

## Ivan Illich

### Superprogrammazione: Epimeteo vs Prometeo

Perché Ivan Illich, prima di tutto? In che modo le riflessioni dell'intellettuale apolide e cosmopolita, fieramente avverso alla cultura del progresso, ad ogni forma di riduzione istituzionale dei bisogni e dei desideri e alla programmazione dell'azione pubblica basata sul sapere tecnico-istituzionale, può essere messo in gioco in una riflessione sulle possibilità, oltre che sui limiti, della pianificazione?

Devo confessare che ho avuto più di un dubbio sulla scelta di inserire Illich tra i miei irregolari. Illich è uomo e pensatore controverso, imprevedibile; è stato anche una persona umanamente assai difficile, come ricorda nella sua biografia Franco La Cecla (2018), scostante e qualche volta ingeneroso. Il suo profilo di intellettuale colto e raffinato si intreccia indistricabilmente con la sua attitudine a giocare il ruolo del profeta visionario, persino del *guru*. Bisognerebbe saper evocare, dalle poche immagini e dai pochissimi video disponibili, la sua figura alta e un po' allampanata, il suo viso così riconoscibile. Il suo corpo imponente è al centro delle fotografie scattate durante le sue lezioni all'aperto, nel cortile della scuola che aveva fondato in Messico, a Cuernavaca, negli anni Sessanta del secolo scorso, attorniato da allieve e allievi, vestiti come *hippie*, che lo guardano con attenzione e abbandono.

Questa natura controversa del suo profilo ai miei occhi è accentuata dalle posizioni per me inaccettabili che Illich ha sostenuto lungo tutta la sua vita, e che oggi, anche a valle della pandemia, mi sembrano semplicemente regressive. Illich si è battuto aspramente contro la scolarizzazione di massa, polemizzando ad esempio con Amartya Sen che sosteneva con energia la centralità dell'educazione per tutte e per tutti come strumento principe della lotta alla povertà nei sud del mondo<sup>1</sup>. Ha contrastato la medicina tradizionale e i suoi dispositivi di controllo. Non posso non figurarmi che un Ivan Illich redivivo sosterebbe molto probabilmente le posizioni *no-vax*, fieramente contrario alla scelta di vaccinazione obbligatoria che molti paesi hanno assunto per contrastare la pandemia da COVID-19. Peraltro, Illich ha perseguito le sue posizioni radicalmente antistituzionali con coerenza e fino in fondo, per esempio scegliendo di non farsi operare un devastante tumore al viso, che lo sfigura e lo fa soffrire enormemente negli ultimi anni della sua vita.

Ritornare ad Ivan Illich in una riflessione sulla pianificazione a venire sembra dunque paradossale. Si corre il rischio di dar voce a una posizione in definitiva conservatrice, antimoderna, e in fondo non così utile.

D'altra parte, la scelta di rileggere Illich dovrebbe prendere le mosse dalla consapevolezza che il suo percorso intellettuale e umano si colloca in un tempo preciso. Pochi intellettuali del secolo scorso sono stati come lui radicalmente antimoderni e congiuntamente figli del loro tempo, in direzione ostinata e contraria rispetto al flusso progressista e welfarista e insieme profondamente radicati nella

temperie culturale che, dagli anni Sessanta del Novecento, ha scosso alcuni dei fondamenti universalistici dello stato sociale.

Non è semplice, e forse non è nemmeno corretto, ascrivere Illich ad una corrente di pensiero, a un 'ismo' tra i molti che si sono contesi il campo nel corso del XX secolo. Tuttavia, non si può negare che il riferimento teorico più prossimo sia all'anarchismo, testimoniato dall'attenta ricezione e rivisitazione della sua figura nel pensiero anarchico contemporaneo ma anche dalle amicizie intellettuali come quelle con Paul Goodman e John Turner<sup>2</sup>. L'altro grande sfondo è un antimodernismo connesso alla riflessione teologica più radicale, con la quale Illich dialoga a distanza ma intensamente. Come scrive Giorgio Agamben nella Prefazione al primo volume delle *Opere* complete di Illich, pubblicate per i tipi dell'editore Neri Pozza: «la concettualità dell'Illich critico della modernità e archeologo della convivialità nasce come uno sviluppo radicale e coerente di categorie filosofiche e teologiche» (Agamben 2020: 10).

Illich è poco amato dalle istituzioni universitarie, e non avrà mai una posizione accademica regolare, pur transitando in moltissime sedi accademiche in Europa e negli Stati Uniti; ma soprattutto sarà detestato dalle corporazioni: medici, architetti, insegnanti. Illich inoltre polemizzerà aspramente con il marxismo tradizionale, ma anche con le posizioni femministe: è leggendaria la durissima contestazione delle femministe a Berkley durante un seminario sul tema del *gender*, che accompagna Illich lungo una parte significativa degli anni Settanta e Ottanta.

I tratti *antimoderni* quando non conservatori, l'ispirazione anarchica, la posizione radicalmente antistituzionale sembrerebbero dunque sconsigliare di mettersi in ascolto di Illich. Credo invece che un pensiero della pianificazione capace di cogliere paradossi e contraddizioni dell'azione pubblica nel mondo contemporaneo non possa fare a meno di lui. Illich è ai miei occhi un *pharmakon*, insieme veleno e cura: è un antidoto al pensiero pigro.

Inoltre, Illich è davvero un grande esempio di irregolare. La sua *transdisciplinarietà* non è solo il *trespassing* hirschmaniano tra le discipline (storia, antropologia, filosofia, sociologia, economia...), su cui torneremo, ma è anche il continuo *trapassare* tra pratiche di insegnamento e di formazione e costruzione di riflessioni teoriche, tra vita e azione, in una continuità fluida tra prassi cognitive e sperimentazioni operative.

D'altra parte, è la vita di Illich<sup>3</sup> a rendere conto del suo pensiero: nella strozzatura della sua biografia, Illich ci dice del suo tempo e del nostro, aiutandoci a non assumere in modo irriflesso le cornici di senso del nostro progettare e del nostro agire.

