

## START-UP

*Innovation Philosophy*

di Giacomo Pezzano

### *Abstract*

The paper aims to give a first definition of the borders of a *Philosophy of Innovation*, which could take place inside the general framework of the so called “Culture of Innovation”: I stress that the more we get used into paying attention and becoming sensitive to the transformations, the more we can be able to live in and manage them. Thus, I firstly highlight that the contemporary complex societies are going through an age of deep transformations (§ 1). Then, I explain the reason why philosophy could play an important role in such situation, by offering tools for making transformations conceivable and explicit (§ 2). So, I discuss these philosophical tools, insisting on the rigorous manner in which philosophy deals with *problems* (§ 3), and claiming that thus philosophy is able to make us see the intrinsic problematic nature of innovations. Finally, I suggest some “philosophical theses on innovation” (§ 5).

*Keywords:* Elasticity, Lateral Thinking, Transformation, Problematization, World-Conceptions.

*A Elena e alle sue ore spese in giro cercando di diffondere il germe dell'innovazione.*

### 1. *Tempi interessanti*

«**T**empi interessanti» è un'espressione che Žižek, pensatore particolarmente sensibile al problema delle trasformazioni politico-economiche, ha adottato per descrivere una contemporaneità catastrofica, in quanto staremmo vivendo – come sempre egli si esprime – «alla fine dei tempi», vale a dire che staremmo raggiungendo quel “punto zero” in cui una serie di trasformazioni in diversi ambiti stanno componendo i propri effetti per ingenerare una riconfigurazione complessiva, che attraverso tutti questi ambiti e li riorganizzi da cima a fondo (una rivoluzione di stampo comuni-

sta, nell'ottica del pensatore sloveno)<sup>1</sup>. Un po' come delle nuvole che vanno addensandosi e – insieme – raccolgono gli effetti delle perturbazioni in atto e li prolungano in una precipitazione atmosferica: vivremo nel momento in cui *sta per piovere* (o per grandinare, se si preferisce).

Dalla prospettiva che propongo in questo contributo, l'aspetto significativo è esattamente questo: non si tratta di individuare un ambito piuttosto che un altro in cui starebbe avvenendo una mutazione, né dunque di privilegiare come più importante un tipo di trasformazione piuttosto che un'altra, né – ancora – di imputare a un certo campo piuttosto che a un altro la responsabilità del dramma o della resurrezione in gestazione. Piuttosto, si tratta di cominciare a riscontrare e a portare alle estreme conseguenze filosofiche questo fatto della gestazione in corso.

Infatti, è evidente che si potrebbe fare un ricco elenco dei contesti in cui si manifestano significativi cambiamenti.

Nel campo *formativo*, assistiamo all'emergenza della necessità del cosiddetto *lifelong learning*, ossia di un apprendimento che chiama in causa prima di tutto “competenze” anziché ruoli e deve durare per tutto l'arco dell'esistenza, come se la trasformazione, intesa quale continua modificazione di ogni forma data, avesse ormai preso o dovesse ormai prendere il posto della formazione, intesa quale assunzione di una data forma, di un determinato abito, educativo come professionale.

In quello *politico*, abbiamo di fronte su scala globale istituzioni fatiscenti e istituzioni nascenti, movimenti politici che insistono nel non volersi coagulare e stabilizzare, logiche politiche rette da movimenti di opinione e tendenze di voto, e così via.

In quello *sociale*, si moltiplicano a più livelli i conflitti, le instabilità sociali, al punto che assumono sempre più drammaticità i movimenti di flussi di migranti privi di patria e meta, che perciò non arrivano nemmeno a riuscire ad assumere lo stato di e-migrati o immigrati.

<sup>1</sup> Cfr. rispettivamente S. ŽIŽEK, *Benvenuti in tempi interessanti*, trad. it. di C. Salzani, Ponte alle Grazie, Milano 2012; ID., *Vivere alla fine dei tempi*, trad. it. di C. Salzani, Ponte alle Grazie, Milano 2011.

In quello *economico*, si è riproposto all’attenzione globale lo snodo del ritorno dei cicli capitalistici di crisi, connesso al passaggio dal capitalismo industriale a quello finanziario-neoliberale, dove ai lavoratori (sempre più parte di un’ambigua “classe creativa”) sono richieste tanto la creatività di un *enfant prodige* quanto la sprovvedutezza di un neonato, profilandosi così anche problematiche come quelle relative alla cosiddetta economia della conoscenza (licenze e diritti di attribuzione dei prodotti del sapere, smaterializzazione della produzione, estetizzazione dello scambio, ecc.).

In quello *etico*, oltre al sempre conclamato “crollo dei valori”, si evidenzia l’emersione di forme di affaticamento esistenziale legate all’incitamento a esprimere se stessi ed essere imprenditori di sé, come anche cominciano a profilarsi con più nettezza i problemi connessi alla necessità di prendere in carico diritti ed esigenze delle generazioni future.

In quello *tecnologico*, le innovazioni sono all’ordine del giorno, *app* e software si profilano quali processi aperti in continuo bisogno di aggiornamento per non smettere di funzionare e non passare di moda, profilando uno scenario in cui sono protagonisti l’immersione in flussi di *bit*, l’interazione con realtà aumentate o strumentazioni di ogni tipo, la costituzione di nuovi stilemi comunicativi, l’onni-cablatura del globo, la percezione di un annullamento delle distanze spazio-temporali, l’alterazione delle condizioni in cui si fa esperienza della realtà, e così via.

In quello *antropologico*, si notano trasformazioni identitarie, stravolgimenti dei confini tra i sessi, condizioni di “adolescenza” protratta, rimodificazione di facoltà cognitive, precoce maturità dei giovani presto “svezzati” al consumo commista a prolungata adolescenza degli anziani tornati a “nuova vita” da consumatori, sfasamenti generazionali per cui i vecchi imparano dai giovani, e via discorrendo.

In quello *abitativo*, aumenta il tempo di vita trascorso in aree di transito o non-luoghi o zone di attesa (aeroporti, stazioni, uffici, centri di accoglienza più o meno permanenti, ecc.), si accentua il carattere di membrana porosa proprio delle periferie, ricominciano ad assumere solidità le zone liminari sotto forma di muri.

L'elenco è ovviamente un mero abbozzo, povero e parziale, ma serve a sottolineare che da qualsiasi parte volgiamo lo sguardo sembra di trovare un cartello che segnala *Work in Progress*: un mondo “allo stato nascente”, in cui si vive “nei dintorni”, “nei pressi di” e “lì per lì per” rispetto a qualcosa che è accaduto, che – meglio – starebbe accadendo o per accadere. Un mondo allo stato larvale, rispetto a cui si alternano tinte fosche (apocalisse, catastrofe, tragedia, dramma), tinte accese (rinascita, fortuna, trionfo, successo) e tinte più sobrie, che si limitano – forse con un certo rammarico – a certificare che *ormai* le cose sono semplicemente complesse e occorre prenderne atto. Questo spettro dipende proprio dal fatto che si è in mezzo a processi nei quali i tempi accelerano vertiginosamente mentre rallentano infinitamente: il tempo insieme si dilata e restringe, disperde e accumula, distende e condensa. Accade insieme tutto e niente: *qualcosa sta avvenendo; le cose si sfasano*.

Non è un caso che una delle categorie principali per interpretare quello che sta succedendo al e nel mondo sia stata sinora quella di globalizzazione: l'idea è che siamo nel mezzo di un mutamento appunto globale, in cui anzi emerge qualcosa come un unico globo, retto da interconnessioni e dinamismi che rendono impossibile prendere un luogo, una persona, una disciplina, un campo, ecc. come centro propulsore degli avvenimenti e delle modificazioni.

Difatti, proprio perché i confini tra tutti questi campi appaiono come labili e soggetti a incessanti contaminazioni e osmosi, sarebbe certo rassicurante ma a conti fatti illusorio pretendere di determinare il campo dominante, il fattore – come si diceva un tempo – “determinante in ultima istanza”. Da questo punto di vista, l'irruzione del tema della complessità ha davvero reso vita difficile a chiunque si ostini a sostenere che il motore di una trasformazione è univocamente di tipo ideologico-politico (succede ciò che i poteri dominanti vogliono far succedere), sociale (succede ciò che una società decide di far succedere), economico (succede ciò che l'economia fa succedere), tecnologico (succede ciò che la tecnica permette di far succedere). Comincia a farsi strada, in modo ancora più evocativo che non genuinamente sistematico, la consapevolezza che le cose non succedono mai per una sola ragione, ma proprio per via dell'*intreccio produttivo* di ragioni di varia natura. Il che, evidentemente-

te, *non* vuol dire che i vari fattori non contribuiscano ciascuno a proprio modo; *anzi*, significa che bisogna riconoscere che tutti fanno la propria specifica parte e che la differenza la fa però il modo in cui tutti insieme si compongono. In parole povere, con-tribuire significa co-determinare, ma la co-determinazione è ciò che mette in discussione qualsiasi forma di determinismo.

Non a caso, ha cominciato a essere riutilizzata una categoria per certi versi generica come quella di «interregno»<sup>2</sup>, nel senso che abiteremmo una zona di transito o un'area di scambio popolata di transizioni aperte, per le quali si è *tra* ciò che inizia a profilarsi come vecchia situazione data e ciò che tarda a darsi, ossia si è *in crisi* – momento in cui, per definizione, proliferano le differenze: «la crisi consiste nel fatto che il vecchio muore e il nuovo non può nascere: in questo interregno si verificano i fenomeni morbosi più svariati»<sup>3</sup>. In simili momenti, si è nel vivo di una trasformazione, nel cuore di un processo, o – volendo – ci si accorge di essere sempre nel mezzo di processi di trasformazione normalmente impercettibili, sotterranei e silenziosi: affiora con vigore la costitutiva letterale complessità di ciò che accade.

In termini ancora più espliciti, l'opera-testamento di uno dei più rilevanti sociologi contemporanei sostiene proprio che viviamo in un mondo che, più che star semplicemente cambiando, è in totale metamorfosi, ossia in corso di trasformazione radicale, in gestazione di qualcosa di nuovo. Vivremo cioè nella trasfigurazione globale del mondo, nel pieno di un'alterazione complessiva per la quale vanno configurandosi una diversa realtà, un diverso modo di essere nel mondo, un diverso modo di vedere il mondo, un diverso modo di fare politica<sup>4</sup>.

Il mondo in metamorfosi è un mondo nel quale qualsiasi solido riferimento, qualsiasi stabile principio, qualsiasi assodata sicurezza, qualsiasi legame consolidato sembra perdere via via consistenza, sgretolarsi o disciogliersi: il cambiamento pare farla da padrone;

<sup>2</sup> Cfr. C. BORDONI, *Fine del mondo liquido*, Il Saggiatore, Milano 2017.

<sup>3</sup> A. GRAMSCI, *Quaderni dal carcere*, vol. I, Einaudi, Torino 1975, p. 311.

<sup>4</sup> Cfr. U. BECK, *La metamorfosi del mondo*, trad. it. di M. Cupellaro, Laterza, Roma-Bari 2017.

ovunque si aprono spazi critici di modificazione e alterazione; da ogni parte fa irruzione un “fuori” o un’esteriorità che infrange qualsiasi pretesa di absolutezza e stasi, andandosi dunque a mescolare con i meccanismi dell’implosione di simili pretese. Certamente, è proprio in questa stessa fase che si può assistere a virulenti fenomeni “reattivi” di chiusura, conservazione, restaurazione e via discorrendo, ossia a quelli che globalmente vengono spesso descritti quali ritorni dell’identità o all’identità; eppure, da una parte questa carica reattiva sembra un’ulteriore conferma della tendenza al “collasso”, mentre dall’altra parte anche questi stessi ritorni si presentano in chiave ambigua, nel pieno della loro formazione, nel mentre della loro configurazione, nel corso del loro biforcarsi, e così via.

