

Quaderni d'altri tempi



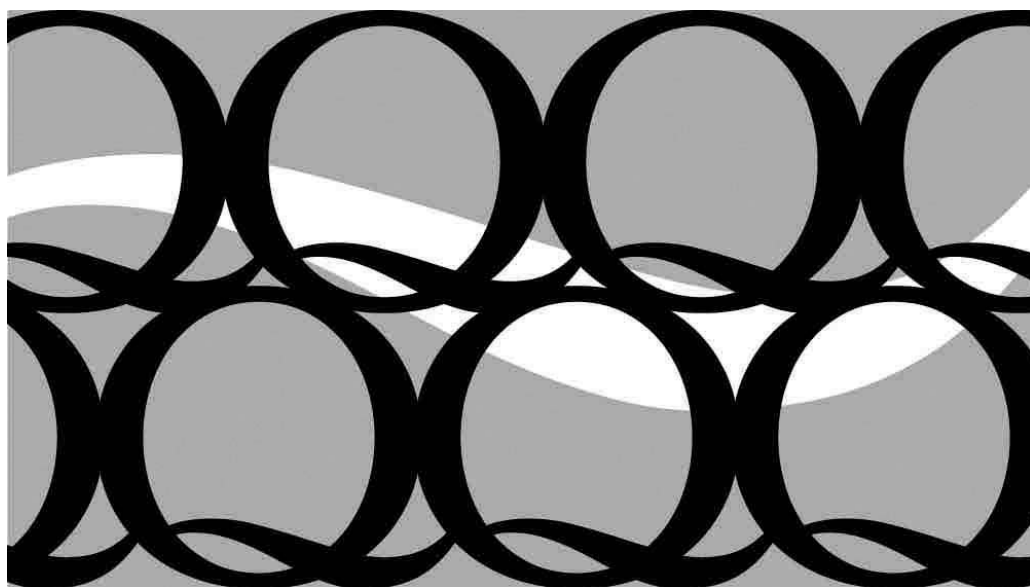
Filosofo e sociologo della complessità, Edgar Morin è scomparso il 29 maggio scorso.

Era nato a Parigi l'8 luglio 1921.

