

CULTURA E INNOVAZIONE. STATUS QUAESTIONIS

di
PÁL TÓTH

The article uses agent, problem solving and symbolic capacity as fundamental terms for a conceptual framework in describing and explaining culture in a transdisciplinary perspective, and presents also a possible account for cultural phenomena. The origin of culture lies in the intentional nature of the human mind which is capable of attributing meaning to actions and events and is thus capable of creating a symbolic world. From this perspective, culture is a complex, symbolic problem-solving capacity of individual and collective agents, and cultural change and innovation are due to the discovery of new problems and significant new solutions. In this way, religious phenomena - as partially cultural manifestations - may function as problem solving capacities. The charism of Chiara Lubich is analysed from this perspective.

Questo saggio si ispira all'immagine del Convito di Platone con una sceneggiatura aggiornata ai nostri tempi: uomini e donne associati dalla comune ricerca della verità in un rapporto non puramente intellettuale, ma che impegna la totalità della persona. Parlano diverse lingue e, per capirsi meglio, si offrono di fare da interprete l'uno per l'altro: vogliono stabilire un simile rapporto vivo con le idee che stanno maturando fra di loro. Si parla di cultura, di una nuova cultura che scaturisce da questo impegnativo rapporto fra persona e persona e fra persone unite in questo modo e le idee, mettendo in atto fra loro la novità culturale in questione. S'impegnano ad elaborare concetti ospitali capaci di accogliere pensieri molto diversi fra di loro. Da parte mia vorrei dare un contributo partendo dalla prospettiva delle scienze sociali, in vista di un'ulteriore approfondimento del legame con concetti filosofici e teologici in altra sede.

1. La cultura - una questione antropologica

Ernst Cassirer, nel suo *Saggio sull'uomo*[1], ribadisce la necessità di una definizione dell'uomo in termini di cultura. Rileva l'insufficienza di un'antropologia che considera l'uomo come individuo e propone di collocarlo in un quadro più vasto. Prendendo spunto da Platone, Cassirer afferma che l'uomo va studiato non nella sua vita individuale, ma in quella politica e sociale, anzi, in tutte le forme di espressione dell'esistenza umana comunitaria come il linguaggio, il mito, la religione e l'arte. La natura comunitaria dell'uomo esige, per il filosofo neokantiano, il coinvolgimento delle scienze positive in grado di descrivere le sfaccettature di questo "testo difficile e complesso". Rimane alla filosofia il compito di fornire una teoria soddisfacente dell'uomo, ma la definizione della natura o dell'essenza dell'uomo non deve avere un carattere sostanziale, bensì *funzionale*:

> «Non si può definire l'uomo riferendosi a qualche principio intrinseco che ne costituisca metafisicamente l'essenza né a qualche facoltà innata o a qualche istinto individuabile mediante l'osservazione empirica. La principale caratteristica dell'uomo, ciò che lo distingue, non è la sua natura fisica o metafisica bensì la sua opera. È questa opera, è il sistema delle attività umane a definire e a determinare la sfera della "umanità". Il linguaggio, il mito, la religione, l'arte e la storia sono gli elementi costitutivi di questa sfera, i settori che essa comprende. Il linguaggio, l'arte, il mito e la religione non sono creazioni isolate e casuali. Sono unite da un comune vincolo. Questo legame non è però un "vinculum substantiale" (come secondo la concezione scolastica), è piuttosto un "vinculum functionale"»[2].

1) E. Cassirer, *An Essay on Man. An Introduction to the Philosophy of Human Culture.* Yale University Press, New Haven 1944; tr. it. *Saggio sull'uomo. Una introduzione alla filosofia della cultura umana*, Armando, Roma 2004.
2) *Ibid.*, p. 144.

Per Cassirer, dunque, è la natura sociale e culturale dell'uomo a rendere impossibile un approccio essenzialistico, che rimane comunque astratto, incapace di render conto della complessità del tessuto umano.
Al funzionalismo si aggiunge un altro elemento relativizzante. Per Nietzsche la cultura è il campo in cui l'uomo realizza se stesso come creatore di significati o come interprete della propria esistenza. In questa linea, in Max Weber emerge una *visione prospettica della cultura*. L'uomo è un essere che vive in un tessuto di valori che non possono essere classificati gerarchicamente o ordinati logicamente.

> «Il presupposto trascendentale di ogni scienza della cultura sta (...) nella circostanza che siamo uomini e donne di cultura, dotati di capacità e di volontà di assumere una posizione consapevole di fronte al mondo ed attribuire senso ad esso»[3].

