

ESTETICA DELLA NATURA E CURA DEL PAESAGGIO

di Ugo Morelli

Riflessioni Sistemiche



Michelangelo Pistoletto - Onda - 2010 - specchio nero e argento, legno dorato, 7 elementi - cm 203x143 ognuno - courtesy Galleria Continua, San Gimignano-Beijing-Le Moulin - photo Ela Bialkowska

“ ‘Ogni tanto ci pensi’ gli dico mentre spiana il caffè ‘al metro quadrato al centro dell’incrocio della stanga? (sei direttrici convergenti, quattordici semafori nei punti più distanti, segnali orizzontali di stampo cubista, un manuale necessario per farsi un’idea su come funzionano le precedenze).

‘Ci pensi a quando un essere umano l’ultima volta, ci ha camminato?’

Il prossimo sbarco su quel metro quadrato sarà un allunaggio, e festeggeremo con kinder délice acquistate all’Auchan di viale Indipendenza, come per la conquista di zone inesplorate della foresta pluviale nel Brasile centrale.

‘Tanto che ’ faccio ‘ci sto lontano’.

L’unica volta che andai fino a là, anni fa, fu a una svendita nel reparto sportivo: comprai una maglietta del Galatasaray la più brutta già sporca l’acrilico che puzza a venti euro soltanto, più due del bus, ‘ma mica ci torno, non mi fregano più’.

[F. Targhetta, *Perciò veniamo bene nelle fotografie*, ISBN, Milano 2012; pp. 14-15]

*“Invitar al paisaje
a que beba in mi mano”*

[Carlos Pelicer, poeta messicano,

Paesaggio lingua madre

Il paesaggio è come la lingua madre. La sua presenza, tacita o esplicita, riconosciuta o latente, contiene il codice originario della nostra appartenenza e ci invoca a considerarla, oltre i dualismi tra mente e natura. L'idealizzazione del paesaggio o la sua distruzione sono entrambe vie per la sua negazione e il suo mancato riconoscimento, modi per non accedere alla sua considerazione e alla sua cura. Prendersi cura del paesaggio è prendersi cura di sé. Il paesaggio, infatti, emerge al punto di connessione tra mondo interno e mondo esterno con la mediazione del principio di immaginazione [Morelli, 2011]. Proprio perché "le immagini sono basate su cambiamenti che hanno luogo nel corpo e nel cervello durante l'interazione fisica con un oggetto" e con un contesto, come evidenziano i risultati delle ricerche sui modi in cui il sé viene alla mente e noi diveniamo quello che siamo prendendone coscienza [Damasio, 2011; 98]; proprio per queste ragioni le *interazioni* dell'organismo con l'oggetto e il contesto *sono* l'organismo e generano le sue stesse possibilità di fare esperienza e di riconoscersi. "Le immagini", sostiene Damasio, "rappresentano le proprietà fisiche di entità diverse, insieme alle loro relazioni spaziotemporali e alle loro azioni" [Damasio, 2011; 96]. Se il cervello costruisce anche mappe di se stesso intento a tracciare mappe, il processo incorporato interessa la costruzione di sé. Il paesaggio non è perciò qualcosa che sta "là fuori", ma interviene nella individuazione di ogni essere simbolico quale noi siamo e informa di sé il nostro spazio di vita interno e esterno. Il sé esiste e "si tratta di un processo, non di una cosa; e il processo è sempre presente quando si presume che noi siamo coscienti". È "il processo che dà un centro alle nostre esperienze e ci permette infine di riflettere su di esse" [Damasio, 2011; 19]. Il processo di creazione di sé varia, naturalmente, a seconda delle circostanze, e può dare vita a una relativa pienezza o a problemi rilevanti fino alla psicopatologia [Fedida, 2002]. Un'idea fissista del corpo e della sua esperienza non risulta sostenibile alla luce delle verifiche dell'inestricabile connessione tra emozioni, sentimento e cognizione, che sembrano offrire una nuova luce alle considerazioni di Gilles Deleuze che, insieme a Felix Guattari, rivendicava il "corpo senza organi". A proposito del processo di creazione di sé, William James riteneva che il sé materiale emergesse dalla integrazione di tutto ciò che un uomo può chiamare suo: "non solo il corpo e le facoltà psichiche, ma anche i vestiti, la moglie e i figli, gli antenati e gli amici, la reputazione e le opere, le terre e i cavalli, lo yacht e il conto in banca" [James, 1890; cap. 2]. Non solo la nostra mente è estesa al mondo e lo incorpora, ma la percezione di ciascuna delle cose del mondo genera emozioni e sentimenti di cui è fatta la nostra vita. Mediante i sentimenti siamo in grado di distinguere il "dentro" dal "fuori", tra i contenuti che appartengono al sé e quelli che non gli appartengono, ma una circolarità contingente e ricorsiva presidia e sostiene la coevoluzione tra sé, mente e mondo. I sentimenti di conoscenza che regolano la distinzione tra sé e mondo si muovono su un'appartenenza naturale di base, preintenzionale, prevolontaria e prelinguistica. Parlando di paesaggio, perciò, è possibile sostenere che noi siamo il nostro paesaggio e averne cura è avere cura di noi stessi, così come infliggergli ferite è come ferire il nostro volto e la storia della nostra stessa individuazione.

La catena dei dualismi e i suoi vincoli

Da secoli la nostra cultura e i nostri modi di pensare sono immersi in una catena di dualismi: tra mente e corpo, tra individuo e ambiente, tra osservatore ed eventi osservati, tra materiale e immateriale, tra la dimensione della presenza misurabile e quella dell'assenza imponderabile. Oggi siamo in condizione di riconoscere che tale catena di dualismi ha inciso e continua ad incidere sul modo in cui agiamo nel mondo nel senso di una *riduzione di vivibilità*. Correlato ai precedenti c'è poi il dualismo che separa il nostro corpo dalle operazioni mentali di cui siamo capaci, come se la mente fosse un sistema computante svincolato o svincolabile, in linea di principio dal corpo, e dai contesti entro cui apprende e diviene. Eppure la ricerca contemporanea evidenzia progressivamente come tra i due ambiti ci sia un legame profondo, anzi mostra con sempre maggiore evidenza non falsificata che gli ambiti non sono due ma uno solo: una mente, per essere tale, è allo stesso tempo