Il dato di fatto minimale, pertanto, è che *il mondo si sta trasformando*. Parlare di dati di fatto suscita sempre qualche perplessità, soprattutto quando si ha a che fare con la filosofia, perché da essa spesso si pretende che eserciti una qualche funzione critica, intesa ora minimalmente – seguendo il versante critico-sociale della Scuola di Francoforte, la cui matrice notoriamente è stata delineata già da Platone – come non adesione all’inemendabilità dell’esistente. Nello specifico, questa funzione dovrebbe avere a che fare con l’individuazione di un nemico principale della società (il capitale e la tecnica continuano a essere quelli che vanno più di moda) e di una strategia per sconfiggerlo (una rivoluzione di qualche tipo): si maschera per rovesciare.

Non si tratta certo di rinunciare a ogni forma di attitudine critica nei confronti del fatto sociale; occorre però riformulare i contorni di questa funzione, recuperando per certi versi l’idea kantiana di critica, per la quale il punto è prima di tutto non fare i partigiani della parte giusta (per quanto possa essere soltanto ideale) rispetto alla parte sbagliata (quella reale), bensì dar vita a un’operazione auto-riflessiva rispetto al modo stesso in cui si dà la realtà<sup>5</sup>. Pertanto, se seguiamo questa impostazione, la filosofia è in realtà critica nella misura in cui è innanzitutto capace – come spiegherò – di renderci

<sup>5</sup> Per maggiori approfondimenti e indicazioni bibliografiche cfr. G. PEZZANO, *Pesci fuor d’acqua. Per un’antropologia critica degli immaginari sociali*, ETS, Pisa 2018, pp. 111-117.

concepibile qualcosa: in questo caso, la questione è allora se e in che modo la filosofia può farci concepire la natura delle trasformazioni o innovazioni.

Per dirla in termini ancora più kantiani, si tratta di inscenare l'articolazione tra il piano "di fatto" e quello "di diritto", cioè di mostrare quali possano essere il senso, la ragione e i modi di consistenza di ciò che per l'appunto appare, senza rimandare a una qualche realtà più profonda e soprattutto senza mascherare o distorcere una qualche realtà essenziale. Questo, in breve, significa *concepire*.

Evidentemente, siamo anche vicini a quanto indicava già Hegel quando faceva della filosofia l'esercizio di apprensione del proprio tempo con il pensiero, ma con una sostanziale differenza d'accento, o – più verosimilmente – con l'esplicitazione di un aspetto già implicito nell'idea hegeliana, che proprio in questo pretendeva di andare ancora più in là di Kant: questa apprensione è a tutti gli effetti un esercizio creativo, non di semplice attestazione o riconoscimento di qualcosa che è già dato. Come vedremo, è proprio in questo senso che concepire le innovazioni significa abituarsi a esse.

## 2. *Concepire l'innovazione*

Già Simondon aveva posto il problema di una «cultura tecnica», che coincideva con il tentativo di superare la contrapposizione tra le canoniche "due Culture", tentativo che si ritrova anche in quel movimento di idee e pratiche che va sotto il nome di «terza cultura»<sup>6</sup>. La cosa particolarmente interessante dell'idea simondoniana di cultura *tecnica* non è semplicemente il fatto che con essa si riabilita il lato "cosale" o "macchinico" della cultura, ossia – volendo – la mano rispetto alla testa<sup>7</sup>.

Beninteso, insistere su questo aspetto è certo importante, poiché continua a esistere una sensibilità "tecnofobica" o comunque particolarmente attaccata ai valori del lavoro intellettuale, per la

<sup>6</sup> *Terza cultura. Idee per un futuro sostenibile*, a cura di V. Lingiardi, N. Vassallo, Il Saggiatore, Milano 2011.

<sup>7</sup> Quell'uomo artigiano su cui insiste non senza una certa retorica R. SENNETT, *L'uomo artigiano*, trad. it. di A. Bottini, Feltrinelli, Milano 2008.

quale tutto ciò che riguarda la tecnologia a ben vedere è più mortifero che vitale. Ma si tratta di una sensibilità particolarmente fuori fuoco nel momento in cui – come sta accadendo – lo stesso lavoro “intellettuale” (il cervello, per così dire) comincia a essere “oggettivato” in strumenti tecnologici, con tutti i problemi e le sfide che questo comporta: un motore misura la propria potenza in *cavalli*, “sostituendo” un lavoro fisico-corporeo; una penna USB o una scheda madre misurano la propria potenza in *capacità di memoria* o di *processione*, “rimpiazzando” un lavoro immateriale-cerebrale.

Al di là di questo, è comunque ancora più rilevante la portata più ampia dell’idea di *cultura tecnica*. Infatti, se si possono accostare i due termini è perché la tecnologia è esattamente come la cultura, è cultura, nella misura in cui consiste in *processi inventivi*: ciò che emerge, è che laddove c’è cultura c’è *innovazione*.

Sotto questo riguardo, la cultura tecnica o la terza cultura sfociano in quella che ormai viene esplicitamente connotata come «cultura dell’innovazione»<sup>8</sup>. Ciò che mi colpisce è che in questo campo sembrano trovare una qualche collocazione diverse discipline, diversi saperi, diverse professionalità, e via discorrendo, in particolar modo quelle sociologiche, che a vario titolo fanno riferimento al paradigma della complessità<sup>9</sup>. Ma si potrebbero anche richiamare le ricerche di scienza e psicologia che a vario titolo cercano di penetrare nelle maglie del funzionamento della creatività degli animali, umani e non umani<sup>10</sup>.

<sup>8</sup> Cfr. p.e. P. LEGRENZI, *Creatività e innovazione*, Il Mulino, Bologna 2005; *La cultura dell’innovazione. Comportamenti e ambienti innovativi*, a cura di R. Viale, Il Sole 24 Ore, Milano 2008.

<sup>9</sup> Cfr. p.e. S. D’ALESSANDRO, *Creatività: normalissima improbabilità? Per un dialogo sociologico tra problema e soluzione*, Aracne, Roma 2010.

<sup>10</sup> Tra cui si possono ricordare *The Dark Side of Creativity*, ed. by D.H. Cropley, A.J. Cropley, J.C. Kaufman, M.A. Runco, Cambridge University Press, Cambridge 2010; G. FAUCONNIER, M. TURNER, *The Way We Think: Conceptual Blending and the Mind’s Hidden Complexities*, Basic Books, New York 2002; *Animal Creativity and Innovation*, ed. by A.B. Kaufman, J.C. Kaufman, Academic Press, New York 2015; M. A. RUNCO, *Creativity. Theories and Themes: Research, Development, and Practice*, Elsevier, London 2007; R. K. SAWYER, *Explaining Creativity: The Science of Human Innovation*, Oxford University Press, Oxford 2006; M. TURNER, *The Origin of Ideas: Blending, Creativity, and the*



Tuttavia, sorprende (almeno me) che all'appello venga comunque a mancare la filosofia. Non intendo discutere in questa sede nel dettaglio le ragioni di questa assenza (di quella che a me sembra un'assenza), che probabilmente dipende da due principali ordini di ragioni.

Il primo è legato a una postura, variamente diffusa e articolata (certamente influente in Italia), per la quale la filosofia innanzitutto si occupa di se stessa, specificamente della propria storia, in maniera endogena e autoreferenziale, concentrandosi – in breve – più sui problemi del passato che su quelli del presente.

Il secondo, forse antitetico, è figlio di una certa tendenza “immobilista” della filosofia, che si pone problemi di natura astratta dunque sovratemporale, che portano oltretutto spesso ad assumere un atteggiamento critico rispetto alle cose che “stanno andando” e “si stanno facendo”, una critica che – purtroppo – presenta ancora troppo facilmente la veste della demistificazione, dello smascheramento e della denuncia del “divenire”, delle “cose terrene”, troppo ancorate alla quotidianità e all'effimero.

Credo sia questa sensibilità a portare per esempio a notare, restando in tema, che siamo nel mezzo di un «feticismo dell'innovazione»<sup>11</sup>: da un certo punto di vista è innegabile, ma una critica che si ferma a questo riscontro, ossia a biasimare ciò che sta accadendo, che cosa ci dice davvero circa il modo in cui è concepibile l'innovazione?

Lasciando dunque da parte simili atteggiamenti, comincio osservando che non è raro che quando si parli del bisogno di studiare e diffondere questa cultura dell'innovazione si evidenzino che servono degli «specialisti dalla mente aperta», che siano capaci a pensare non più per alternative («o questo o quello»), ma nei termini «più complessi» del «questo e quello». Senza dubbio, simili annunci sono permeati da una certa retorica; eppure, è proprio per dare una consistenza pienamente concettuale a ciò che altrimenti resterebbe sul

*Human Spark*, Oxford University Press, Oxford 2014. Ma si vedano anche gli studi pubblicati sul *Creativity Research Journal*.

<sup>11</sup> Vedi l'intervento di U. MATTEI così intitolato: <https://youtu.be/NoQIFlyZpI> (consultato in data 06/06/2018).

puro piano retorico che serve la filosofia. Occorre cioè che la filosofia faccia i conti con il terreno su cui si starebbe esercitando questa forma di retorica: non si possono chiudere gli occhi di fronte al fatto che nel momento in cui – per esempio – intelligenza artificiale, robotica, nanotecnologia e biotecnologia stanno trasformando quello che facciamo e come lo facciamo, l’Ocse affermi che nel futuro immediato saranno considerate sempre più cruciali e impiegate competenze che ancora oggi hanno importanza secondaria. Ci si riferisce infatti a *social skills* (capacità di persuasione, intelligenza emotiva, abilità nell’insegnamento), *cognitive skills* (creatività, ragionamento analitico) e *process skills* (capacità di ascolto, pensiero critico)<sup>12</sup>.

Ora, sarebbe frutto di presunzione o di eccesso di corporativismo sostenere che queste capacità riguardano esclusivamente la filosofia e possono essere formate soltanto da questa, anche perché dipende sempre da quale filosofia è chiamata in causa e – soprattutto – dal modo in cui essa viene chiamata in causa. Non basta rivolgersi alla filosofia, se ci si pone con atteggiamento nozionistico o museale nei confronti della sua storia, anziché con una postura critico-esplorativa, per intenderci. Tuttavia, credo sia innegabile che nel complesso la filosofia rappresenti una palestra decisiva per poter sviluppare una “mente aperta” e l’insieme di *skills* che sarebbero associate alla cultura dell’innovazione: l’idea della filosofia come sorta di “ginnastica mentale” allude in fondo proprio a questo, pur nelle derive di auto-referenzialità o clausura che può comportare.

Proprio in questo senso, la mia convinzione è che la filosofia possa (*debba*) prendere parola nell’articolazione di questa cultura dell’innovazione, ovviamente a modo proprio e con le proprie peculiarità.

Intanto (ma è già l’apertura del piano filosofico), la cultura dell’innovazione consiste fondamentalmente in una *cultura della trasformazione*: infatti, ciò che anima la cultura dell’innovazione è la

<sup>12</sup> L. DE BIASE, *Sui banchi per studiare cultura dell’innovazione*, [http://www.ilsole24ore.com/art/commenti-e-idee/2017-10-14/sui-banchi-studiare-cultura-dell-innovazione-173225.shtml?uuid=AEgXccnC&refresh\\_ce=1](http://www.ilsole24ore.com/art/commenti-e-idee/2017-10-14/sui-banchi-studiare-cultura-dell-innovazione-173225.shtml?uuid=AEgXccnC&refresh_ce=1) (consultato in data 06/06/2018).

piena assunzione del fatto che *le cose cambiano* e che si deve imparare ad avere a che fare con i cambiamenti, se si vuole provare a “governarli” o quantomeno – come si usa dire – a cambiare con essi. Dire che le cose cambiano può sembrare un’orribile banalità, perché tutti in fondo lo sappiamo; ma scatta qui quel meccanismo del passaggio dal noto al conosciuto (dal *kennen* all’*erkennen*, diceva Hegel), che è fondamentale proprio quando si parla di costruzione e diffusione di una “cultura”.