Ivan Illich nasce nel 1926 a Vienna, figlio di madre ebrea sefardita e di padre croato. Rivelatosi particolarmente dotato sin da bambino, impara la lingua tedesca, quella francese e quella italiana, e già da ragazzo è in grado di padroneggiarle perfettamente: la sua predisposizione a imparare gli idiomi stranieri si confermerà in seguito, quando apprenderà il greco antico, il croato, l'hindi, il portoghese e lo spagnolo. A undici anni, nel 1937, viene ammesso ad una scuola cattolica di Vienna, dove intraprende gli studi medi; sei anni più tardi, nel 1943, viene iscritto a un liceo di Firenze, nel quale sviluppa la sua attitudine per le materie scientifiche.

Iscrittosi alla Pontificia Università Gregoriana, si dedica allo studio della filosofia e della teologia. Sostenuto dal rettore della Gregoriana, nel mese di novembre del 1945 Illich, all'età di diciannove anni, entra in seminario a Roma, presso il Collegio Capranica, senza rinunciare agli studi alla Gregoriana, dove otterrà la licenza in filosofia nel 1947 e in teologia nel 1951.

Dopo essersi iscritto all'Università di Salisburgo per studiare teologia e storia medievale, riceve a Roma l'ordinazione sacerdotale nel marzo del 1951. Dopo pochi mesi, Illich si trasferisce negli Stati

Uniti, a New York, intenzionato a proseguire gli studi a Princeton e contemporaneamente svolgere il compito di assistente parrocchiale. Nel corso di questi anni ha modo di entrare a far parte dell'ambiente intellettuale newyorkese, ma anche di sperimentare le condizioni dei giovani di origine portoricana nell'area di Spanish Harlem.

A trent'anni Ivan viene eletto vicerettore dell'Università Cattolica dello Stato di Portorico, mentre nel 1961 in Messico fonda il CIDOC, Centro Intercultural de Documentación, con sede a Cuernavaca. L'esperienza del CIDOC sarà decisiva per Illich: si tratta di un centro di ricerca finalizzato a creare corsi per i missionari canadesi e statunitensi nei paesi dell'America latina. Nello stesso anno viene nominato dalla Fordham University delegato per il settore ricerche, collaborando attivamente con il Dipartimento di Sociologia.

Dopo aver partecipato, in qualità di consulente alla seconda e alla terza sessione del Concilio Vaticano II, nel novembre del 1964, proprio mentre il Concilio dà il *placet* allo schema della enciclica 'Gaudium et spes' che non si oppone radicalmente ai sistemi d'arma nucleari, si ritira dall'attività nel Concilio. Negli anni successivi si consuma la rottura con la Chiesa cattolica: dapprima con la pubblicazione di una serie di articoli che non mancano di suscitare preoccupazione negli ambienti più moderati del clero, poi con il progressivo contrasto sul ruolo del CIDOC che, complice l'analisi critica del cattolicesimo che si veicola nei suoi programmi formativi, entra in conflitto esplicito con il Vaticano, ed in particolare con l'Opus Dei. Illich viene chiamato dalla Congregazione per la Dottrina della Fede a Roma, dove viene sottoposto a un interrogatorio motivato anche da una preoccupata relazione fornita dai servizi segreti americani. Egli si presenta nel mese di giugno del 1968 davanti al cardinale Franjo Seper, Prefetto della Congregazione della Fede, ma si oppone alla richiesta di mantenere il silenzio a proposito del procedimento a suo carico. La Congregazione invita con insistenza l'ordinario di New York a richiamare nella sua diocesi Illich: egli, nel 1969, rinuncia a qualsiasi esercizio dei poteri e dei privilegi assegnatigli dalla Chiesa in maniera definitiva.

La rottura con la Chiesa cattolica è un evento spartiacque nella vita di Illich. Dall'inizio degli anni Settanta egli continua a insegnare presso la Fordham University, mentre nel 1976, preoccupato di una eccessiva istituzionalizzazione del centro interculturale da lui fondato e dell'afflusso costante di accademici formali, sceglie di chiudere il CIDOC, in accordo anche con gli altri membri fondatori del centro.

Mentre molti soci continuano l'attività di formazione nella città messicana, Illich a partire dal 1977 inizia ad insegnare all'Università di Trento nella Facoltà di Sociologia, diventando un punto di riferimento per il movimento studentesco e prosegue poi la propria attività di insegnamento come docente di storia medievale in Germania, presso l'Università di Kassel, nel triennio che va dal 1979 al 1981. Poco dopo intraprende un ciclo di lezioni dedicato alla sessualità e al genere, all'Università di Berkeley in California, mentre dal 1983 al 1986 insegna storia medioevale all'Università di Marburgo.

Negli ultimi anni della sua vita Illich sarà un famoso e apprezzato conferenziere, anche se non troverà mai davvero casa né in una istituzione universitaria e nemmeno in un luogo preciso. Colpito da un tumore che tenta di curare utilizzando metodi tradizionali, in aperto conflitto con la medicina ufficiale, inizia a fumare oppio per alleviare il dolore. Dopo aver saputo da un medico che la possibilità di rimuovere la forma tumorale avrebbe implicato la perdita della parola, decide di convivere con la malattia, che lo porta alla morte, il 2 dicembre del 2002, a Brema.

Ho scelto di richiamare i passaggi principali della vita di Illich perché mai, come nel suo caso, il pensiero e la biografia sono strettamente intrecciati. La sua posizione sulla pianificazione trova radici

e motivazioni nella sua biografia intellettuale, nelle pratiche di vita e di pensiero che ne hanno segnato la traiettoria.

