



La relazione natura e cultura nell'antropologia educativa di Edgar Morin

The relationship between nature and culture in the educational anthropology of Edgar Morin

Anita Gramigna

Università di Ferrara – grt@unife.it

ABSTRACT

The purpose of the reflections we present here is epistemological. The approach is hermeneutical and qualitative. The occasion of this study is provided by the voluminous publication of Edgar Morin's autobiography, *I ricordi mi vengono incontro*, published in France in 2019 and translated into Italian in 2020. The French scholar, now centenary, weaves a network of memories, sometimes fragmentary, full of names and facts, sometimes chased with a meticulous reconstructive will. However, in some cases, the research effort on the past opens our eyes to characters, situations, and crucial turning points in the field of knowledge, which help to confirm an intuition that is accompanying us in the last years of our research on the epistemological terrain. The starting hypothesis is that the scientific enterprise must be the object of investigation even according to a previously neglected angle of view: the life stories of the protagonists of that activity. In them, one finds out how personality traits can influence research: accelerating it or delaying it. Simultaneously, the prejudicial dimension emerges, the ease or not of communication, the relational modalities that each person adopts when dealing with others. We believe that epistemology can, and must, venture into this context to conduct an explanatory and, ultimately, formative work.

Lo scopo delle riflessioni che qui presentiamo è di natura epistemologica. L'approccio è di tipo ermeneutico e qualitativo. L'occasione di questo studio ci è fornita dalla voluminosa pubblicazione dell'autobiografia di Edgar Morin, *I ricordi mi vengono incontro*, edita in Francia nel 2019 e tradotta in italiano nel 2020. Lo studioso francese, ormai centenario, tesse una rete di memorie, a volte frammentarie, dense di nomi e di fatti inseguiti talora con puntigliosa volontà ricostruttiva. Ma, in alcuni casi, lo sforzo di indagine sul passato ci apre lo sguardo su personaggi, situazioni, svolte rilevanti nell'ambito del sapere, che aiutano a dare conferma di un'intuizione che ci sta accompagnando negli ultimi anni della nostra ricerca sul terreno epistemologico. L'ipotesi di partenza è che l'impresa scientifica debba essere oggetto di indagine anche secondo un angolo di visuale fino ad ora trascurato: le storie di vita dei protagonisti di quell'attività. In esse si può scoprire come i tratti della personalità possono influenzare la ricerca, accelerarla o ritardarla. Al tempo stesso emerge la dimensione pregiudiziale, la facilità o meno di comunicazione, le modalità relazionali che ognuno assume nel confronto con gli altri. Crediamo che l'epistemologia possa, e debba, avventurarsi in tale contesto per compiere un lavoro esplicativo e, in ultima analisi, formativo.

KEYWORDS

Nature-Culture, Truth-Error, Paradigm-Method, Complexity, Education.
Natura-Cultura, Verità-Errore, Paradigma-Metodo, Complessità, Formazione.

1. Introduzione: le molte nascite

Vi è un'opera di Morin che ha segnato più di altre il nostro accostamento alla cultura della complessità: *Il paradigma perduto*. Nella traduzione italiana del 1974 vi è un sottotitolo interrogativo in apparenza scontato, un po' datato: *Che cos'è la natura umana?* (Morin, 1974), cui non è facile rispondere, lo sappiamo bene. L'interesse per l'approccio presente nel nostro studioso è dato dal riconoscimento della varietà delle nostre nascite nel tempo, in un intreccio bio-antropologico denso di significati profondi.

Poiché le nascite umane non sono mai solo biologiche, bensì anche politiche e sociali, subito avvertiamo un richiamo all'incontro di Morin con papa Francesco del 2019. Il pensatore francese si rifà ad una sua lettera in cui considerava la necessità di una presa di coscienza comune, relativa ad una "Terra-Patria", dove ogni appartenenza poteva riconoscersi di diritto in una totalità senza esclusioni. Il papa prende nota sull'opportunità di un simposio internazionale con poche alte personalità, riconoscibili per il loro impegno nell'ottica di un "destino comune", poi esprime la propria inquietudine per l'Abuela Europa, la nonna per lui argentino, e per un Mediterraneo che ha smarrito la vocazione ad essere luogo d'incontro tra molteplici differenze. Dopo aver augurato a Morin di restare *giovane com'è*, nonostante l'età avanzatissima, l'incontro di conclude. Lo studioso prova un moto di stupore verso un uomo di religione "che si rigenera direttamente con il messaggio evangelico, che è uno dei primi a prendere pienamente coscienza delle conseguenze catastrofiche del degrado della biosfera e che porta in sé la coscienza dell'umanità" (Morin, 2020, p. 413). Nell'immagine sintetica traspare non solo condivisione, ma una sorta di epistemologia applicata che integra in una sintesi efficace elementi complessi: umanesimo evangelico rivolto al bene comune, tensione ecologica, consapevolezza del destino umano. Se togliamo l'aggettivo *evangelico* e lo sostituiamo con *etico*, possiamo entrare nella rete di significati che connotano il testo dal quale siamo partiti.

