

Per un'ecologia estetica. Le dimensioni non razionali della coesione sociale

Fabio D'Andrea*

Abstract

L'ecologia rappresenta un nuovo tipo di sapere che va oltre le limitazioni strutturali del discorso scientifico. La sua enfasi sull'interdisciplinarietà come unico modo possibile di affrontare la nuova complessità del suo oggetto di studio dovrebbe essere accentuata, per far posto ad altre modalità di comprensione che il riduzionismo cartesiano ha soppiantato. Questo saggio sostiene la necessità di un'ecologia estetica che sia in grado di ricomporre la separazione occidentale tra ragione e sfera emozionale, discorso e dimensione immaginale. Un pensiero così integrato potrebbe ottenere qualche successo in questioni cruciali come l'ambiente, la fiducia e la coesione sociale, che affondano le loro radici in un terreno fatto di relazioni qualitative, ideali di condivisione, intesa e coesistenza interpersonale che l'accento economico su competizione e individualismo ha bandito dal discorso e dalla consapevolezza sociali.

coesione | complessità | cooperazione | ecologia | immaginario | proprietà emergenti

Quando Ernst Haeckel, nel 1866, inventò l'ecologia, ne diede questa definizione: «Intendiamo per ecologia la totalità delle scienze delle relazioni dell'organismo con l'ambiente, comprendendo nell'accezione più ampia tutte le condizioni di esistenza». Intuizione geniale della complessità costitutiva del nuovo oggetto di studio che cominciava a imporsi all'attenzione

* Fabio D'Andrea è Professore associato di Sociologia generale presso l'Università degli studi di Perugia. fabio.dandrea@unipg.it. Fabio D'Andrea insegna Sociologia all'Università degli Studi di Perugia. È autore di saggi e monografie dedicati a una lettura "attuale" del pensiero di Simmel, alla sociologia francese – in particolare all'opera di Michel Maffesoli e alla sociologia dell'immaginario – e ai processi culturali contemporanei. Attualmente si occupa della qualità relazionale dello spazio, della soggettività postmoderna e del suo rapporto problematico col sapere esperto e delle fondamenta non razionali del sociale, con particolare attenzione al caso dell'Unione Europea. Tra i suoi libri: *Un mondo a spirale. Riflessioni a partire da Michel Maffesoli* (Napoli, Liguori, 2014), *Ideologia moderna e cultura europea. Il deficit culturale dell'UE* (Perugia, Morlacchi, 2007), *L'uomo mediano. Religiosità e Bildung nella cultura occidentale* (Milano, FrancoAngeli, 2005). Ha curato *Il corpo a più dimensioni. Identità, consumo, comunicazione* (Milano, FrancoAngeli, 2005) e *Il corpo in gioco. La sfida di un sapere interdisciplinare* (Milano, FrancoAngeli, 2008).



degli studiosi e della necessità, per una possibilità di comprensione, di un approccio multidisciplinare e relazionale. Sono caratteri che fanno di questo nuovo sapere il precursore di un nuovo tipo di conoscenza, in grado di affrontare problemi globali e articolati come quelli che caratterizzano il XXI secolo e che non trovano adeguato inquadramento nella categorizzazione e separazione sempre più rigida delle discipline che è tratto distintivo della cultura moderna, né tanto meno soluzione. Volendo estendere la definizione di Haeckel oltre le sue probabili intenzioni, si può proporre che tra le «relazioni dell'organismo con l'ambiente» vi siano anche quelle qualitative che sempre più attraggono l'attenzione delle scienze umane e che i nuovi apporti delle neuroscienze spingono a riconsiderare e riqualificare, al di là del meccanicismo razionalistico che ha costituito sinora il solo, o prevalente, paradigma nel quale sono state inquadrate.

L'accento posto da Sennett sull'importanza dei codici di credenza nella dinamica dei ruoli (2006) è solo un esempio, lungimirante, di quanto una visione meccanica svuoti prima di senso e poi di efficacia anche funzionale i comportamenti su cui si basa la convivenza civile, trasformandoli in routine prive di spessore e partecipazione e quindi facilmente manipolabili e strumentalizzabili; soprattutto incapaci di alimentare, inserendovisi a pieno titolo, il legame profondo di cui tale convivenza necessita per restare viva e feconda. La razionalizzazione descritta da Weber opera in questo senso ben più del "semplice" disincanto che per qualche motivo si è a lungo considerato opportuno e foriero di progresso: recide le radici e inaridisce il terreno da cui nasce l'essere gruppo di una compagine sociale, causando di fatto l'avvento di quella società economica algida e artificiale che crede di aver scoperto. Non stupisce, in questo quadro, che si lamenti da tempo la crisi dei valori e la scomparsa di relazioni qualitative forti come la fiducia e la coesione sociale; né che quanto intrapreso finora abbia sortito poco o nessun effetto: senza restituire a questi temi la giusta dimensione ideale ed estetica in senso forte, di esperienza cioè condivisa e convissuta, il compito di una loro ri-creazione è impari.