Non si può infatti negare che Illich, durante l'intera parabola della sua storia intellettuale, abbia avvertito la pianificazione, in prima istanza perché l'ha sempre percepita come una mutilazione della vita. In uno dei paragrafi più illuminanti di *Tools for Conviviality*, pubblicato da Illich nel 1973 subito dopo il celeberrimo *Deschooling Society* (Illich 1971; 1973), si fa esplicito riferimento al concetto di 'superprogrammazione'. Il paragrafo prende le mosse dal riconoscimento di un radicale passaggio di fase nell'esperienza della nostra specie. «L'equilibrio umano è un equilibrio aperto, suscettibile di modificarsi entro parametri flessibili e tuttavia finiti: gli uomini possono cambiare ma entro certi limiti. L'attuale sistema industriale, invece, trova nella sua dinamica la propria instabilità: è organizzato in funzione di una crescita indefinita e della creazione illimitata di nuovi bisogni – che nella cornice industriale divengono ben presto necessità. [...] Un simile processo di crescita esige dall'uomo una cosa assurda: trovare la propria soddisfazione nel piegarsi alla logica dello strumento» (Illich 1973: tr. it. 81).

In questo contesto è la struttura della tecnica di produzione, secondo Illich, a dare forma alle relazioni sociali, generando una *domanda di programmazione* che ha come effetti la rottura delle relazioni dell'uomo con l'ambiente, l'autonomia d'azione e la stessa intenzionalità, la natura intrinsecamente politica delle relazioni linguistiche e sociali. Ciò che Illich chiama superprogrammazione, dunque, è intrinsecamente connesso ad un'idea di sviluppo e a una concezione delle relazioni umane e sociali nelle quali emerge la natura tecnologica delle istituzioni produttive.

Mi sembra importante sottolineare che la critica alla programmazione, strettamente connessa alle necessità veicolate da un modello di sviluppo che non ha nulla di naturale, non viene portata da Illich sulla base degli argomenti classici della tradizione liberista e individualista: la limitazione delle capacità cognitive e computazionali, l'inefficacia dell'azione di programmazione e controllo in contesti ad elevata complessità, l'assunzione delle decisioni e dalle decisioni individuali come strumento di coordinamento più efficiente. In altre parole: Illich non è Friedrich von Hayek. Piuttosto, il contrasto alla pianificazione affonda le proprie radici in una diversa prospettiva antropologica.

Nell'ultimo capitolo di *Descolarizzare la società* Illich descrive quella che definisce «rinascita dell'uomo epimeteico». Epimeteo, come è noto, è nella tradizione del mito il fratello di Prometeo. Ci sono diverse versioni del mito, ma in quella più conosciuta Epimeteo (Ἐπιμηθεύς, colui che riflette in ritardo) è un Titano, fratello di Prometeo e suo opposto. Se Prometeo è avventato nell'agire, Epimeteo medita prima dell'azione, si prende il suo tempo, assume le proprie decisioni entro un flusso più ampio di eventi.

D'altra parte, la *postura prometeica* è quella che costruisce l'azione a partire dalle aspettative, entro una logica del calcolo che definisce il fondamento della tecnica. Epimeteo è «colui che capisce a posteriori», spesso considerato ottuso o sciocco, mentre Prometeo è colui che continuamente prefigura il futuro, slanciandosi in avanti.

La pianificazione, dunque, è figlia di Prometeo, del tentativo di creare il mondo a propria immagine e di programmare l'ambiente in cui vive, anticipandone gli stati e prevedendo le conseguenze del nostro agire attraverso la tecnica.

Prometeo ed Epimeteo, in molte versioni del mito, condividono poi la relazione con Pandora. Secondo la tradizione Zeus ordina a Efesto di realizzare una donna bellissima, la prima del genere umano, Pandora, alla quale gli dèi infondono lo spirito vitale. Le dee dell'Olimpo la dotano di doni meravigliosi. Zeus invia Pandora da Epimeteo affinché punisca la razza umana, alla quale Prometeo

aveva regalato il fuoco divino aprendo la strada alla tecnica e alla conseguente *hybris*. Epimeteo, avvertito dal fratello di non accettare regali da Zeus, la rifiuta, ma dopo la terribile punizione inflitta da Zeus a Prometeo, Epimeteo si decide a sposare Pandora, che apre un vaso che Epimeteo teneva gelosamente custodito, nel quale Prometeo aveva chiuso tutti i mali che possono tormentare l'uomo: la fatica, la malattia, la vecchiaia, la pazzia, la passione e la morte.

Ma c'è un'altra versione del mito, che Illich richiama. Secondo questa versione «la Pandora originaria, 'colei che tutto dona', era una dea della Grecia matriarcale della preistoria. Fece scappare tutti i mali dal suo vaso, ma chiuse il coperchio prima che potesse sfuggirne anche la speranza. La storia dell'uomo moderno comincia con la degradazione del mito di Pandora [...]. È la storia dello sforzo prometeico per creare istituzioni che rinchiudano i mali dilaganti. È la storia dell'affievolirsi della speranza e del sorgere delle aspettative» (Illich 1971: tr. it. 131).

Ci sono più aspetti della narrazione dell'uomo epimeteico e del suo rapporto con Pandora e con Prometeo che mi interessa sottolineare.

In prima istanza, la logica della programmazione, del calcolo delle aspettative e dei rischi, è esplicitamente posta in contrapposizione a una diversa postura dell'umano: una postura più lenta, che assume *il tempo dell'attesa* come tempo guadagnato e non perduto. Epimeteo è l'uomo del *kairòs*, dell'occasione, della possibilità qui e ora di *abitare la speranza*, camminando il passo lento dell'attesa.

In secondo luogo, la programmazione fa propria la prospettiva dell'*aspettativa* a scapito della speranza, che è invece coltivata dall'uomo epimeteico che alla fine sceglie di associarsi a Pandora e di condividere con lei la condizione dell'incertezza radicale, la *gettatezza* nel contesto imprevedibile nel quale i mali sono già irrimediabilmente usciti dal vaso e dispersi sulla terra.

Infine, se Prometeo pensa e progetta l'illimitato, Epimeteo assume il limite. Secondo Illich, il nostro mondo, il mondo della superprogrammazione, è quello di Prometeo, ma il nostro compito è pensare contro Prometeo e con Epimeteo. Immaginando, in altre parole, un'azione che si faccia carico del *limite* e riponendo la speranza, e non l'*aspettativa*, al centro dell'agire.