La scienza dell'uomo si trova al grado zero, poiché ancora brancola tra le opposizioni di un razionalismo analitico, che separa natura e cultura, uomo e animale, per portare gli esempi più noti, ritrovandosi prigioniero di uno schematismo improduttivo. Il nostro pensatore, invece, si colloca tra i seguaci dei "militanti del nuovo pensiero ecologico" (1974, p. 3), tra i quali Jacob, von Foerster, Atlan, che gli offrono l'occasione di *disimparare* per poter di nuovo apprendere. In sostanza, Morin si presenta come un "autodidatta incorreggibile" motivato da interrogativi imprescindibili che richiedono, appunto, la ricerca di un paradigma che è stato smarrito. Egli è consapevole di trovarsi solo all'inizio di un percorso e preannuncia la continuità della propria indagine nell'opera fondamentale: *Il Metodo*. A questo punto è indispensabile passare all'autobiografia per cogliere la rilevanza della situazione. Nel 1969 lo studioso francese aveva avuto l'opportunità di recarsi al Salk Institute for Biological Research di La Jolla, nelle vicinanze di San Diego in California. Qui avviene quella che egli stesso definisce la *scoperta*: gli studi di Bateson, di von Foerster, di von Neumann e Ashby, quindi teoria dei sistemi, auto-organizzazione e cibernetica di Wiener. Tornato in Francia, con grande entusiasmo ritiene di poter chiedere la collaborazione di Monod¹ per la creazione di un centro di

1 Jacques Monod era stato premio Nobel per la medicina, nel 1965, assieme a François Jacob e a André Lwoff per gli studi di biologia molecolare. Morin rimase colpito sia dal testo di filosofia della scienza di Monod, *Il caso e la necessità* (1971), sia dallo studio storico-epistemologico di Jacob *La logica del vivente* del 1970.

antropobiologia, con lo scopo di favorire il dialogo tra biologia e scienze umane. L'autore ricorda con ammirazione il genio poliedrico dell'uomo di scienza e, al tempo stesso si stupisce, che lui e Jacob pur così avanti negli studi di "organizzazione del vivente" avessero ignorato l'approccio di von Foester al tema dell'auto-organizzazione che già circolava negli anni Cinquanta.

Convinto che fosse giunto il momento di una svolta epocale nella ricerca scientifica, Morin auspicava che il centro di cui si era fatto promotore dovesse agire su due versanti: il primo era relativo agli intrecci fra scienze umane e biologia; il secondo era orientato alla costituzione dell'*antropologia complessa*, che sfociò, appunto, nell'opera di cui abbiamo reso conto. Già in un incontro interlocutorio dove il nostro autore presentò a Monod Castoriadis, Lefort ed altri esperti di scienze umane, le cose non andarono per il vero giusto, dato che lo scienziato ironizzò sui metodi psicanalitici producendo una rottura ed un'accusa di "scientismo" da parte di Grégory. Nonostante ciò Morin promosse un convegno nel settembre del 1972, anche con il sostegno economico di Le Éditions du Seuil. Riuscì ad invitare Henri Atlan, Humberto Maturana, Heinz von Foerster, affinché potessero discutere proficuamente con gli illustri scienziati del *bios*: il primo venne deriso per la sua messa in discussione del "dogma" relativo al programma del DNA, il secondo ignorato nonostante la brillante tesi dell'*autopoiesi*, il terzo trattato come un clown. A tanti anni di distanza l'autore si sfoga usando il tempo presente: "[...] ho invitato tutti gli iniziatori e precursori dell'idea di auto-organizzazione del vivente per la quale i biologi che non vedono altro che le interazioni molecolari, sono miopi, per non dire ciechi" (2020, p. 468).

In una personale chiave di lettura si ha l'impressione che Morin sia deluso dalla sostanziale incapacità di Monod di cogliere la necessità di un cambiamento di paradigma. Aveva riversato su di lui molte speranze poiché il famoso scienziato non era di quelli che passano la vita chiusi nel loro laboratorio, come monaci laici. Egli aveva straordinarie doti in campo musicale, si interessava di filosofia, di letteratura, di teatro; eppure è come se la scienza appartenesse ad un altro mondo. Ce lo spiega bene Jacob nella sua preziosa autobiografia *La statua interiore* (1987): "Jacques considerava la natura cartesiana ed elegante, quindi propensa a soluzioni uniche. Io non trovavo il mondo tanto rigoroso e razionale" (Jacob, 1988, pp. 1284-285). Tra i due scienziati che collaborarono a lungo sullo stesso terreno della ricerca – è bene sottolinearlo – emerge una radicale differenza sul concetto di natura: per Monod la ragione scientifica è in grado di dare un *ordine logico* all'*ordine reale*, pur non trascurando il ruolo della casualità; per Jacob la natura opera invece come un *bricoleur*, è "brava e generosa, ma un po' sporca, un po' pasticciona" (Ivi, p. 285), costretta com'è a lavorare con quello che trova e a dargli nuova vita. Sembra di poter leggere anche in Jacob la presenza di *molte nascite* quando considera: "La scienza ha vari stili, come l'arte, la letteratura o la pittura" (ivi, p. 283), di qui l'opportunità di darle un'interpretazione, di tracciarne una storia come racconto.

Da parte sua, Morin osserva: "L'umanità è soggetto di molte nascite" (1974, p. 25). La cosa che colpisce è il termine *soggetto*, che implica un ruolo decisivo nell'agire, scegliere, dirigere la propria possibilità di realizzazione. Al tempo stesso, tuttavia, occorre rivedere i limiti interpretativi di un'antropologia che immaginava un *homo sapiens* capace di ergersi al di sopra dei limiti naturali per farsi produttore di cultura; di fatto: "si vede al contrario la natura, la società, l'intelligenza, la tecnica, il linguaggio e la cultura coprodurre l'*homo sapiens* nel corso di un processo di alcuni milioni di anni" (ivi, p. 24). Ogni nascita rappresenta un processo complesso, dove bisogna saper cogliere il ruolo di ogni soggetto attraverso una pluralità di approcci, altrimenti l'antropologia decade a livello di *antropologismo*,