Sia Nietzsche che Weber concordano su questo tipo di prospettivismo radicale di valori e significati attribuiti all'esistenza, in disaccordo con qualsiasi concetto che postula una base logica o trascendente di valori. Entrambi partecipano a una tendenza interpretativa nella quale l'esistenza umana e la storia sono concepite come cultura e la cultura come una profusione di significati. L'uomo, in quanto autore di significati e agente significante della realtà, può essere indagato attraverso la cultura della quale è portatore. Tale circostanza comporta che qualsiasi conoscenza circa l'uomo è sempre legata al significato[4].
Le opere di Weber e di Cassirer esprimono alcune caratteristiche che hanno influito profondamente sulla nostra concezione di cultura e sul nostro modo di indagare su di essa. Sembra che i due autori scelti ci possano orientare in questa impresa quasi impossibile data la molteplicità degli approcci e delle definizioni. Le loro opere esprimono il disagio che caratterizza il novecento: l'insufficienza della metafisica classica, la crescita delle conoscenze scientifiche sull'uomo e la necessità di un nuovo tipo di pensare capace di gestire questa complessità. Ambedue trattano la cultura come una questione antropologica e la collocano all'interno di una teoria dell'agire umano motivato dalla capacità dell'uomo di attribuire senso alla propria attività e al mondo che lo circonda. L'uno rileva la necessità di spiegazioni funzionali, l'altro la natura prospettica della conoscenza. Essi diventano, così, precursori del costruttivismo sociale e culturale.
Le scienze sociali oggi, per la maggior parte delle correnti, mirano alla descrizione e alla spiegazione dei fenomeni sociali tenendo presente, come criterio, la chiarezza concettuale, la metodicità, la costruzione dei modelli e, negli approcci analitici, l'applicazione del linguaggio della logica. La ricerca scientifica comporta, per l'autocomprensione oggi largamente diffusa di queste discipline, *l'approccio prospettico e funzionale* e non parte da un'ontologia della socialità. L'approccio facilita l'elaborazione di concetti operazionalizzabili e ipotesi verifica-

3) *Schriften zur Wissenschaftslehre*, Reclam, Stuttgart 1991, p. 61.
4) Cf. il saggio di R.F. Nobre, *Culture and perspectivism in Nietzsche's and Weber's view.* Teoria & Sociedade, Vol. 2, Belo Orizonte 2006, pp. 68-89.

bili dall'esperienza. Emerge, nello stesso tempo, la necessità di elaborare modelli integrativi che rappresentino i diversi livelli (macro e micro) e le diverse prospettive della ricerca.

La presa di distanza dalle questioni ontologiche diventa un nuovo paradigma di pensiero in Jürgen Habermas, il quale sostiene che il pensiero post-metafisico è dialogico e comunicativo[5]. Recentemente emerge però la richiesta di un'argomentazione ontologica. L'antropologo francese Dan Sperber - noto fra l'altro per la sua teoria sulla "epidemiologia delle rappresentazioni"- parla della necessità di un'antropologia filosofica e di un'ontologia della cultura[6]. Diversi autori concordano sulla necessità di due strumenti epistemici per affrontare la complessità dei fenomeni umani: un approccio multidisciplinare con metodologia dialogica e una ontologia non statica, capace di rendere conto della dinamica delle relazioni sociali. Possiamo affermare con Martha C. Nussbaum che «attualmente la filosofia è un campo più interdisciplinare di quanto fosse alla metà del XX secolo» e che elaborare una teoria filosofica rigorosamente argomentata richiede «il confronto con altri approcci filosofici, vecchi e nuovi», «l'analisi di concetti chiave» e una discussione «deliberatamente arricchita dai contributi di altre discipline»[7]. Per la Nussbaum è compito della filosofia «far dialogare» le diverse discipline fra loro. Altri autori argomentano in favore «di un meta-sistema concettuale integrato o, in altri termini, di una interlingua per chiarire, valutare e riorganizzare i diversi fenomeni distinti ma correlati»[8]. Altri promuovono un progetto di transdisciplinarità[9] in vista dell'integrazione dei saperi[10].

Cultura e innovazione, infatti, sono due concetti già gradualmente ampliati nella loro evoluzione semantica. Dalla *cultura Christi* (Cristo coltivatore dell'anima umana) di Agostino agli approcci naturalistici o costruttivisti nel nostro tempo. Mentre l'uso quotidiano del termine *cultura* non comporta problemi specifici, i diversi autori elaborano definizioni assai differenti fra loro. C'è, addirittura, chi mette in dubbio la necessità del termine cultura in una teoria scientifica della socialità[11]. Nell'approfondire questi concetti voglio tenere presente lo scenario multidisciplinare e le diverse istanze nazionali e internazionali che si occupano di questo fenomeno e,

5) Cf. J. Habermas, *Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Aufsätze*, Surkamp, Frankfurt/a.M., 1988; tr. it.: *Il pensiero post-metafisico*, Laterza, Roma-Bari 1991.