Deriva da queste considerazioni l'appello che dà il titolo al saggio. Dalla



convinzione della necessità di un “sapere della casa”, dove confluiscano componenti finora separate, quando non espulse dalla sfera della conoscenza. La gerarchia che costringe le *Humanities* in condizione marginale rispetto alle scienze dure, in termini di prestigio, di possibilità d'intervento e disponibilità di risorse, è solo uno degli aspetti che rende arduo questo impegno; da quella sfera mancano da secoli discorsi la cui importanza si fa sempre più incalzate.

Oggi, l'aggettivo “estetico” evoca l'idea di superfluo, accessorio, dopo la riduzione del bello a tratto ornamentale e ininfluente; a nulla è valso il tentativo simmeliano di fondare un'estetica sociologica come strategia euristica che legasse l'evidenza di alcune rappresentazioni alla comprensione di relazioni astratte (D'Andrea, 2004), né ha avuto maggior fortuna la proposta maffesoliana di «etica dell'estetica» come fondazione del legame sociale nella condivisione dell'esperienza (Maffesoli, 1988, 1993). Eppure, entrambe le mosse vanno nella direzione del recupero di tonalità del sapere che sono state fondamentali per la nostra cultura e che, in una logica inclusiva, dovrebbero tornare a giocarvi un ruolo rilevante; nonché della valorizzazione rinnovata di aspetti della socialità, il cui sacrificio ha avuto conseguenze rilevanti nel lungo periodo.

Un'ecologia estetica dovrebbe tessere in una trama comune diversi fili che la ricerca più avanzata mette a disposizione ancora in ordine sparso, stante la «distribuzione della conoscenza su piani (discipline) indipendenti, omologhi ed omogenei» (Dumont, 1991, p. 20), propria della configurazione individualistica moderna. Uno dei più interessanti riguarda il fatto che l'ecologia ci mette davanti a una situazione in cui convivono concorrenza, coevoluzione, coesistenza e adattamento; dove sono frequenti pratiche di condivisione in cui modi e fenomeni di vita che possono essere coscienti o semplicemente fisiologici generano risorse che entrano nell'ambiente, diventando a loro volta oggetto di competizione; una situazione, in altre parole, che la *Weltanschauung* corrente non sa concepire. La modernità, con l'economia classica e l'evoluzionismo, hanno posto l'accento su uno solo di questi fattori, la contrapposizione e lo scontro tra singoli e gruppi per



accaparrarsi quanto necessario per sopravvivere e prosperare. La sua visione, in ogni campo, evidenzia la divisione e il conflitto: vita e progresso nascono dalla lotta, nella natura come nella società, e non sono contemplate altre forze che bilancino e attutiscano questa condizione. Il fatto che un'osservazione libera da pregiudizi ne registri l'esistenza ovunque non è sufficiente a mitigare il rigore ideologico di questa prospettiva, che tenta piuttosto di operarne una riduzione spregiudicata al proprio alfabeto, traducendo ad esempio l'altruismo in egoismo dissimulato e la preoccupazione etica in ipocrisia.

Quando vi si ponga mente, i fondamenti di questo approccio sono riconoscibili. Si mette in luce *in primis* la pervasività del «paradigma di semplificazione che, di fronte a ogni complessità concettuale, prescrive sia la riduzione [...], sia la disgiunzione» (Morin, 2001, p. 25) e che conduce alla continua costruzione di dicotomie e alla conseguente valorizzazione unilaterale di uno dei loro termini. La logica esclusiva è intimamente connessa alla cultura occidentale e in questo caso risulta nella coppia conflitto/cooperazione e nella scelta a favore del primo, il cui movimento è armonico e coerente a quello del meccanismo conoscitivo che lo identifica. Il pensiero moriniano, da sempre teso al superamento di questa situazione, è un altro dei fili cui ricorrere per comporre un nuovo contesto conoscitivo e favorire l'avvento di un paradigma diverso, inclusivo e capace di incoraggiare la convivenza e reciproca fecondazione di saperi e prassi. Non a caso, Morin stabilisce una relazione forte tra la forma del sapere e l'arte di abitare il mondo. È la semplificazione che impedisce di comprendere adeguatamente la Terra e la sua complessità: «Il pianeta Terra è più di un contesto: è un tutto nel contempo organizzatore e disorganizzatore del quale facciamo parte. Il tutto ha qualità o proprietà che non si troverebbero nelle parti se fossero isolate le une dalle altre, e alcune qualità o proprietà delle parti possono essere inibite dai vincoli nati dal tutto» (Morin, 2001, p. 37). Nel tutto terrestre operano allo stesso tempo forze complementari che vanno apprezzate nel loro scambio incessante e non ordinate in una gerarchia che ne rende alcune irrilevanti o patologiche. Come si vedrà a breve, la ricerca