«Si ritiene di solito che Prometeo significhi 'il preveggenete' o anche 'colui che fa avanzare la terra polare'. Egli sottrasse abilmente agli dèi il monopolio del fuoco, insegnò agli uomini a servirsene per forgiare il ferro, divenne il dio dei tecnologi e finì legato a ferree catene. [...] Dal punto di vista dell'uomo giunto sulla luna, Prometeo potrebbe riconoscere nell'azzurra e splendente Gaia il pianeta della speranza e l'arca dell'umanità. Una nuova consapevolezza della finitezza della Terra e una nuova nostalgia possono oggi aprire gli occhi agli uomini e portarli a condividere la scelta di Epimeteo che, sposando Pandora, sposò la Terra» (Illich 1973: tr. it. 141).

### **Controproduttività: istituzioni disabilitanti**

Il centro della riflessione di Illich, fin dagli anni Sessanta, è la natura controproduttiva delle istituzioni. Si tratti di quelle scolastiche o di quelle mediche, per fare solo due esempi, esse contribuiscono a *mutilare le possibilità della vita*, a generare effetti perversi, a costruire barriere che si frappongono agli stessi obiettivi dichiarati da chi tali istituzioni promuove e governa: educare, guarire.

Ancora una volta, Illich si colloca nel solco profondo di *critica alle istituzioni*, che comincia a circolare nel secondo dopoguerra in molti ambienti radicali e che trova la sua massima espressione nei movimenti degli anni Sessanta e Settanta del secolo scorso.

Non è facile cercare di rievocare l'atmosfera<sup>4</sup> frenetica e fortemente politicizzata dei circoli radicali che dialogano, più o meno direttamente, con il lavoro di Illich quando egli si decide a pubblicare uno dei suoi libri più famosi e controversi: *Deschooling Society*.

Il testo è scritto alla fine dei 'trenta gloriosi', dei decenni dello sviluppo del *welfare state* e della fiducia nella pianificazione e nella programmazione come strumenti di soluzione dei problemi sociali e dei conflitti, della pace relativa (anche se persistono gli effetti politici e culturali della guerra fredda) e del grandissimo sforzo delle politiche pubbliche per affrontare i problemi sociali e dello sviluppo. Negli anni Sessanta, nei contesti americano ed europeo, pur con tratti anche molto diversi, si è assistito ad una della crescita enorme dello Stato, delle sue burocrazie, della costruzione di quella che Antonio Tosi chiamava «teoria amministrativa dei bisogni» (Tosi 1984).

È il decennio della decolonizzazione, della questione della povertà e del sottosviluppo, della scoperta di società altre, con un ruolo crescente dell'antropologia culturale come strumento di allargamento dei confini delle forme di razionalità, lungo la linea indicata ad esempio dall'antropologia strutturale.

È infine il decennio del sessantotto, della critica radicale (da più prospettive) alle istituzioni del capitalismo, alla società dei consumi, al cristianesimo e in generale a tutti i vincoli posti dalle religioni e dai costumi tradizionali alla libertà individuale.

In questo quadro complesso prendono corpo in diversi ambiti disciplinari e di ricerca, ma anche nell'azione politica e civile, diversi filoni di critica radicale, dapprima concentrandosi sulle istituzioni totali. *Asylum* di Erving Goffman e *La storia della follia nell'età classica* di Michel Foucault sono pubblicati entrambi nel 1961 (Goffman 1961; Foucault 1961); nello stesso anno Franco Basaglia si trasferisce a Gorizia a dirigere l'ospedale psichiatrico nel quale sperimenterà uno straordinario processo di deistituzionalizzazione della malattia mentale.

Il movimento antistituzionale non si limita tuttavia a criticare le istituzioni totali. Più radicalmente, è messa in discussione la stessa efficacia dell'azione istituzionale, nella quale invece si riconoscono gli effetti di potere e di dominio<sup>5</sup>. Le istituzioni, e con esse l'azione pubblica di pianificazione e programmazione di cui esse sono promotrici, vengono intese come strumenti di perpetuazione delle relazioni di potere esistenti e come luoghi di potenziale conflitto. Bisogna lasciar risuonare questa atmosfera di forte *politicizzazione* propria di quegli anni per comprendere il senso militante del lavoro di Illich e la sua interpretazione della natura *controproduttiva* delle istituzioni.

Nel primo capitolo di *Descolarizzare la società*, intitolato provocatoriamente: «Perché dobbiamo abolire l'istituzione scolastica», Illich scrive: «Molti studenti, specie se poveri, sanno per istinto che cosa fa per loro la scuola: insegna a confondere processo e sostanza. Una volta confusi questi due momenti, acquista validità una nuova logica: più ci si applica, migliori sono i risultati; in altre parole, l'escalation porta al successo. In questo modo si 'scolarizza' l'allievo a confondere insegnamento e apprendimento, promozione e istruzione, diploma e competenza, conoscenza della materia e capacità di dire qualcosa di nuovo. Si 'scolarizza' la sua immaginazione a preferire la prestazione al valore. Le cure mediche vengono scambiate per assistenza sanitaria, i servizi sociali per miglioramento della vita comunitaria, la protezione della polizia per sicurezza sociale, gli ordinamenti dell'esercito per sicurezza nazionale, la corsa al successo per lavoro produttivo. Salute, apprendimento, dignità, indipendenza e creatività personali vengono praticamente identificati con la prestazione fornita dalle

istituzioni che si dicono al servizio di questi fini e si fa credere che per migliorare tali obiettivi sia sufficiente stanziare somme maggiori per la gestione degli ospedali, delle scuole e degli altri enti in questione» (Illich 1971: tr. it. 21).