6) «La tesi dell'autonomia ontologica della cultura è generalmente espressa come una serie di smentite: i fatti culturali non sono fatti biologici, non sono fatti psicologici, e non sono una somma di fatti individuali. Ma che cosa, allora, sono?» (*Explaining Culture. A Naturalistic Approach*. Blackwell, Oxford 1996, p. 9).

7) M. Nussbaum, *L'intelligenza delle emozioni*, Il Mulino, Bologna 2004, pp.11-12.

8) Bátori Zs-G. Hamp-Ö. Horányi, *The Participation Theory of Communication: Philosophical and Methodological Analysis of Interlingua Perspectives*, http://www.ozseb.horanyi.hu/

9) S. Rondinara, *Dalla interdisciplinaritá alla transdisciplinarità. Una prospettiva epistemologica*, in «Sophia» 1 (2008/0), pp. 61-70.

10) Cf. l'articolo di A. Cosseddu, *Comunione: "Spazio condiviso" per un dialogo possibile tra economia e diritto*, in «Nuova Umanità», XXXI (2009/6), pp. 757-782, che argomenta a favore di un nuovo linguaggio ontologico e dialogico.

11) D. Sperber, ad esempio, scrive: «Non credo che ci sia alcuna differenza fra fatti culturali e fatti sociali» (D. Sperber, *Explaining culture*, cit., p. 9).

proprio nello spirito di un nuovo modo di pensare, offrire "concetti dialogici". Il tema della cultura è di interesse centrale nell'antropologia biologica, nella psicologia evolutiva, nell'antropologia culturale, nella sociologia, nella linguistica, nelle scienze della comunicazione, per non parlare della filosofia e della teologia.

2. Agenti e problemi

L'elaborazione di un quadro di riferimento transdisciplinare[12] richiede un impegno molto più vasto e complesso di un saggio come questo. Quello che potrò offrire sarà necessariamente solo un frammento e non andrà oltre l'esemplificazione di alcuni elementi di tale modello[13]. Comunque, il tentativo di disegnare un quadro di riferimento transdisciplinare deve mirare, prima di tutto, a sviluppare un linguaggio L con le seguenti caratteristiche:

- *L* deve avere una *capacità descrittiva* (estensionale) tale che possa includere la capacità descrittiva di L_1, L_2, … L_n. In altri termini, questo significa cercare un fondamento comune di concetti descrittivi che si possa applicare a una vasta gamma di fenomeni. La specificità di ogni disciplina o approccio potrà essere espressa in riferimento al concetto ampio, fondamentale, espresso in *L*.
- I concetti più specifici dovrebbero servire come interfacce terminologiche. Questo criterio riguarda l'*intensione*, il contenuto semantico dei termini in quanto devono essere definiti in maniera tale che possano essere interpretati nei termini di altre discipline.
- I concetti devono essere operazionalizzabili, adatti cioè alla ricerca empirica: devono, quindi, essere adatti per descrivere e spiegare diversi casi.

In vista di un quadro integrativo offrirò qui *una* delle prospettive possibili nell'analisi della cultura e dell'innovazione che, a mio avviso, corrisponde ai criteri sopra esposti e sufficientemente riassume il pensiero *main-stream* delle scienze sociali. Esaminerò le idee dell'*agenzia* e del *problem solving*, due concetti funzionali e prospettici. Secondo la mia ipotesi questi concetti sono:
- abbastanza fruttuosi per una comprensione più profonda e integrale del fenomeno studiato,
- adeguatamente ampi per accogliere diversi approcci,
- interpretabili per la filosofia e per la teologia,
- adatti per la ricerca empirica.

12) Per i pensieri qui esposti devo molto ai miei colleghi, soprattutto al professor Özséb Horányi che mi ha ispirato. Cf. Ö. Horányi, *A kommunikáció mint participáció* (La comunicazione come partecipazione), AKTI - Typotex, Budapest 2007.
13) Non possiamo qui entrare in merito all'analisi di un quadro di riferimento transdisciplinare o di interlingua, offrendo una definizione in termini di condizioni necessarie e sufficienti, né chiarire la differenza fra traduzione e interpretazione di concetti e fra metalinguaggio e interlingua.

2.1. Risolvere problemi

La categoria della *risoluzione di problemi* o *problem solving* è stato proposta da Karl Popper[14] per connotare l'attività di ogni organismo vivente come tale. È un concetto comunemente usato per descrivere un'attività che un organismo o un dispositivo d'intelligenza artificiale mette in atto per riconoscere, analizzare, affrontare e risolvere situazioni problematiche. In altri termini, si può parlare di sfide, di scopi, di compiti.
Un *problema* non è soltanto una situazione problematica, ma una differenza critica nello stato di un agente. La struttura intrinseca dell'azione umana consiste, infatti, nel continuo superare uno stato non desiderato S_1 (motivazione) per raggiungere uno stato desiderato S_2 (scopo)[15]. Il problema consiste, appunto, nella differenza fra i due stati. Con questo modello si possono descrivere casi più semplici come lo sfamarsi (avere fame ed essere sazi), o più complessi come il santificarsi (sete di perfezione - stato di santità).