scientifico più avanzata sta giungendo a conclusioni analoghe, offrendo argomenti a supporto di queste tesi.

Prima di esaminarle, è opportuno aggiungere qualcosa sul predominio del paradigma esclusivo in Occidente e un altro bandolo alla nostra matassa. Si è soliti affermare che la scienza ha un fondamento oggettivo nel suo procedere; sembra quindi che questo sia organizzato da principi necessari e incontrovertibili. L'idea di paradigma contraddice però questa impressione: «Il livello paradigmatico è dunque quello del principio di selezione delle idee che sono o integrate nel discorso e nella teoria, o escluse e rifiutate» (Morin, 2001, p. 24). Attraverso il paradigma ogni cultura sceglie, più o meno consapevolmente, «le categorie fondamentali dell'intelligibilità e opera il controllo del loro uso» (*ibid.*). È quindi lecito chiedersi perché la cultura occidentale privilegi, in modo sempre più stringente, l'atteggiamento cognitivo della discriminazione. Per proporre una pista di riflessione in tal senso, ci può rifare al lavoro di Gilbert Durand, del quale mi sono occupato sovente (D'Andrea, 2014, pp. 78-89; 2011, pp. 55-56; vedi anche Grassi, 2006, pp. 34-47) e che ritengo irrinunciabile per una seria iniziativa di rifondazione del sapere. Durand sostiene la dignità autonoma dell'immaginale nella conoscenza, una sfera di comprensione del mondo che si basa sulla logica simbolica e sul potere euristico dell'immagine non mediato dalla parola. Questo livello di lettura degli avvenimenti e delle relazioni, al contrario di quanto recita la retorica corrente, coesiste in ogni momento con l'interpretazione razionale dei fatti, integrandola e influenzandola significativamente, tanto da potersi affermare – seguendo Damasio (1996) – che l'idea di un pensiero puro, anaffettivo e in genere incontaminato da fattori non razionali è altrettanto mitica dei discorsi da cui vorrebbe stabilire delle rassicuranti distanze, frutto per l'appunto di derive immaginali di cui il razionalismo moderno ha fatto perdere ogni consapevolezza.

Ben altro l'approccio durandiano che, sulla scia di Henri Corbin (1986), ritiene la comunicazione immaginale fondamentale per una corretta percezione della complessità costitutiva del reale, agendo da anello di connessione tra la concretezza degli oggetti e l'astrazione delle idee e consenten-



do di accedere a un sapere più ricco e sottile di quello oggi comunemente disponibile. Già nel suo primo lavoro, la proposta di un'innovativa organizzazione del vasto e intricato repertorio dei simboli, egli mette in luce la necessità di riconciliare e integrare i termini della dicotomia costitutiva del pensiero occidentale: corpo e anima. Attraverso un'analisi serrata, in cui confluiscono scienze dure e scienze umane e che gli è valsa l'Accademia di Francia, egli dispone i simboli in tre categorie legate a riflessi fisiologici primari, connettendo così nell'essenza due universi concepiti sino ad allora in termini rigorosamente esclusivi; distingue poi due diversi Regimi di lettura e interpretazione dei simboli stessi: il Diurno, fondato sull'antitesi e la separazione; il Notturmo, fondato sull'inclusione e l'eufemismo (Durand, 1991). I due Regimi descrivono l'orientamento delle correnti immaginali che strutturano in profondità le visioni del mondo delle culture come dei soggetti e offrono chiavi di lettura di grande interesse di dinamiche alle quali non si è abituati a pensare in questi termini. Per quel che ci riguarda, la preponderanza dell'uno o dell'altro può concorrere a spiegare il tono generale della comprensione occidentale del mondo, indicando un fondamento non razionale all'attività della ragione stessa e un superamento in prospettiva del razionalismo.