Si potrebbe sostare molto su queste righe: io mi accontenterei di non liquidarle troppo facilmente, come si sarebbe tentati di fare istintivamente riflettendo sulla rilevanza delle politiche di *welfare* e della programmazione e realizzazione dei servizi sociali nella riduzione delle disuguaglianze, soprattutto nei paesi occidentali. L'irritazione che si prova leggendo Illich non deve essere rimossa, ma dovremmo imparare a prendere sul serio le sue obiezioni sulla controproduttività delle istituzioni. Vediamo troppo chiaramente come istituzioni che funzionano sulla base di logiche di auto-riproduzione e di ottemperanza a procedure, norme e regolamenti, possano rappresentare un ostacolo formidabile all'efficacia dell'azione pubblica. Illich ci sta invitando appunto a pensare in questa direzione, a mettere al centro di un pensiero della pianificazione possibile una radicale critica delle istituzioni per quello che sono e per come funzionano.

Che cos'è la *controproduttività*? È un insieme di effetti perversi e contrari agli obiettivi dichiarati, che dipende dall'incapacità dell'istituzionalizzazione pervasiva dei meccanismi di azione pubblica, ivi compresi quelli della programmazione e della pianificazione, di farsi carico della vita quotidiana, delle sue forme instabili e delle sue condizioni reali.

La controproduttività dipende dalla trasformazione dei bisogni (e dei desideri) in obiettivi che rispondono innanzitutto ai requisiti di *performance* delle istituzioni. «L'istituzionalizzazione dei valori conduce inevitabilmente alla corruzione del corpo, alla polarizzazione sociale e all'impotenza psicologica: tre dimensioni di un processo di degradazione globale e di rinnovata miseria. Spiegherò come questo processo di degradazione venga accelerato dalla trasformazione dei bisogni non materiali in domande di prodotti, dalla definizione di salute, istruzione, mobilità personale, benessere ed equilibrio mentale visti soltanto come risultati di servizi e trattamenti» (Illich 1971: tr. it. 21-22).

Illich ha di fronte il fallimento delle prime grandi esperienze di lotta alle disuguaglianze e alla povertà intraprese negli anni Sessanta del secolo scorso dalle amministrazioni democratiche americane. Scrive ad esempio con riferimento ai programmi sociali centrati sullo sviluppo della scolarizzazione e sull'estensione del modello educativo universalistico alle fasce più deboli e vulnerabili della popolazione: «Tra il 1965 e il 1968, per esempio, nelle scuole degli Stati Uniti sono stati spesi oltre tre miliardi di dollari per compensare la situazione di svantaggio di quai sei milioni di bambini. Questo programma, noto come 'Title One', è il più costoso programma compensativo mai tentato nel campo dell'istruzione e tuttavia non si è notato alcun progresso significativo nell'apprendimento dei piccoli 'svantaggiati'. Anzi, in confronto ai compagni provenienti da famiglie di medio reddito, sono rimasti ancora più indietro. Inoltre, mentre attuavano questo programma, gli esperti si sono accorti che c'erano altri dieci milioni di bambini soggetti a gravi impedimenti d'ordine economico e didattico» (Illich 1971: tr. it. 24-25).

Non possiamo non sentire risuonare in queste parole di Illich la preoccupazione che i grandi programmi di investimento pubblico (oggi il PNRR, ieri le politiche di programmazione europea dei fondi strutturali per promuovere la coesione sociale e territoriale) siano soggetti al fallimento, in quanto incapaci di incidere direttamente sulla vita quotidiana delle persone, mancando l'obiettivo principale della riduzione dei divari e anzi facendo crescere nuove forme di disuguaglianza.

Ciò dipende, secondo Illich, in primo luogo dalla natura autoreferenziale delle istituzioni e delle corporazioni che le dominano, e che rispondono innanzitutto ad una istanza di autoriproduzione nel tempo. La programmazione della spesa per investimenti pubblici, che è necessaria per evitare sprechi

e per indirizzare le risorse in modo efficiente, genera però esiti largamente insoddisfacenti laddove non si faccia carico di pensare i meccanismi di connessione operativa tra gli interventi previsti e la vita delle donne e degli uomini, nelle condizioni materiali e culturali concrete che definiscono un campo possibile di prese e resistenze per l'azione pubblica.

Le tesi sostenute in *Descolarizzare la società* sono dunque in prima istanza incentrate sull'ipotesi che la programmazione e l'attuazione degli investimenti nel campo dell'istruzione primaria finiscano per indebolire, invece che rafforzare, le *capacità* degli individui. La scolarizzazione di massa è una delle dimensioni della progressiva istituzionalizzazione e burocratizzazione delle pratiche di vita, con fortissimi effetti di depauperamento e di impoverimento delle *capabilities*, per usare il linguaggio di Amartya Sen. Inoltre, la scolarizzazione di massa va combattuta perché non ricomponi i divari, ma anzi li acuisce, costruendo nuovi dispositivi di esclusione e piegando l'attività di educazione e formazione ad una logica di mercato. Infine, la scolarizzazione di massa non è in grado né di istruire (insegnare a fare cose precise e utili) né di offrire le condizioni migliori per una educazione liberale, anche perché non sa tenere in adeguata considerazione la varietà delle domande di istruzione, confonde istanze diverse, non tiene conto delle condizioni reali (sociali, culturali, simboliche) dei processi di apprendimento. In un'accezione diversa ma non radicalmente contrapposta a quella della pedagogia deweyana, per Illich la formazione deve intrecciarsi alla vita e liberarsi dei processi e dei vincoli dell'istituzionalizzazione.

Cosa insegna ad un pensiero critico della pianificazione la lettura proposta da Illich degli effetti controproducenti dell'istituzione? Diversamente da quanto può apparire a prima vista, Illich non si propone affatto di rinunciare alle istituzioni: sa bene che ciò è impossibile. Propone di ripensarle radicalmente, di rivoluzionarle.

In un testo meno noto di *Deschooling Society*, pubblicato da Illich nel 1970 e intitolato *Celebration of Awareness: A call for Institutional Revolution* (Illich, 1970) il tema della radicale rivisitazione delle istituzioni è affrontato in una decina di saggi in riferimento a temi diversi, tra i quali la riforma dell'istituzione ecclesiastica e le politiche di sviluppo dei paesi più poveri, oltre che la scolarizzazione di massa.