Difatti, una cultura nasce esattamente nel momento in cui quella che è una banalità diventa davvero parte integrante del senso comune e può così strutturare esperienze, pratiche, pensieri, sensazioni e via discorrendo, per poi lasciare spazio a ciò che ancora deve essere integrato e strutturato, ossia a ciò che non fa ancora parte della cultura diffusa (che cosa verrà dopo “l’incorporazione” dell’innovazione? nessuno può ancora saperlo). Peraltro, non è casuale che lo sviluppo della cultura dell’innovazione faccia anche tutt’uno con la costruzione di un’antropologia filosofica nella quale si prenda sul serio in modo rigoroso l’idea che l’animale umano è *naturalmente culturale*, ovvero plastico, creativo e inventivo<sup>13</sup>.

Come può allora la filosofia contribuire alla cultura dell’innovazione? In un modo a mio giudizio molto semplice: sforzandosi di concepire e rendere concepibile la struttura dell’innovazione ovvero le dinamiche trasformative.

Questo mi consente di precisare due aspetti.

Il primo è che per certi versi questo modo di chiamare in causa la filosofia è persino conservativo: la filosofia è stata già connessa alla questione dell’educazione dunque della formazione. Basterebbe citare Platone, ma anche l’idea (rinascimentale come illuminista, schematizzando brutalmente) che il pensiero filosofico possa avere a che fare con la formazione dello spirito, con l’educazione dell’animo e con la coltivazione dell’umanità. Al contempo, credo ci sia un tratto fortemente (mi si conceda il termine) innovativo: ciò che cambia o quantomeno diventa pienamente esplicito (il passaggio dalla formazione alla *trasformazione* che già sopra richiama

<sup>13</sup> Mi permetto su questo di rinviare ancora a G. PEZZANO, *Pesci fuor d’acqua*, cit. pp. 31-72.

sta tutto qui), è che si tratta ora – se così posso esprimermi – di educare all’innovazione, di formare al fatto che ci sono forme, non tanto a una forma, cioè di “dare *una* forma”. Si tratta di formare alla *formatività*. In termini contemporanei, si direbbe che la filosofia ha da sempre compreso il già ricordato *lifelong learning*: apprendere non significa mai (soltanto) apprendere qualcosa, bensì innanzitutto *apprendere ad apprendere*, vale a dire apprendere il fatto dell’apprendimento stesso (il *Menone*, anche su questo, *docet*).

Il secondo è che non bisogna pensare che *concepire* sia un’operazione neutra o – peggio ancora – apologetica: concepire significa – insieme molto semplicemente e molto profondamente – *vedere il mondo diversamente*. Che la filosofia abbia a che fare con concetti significa che ha a che fare con *concezioni*, che *costruisce* concezioni delle cose, di noi e del mondo. Quando “concepiamo altrimenti” il mondo non stiamo semplicemente portando avanti un’operazione intellettuale: ci stiamo riposizionando, stiamo assumendo una differente postura, ci stiamo atteggiando diversamente. Su questo, bisogna riconoscere che l’apporto di tutto ciò che ruota intorno alle cosiddette “pratiche filosofiche” è stato ed è considerevole: se mai lo facciamo o abbiamo fatto, se mai una parte di società lo fa o ha fatto (a partire dalle istituzioni universitarie), è ora che smettiamo di considerare la filosofia una mera faccenda di speculazione fine a se stessa, perché al limite anche la più assorbita speculazione è una *forma di vita*.

Certo, si può notare che questo tipo di modificazione a livello della “visione del mondo” non coincida con una modificazione fattuale o materiale del mondo stesso, né la implichi in maniera necessaria; ma questo nulla toglie al fatto che è in gioco un’alterazione del proprio modo di stare, sentirsi ed essere nel mondo. Al limite, si pone il problema di come poter connettere, articolare e far lavorare diversi tipi e livelli di alterazione delle cose, che è un problema rilevante e da affrontare ogni volta.

Ciononostante, resta sempre il fatto che la comprensione o concezione e auto-comprensione o auto-concezione gioca per noi un ruolo fondamentale e che proprio su questo piano la filosofia ha delle carte davvero importanti da far valere. Se poi si vuole davvero sostenere che comprendere le cose e il mondo in cui viviamo non

giochi nessun ruolo nella costituzione della nostra esperienza, o che costruire dei concetti adeguati a orientarci nel mondo in cui viviamo significhi fare un collaborazionista elogio dell'esistente, o – ancora – che è banale cercare di fare in modo di poter ricomprendere il mondo e riposizionarsi al suo interno, si è liberi di farlo; ma ciò – a mio giudizio – significherebbe non avere per nulla chiaro il modo in cui si svolge la nostra esistenza.

Insomma, la filosofia (una filosofia dell'innovazione) può rappresentare una sorta di esercizio per arrivare a vedere l'innovazione ovvero a cominciare a riconoscerla, per *abituarsi* a vederla: la filosofia come palestra per sviluppare l'*abitudine* o *abito concettuale* di considerare le innovazioni, di “tenerle presenti”, di essere appunto abituati ad avere a che fare con esse.

Proprio in questo senso, concepire non significa innanzitutto “difendere” o “attaccare”: vuol dire al limite – come ricorda anche Sloterdijk<sup>14</sup> – *esplicitare* (dal *kennen* all'*erkennen*, come dicevo), ossia sforzarsi di portare in primo piano ciò che comunque sta sullo sfondo per renderlo così “usabile” o “utilizzabile” ossia disponibile, *pronto all'uso*. Esplicitare significa far sì che qualcosa di “indisponibile” o “impraticabile” diventi invece *un campo praticabile*, un luogo percorribile e sondabile, con cui ci si possa fare i conti, al di là dei risultati finali (un po' come un terreno da gioco reso nuovamente praticabile dopo un diluvio). Esplicitare, dunque, è un'operazione che cambia la forma e la direzione dei flussi di eventi e delle routine ormai automatizzate: vuol dire “spezzare” o “interrompere” un'andatura per aprire a una nuova rimodulazione e a un nuovo andamento.

Pertanto, si potrà anche restare insoddisfatti del fatto che la filosofia non dica nulla circa il modo in cui si possa far uso di qualcosa, ma non si può comunque per questo ritenere che *aprire* all'uso di qualcosa, al suo ri-uso o a un usare altrimenti, significhi non fare nulla.

Posto tutto ciò, si tratta ora di vedere più da vicino in che modo la filosofia può contribuire alla cultura dell'innovazione ovvero

<sup>14</sup> P. SLOTERDIJK, *Sfere III. Schiume*, trad. it. di G. Bonaiuti, Cortina, Milano 2018, pp. 56-79, 195-215.

rendere concepibili le innovazioni: che cosa può significare cominciare a delineare una sorta di *razionalità trasformativa*?

### 3. *Pretese inutili, eppure...*

Per collegarmi a ciò che è stato sinora detto, è utile richiamare quanto nota uno dei pensatori che ha dato più attenzione non solo all'idea di filosofia come forma di *design concettuale*, ma anche al problema di un mondo in radicale mutamento, segnatamente in transizione verso l'«infosfera» o «infostoria». Mi riferisco ovviamente a Luciano Floridi, che – al di là della natura specifica delle sue tesi e ricerche, su cui non ho qui modo di soffermarmi – ha colto in modo molto nitido il nesso tra mutamento e concettualizzazione del mutamento. Infatti, chiamato a sintetizzare i punti fondamentali della propria ottica, ha evidenziato che siamo nel mezzo di una di quelle trasformazioni epocali in grado di modificare l'intera nostra filosofia profonda, vale a dire l'insieme della prospettiva concettuale dalla quale interpretiamo tutto il resto, la nostra cosiddetta *Ur-Philosophie*<sup>15</sup>.

L'aspetto interessante è che Floridi coglie come, nei momenti di consistente trasformazione, venga a essere investito anche il modo in cui concepiamo le cose, perlomeno in un duplice senso: *e* perché viene a essere esso stesso preso dal vortice della trasformazione *e* perché il modo in cui si riqualifica consente di muoversi all'interno di quella trasformazione, nel senso che rivedere l'insieme della *Ur-Philosophie* significa esattamente sforzarsi di concepire la qualità peculiare delle trasformazioni in corso al fine di renderle “vivibili” ovvero abitabili e in certa misura governabili.

Tuttavia, credo ci sia ancora un ulteriore aspetto da evidenziare e che potrebbe rappresentare la vera posta in palio della contemporaneità: non semplicemente pensare una forma di rinnovato design concettuale che sappia “stare al passo con i tempi”, bensì pensare una forma di design concettuale che sappia “disegnare” esattamente la struttura delle stesse trasformazioni concettuali, ossia del de-

<sup>15</sup> Cfr. *Idee viventi. Il pensiero filosofico in Italia oggi*, a cura di G. Barbera, Mimesis, Milano-Udine 2018, pp. 135-150.

sign concettuale in quanto tale, ma anche – più ampiamente – della natura stessa delle trasformazioni. È proprio in questo senso che parlo di una filosofia dell'innovazione e non semplicemente di una “filosofia di...” qualcosa che sarebbe consono ai tempi (come potrebbe essere per esempio l'informazione, o i media, ecc.).

In un certo senso, e su questo ha ragione Floridi (ma in fondo è già l'idea hegeliana), la filosofia si è sempre occupata di rendere concepibile qualcosa nel momento in cui questo qualcosa andava profilandosi, o qualcosa andava scomparendo in favore di un “altro” ancora tutto da decifrare. Ciò che però mi sembra ancora più in questione nell'esigenza di una cultura dell'innovazione (dunque di una filosofia dell'innovazione) è – innanzitutto – proprio la concettualizzazione di questo stesso processo del rendere concepibile.

Per dirla altrimenti e cominciare a venire sull'aspetto su cui più mi focalizzerò, la mia idea fondamentale è che la filosofia abbia sempre avuto a che fare con la *posizione di problemi* e che si sta affermando non semplicemente il bisogno di *porre un nuovo problema*, ma più radicalmente la necessità di *porre il problema della natura della posizione dei problemi*. Il punto non è tanto che la filosofia ha semplicemente sempre detto questo in modo esplicito e programmatico, anche perché – banalmente – il termine “problema” è relativamente nuovo all'interno delle vicende della filosofia<sup>16</sup>.

Piuttosto, è che *oggi* possiamo far dire questo alla filosofia, compresa quella del passato: *oggi* che ci poniamo il problema del problema, possiamo riguardare anche all'insieme della storia della filosofia attraverso questo “filtro” e riattivare o attivare una serie di risorse concettuali del passato in grado di rendere oggi formulabile un problema (il problema del problema, appunto). Si tratta di una posizione senza dubbio discutibile, ma che ha cominciato appunto a farsi largo a partire soprattutto nel Novecento, giungendo a risolvere l'intera filosofia in una «problematologia» o in una successione di «instaurazioni» di problemi<sup>17</sup>.

<sup>16</sup> Cfr. G. BIANCO, *The Misadventures of the “Problem” in “Philosophy”*. From Kant to Deleuze, in «Angelaki», XXIII, 2 (2018), pp. 8-30.