Dopo aver definito il Regime Diurno come regime dell'antitesi e averne studiato le costellazioni simboliche costitutive, Durand passa a esaminarne le conseguenze al di fuori del campo dell'immaginario, notando come esso «surrettiziamente si estenda a settori della rappresentazione che, in Occidente, si vogliono puri e non contaminati dalla matta di casa [l'immaginazione]. Al *Regime Diurno* dell'immagine corrisponde un regime d'espressione e di ragionamento filosofico che si potrebbe definire come razionalismo spiritualista [...]. Non è molto difficile vedere come questo *Regime* filosofico della separazione, della dicotomia, della trascendenza si ritrovi nella storia del pensiero occidentale [...], come non notare di passaggio che il regime della rappresentazione struttura due delle più grandi filosofie dell'Occidente, cioè quella di Platone e quella di Cartesio?» (Durand, 1991, pp. 180-181). Durand mette in luce una stretta correlazione



tra strutture mentali profonde ed evolversi della cultura; l'orientamento primordiale del gesto culturale che ha fondato la nostra *Weltanschauung* è di divisione e distinzione, tende ad astrarre e separare. Mentre l'importanza di un tale gesto è innegabile, la sua assolutizzazione può avere però conseguenze pericolose, giungere alla patologia, come Durand mostra stabilendo un parallelo convincente tra elementi simbolici e schizofrenia. A proposito di una descrizione del razionale tracciata da Minkowski, figura di spicco della psichiatria del Novecento e fondatore con Binswanger della psichiatria fenomenologica, osserva che «è più una sindrome di regime della rappresentazione che un tipo caratterologico [...]». «Il razionale, scrive Minkowski, si compiace nell'astratto, nell'immobile, nel solido e nel rigido: il mobile e l'intuitivo gli sfuggono; più che sentire pensa e non afferra in maniera immediata; è freddo come un mondo astratto, discerne e separa, e per questo fatto, gli oggetti, con i loro contorni taglienti, occupano nella sua visione del mondo un posto privilegiato» (Durand, 1991, p. 184). Per sottolineare quanto queste parole siano vicine a descrivere l'atteggiamento cognitivo corrente si può anche ricordare che, secondo Dumont, tra i tratti caratterizzanti della configurazione moderna ci sono il «primato delle relazioni con le cose (opposto a quello delle relazioni tra uomini) [e la] distinzione assoluta tra soggetto e oggetto (opposta a una distinzione solamente relativa, quasi fluttuante)» (Dumont, 1991, p. 20).

Non è certamente intenzione di Durand, né mia, affermare *sic et simpliciter* che la cultura occidentale è schizofrenica. È tuttavia interessante notare come le sue dinamiche preferite siano isomorfe ai sintomi fondamentali della schizofrenia e si inseriscano nel quadro immaginale descritto da Durand del Regime Diurno, offrendo così una prospettiva complessa di comprensione del suo divenire e della sua direzione. È possibile, d'altronde, che caratteri precedentemente equilibrati da altri fattori stiano oggi conquistando una prevalenza fuori misura e conducano realmente a esiti patologici. La scoperta di Dumont del contributo clandestino delle precedenti culture tradizionali al successo iniziale della modernità e del loro progressivo scomparire (D'Andrea, 2007) potrebbe tradursi in questi ter-



mini: finché la tensione profonda verso l'antitesi è stata temperata da resistenze culturali più vicine al Regime Notturmo, l'impostazione esclusiva ha dato i suoi frutti; quando queste resistenze sono venute meno, la divisione ha trionfato, scivolando verso la patologia.

