immediatamente (Leonini 1988). Ma non è del tutto così, perché, come dimostrano le graffette che io stessa trovo, colleziono, riutilizzo, scambio e regalo le graffette sfuggono, almeno in parte, alle leggi del mercato per raccontarci altri modi di mettere in relazione persone e cose, persone e persone attraverso le cose, non sempre o non solo di tipo accumulativo, predatorio o di predominio. E oltre a sfuggire ai meccanismi del mercato, le graffette perdute e ritrovate sfuggono anche al circuito del dono, quasi vivessero di vita propria e avessero una propria *agency*: «anche se abbandonata dal donatore [la cosa] non è inerte, è ancora qualcosa di lui» (Mauss, 1965, p. 170).

Le graffette, dunque, creano uno spaesamento o, meglio, un corto circuito che ha innescato una concatenazione di pensieri e di riflessioni sull'umano. David Farrier (2020) sostiene che la graffetta abbia un enorme potenziale di diventare uno dei fossili del futuro. Un piccolo, piccolissimo oggetto, insignificante per i più, invisibile quando si nasconde nelle pieghe dell'asfalto della città diventa un potente “grimaldello” mentale che apre connessioni che hanno portata ampia, che travalica il qui o l'altrove: un oggetto, come afferma Miller

(2008), che ci può aiutare a descrivere meglio di tante parole, difficili da trovare, significati profondi. Intanto, partire dalle graffette come oggetto antropologico ci aiuta a «invertire la percezione che il senso comune ha dell'esotismo e dello straniamento» (Callari Galli 2007, p. 14) facendoci percepire anche ciò che ci sembra familiare, scontato, come qualcosa di nuovo che sa raccontarci qualcosa di interessante e di inedito su noi stessi.

4. Epilogo

Mentre scrivo, la raccolta delle graffette (e degli elastici) è ancora in corso; quindi, non so quale sarà l'esito finale della mia riflessione e quando sentirò – come sempre capita sul campo – di essere arrivata alla “saturazione”. Per ora procedo perché, come scrive James Clifford, «il lavoro sul campo non è tanto una faccenda di soggiorno vincolato a un luogo, quanto una serie d'incontri di viaggio» (Clifford 1999, p. 10). Dopo averle trovate, le graffette mi hanno parlato e non posso più ignorarle. E come ogni incontro, qualcosa di importante mi ha lasciato e qualcosa di nuovo mi ha insegnato. Le graffette, come suggerisce Farrier, testimoniano dell'attività umana che ha trasformato la materia (e il pianeta) e sono un memento: «pensiamo di sapere che cosa aspettarci dal mondo in cui viviamo e perdiamo l'opportunità di vedere le cose non solo per come sono, ma anche per come stanno diventando. Ogni giorno si aprono nuovi mondi e noi non li notiamo. Nella fretta della vita quotidiana ci perdiamo il sottile cambiamento [...]. La sfida è imparare a esaminare il nostro presente, e noi stessi, alla sinistra luce gettata dal futuro che avanza» (Farrier 2020, p. 244). Ma anche, aggiungo io con uno sguardo più speranzoso, le graffette ci ricordano di volerci bene e di guardarci intorno con amorevolezza: di vivere appieno il tempo, di assaporare la libertà, di trovare il giusto spazio e il giusto ritmo, quelli che ci corrispondono davvero e che ci fanno stare bene. Perché è inutile girarci intorno: lo scopo della vita – e, in fondo, anche quello dell'antropologia – è di trovare un modo per stare bene con se stessi e con gli altri. Questa è la mia personale interpretazione dell'“antropologia della graffetta”, non è una ricetta,

né una soluzione definitiva: è un ennesimo, parziale tentativo. E meno male che non è l'ultimo, perché altrimenti vorrebbe dire che la vita è finita. Invece, anche quando sembra di aver toccato un punto di non ritorno, e la vita stupisce se ci lasciamo stupire e, soprattutto, se non perdiamo la speranza.