<sup>17</sup> Cfr. rispettivamente M. MEYER, *Problematologia. Filosofia, scienza e linguaggio*, trad. it. di M. Porro, Pratiche, Parma 1991; É. SOURIAU, *L'instauration philosophique*, Alcan, Paris 1939.

Riuscire a tematizzare tutto questo è uno dei passi fondamentali (certamente non l'unico) per poter articolare una filosofia dell'innovazione: in filosofia, ma non solo (aspetto decisivo), innovare significa porre nuovi problemi.

Parto da una constatazione di per sé ovvia, ma proprio per questo – nuovamente – particolarmente sollecitante in termini filosofici. La moltiplicazione dei “rami del sapere” segna la proliferazione di scoperte e invenzioni di ogni tipo: questo – a monte – indica il fatto che la struttura stessa della ricerca in senso ampio scientifica ha assunto e tende sempre più ad assumere la struttura di indagini che si organizzano in progetti volti a innovare. È proprio in questi frangenti – lo nota anche Floridi – che si rende necessario saper davvero problematizzare, ossia *giungere a sapere che non si dà un “dato qualcosa”*: passare dall'ignoranza (non avere né una domanda né dunque nemmeno delle possibili risposte) all'incertezza (aver posto una domanda feconda, seppur ancora priva di risposte), prima ancora che dall'incertezza (o dall'ignoranza) alla conoscenza (il possesso della domanda e delle risposte), o – più radicalmente – cominciare a vedere la conoscenza stessa come ignoranza, scovando – per così dire – un metodo per renderla incerta.

Fatti così apparentemente scontati come l'esplosione del ricorso a “progetti di ricerca”, il moltiplicarsi nelle aziende di divisioni interne apertamente dedicate agli investimenti in “ricerca e sviluppo”, o già il nostro più quotidiano avere a che fare con *motori di ricerca* che ci costringono a chiederci su diversi livelli come davvero funzioni e che cosa sia una ricerca<sup>18</sup>, presentano in realtà delle significative implicazioni filosofiche: siamo insomma di fronte al fatto che nell'indagine scientifica, come nella vita di tutti i giorni, si fa lavorare in modo sempre più esplicito e programmatico la logica della scoperta dell'ignoto, più che della giustificazione del noto – forse persino della *ricerca dell'ignoto*, portando fino in fondo le premesse già poste dalla rivoluzione scientifica moderna<sup>19</sup>.

<sup>18</sup> Cfr. A. SGOBBA, *?, Il paradosso dell'ignoranza da Socrate a Google*, Il Saggiatore, Milano 2017.

<sup>19</sup> D. WOOTTON, *La scintilla della creazione. Come le invenzioni dell'uomo hanno trasformato il mondo*, trad. it. di V. Gorla, Il Saggiatore, Milano 2018, pp. 81-107.



Insomma, la scienza tende a presentarsi sempre più esplicitamente come *apprentissage* o rigoroso *invenire* o genuina *ricerca*, al punto da sollevare il problema se sia possibile irrigidire i percorsi di ricerca stessi (quelli di ogni disciplina) in programmi più o meno standardizzati, o se sia possibile estendere a ogni campo della conoscenza i principi di ricerca che sembrano valere in qualcuno di questi campi (l'applicazione dei metodi delle "scienze dure" alle "scienze molli").

Ciò che si può notare è che in ogni caso per fare ricerca occorre da una parte insieme non sapere dove si va e non procedere a caso, e dall'altra parte non limitarsi a insistere ossessivamente sull'utilità immediata, bensì essere anche in grado di costruire in corso d'opera un'utilità prima impensabile. Non sorprenderà riconoscere in questo plesso di questioni le domande che già Platone si poneva in merito alla natura dell'apprendimento: se già so quel che cerco, che bisogno ho di cercarlo? Ma se *in qualche modo* (a dire: *in modo problematico*) non so quel che cerco, come faccio a cercarlo?

Ciò a cui assistiamo sempre più, insomma, è la sostituzione – anche terminologicamente – dello studio con la ricerca. Di fronte – anzi: nel pieno – di simile transizione, si possono certo trovare buone ragioni per denunciarne la miseria, anche se si corre il rischio di ribadire l'ideale più o meno classico dello studioso di scienze umane che – in fondo – non ha bisogno di altro che di biblioteche e archivi per svolgere il proprio lavoro, e lavora non tanto per cercare qualcosa di nuovo, bensì al limite per cercare e abitare il puro diletto della condizione di studioso<sup>20</sup>.

Oppure, come ritengo sia più opportuno, si può assumere un atteggiamento più problematizzante, per chiedersi: che cosa significa fare ricerca? come funziona una ricerca? da dove parte e su che cosa insiste una ricerca, prima ancora di arrivare? Vale a dire: abbiamo davvero elaborato strumenti adeguati a risolvere, comprendere e – prima ancora – porre simili domande? O, per dirla in termini diversi: *abbiamo davvero affrontato il problema di che cosa sia un pro-*

<sup>20</sup> Come per esempio vuole G. AGAMBEN, *Studenti*, <https://www.quodlibet.it/giorgio-agamben-studenti> (consultato in data 06/06/2018).

*blema?* Creando un cortocircuito, la domanda è: *come funziona il domandare?*

È su questo piano che si gioca la possibilità di una filosofia dell'innovazione: capire che l'innovazione è legata innanzitutto al fatto che si pongono nuovi problemi, che si è capaci a porre i problemi, prima ancora di trovare risposte e risolvere problemi. Prendiamo alcuni intensi passaggi di un'opera scritta da chi ha dedicato gran parte dei propri sforzi alla diffusione di una cultura dell'innovazione, ossia il co-fondatore della rivista *Wired*:

Un mondo di onnipresenti risposte superintelligenti incoraggia la ricerca della domanda perfetta. Che cosa rende perfetta una domanda? Ironia della sorte, le migliori domande non sono quelle che conducono a delle risposte, perché queste ultime sono in procinto di diventare economiche e abbondanti. Una buona domanda vale un milione di buone risposte. [...] Una buona domanda non ha nulla a che vedere con una risposta corretta. Una buona domanda non può avere una risposta immediata. Una buona domanda sfida le risposte esistenti. Una buona domanda è quella a cui si avrebbe voluto assolutamente rispondere, non appena la si fosse udita, ma che non si pensava potesse interessare prima che fosse stata posta. Una buona domanda crea un nuovo territorio di pensiero. Una buona domanda ricontestualizza le proprie risposte. Una buona domanda è il seme dell'innovazione nella scienza, nella tecnologia, nell'arte, nella politica e negli affari. Una buona domanda è una sonda [...]. Una buona domanda costeggia il confine tra il noto e l'ignoto, non è stupida né ovvia. Una buona domanda non si può prevedere. Una buona domanda è il segno di una mente istruita. Una buona domanda è quella che genera molte altre buone domande. [...] La nostra società si sta dirigendo lontano dal rigido ordine della gerarchia, verso la fluidità del decentramento. Si sta muovendo dai sostantivi ai verbi, dai prodotti tangibili a quelli immateriali. Dai mezzi di comunicazione stabili a quelli disordinatamente rimescolati. Dai depositi ai flussi. E il motore del valore si sta spostando dalle certezze delle risposte alle incertezze delle domande. Fatti, ordine e risposte saranno sempre necessari e utili. Non se ne stanno andando. Anzi, come la vita microbica e i materiali concreti, i fatti continueranno a sostenere la maggior parte della nostra civiltà. Ma gli aspetti più preziosi, le sfaccettature più dinamiche, di maggior valore e più produttive della nostra vita e delle nuove tecnologie saranno situate alla frontiera, ai confini dove si trovano incertezza, caso, fluidità e

domande. Le tecnologie di generazione delle risposte continueranno a rimanere essenziali, tanto che le risposte diventeranno onnipresenti, istantanee, affidabili e quasi gratuite. Ma le tecnologie che aiutano a generare le domande saranno maggiormente valorizzate. I creatori di domande saranno considerati, correttamente, i motori che generano nuovi campi, nuove industrie, nuovi marchi, nuove possibilità, nuovi continenti che la nostra specie inquieta può esplorare. Interrogare è semplicemente più potente di rispondere<sup>21</sup>.

Ciò che emerge è che non solo l'innovazione è un fattore trasversale, che non riguarda soltanto – come forse si tende a far credere quando si parla di innovazione – il campo tecnologico: si ha innovazione ogni qualvolta si generano buone domande, ossia domande interessanti, produttive e feconde. La questione che allora pongo è semplicemente (*sic!*): può davvero esistere qualcosa come una tecnologia in grado di generare domande?

La mia risposta – volutamente tranciante e provocatoria – è *sì: sì tratta della filosofia*. La filosofia, in parole povere, è l'arte del domandare, è un enorme palestra in cui ci si esercita a porre problemi.

È importante fare subito una precisazione: mi riferisco qui alla filosofia in termini funzionali e non disciplinari. Con questo, intendo dire che questa arte non è per forza appannaggio di coloro i quali possiedono istituzionalmente il titolo di filosofi o esercitano all'interno dei canoni riconosciuti come filosofici. Un filosofo "istituzionale" può di fatto essere incapace di porre domande, come purtroppo l'esperienza universitaria talora insegna. Piuttosto, vale l'inverso: c'è filosofia laddove c'è la posizione di una nuova domanda che fa per così dire vedere le cose in modo diverso e tale da generare innovazione: la filosofia è come un'arte diffusa, che accorre là dove viene sollecitata da un bisogno, in qualunque campo si dia e di qualunque tipo sia<sup>22</sup>. In questo senso, di per sé uno scienziato o un artista possono produrre filosofia tanto quanto un filosofo, per capirci.

<sup>21</sup> K. KELLY, *L'inevitabile*, trad. it. di A. Locca, Il Saggiatore, Milano 2018, pp. 287-288.

<sup>22</sup> Cfr. anche R. CASATI, *Prima lezione di filosofia*, Laterza, Roma-Bari 2011.

Non intendo entrare nella questione se la perimetrazione di canoni disciplinari filosofici possa in qualche modo favorire o soffocare questo tipo di capacità, né discutere in capacità di suscitare e porre interrogativi; mi limito dunque per il momento a una considerazione più minimale: esiste una “disciplina” che sulle domande si è esercitata in modo più insistito, esplicito e persino forse ossessivo delle altre, e questa “disciplina” è la filosofia.

Da questo punto di vista, una filosofia dell’innovazione richiede innanzitutto un’operazione meta-filosofica ovvero di autoriflessione sulle condizioni in cui avviene o in cui si dà la filosofia stessa.

L’assunto da cui muovo, a onor del vero, mi sembra tanto evidente da non richiedere particolari dimostrazioni: chiunque si sia confrontato anche solo fugacemente con la filosofia, come anche attesta il senso comune, ha da subito l’impressione di avere a che fare innanzitutto con domande e problemi. Evidentemente, domande e problemi non sono separate da risposte e soluzioni, anzi formano un complesso e sono oggetto di uno sviluppo, che però ruota appunto intorno a quegli interrogativi di fondo su cui si sta lavorando e che “arrovellano”. Questo vale tanto per la filosofia cosiddetta “analitica” quanto per la filosofia cosiddetta “continentale”: fare filosofia significa avere un gusto particolare per i problemi, potremmo dire, o – se si preferisce – specializzarsi in quella pratica del domandare e interrogare che (almeno una volta) entra a far parte dell’esistenza di ciascuno di noi.