2.2. Agenti singoli e collettivi

In questa prospettiva *un agente* è qualcosa che è capace di risolvere problemi. Questa concezione allarga il concetto dell'agente e, *per definitionem*, considera agenti non soltanto gli esseri umani ma anche subumani (animali oppure una semplice macchinetta programmata per una sola azione, come il termostato) o soprannaturali (per es. l'angelo Gabriele che porta la notizia celeste a Maria). Una corrente d'opinione, un *flash mob*, un sito Internet possono essere considerati anche come agenti[16]. *Problem solving* indica, quindi, l'insieme delle attività di un agente per raggiungere una condizione desiderata a partire da una condizione data. Gli *agenti umani* si distinguono da altri tipi di agenti proprio per la loro cultura, come vedremo più avanti[17].
Raggruppiamo, quindi, enti ontologicamente diversi, ma funzionalmente simili. In questo modo possiamo affrontare *all'interno di un quadro generale* la differenza funzionale che rimanda a una differenza ontologica. Questo procedimento dovrebbe facilitare la distinzione fra umano e non umano, fra uomo, animale e

14) «Vorrei suggerire - scrive K. Popper - che l'attività di ogni essere vivente è fondamentalmente la stessa, quella del problem solving», (In K. Popper, *Objective Knowledge. An Evolutionary Approach*, The Clarendon Press, London 1972, p. 166; tr. it. *Conoscenza oggettiva. Un punto di vista evoluzionistico*, Armando, Roma 1975; cf. anche Id. *Tutta la vita è un risolvere problemi. Scritti sulla conoscenza, la storia e la politica*, Rusconi, Milano 1996).
15) Potremmo dire che si tratta di una formulazione aggiornata della teoria di Aristotele sull'azione umana, basata sulle quatto cause, e formulata più tardi nella teoria della socialità da M. Weber, J. Habermas ed altri.
16) Un esempio tipico dell'agente è il concetto del *gatekeeper* di K. Lewin, applicato alla selezione delle notizie da D.M. White. Il *gatekeeper* può essere una persona, un gruppo di persone oppure un software. Cf. *The "Gatekeeper": A Case Study in the selection of News*, in «Journalism Quarterly», 27 (1950/4), pp. 383-390.
17) Tanti autori potrebbero collocarsi in questa definizione, ad esempio il modello dell'azione umana di T. Parsons, che si basa sull'interazione dell'attore e del suo ambiente. Cf. T. Parsons, *Action Theory and the Human Condition*, The Free Press, New York-London 1978.

macchina e facilitare anche il dialogo fra i sostenitori di approcci naturalistici e costruttivisti al fenomeno della cultura[18].
Un agente è *autonomo* se è capace di risolvere problemi attingendo soltanto alle proprie risorse. Di autonomia si può parlare rispetto alla risoluzione di un dato problema, in quanto un agente può disporre delle risorse necessarie alla risoluzione di quel problema a priori, nell'atto *di problem solving*. Quindi, si può parlare soltanto d'*autonomia relativa* nel senso che le risorse (conoscenze) acquisite (non innate) di un agente sono frutto di socializzazione.
Ci sono problemi che si possono risolvere da soli e, in seguito, senza collaborazione[19]. La risoluzione della maggior parte dei problemi richiede, però, la cooperazione di più agenti e comporta quindi anche la cooperazione e la comunicazione, in quanto è per la comunicazione che più agenti individuali possono integrarsi. Chiamiamo *agenti collettivi* due o più agenti integrati nella condivisone delle loro capacità (aspetto interno) che fungono come unità nella risoluzioni di problemi (aspetto esterno)[20].
Gli agenti umani hanno la loro *interiorità* e la loro *esteriorità*. Si offrono due prospettive essenziali per descrivere l'agente. Secondo l'aspetto esterno l'agente si mostra come *attore*, con le sue capacità comportamentali osservabili. Secondo l'aspetto interno, l'agente ha un *mondo proprio interno* direttamente non osservabile e accessibile attraverso la comunicazione.
Anche gli agenti collettivi hanno la loro interiorità: è la loro *sfera pubblica interna,* dove gli agenti individuali, come componenti della collettività, rendono le loro capacità accessibili agli altri agenti per una risoluzione comune dei problemi. L'esteriorità degli agenti collettivi è la loro *sfera pubblica esterna*. La sfera pubblica come categoria appartiene all'agente, è una sua caratteristica costitutiva.
Per descrivere adeguatamente un agente, si può procedere nello specificare prima i diversi *tipi di problemi* che l'agente è capace di riconoscere e risolvere, e poi specificare *le risorse* delle quali l'agente può disporre. L'insieme delle risorse (conoscenze, competenze, informazioni, mezzi, banca dati, ecc.) accessibili nell'interiorità e nell'esteriorità dell'agente lo denominiamo *capacità* dell'agente, che funge da preparazione in vista della risoluzione di un dato problema.