In un capitolo dedicato alle politiche di sviluppo e intitolato «Assistenza allo sviluppo: una povertà pianificata», gli accenti di Illich non possono non richiamare il coevo lavoro di Albert Hirschman. Il punto centrale dell'argomentazione dello studioso austriaco è la limitata appropriatezza degli interventi di contrasto al sottosviluppo, nel momento in cui la pianificazione degli interventi non assume la radicale varietà, sociale, culturale, demografica, territoriale, dei contesti nei quali intende operare. Sarcasticamente Illich scrive: «Oggi i paesi ricchi impongono benevolmente a quelli poveri una camicia di forza di ingorghi di traffico, reclusioni in ospedali e aule scolastiche, e tutto questo, per convenzione internazionale, lo chiamano 'sviluppo'» (Illich 1970: tr. it. 215). Per Illich il sottosviluppo è l'esito degli interventi dei paesi più sviluppati, quando i bisogni delle masse povere e diseredate si convertono in domanda di prodotti e servizi propri delle società opulente.

Per contrastare queste tendenze, la risposta è la *sperimentazione istituzionale*, ossia l'assunzione che le istituzioni devono essere continuamente reinventate nel processo che presiede all'attuazione dei piani e dei programmi. In un certo senso, esse non vanno pensate come condizioni, ma come esiti.

Torneremo su questo tema parlando di Charles Lindblom: a me sembra che questa prospettiva, che pure Illich definisce rivoluzionaria, sia compatibile con un pensiero delle riforme istituzionali come possibili effetti collaterali dell'azione di pianificazione e programmazione delle risorse e degli interventi pubblici. Certo, si tratta di capire di quali riforme parliamo, di quale modo di intendere la



produzione continua di istituzioni (ossia i processi di istituzionalizzazione, piuttosto che i dispositivi di riproduzione degli assetti istituzionali esistenti) siamo in grado di introdurre.

Senza dimenticare che un atteggiamento di sperimentazione istituzionale deve sapersi fare carico di una logica dell'appropriatezza e della varietà, rompendo gli equilibri consolidati delle *routine* burocratiche e dei meccanismi di autoconservazione delle *lobby* professionali.

In *Descolarizzare la società* Illich esemplifica le sue strategie di sperimentazione istituzionale e per farlo prende le mosse dalla critica nei confronti dei tratti di quella che chiama «fenomenologia della scuola» e che assume come centrali dell'omologazione veicolata dalla scolarizzazione di massa.

Il primo di questi aspetti è l'idea che l'apprendimento sia connesso all'età: si va a scuola da bambini e si costringono i bambini alla scolarizzazione forzata, anche in contesti molto diversi dal nostro. Il secondo è il monopolio dell'insegnamento, con la connessa rigida separazione tra insegnanti e allievi e la centralità della corporazione degli insegnanti. Il terzo è la necessità di strutturare organizzativamente la scuola sulla base della frequenza a tempo pieno, che rende la scuola un luogo totalizzante, assegnando agli insegnanti i ruoli impropri di custodi, moralisti, terapeuti.

Come introdurre una sperimentazione che rompa i tratti sopra descritti e che assuma la forma di un processo di invenzione istituzionale? Scrive Illich: «Un buon sistema didattico dovrebbe porsi tre obiettivi: assicurare a tutti quelli che hanno voglia d'imparare la possibilità di accedere alle risorse disponibili in qualsiasi momento della loro vita; permettere a tutti quelli che vogliono comunicare ad altri le proprie conoscenze, di incontrare chi ha voglia di imparare da loro; offrire infine a tutti quelli che vogliono sottoporre a pubblica discussione un determinato problema la possibilità di rendere noto il loro proposito» (Illich 1971: tr. it. 100).

Non lasciamoci ingannare dalle ingenuità e dalla natura a prima vista utopica delle proposte operative di Illich. Egli suggerisce di produrre non dei programmi formativi universali, omologati e controllati dalle istituzioni scolastiche, ma un *insieme di reti*. Sistemi per la consultazione di oggetti didattici, centrali delle capacità che permettano alle persone di esporre le proprie competenze, *network* di comunicazione che consentano a chiunque di descrivere il tipo di apprendimento cui vogliono dedicarsi, servizi per la consultazione degli educatori disponibili.

Una proposta di formazione continua, transdisciplinare, reticolare e trasversale, aperta, che genera nella sua attuazione le proprie risorse istituzionali, invece di preoccuparsi di garantirne la sopravvivenza e la riproduzione. Non una società priva di assemblaggi istituzionali, dunque, ma una società, ed una azione politica, che progettano politiche e interventi pensando insieme all'invenzione delle istituzioni più appropriate per governare e dare continuità all'azione pubblica e ai suoi progetti e interventi.

### **Vita quotidiana: saperi fare vs *problem solving***

Chi agisce la rivoluzione delle istituzioni? A quali forze, a quali *attori*, spetta introdurre la sperimentazione istituzionale auspicata da Illich?

Su questo punto, sul quale si gioca l'interpretazione politica del lavoro di Illich, bisogna essere cauti. Da una parte, Illich rivendica la dimensione politica delle sue proposte. Dall'altra, però, respinge con forza la possibilità di pensare la rivoluzione da lui auspicata nel segno della lotta di classe di stampo marxista. Piuttosto, in linea con la propria ispirazione anarchica, Illich immagina di

mettere al lavoro, per usare due espressioni di Charles Lindblom sulle quali torneremo a lungo, l'intelligenza della società e il sapere comune.