Si tratta di un atteggiamento che – come sappiamo – è particolarmente vivo nell’infanzia: come ha notato il forse principale ricercatore nel campo della *Philosophy For Children*, i bambini «a differenza degli adulti, non cercano insistentemente risposte o soluzioni», né dunque «una nuova risposta a una vecchia domanda», cercano piuttosto attivamente «una trasformazione di tutte le domande»<sup>23</sup>. La loro postura genuinamente filosofica risiede innanzitutto in questo. Non è dunque un caso che l’età della vita più facilmente accostabile e accostata alla filosofia possa essere l’infanzia – almeno og-

<sup>23</sup> M. LIPMAN, *Educare al pensiero*, trad. it. di A. Leghi, Vita e Pensiero, Milano 2005, p. 101.

gi, ma resta vero che un certo accostamento tra saggezza e innocenza echeggia nella storia del pensiero già da Eraclito. Il filosofo è quasi una sorta di eterno bambino – e viceversa<sup>24</sup>, che mantiene intatta, o comunque particolarmente viva, quella sorta di mente fresca e aperta tipica dell’infanzia, cioè quella mentalità del principiante che si rivolge alle cose *come se* le incontrasse per la prima volta, senza preconcetti e pregiudizi, ma pieno di domande, interrogativi e bisogno di scoprire.

Facendo filosofia, da un certo punto di vista, si conserva insomma un certo carico di immaturità, che consente di insistere nello “scongelare” pensieri e atteggiamenti, di non assorbire del tutto le influenze dell’ambiente circostante e di non farsi schiacciare dal peso dell’esperienza passata, per mantenere almeno parzialmente quella “sete” di domanda e messa in questione tipica dei primi anni di vita.

Questa insistenza sul domandare e sui problemi comporta anche di risemantizzare il termine *filo-sofia*: il filo-sofo è non semplicemente colui che “tende a” il sapere bensì colui che “pretende di” sapere. Questo significa che il filosofo esercita una pretesa, che fa valere una domanda: fa valere non una presunzione di sapere a mo’ del sapiente classico (so già) o a mo’ del Socrate della vulgata (so di non sapere), ma la pretesa di sapere (esigo di sapere). *È questo il suo modo di farsi valere*. Più precisamente, il filo-sofo è il pre-tendente al sapere anche come colui che *domanda sul e al sapere* non meno che *domanda sapere* o *domanda di e per sapere*, ed è proprio per questa sua persistenza e insistenza, per questo suo costitutivo tratto problematico e problematizzante, che si ritrova a dover contendere in modo non amicale con gli altri pretendenti. Questi pretendenti sono poi di diversa natura, e nel migliore dei casi esercitano varie domande di sapere, mentre nel peggiore non esercitano domande ma si limitano a tramandare le risposte già date (il problema dei sofisti nelle loro varie figure: dal retore al pop-filosofo).

<sup>24</sup> Cfr. A. GOPNIK, *Il bambino filosofo. Come i bambini ci insegnano a dire la verità, amare e capire il senso della vita*, trad. it. di F. Gerla, Bollati Boringhieri, Torino 2014.

Il filosofo pretende qualcosa dal sapere stesso, ossia domanda ragione al sapere stesso, si pone di fronte al sapere con un atteggiamento problematico, chiedendo ed esigendo che si dia conto di esso, non semplicemente *ricercando il riconoscimento*, mirando a ritrovare il già noto (l'idea della filosofia come mera curiosa tensione alle tante conoscenze). Questo consente anche di comprendere perché – come molto spesso i filosofi hanno rimarcato – la filosofia si contrappone alla *doxa*, ossia al buon senso e al senso comune, fatti di risposte o di domande già formulate (ma non potrebbe essere altrimenti): la filosofia è per propria natura “spaesante” e “spiazzante” (non a caso è legata allo *thauma*, inteso innanzitutto come “spostamento”), si presenta in veste paradossale rispetto a tutto ciò che viene normalmente dato per scontato.

Questo paradosso è proprio il paradosso della domanda, che rimescola le risposte sino ad allora considerate valide e pone una nuova questione che – proprio in quanto “enigmatica” e ancora indecifrata – appare inevitabilmente come provocatoria o paradossale. Ecco allora che la filosofia per propria stessa natura può insistere sulla pretesa in quanto tale, sul domandare in quanto tale, sulla struttura del pretendere in quanto tale, vale a dire che non può che *domandare sul e al domandare*:

noi filosofi siamo gli specialisti dell'errore (lo so, sembra una brutta barzelletta, ma aspettate la fine del discorso). Mentre altre discipline sono specializzate nel trovare le risposte giuste agli interrogativi fondamentali, noi filosofi siamo specializzati negli innumerevoli modi di far diventare le cose tanto confuse, tanto profondamente sbagliate, che nessuno è più certo di quali siano le *domande* giuste, e tantomeno le risposte. Porre le domande sbagliate rischia di far partire qualsiasi indagine con il piede sbagliato. Quando la situazione è questa, è un lavoro da filosofi! La filosofia – in ogni campo di indagine – è ciò che dobbiamo fare fino a quando non riusciamo a capire quali sono le domande da cui saremmo dovuti partire. È una situazione che a certi non piace affatto: preferirebbero prendere le domande dallo scaffale, tutte ben confezionate, pulite, stirate, e pronte per essere affrontate. Chi ha preferenze simili può occuparsi di fisica, matematica, storia o biologia. Il lavoro non manca e ce n'è per tutti. Noi filosofi preferiamo occuparci degli interrogativi che hanno bisogno di essere chiariti

prima che se ne possa trovare la risposta. Non è per tutti. Provateci, però; potrebbe piacervi<sup>25</sup>.

Come anche la filosofia analitica ha rilevato, la domanda è un atto “esercitativo” o “direttivo”, perché esercita una pretesa e tenta di far dire qualcosa, di adattare il mondo alle parole piuttosto che di far corrispondere le parole al mondo, ossia è un atto “iniziativo” ed “esplorativo” piuttosto che “reattivo” o “adattivo”: una domanda esprime proprio un’urgenza, veicola un’istanza, segnala un bisogno, o – meglio – chiede che l’esigenza che segnala venga condotta a piena espressione, senza con ciò venir soppressa, all’interno di uno spazio logico peculiare, quello erotetico<sup>26</sup>. È in questo senso che una domanda *chiede* risposta, e tanto più essa è aperta ossia non già predeterminata, quanto più potrà ripetersi anche a fronte di presunte risposte, ossia insistere e persistere<sup>27</sup>: “perché ci stiamo vedendo così poco negli ultimi mesi?”, “perché sono spesso occupato...”, “sì, *ma perché* ci stiamo vedendo così poco?”, “non è così facile organizzarmi le giornate...”, “sì, *ma perché* ci stiamo vedendo così poco?”, ecc.

Nel campo dell’ingegneria, tra gli addetti ai lavori, circola la cosiddetta “legge dei 4 perché”, per la quale, se qualcosa richiede più di quattro livelli successivi di domanda sul motivo per cui sta accadendo o sta andando diversamente da come dovrebbe, allora si è di fronte non a ciò che esige un supplemento di interrogativo, bensì a quanto rivela un errore a monte nella progettazione. In parole povere, la presenza di troppe domande è un indice di un malfunzionamento, di qualcosa che non torna, del bisogno di lasciar perdere ciò che fa problema. Questo è certo giustificato nel campo specifi-

<sup>25</sup> D. DENNETT, *Strumenti per pensare*, trad. it. di S. Frediani, Cortina, Milano 2014, p. 20.

<sup>26</sup> Cfr. perlomeno C. CROSS, F. ROELOFSEN, *Questions*, in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Spring 2016, <http://plato.stanford.edu/archives/spr2016/entries/questions/> (consultato in data 06/06/2018); A. WIŚNIEWSKI, *The Posing of Questions. Logical Foundations of Erotetic Inferences*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht 1995.

<sup>27</sup> L. FLORIDI, *What is a Philosophical Question?*, in «Metaphilosophy», XLIV, n. 3 (2013) pp. 195-221, 200-201.

co, ma sappiamo bene come l'atteggiamento peculiare della filosofia sia totalmente differente, in quanto è anzi legato al mettersi alla ricerca dell'interrogativo ulteriore, che si porrebbe proprio laddove tutto sembra "filare liscio". La filosofia, suo punto di forza e debolezza insieme, non conosce limiti ai perché, alle domande in generale – *anzi* le va proprio a cercare, a moltiplicare.

D'altronde, un tratto caratteristico delle domande, che in filosofia viene preso in carico in tutta la sua forza e la sua specificità, è proprio quello di possedere una struttura "flessiva" o "auto-applicativa", nel senso che una domanda può iterarsi e re-iterarsi su se stessa potenzialmente all'infinito, mentre lo stesso non può accadere per una risposta. In parole povere, si può fare una domanda su una domanda, interrogarsi su un interrogativo, mentre non si può fare lo stesso con una risposta, con una soluzione o con un'affermazione, né con una negazione: posso certo negare una negazione di negazione di negazione di..., ma in questo modo mi sto sempre muovendo nel terreno dell'identità data.

Qualsiasi numero di negazioni applichi ad "A", alla fine otterrò sempre e comunque o "A" o "non A": è solo *problematizzando* ovvero *interrogando* "A" che posso arrivare a una qualche "B". Infatti, il "ripiegamento" o "ritorno" tipico del domandare produce un altro livello, una novità, un nuovo problema, qualcosa di nuovo, una domanda di differenza appunto: è questo che accade ogni volta che in filosofia si cerca di porre un problema. Come ben sappiamo dalla nostra quotidianità, operare un rovesciamento in senso oppositivo significa mantenere intatti *i termini e la struttura del rapporto in questione*, ossia del problema: se per risolvere la mia timidezza ("A") comincio a essere sfrontato ("non A"), sono sempre all'interno del medesimo campo problematico, non sto generando un comportamento realmente nuovo, davvero differente. Per arrivare a questo, devo *problematizzare* tanto la mia timidezza quanto il suo opposto, la sfrontatezza, devo cioè *interrogare* il loro rapporto, farlo emergere in quanto problematico per così poter provare a "passare ad altro", ossia non semplicemente a un'altra soluzione, bensì a soluzioni *di altro tipo*.

"Spegni quel PC e vai dritto a dormire!", dice il genitore; "No! Anzi, sto sveglio tutta la notte a giocare!!!", risponde il figlio: è evi-



dente che in questo modo il figlio accetta i termini stessi entro cui il genitore gli pone l'imperativo, senza interrogarsi sui propri effettivi bisogni, sulle loro sfumature, sulle loro cause, e così via. È su questo piano del "bisogno" che invece si colloca la filosofia, come nuovamente l'esperienza quotidiana attesta: "gli piacerò di più con questo vestito blu o questo vestito nero...?"; "ma scusa, perché ti sforzi di piacergli? e su quale piano pensi di poter attrarre davvero la sua attenzione? non potrebbero esserci altri modi?". È questo – se mi è concessa la trivialità – il tipo di atteggiamento peculiare della filosofia.

La filosofia, potremmo allora dire, *crea dei problemi*: sia nel senso per cui appunto problematizza, sia nel senso per cui questo tipo di operazione è fastidiosa (il Socrate-tafano). Questo non deve essere inteso semplicemente come la retorica sul disturbo del potere, l'idea (fintamente?) eroica per cui la filosofia è critica nel senso di invisita al potere, che vorrebbe mettere a tacere ogni forma di dissenso, e via discorrendo: prima ancora, è in gioco il disturbo che comporta il sollevamento di un problema, l'emersione di un dubbio, un disturbo per così dire antropologico (antropogenetico, oserci dire). Una domanda è fastidiosa perché modifica i contorni di ciò che diamo per assodato, perché costringe a mettere in discussione e a rivedere ciò che facciamo, pensiamo, crediamo, ecc.: un problema è appunto un ostacolo o un inciampo rispetto a un cammino retto e lineare, che sta andando come deve andare e sta scorrendo liscio; un problema è una sorta di scossa che appunto scuote i modi consueti di considerare e praticare e li mette in discussione.