ideologizzandosi, al pari della biologia che si traduce in *biologismo* quando non si preoccupa di cogliere lo specifico dell'umano. Di particolare interesse la collocazione centrale di sepoltura e pittura nell'evoluzione dell'*homo sapiens*, dato che la prima non rappresenta solo la presa di coscienza "oggettiva" della mortalità, ma anche la volontà "soggettiva" di superarla tramite il mito e la magia; mentre la pittura rappresenta per Morin la "seconda nascita" (ivi, p. 47) in quanto facoltà realizzativa di immagini, simboli, pensieri. La convinzione densa di originalità che lo studioso ci propone è che "i fenomeni magici sono potenzialmente estetici e che i fenomeni estetici sono potenzialmente magici" (ibidem). Appare qui la questione di primaria importanza della problematicità della conoscenza, che non può essere letta nella forzatura di comodo di una ragione risolutiva, progressiva e pressoché infallibile se ben indirizzata. L'epistemologia di Morin non trascura la rilevanza del mistero che accompagna il senso stesso del conoscere e la sua chiave di lettura, appunto, si colora di tinte estetico-poetiche e non solo filosofiche: "tutto ciò che è evidente, tutto ciò che è conosciuto diventa stupore e mistero. Il mio stupore cresce ad ogni sguardo, a ogni sensazione" (2018, p. 9). E questo interrogarsi stupito non può trascurare, come vedremo in seguito, il lato etico del problema. Ma, per rimanere ancora un attimo sul versante estetico, riteniamo significativo accennare al ricordo autobiografico che l'autore dedica a Roland Barthes: "Adoravo sentirlo parlare durante i pasti consumati fra amici, sobrio, capace di catturare l'attenzione, mai banale, sempre cortese" (2020, p. 229). Soprattutto Morin ha apprezzato le sue "mitologie" sottili al pari della sua ingenuità progressista che lo condusse a viaggiare nella Cina maoista, illusione di tanti intellettuali tra gli anni Sessanta e Settanta, che finirono per credere "che l'uomo fosse un mito, un'illusione, al pari della nozione di soggetto" (ivi, p. 230). Anche lo strutturalismo, ci pare di poter dire, fu a suo modo una "nascita" benché parlasse polemicamente di morte del soggetto, o dell'autore, per segnalare un malessere esistenziale in forme paradossali. Ma, talvolta, nell'eccesso polemico e nel radicalismo si celano messaggi che possono contenere informazioni importanti per chi si occupa di epistemologia. È il caso di una famosa riflessione di Lévi-Strauss: "Noi non pretendiamo [...] di mostrare come gli uomini pensino nei miti, ma viceversa come i miti si pensano negli uomini, e a loro insaputa. E forse... conviene spingersi ancora più lontano facendo astrazione da ogni soggetto per considerare che, in un certo modo, i miti si pensano tra di loro" (1974, pp. 696-697). Morin non è rimasto estraneo a questa intuizione nella sua prospettiva di un'antropologia complessa, nonostante la presa di distanza critica nei confronti dello strutturalismo, che lo porta ad assumere un atteggiamento a nostro parere discutibile nei confronti dello stesso Lévi-Strauss, assieme ad Althusser e Foucault, definiti – sia pure con formula dubitativa – "spiriti sottili" ma "le cui cornici mentali erano semplicistiche e unilaterali" (2020, p. 524). Rispetto all'unilateralismo – contestualizzandolo all'interno di una cornice di forte ricerca innovativa sul piano culturale – si può forse convenire, ma non ci è dato trovare nell'opera dei tre famosi pensatori indicati nulla che si possa considerare semplicistico.

2. Un "ricercatore errante di verità"

L'immagine che lo studioso francese ci fornisce di un essere umano curioso, considerante, rivolto al futuro in cerca di ogni possibilità, ben sintetizza lo spirito che dovrebbe animare la formazione. Il nostro riferimento alla sua indagine metodologica, perciò, avrà come sottofondo costante proprio tale prospettiva: la tensione

del pluralismo scientifico trans-disciplinare verso l'orizzonte educativo, per la trasformazione del mondo secondo un'etica del bene comune, della solidarietà e della condivisione. È bene ricordare che l'interdisciplinarietà, che già si auspicava all'inizio degli anni Settanta, si limitava a considerare la rilevanza di una liberazione dei metodi che potevano transitare da una disciplina all'altra per migliorarne l'efficacia di indagine². La trans-disciplinarietà, invece, prevede un confronto a tutto campo tra saperi – è il caso di biologia e antropologia in Morin – per aprire nuove tracce di investigazione uscendo dai vincoli caratterizzanti una scienza, che non possono più essere considerati punti fermi inviolabili. Nell'ultimo mezzo secolo i concetti di materia, natura, vita, e ci limitiamo a segnalare questi, hanno subito diverse sfumature interpretative, tanto che la pretesa di una sola immagine solida e certa non ha più ragione d'essere.

Daniel Goleman (cfr. 1999), ad esempio, ha svolto a lungo indagini intese a dimostrare che non vi è antitesi tra l'elemento emozionale del nostro cervello e la base razionale. Messo sotto silenzio nella scuola, il corredo emozionale può rappresentare il fulcro della motivazione all'azione. Martha Nussbaum, da parte sua, considera i dati emozionali entità dal preciso significato, proprio per l'incertezza e la fragilità che suscitano nella nostra vita. Essi ci permettono di riconoscere la vulnerabilità e la scarsa autosufficienza in diversi momenti, ma proprio questo segnale ci spinge a volerne sapere di più. Inoltre, le emozioni ci orientano a perseguire qualche fine secondo una progettualità che innesca i nostri talenti (cfr. Nussbaum, 1997).