Si torni ora, forti di queste considerazioni, all'accento che l'ecologia mette invece sull'altro movimento: l'unione, la dipendenza reciproca, la codeterminazione. Lo si osserva nella prassi e riesce a orientare correnti significative di molte discipline, come accade nella stessa ecologia, dove convivono due modalità fondamentali di affrontare lo studio dell'ambiente: l'indirizzo analitico-riduttivo (scomposizione in fattori della realtà), diurno, e l'indirizzo sintetico-ecosistemico (ricerca dei rapporti tra i viventi), notturno; eppure ha poco o nessun riscontro nel «“grande paradigma d'Occidente” formulato da Cartesio e imposto dall'evolversi della storia europea a partire dal XVII secolo. Il paradigma cartesiano disgiunge il soggetto e l'oggetto, ciascuno con la propria sfera: da una parte, la filosofia e la ricerca riflessiva; dall'altra, la scienza e la ricerca oggettiva. Questa dissociazione attraversa l'universo da una parte all'altra» (Morin, 2001, pp. 25-26). Non solo lo attraversa, ma ne fonda persino la comprensione e il disegno. Di fatto, il celebre secondo principio della termodinamica, per cui l'entropia non può che aumentare fino al raggiungimento di un equilibrio minimale dove la vita non sarà più possibile, ne è totalmente informato: è il continuo separarsi e dividersi della materia e dell'energia che porta alla fine, il suo disorganizzarsi verso il caos. Considerazione che rivela l'intuizione chiaramente formulata, ma non compresa, della direzione inevitabile che una tale prospettiva porta con sé e spinge a rivedere il giudizio sull'ottimismo che dovrebbe fondare la modernità. Visto da qui è solo *wishful thinking*, belletto che serve a mascherare un *cupio dissolvi* profondo e fatale. L'immensa analitica cui è stato sottoposto l'universo conduce con certezza alla distruzione. Non si vede perché i risultati di letture omologhe della società dovrebbero essere differenti.

Eppure questo insieme di quadri di comprensione/distorsione della realtà potrebbe non essere altro che il modo in cui una cultura traduce le sue



pulsioni e tensioni primordiali in quella che pensa essere la realtà. Fortunatamente è un modo mutevole, che nel confronto con «l'infinità priva di senso del divenire del mondo» – per dirla con Weber – mostra crepe e discontinuità, sorge e tramonta. Nessuna cultura è mai omogenea al punto da non contenere in se stessa i germi di visioni alternative o capaci di includere quella a un certo punto dominante in un affresco più ampio. La necessità di tali evoluzioni è annunciata da quelle che Kuhn (1978) chiama «anomalie», fenomeni inspiegabili alla luce del paradigma vigente, che ne segnalano il limite. Si tratta di solito di dati non coerenti con le attese, avvenimenti marginali registrati da apparecchiature sofisticate che possono facilmente essere presentati come risultati di malfunzionamenti o di errori di elaborazione. A volte, però, l'interrogativo che incarna l'anomalia è più immediato, quasi troppo evidente: «Se l'entropia aumenta sempre [...] e se la casualità e il disordine su scala atomica sono inesorabili, perché l'universo continua a produrre stelle e pianeti, nubi e alberi? Perché la materia diventa sempre più organizzata su larga scala, ma al tempo stesso sempre più *disorganizzata* su piccola scala? Perché tutto ciò che esiste oggi nell'universo non si è dissolto da molto tempo in un miasma informe?» (Mitchell Waldrop, 2002, p. 460).

Chi si pone queste domande è Doyne Farmer, tra i primi teorici del caos e oggi membro del Santa Fe Institute, atipica istituzione di ricerca statunitense impegnata sul fronte delle scienze della complessità e dell'incontro interdisciplinare, nata – nelle parole di uno dei suoi fondatori, George Cowan – per essere «un luogo dove un nuovo tipo di scienziato (purtroppo molto raro dopo la Seconda Guerra Mondiale) si sarebbe potuto formare: “un uomo del Rinascimento del XXI secolo, in grado però di occuparsi del disordinato e poco elegante mondo reale, sempre trascurato dalla scienza ortodossa”» (Mitchell Waldrop, 2002, p. 99). Si tratta quindi di scienziati puri – e di vaglia, a Santa Fe abbondano premi Nobel e figure di spicco nella ricerca istituzionale USA – che percepiscono con inedita chiarezza l'insufficienza dei quadri cognitivi correnti e delle procedure da essi derivate e tentano di porvi rimedio, con un'attività di ricerca il più pos-



sibile svincolata dall'odierna ossessione della spendibilità. Farmer inizia la sua carriera di scienziato sulla scorta delle domande sull'entropia e riesce a restarvi fedele nonostante la pressione deformante del sistema, attraversando le ricerche d'avanguardia degli ultimi decenni: il caos, gli insiemi autocatalitici di Kauffman, oggi la vita artificiale. Forte di questa invidiabile esperienza, afferma: «Appartengo alla scuola di pensiero che considera la vita e l'organizzazione inesorabili [...] quanto l'aumento di entropia. *Sembrano* più casuali e incostanti perché procedono a scosse e costruiscono su se stesse. La vita è il riflesso di un fenomeno molto più ampio, che mi piacerebbe veder definito da una legge antagonista al secondo principio della termodinamica, una legge che descrivesse la tendenza della materia a organizzarsi e che prevedesse le proprietà generali dell'organizzazione che ci aspetteremmo di riscontrare nell'universo» (Mitchell Waldrop, 2002, pp. 462-463).