Bibliografia

- Appadurai A. (2011), *Le aspirazioni nutrono la democrazia*, et al./edizioni, Milano.
- Bodei R. (2009), *La vita delle cose*, Laterza, Roma-Bari.
- Callari Galli M. (2007), *Pratiche etnografiche nella città contemporanea*, in Callari Galli M. (a cura di), *Mappe urbane. Per un'etnografia della città*, Guaraldi, Rimini: 7-41.
- Clifford J. (1999), *Strade. Viaggio e traduzione alla fine del secolo XX*, Bollati Boringhieri, Torino.
- Douglas M., *Rischio e colpa*, il Mulino, Bologna 1996.
- Espedal T. (2009), *Camminare dappertutto (anche in città)*, Ponte alle grazie, Milano.
- Farrier D. (2020), *Tracce. Alla ricerca dei fossili di domani*, Mondadori, Milano.
- Ferraris M. (2009), *Documentalità. Perché è necessario lasciar tracce*, Laterza, Roma-Bari.
- Gasparini G. (1998), *Sociologia degli interstizi: viaggio, attesa, silenzio, sorpresa, dono*, Mondadori, Milano.
- Gasparini G. (2005), *Plint. Il piccolo libro degli interstizi*, Editori Riuniti, Roma 2005.
- Graeber D. (2013), *Oltre il potere e la burocrazia: l'immaginazione contro la violenza, l'ignoranza e la stupidità*, Elèuthera, Milano.
- Graeber D. (2016), *Burocrazia*, Il Saggiatore, Milano.
- Herzfeld M. (2003), *Intimità culturale: antropologia e nazionalismo*, L'ancora del Mediterraneo, Napoli.
- Ingold T. (2020), *Siamo linee: per un'ecologia delle relazioni sociali*, Treccani, Roma.
- Lassiter L.E. (2005), "Collaborative Ethnography and Public Anthropology",

Current Anthropology, 46, 1: 83-106.

Leonini L. (1988), *L'identità smarrita. Il ruolo degli oggetti nella vita quotidiana*, il Mulino, Bologna.

Lévi-Strauss C. (1974), *Il crudo e il cotto*, Il Saggiatore, Milano.

Mauss M. (1965), *Teoria generale della magia e altri saggi*, Einaudi, Torino.

Merton R.K, Barber E.G. (2002), *Viaggi e avventure della serendipity: saggio di semantica sociologica e sociologia della scienza*, il Mulino, Bologna.

Miller D. (2008), *Cose che parlano di noi. Un antropologo a casa nostra*, il Mulino, Bologna.

Nuvolati G. (2006), *Lo sguardo vagabondo. Il flâneur e la città da Baudelaire ai postmoderni*, il Mulino, Bologna 2006.

Pennacini C. (a cura di) (2013), *La ricerca sul campo in antropologia: oggetti e metodi*, Carocci, Roma.

Porcellana V. (2016), *Dal bisogno al desiderio: antropologia dei servizi per adulti in difficoltà e senza dimora a Torino*, FrancoAngeli, Milano.

Porcellana V. (2019), *Costruire bellezza: antropologia di un progetto partecipativo*, Meltemi, Milano 2019.

Porcellana V. (2022), "Intrecci. Esperienze di ricerca, didattica e terza missione in ambito antropologico", *Antropologia Pubblica*, 8, 1: 115-130.

Porcellana V. (2023), *In montagna non ci sono alberi. Esperienze di antropologia alpina*, Meltemi, Milano.

Porcellana V., Stefani S. (a cura di) (2016), *Processi partecipativi e etnografia collaborativa nelle Alpi e altrove*, Edizioni dell'Orso, Alessandria.

Sennett R. (2009), *Rispetto: la dignità umana in un mondo di diseguali*, il Mulino, Bologna.

Sennett R. (2012), *Insieme: rituali, piaceri, politiche della collaborazione*, Feltrinelli, Milano.

Sloterdijk P. (2014), *Sfere I. Bolle*, Raffaello Cortina Editore, Milano.

Teti V. (2004), *Il senso dei luoghi. Memoria e storia dei paesi abbandonati*, Donzelli, Roma.

Wenger E. (2006), *Comunità di pratica. Apprendimento, significato, identità*, Raffaello Cortina Editore, Milano.