Un problema, in definitiva, è un agente di un cambiamento: quando c'è un problema, sta avvenendo un cambiamento. Evidentemente, esistono problemi di varia natura, sia per tipologia che per intensità: rompersi un'unghia non è come perdere un piede in un incidente; andare a cena con un'amica non è come innamorarsi di lei; cambiare opinione su qualcuno non è come mutare l'insieme del modo in cui si considerano la vita e le persone che ci circondano; e via discorrendo. Certi problemi ci scivolano quasi addosso, altri meno, altri non possono farlo anche se non siamo in grado di affrontarli: quel che ci serve, tra le altre cose, è appunto anche esse-

re capaci di “starci” nei problemi, di “abitarli”, di non farsi travolgere da essi. Per fare questo, bisogna anche essere in grado di concepire i problemi, di avere dimestichezza con essi: un filosofo, per così dire, ha un certo gusto sadomasochistico per i problemi; la filosofia è uno strumento che consente di essere particolarmente sensibili ai problemi.

Con tutto ciò, non intendo affatto suggerire che la filosofia si limiti a porre domande, perché il punto è proprio che la filosofia coglie l'insieme del rapporto tra domande e risposte: i filosofi argomentano, discutono, confutano, spiegano, articolano posizioni, cioè cercano di rispondere alle stesse domande che pongono, anzi non possono porre domande che cercando di rispondervi. È proprio per questo che porre domande è una *techné*, ossia un “saperci fare”, una competenza o capacità peculiare, che si esercita, raffina e sviluppa, al punto da poter articolare tutto un complesso di strumenti anche molto sofisticati. Non si tratta dunque di negare la legittimità o lo statuto di simili strumenti, ma semplicemente di tenere ben presente che questi vengono sempre elaborati come strumenti per sviluppare e rispondere a problemi, che non coincidono con le soluzioni stesse ma sono di altra natura rispetto a queste – sono cioè il loro orizzonte tematico, il loro interrogativo di fondo, ecc.

Non di rado, soprattutto in Italia (per via di vicende storiche che qui devo lasciare sullo sfondo), la filosofia è associata a una sorta di dossografia, cioè di rassegna di “posizioni” o “pensieri” su questo o quello: non è che questo non sia vero, è che queste posizioni rappresentano il sedimento o il risultato di un movimento o processo di pensiero, ragionamento, elaborazione, e così via. E questo movimento è innescato e guidato, a mo' di basso continuo, da un problema, da delle domande, da degli interrogativi: nella filosofia appunto la palestra sui problemi si fa non imparando o ripetendo le risposte, ma riuscendo a “riprodurre” il movimento lungo cui un problema si pone, attraverso le soluzioni che ingenera e i modi di risoluzione che mette in scena.

Ma tutto questo in che modo, alla fine, può contribuire a far luce sulla maniera in cui funziona l'innovazione, o sul senso in cui

l'innovazione ha sempre a che fare più con le domande che non con le risposte?

#### 4. *L'elasticità mentale come abito*

Per provare a dare una prima possibile risposta a questa domanda, parto da una situazione che sta profilandosi con sempre più nettezza e che ha innescato un dibattito persino globale: internet ci rende più stupidi o più intelligenti? Dal mio punto di vista, il problema sta esattamente nella domanda che ci si pone, perché il fatto è che internet *trasforma* l'intelligenza, più che semplicemente “rovinarla” o “rinforzarla”. Bisognerebbe allora partire dal domandarsi in che modo l'intelligenza si stia trasformando, quale forma di intelligenza sta prendendo forma, e così via.

Il “bombardamento” di dati e informazioni che contraddistingue il “mondo della rete” fa sì che di fatto possediamo o abbiamo accesso a una quantità sempre maggiore di conoscenze: sembra che possiamo sapere sempre di più, che possiamo sapere tutto. Eppure, è altrettanto vero ed evidente che abbiamo l'impressione di sapere sempre meno da un certo punto di vista (è *Google Maps* che “conosce” tutte le strade possibili, non noi). Proprio per questo non è vero né semplicemente che ci stiamo “instupidendo”, né semplicemente che ci stiamo “potenziando”: sta profilandosi una situazione in cui conoscere (acquisire intelligenza sulle cose) significa “comprendere” più che “collezionare”.

In altri termini, l'intelligenza sollecitata da internet non è legata al possesso o ricordo di un dato in più (o in meno): diventiamo intelligenti nella misura in cui comprendiamo ovvero quando organizziamo i dati che avremmo, in modo tale da averli davvero in quanto tali (ossia conoscerli), cioè quando li attraversiamo. Si tratta proprio di far venir meno la logica della collezione (in senso doppio: per aggiunta come per sottrazione) di dati, per far valere un principio diverso, di altro ordine, che consente di passare a un altro ordine pur senza separarsi da quello (la conoscenza è in rapporto ai dati, ma non consiste in un dato, né tantomeno in un sovra-dato, una sorta di memoria universale di ogni cosa, come invece è il “motore di ricerca”).

Insomma, *sta diventando sempre più evidente* che conoscere, essere intelligenti, non significa sapere tutto, ma al limite sapere qualcosa meno di tutto, cioè porsi la domanda più capace di consentire di organizzare e attraversare un set di risposte dando loro un qualche senso, costituendo un qualche filo rosso.

Non è affatto un caso che le conoscenze siano depositate appunto in motori *di ricerca*: ciò che intendo dire è infatti proprio che l'intelligenza va ponendosi nella capacità di ricercare, di impostare una ricerca, *di porre le domande giuste*, più che di avere le risposte esatte o di avere tutte le risposte possibili. Ancora una volta, ciò che sembra delinarsi è che la conoscenza sta insomma più dal lato del problema o della domanda che da quello delle soluzioni o delle risposte (o, più precisamente, sta nel loro rapporto): l'intelligenza, paradossalmente, sta sempre più dal lato del saper problematizzare, del *giungere a sapere che non si dà un "dato qualcosa"*. È il tema del passaggio dall'ignoranza all'incertezza già sopra ricordato.

Questo è quanto *sta diventando sempre più evidente*: in che senso? Di per sé, per esempio, in filosofia già dall'antichità greca si coglieva qualcosa di analogo quando si proferiva il noto "so di non sapere" o si sosteneva che la *philosophia* non coincide con la *polymathia*: che cosa cambia o sta cambiando allora? Per dirla semplicemente, ci stiamo accorgendo che conoscere, essere intelligenti, in un certo senso non ha mai significato qualcosa di davvero diverso, eppure comincia a significarlo davvero soltanto oggi, proprio perché è possibile accorgersene pienamente, renderlo esplicito e assumerlo come compito.

E perché è oggi possibile? (Anche) per una ragione molto semplice: nel momento in cui non esistevano depositi tanto sterminati (altamente capienti) e diffusi (altamente accessibili a chiunque sia "connesso" e in qualunque momento lo sia), era comunque più semplice aspirare a possedere tutto il sapere in senso estensivo ed essere intelligenti poteva significare (o si poteva credere significasse) conoscere tutto, vale a dire che era meno necessario o quantomeno più nascosto un tipo di conoscenza e di intelligenza per così dire "intensivo" (sapere come fare a sapere). Ma più crescono saperi e conoscenze, più cominciano a crescere i depositi che devono immagazzinare i loro contenuti: la mente non è più sufficiente, se

mai lo è stata, e cominciano a costituirsi le biblioteche, e così via, fino ad arrivare a internet.

Quando dunque è invece la “macchina” a mostrare di essere decisamente più efficiente e performante in questo tipo di sapere estensivo, che cosa succede? Se forse qualcuno poteva ancora aspirare a conoscere più o tanto quanto una biblioteca, nessuno di noi potrà mai competere in tal senso con un motore di ricerca: ci stiamo consegnando alla potenza della macchina, privandoci di tutta la nostra intelligenza? ci stiamo invece potenziando in maniera esponenziale attraverso la macchina? *Nessuna delle due cose*: stiamo trasformando la nostra intelligenza, rendendoci conto che l’intelligenza si colloca appunto più su questo piano “intensivo”, o – meglio – che deve collocarsi ed essere costruita proprio su quel livello.

Questo vale poi per noi come per la “macchina” stessa, se pensiamo al problema del *web semantico*, ossia – semplificando – di come fare in modo che software, algoritmi, ecc. siano in grado di “comprendere”, ossia possano essere o diventare intelligenti in questo senso “intensivo” – è per esempio il problema di come far funzionare al meglio un traduttore automatico, che ha a che fare con “il senso” di parole e proposizioni, oltre che con il significato letterale dei termini.

Il punto è insomma che comincia a imporsi il fatto che l’intelligenza riguarda qualcosa di diverso dalla capacità di analizzare dati in senso lineare, di mettere in sequenza e in ordine logico le informazioni, e via scorrendo: serve qualcosa di diverso, quel qualcosa che consente di “tagliare” dati e informazioni in un certo modo in quanto indica a che cosa fare attenzione. Ed è proprio una domanda, se ci pensiamo, ciò che “punta l’attenzione”, ossia ciò che indirizza l’attenzione verso una determinata tipologia di “segni”, che appunto vanno a costituire un problema da affrontare: è sempre un interrogativo a guidare una conoscenza, un processo di comprensione.

È un po’ come quando un medico domanda a un paziente se abbia notato qualcosa di strano: il medico non sa che cosa il paziente nello specifico ha o potrebbe aver notato, non possiede già tutti i dati; il paziente di per sé possiede i dati, eppure non sa bene

che cosa sarebbe “significativo” ossia degno di essere notato. Ecco allora che risponde chiedendo al medico a che cosa per esempio dovrebbe fare attenzione: il medico conosce il campo del problema, dunque può far porre al paziente la domanda giusta per cominciare a riconoscere certe risposte piuttosto che altre, ossia per poter decifrare i segni (“dorme in modo tranquillo? fatica a digerire dopo una certa ora? ...”).

Ciò che è in gioco è insomma la capacità di trovare il modo più fruttuoso possibile per attraversare i dati, quell’atteggiamento che permette di mettere in moto un processo di scoperta: si tratta di porre problemi, prima ancora che di risolverli – *per risolverli*.

Queste considerazioni mi servono per mettere in luce che sta diventando sempre più importante – è appunto uno dei temi legati alla cultura dell’innovazione – che l’intelligenza in senso ampio si caratterizzi innanzitutto da ciò che comunemente chiamiamo *elasticità* o *flessibilità mentale*. Questo tipo di intelligenza elastica o flessibile agisce non tanto decifrando codici o ragionando a partire da termini o principi dati, quanto piuttosto manifestando una certa reversibilità, cioè sapendo passare al diverso, transitare ad altro. Più precisamente, è proprio quel tipo di intelligenza che è allenata a questo passaggio, a cogliere e mettere in atto questo transito, più che a sapere applicare leggi o norme, o a sapere recuperare conoscenze, o a sapere fornire risposte: un’intelligenza innovativa o trasformativa, che coglie e formula problemi, prima di riconoscere e dare soluzioni, in quanto vede gli interstizi tra le cose, le fessure in quel che accade, ossia riconosce inciampi e ostacoli.

In tal senso, si può forse dire che una razionalità trasformazionale è vicina alla *metis* greca, ancor più che alla *phronesis*, se è vero che la *metis* si associa a un’intelligenza flessibile, duttile, non ancorata a principi rigidi e presupposti già dati, ma capace di leggere le situazioni in maniera creativa per districarsi da scenari che parrebbero senza via d’uscita<sup>28</sup>. È quel tipo di intelligenza che oggi si conno-

<sup>28</sup> Cfr. in merito G. BOTTIROLI, *La ragione flessibile. Modi d’essere e stili di pensiero*, Bollati Boringhieri, Torino 2013.

ta come creativa<sup>29</sup>, o alla stregua di un pensiero laterale o elastico<sup>30</sup>, che giocherebbero un ruolo centrale in ogni processo innovativo: è una forma di “astuzia” grazie alla quale si guarda alle cose in modo diverso, dando così il via a un cambiamento.