La proposta avanzata da Illich in *Tools for Conviviality* (1973) si muove lungo queste rotte. La società conviviale sospende la cieca fiducia nei saperi esperti e sterilizza gli effetti disabilitanti delle istituzioni. Non per questo nega la necessità di programmare, istruire, utilizzare tecnologie. Lasciamo la parola a Illich: «Non è essenziale che le istituzioni manipolatrici o i beni e servizi capaci di intossicare siano del tutto assenti da una società conviviale. Ciò che conta è che tale società realizzi un equilibrio tra gli strumenti che producono una domanda per creare e soddisfare la quale sono stati concepiti e gli strumenti che invece stimolano l'invenzione e l'adempimento personali» (Illich 1973: tr. it. 54). E ancora: «Non è il caso di bandire uno strumento per il solo fatto che secondo uno dei nostri criteri di classificazione può definirsi anticonviviale. [...] Una società conviviale non proibisce la scuola: mette al bando il sistema scolastico pervertito in strumento obbligatorio, fondato sulla segregazione e il rifiuto dei bocciati. Una società conviviale non sopprime i trasporti interurbani a grande velocità a meno che la loro esistenza divori il tempo dell'insieme della popolazione, imponendo le sue servitù alla maggioranza per accrescere la mobilità dell'élite. [...] Come si vede, i criteri della convivialità non sono regole da applicare meccanicamente, ma indicatori dell'azione politica, riguardanti ciò che bisogna evitare. Concepiti per rivelare una minaccia, permettono a ciascuno di mettere a frutto la propria libertà» (Illich 1973: tr. it. 54-55).

Quali sono dunque le *condizioni d'uso* che permettono di immaginare la coesistenza tra la logica della convivialità e i dispositivi che, in un diverso contesto istituzionale, svolgono un ruolo controproducente e disabilitante? Illich lo dice chiaramente: la mossa essenziale è *ripoliticizzare* le istituzioni e la loro azione, a partire dalle attività di pianificazione e programmazione. Sottrarre, in altre parole, l'agire delle istituzioni e i processi di istituzionalizzazione al dominio pervasivo delle tecniche e dei saperi esperti.

Proprio su questo punto la lezione di Illich è quanto mai preziosa. Tutto il suo lavoro intende evidenziare i rischi insiti nella professionalizzazione e nella tecnicizzazione dell'azione politica e di politiche, che distingue radicalmente, per dirla con Pier Luigi Crosta, coloro che pianificano (gli esperti, i tecnici) dai pianificati.

Proprio intorno a questo snodo le riflessioni di Crosta, lungo la parabola che va da *La politica del piano* (la prima edizione è del 1990) a *Politiche. Quale conoscenza per l'azione territoriale* (1998) a *Pratiche. Il territorio è l'uso che se ne fa* (2010) sembrano assumere l'ispirazione di Illich (pur non citato direttamente), insieme a quella di Hirschman. Per lo meno nei temi della critica alla partecipazione come «far partecipare», della messa in crisi della natura intenzionale della razionalità di piano e del passaggio dal piano al processo di piano, ma anche nell'attenzione agli effetti non attesi, nell'abbandono di ogni ipotesi lineare del nesso conoscenza-azione nella pratica di pianificazione, in una certa idea di politicizzazione dei processi di piano e nella critica feroce all'approccio istituzionalista e nomotetico in urbanistica.

Illich mostra che la prima tappa per l'istituzione di una società conviviale è una *critica radicale delle professioni e del sapere esperto*. «Nutrita del mito della scienza, la società abbandona agli esperti persino la cura di fissare i limiti dello sviluppo. Una simile delega di potere distrugge l'intero funzionamento politico; alla parola come misura di tutte le cose si sostituisce l'obbedienza a un mito [...]. L'esperto non rappresenta il cittadino, fa parte di una élite la cui autorità si fonda sul possesso esclusivo di un sapere non comunicabile; ma questo sapere, in realtà, non gli conferisce alcuna particolare attitudine a definire i confini dell'equilibrio della vita» (Illich 1973: tr. it. 141-142).

La depoliticizzazione è l'altra faccia della delega al sapere esperto e più specificatamente agli esperti. Si comprende bene quanto la prospettiva di Illich sia stata osteggiata in ambito professionale, dai medici ma anche dagli architetti. Durante il convegno organizzato a Bologna nel 1980 dal Collettivo per l'abitare autogestito, al quale prendono parte tra gli altri Ivan Illich, John F.C. Turner e Giancarlo De Carlo, Illich propone uno spostamento radicale dell'attenzione dalla produzione al consumo, al fine di evitare di considerare come lavoro solo le attività standardizzabili e amministrabili. In questa prospettiva, l'autocostruzione è una pratica auspicabile, anche perché sottrae all'architetto il monopolio del costruire. In effetti, lo svincolamento delle attività produttive dall'area dell'occupazione formalizzata minaccia le rendite di tutte le categorie chiuse, a partire da quelle professionali.

È difficile, ancora una volta, non sentir risuonare nelle parole di Illich qualcosa di stridente: l'attacco alle professioni e alle loro rendite di posizione finisce per veicolare una immagine radicalmente negativa delle competenze<sup>6</sup>, e di lasciare spazio a posizioni pubbliche irrazionali e antiscientifiche che di recente hanno segnato profondamente la discussione civile e politica.

Inoltre, è fondamentale comprendere come non esistano 'gli esperti', ma una complessa galassia di pratiche tecniche e professionali, interne ed esterne alle istituzioni, che giocano ruoli diversi e che abitano culture e valori differenti. Tuttavia, pur prestando la dovuta attenzione ad evitare indebite generalizzazioni, dobbiamo per lo meno riconoscere il ruolo ambiguo svolto dai 'discorsi esperti' nella sfera pubblica.

Negli anni che abbiamo alle spalle, fin dal primo e più pesante *lockdown*, se Illich fosse stato ancora vivo non avrebbe mancato di evidenziare la potenza e la pervasività della parola degli esperti rispetto ai saperi comuni, e avrebbe certamente evidenziato le contraddizioni e i mutamenti di rotta dei loro discorsi, che affermavano apoditticamente verità scientifiche per smentirle dopo qualche giorno. Illich ci avrebbe messo sull'avviso dei pericoli insiti nei litigi tra virologi ed epidemiologi nei salotti televisivi, delle migliaia di ore di trasmissione piene di indicazioni operative su come contenere l'epidemia e i suoi effetti nella nostra vita quotidiana.