Conclusioni

Roberto Ruffino

In questi giorni abbiamo affrontato il concetto di complessità e delle società complesse da tante angolazioni diverse. Mi pare che il primo sentimento che abbiamo provato di fronte a questo concetto sia stato quello di imbarazzo (per richiamare l'espressione usata da uno dei nostri relatori, Ton Jorg: "l'imbarazzo della complessità").

La complessità crea disorientamento e di fronte a situazioni complesse possiamo reagire in modi diversi. Possiamo reagire al disorientamento ignorandolo: non riusciamo a trovare un bandolo della matassa e, come diceva un altro relatore, operiamo una specie di liquefazione delle differenze, ponendoci in modo confuso di fronte a percezioni inafferrabili che sembrano annullarsi a vicenda. Nel mondo giovanile specialmente, dove operiamo come Fondazione e Associazione, abbiamo talvolta l'impressione che le differenze liquefatte siano diventate uguali in tutto il mondo. Chi lavora negli scambi giovanili internazionali si trova spesso davanti ad apparenti similitudini imbarazzanti in parti del mondo molto lontane e si domanda come preparare questi ragazzi all'alterità in un mondo che sembra omologato ed uniforme.

Un'altra reazione frequente (citata più volte in questo convegno) è quella del riduzionismo, il tentativo di semplificare situazioni complesse. Ma di semplificazione in semplificazione si arriva a qualcosa che ha perso il significato originario. In campo politico lo vediamo molto spesso, nel nostro paese e a livello europeo e internazionale: non si sa come affrontare situazioni complesse, quindi le si semplifica fino al punto di smarrire la loro natura e di finire nel populismo, con apparenti soluzioni elementari, banali, semplicistiche.

Oppure, come diceva la nostra amica Milena Santerini dell'Università Cattolica, si giustifica la complessità con teorie di complottismo, mol-

to presenti in tante culture politiche e sicuramente molto presenti nella cultura politica italiana.

Dunque la complessità imbarazza, perché obbliga a rimettere in discussione le impostazioni che abbiamo ereditato dal passato, dalla famiglia, dalla scuola, dalla società in cui viviamo. Prima di tutto un certo determinismo positivista, che tuttavia ci deresponsabilizza, in quanto stabilisce a priori il vero e il falso, il giusto e l'errore: "bisogna seguire le regole!" Invece di fronte alle complessità vanno messe in discussione proprio queste regole, i canoni delle nostre abitudini e tradizioni valide per tutti. Non si riflette abbastanza sul proprio passato e si guarda al futuro con una fede acritica nella società dell'automazione e in un efficientismo esasperato che generano situazioni complicate e non ci aiutano a capire la complessità.

Contemporaneamente però, tra le persone più accorte (sicuramente questo orientamento è stato molto presente in questo convegno) emerge forte da alcuni anni un orientamento verso un umanesimo nuovo, non più fondato su categorie razionalistiche, che ci aiuta a capire la differenza, appunto, fra situazioni complesse e situazioni complicate, che non possono essere affrontate nello stesso modo. La complessità, pur nell'imbarazzo che crea, apre all'umanità opzioni diverse sul futuro. Essa richiama un altro concetto molto caro a chi lavora nel settore interculturale, che è quello del relativismo, nel nostro settore specifico quello del relativismo culturale, un relativismo che, a differenza del determinismo positivista, responsabilizza. Naturalmente rende anche più difficile passare dal progetto all'operatività: in quanto è più facile organizzare e monitorare una società di automi, che non una società di persone responsabili e capaci di autodeterminarsi all'interno di un progetto.

In queste tre giornate abbiamo così dedicato molto tempo ad approfondire quanto sia complesso il concetto di complessità e come la complessità non sia una realtà da manovrare facilmente o da governare facilmente: sappiamo gestire meglio le cose complicate, ma non le cose complesse. E siamo anche stati tutti d'accordo su un concetto dibattuto in tanti seminari: che viviamo un'epoca di transizione (tutte le epoche sono ovviamente di transizione, ma questa forse lo è