Evidentemente, non è l'unico tipo di intelligenza che conta, ma è una capacità che può fare la differenza proprio laddove si pone il problema dell'innovazione, laddove – cioè – saper riconoscere le zone di transito e di alterazione è importante se non decisivo. Sviluppare e coltivare questo tipo di facoltà è insomma uno dei fattori centrali all'interno del tentativo di sviluppare una spiccata sensibilità per innovazioni e trasformazioni, ossia per riuscire ad abituarsi ad avere a che fare con esse e – punto ora più stringente – a concepirle.

Richiamando il modo in cui in psicologia si sono classificate le forme del pensiero, il tipo di pensiero chiamato qui più nettamente in causa non è quello che cerca una soluzione, né quello che ragiona, né quello che immagina: è quello che riguarda il *come ristrutturare un problema* – che comunque ha più di qualche legame con il pensare-immaginare<sup>31</sup>. È infatti questo tipo di pensiero a essere più marcatamente sollecitato quando si tratta di cambiare prospettiva, di reimpostare i termini delle questioni, ossia di rinnovare le forme del pensare in senso ampio.

Viene insomma a essere sollecitata una *forma mentis* da intendere non semplicemente nel senso letterale di “mentale”, come se si trattasse di una faccenda meramente intellettuale: piuttosto, pensando agli avverbi costruiti sul suffisso “-mente” per indicare la modalità di una qualche azione (velocemente, sapientemente, ferocemente, ecc.), è in gioco un più complessivo *atteggiamento*, un diverso *modo di porsi* rispetto alle cose – una *postura*, termine che non a

<sup>29</sup> Cfr. D. GOLEMAN, M. RAY, P. KAUFMAN, *Lo spirito creativo*, trad. it. di I. Blum, Rizzoli, Milano 2001.

<sup>30</sup> Cfr. E. DE BONO, *Il pensiero laterale*, trad. it. di M. Carelli, Rizzoli, Milano 2000; L. MLODINOW, *Il pensiero flessibile*, trad. it. di P. Lucca, Sperling & Kupfer, Milano 2018.

<sup>31</sup> Cfr. F. GIUSBERTI, *Forme del pensare. Immagini della mente*, Bollati Boringhieri, Torino 1995, pp. 60-82 e 177-180.

caso si associa anche al modo in cui un corpo si atteggia e posiziona.

Questa *forma mentis* comprende quella che potremmo connotare come *reversibilità*: mi riferisco alla generale capacità di “invertire”, ossia di rovesciare la prospettiva, interrompere una linearità e modificare una rotta, non semplicemente prendendo la rotta opposta, ma rimettendo in questione la direzione intrapresa. È ciò che si fa quando si problematizza, quando si “aprono” le cose per rinnovarle, per innovare: non ci si limita a scegliere un’opzione piuttosto che un’altra (“pasta/pane”), concentrandosi su ciò che le contrappone, ma si insiste su ciò che tiene insieme distinguendole le opzioni a disposizione, ossia il problema a cui cercano tutte di rispondere (“come mangiare sano?”, per esempio), per poterlo riformulare e trovare un nuovo problema, prima ancora che nuove opzioni. Queste, anzi, seguiranno “a cascata” alla luce del nuovo problema che ci si trova a porre e affrontare.

In definitiva, l’abito mentale dell’elasticità o della flessibilità si lega a ciò che già notavo: la capacità di reimpostare i termini di una questione, cioè di fissare i termini entro cui si pone una difficoltà, di delineare un dominio inteso come ambito od orizzonte tematico: proprio perché chiama in causa l’abilità e l’abitudine di “flettere”, consiste in una sorta di competenza nel domandare, vale a dire nell’operare quel tipo di “ripiegamento creativo” tipico di ogni interrogativo.

### 5. *Tesi sull’innovazione*

Alla luce di tutto ciò, si possono cominciare a indicare alcuni tratti che dovrebbe o potrebbe possedere una concezione dell’innovazione. In altri termini, ciò che la filosofia può dirci sull’innovazione potrebbe cominciare a essere riassunto nei seguenti aspetti, quasi a offrire una prima formulazione di alcune “tesi sull’innovazione”. Queste tesi non rappresentano soltanto ciò che si può dire in chiave filosofica sull’innovazione, ma intendono proprio mettere in luce insieme il tipo di attitudine specifico proprio della filosofia e l’abito che così essa può contribuire a far sviluppare o a rinforzare, in modi tutti da discutere e *inventare*.



*I. Dove avviene innovazione, là si sta dando un problema*

Un'innovazione comporta un cambiamento, una differenza: una novità è qualcosa di diverso rispetto a ciò che c'era sino ad allora. Se si sta profilando un cambiamento o una trasformazione, allora sta emergendo un problema che va posto e risolto: si sta delineando un ostacolo, qualcosa che interrompe il modo in cui le cose vanno e si fanno, domandando così un *modo differente* di andare e fare. Un'innovazione comincia insomma con una richiesta di differenza, una domanda di diversità: un problema.

*II. Un problema comporta uno stato di oscillazione  
“creatrice” o sospensione “motrice”*

Un problema consiste in una forma di dubbio o incertezza che innesca il tentativo stesso di porvi fine e insiste in ogni tentativo di porvi fine che viene a generarsi. Il primo passo da fare per fare ingresso in un problema è dunque quello di accettare lo smarrimento che esso necessariamente comporta, per il quale i contorni delle cose per come erano dati sino a quel momento diventano irriconoscibili, così che bisogna rinunciare ai parametri o criteri che si utilizzavano, che erano in vigore. Anzi, quello smarrimento equivale all'emergere del fatto che si avevano certi criteri, di cui ci si avvede ora che cominciano a non funzionare, a non fare presa, a essere inservibili.

Saper fare i conti con questo smarrimento significa avvedersi che quando si stanno facendo i conti con un problema, quando si sta ponendo un nuovo problema, si sta perdendo ogni tipo di riferimento: tutto quanto, tutte le cose, stanno mutando di forma; ogni elemento che può essere toccato dall'innovazione sta trasformandosi. Fintantoché si continuerà a sforzarsi di voler mantenere e non perdere un certo aspetto piuttosto che un altro nella sua datità, o a voler pre-figurare un certo aspetto da conquistare nella sua datità, si sta continuando a non cogliere il sollecito all'innovazione che il problema presenta.

Questo sollecito è il segno di una riorganizzazione complessiva dei fattori in gioco, che dunque li sta riattraversando tutti da cima a fondo e li investirà dal primo all'ultimo: è proprio quando un simile scenario si sta profilando che siamo inciampati in un genuino problema, perché è proprio lì che dobbiamo abbandonare i parametri che avevamo sino a quel momento a disposizione.

### *III. La posizione di un problema non è separata dalla sua risoluzione*

Il momento in cui si pone un problema fa già parte della sua risoluzione, esattamente nel senso in cui non c'è domanda che non porti con sé delle risposte, un ventaglio di possibili risposte, un determinato campo di risoluzione.

Per brevità, mi spiego con un esempio. Se mi chiedo “che cosa mangio stasera?” sto aprendo un dato campo di contesa, che implica uno spazio di articolazione possibile, vale a dire che – da un lato – alcune risposte diventano possibili o rilevanti, come “pasta, carne, .../al sugo, al forno, ...”, con tutte le combinazioni del caso, mentre altre diventano impossibili o irrilevanti, come “mattoni, fogli, ...”. Allo stesso tempo, però, dall'altro lato non si tratta soltanto di escludere “a priori” delle possibilità, ma al limite di tagliare anche elementi apparentemente impossibili *alla luce dell'esigenza che si fa valere*: per esempio, posso risolvere il problema di mangiare in modo inaspettato, cucinando una pasta al forno che ha la forma di un mattone o servita su un mattone; preparare una pasta sfoglia e servirla proprio come un foglio con sopra delle scritte fatte con una salsa al pomodoro; ecc. Ma poi, per assurdo, potrei persino provare a vedere se e come rendere il mattone commestibile, in forme sino ad allora inimmaginabili: è possibile ricavare qualcosa di mangiabile a partire dalla sabbia con cui è costituito? In che modo? A quali condizioni? Oppure, potrei riprodurre il procedimento in cui viene generato un mattone (acqua + materia prima + addensanti) trasportandolo nella preparazione di una pietanza? In che modo? A quali condizioni? ecc.

Certamente, in quest'ultimo caso è facile arrivare a dei punti morti, a delle impossibilità di fatto o a delle possibilità sterili o insoddisfacenti, ma il punto è proprio questo: quelle “impossibilità”

fanno parte dello stesso problema che hanno cercato di risolvere, sono generate dalla stessa domanda di cui hanno provato a farsi carico, fanno insomma parte della sua stessa articolazione.

*IV. L'innovazione avviene innanzitutto  
sul piano della posizione di un nuovo problema*

Un problema, preso a sé, è un po' come il "tema" di uno svolgimento, o – si può dire – il titolo di un romanzo: tutto il testo è scritto esattamente rispetto a quel titolo, che però non è né il principio né il fine a cui l'opera arriva, è piuttosto il suo attrattore virtuale, che anima e tiene insieme ogni singola pagina, che insiste in tutte le pagine, le quali dispiegano e danno corpo a quel titolo. Eppure, di per sé, il titolo non compare mai nel testo in quanto tale, e se compare proprio alla lettera, comunque non diremmo che soltanto in quella pagina, espressione o riga è contenuto il tema vero e proprio dell'opera.

Il problema, in altri termini, è analogo al senso di un'opera, che non sta in nessuna delle sue singole componenti o dei suoi singoli elementi presi a sé, né però nella loro somma o nella somma di alcuni di essi. Né basta per esempio dire che il senso di un romanzo è qualcosa di più della somma delle sue pagine, ossia nel libro come intero, nel tutto come più della somma delle parti: piuttosto, il senso risiede nel modo in cui quelle che sarebbero parti di un tutto sono disposte l'una rispetto all'altra, ossia nella maniera in cui sono attraversate e ordinate, nel modo in cui si tengono insieme e distinguono, nella loro struttura. Questa struttura è appunto problematica perché non è semplicemente data in anticipo e alla stregua di un che di definito, come un elemento qualunque: si dà soltanto attraverso gli elementi che ingenera ma non si esaurisce in nessuno di essi – è la loro "originarietà".

È dunque nel "senso" (problematico) di un romanzo che risiede la sua originalità, concepita in termini di originarietà, di capacità di dar vita a uno sviluppo: questo aspetto è decisivo, perché è esattamente sul piano del problema che appunto avviene l'innovazione in senso stretto. Detta altrimenti, quando le cose cambiano e si stanno rinnovando, è perché sta cambiando il problema che si po-

ne, prima ancora che le soluzioni che si prospettano: se queste cambiano in senso proprio, ossia non si limitano ad aggiungersi o sottrarsi (una soluzione in più o in meno non è una *soluzione diversa*), è proprio perché è il problema a essere mutato, ed è dal problema mutato che sorge il cambiamento, ossia dal modo in cui si organizzano le cose.

L'innovazione consiste innanzitutto in una maniera differente di organizzare e ordinare le cose, che evidentemente innesca una generazione di cose differenti, ma appunto tali alla luce del nuovo problema che è venuto a porsi. Per restare all'esempio letterario, è il caso del passaggio dal romanzo alla *graphic novel*: cambia il problema, e le soluzioni (le diverse realizzazioni di *graphic novel*) seguono, cercando appunto di rispondere a una nuova esigenza narrativa, alla domanda di un nuovo modo di raccontare.