incarnata, situata in un contesto e estesa nelle relazioni. Ogni pensiero ha una contingenza emozionale e cognitiva e la nostra vita si esprime nella contingenza [Pievani, 2011]. Il movimento psichico che porta a trasformare il sentimento di conoscenza e la distinzione tra sé e mondo in dualismo, può essere compreso se si considera la propensione economica, reificante della mente umana e del suo funzionamento. Proprio perché siamo in grado di riconoscere i limiti e le fallacie della mente nella costruzione della conoscenza, del mondo e di se stessa, possiamo ingaggiare un conflitto estetico e epistemologico con il dualismo e cercare di generare processi conoscitivi alla temperatura di quel conflitto. Nel caso del paesaggio, la sua acquisizione, l'accesso alla sua considerazione e la definizione dello stesso costruito, sono stati lenti e difficili. A lungo noi esseri umani, impegnati nella sopravvivenza, abbiamo vissuto la natura come nemica. Stabilire un dualismo rassicurante con il resto della natura deve essere stata anche una necessità. Certamente l'avvento della competenza simbolica e la possibilità di nominare le cose in loro assenza, ma soprattutto il fatto di accedere ad esse nel dare loro senso e significato, ha prodotto una decisa discontinuità evolutiva [Tattersall, 1998; Deacon, 2001; Pievani 2011]. Da quel periodo in avanti, noi abbiamo vissuto progressivamente il resto della natura come una realtà da dominare con le nostre capacità ritenute "superiori". La distanza che abbiamo creato tra noi e il resto del sistema vivente è stata tale da trasformarsi in dominio: la stessa concezione della cultura è stata narrata nel tempo come una prerogativa umana dell'animale razionale e intelligente che ha il diritto di dominare la natura. Con i grandi miti e le grandi narrazioni che ci siamo dati di noi stessi e delle divinità che abbiamo inventato, ci siamo alla fine collocati sopra le parti. La spinta a dominare, figlia anche della paura verso il resto del vivente, si è tradotta in dominio e poi in dominio distruttivo. La nostra stessa vivibilità e quella del sistema vivente sono state compromesse. Lo stile e il comportamento non sono certo stati di cura. Siamo oggi di fronte a quella che forse si configura come la più impegnativa e vertiginosa necessità di cambiamento che il genere umano si sia trovato ad affrontare: deporre la presunzione di essere sopra le parti e cercare di riconoscersi con i pensieri e le azioni come parte del tutto. Un cambiamento difficile per una specie che nelle scelte tende a privilegiare la dipendenza dalla storia e la forza dell'abitudine, facendo prevalere la consuetudine e la conferma dei propri comportamenti anche quando gli esiti, rispetto al cambiare idea e modi di agire, si presentano altamente indesiderabili. Eppure di creatività e innovazione siamo naturalmente capaci e le nostre menti, a certe condizioni, sono in grado di generare dei *break down* che danno vita all'inedito, a quello che prima non c'era. Siamo in grado di istituire discontinuità nei domini di senso e di esprimere esperienze estetiche in grado di connetterci al mondo in modi originali e generativi di nuove possibilità. Tutta l'analisi dell'esperienza estetica come esperienza naturale depone a favore dell'esistenza di queste possibilità e si interroga sulle loro potenziali estensioni [Morelli, 2010]. Da quelle possibilità creative dipende se riusciremo a sospendere e interrompere la nostra espansione distruttiva sul pianeta Terra, il paesaggio della nostra vita, e a creare atteggiamenti e comportamenti di cura per il mondo, per la natura di cui siamo parte e, quindi, per noi stessi. Per ora persistiamo principalmente in una posizione di osservazione e di azione "a distanza" del pianeta e della natura di cui siamo però parte. L'osservatore, che siamo noi, non si decide a riconoscere di essere parte dell'evento e si comporta come se potesse permettersi un'osservazione e un'azione a distanza e senza limiti, di utilizzo del sistema di cui è parte. Si tratta di un processo dalle implicazioni incandescenti sul piano emozionale e cognitivo, i cui esiti sono incerti, ma che esigerebbe in prima istanza che noi riconoscessimo che siamo parte dell'evento della vita sul pianeta Terra, e che il fatto indubitabile che, in ragione della nostra competenza simbolica, siamo in grado di osservarlo "come se" fossimo al di fuori, dovrebbe aumentare la consapevolezza della responsabilità e indurre a dismettere un uso irresponsabile. I processi conoscitivi e operativi di fronte al mondo, come saggiamente ha indicato Heinz von Foerster, possono vederci nella posizione di vedere; di non vedere; di non vedere di non vedere. Finora, per le ragioni indicate e probabilmente riconducibili anche al fatto che tra tredicimila e dodicimila anni fa, all'origine dell'agricoltura, eravamo meno di cinque milioni sul pianeta Terra, una contingenza esterna che ci poneva in posizione fragile e a rischio, ci siamo impegnati a domare e a dominare la natura di cui

siamo parte. Facendo leva su noi stessi e sul linguaggio simbolico abbiamo pervaso il pianeta. La tecnica che abbiamo creato ha proceduto più velocemente della persistenza della nostra infanzia simbolica. Ci sono ragioni interiori, però, accanto a quelle esterne, che in certi casi fanno sì che il “non vedere di non vedere” non sia solo un incidente indesiderato e evitabile logicamente e razionalmente. La distruttività è una possibilità per la specie umana, che è una specie aggressiva. Un esame di realtà esige realismo analitico e capacità, se possibile, di constatare che la nostra aggressività può esprimersi in generatività e distruttività. Che prevalga la prima sulla seconda, sia verso gli altri che verso la natura di cui siamo parte, dipende da un deliberato investimento in educazione e cura, in grado di sostenere le nostre menti relazionali incarnate e plastiche, a privilegiare la coevoluzione con la natura. Le condizioni della cura dei paesaggi della nostra vita e, perciò, di noi stessi sono, come si può vedere, molto impegnative. Alla base di tutto si tratta, in primo luogo, di rendersi conto che il paesaggio, di cui ci siamo accorti e che abbiamo considerato grazie alla letteratura e alle arti visive, è in movimento con noi e noi con esso coevoluiamo. Siamo partiti dall’occhio e dalla visione a distanza per giungere a una concezione del paesaggio come contemplazione. L’occhio e la visione, del resto, costituiscono il fulcro della modernità.

Occhio Sinestesia	
Visione a distanza	Accoppiamento strutturale
Contemplazione Coevoluzione	

Ci rendiamo conto, ma non con facilità, che il paesaggio non è lo sfondo decorativo della nostra vita, ma di esso siamo parte in ragione della sinestesia che ci caratterizza. Tutti i sensi agiscono contingentemente e il paesaggio è odore, è suono o rumore, è visione, è tatto, è gusto. Siamo accoppiati strutturalmente con i paesaggi della nostra vita e con essi sperimentiamo i vincoli e le possibilità di una coevoluzione necessaria. La responsabilità della scelta di cura sta nel riconoscere e praticare tutto quello che oggi sappiamo e che con l’educazione possiamo rendere ancora più evidente e riconosciuto. “Per me il paesaggio non esiste in senso stretto, cambia in ogni momento; è l’atmosfera circostante che gli dà il suo vero valore”, ha scritto Claude Monet.

Paesaggio: si può cambiare

Parlando di paesaggio sono emersi, tra gli altri, due temi che meritano attenzione per creare una cultura e una pratica della sua cura. La questione di base, com’è noto, ha a che fare con le ragioni per cui è così difficile cambiare idee e comportamenti sulle questioni cruciali per la nostra vivibilità presente e futura. Dobbiamo prepararci a stili di vita appropriati ai limiti delle risorse disponibili ed è necessario riorganizzare le nostre vite per lasciare ai nostri figli un mondo vivibile. In tal senso il paesaggio smette di essere un luogo di sola contemplazione e assume la connotazione profonda della coevoluzione: dobbiamo imparare a coevolvere con l’ambiente, il territorio e le risorse per creare i paesaggi della nostra vita. Coevolvere vuol dire che non possiamo più chiamarci fuori da quello che facciamo accadere, con la nostra presenza e le nostre azioni nel sistema vivente: altri animali, piante, aria, acqua, suolo, perché ne siamo parte comunque e da quel sistema dipende la nostra vita. Più in particolare vuol dire che se vogliamo che una risorsa continui ad essere tale dobbiamo imparare a utilizzarla senza distruggerla, diversamente da come abbiamo fatto fino ad ora, nella maggior parte dei casi. I due temi su cui soffermare l’attenzione sono apparentemente difficili ma, di fatto, molto concreti. Il primo ha a che fare con una delle credenze che sta sotto la nostra difficoltà di cambiare idea e comportamenti sul paesaggio: noi crediamo che una cosa che è andata e va in un certo modo non avrebbe potuto e non può andare diversamente. Questo atteggiamento molto diffuso e basato su una falsa credenza va sotto il nome di moto retrogrado del

vero. È il processo mentale che ci porta ad accettare come vero e imm modificabile quello che è accaduto e accade in un certo modo. Si tratta di un processo dalle gravi conseguenze, inventato e subito da noi, che vincola pesantemente la possibilità di cambiare. Tutto quello che è accaduto avrebbe potuto accadere diversamente: sarebbe bastata una piccola variazione, anche casuale. Le cose possono cambiare. Il secondo tema che ci interessa, alla ricerca delle condizioni per cambiare idea e comportamenti sul paesaggio e la vivibilità è il possibile e indesiderato esito in cui si incorre a insistere con le invocazioni e le colpevolizzazioni morali, giungendo in tal modo a rischiare di non essere più ascoltati. Se chiamiamo questo: “rischio super-egoico”, possiamo renderci conto che ognuno di noi è in parte disposto a veder evidenziati i propri difetti e come dovrebbe cambiare modo di essere e fare, ma fino a un certo punto. Oltre quel punto il nostro super-io interviene e si difende non ascoltando più e opponendosi al cambiamento. Non è con le “cassandre” che predicano la fine del mondo che possiamo fare passi in avanti sul paesaggio e la vivibilità, quindi, ma con scelte responsabili e concrete azioni individuali e collettive di cura.