Operare nella formazione significa, pertanto, prendere atto del complesso sistema dell'intelligenza, in modo da imparare ad indirizzarla nelle forme più adeguate alla realizzazione di sé. Le risorse intellettive, tuttavia, non possono essere rivolte solo a scopi individuali, dato che molte loro caratteristiche emergono nella dimensione sociale dell'esistenza e nelle dinamiche della vita comunitaria. Morin, all'inizio del nuovo millennio, ha messo in evidenza che non serve alla scuola una delle varie riforme *programmatiche* ma una riforma *paradigmatica*, non tanto di revisione istituzionale, quindi, ma relativa ai modelli del pensiero, con l'intento di *ecologizzarlo*, mettendolo nella condizione di porre "ogni evento, informazione o conoscenza in una relazione di inseparabilità con il suo ambito culturale, sociale, economico, politico e, beninteso, etico" (2000, p. 19). Va detto che le riflessioni di Morin sull'educazione non le riteniamo le più alte del suo repertorio, rientrano piuttosto in quella casistica editoriale che serve a dar fiato alle esigenze di cassa. Ciò non toglie che aver sostenuto per vera solo l'innovazione tesa a riconoscere una *conoscenza* che sia *vita* ed esercizio di *libertà*, è degno di nota, riallacciandosi per altro a quella circolarità che Maturana e Varela definiscono "conoscere il modo in cui si conosce" (1992, p. 44). Se, invece, ci concentriamo per un attimo su uno dei tentativi di riforma cari alle politiche scolastiche, il primo che ci torna in mente è quello imperniato sulle tre "i" (informatica, inglese, impresa). Al di là della forma di slogan che tende a banalizzare le strategie, suggerendo una sorta di facilità realizzativa di processi che non sono affatto semplici, ciò che colpisce è la totale assenza di una riforma del pensiero. L'informatica così come viene assorbita dalle giovani generazioni è il contrario della *conoscenza*, della *vita* e della *libertà*. Porta a credere che non sia più necessario, né utile, leggere un libro, dato che le informazioni si possono trovare in forma pratica e riassuntiva su Wikipedia ma, ancor peggio, essa crea dipendenza e passività, l'opposto

2 Nel Convegno OCSE di Nizza, nel 1970, il tema dell'interdisciplinarietà diviene centrale nel dibattito sul rinnovamento della scuola che connoterà gli anni Settanta.

dei ciò che serve ad uno studio proficuo. L'inglese può essere utile, come ogni lingua straniera, se consente di migliorare la qualità della propria comunicazione e delle relazioni che intratteniamo con il mondo; ma la vera innovazione poteva essere rappresentata da un impiego qualitativamente formativo dell'impresa. L'attenzione alla sua storia, e alla peculiarità dell'imprenditoria italiana, avrebbe potuto far riflettere sulla straordinaria forza di una tradizione artistico-artigianale che si è consolidata nei secoli, con spirito di sacrificio associato a straordinarie doti di creatività e originalità realizzativa. Qui si poteva giocare la carta della riforma del pensiero, ma prendere questa strada avrebbe significato abbandonare quella rassicurante della semplificazione, della convinzione diffusa che si può ottenere tutto e subito con poca fatica: è sufficiente farsi furbi.

La cifra del tempo che ci è dato di vivere, a nostro modo di vedere, benché ignorata dai più, è la *complessità*, come un numero qualificato di uomini di scienza ci segnala da circa mezzo secolo. Lo studioso francese, nell'autobiografia che di tanto in tanto ci accompagna nel nostro percorso, ricorda il "magnifico convegno" (2020, p. 476) *La sfida della complessità*, tenutosi a Milano nel giugno del 1984 grazie all'organizzazione di Gianluca Bocchi e Mauro Ceruti. Qui, tra gli altri, si ritrovarono Ilya Prigogine, Francisco Varela, Stephen Jay Gould, Heinz von Foerster. Scrive Morin nel saggio che rende conto del proprio intervento: "L'aspetto positivo, l'aspetto progressivo che può derivare dalla sfida della complessità consiste nel decollo verso un pensiero multidimensionale" (1985, p. 57). Il termine "sfida" vuol rendere esplicita la necessità di una rottura improrogabile, per il ritorno al razionalismo aperto di un'*intelligenza generale*, che sia in grado di porre fine alla separazione priva di fondamento tra cultura scientifica e cultura umanistica. Nel discorso di Morin vi è una netta messa in discussione dello specialismo, già allora, di quel sapere-potere degli "esperti" autoreferenziale e distante da interessi e bisogni della gente comune. Mero affare economico-clientelare che si auto-riproduce, esercitando un vuoto di senso tale da impedire ogni possibile esercizio della "democrazia cognitiva" e, quindi, dando vita a massicci risvolti inquietanti di piaggeria politica.

Siccome consideriamo la democrazia cognitiva non solo un diritto, ma anche un bene comune messo a rischio dalle forme tecnocratiche prevalenti nella nostra epoca, riteniamo opportuno formulare una proposta che la possa salvaguardare presso le giovani generazioni nel momento in cui si accingono allo studio universitario, ponendo una premessa che può far discutere ma a nostro avviso indispensabile in relazione alla stessa dignità professionale. Riteniamo il "diritto allo studio" una grande conquista della civiltà democratica, esso implica però il *dovere di studiare* cercando di dare il meglio di sé. Lo studente, dal momento che si è trasformato in "cliente", non sembra averne coscienza e, di frequente, non lascia intravedere alcun interesse autentico per il sapere che dovrebbe essere oggetto della formazione. La proposta è un corso pre-universitario orientativo, obbligatorio per tutti gli indirizzi di studio, fondato sugli approcci epistemologici dell'antropologia complessa. Alla fine del percorso, per essere ammesso alla facoltà universitaria scelta, lo studente è chiamato a giustificarne la motivazione in uno scritto di buona consistenza, dove dimostri di essersi appropriato di strumenti metodologici di analisi e di sintesi adeguati alle conoscenze indispensabili nel presente. Chi non supera la prova può dedicare la propria vita ad altre attività produttive, senza costringere la famiglia e lo Stato a spese inutili, per non dire dannose alla convivenza, che richiede ad ognuno senso di responsabilità e adesione convinta a radici comuni. Ci sembra pessima pedagogia quella che sostiene la promozione di tutti ad ogni costo – e con ciò penalizzando il merito che la Costitu-