2.3. La capacità degli agenti

La categoria della *capacità*, quindi, è qui intesa in una accezione più ampia del solito e comprende risorse di diverso tipo: disposizioni di azione (desideri, pulsioni, motivazioni), dati, modelli di comportamento, preferenze, istituzioni, ecc. È un concetto funzionale, appunto, considerato dal punto di vista della risoluzione dei problemi. Per gli agenti umani dobbiamo sottolineare due capacità fondamentali:

18) Cf. ad esempio J. Dupré, *Natura umana. Perché la scienza non basta,* Laterza, Roma-Bari 2007.
19) È ovvio che anche in questi casi si può parlare di azioni solitarie in funzione del patrimonio sociale di cui ogni agente umano dispone.
20) Per la concettualizzazione dell'agenzia collettiva cf. A. Bandura, *Exercise of Human Agency Through Collective Agency*, «Current Directions in Psycological Science», 9 (2000/3), pp. 75-76. e K. Graham, *Practical Reasoning in a Social World*, Cambridge University Press, Cambridge 2002.

l'*intenzionalità della mente* e, all'interno della capacità di costruzione, la facoltà di creare *rappresentazioni simboliche*[21]. Proprio quest'ultima sarà la fonte di quella capacità tipicamente umana che chiamiamo *cultura*.
Una capacità fondamentale dell'agente umano è la sua *capacità di integrazione*, cioè la sua abilità di condividere le sue risorse con altri agenti, un comportamento reciprocante che soltanto sporadicamente si trova negli animali.
Nel momento della risoluzione, come condizione a priori dell'azione che mira alla risoluzione di un problema, la capacità data deve essere *accessibile* all'agente. Essa può essere collocata infatti all'interno dell'agente (nel suo mondo proprio, nella sua interiorità, "nella sua testa") oppure fuori di lui (nel suo contesto, nella sfera pubblica appartenente all'agente). L'accessibilità è, quindi, una relazione fra l'agente e il *luogo* dove la capacità rilevante si trova. In altri termini, l'accessibilità è la *partecipazione* dell'agente a tutte le capacità reperibili per lui in una data occasione. Vedremo più sotto che le capacità condivise formano l'elemento costitutivo per una collettività o coalizione di agenti, cioè per la comunità o per il gruppo.

2.4. Il carisma come capacità

In questa prospettiva possiamo guardare a un *carisma come capacità* per la risoluzione di certi problemi. Anche il carisma di Chiara Lubich è una preparazione specifica per risolvere problemi dell'umanità di oggi. Dall'analisi del carisma vengono in rilievo i suoi diversi aspetti come preparazioni adatte a risolvere un problema centrale del nostro tempo: la transizione dallo stato non desiderato della disunità, della dispersione, della frammentazione allo stato desiderato dell'unità nelle sue diverse articolazioni. La Fondatrice dei Focolari, in una nota al suo scritto la *Risurrezione di Roma*, afferma:

> «Si pensa a volte che il Vangelo non risolva tutti i problemi umani e che porti soltanto il Regno di Dio inteso in senso unicamente religioso. Ma non è così. Non è certo il Gesù storico che risolve tutti i problemi. Lo fa Gesù-noi, membra del suo Corpo mistico, Gesù-io, Gesù-tu… È Gesù nell'uomo, in quel dato uomo quando la sua grazia e l'amore sono in lui, che costruisce un ponte, fa una strada… Gesù che è la personalità vera, più profonda, di ognuno. È come altro Cristo che il cristiano porta un contributo suo tipico in tutti i campi: nella scienza, nell'arte, nella politica»[22].

Altrove, ella precisa il compito dei movimenti a largo raggio dell'Opera di Maria: «entrare nelle strutture civili e nelle situazioni sociali e culturali dei vari Paesi, per dare un proprio contributo alla soluzione dei problemi, a piccola e grande dimensione»[23].

21) D. Davidson sviluppa una teoria dell'agenzia sulla base dell'intenzionalità. Cf. *Essays on Actions and Events*, OUP, Oxford 1980.
22) *La resurrezione di Roma*, in *La dottrina spirituale*, a cura di M. Vandeleene, Città Nuova, Roma 2006, p. 257.
23) *Per una civiltà dell'unità*, Intervento al Convegno internazionale "Una cultura di pace per l'unità dei popoli", Castel Gandolfo, 11-12 giugno 1988.