Paesaggi originari

Accanto alle azioni politiche e di governo e alle azioni di progettazione e gestione del territorio, dell'ambiente e del paesaggio, che possono intervenire nell'immediato e generare cambiamenti urgenti e decisivi di tutela e valorizzazione, l'educazione, come principale azione di cura, riguarda le esigenze di lunga durata, quelle che possono agire sugli atteggiamenti, gli orientamenti e i comportamenti relativi ai paesaggi della nostra vita.

Un'azione educativa appropriata sui temi della vita e della conoscenza è importante che assuma le caratteristiche di *education based learning*, cioè di un'educazione basata sull'apprendimento e sull'esperienza. Con questa espressione vogliamo denominare una prospettiva diversa da quella dominante, basata sulla pratica di un *teaching based learning*, un apprendimento basato sull'insegnamento, su quello che noi pretendiamo di imprimere e incidere nella mente di chi abbiamo di fronte. Oggi sappiamo che i processi psicodinamici dell'apprendimento non funzionano così, che la nostra *embodied mind* non apprende in questo modo. L'apprendimento non consiste in una trasmissione di informazioni. Come aveva mostrato con ampiezza e profondità Heinz von Foerster, la mera trasmissione di informazione non esiste per noi esseri umani: l'apprendimento emerge da una danza che crea, capace di sostenere le relazioni di conoscenza tra menti relazionali incarnate e situate [von Foerster, 1987; Ceruti, 1991]. Eppure i luoghi e le azioni educative, in cui lavoriamo, insegnando, sono concepiti come se le cose stessero così. Da questo punto di vista è emblematica l'aula universitaria: i banchi e le sedie sono fissati al pavimento, non si possono muovere, e la cattedra è rialzata rispetto agli allievi, i quali possono solo guardare la nuca dei compagni seduti davanti a loro. Un'attenta antropologia della conoscenza e dell'insegnamento può mostrare che l'idea sottesa a questa situazione è che, da una parte sta chi possiede un sapere e dall'altro chi non sa niente, non solo, ma che il sapere è qualcosa che si trasmette attraverso le parole dalla testa di chi sa alla testa di chi ancora non sa, facendo dipendere tutto dall'insegnare, dal segnare dentro. Il fatto è, però, che mentre un insegnante parla, non sa cosa apprendono gli allievi di tutto ciò che egli dice, e quello che dice nasce sia dalla relazione in atto, sia dai saperi precedenti degli allievi, che dai saperi degli insegnanti. Nessuno di loro, insegnanti e allievi, saranno gli stessi in seguito al loro incontro. Nessuno può sapere prima che cosa sarà appreso, se non come emergenza dalla relazione in atto. Si apprende principalmente per selezione, riconoscimento e rientro. Non possiamo non selezionare: se non selezionassimo, non potremmo sopravvivere. Saremmo invasi da tutto ciò che ci circonda. E selezionare vuol dire anche dimenticare. Mentre si sente parlare o proporre qualcosa in ogni relazione educativa, forse una parte di quello che è proposto richiama cose che già si conoscono, o che in qualche modo si fanno almeno in parte, anche se si userebbero altre parole per dirle, o anche se le si condividono parzialmente. Conoscere è riconoscere. Riconoscere è conoscere una seconda volta e fa parte dell'apprendimento: chi insegna può solo agire in modo che qualcosa di ciò che propone venga selezionato da chi apprende,

riconosciuto a partire da ciò che sa, e fatto "rientrare", divenendo proprio patrimonio conoscitivo. Heinz von Foerster aveva colto questo movimento: conosciamo ciò che costruiamo attraverso la nostra esperienza; l'osservatore costruisce la "realtà" nella relazione col sistema osservato. Da quanto abbiamo detto fin qui, si capisce perché è importante lavorare in termini di educazione basata sull'apprendimento e sull'esperienza, quando si intende sviluppare una cultura della cura del paesaggio. Dobbiamo porci il problema di ciò che le persone già conoscono e delle esperienze che hanno del paesaggio e partire da lì. Sia i bambini che le persone dispongono di molte conoscenze e esperienze del paesaggio. Ognuno, anche un bambino, ha le sue teorie implicite. Non le chiamerebbe teorie, ma se le forma in relazione alla sua esperienza nel mondo. Pensate a un bambino di tre mesi sul seggiolone, con due oggetti sul tavolino: una palla e un bicchiere. Inizialmente muove la palla entro il contorno della superficie del tavolino. Poi, come Ulisse che si spinge oltre le colonne d'Ercole, spinge la palla oltre il bordo del tavolino e si accorge di una cosa: la palla cade e egli scopre che cade verso il basso. Possiamo dire, certo, che è stato Newton a elaborare una teoria del processo del cadere verso il basso, una teoria peraltro provvisoria come tutte le teorie, ma anche quella del bambino è una teoria, con un diverso livello di formalizzazione. Anche quelle scientifiche sono teorie provvisorie e ci affidiamo ad esse finché non troviamo altre circostanze e relazioni che ce le fanno abbandonare. Con Tolomeo abbiamo pensato che la Terra fosse al centro dell'Universo, poi abbiamo elaborato una teoria secondo cui le cose non stanno così; potremmo in futuro accorgerci che in realtà tutto il nostro sistema solare, la galassia e l'universo che conosciamo ruotano attorno a qualcos'altro che non sappiamo bene cos'è, o che non ruotano affatto. Tornando al bambino, lasciando cadere la palla si accorge che le cose lasciate andare cadono verso il basso e come succede quando si fa una scoperta può voler ripetere la sua esperienza. Il bambino potrebbe perciò continuare e lasciare cadere pure il bicchiere: vedrà ancora che cade a terra, ma anche qualcosa di diverso: il bicchiere cadendo cambia di forma. Il bambino distinguerà allora tra ciò che cade conservando la propria forma originaria e ciò che cadendo perde la forma che aveva. Mettendo insieme queste osservazioni ed esperienze il bambino si fa una teoria implicita di alcuni aspetti decisivi di funzionamento del mondo, e tutti noi abbiamo teorie implicite di questo tipo. Ponendosi il problema dell'apprendimento basato sull'educazione e sull'esperienza ci si propone di partire dall'implicito, di elaborarlo facendolo emergere almeno in parte come esplicito, e elevandosi così da quello che si sa già. Apprendiamo comunque "al margine" di ciò che sappiamo. Dobbiamo però abbandonare l'idea che sia solo l'insegnamento a determinare ciò che si apprende, abbandonando nel contempo l'ipotesi di una dipendenza forte dell'apprendimento dall'insegnamento. Impariamo comunque. Ciò non significa che gli insegnanti non abbiano un ruolo, che la loro responsabilità sia sminuita. Abbiamo una parte nel processo attraverso cui i bambini e le bambine, ma anche gli adulti che abbiamo di fronte apprendono, ma sono decisivi il modo e la relazione con cui sosteniamo e aiutiamo quei bambini ad elevarsi da dove sono. Dobbiamo sottolineare che tutti abbiamo bisogno dell'altro per alzarci: succede a tre mesi come a 99 anni. Abbiamo bisogno dell'altro e più precisamente di un sostegno autorevole, di autorità. La relazione di formazione è sempre asimmetrica e l'insegnante è in una posizione di potere diversa da quella del discente, come si dice. Proprio in questa asimmetria può generarsi qualcosa di nuovo, per chi è responsabile del processo formativo come per chi apprende. Nell'apprendimento si va oltre il luogo in cui ci si trovava all'inizio.