zione prevede – secondo la logica che nessuno deve restare indietro. Tale “buonismo” tra l’ingenuo e l’ideologico giunge inoltre, non a caso, a ritenere responsabile solo la docenza degli eventuali andamenti negativi dello studio, attraverso una prassi giustificazionista ad oltranza, a nostro parere del tutto diseducativa. Non si vuole accettare il dato di fatto elementare che, chi non ha alcun interesse per lo studio, non migliorerà grazie agli sforzi titanici di una buona didattica.

Mi ha sempre colpito, tanto da citarlo in più di un’occasione, il “corso di studi sull’uomo” elaborato da Bruner con i suoi collaboratori come percorso formativo per una quinta elementare (cfr. trad. it. 1982). Lo sforzo didattico è quello di aiutare i bambini nel tentativo di dare risposta a domande fondamentali; ad esempio cosa caratterizza l’*umanità* degli esseri che si qualificano come tali e come possono progredire? In secondo luogo, la dote umana è perfezionabile? Non siamo distanti dalle domande che si pone Morin (chi siamo? Come ci collochiamo nel mondo? Cos’è la natura umana?); ma ciò che ci interessa di più è l’individuazione delle cinque grandi forze umanizzanti: costruzione di strumenti, linguaggio, organizzazione sociale, lunga infanzia indirizzata pedagogicamente, bisogno di spiegare ciò che accade nel contesto di vita. A noi pare evidente la forte caratterizzazione antropologica del discorso, che organizza metodi, materiali di laboratorio, prove di verifica, senza alcuna pretesa di nascondere le difficoltà, ma anche senza semplificare o banalizzare. Inoltre lo studioso prospetta una svolta epistemologica veramente innovativa, la si potrebbe addirittura definire “eretica” Entrando in netta rotta di collisione con l’attivismo pedagogico di Dewey, Bruner non ritiene affatto che in questo corso di studi si debba partire dall’esperienza del vissuto infantile, da ciò che gli è più vicino. Anzi, per lui è il contrario: meglio partire dall’inconsueto, dal differente, per suscitare curiosità, sia pure con qualche fattore di smarrimento per consuetudini lontane dalle proprie. È di qui che si comincia ad entrare nella logica della scoperta e si avverte il fascino della ricerca, che è sempre conquista della nostra multiforme intelligenza.

La proposta che formuliamo è rivolta a ragazzi che hanno già alle spalle un curriculum di studi piuttosto ampio (tredici anni mediamente) e, tramite l’antropologia complessa, oltre ad imparare qualcosa di più, e attraverso differenti modalità di approccio alla conoscenza, è nostra speranza che possano, con maggior profitto, *disimparare*. Il bambino statunitense che vede il suo coetaneo esquimese – il libro di Bruner è del 1966 – uccidere a sassate un gabbiano nelle immagini del filmato, non può che inorridire convinto di trovarsi di fronte ad un atto di violenza riprovevole. Poi comprende che quel gesto rientra nei compiti della caccia e serve per contribuire alla sopravvivenza della famiglia: deve imparare a confrontarsi con le differenze di contesto e “disimparare” a considerare ciò che già conosce come verità data e immutabile. Ognuno deve farsi *ricercatore errante di verità*: nel caso della caccia, uno studente che aspira a raggiungere gli studi universitari potrebbe riflettere sul fatto che “essa non si limita a trasformare il rapporto con l’ambiente circostante; essa trasforma il rapporto da uomo a uomo, da uomo a donna, da adulto a giovane” (Morin, 1974, p. 29). È il tipico caso di “fenomeno umano totale”, dove si intrecciano molteplici fattori che rendono evidente la complessità.

Lo studente standard, che è oggetto del nostro interesse di ricerca, avrà sicuramente recepito nel corso degli anni, in particolare dalle cosiddette scienze “dure”, l’esistenza di una realtà oggettiva che ha un suo ordine, tale da poter essere studiato a partire dal principio di causalità. In tal modo i fenomeni naturali possono diventare campo di studio e, soprattutto, essere misurati e tradotti in leggi della natura. Si tratta di un sapere che ha le sue certezze ed è poco disposto a metterle in discussione. Il sapere della complessità, per come lo conosciamo,

non nega il valore di tali modalità di studio, ma lascia trapelare altre possibilità di indagine, soprattutto inerenti le scienze che studiano la vita. Si parla, ad esempio di *sistema* dotato di *organizzazione*: in esso emergono qualità specifiche che non sarebbero rintracciabili là dove lo scomponessimo in parti, per semplificare le procedure di analisi. La cultura complessa, inoltre, non rifiuta il concetto di causa ma lo inserisce in una prospettiva *circolare*: le parti di un tutto sono in interazione reciproca, non vi è una semplice linearità causa-effetto, dato che emergono caratteri di retro-azione e auto-produzione, inter-scambio. Si fa strada, ulteriormente, la presenza di una *causalità dialogica*, a nostro modo di vedere di grande importanza perché suggerisce la presenza di elementi antagonisti e non solo complementari in ogni processo vitale, ad esempio la rilevanza dell'ordine ma anche nel disordine. Infine viene riconosciuta la *centralità del soggetto umano* in ogni attività conoscitiva.