Il caso del carisma della Lubich può dunque esemplificare bene la capacità di agenti singoli, quali membri e aderenti del Movimento, e la capacità condivisa, partecipata dall'intero Movimento come agente collettivo, in vista della risoluzione di problemi o sfide definiti negli scopi generali e specifici descritti nei suoi Statuti.
È da notare che, nella società multiculturale, la cultura stessa diventa il problema per eccellenza. Nella Costituzione Pastorale *Gaudium et spes* del Concilio Vaticano II troviamo una puntuale presentazione delle sfide culturali della nostra epoca, e organismi internazionali come l'UNESCO offrono una panoramica esauriente di tutte le problematiche connesse. Mentre la sfida culturale, nell'era della globalizzazione, consiste nella conservazione delle diversità culturali, nell'armonizzare le diverse culture fra di loro, nello sviluppare un'autentica cultura digitale, la grande missione della Chiesa sta nella promozione di un autentico sviluppo culturale che rispetti il nesso fra il Vangelo e la cultura[25]. Il compito del Movimento dei Focolari, in consonanza con i processi mondiali, consiste nel saper trasfondere il suo patrimonio spirituale in cultura, in una cultura che ha molto da dire nell'ambito delle sfide culturali sopra menzionate.

2.5. La capacità descrittiva del modello

Il lettore attento avrà notato che il frammento di linguaggio da me proposto può essere interpretato come agente che potrebbe contribuire alla risoluzione di un dato problema: una mutua comprensione riguardo alla natura della cultura fra le diverse correnti di pensiero. Non abbiamo modo in questa sede di esaminare la capacità descrittiva ed esplicativa dei due concetti sopra analizzati.
Una delle applicazioni principali si trova nell'ambito multidisciplinare dell'antropologia cognitiva. Essa cerca di creare modelli di innovazione culturale e di trasmissione nel tempo e nello spazio, utilizzando metodi e teorie della psicologia sperimentale e della biologia evolutiva, in collaborazione con storici, etnografi, archeologi. Una teoria sul tipo dell'agenzia sopra esposta può unificare gli approcci dell'antropologia cognitiva e di quella simbolica, aprendo la sua mappa concettuale anche alle teorie dell'intelligenza artificiale, alle diverse teorie della scelta razionale, della psicologia evoluzionistica.
Un linguaggio come quello da noi abbozzato, per poter descrivere i fenomeni religiosi, richiede l'ipotizzazione di *agenti trascendenti*, anche senza prendere posizione per quanto riguarda il loro statuto ontologico. In questa maniera una teoria scientifica (sociologica, politologica, ecc.), espressa nel linguaggio L_s, può trovare un'interfaccia nel linguaggio teologico L_t, che può essere fruttuoso in un dialogo sui modelli normativi della vita sociale offerti dalla teologia.
Il nostro quadro ci offre la possibilità di relazionare il *concetto funzionale dell'agente* con il *concetto ontologico della persona*[26].

24) Cf. Opera di Maria, *Statuti Generali*, Artt. 5 e 6.
25) Cf. G. Zanghì, *Per una cultura rinnovata. Alcune piste di riflessione*, in «Nuova Umanità», XX (1998/5) p. 119.
26) Per un dialogo fra l'approccio cognitivo e quello simbolico vedì J-P. Changeaux-P. Ricoeur, *Ce qui nous fait penser. La nature et la règle*, Odile Jacob, Paris 1998.

3. La cultura come capacità

Il modello abbozzato c'invita a guardare alla cultura dal punto di vista dell'agenzia e della risoluzione di problemi. È questa una delle prospettive possibili, che non assicura una visione a 360 gradi, ma costituisce una visione sufficientemente ampia per trarre conclusioni significative e, come condizione primaria, per integrarsi con altre prospettive.
In questa linea vogliamo affermare che la categoria della cultura è adatta per contraddistinguere agenti umani e sottoumani, animali, macchine e dispositivi d'intelligenza artificiale. La cultura è un fenomeno dell'autocoscienza umana, una *capacità* che caratterizza l'essere umano come singolo e, prima di tutto, come comunità. Nel senso forte della parola, gli animali non hanno una cultura; e una configurazione tipica di comportamenti animali all'interno di una specie non si può considerare cultura. In questa prospettiva, cultura è tutto ciò che va oltre la natura biologica dell'uomo e riguarda le sue capacità acquisite tramite l'apprendimento sociale.