più di altre) e in questa transizione gioca un ruolo fondamentale la tecnologia. Ma questa tecnologia delle ultime generazioni e del tempo presente non è stata ancora metabolizzata: la utilizziamo, ma non abbiamo conseguito una conversione della mente su larga scala. Non c'è da stupirsi: quando fu inventata la stampa oltre 500 anni fa, ci volle tempo per trasformare le abitudini mentali della popolazione ed è del tutto normale che occorran tempi lunghi in ogni cambiamento epocale. Oggi non abbiamo ancora acquisito la percezione di come gli strumenti nuovi (e complessi) dovrebbero obbligarci a maturare un atteggiamento diverso verso l'umanità, la vita, le priorità. Li usiamo come mezzi che ci facilitano alcune funzioni, ma non provocano conversioni mentali. E così anche l'intelligenza artificiale è vista da molti come un mezzo per facilitare la vita in certi settori.

Ma soprattutto (qui ritorno su un punto che mi è molto caro) non sappiamo ancora affrontare i problemi etici e morali che nascono dall'innovazione. Mi è piaciuto moltissimo il workshop di Luisa Damiano che poneva appunto il problema del robot dal punto di vista sociale, cioè del suo inserimento nella società: è qualcosa su cui dovremo riflettere molto perché se non si trova una base etica comune per l'umanità, molte altre speranze non diventeranno mai realtà.

Infine tutto il nostro convegno era orientato, come è stato evidente nell'ultima giornata, a fornire indicazioni e itinerari, per l'educazione, per la scuola, per l'università e ci sono sicuramente stati alcuni suggerimenti, che vorrei riprendere in conclusione.

Sarà importante, come è stato detto sin dall'apertura giovedì scorso, trovare il modo di superare la parcellizzazione dei saperi: abbiamo vissuto per molto tempo nel mito della super specializzazione, siamo arrivati a situazioni dove ognuno si occupa di un minuscolo pezzo di realtà che non comunica con gli altri pezzi minuscoli. Un esempio diverso e positivo potrebbe essere quello adottato nei nostri convegni. Ho sentito dire molte volte da docenti universitari "mi è piaciuto molto venire ai vostri convegni perché io sono antropologo e vado ai convegni di antropologi, (oppure) io sono sociologo e vado al convegno di sociologi, qui ci sono invece tante discipline". Qui da noi le persone sono obbligate a parlarsi attraverso vecchie divisioni scientifiche,

didattiche, di ricerca. Non solo c'è una polifonia di voci scientifiche diverse, ma c'è anche una polifonia culturale: abbiamo persone che vengono dal Sud Africa, dall'Europa, dagli Stati Uniti, abbiamo un po' della ricchezza culturale del mondo. Siamo riusciti ad avere presenze anche dalla Russia e da Israele, nonostante i guai del momento. Avere queste persone non è stato facile, ma abbiamo voluto averle con noi perché crediamo in un dialogo transprofessionale, transculturale e transgenerazionale (qui ci sono persone di tutte le età e tutti hanno parlato con tutti).

In questa partecipazione c'è una forza innovativa straordinaria che consente di superare le parcellizzazioni di temi, di discipline, di età, di paesi, di culture: avviene (questo è fondamentale) in una situazione paritaria. Il dialogo vero richiede di sentirsi sullo stesso piano. Qui eravamo in qualche modo uguali, condividevamo le stesse tavole, dialogavamo con i relatori, conversavamo durante le stesse pause caffè, senza gerarchie. Questo favorisce la comunicazione: se non c'è una disponibilità percepita tra persone che si sentono uguali, il dialogo non fa molta strada.

Un'altra indicazione importante emersa dai seminari è quella di educare all'imprevisto. Non educare alla ripetizione, ma educare all'imprevisto, non copiare ciò che è già stato, ma educare alle possibilità che non sono ancora state, a ciò che può venire, che talvolta turba l'ordine esistente, ma in qualche modo apre delle finestre nuove. Nello stesso modo (e questo va contro un'altra delle nostre tradizioni) bisogna valorizzare l'errore. Molti hanno ricordato Prigogine e altri studiosi del secolo scorso: cosa dice l'errore? cosa insegna l'errore? L'errore non va punito o demonizzato, perché può essere stimolo per la ricerca e l'innovazione.