Nei discorsi comuni, per dirla con Illich, il saperci fare conta più del *problem solving*.<sup>7</sup> Come scriveva Levi-Strauss, il *bricolage* funziona meglio dell'ingegnerizzazione<sup>8</sup>, perché il saper fare del *bricoleur* si assembla più direttamente con la *vita quotidiana*, si fa carico degli effetti concreti, pratici, delle scelte e delle azioni.

Sullo sfondo, per concludere, sta una logica consequenzialista nella valutazione dei programmi e delle azioni pubbliche. Si tratta sempre di osservare gli effetti, non le intenzioni, le modificazioni del campo, non la coerenza astratta del disegno. Si tratta, in altre parole, di pensare le politiche e i programmi che vengono promossi come dei *grumi di pratiche*. Pratiche cognitive e tecnologiche, istituzionali e politiche, interattive e sociali, che definiscono le condizioni entro le quali prende corpo quel che facciamo, progettiamo e programiamo.

Ancora una volta, Illich può aiutarci a pensare le azioni come pratiche stratificate e multidimensionali. La sua attenzione alla vita quotidiana, ai saper dire e saper fare comuni, affonda le proprie radici in uno sguardo *archeologico e genealogico*, che riconosce la complessità e la profondità, che oggi potremmo definire sociotecnica, delle azioni ordinarie.

Uno straordinario e tardo esempio di questo approccio è riscontrabile in un libro pubblicato nel 1993, intitolato *Nella vigna del testo*. Il volume, che è stato oggetto di una magistrale interpretazione teoretica da parte di Carlo Sini (1996), descrive l'emergere delle pratiche di lettura moderne nell'arco

del XII secolo, a cominciare dall'abitudine a leggere il testo sacro non compitandolo ad alta voce in un contesto collettivo, ma in silenzio e individualmente.

Illich, prendendo le mosse da una profonda riflessione sul *Didascalicon* di Ugo da San Vittore, sottolinea che il passaggio dalla lettura monastica a quella laica è l'effetto della congiunzione di molteplici fattori: culturali, tecnologici, socioeconomici e che il mutamento prende corpo nella concreta pratica di lettura che via via si consolida nell'arco di circa un secolo.

Come afferma Illich nella bella conversazione con David Cayley (Illich, Cayley 1994), l'intero suo lavoro può essere riguardato dalla prospettiva del ruolo degli strumenti (non solo tecnologici, anche cognitivi e linguistici) nel plasmare e orientare il cambiamento sociale. Afferma Illich, riferendosi alla sua polemica nei confronti della logica dei limiti dello sviluppo e del lavoro del Club di Roma: «Voi intendete occuparvi delle conseguenze che può avere sull'ambiente l'utilizzo di determinati strumenti. Intendete occuparvi soltanto dei prodotti materiali e dei loro effetti collaterali indesiderati. Io sono ossessionato dall'idea di ciò che gli strumenti utilizzati dai produttori possono fare alla società» (Illich, Cayley 1994: 65)<sup>9</sup>.

Dalla mia prospettiva, questo modo di intendere gli strumenti, nei complessi assemblaggi con le pratiche della vita quotidiana, scuote la pigrizia di chi intende la programmazione come un'attività che, a cascata, genera effetti sulla società che intende influenzare. Solo comprendendo le specifiche *prese*, materiali e immateriali, delle azioni di pianificazione e programmazione in relazione alle *concrete pratiche sociali*, e agli attori che le animano e ne sono insieme soggetti, possiamo immaginare una pianificazione che sia sensibile alla *logica del saperci fare*, oltre che ad una politica che sottragga ai soli tecnici il monopolio delle scelte e dell'attuazione dei piani e dei programmi pubblici, riconsegnandolo ai saperi comuni e rigenerando lo spazio dell'invenzione sociale.

## Note

---

<sup>1</sup> La Cecla, nella sua biografia, dà conto della polemica tra Illich e Sen, che ha sempre sostenuto il valore di liberazione e di democrazia dell'educazione universale, e specialmente femminile.

<sup>2</sup> Per Illich l'anarchismo non è tanto una filosofia politica, quanto un atteggiamento. Le due lunghe interviste rilasciate al giovane studioso anarchico David Carley (Illich 2005; Illich, Carley 1994) ne sono un'utile testimonianza.

<sup>3</sup> Per la ricostruzione biografica rimando a La Cecla (2018).

<sup>4</sup> Per una descrizione filosofica della nozione di atmosfera, da cui ho preso ispirazione, si veda Sini (2016), e in particolare il saggio intitolato appunto «Atmosfera».

<sup>5</sup> Per una restituzione viva e articolata del dibattito si rinvia al volume collettaneo *Dialettica della liberazione* (AaVv 1972), con contributi di tra gli altri Cooper, Laing, Bateson, Sweezy, Marcuse.

<sup>6</sup> Per una riflessione a più voci sul tema della competenza e sul suo rapporto con la rappresentanza rinvio a Balducci, Bianchetti (2013), con un saggio illuminante di Alessandro Pizzorno.

<sup>7</sup> Mi sembra importante sottolineare che il 'saperci fare' è altra cosa dalla scaltrezza. Ha piuttosto a che vedere con la connotazione 'artigiana' e non ingegneristica dell'azione sociale, lungo una linea che connette il pensiero di Illich al lavoro di Richard Sennett. Come è noto, Sennett è uno studioso e un estimatore di Illich. In proposito, si vedano almeno *L'uomo artigiano* e soprattutto *Insieme. Rituali, piaceri, politiche della collaborazione* (Sennett 2013, 2014).

<sup>8</sup> Il riferimento è alla notissima distinzione proposta da Claude Levi Strauss ne *Il pensiero selvaggio*.

<sup>9</sup> In questa polemica con il Club di Roma Illich anticipa le preoccupazioni della cosiddetta *political ecology*, ossia di quei filoni di riflessione che, nel campo delle scienze sociali e degli studi urbani, hanno evidenziato la natura intrinsecamente politica e conflittuale della questione ecologica e del cambiamento climatico (Ernstson, Swyngedouw 2019).