3.1. La capacità simbolica

Sulla base di quello che abbiamo detto sull'agente e sulla risoluzione dei problemi, vogliamo sostenere la tesi che la cultura può essere interpretata come la spiccata *capacità simbolica* dell'essere umano di risolvere i propri problemi[27].
All'interno delle capacità umane distinguiamo le *capacità simboliche* (convenzionali) e le altre capacità non acquisite tramite l'apprendimento sociale (innate). Vedremo più avanti che la cultura come capacità comprende anche casi complessi di capacità innate, acquisite e accolte. Con più precisione, possiamo dire che si parla di cultura quando sono presenti specificamente capacità simboliche[28].
L'essere umano, per la struttura intenzionale della sua mente, è capace di attribuire senso alla propria azione e ai fenomeni del suo ambiente. Tramite la comunicazione e il linguaggio egli arriva a condividerne i significati con gli altri e a creare un mondo simbolico comune. In questa prospettiva, la cultura è un'attribuzione pubblica di senso (processo) e, di conseguenza, un sistema o una configurazione di significati condivisi (prodotto) da una comunità umana, che serve come risorsa alla risoluzione dei problemi. Nell'attività umana di progresso dal livello delle singole persone a quello della comunità internazionale, il prodotto simbolico condiviso funziona come risorsa (capacità).
Dobbiamo tenere presente, però, che, oltre il simbolico, ci sono altri modi di significazione. L'attribuzione di senso è, infatti, di duplice natura. Comprende, come abbiamo visto, la *costruzione di senso* tramite sistemi simbolici di significazione. Il prodotto di questi atti e processi è *il simbolico*, una categoria ontologica pecu-

27) Cf. l'opera fondamentale dell'antropologia simbolica di C. Geertz, *The Interpretation of Cultures*, Basic Books, New York 1973; tr. it. *Interpretazione di culture*, Il Mulino, Milano 1998.
28) Per l'approccio qui esposto vedi specialmente il lavori di M. Tomasello: *The Cultural Origins of Human Cognition*, Harvard University Press, 1999; tr. it. *Le origini culturali della cognizione umana*, Il Mulino, Milano 2005 e *Origins of Human Communication*, MIT Press, Cambridge 2008; tr. it. *Le origini della comunicazione umana*, Raffaello Cortina, Milano 2009.

liare basata sulla convenzione. Una diversa possibilità di costruzione di senso è rappresentata dai manufatti che contengono il senso (l'idea, il progetto) in modo "infuso". È l'incarnazione dell'intelligibile - per parlare come i medioevali - o l'oggettivazione del pensiero - per parlare come i moderni. Qui possiamo elencare non solo tutte le opere d'arte, ma anche alcuni macchinari come una Singer. L'attribuzione di senso comprende, però, anche *l'accoglienza di senso* che si manifesta nei sintomi della natura e nell'ostensione del trascendente. Con queste modalità l'uomo non costruisce il senso, non produce conoscenze, ma acquista, nell'apprendimento sociale, la capacità d'interpretare ciò che si manifesta. Questo fatto ci invita a sostenere un costruttivismo moderato nel concepire la cultura, e apre a un discorso più equilibrato per quanto riguarda il rapporto fra uomo e natura e anche per quanto riguarda la presenza del divino nella vita umana. Con questa distinzione salviamo la differenza fra cultura, natura e religione.
Questi tre tipi di significazione rappresentano diversi tipi ideali in senso weberiano. Esistono anche casi complessi di significazione come *il sacro*, ad esempio, che può essere descritto come un complesso dell'ostensivo e del simbolico: manifestazione divina espressa in un linguaggio, o il trascendente che si esprime in cultura.

3.2. La capacità di integrazione

Come abbiamo visto, la risoluzione della maggior parte dei problemi richiede la collaborazione di più agenti e comporta quindi azioni reciprocanti di condivisone. Una delle capacità fondamentali dell'essere umano è la sua *capacità di integrazione*, cioè la sua abilità di condividere le sue risorse con altri agenti. La risoluzione di certi problemi della comunità umana richiede l'apertura alla trascendenza; anzi si può considerare la risoluzione di tutti i problemi come collaborazione fra il divino e l'umano. In questa prospettiva, è importante rilevare che il simbolico diventa *comunicativo* nel processo di condivisione in una sfera pubblica che comprende, fra l'altro, anche la legittimazione dei significati. Si può parlare, quindi, di un fatto culturale, nel caso di un simbolico condiviso (comunicato) e legittimato (inserito nel sistema dei significati già condivisi).
La cultura, dunque, è, in prima istanza, un concetto che descrive una *realtà comunitaria* e, in secondo luogo, la capacità di una singola persona. Si nasce in una cultura e si diventa membri di una comunità culturale tramite l'apprendimento sociale. Singoli e gruppi possono influire notevolmente sulla cultura della propria comunità. In questa prospettiva si può parlare di:
- cultura di una comunità estesa, come all'interno di una nazione o fra i seguaci di una religione;
- cultura di un gruppo (famiglia, organizzazione);
- cultura di una singola persona.