Per fare tutto ciò ci vuole anche passione: termine che indica una forma di contatto con il desiderio, ma anche un patire, un soffrire. La ricerca e la prassi educativa sono anche questo. L'azione educativa dovrebbe partire dalle esperienze e dai modi in cui i bambini e le persone si rapportano al paesaggio (lasciando all'osservazione di valutare se e come usano questa parola, e all'ascolto, come intendono questo fenomeno). Non dobbiamo dimenticare che paesaggio è una nozione recente: nasce con in letteratura con Francesco Petrarca, passando dall'amore per il creatore all'amore per la creatura. Si afferma e estende con la pittura rinascimentale e con l'umanesimo. È importante per quanto abbiamo detto sopra partire dalla teoria implicita che il bambino e le persone hanno del paesaggio. Osservare e ascoltare come ne parlano, per lavorare poi sul modo con cui noi

proponiamo ciò su cui lavoriamo. Una questione critica è la distinzione tra naturale e artificiale nel paesaggio, come se si trattasse di un'alternativa. Noi abbiamo sempre e comunque un accesso mediato, indiretto e simbolico al mondo: non possiamo scegliere di non avere questo approccio. E così tutti i nostri paesaggi sono artificiali, fatti ad arte. Anche un prato di montagna è artificiale. Il punto è che non esiste l'alternativa tra naturale e artificiale. E' un'alternativa falsa, che ci costa l'incomprensione di come siamo fatti e di come viviamo. Oggi dobbiamo fare i conti con il fatto che il nostro modo di costruire il mondo è mediato dalla competenza simbolica e dall'artificialità che abbiamo scelto. L'artificialità per noi è condizione di vita, siamo natural-artificiali: ma il modello di artificialità che abbiamo si rivela invivibile e insostenibile e allora nasce il problema di un'artificialità diversa, di scelte alternative. La scelta non è quella del dualismo tra naturale e artificiale, perché se la poniamo in questo modo non comprendiamo il problema del presente: i dualismi anzi - come quello tra mente e corpo, tra mente e natura, che abbiamo considerato prima - hanno contribuito a creare i problemi di vivibilità in cui siamo. Una simile prospettiva comporta la difficoltà di doversi mettere in discussione, perché implica una rivoluzione nel modo di fare e di insegnare, sia a livello di contenuto e teorie, che di metodo. Teniamo anche presente che oggi il sapere nasce soprattutto dall'incontro tra territori, codici, linguaggi... discipline... il confronto tra discipline e linguaggi non è qualcosa di successivo e accessorio all'apprendimento, alla formazione della conoscenza: oggi è in quell'incontro e confronto che nasce la conoscenza. Come quel costrutto provvisorio che chiamiamo "identità" e che si riconosce solo attraverso il confronto con le differenze: è il dialogo con le differenze che consente di riconoscersi riconoscendo le proprie distinzioni.

Sul buon uso della competenza simbolica e i suoi ostacoli

La colonizzazione del simbolico e la pervasività dell'immaginario sono due tratti della nostra contemporaneità. Eppure abbiamo costruito la dimensione simbolica del paesaggio e, quindi, il paesaggio stesso, proprio liberando il nostro rapporto con la natura dall'immaginario medievale di separatezza dalla natura. È passando dalla contemplazione al riconoscimento progressivo della nostra coevoluzione con la natura di cui siamo parte, che emerge il paesaggio e tende a farsi totalità, spazio di vita. Come e perché il paesaggio tende a farsi totalità e non più solo sfondo in analogia e con qualche differenza con la sintesi umanistica del 1490 – 1515, è possibile constatarlo osservando la svolta operata da artisti come Giovanni Bellini, Giorgione da Castelfranco, Lorenzo Lotto, Sebastiano del Piombo, Tiziano. Eredi di quella svolta, abbiamo una sfida davanti a noi: andare oltre un'idea di paesaggio ridotto alla sola visione, percezione, interpretazione, intese come "sguardo dal di fuori", per procedere verso una sinestesia e progettazione responsabile del paesaggio e della vivibilità. Non solo nella contemplazione ma nella coevoluzione possibile e a rischio, allo stesso tempo, si può individuare un percorso evolutivo nel presente.

La nascita del paesaggio è connessa a una profonda esperienza di malinconia. La crisi del sistema cosmologico medioevale centrato sulla certezza, l'amore per il creatore e la natura peccatogena ("culpaferentes"), apre al riconoscimento del mondo, ad accorgersi della natura. Quel riconoscimento e quella consapevolezza sono anche una perdita (della certezza e della sicurezza derivante dall'affidamento al Creatore) e perciò forieri di malinconia: il paesaggio emerge anche dalla elaborazione di quella malinconia. "Le paysage", ha scritto l'artista G. Richter, "trouve une plus plus en plus importante avec une dimension mélancolique et atemporelle" [Richter, 2012].



Gerard Richter, *Paysage*, Centre Pompidou, Paris

Dalla competizione con la natura all'appartenenza alla natura, obiettivo attuale e difficile, ci troviamo a ridefinire il senso e la misura della nostra presenza. Alla ricerca delle condizioni per smettere di mettersi in competizione con la natura e cercare di sentirsi parte dell'ambiente, ci ritroviamo oggi a ridefinire e a connettere:

Ambiente/ Territorio/ Paesaggio

Ambiente = Oikos

Territorio = Aerale

Paesaggio = Assenzialità

Tutto ciò comporta un difficile cambiamento che condiziona le possibilità di posizione di cura. Difficile è sviluppare la responsabilità inedita dello spazio di vita in una prospettiva post-umana oltre l'antropocentrismo: la superiorità, se proprio ne vogliamo individuare una, sta nel fatto che siamo animali simbolici e pertanto abbiamo la possibilità di riconoscere il limite; la distinzione potrebbe consistere nel saperlo fare e nel riuscire effettivamente a farlo. La storia del rapporto tra esseri umani e territorio – paesaggio – ambiente appare, all'osservazione, più attenta a disegnare paradisi, zone di vita ideale e astratta, spazi separati che galleggiano come aureole sopra le nostre esistenze effettive, che sono sempre rischiose e problematiche; oppure appare attenta a delimitare inferni esistenziali in cui facciamo di tutto, che a una prassi responsabile, etica e estetica, effettiva. La specie umana in questo modo fallisce nell'abitare la Terra.



Giovanni Bellini, *S. Gerolamo leggente in un paesaggio* (1505), National Gallery of Art, Washington

Solo un approccio transdisciplinare può concorrere a creare le condizioni di cura del paesaggio. È importante, infatti, constatare che:

Il paesaggio è educazione

Il paesaggio è partecipazione

Il paesaggio è arte del limite

Il paesaggio è negoziazione

Il paesaggio è un accordo provvisorio tra elementi differenti (come un'orchestra che suona).

Gli approcci al paesaggio tendono ad assumere, infatti, molteplici dimensioni e trattarle esige una contingenza di più punti di vista:

- Uso-Scambio > approccio economico
- Tutela > approccio ecologico
- Pensiero > approccio filosofico
- Segni > approccio semiologico
- Progetto > approccio architettonico
- Comportamenti > approccio psicologico
- Partecipazione/Negoziazione > approccio di scienza della politica.



Giorgione, *La Tempesta* (1505 – 1508) Gallerie dell'Accademia, Venezia

In una condizione di *global change* la stessa competenza simbolica e linguistica alla base dell'invenzione del paesaggio e del suo riconoscimento, è utilizzata per gli interventi umani che ne pregiudicano la tutela e l'utilizzo appropriato. "Siamo uomini del neolitico con il telefono cellulare e la bomba atomica", ha sostenuto recentemente Luca Mercalli. Il problema che abbiamo creato nella relazione con l'ambiente, le risorse, il territorio e il paesaggio, cioè con il nostro ecosistema di appartenenza, sembra non essere alla portata della nostra cultura attuale e delle nostre menti. Abbiamo perciò bisogno di estendere ed espandere la nostra capacità di contenere ed elaborare il problema che abbiamo creato. Necessitiamo perciò di:

- i) Grammatica del paesaggio > Generatività
- ii) Sintassi del paesaggio > Composizione e ricomposizione in base processi di individuazione, interessi, valori e norme
- iii) Semantica del paesaggio > Varietà e variazioni dei significati
- iv) Pragmatica del paesaggio > Operatività (scelte e azioni).

Se il paesaggio sembra emergere da un processo "generativo-trasformatore" in base al quale le infinite sue versioni pervengono, attraverso un numero ristretto di regole e componenti (tra le quali, in primo luogo, quelle della competenza estetico-simbolica umana), alle espressioni, alle narrazioni e alle azioni progettuali (artefatti) più diversi, una sua cura esige un'elaborazione di una simile complessità.