Sul versante antropologico Morin ci offre una chiara applicazione dei fattori paradigmatici indicati in questi termini: “[...] sarebbe impossibile concepire un’antropologia fondamentale che non facesse posto alla festa, alla danza, al rito, alle convulsioni, alle lacrime, al godimento, all’ebbrezza, all’estasi” (ivi, p. 52). Nella ricerca dell’ebbrezza l’umanità arcaica avverte il fascino del disordine ma lo colloca al servizio dell’*ordine supremo* “nella pienezza di una integrazione con l’altro, la comunità, l’universo” (ibidem). L’*homo sapiens*, che è oggetto privilegiato dell’indagine antropologica dello studioso francese, prende atto della propria dimensione contraddittoria, scoprendo la capacità di amare ma, al tempo stesso di odiare, avvertendo di poter cedere tanto alla dolcezza che alla violenza, comprendendo di saper esercitare l’uso della ragione e pure il suo contrario. Sono questi gli aspetti della complessità che vorremmo diventassero oggetto di riflessione e di dialogo tra studenti che si apprestano ad affrontare le discipline universitarie, magari prendendo spunto dall’efficacia semantica di certe considerazioni sull’uomo: “un essere che conosce la morte e che non può crederci” (ivi, p. 54). Cosa c’è di più affascinante di un essere che ha consapevolezza di dover morire, eppure non si rassegna a credere alla propria fine, perché avverte la possibilità di un altro destino?

Forse sono discorsi che lasciano indifferente chi soggiace alle regole ferree del pragmatismo attuale, eppure occorre *insegnare* ad affrontarli se non si vuole vivere al di sotto delle potenzialità umane. Quando ci si trova di fronte ad una parola che occupa tanto spazio nel presente, come “informazione”, sarebbe bene riconoscerne la rilevanza complessa, ad esempio per il peso che riveste negli studi biologici e neuro-fisiologici e non solo nel campo informatico e nella prospettiva mass-mediale. Morin riconosce che essa è “una materia prima che la conoscenza deve padroneggiare e integrare” (2000, p. 11); un’affermazione che, per essere compresa, richiede uno sguardo attento

ai due verbi *padroneggiare* ed *integrare*. Non dobbiamo né subire, né assorbire le informazioni ma essere in grado di gestirle con il nostro pensiero ed inserirle in ciò che già rientra nella nostra conoscenza: non è l’informazione “il capitale più prezioso per l’individuo e per la società” (ibidem) ma il nostro pensiero che sa farne uso strategico sul versante computazionale: “Quale è la cosa importante? Non è l’informazione, è la computazione che tratta, e direi estrae delle informazioni dall’universo. Sono d’accordo con von Foerster nell’affermare che le informazioni non esistono in natura. Siamo noi che le estraiamo dalla natura (1993, p. 110)

Vi è la presenza insidiosa dell’artificializzazione e del virtuale che devono occupare il posto che loro spetta in qualità di strumenti, nella consapevolezza che

“per quanto riguarda la macchina artificiale, tutto ciò che è disordine, rumore, errore accresce l’entropia del sistema” (1974, p. 55). Solo l’organismo vivente riesce a svolgere le proprie funzioni organizzate nonostante il *disordine*, il *rumore*, l’*errore*. Il nostro protagonismo di soggetti erranti deve prendere coscienza della doppia dimensione dell’errare: da un lato è inevitabile scoprire che la nostra natura non può essere esente da errori; dall’altro, prendere atto che gli umani sono soggetti essenzialmente dinamici, tanto da recarsi in tutti gli angoli del mondo e da stabilirsi anche nei luoghi più impervi, come i deserti. Ma, soprattutto, è importante riconoscere che, accanto all’*homo sapiens* esiste l’*homo demens*, il quale non è il suo contrario secondo la logica oppositiva che tanto ci rassicura: “l’uomo è folle-savio. La verità umana comporta l’errore. L’ordine umano comporta il disordine” (*ibidem*).

La scienza che conta ritiene che certi argomenti non abbiano nulla a che fare con le sue ipotesi, i suoi esperimenti, i fatti misurabili: al massimo si può parlarne nella forma di “letteratura”. È importante che lo sappiano i futuri studenti, ipotetici frequentatori del nostro corso, al fine di evitare scelte avventate e non confacenti ai loro interessi. Del resto, questa scienza sicura di sé non ama parlare di un eventuale proprio errore, il quale rappresenta un *vulnus* inaccettabile per un sapere vero, che stabilisce con piglio che ricorda la “Santa Inquisizione” quanto si può approvare o meno. In tale dimensione del sapere, e del conoscere, l’errore può rappresentare solo ciò che è fuori dalla normatività dello scientismo “razionalista-empirico” della nostra tradizione occidentale. Morin mette sullo stesso piano gli approcci di razionalismo ed empirismo, anche se le loro procedure non coincidono affatto, in quanto li accomuna un pensiero dogmatico e intransigente. Egli insiste con efficacia sulla necessità di studiare la natura, nelle sue varie forme, con apertura dialogica e volontà di confronto