Molto importante (ce l'ha ricordato stamattina la nostra relatrice Gabriella Landler-Pardo) è educare all'empatia, alla fiducia reciproca: dove non c'è empatia e non c'è fiducia reciproca, tutti gli altri meccanismi comunicativi non reggono, non funzionano. Si creano barriere, si creano diffidenze.

Occorre anche diffidare di qualcosa che in passato fu molto apprezzato dagli studi interculturali, le identità definite in modo essenzialistico.

Ci è stato ricordato da Francesco Remotti che le identità creano muri e solo la ricerca delle somiglianze induce alla convivenza. Chi lavora nel settore della comunicazione interculturale sa quanto questo atteggiamento mentale vada rivisto, soprattutto nell'Europa di questi ultimi vent'anni, che ha improvvisamente riscoperto i nazionalismi e inventato improbabili identità nazionali, per ricreare differenze tra noi e gli altri. L'identità crea un rischio di muro, di separazione rispetto alla ricerca della somiglianza come primo passo verso la convivenza.

E qui vorrei aggiungere, da socio di un'associazione che si chiama Intercultura, che è all'origine di questi convegni e di molte di queste pratiche, quanto sia veramente importante nel settore interculturale, diffidare di ogni approccio essenzialistico che genera stereotipi, ed elaborare visioni nuove su come si possano conciliare prossimità e differenza, che è il tema di fondo di questo convegno.

Oggi la differenza non è più lontana in altri paesi, ma è sulla porta di casa. Come conciliare prossimità e differenza? Come affrontare oggi a scuola una formazione interculturale? Come non fermarsi alle apparenze, alle differenze superficiali, ma riflettere sui valori profondi che determinano i comportamenti e combattere tutte le semplificazioni di moda, a partire dalla *cancel culture*, su cui Guido Bosticco ci ha fornito un workshop molto partecipato e molto interessante stamattina. Riflettere sui valori profondi e sul valore del cambiamento attraverso il tempo, senza valutare altre epoche con i nostri valori contemporanei.

E non dimenticare mai - ce l'hanno ricordato parecchi relatori - di integrare le questioni di potere nei rapporti interculturali. L'abbiamo già accennato. Il dialogo vero avviene tra uguali. Ci sono tante forme di potere non soltanto politico, ma anche linguistico, tecnologico, economico, che rendono la convivenza, il dialogo, l'interazione difficile e non credibile, a partire dalle piccole cose del vivere quotidiano.

Voglio infine citare due testimonianze che sono contento di aver ascoltato in questo convegno. La prima è di Franca Treccarichi dei Musei di Torino, che organizza piccoli musei nelle scuole raccogliendo ciò che resta delle storie dei singoli istituti. E' in programma un intervento anche nel liceo che ho frequentato io tanti anni fa. È una bella iniziativa, perché oggi queste scuole sono frequentate da persone di

diverse nazionalità, di diverse culture, e il progetto offre una possibilità concreta di condivisione di memorie e di integrazione che viene dalle micro-storie locali.

E l'altra, bellissima, quella delle graffette di Valentina Porcellana, mi è proprio piaciuta: pensate a quante riflessioni si possono fare partendo dalle piccole cose. Diceva la nostra amica valdostana che le graffette per lei sono una forma di *machine à penser*, una macchina per riflettere: le graffette si connettono l'una con l'altra e ci invitano a riflettere sulle connessioni, che è poi la condizione umana, quella di creare connessioni.

In conclusione che cosa portiamo a casa da questo convegno della Fondazione Intercultura? Penso che potremmo cominciare a riflettere su noi stessi, su certe ossessioni di voler controllare tutto, di gestire il mondo come se fosse un insieme di strutture complicate, rifiutando di vedere che sono invece realtà complesse.

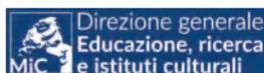
Tutti conosciamo situazioni in cui si cerca di gestire una struttura, un'associazione, un'organizzazione, con tanti regolamenti, perché tutto sia controllato e controllabile. Certo, tutto si può in qualche modo controllare, ma si perde l'autonomia dei singoli e la capacità di creare, di inventare, che viene dalla gioia di lavorare insieme come gruppo di uguali. Vorrei che riflettessimo su questo punto e vorrei che ci chiedessimo, ognuno di noi, umilmente e sinceramente, se abbiamo dentro di noi la sofisticazione necessaria per affrontare questi pensieri, o se un po' pigramente ci adagiamo ancora sul mondo che abbiamo ereditato.