Per chiarire in breve la portata di una simile affermazione ricorro a due esempi.

Il primo esempio è *pappasparlor*: si tratta del canale Instagram di Johan Karlgren<sup>32</sup>, un artista svedese che ha tra le sue proprie cifre più marcate un'operazione di "risemantizzazione" di piccole porzioni di spazi esterni. Come mostrano le opere presenti sul suo canale, questa risemantizzazione consiste nell'intervenire su oggetti, componenti o situazioni che fanno parte dello sfondo percettivo e che così cessano quasi di essere presi in considerazione, in modo tale da mutarne non tanto la loro configurazione fisica ossia la loro forma, posizione o costituzione, quanto piuttosto il modo in cui questa viene a essere considerata e tematizzata.

In questo modo, una piccola buca nell'asfalto diventa il segno di lavori in corso per un grande scavo, un piccolo condotto dell'areazione sul ciglio di un marciapiede diventa un'edicola con tanto di cartelli e sedie, un blocco di cemento utilizzato per reggere il recinto in ferro di un cantiere diventa un coccodrillo, e via discorrendo.

Questo effetto, di per sé abbastanza rappresentativo di una certa tendenza della *street art*, è reso ancora più straniante dal fatto che

<sup>32</sup> Cfr. <https://www.instagram.com/pappasparlor/?hl=it> (consultato in data 06/06/2018).

questi interventi avvengono attraverso degli innesti di elementi virtuali o digitali (tipicamente legati al mondo dei videogame a ormai bassissima risoluzione degli anni '90) che vengono a interagire con quelli “reali” o “fisici”. Soprattutto, questo tipo di lavoro esibisce in modo ancora più netto che l'operazione dell'artista avviene a livello del “reinquadramento” di uno stato di cose, che muta la natura di tale stato di cose, dunque lo “snatura” e altera: è questo che genera l'innovazione vera e propria.

Infatti, se Karlgren si fosse per esempio limitato a costruire la piccola edicola con i materiali utilizzati di consueto ma in dimensioni più ristrette, sarebbe rimasta ancora più in superficie la dimensione “risolutiva” del suo gesto artistico, ossia l'aggiunta fisica dei pezzi, la lavorazione della materia, e così via. Facendo invece intervenire un mondo quasi dematerializzato, che non si lascia assimilare già percettivamente a quello materiale quotidiano di partenza, emerge nitidamente che il gesto creativo chiamato in causa è innanzitutto quello per cui si guarda in maniera differente a qualcosa che di per sé resta immutato. L'innovazione avviene cioè proprio nel momento in cui cambia il problema a cui quella stessa cosa risponde, la domanda che gli si pone, così che – conseguentemente – potrà poi mutare anche la natura di quella cosa, il modo in cui essa può essere considerata e lavorata, fino a diventare una nuova soluzione sotto diversa veste.

Il secondo esempio è un banale *divertissement* logico, che consente di cogliere in che senso un problema è qualcosa di anomalo, che non riesce a essere letto nei termini delle cose per come sono già date, costringendo a trovare una nuova chiave di lettura. Si tratta di un esempio il cui tipo è spesso fatto valere per spiegare la peculiarità del “pensiero laterale”, che – significativamente – è l'emblema del pensiero creativo non soltanto in quanto trova nuove soluzioni, ma in quanto prima di tutto trova un nuovo modo di “tagliare” un problema.

“ $2 + 2 = 5$ ” è chiaramente errato, rispetto alla correttezza di “ $2 + 2 = 4$ ”. Prendiamo invece “ $2 + 2 = 6$ ”, rispetto al quale (per semplificare il processo) sappiamo che – al di là delle apparenze – non è affatto errato: questo significa che sappiamo che dev'essere allora *diversamente corretto*, senza che sappiamo in che modo ciò pos-

sa avvenire. Siamo alle prese con un'anomalia, più che con una semplice anormalità, com'era ancora "2 + 2 = 5": ci rendiamo conto che dobbiamo in qualche modo cambiare il modo in cui guardiamo a quell'espressione per coglierne il senso e il diverso tipo di correttezza. Siamo dunque costretti a ridefinire per intero i termini con cui ci rapportiamo a espressioni quali "a + b = c", ristrutturando il nostro campo di esperienza e facendo ingresso in un nuovo territorio, nel quale cercare di capire se e come sia possibile decifrare diversamente quel tipo di espressioni. I termini con cui consideravamo simili espressioni viene a essere problematizzato: diventa un problema e, in questo modo, cominciamo ad avvederci che esso può essere formulato e posto diversamente, in termini nuovi.

Nella fattispecie, la soluzione è ovviamente guardare al numero di lettere che compone la parola "due", ossia 3, così che avremo "2 + 2 = 6 → "due + due = 6" → 3 [lettere] + 3 [lettere] = 6 [lettere]": il punto però è che qui questa nuova diversa soluzione dipende dal fatto che è innanzitutto cambiato il problema che ci si poneva, che ci si è posto un problema differente, che si è guardato a quell'espressione in maniera diversa.

È in questo senso che innovare significa porsi un'altra domanda, ben prima di trovare una nuova risposta: è solo ponendo(si) una domanda davvero nuova che si possono trovare risposte davvero differenti.

#### *V. Un problema è di natura virtuale*

Se un problema concerne il modo in cui le cose si ordinano e la domanda che ci si pone, il suo statuto ontologico non è affatto quello delle cose ordinate e delle risposte che si danno: i problemi sono di per sé virtuali o ideali, sono immateriali o – se pensiamo in termini psicologici più comuni – mentali, nella misura in cui coinvolgono prima di ogni cosa il modo in cui ci si pone rispetto alle cose e non tanto la natura di queste. È cioè sempre un che di "incorporeo" a fare la differenza, che si collochi a livello della struttura immateriale rispetto alla datità materiale cose (il problema classi-

co della forma o struttura), o a livello del nostro modo di rivolgerci agli eventi rispetto a questi stessi eventi.

Queste affermazioni possono destare molte perplessità, ma bisogna qui intenderle senza caricarle ora di connotati metafisici. Ciò che infatti cerco di mettere in luce è che, nella nostra esistenza, l'innovazione dipende prima di tutto non dalle cose che si trovano, ma dal modo in cui le cose si cercano, ossia nel problema che (ci) si pone, del quale occorre circoscrivere la dimensione appunto virtuale o ideale che lo contraddistingue. Virtuale o ideale significa qui due cose congiunte: un problema di per sé è immateriale, non ha la consistenza di un oggetto o di una cosa; un problema di per sé è *problematico*.

Questo di per sé appare tautologico, ma vuol dire che qualcosa di problematico ha uno statuto peculiare e irriducibile ad altro, che bisogna riconoscere e isolare nella sua specificità: è appunto lo statuto della domanda, di ciò che dirige e muove una ricerca, del senso di un'indagine, della direzione aperta di un'innovazione in corso. Difatti, la paradossalità di ogni ricerca del nuovo sta proprio nella presenza di una tensione aperta tra ignoranza e conoscenza, per la quale da un lato non si sa che cosa si sta cercando (sennò non servirebbe cercare) e dall'altro lato si sta cercando *qualcosa* (sennò non si potrebbe cercare). Oppure, se si preferisce, non si sa che cosa si va trovando ma si sa che qualcosa si sta cercando, vale a dire non "qualsiasi cosa", ma "un certo qualcosa": è esattamente questa la virtualità del problema, che si presenta come una strana indeterminatezza motrice o creatrice, ossia sotto la veste di una data esigenza, un dato bisogno da soddisfare.

Questa esigenza e questo bisogno non sono già formulati nel senso di dati come soluzioni: sono appunto dati ma *in quanto problemi*, come compiti. In parole povere, l'innovazione ha sempre a che fare con un *dandum*, con qualcosa che si dà sotto forma del "da fare" (che fare? come fare? ...), dalla natura certo sfuggente, persino eterea e vaga (la fumosità che solo le domande e i problemi sanno avere), che va riconosciuta appieno senza essere ridotta né alla totale mancanza di dati né alla piena presenza di dati, né al caos più totale né alla linearità più rigorosa.

Evitare queste forme di riduzione è certo difficile, richiede allenamento ed esercizio: è questa la posta in palio per poter arrivare a cogliere che la natura peculiare di un problema richiede un'attitudine commisurata a questa peculiarità. Se insomma si vuole riconoscere e trattare un problema – o persino andare a cercarlo anche laddove sembrerebbe non vi fosse o non potesse essere – bisogna saper far valere una postura e una sensibilità rivolte a questa spiazzante ma irriducibile virtualità.

*VI. Ogni innovazione, in quanto pone se stessa e le proprie precondizioni, presenta un carattere paradossale*

Per innovare bisogna essere sensibili alla struttura delle innovazioni, ma per sviluppare questo abito bisogna essere allenati ad avere a che fare con innovazioni. È un po' come quando diciamo che per dialogare serve una certa propensione ad ascoltare, un'apertura verso l'altro, ma queste al contempo si costruiscono soltanto attraverso il dialogo stesso. Siamo di fronte al classico cane che si morde la coda.

La circolarità è evidente: è un meccanismo variamente connotabile come auto-tetico, auto-referenziale, auto-costruttivo o auto-poietico. Il fatto è che più in generale l'innovazione, ponendo qualcosa di nuovo dunque di altro rispetto a ciò che così si profila come "vecchio", funziona proprio in questo modo: non è possibile riferirsi a quel che già c'è, ma non si pone un riferimento dal nulla, così che si riorganizza quel che c'è alla luce di un'esigenza che emerge all'atto stesso della sua configurazione.

D'altronde, se ci pensiamo bene, il senso della nostra storia, della nostra cultura, il fatto cioè che siamo animali o viventi inventivi, educabili, plastici, trasformabili, aperti, creativi, o come si voglia dirlo, significa proprio questo: quel che non c'è possiamo farlo venire fuori, proprio attraverso dei processi peculiari di auto-abitudine o auto-costruzione, che (auto)pongono le condizioni stesse per il proprio strutturarsi. Un'abitudine funziona proprio così: Elena non sa andare in canoa, non possiede i prerequisiti per andare in canoa (fisici come mentali: ha paura dell'acqua), ma attraverso l'allenamento può imparare ad andare in canoa, arrivando a



porre attraverso questo stesso esercizio le precondizioni per la capacità di andare in canoa, ossia giungendo a porre quei prerequisiti che precedentemente non sussistevano.

Evidentemente, questa “posizione in itinere” ovvero “composizione” (più che “retro-posizione”) non avviene a partire dal nulla, perché si fa leva su abilità e condizioni presenti, che vengono però a essere alterate, riconfigurate e in questo modo diventano (pre)disposizioni legate al poter andare in canoa. “Prima” Elena non andava in canoa, non aveva nemmeno mai immaginato di farlo o poterlo fare, *non si era mai posta il problema*: invece, “dopo” Elena va in canoa, e ci va perché si è innanzitutto posta il problema di andare in canoa, per qualunque motivo (sfida con un amico, passione improvvisa, bisogno di potenziare una certa muscolatura in seguito a un incidente, ecc.).

Tutto questo, da ultimo, è particolarmente rilevante per la questione dello sviluppo dell’abito dell’elasticità “mentale” (nel senso sopra precisato): in fondo, la posta in palio della cultura dell’innovazione è la rinnovata (auto)comprensione del modo in cui siamo fatti e ci evolviamo (lasciando ora da parte il tema della natura in quanto continuo processo innovativo). Essere propensi all’innovazione, sensibili ai suoi andamenti e abili con i suoi meccanismi vuol dire, in definitiva, prendere sul serio quel problema costitutivamente aperto che è la natura umana.

Essere abituati all’innovazione significa davvero riconoscere che, più che essere, *diveniamo*.