Il biologo e neurofisiologo cileno Humberto Maturana, che abbiamo citato tra i più tenaci sostenitori del pensiero complesso, ha affermato, con un pizzico d’ironia, che tra i diritti umani bisognerebbe elencare anche “il diritto a sbagliarsi e il diritto a cambiare opinione” (1991, p. 38). La scienza stessa dovrebbe con audacia riconoscere il risvolto umano dell’errore e la pratica sana e umile di rivedere i propri punti di vista. Anche sul terreno dei comportamenti l’attenzione all’errore riveste grande importanza. In questo caso la questione assume valenza etica: è responsabilità di tutti la riflessione inerente le conseguenze dei nostri errori, in special modo se vi è il rischio che arrechino danno ad altri. Ma altrettanto rilevante, sul terreno della morale, è riconoscere ad ogni altro la possibilità di sostenere una diversa ragione rispetto ai fatti, che rientra nelle modalità di espressione del nostro essere, senza per questo attribuirgli il peso dell’erroneità. Si può forse considerare un “errore” di metodo, o un’ipotesi azzardata, avere individuato, da parte dello scienziato cileno, l’amore come “fenomeno biologico quotidiano” (*ibidem*), un dato di fatto che può essere inteso come un dono di natura. È vero che noi umani lo abbiamo negato, male interpretato, piegato alle nostre esigenze egocentriche, sottoposto con diffidenza ad un vaglio razionale sempre attento ad individuare nemici e ad inventare miti distintivi di un’identità fragile, come la patria o la famiglia, private di ogni valore orientato alla convivenza pacifica, ed anzi utilizzate come retoriche volte allo scopo di generare paura, rancore, odio verso lo straniero, l’estraneo, il diverso

L’atteggiamento violento, negativo, escludente, si è fatto strada anche nella scienza. Il presupposto dell’oggettività, impronta del realismo scientifico perdurante, è una credenza consolidata che non ammette, in genere, sfumature dubbiose, o critiche, se si vuole restare sul versante della scienza “vera” e del metodo

“unico”. La svolta politico-epistemica di Maturana intravede in quella visione della scienza un evidente dogmatismo, ma anche vere e proprie forme di intolleranza. La più radicata, a livello storico, traspare nella prospettiva del dominio sulla natura, ritenuto necessario per il nostro bene; ma non si dovrebbe dimenticare, ancor più, l’espansione del progetto al dominio sugli altri esseri umani, con il decadimento del significato umanizzante del lavoro e l’obbedienza muta alle esigenze del capitalismo.

Da parte sua, Mauro Ceruti ritiene che il merito della filosofia della scienza sia stato quello di relativizzare ogni pretesa certa di demarcazione tra scientifico e non-scientifico: “Se per taluni questo processo indica un pericoloso allontanamento nei criteri di razionalità e di scientificità, ritengo al contrario che abbia costituito un avanzamento nella riflessione sulla natura dell’impresa scientifica [...]” (2009, p. 57). Nel sottolineare che l’epistemologo italiano impiega un concetto di *natura* che richiama da vicino la prospettiva di Morin, vorremmo delineare, al contempo, pure il suo modo d’intendere l’epistemologia stessa come strategia “[...] che mette in relazione la conoscenza acquisita con le sue *radici* e *matrici*: storiche, sociali, antropologiche, psicologiche, biologiche, fisiche” (ivi, p. 56). Il riferimento al filosofo italiano ci permette di ritornare alle memorie autobiografiche di Morin, che lo conobbe nel 1980. Laureatosi nel 1977 con Geymonat all’Università di Milano con una tesi sull’epistemologia genetica di Piaget, l’allora giovane studioso pubblicava qualche anno dopo, assieme a Gianluca Bocchi, *Disordine e costruzione. Un’interpretazione epistemologica dell’opera di Jean Piaget*. Aveva, inoltre, avuto modo di leggere *Il paradigma perduto*, quindi l’incontro si dimostrò subito produttivo, tanto è vero che scrive lo studioso francese: “[...], ho trovato una grande prossimità nel testo di Ceruti e ho voluto conoscerlo di persona” (2020, p. 383). Nacque un sodalizio non solo intellettuale, ma anche affettivo, che è arrivato fino ad oggi ed ha legato Morin all’Italia in modo indelebile. In diverse università, da Bergamo a Parma, da Roma a Messina, sono sorti centri di studio di antropologia, o di sociologia, complessa. Forse c’è qualche speranza che il nostro corso di orientamento, individuato per ora soprattutto come metafora, possa trovare interlocutori credibili, dato che, a volte, è così che nascono le storie.

3. Conclusione: complessità della natura e natura della complessità

Non vi è nessuna volontà di giocare con le parole ma, piuttosto, di individuare una sintesi del pensiero di Morin, attraverso una molteplicità di approcci disciplinari che ne sappiano cogliere l’organizzazione dinamica, non lineare né prevedibile con certezza. In tal senso la complessità rappresenta la cifra identitaria della natura del vivente e, al tempo stesso, essa manifesta una propria “natura” che deve essere oggetto di studio dell’epistemologia. Lo studioso francese insiste su di un fattore cardine: il conoscere non è riducibile a puro esercizio della ragione, anche la sensibilità riveste un ruolo, proprio a partire da un uso strategico dei nostri sensi, e senza trascurare i contributi imprevedibili di intuizione e immaginazione. Il famoso genetista e biologo molecolare Jacob, che Morin ha conosciuto, sosteneva che l’immaginazione rappresentava la fonte energetica della scienza e non era solo una modalità per inquadrare il mondo, ma un mezzo per interrogarlo nella varietà dei metodi “per cavarne una storia da raccontare o da scrivere” (Jacob, 1988, p. 258).