Il paesaggio, infatti, può essere creato da strutture superficiali (agenti) e da strutture profonde (condizioni) che interagiscono in modi differenti e molteplici.

Ogni paesaggio incorpora, tuttavia, un insieme "finito" di principi che ne costituiscono l'emergere contingente:

- un osservatore
- un sistema osservato { *contingenza ecologica*
- uno spazio

sopraffà [Adorno, 1979;126].

Conoscere e sentire è ingaggiare un conflitto con il mondo esterno e con il mondo interno, allo stesso tempo. Conoscere e sentire coinvolge la passione, quell'indeterminabile combinazione tra desiderio e pathos. Vuol dire trovare le vie, il metodo, per filtrare il mondo esterno mentre si attraversano le emozioni del mondo interno. Assumere l'ipotesi che si possa giungere alla conoscenza della realtà senza l'elaborazione del mondo interno e del filtro creativo, come lo ha efficacemente definito Aldo Giorgio Gargani, vuol dire esprimere una delle più strenue forme di radicalismo metafisico ritenendo di fare dell'ontologia. Se ce ne fosse bisogno potrebbe bastare considerare la fisica. Se io vedo fermo davanti a me il computer su cui sto scrivendo, come avevano compreso sia Aristotele che Galileo, "fermo" non vuol dire nulla se non dico "fermo relativamente a che cosa". Se dico "uno" e poi "due", sostengo di aver detto le due parole nello stesso luogo, in base alla mia capacità cognitiva, ma non è così in quanto al "due" il luogo era cambiato e quello che scopro è il filtro della mia mente che me lo fa apparire lo stesso. Voler neutralizzare quel filtro vuol dire volersi accecare o sospendere ed eliminare la condizione stessa che mi permette di conoscere. Scopro certamente di disporre di una capacità limitata di conoscere, ma quel limite è la condizione della mia possibilità conoscitiva. Non vi è solo una relatività spaziale, com'è noto, ma anche una temporale. Se io dico "uno" e il mio interlocutore che è con me dice "due", non ha senso chiederci se abbiamo parlato nello stesso istante, come ci parrebbe evidente. Abbiamo parlato in due tempi diversi in quanto il suono è veloce ma la luce è velocissima, ma entrambi prendono tempo per arrivare. Il nostro sistema cervello-mente non se ne rende conto perché è fatto così ed è l'unico che abbiamo per conoscere il mondo. Ha senso dire che due avvenimenti distinti accadono nello stesso luogo oppure nello stesso istante, solo specificando "relativamente" a chi o a cosa, come ha mostrato Carlo Rovelli in un'esemplare nota su *la Repubblica* dell'1 aprile 2012. I nostri modi di conoscere e pensare sono *approssimazioni* sub-ottimali che sono le uniche vie che abbiamo per conoscere e pensare. Semmai un buon tema di ricerca è chiederci perché, nonostante ciò, siamo in grado di concepire una conoscenza e un accesso al mondo non filtrati "a guisa di Dio". Il realismo oggettivante e l'ordine senza rumore, come vie presunte per la conoscenza, risultano perciò delle superstizioni o, se si vuole, delle mistiche superstizioni. Ricordano da vicino la fallacia dello scommettitore e il suo erroneo rappresentare fenomeni casuali come se fossero probabilistici o causali. La "fallacia dello scommettitore", infatti, scaturisce dall'errata rappresentazione mentale che ci facciamo di un processo interamente governato dal caso. Se un numero non esce da alcune volte alla roulette siamo irresistibilmente attratti da esso, ma la probabilità che esca al prossimo giro non ha nulla a che fare con il fatto che da alcune volte non esce. Sappiamo oggi che questa nostra propensione fallace è un limite del nostro sistema cervello-mente e, in particolare, di una delle aree regine delle nostre facoltà cognitive: la corteccia prefrontale sinistra [Gui Xue, Chi-Hung Juan, Chi-Fung Chang, Zhong-Lin Lu, Qi Dong, 2012]. La corteccia prefrontale sinistra risulta decisiva per la nostra creatività e per la formulazione di ipotesi scientifiche ma, più in generale, per rispondere ad ogni ambiente complesso in continuo cambiamento. Eppure è proprio la stessa area che per un'eccitazione eccedente, per un'iper-razionalità o una sovra-performance genera *bias* forieri di errori rilevanti e conseguenze indesiderabili. Convivere con il caso è difficile per la nostra corteccia prefrontale e, quindi, per noi. Ancor più impegnativo e problematico è non tenerne conto e ritenere "vero", compresa la nostra propensione alla sicurezza e alla verità, ciò che noi stessi generiamo con il nostro processo di conoscenza. Se la nostra competenza conoscitiva ha quelle caratteristiche possiamo negarle o accoglierle, accogliendo il conflitto con esse e i nostri limiti come condizione stessa della conoscenza del mondo per noi. Giungere ad un'idea vivente di paesaggio vuol dire perciò fare i conti con i filtri di diverso tipo che ci consentono di creare quella nostra immagine, non per neutralizzarli, ma per relativizzarli e, quindi, rendere realistica la nostra posizione conoscitiva e, di conseguenza, la nostra azione nei paesaggi della nostra vita.

Mente incarnata e paesaggio. Oltre il dualismo e il new realism.

Sembra proprio che sia il dualismo tra noi e il mondo, tra noi e il nostro modo di conoscere, tra cognizione e emozioni, tra corpo e mente, la fonte delle difficoltà a creare un sapere senza fondamenti, frutto della nostra autofondazione e dell'unità naturalculturale mente corpo. Si propone necessaria, perciò, non solo una critica al dualismo di base, come abbiamo già sostenuto, ma anche al dualismo di ritorno. Non perché fossimo riusciti a metterlo in discussione del tutto, ma in quanto sembra rientrare prepotente dalla finestra mentre in alcuni, forse una minoranza, eravamo impegnati a cacciarlo fuori dalla porta. Concorrono a riaffermare approcci dualistici sia la lunga deriva delle scienze cognitive "mentaliste" e computable, sia il cosiddetto "neorealismo" nelle sue forme radicali o "modeste". Si tratta di un "dualismo temporale", nel senso che torna ad assumere una prospettiva newtoniana del tempo e, quindi, a riproporre un "prima" e un "dopo" nella spiegazione dell'azione e del comportamento umano; tende, inoltre, a proporre la separazione tra una "sostanza" e le sue "espressioni" e il corpo e la mente, i corpi e la conoscenza tornano ad essere collocati in due mondi diversi e separati. Il tempo einsteiniano curvo e circolare e il tempo quantistico non fanno parte di quell'epistemologia e di quel paradigma che, rassicurante, s'avanza a compensare la domanda di "realtà" solida, fissa e assolvibile che il nostro tempo di crisi pone. Prima viene la realtà e poi le interpretazioni; la prima è fissa, le seconde mobili. Prima viene il soggetto e l'"io", poi le relazioni. Il fatto è che se qualcosa di importante e rilevante è accaduto nella ricerca su cosa significa essere umani negli ultimi anni, ciò riguarda proprio la progressiva caduta di possibilità di giustificare il dualismo. In nome del dualismo possiamo solo giungere a concepire una cura del paesaggio dal di fuori, come se non ne facessimo parte, e gli effetti di una simile posizione sono sotto gli occhi di tutti. Il fatto è che, come la pecora Dolly, il *new realism* nasce vecchio. È pressante il sospetto che abbia gli stessi geni del positivismo e della pretesa di vedere senza occhi: di quell'osservazione a distanza che risolveva il rapporto soggetto-sapere "come se" l'osservatore potesse conoscere senza far parte del sistema conosciuto. Che esista una realtà là fuori, nessuno dubita. La questione è: come la conosciamo? Come, cioè, una specie capace di conoscere la conoscenza, conosce la realtà; come una specie che sa di sapere, la impara quella realtà.

- La impara misurandola a distanza?
- La impara solo per interpretazione e ogni interpretazione è vera e falsa allo stesso tempo?
- La conosce mettendo in discussione i propri sensi e il sapere ingenuo; elaborando, cioè, il conflitto epistemologico ed estetico con il mondo?
- La conosce mediante il movimento e l'azione della mente relazionale incarnata?