La riflessione di Farmer è ancora in parte influenzata dal movimento esclusivo diurno – una «legge antagonista» che descriva e preveda proprietà generali – ma ne segnala di fatto un superamento, nel riconoscimento della necessità della seconda legge e dell'incostanza e imprevedibilità dei processi che vi si dovrebbero conformare. Si vede come l'esigenza di un riequilibrio radicale nelle strategie della conoscenza occidentale si vada diffondendo in ambiti inattesi e consenta sinergie e interferenze finora praticate solo da pochi e a caro prezzo (si pensi allo stesso Morin, pioniere di questo tipo di indagine). Uno strumento particolarmente fertile scaturito dalla ricerca di Santa Fe e che dovrebbe trovare anch'esso collocazione nell'ecologia estetica, in particolare per la riflessione che qui ci impegna sulla coesione sociale, è l'idea di proprietà emergente, sulla quale ferve da tempo il dibattito teorico e che presenta aspetti controversi, ma offre allo stesso tempo – attraverso una sua estensione – possibilità di comprensione del farsi del sociale su cui vale la pena di riflettere. Si segua, per meglio comprendere la questione, un altro scienziato di Santa Fe, Philip Anderson, Nobel in Fisica nel 1977 per ricerche sulla materia condensata: «Consideriamo per esempio l'acqua. In una molecola di acqua non c'è



niente di molto complicato [...]. Il comportamento di questa molecola è regolato da ben note equazioni della fisica atomica. Ora mettiamo insieme molti miliardi di queste molecole in uno stesso recipiente. All'improvviso si ottiene una sostanza che luccica, gorgoglia e gocciola. Le molecole hanno acquistato collettivamente una proprietà – lo stato liquido – che nessuna di esse possedeva singolarmente [...]. Lo stato liquido è una proprietà “emergente”. Quasi allo stesso modo, osserva Anderson, spesso le proprietà emergenti producono comportamenti emergenti» (Mitchell Waldrop, 2002, pp. 122-123). La conclusione del ragionamento così impostato è particolarmente interessante: «A ogni livello di complessità, appaiono caratteristiche del tutto nuove. E in ogni fase sono necessarie nuove leggi, nuovi concetti e nuove generalizzazioni, che richiedono gli stessi gradi di ispirazione e creatività richiesti dalle fasi precedenti» (Mitchell Waldrop, 2002, p. 123).

Ricapitolando, esiste una tendenza all'organizzazione che bilancia l'entropia. L'organizzazione tende a perfezionarsi e a divenire sempre più complessa; a ogni nuovo livello di complessità raggiunto compaiono nuove qualità dell'insieme e nuovi suoi comportamenti che non possono essere spiegati sulla base delle conoscenze precedenti, ma richiedono nuove modalità di comprensione. Nulla impedisce di supporre che una tale dinamica non sia limitata alla fisica o alla fisiologia, ma percorra e dia forma anche ai processi sociali. Si potrebbe quindi pensare che certe caratteristiche dei gruppi sulle quali ci interroghiamo da tempo – ad esempio la coesione – siano proprietà emergenti di un certo grado, sofisticato, di organizzazione. Un'organizzazione, per riprendere la traccia dell'ecologia estetica, che non operi esclusivamente in chiave strumentale, ma includa le dimensioni qualitative e non razionali dello stare-insieme: la relazionalità e la condivisione dello spazio, dell'emozione, dell'esperienza. Come in tutte le cose del mondo, tuttavia, ci sono progressi, arresti, arretramenti. Cosa accadrebbe se delle dinamiche interne al sistema mettessero a rischio l'organizzazione raggiunta; se la disgregassero, causando un ritorno a livelli precedenti o il transito a livelli diversi, ma inferiori? Le proprietà emerse in precedenza



probabilmente scomparirebbero e il sapere del tempo, avendone perso di vista la complessità e non avendone percepito la correlazione con alcuni fattori, tenterebbe inutilmente di riattivarle. Tutto sembrerebbe simile a prima, ma sarebbe profondamente diverso.