Non è un caso che il primo libro della lunga e sofferta costruzione di *Il metodo*, pubblicato nel 1977, abbia per titolo *La natura della natura*. Qui non si tratta tanto

di sostenere la sua origine, quanto piuttosto la sua *qualità* dai molteplici risvolti. Ma lo sforzo immane non sembra sortire i risultati sperati, come si evince dalla narrazione autobiografica: “[...] un libro mostruoso che sembra ad alcuni una grossolana volgarizzazione, ad altri un pasticcio incoerente di scienze e scienze umane” (2020, p. 472). Tuttavia vi è una “fortuna” insperata: la crisi del marxismo post-sessantottesco e la fase calante dello strutturalismo aprono qualche spazio di attenzione, in particolare negli studiosi di scienze della vita che iniziano a volerne sapere di più sul *metodo*. Tuttavia, il volume che l’autore considera l’asse portante dell’intero impianto, e che ha prodotto il maggiore sforzo intellettuale è il terzo: *La conoscenza della conoscenza* del 1986³. Le suggestioni sono molte, giocate sul confine di una condizione umana dove il biologico e il culturale si intersecano, con quelle domande fondamentali che già sappiamo e in quell’incertezza del mondo dove spesso ciò che è possibile non è ancora visibile. Tutto questo, in qualche modo, ci riporta al testo che abbiamo scelto come filo conduttore principale: *Il paradigma perduto*. Non possiamo tralasciare, avviandoci alla conclusione, la metafora efficace dell’*uomo insulare*, che l’autore si sforza con tutto se stesso di trasformare in *penisola*. È giunto il momento di superare la nozione di uomo come isola, anzi Morin dice che quella nozione deve *morire*, poiché il soggetto da essa inquadrato è “isolato dalla natura e dalla propria natura” (1974, p. 100). Un essere che è stato vittima della propria auto-idolatria, rinchiudendosi in un ego smisurato, lontano e incommunicabile con gli altri viventi a causa di una razionalità attraverso la quale vanta un primato di superiorità. Il sapere scientifico ha accettato tale visione dell’uomo, anzi l’ha favorita con certi percorsi di studio e parlare di una liberazione delle scienze umane che indirizzi su aperture metodologiche imprevedibili finirà per creare più di una incomprendimento: “Questo ci varrà l’ostilità di eminenti specialisti, che, come d’uso, si attaccheranno alle nostre lacune bibliografiche e ai nostri errori nei dettagli per non essere costretti a rimettere in causa il paradigma complessivo” (ivi, p. 103). Che l’autore non ami l’accademismo universitario è evidente in queste parole, le quali lasciano trapelare l’amarezza verso modelli culturali che non sanno cogliere la sostanza problematica e si fanno occhiuti sulle piccolezze. Ma non è con l’amarezza che vogliamo terminare la nostra riflessione, bensì con l’ironia di Morin che, per argomentazioni come quella che segue, non si è fatto amare da quanti vorrebbero mantenere il controllo della conoscenza: “La scienza non è ai suoi ultimi sviluppi, essa è al suo nuovo inizio. Essa non è portatrice della verità in rapporto ai dogmi religiosi, metafisici, politici: essa non ha risolto i suoi problemi elementari di verità, di etica, di rapporto con le finalità sociali. Essa balbetta e farfuglia, appena esce dalle sue equazioni, formidabili manipolatrici di potere” (ivi, p. 110).

Riferimenti bibliografici

- Bocchi, G., Ceruti, M. (1981). *Disordine e costruzione. Un’interpretazione epistemologica dell’opera di Jean Piaget*. Milano: Feltrinelli.
- Bruner, J. S. (1982). *Verso una teoria dell’istruzione*. Roma: Armando.
- Ceruti, M. (2009). *Il vincolo e la possibilità*. Milano: Raffaello Cortina.
- Goleman, D. (1999). *Intelligenza emotiva*, trad. it. di I. Blum e B. Lotti. Milano. Rizzoli.
- Jacob, F. (1988). *La statua interiore*. Milano: Il Saggiatore.

3 Vale la pena ricordare che l’arco di tempo per la realizzazione dei sei volumi corrisponde circa a un quarto di secolo. I titoli delle opere vengono riportati in bibliografia.

- Lévi-Strauss, C. (1974). *Il crudo e il cotto*. Milano: Il Saggiatore.
- Maturana, H. R., Varela. F. J. (1992). *L'albero della conoscenza*. Milano: Garzanti.
- Maturana Romesín, H. (1991): *El sentido de lo humano*, con la collab. di Sima Nisis de Rezepka, Ediciones Pedagógicas Chilenas, S.A. Santiago de Chile: Librairie Francaise.
- Monod, J. (1971): *Il caso e la necessità*. Milano: Mondadori.
- Morin, E. (1974). *Il paradigma perduto. Che cos'è la natura umana?* Milano: Bompiani.
- Morin, E. (1985). *Le vie della complessità*, in Bocchi G., Ceruti M., (a cura di), *La sfida della complessità*. Milano: Feltrinelli.
- Morin, E (1993). *Introduzione al pensiero complesso*. Milano: Sperling&Kupfer.
- Morin, E. (2000). *La testa ben fatta*. Milano: Raffaello Cortina.
- Morin, E. (2001). *Il Metodo. 1. la natura della natura*. Milano: Raffaello Cortina.
- Morin, E. (2002). *Il metodo. V. L'identità umana*. Milano: Raffaello Cortina.
- Morin, E. (2004). *Il metodo. II. La vita della vita*. Milano: Raffaello Cortina.
- Morin, E (2004). *Il metodo.VI. Etica*. Milano: Raffaello Cortina.
- Morin, E. (2007). *Il metodo. III. La conoscenza della conoscenza*. Milano: Raffaello Cortina.
- Morin, E. (2007). *Il metodo. IV. Le idee: habitat, vita*. Milano: Raffaello Cortina.
- Morin, E. (2018). *Conoscenza, ignoranza, mistero*. Milano: Raffaello Cortina.
- Morin, E. (2020). *I ricordi mi vengono incontro*. Milano: Raffaello Cortina.
- Nussbaum, M. C. (1997). *Terapia del desiderio. Teoria e pratica nell'etica ellenistica*. Milano: Vita e pensiero.