Noi stessi, i nostri amici e colleghi, le istituzioni, i governi, gli stati, siamo sofisticati abbastanza per affrontare la complessità del mondo nuovo? Io penso che, se ritorniamo a casa con questa domanda in testa, "abitiamo la diversità".

Con il patrocinio di / **Under the auspices of**



Con il contributo concesso dalla / **With a contribution granted by**



In collaborazione con / **In cooperation with**



Fondazione Intercultura ringrazia / *thanks*:

l'Assessorato alla Cultura del Comune di Firenze

i Relatori del convegno / the Speakers at the conference

Le interpreti / The interpreters:

Claudia Chiaperotti

Sara Esposito

i volontari di Intercultura ODV
the volunteers of the Intercultura Association

Giunti Psychometrics

La Fondazione Intercultura ets
per il dialogo tra le culture
e gli scambi giovanili internazionali

è stata costituita nel 2007 da Intercultura ODV, che opera da oltre sessant'anni nel settore degli scambi giovanili internazionali.

La Fondazione Intercultura svolge e finanzia ricerche in collaborazione con i maggiori Atenei italiani ed esteri, organizza convegni e produce pubblicazioni nel settore dell'educazione interculturale. Opera per favorire l'internazionalizzazione della scuola italiana fornendo esempi di buone pratiche e sessioni di formazione (è Ente accreditato per la Formazione del personale della scuola presso il Ministero dell'Istruzione). Offre borse di studio per favorire la mobilità studentesca internazionale di giovani meritevoli provenienti da famiglie non abbienti. Il lavoro svolto in questi anni ha ottenuto grande riconoscimento sia a livello nazionale che internazionale. I Ministeri dell'Istruzione e degli Affari Esteri aderiscono alla Fondazione e ne sostengono le attività. Del consiglio direttivo e del comitato scientifico fanno parte eminenti rappresentanti del mondo accademico, della cultura e dell'economia.

Fondazione Intercultura ets
per il dialogo tra le culture
e gli scambi giovanili internazionali
Via Gracco del Secco 100
53034 Colle di Val d'Elsa (SI)
Tel. +39.0577.900001
www.fondazioneintercultura.org

Biblioteca della Fondazione

Nella stessa collana:

1. M. Furloni, *AFS e Intercultura - un viaggio per il mondo, un viaggio per la vita*
2. Atti del Convegno, *Identità italiana tra Europa e società multiculturale*
3. Autori Vari, *L'altro/a tra noi. La percezione dei confini da parte delle e degli adolescenti italiani*
4. Autori Vari, *Internazionalizzazione della scuola e mobilità studentesca. Il ruolo degli insegnanti*
5. A. Fornasari, F. Schino e M.C. Spotti, *Interpretare il successo. L'integrazione e il successo scolastico degli studenti esteri di Intercultura in Italia*
6. Atti del Convegno, *Ricomporre Babele. Educare al cosmopolitismo*
7. C. Roverselli e A. R. Paolone, *Competenze trasversali. Valutazione e valorizzazione delle esperienze di studio all'estero*
8. Atti del Convegno, *Il Corpo e la Rete. Strumenti di apprendimento interculturale*
9. A. Fornasari, F. Schino, A. Cassano e M. C. Giorda, *Dietro lo schermo. Gli adolescenti e la comunicazione ai tempi di Facebook*
10. Atti del convegno, *Saper vivere insieme. Umanitarismo, riconciliazione, educazione alla convivenza*
11. Autori Vari, *Il conservatorio di San Pietro in Colle di Val d'Elsa*
12. Atti del Convegno, *Il silenzio del sacro. La dimensione religiosa nei rapporti interculturali*
13. M. Di Mauro, B. Gehrke, *Multicultural identities. Challenging the sense of belonging*
14. Autori Vari, *Voci di Intercultura*
15. Atti del Convegno, *Tabula rasa? Neuroscienze e culture*
16. Atti del Convegno, *Convivenze ambigue. Culture differenti e valori comuni?*



Fondazione
Intercultura
ets