Il naturalismo critico aveva, nel corso degli ultimi anni, favorito un avanzamento oltre il dualismo. I contributi di Stanley Cavell, Cora Diamond e altri avevano aiutato la riflessione a valorizzare il ritorno all'ordinario e il riconoscimento che "bisogna appoggiare i piedi da qualche parte per afferrare qualche cosa", come ha sostenuto con alta capacità critica Aldo Giorgio Gargani nell'ultimo periodo del suo percorso di ricerca. Stabilendo quella che è più di un'analogia fra evoluzione biologica della vita ed evoluzione della conoscenza, gli studi afferenti all'orientamento epistemologico della complessità, in particolare le neuroscienze e la biologia evolutiva, hanno evidenziato la circolarità ricorsiva tra persistenza e emergenza nella vita e nella conoscenza, mostrando come la vita sia conoscenza. Tutto ciò conduce oltre il dualismo biologico e psichico e oltre ogni "fissismo" nella lettura della realtà dei sistemi viventi adattativi. Sempre Gargani aveva riconosciuto la natura di quella propensione ad assestare un ordine o una relazione intrinseca laddove non c'è: "La semiologia contemporanea, la filosofia della scienza, l'epistemologia della complessità e da ultimo le teorie fisico-matematiche del caos hanno dissolto il falso presupposto che fra linguaggio e realtà così come fra linguaggio e stati psichici, stati interni, sussista una relazione intrinseca, ordinata e coerente di qualche tipo" [A. G. Gargani].

Una prospettiva neodisciplinare accomuna quelli che furono approcci separati e ci può aiutare oggi a mettere in discussione il dualismo, condizione che riteniamo indispensabile per lo sviluppo di qualsiasi strategia di cura del paesaggio e della vivibilità. Ad emergere in questa direzione sono soprattutto l'*Interpersonal Neurobiology* e le *Affective Neurosciences* [D. Fosha, D. J. Siegel e M. F. Solomon, 2009]. Sono interessanti i tempi in cui viviamo, proprio perché “si modificano le frontiere tra aree del sapere”. La rivoluzione delle neuroscienze “ha rilevato il ruolo primario degli affetti nella condizione umana” indicando come decisivo sia per la ricerca che per l’azione terapeutica l’importanza di “cogliere gli affetti radicati nel corpo” e i corpi radicati nei contesti. Emerge in maniera chiara e inequivocabile la possibilità di superamento di ogni cognitivismo mentalista e apre le porte a una possibilità di leggere la mente come espressione della biologia e delle emozioni di base, connettendo gli esseri umani agli esseri delle altre specie e ai contesti naturali della vita, non solo, ma ricavando proprio da questa prospettiva decisive indicazioni per l’azione di cura e emancipativa. Jaak Panksepp, autore del fondamentale *Affective Neuroscience: The foundations of Human and Animal Emotions* [Panksepp, 1998], occupandosi dei sistemi emotivi e della qualità della vita mentale, critica quella che chiama la “visione esternalista” che “continua a distorcere il pensiero cognitivo e a portare verso continue concezioni degli organismi come macchine passive basate sulle associazioni e sull’elaborazione di informazioni” [Panksepp, 1998; 22]. Il suo obiettivo è cercare le vie per una comprensione delle emozioni del processo primario – cioè verso quei processi mente-cervello che costituiscono le complessità neuro-affettive. L’autore identifica sette sistemi emotivi di base che ritiene “solidamente e consistentemente supportati dalla neuroscienza affettiva inter-specie”. Essi sono: Ricerca, Paura, Rabbia, Piacere sensuale, Cura, Panico, e Giocosità” [Panksepp, 1998; 28]. Panksepp avverte che si tratta di sistemi cerebrali *necessari* per i comportamenti emotivi e le sensazioni, nonostante non siano in alcun modo *sufficienti* per le manifestazioni emotivo-cognitive di ordine superiore che possono sorgere da questi sistemi coinvolti nell’attività del mondo reale. Il chiarimento relativo alla plasticità di tutti i sistemi emotivi di base ne definisce la funzione mostrando che essi “possono divenire sensibilizzati (più forti) con l’uso, o desensibilizzati (più deboli) se poco utilizzati” [Panksepp, 1998; 44]. L’analisi di Panksepp ha tra l’altro il valore di presentare le condizioni per un approccio neurofenomenologico al cambiamento e all’apprendimento, di particolare rilevanza per una prospettiva integrata della concezione e della prassi delle relazioni di cura. Utilizzando un approccio multidisciplinare che consenta di approfondire le reciproche relazioni tra corpo e cervello nella percezione e espressione degli affetti è possibile comprendere qualcosa di più dicome si esprime il principio organizzatore degli affetti e l’accesso a emozioni pro sociali, ovvero come le relazioni e l’ambiente reclutano stati neurofisiologici dando vita a specifiche abilità per la regolazione degli affetti, per il coinvolgimento sociale e per la comunicazione. Tutto ciò è di particolare rilevanza per la relazione che ognuno stabilisce con il contesto e l’ambiente e, quindi, per lo sviluppo di una relazione di cura del paesaggio. Del resto l’evoluzione modifica le strutture del sistema nervoso autonomo e, quindi, la regolazione emotiva e il comportamento sociale sono derivati funzionali di cambiamenti strutturali nel sistema nervoso autonomo, in risposta ai processi evolutivi. I comportamenti sociali adattivi e maladattivi rilevabili in base a tale prospettiva forniscono un’importante base per la messa a punto di strategie di cambiamento e di relazioni di cura. Se si considera il contributo di uno studioso come Colwyn Trevarthen riguardo alle funzioni delle emozioni nell’infanzia, risulta strettamente rilevante, a proposito della relazione di cura, per l’attenzione posta alla regolazione e comunicazione del ritmo nella reciprocità empatica e nell’emergenza del significato nello sviluppo umano. L’attenzione al potere curativo delle emozioni per l’autore è collegata alle evidenze relative al ruolo del corpo e del movimento nelle relazioni e nelle informazioni che trovano risonanza nell’attività cerebrale di un’altra persona capace di percepirle attraverso un’empatia immediata. Il contributo di Trevarthen trova il suo punto di maggiore rilevanza nella messa a fuoco dei processi di incorporazione delle emozioni come principi attivi, non come mere reazioni. Si giunge così a riconoscere come le narrazioni emozionali diventano il discorso del linguaggio, in modo da preparare le indicazioni sull’intervento sulle radici della comunicazione delle emozioni in quanto

azione educativa e curativa [Trevarthen, 1998]. Del resto il nostro rapporto con il paesaggio è una continua costruzione multilivello di significato, emozionale polimorfico e polisemico. In ogni relazione con gli altri e il contesto pare necessario criticare la tendenza a circoscrivere e categorizzare il significato all'interno del dominio dell'esplicito, soprattutto in quello del linguaggio, dei simboli e delle rappresentazioni. I significati sono biopsicologicamente polimorfici. È possibile osservare ciò a partire dai neonati e riconoscere come i significati siano connessi alla elaborazione della caoticità e alla creazione dell'inedito e del nuovo. Significato, attaccamento e formazione delle relazioni sono contingenti e interconnessi. La teoria degli affetti rappresenta un riferimento decisivo per ogni azione di cura. Integrando la psicoanalisi con diverse correnti di ricerca nel campo dello sviluppo neurologico e affettivo, se ne possono ricavare indicazioni importanti ai fini di una co-costruzione di campi intersoggettivi, per cui la regolazione emotiva interattiva può essere un processo centrale delle dinamiche del cambiamento. Del resto è sempre più evidente la funzione delle emozioni come integrazione, anche per il superamento del dualismo e della circolarità tra persistenza ed emergenza per cercare di comprendere che cosa significa essere e divenire umani coevolvendo con i paesaggi della nostra vita.

Parole che cambiano. Per un'estetica della natura.