3.3. L'architettura della cultura

La cultura come capacità è strutturata con una propria architettura interna. Ogni cultura può essere rappresentata tramite idee di rilievo che fungono come principi ordinatori per altri concetti di secondo ordine. Le idee sono, nella concezione da noi delineata, strategie per risolvere i problemi. Le culture si diversificano fra loro

per il tipo di problema che devono affrontare e per il modo secondo il quale affrontano questi problemi. L'innovazione culturale riguarda, in genere, queste idee basilari. La diversità delle culture rispecchia il fatto che le singole comunità hanno elaborato soluzioni differenti per i medesimi problemi e per quelli che sorgono dalla diversità culturale.
Nella descrizione di una cultura possiamo distinguere, perciò, diversi aspetti: il primo e fondamentale è quello cognitivo, che riguarda i pensieri, le idee, gli ideali e i valori. In una cultura troviamo, in genere, alcune idee basilari che offrono una sua chiave di lettura e fungono quali principi ordinatori del sistema dei significati condivisi.
Le espressioni "incarnate" di una data cultura che vengono maggiormente in rilievo sono:
- le caratteristiche comportamentali che esprimono i modi tipici di agire, i modelli di comportamento, i costumi;
- il profilo istituzionale, dove l'istituzione rappresenta attribuzioni pubbliche di senso legittimate dalla comunità come accade nella politica, nell'economia, nel linguaggio, ecc.;
- le realizzazioni oggettuali relative alle opere concrete (manufatti, opere d'arte, ecc.).
Questi aspetti possono interagire fra di loro. Quello cognitivo incide su tutti gli altri; quello comportamentale può avere ripercussioni importanti sul cognitivo, e cosi via. Normalmente diamo precedenza al livello cognitivo (autocoscienza umana), rispetto al livello comportamentale, nel definire l'essenza della cultura. D'altronde, non si può parlare di cultura senza considerare tutte e quattro le componenti. In tal modo possiamo distinguere, ad esempio, una spiritualità dalla sua incarnazione nelle istituzioni, negli stili di vita, ecc.

3.4. L'innovazione culturale

Nella prospettiva offerta, una innovazione culturale significa il riconoscimento di nuovi problemi di rilievo per una comunità e di nuove vie di soluzione degli stessi o di quelli già precedentemente identificati. Essa provoca, in genere, cambiamenti nella vita dei singoli e delle comunità, e frutta un salto di qualità o un miglioramento delle loro condizioni di vita.
L'innovazione avviene, principalmente, tramite una nuova attribuzione di senso, in genere inaudita e originale, che ha ripercussioni sul comportamento, sulle istituzioni e sulle opere che, a loro volta, possono avere un *feed back* fertile sulle idee. L'innovazione culturale può essere incrementale, dove la novità emerge lentamente (tipo granello di senapa), o radicale, quando provoca una rottura e un cambiamento rivoluzionario. Gli ideatori di una innovazione culturale possono essere agenti singoli e agenti collettivi. Attualmente si mette in rilievo l'intelligenza collettiva che scaturisce dalle dinamiche interne di un agente collettivo.

3.5. L'innovazione culturale del carisma dell'unità

Gli elementi della mappatura concettuale sopra abbozzati ci possono aiutare a comprendere anche fenomeni come l'emergere di un nuovo carisma nella Chiesa. È noto l'impatto culturale delle grandi spiritualità della cristianità nel corso dei secoli. L'indagine storica rileva i frutti che queste spiritualità hanno portato nella

società, rispondendo alle sfide dell'epoca. Un'analisi dal punto di vista dell'agenzia culturale potrebbe contribuire alla comprensione della portata del carisma di Chiara Lubich e del Movimento dei Focolari, che prende coscienza di dover incarnare la sua spiritualità innovativa in cultura e promuovere tutto ciò che la potenzialità di questo carisma potrebbe originare. La sua spiritualità comporta una nuova attribuzione di senso: una nuova visione dell'unità stessa e una nuova via (metodo, strategia) che porta all'unità. Fa nascere un nuovo tipo di agente individuale e collettivo, nella Chiesa e nella società, che trasmette i nuovi modelli di comportamento dell'amore reciproco e chiama in vita nuove istituzioni e opere.
Un aspetto importante dell'innovazione culturale del carisma della Lubich è un *nuovo tipo di dialogo* che scaturisce dalla sua spiritualità comunitaria a tutti i livelli, dialogo che crea uno spazio relazionale dove la sapienza può emergere fra i dialoganti. A livello scientifico e culturale questa sapienza si esprime in *nuove categorie di pensiero,* quali nuove attribuzioni di senso in connessione fra di loro, in vista dell'integrazione dei diversi saperi.

PÁL TÓTH
Associate professor di Comunicazione presso l'Università Cattolica Pázmán Peter Budapest (Ungheria) e professore incaricato di Filosofia del linguaggio presso l'Istituto Universitario Sophia
pal.toth@iu-sophia.org