È possibile che certi gradi di organizzazione attivino delle capacità umane che non sono necessariamente coscienti e consapevoli, ma sgorgano dalla sfera emotiva ed estetica. Questa, come ha affermato Simmel, costituisce un «oltre dal sociale» che lo innerva e irriga incessantemente; purtroppo il dialogo continuo, il *tragitto* – volendo usare un termine caro a Durand – tra attenzione e atmosfera emozionale, tra utilità e piacere, sfugge al razionalismo che vi ha sostituito una dialettica semplice, fondata sulla convenienza strumentale. Dalla traduzione dei fondamenti della convivenza in contratto sociale alla solidarietà organica di Durkheim, la modernità ha operato una riduzione spietata dell'umano all'economico, smarrendo per via gran parte della complessità e bellezza che il primo racchiudeva. Nella tessitura dell'ecologia estetica troverà dunque posto un altro filo: il ripensamento dell'autorappresentazione moderna dell'uomo. Abbiamo un modello di essere umano come essere esclusivamente razionale che viene da Cartesio ed è palesemente errato, come è stato dimostrato dalle stesse scienze dure, in particolare da Damasio (1996). Non si tratta del delirio di un sociologo o di un poeta; oggi si sa che nei processi decisionali e nei processi sociali l'emozione, e più in generale il non razionale, gioca un ruolo centrale e se viene a mancare sia gli uni che gli altri declinano e si corrompono; eppure questa scoperta è priva di riflessi sostanziali nel pensiero organizzativo come nelle scienze umane. L'inerzia paradigmatica spinge a continuare ad affrontare problemi i cui termini sono mutati quasi al punto da essere irriconoscibili con lo stesso approccio che di fatto li ha prodotti. Non è una novità, se la celebre – e perennemente disattesa – regola di Einstein afferma che non si può risolvere un problema con lo stesso tipo di pensiero che si è usato per crearlo: l'assetto globale che su quel paradigma si fonda non ha alcun interesse a sovvertire le regole dell'esistente, perdendo così i privilegi e le rendite di posizione accumulate, per una semplice



questione di comprensione e benessere diffuso. È anche vero, tuttavia, che il moltiplicarsi delle anomalie disgrega pian piano le resistenze e inaugura la fase rivoluzionaria di creazione di un nuovo paradigma. Ed è oggi un moltiplicarsi del quale bisogna prendere coscienza.

Per tornare al tema della coesione sociale, troppo a lungo lo si è guardato da una prospettiva meccanica e strumentale, derivata dal cartesianesimo astratto e dicotomico di cui si è discusso. Per iniziare a comprenderne qualcosa in più, occorre riuscire a pensare l'uomo al di là della semplice razionalità, perché tutto ciò che è fiducia, coesione, messa in comune, impegno etico ha dei fondamenti che la travalicano e che oggi intravediamo soltanto, senza capirne granché, data la povertà al riguardo della nostra cassetta degli attrezzi. Il primo passo per porre rimedio a questa scomoda condizione è liberarsi dalle numerose pseudocertezze con cui l'ideologia moderna ha consolidato il suo predominio. A parte l'errore cartesiano ne esistono, come si è visto, molte altre. Di recente Ervin Laszlo, filosofo della scienza, fondatore del Club di Budapest e autore del Manifesto della nuova Consapevolezza, in un'intervista, ne ha elencate alcune: «1) Ognuno persegue giustamente il suo interesse. 2) Quando ciascuno serve il proprio interesse fa anche del bene: dopotutto il mercato distribuisce i profitti. 3) La vita è una lotta per l'esistenza: solo i più forti sopravvivono. 4) Nella lotta per essere i migliori (in fatto di potere, ricchezza e successo) il fine giustifica i mezzi. [...] 7) La risposta è: "Più tecnologia e più efficienza", qualunque sia la domanda» (Salemi, 2013, pp. 116-117).

Credo, quindi, in una conclusione provvisoria, che l'ecologia estetica possa esser parte di un discorso all'interno del quale ripensare e ridefinire i termini della comprensione occidentale del mondo, così da ristabilire il necessario, vitale equilibrio dinamico tra concretezza e immaginazione, ragione ed emozione. Come afferma Morin, noi stessi moriamo ogni giorno e ogni giorno rinasciamo: la vita è costantemente e contemporaneamente entropia e creazione e organizzazione superiore. Il nostro modo di pensare l'organizzazione prescinde drammaticamente e colpevolmente dalla dimensione non razionale della convivenza e con la pretesa di migliorare