A lungo abbiamo usato parole chiave della nostra vita dando ad esse un significato duraturo di generazione in generazione. Uno dei segni della grande trasformazione in atto è il cambiamento di significato delle parole, di solito preceduto da una confusione e da incomprensioni che richiedono costanti precisazioni e traduzioni. Ciò tende a valere prima di tutto per le parole che indicano le trasformazioni più importanti. Quando le usiamo ci capita spesso di dire: “non intendevo in quel senso, ma....”; “uso la parola per dire che....”, e così via. I significati tendono, infatti, ad avere una lunga durata e a rimanere latenti nel tempo, fino a quando non diventano come un guscio di serpente in estate, abbandonato sull'erba o tra i rovi, dal portatore che ne ha creato uno nuovo. Del resto vivere una grande trasformazione vuol dire, nella maggior parte dei casi, non accorgersene. Le parole che cambiano sono un buon indicatore. Due di quelle parole sono oggi: “arte” e “natura”. Utilizzate insieme, assumono, inoltre, un potere evocativo di una delle più importanti evoluzioni in corso. L'arte era per pochi; era tanto più arte quanto più rappresentava la realtà in maniera conforme; essendo stata a lungo una forma di preghiera, era soprattutto legata al sacro e al potere, che spesso coincidevano; se definita popolare era considerata “quasi-arte”; rappresentava il mondo esterno con canoni precisi; era separata, in quanto immateriale, dalla vita materiale; era principalmente rivolta al passato e alla sua raffigurazione; celebrava, nella maggior parte dei casi, l'ordine costituito; era appannaggio di pochi creatori che davano le loro opere alla contemplazione; la maggioranza dei fruitori, comunque limitata e elitaria, era fatta di spettatori. Oggi, con tutte le criticità e le confusioni di stili e interpretazioni, l'arte è scesa per strada. Non solo nelle forme di arte pubblica, ma soprattutto perché interviene in presa diretta o, comunque, intende farlo, nel nostro rapporto con il mondo. L'arte intende aprire e, spesso, apre finestre di comprensibilità al nostro stupore. Ci pone di fronte al tempo in cui viviamo e destabilizza i luoghi comuni e le consuetudini interpretative del mondo. Spesso anticipa e crea chiavi di lettura del tempo in cui viviamo e delle sue fenomenologie. L'arte ci consente, attraverso inedite letture delle opere storiche, di rileggere anche il passato, in quanto ogni arte è arte contemporanea, avendo noi, che viviamo il nostro tempo, solo il nostro sguardo per osservare le opere e gli eventi e dare loro un significato. Per quanto riguarda la natura, essa era matrigna; era stata fatta per noi, perché potessimo farne l'uso che più ci aggradava; la natura era, nelle sue molteplici espressioni, di chi se ne appropriava e, per questo, era ed è il teatro dei nostri conflitti e delle nostre guerre, come accade oggi, ad esempio, per l'acqua e il petrolio; era pericolosa e si trattava di domarla e dominarla; era “là fuori” e noi non ne facevamo parte; potevamo mangiarla, bruciarla, sovraccaricarla dei nostri rifiuti, utilizzarla senza limiti, tanto era fatta per questo; era peccaminosa e peccatogena, piena di tentazioni da evitare o esorcizzare; la natura faceva paura e ancora fa paura, ma più che riconoscere in questo suggerimenti

per i nostri limiti, tutto ciò ha eccitato e eccita la nostra propensione al dominio; la natura, a certe condizioni, può divenire oggetto di ascesa e contemplazione, in momenti e contesti eccezionali, o può essere il teatro dei nostri divertimenti, come nello sport, purchè al nostro servizio e separatamente dal valore d'uso che deve continuare ad avere per noi: vogliamo poter godere della bellezza di una montagna o di un lago, ne invociamo perfino il rispetto, ma vogliamo poter utilizzare senza condizioni quella montagna e quel lago fino ad alterarne o inquinare irreversibilmente l'ecosistema. Cominciamo ora a renderci conto, ma siamo solo agli inizi ed è una cosa per pochi, che la natura siamo noi; forse più per trauma che per scelta ci rendiamo conto che siamo al limite nella possibilità d'uso delle risorse naturali, in molti campi; ci dimeniamo nella necessità di cambiare idea e accorgerci finalmente che non siamo sopra le parti ma siamo parte del tutto; la natura non ci appare solo matrigna, tranne quando ferisce il nostro narcisismo con manifestazioni incontrollabili; ne celebriamo il valore oscillando tra enfasi misticheggianti e ecologistiche e ricerca di ulteriori forme di controllo e dominio, come gli interventi chimici per provocare la pioggia, le coperte per i ghiacciai che scompaiono o le biotecnologie per divenire eterni; cerchiamo, allo stesso tempo, in molti modi di capire la natura e di trovare forme per coevolvere. Non siamo in grado di dire cosa prevarrà, ma possiamo sostenere con una certa attendibilità che è proprio la valorizzazione di un' **estetica della natura** che potrà indicare alcune vie per uscirne, passando attraverso i vincoli del presente che noi stessi abbiamo generato. Secondo il grande poeta americano Robert Frost: "The best way out, is always through" (La miglior via per uscirne è passarci attraverso). Poche altre risorse come la creatività e l'arte potranno elevarci all'altezza dei problemi che abbiamo prodotto. Se per estetica non intendiamo riduttivamente gli aspetti esteriori delle cose, ma la struttura che connette ogni cosa a noi e noi alle cose, allora possiamo sviluppare inedite capacità di stupirci di fronte al mondo e di sentirlo. Per questo, noi animali umani dotati di un sistema cervello-mente che è neuroplastico, abbiamo la possibilità di tirare fuori il possibile da noi stessi, di educarci a sentire il mondo e la natura come parte di noi e noi come parte della natura e del mondo. Arte e natura divengono sodali, in questa prospettiva, e configurano un progetto e un'invenzione di cambiamento delle nostre vite, in una civiltà che è già planetaria, ma in cui noi dobbiamo mostrare a noi stessi di essere all'altezza di divenirne cittadini.

Sentire il mondo

La difficoltà di sentire il mondo, di collocarsi al margine del conformismo dominante, di accogliere la dimensione generativa del margine, richiede attenzione e cura rivolte alla capacità di essere adulti e bambini allo stesso tempo, in questa svolta epocale nella nostra contemporaneità [Morelli, 2012].

Scrive Theodor W. Adorno, in *Minima Moralia*, parlando dell'uomo che pensa:

"Egli sperimenta radicalmente, come una questione di vita, l'umiliante alternativa di fronte alla quale il tardo capitalismo mette segretamente tutti i suoi sudditi: diventare un adulto come tutti gli altri o diventare un bambino" [Adorno, 1979; 155].

Co-sentire con il mondo e averne cura è possibile, coevolvere con esso pure. Ne abbiamo la capacità. "The brain make sense of our experiences by focusing closely of the time of impulses that flow through billions of nerve cells", scrivono Terry Sejnowski e Tobi Delbruck, concludendo la loro ricerca sul linguaggio del cervello [T. Sejnowski, T. Delbruck, 2012]. L'integrazione, quindi, sta alla base dell'emergenza del senso di cui noi alimentiamo la nostra vita. È quanto mai opportuno riflettere su quella che probabilmente è qualcosa di più di un'analogia tra l'integrazione con cui miliardi di cellule lasciano emergere il senso e l'integrazione delle componenti che, per *bricolage*, fanno emergere il paesaggio. Dallo stupore di fronte al mondo, dalla *manca* e dall'*assenzialità* che ne derivano, è possibile abitare quella tensione tra mente e mondo e accogliere il sentimento del paesaggio della nostra vita. Sulla mancanza sono decisive le considerazioni di L. Pagliarani che la riconosce come il possibile baratro, ma anche come il vuoto generativo [Pagliarani, 2012].

Sull'assenzialità è decisivo il recente, importantissimo studio pionieristico di T. Deacon [Deacon 2012]. Quel paesaggio mostra di non ridursi alle componenti di cui è fatto e si sottrae a interpretazioni fissiste e solo contemplative, agiografiche e celebrative; così come la nostra capacità distintiva specie specifica di generare senso non si riduce ai miliardi di neuroni, né si consegna, senza costi pregiudicanti la libertà di conoscenza e di azione, a emozionalismi e sentimentalismi di stampo *new age*. Riconsegnarsi alla coevoluzione con i paesaggi della nostra vita e con la natura di cui siamo parte richiede una inedita cultura della cura di sé, da una cura auto centrata ad una cura attraverso il mondo. La porta è stretta e pare importante non sbandare di lato, indulgendo a facili nostalgie che abbelliscono passati che sono storia e non oggetto di celebrazione, o assumendo la cinica posizione di chi si concentra sulla scelta della marca dello champagne sul ponte del Titanic. Si tratta di educarsi a sentire e vivere il mondo con il mondo. Scrive Marcel Proust: "I poeti pretendono che tornando in una certa casa, in un certo giardino dove siamo vissuti in gioventù, noi si ritrovi per un attimo quel che siamo stati allora. Sono pellegrinaggi assai rischiosi, dai quali si può uscire con una delusione come con un successo. I punti fermi, contemporanei delle diverse età, è meglio cercarli dentro di noi. L'ignoto della vita delle persone è come quello della natura, che ogni scoperta scientifica fa indietreggiare ma non annulla".

Mindscape/Landscape

Il contesto contingente dell'esercizio della responsabilità di cura rispetto al paesaggio tende a coinvolgere alcuni dei processi decisivi dell'esperienza umana per quello che riguarda l'apprendimento e l'innovazione dei comportamenti e delle esperienze. La cura del paesaggio esige proprio un'innovazione nei processi di apprendimento e trasformazione di comportamenti e stili di vita che assume caratteristiche epocali. Coinvolti sono lo spazio e il tempo come categorie fondative dell'apprendimento. Attraverso la loro elaborazione è possibile immaginare l'emergenza di metafore inedite della vivibilità e, quindi, creare universi simbolici originali in grado di sostenere una nuova progettualità nel rapporto tra esseri umani, ambiente, territorio e paesaggio.

SPAZIO
TEMPO
IMMAGINAZIONE
SIMBOLO
PROGETTO

Per questo scopo, come ha sostenuto Peter Sloterdijk: "Una premessa decisiva consiste nell'accettare che la storia dell'uomo debba essere compresa come il dramma silenzioso del suo creare spazi" [Sloterdijk, 2004; 125]. Creiamo spazi manipolando il mondo, che per noi è un progetto e un'invenzione. Lo facciamo da sempre e lo abbiamo fatto fino a un certo punto senza chiederci se il nostro modo di farlo è stato tale da consentirci di poter continuare a farlo. Oggi ci rendiamo conto almeno in parte che si pone una questione radicale di vivibilità: condizione costitutiva dei modi d'uso delle risorse è che l'utilizzo non pregiudichi la loro utilizzabilità futura. Si pone perciò un inedito problema di appropriatezza e cura che richiede una nuova cultura, nuovi orientamenti di valore e nuovi stili di comportamento; che richiede, in una parola, di ripensare il paesaggio come spazio e condizione della nostra vita.



Gerhard Richter, Abstraktes Bild, 1994, numerato 809-4, olio su tela, 225x200cm.

*RIPENSARE IL PAESAGGIO OLTRE IL DUALISMO UOMO-NATURA
VUOL DIRE CERCARE DI COMPORRE EVOLUTIVAMENTE:*

VISIONE E PERCEZIONE A DISTANZA <> RELAZIONE OSSERVATORE-OSSERVATO

RAPPRESENTAZIONE "OUT OF THERE" <> ACCOPPIAMENTO STRUTTURALE

INTERPRETAZIONE <> AZIONE

MODELLO MENTALE <> RISONANZA INCARNATA

ESTERIORITA' <> ARIA-ACQUA-SUOLO-ALBERI-ALTRI ANIMALI

ASTRAZIONE <> ESPERIENZA VISSUTA

FORMA < > CONTENUTO
SFONDO < > FIGURA INCORPORATA
CONTORNO-DECORO –CORNICE < > MATERIA
NARRAZIONE < > POETICA
IDENTITA' < > STORIA-MEMORIA
ICONA FISSA- TRADIZIONE < > ASSENZA-MANCANZA CREATIVA
FRUIZIONE < > NEGOZIAZIONE
RICEZIONE PASSIVA < > VIVIBILITA' RESPONSABILE
STATICA GIACENTE < > DINAMICA VIVENTE

Bibliografia

Adorno Th., 1979, *Minima Moralia*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1951; prima edizione italiana completa, Einaudi; Torino.

Ceruti M., 1991, *La danza che crea*, Feltrinelli, Milano.

Damasio A., 2010, *Self Come to Mind. Constructing the Conscious Brain*, ed. it., 2012, *Il sé viene alla mente. La costruzione del cervello cosciente*, Adelphi, Milano.

Deacon T., 2001, *La specie simbolica*, Giovanni Fioriti Editore, Roma.

Deacon T., 2012, *Natura incompleta*, Le Scienze editrice, Milano.

Férida P., 2002, *Psychopathologie de l'expérience du corps* (con R. Debray e C. Dejours), Dunod, Paris; ed. it., 2004, *Psicopatologia dell'esperienza del corpo*, Borla, Roma.

Fosha D., Siegel D. J., e Solomon M. F., 2009, *The Healing Power of Emotion. Affective Neurosciences, Development & Clinical Practice*, W. W. Norton & Company, New York; la traduzione italiana, divisa in due volumi, è di Mimesis, Milano – Udine 2011 – 2012.

Gui Xue, Chi-Hung Juan, Chi-Fung Chang, Zhong-Lin Lu, Qi Dong, 2012, *Lateral prefrontal cortex contributes to maladaptive decision*, Pnas 2012, 109, (12), 4401-4406, Marzo.

James W., 1890, *The Principles of Psychology*, 2 voll., Dover Press, New York.

Morelli U., 2010, *Mente e bellezza. Arte, creatività e innovazione*, post-fazione di Vittorio Gallese, Umberto Allemandi & C, Torino.

Morelli U., 2011, *Mente e paesaggio. Una teoria della vivibilità*, Bollati Boringhieri, Torino.

Morelli U., 2012, *The Generative Margine*, paper presentato all' International Congress

dell'International Forum of Psychoanalytical Society, *Working with Conflict and Alienation*, Ciudad de Mexico, 10 – 13 Ottobre.

Pagliarani L., 2012, *Violenza e bellezza. Il conflitto negli individui e nella società*, a cura di Carla Weber e Ugo Morelli, Guerini e associati, nuova edizione.

Panksepp J., 1998, *Affective Neuroscience: The foundations of Human and Animal Emotions*, Oxford University Press, New York.

Pievani T., 2011, *La specie inaspettata*, Raffaello Cortina Editore, Milano.

Richter G., *Retrospective*, Paris, Centre Pompidou, Settembre-Ottobre 2012.

Sejnowski T., Delbruck T., 2012, *The Language of the Brain*, in Scientific American, vol. 307, n. 4, ottobre.

Sloterdijk P., 2004, *Non siamo ancora stati salvati. Saggi dopo Heidegger*, Bompiani, Milano; opera originale: *Nicht Gerettet Versuche uber Heidegger*, Suhrkamp, Frankfurt a M., 2001.

Tattersall I., 1998, *Il cammino dell' uomo*, Garzanti, Milano.

Trevarthen C., 1998, *Empatia e biologia. Psicologia, cultura e neuroscienze*, Raffaello Cortina Editore, Milano.

von Foerster H., 1987, *Sistemi che osservano*, a cura di M. Ceruti e U. Telfener, Astrolabio, Roma.

Ugo Morelli è Docente di Psicologia del lavoro e delle organizzazioni presso l'Università degli Studi di Bergamo; è Docente di Psicologia della creatività e dell'innovazione e Presidente del Comitato Scientifico presso Step, Scuola per il governo del territorio e del paesaggio, Trento. Sue ultime opere sono: *Conflitto. Identità, interessi, culture*, Meltemi, Roma 2006; *Incertezza e organizzazione. Scienze cognitive e crisi della retorica manageriale*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2009; *Mente e bellezza. Arte, creatività e innovazione*, Umberto Allemandi & C, Torino 2010; *Mente e paesaggio. Una teoria della vivibilità*, Bollati Boringhieri, Torino 2011.
www.ugomorelli.eu; ugo.morelli@unibg.it ; ugo.morelli@gmail.com