L'organizzazione stessa di fatto l'ha deteriorata, rendendo così impossibile che certe prassi e certe sensazioni riescano a sgorgare dal corpo civile. L'ambiente è il sottotesto centrale di tutto questo, perché è in grado di sviluppare un'attrazione che va ben oltre la logica razionale, un'attrazione simbolica, radicata nell'appartenenza profonda. Noi *siamo* ambiente, non siamo nell'ambiente. Per recuperare questa consapevolezza, o conquistarla *ex novo*, dovremo ricomporre i frammenti della complessità che cartesianesimo e razionalismo hanno infranto e ritrovare il nostro posto nel mondo. Forse sarà possibile, se parole come queste con cui chiudo vengono da uno scienziato della levatura di Stuart Kauffman, biologo e altra figura di spicco del Santa Fe Institute: «Supponiamo che i modelli sull'origine della vita siano corretti. Allora la vita non è sospesa in equilibrio. Non dipende dal fatto che qualche piccolo stagno tiepido abbia prodotto in modo più o meno casuale molecole capaci di replicarsi come il Dna o l'Rna. La vita è l'espressione naturale della materia complessa [...]. Le cose che vediamo sono quelle che hanno costruito il mondo dove ora vivono con rapporti di mutualismo. Noi siamo partecipi della storia nel suo svolgersi; non siamo né vittime, né estranei. Facciamo parte dell'universo, io, tu e i pesciolini rossi. Costruiamo insieme il nostro mondo» (Mitchell Waldrop, 2002, pp. 518-519).



Towards an aesthetic ecology. The non-rational dimensions of social cohesion

Fabio D'Andrea

Abstract

Ecology should be understood as a new kind of knowledge that goes beyond the structural limitations of scientific discourse. Its emphasis on transdisciplinarity as the only way to cope with the new complexity of its object of study should be taken even further, to make room for other ways of understanding that Cartesian reductionism has more or less done away with. This essay advocates the necessity of an aesthetic ecology up to the task of mending Western culture's separation between reason and emotional sphere, discourse and imaginal dimension. Such an integrated thought could try and understand with some success crucial issues such as environment, trust and social cohesion, which sink their roots in a terrain made of qualitative relations, ideals of sharing and interpersonal understanding and coexistence that the economic accent on competition and individualism has banned from social discourse and awareness.

cohesion | complexity | cooperation | ecology | emergent properties | imaginary

Fabio D'Andrea is Associate Professor in Sociology at the University of Perugia.
Mail: fabio.dandrea@unipg.it

Riferimenti bibliografici

- Corbin H. (1986), *Corpo spirituale e Terra celeste. Dall'Iran mazdeico all'Iran sciita*, Milano, Adelphi.
- Damasio A. (1996), *L'errore di Cartesio. Emozione, ragione e cervello umano*, Milano, Adelphi.
- D'Andrea F. (2004), *Georg Simmel. L'opera d'arte come isola*, in M. C. Federici, F. D'Andrea (a cura di), *Lo sguardo obliquo. Dettagli e totalità nell'opera di Georg Simmel*, Perugia, Morlacchi, pp. 77-110.
- ID. (2007), *Ideologia moderna e cultura europea. Il deficit culturale dell'UE*, Perugia, Morlacchi.
- ID. (2011), *Imago mundi. Come pensare l'ambiente*, in *Culture della sostenibilità*, IV, 8, 48-57.
- ID. (2014), *Un mondo a spirale. Riflessioni a partire da Michel Maffesoli*, Napoli, Liguori.
- Dumont, L. (1991), *Homo Aequalis II. L'idéologie allemande. France-Allemagne et retour*, Paris, Gallimard.
- Durand, G. (1991), *Le strutture antropologiche dell'immaginario. Introduzione all'archetipologia generale*, ed. or. 1963, Bari, Dedalo.
- Grassi, V. (2006), *Introduzione alla sociologia dell'immaginario. Per una comprensione della vita*



- quotidiana*, Milano, Guerini.
- Kuhn, T.S. (1978), *La struttura delle rivoluzioni scientifiche*, ed. or. 1962, Torino, Einaudi.
- Maffesoli, M. (1988), *Il tempo delle tribù. Il declino dell'individuo*, Roma, Armando.
- ID. (1993), *Nel vuoto delle apparenze*, ed. or. 1990, Milano, Garzanti.
- Mitchell Waldrop, M. (2002), *Complessità. Uomini e idee al confine tra ordine e caos*, ed. or. 1992, Torino, Instar Libri.
- Morin, E. (2001), *I sette saperi necessari all'educazione del futuro*, ed. or. 1999, Milano, Raffaello Cortina.
- Salemi, R. (2013), "Il bene conviene", *L'Espresso*, 04 gennaio, pp. 114-117.
- Sennett, R. (2006), *Il declino dell'uomo pubblico*, ed. or. 1974, Milano, Bruno Mondadori.