LE VIE DELLA COMPLESSITÀ: L'ITINERARIO DI EDGAR MORIN

di *Luigi Somma*

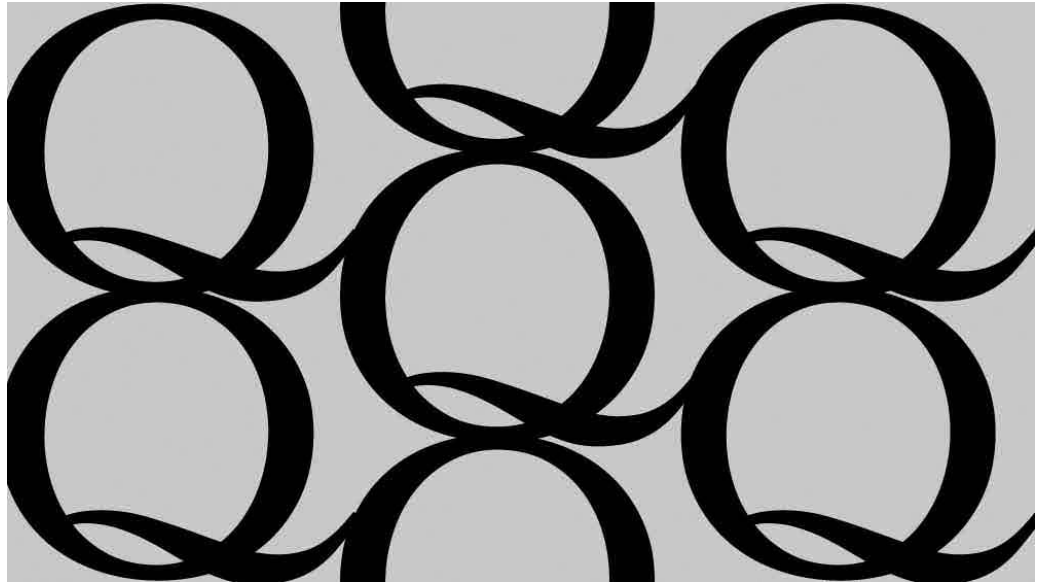
La scomparsa di [Edgar Morin](#), avvenuta quasi all'età di centocinque anni, chiude una delle traiettorie intellettuali più longeve e feconde del pensiero contemporaneo. Tracciare l'intera parabola evolutiva del suo pensiero non è compito agevole, soprattutto in ragione dell'impossibilità di dissociare la vita dall'opera. Ciò che egli stesso ha definito come "avventura del metodo", infatti, si presenta come un percorso tutt'altro che lineare, articolato attorno a nessi molteplici e contingenti: le esperienze biografiche e l'elaborazione del Metodo si sono reciprocamente influenzate, retroagendo l'una sull'altra fino a costituirsi come proprietà emergenti. È anzitutto la perdita prematura della madre, unita al nascondimento della verità da parte dei parenti affidatari, a determinarsi come scaturigine di una frattura esistenziale (ma anche conoscitiva) che si traduce in una postura metodologica improntata allo scetticismo. Al bisogno di una fede intesa come adesione a verità assolute, Morin contrappone infatti un esame autoscopico della ragione e un'autentica apologia del dubbio, nel tentativo di rendersi immune alle forme di menzogna che possono celarsi dietro ogni convinzione di tipo fanatico. Tale nichilismo – per certi versi insanabile – assume anche un valore salvifico, nella misura in cui lo sottrae a un'adesione pienamente dogmatica al comunismo e ai suoi presunti ideali egualitari di fratellanza universale. Esso gli consente, infatti, di riconoscere retrospettivamente come la propria iniziale adesione all'ideologia marxista-leninista fosse connotata da una dimensione quasi religiosa, capace di occultarne il volto autoritario.



Ancor prima che in termini antropologici ed epistemologici, il problema dell'illusione e dell'errore si costituisce così come una questione centrale, che investe la genesi stessa dei sistemi di pensiero: questi, lungi dall'essere strutture aperte, tendono a "blindarsi", come sistemi immunitari in grado di resistere agli argomenti e ai fatti che li contraddicono (Morin, 2023). Negli anni Cinquanta, l'autore è immerso in un contesto storico lacerato da guerre, rivoluzioni e sconvolgimenti politici – dalla guerra d'Algeria alla crisi di Suez, fino alla destalinizzazione e alla repressione ungherese – che incrinano progressivamente le sue certezze, conducendolo a una presa di distanza da ogni forma di dogmatismo. A tale crisi storica si intreccia una crisi esistenziale altrettanto decisiva, culminata nel coma al Mount Sinai Hospital di New York nel 1961. È proprio questo momento limite a inaugurare una svolta interiore: al risveglio, Morin avverte l'urgenza di interrogare radicalmente la propria vita e il proprio rapporto con il sapere. In questa sospensione riflessiva risuonano, quasi in filigrana, le grandi domande kantiane – che cosa posso conoscere? che cosa devo conoscere? che cosa mi è lecito sperare? – che tuttavia egli riformula in una chiave più autobiografica: che cosa è importante per me conoscere? che cosa devo credere? Siamo agli albori del cammino del Metodo.

Morin e lo spirito del tempo

Prima della raggiunta maturità del progetto della *Méthode*, sviluppatasi anche in seguito all'incontro con le teorie della complessità – maturato in modo decisivo durante il soggiorno negli Stati Uniti tra la fine degli anni Sessanta e l'inizio dei Settanta, presso il *Salk Institute for Biological Studies*, dove Morin entra in contatto con la cibernetica di Robert Wiener, la teoria dei sistemi di Ludwig von Bertalanffy, gli studi sull'auto-organizzazione (John von Neumann) e il pensiero ecologico di Gregory Bateson – si collocano le ricerche culturologiche dedicate all'analisi della società di massa. In questa fase iniziale, dispiegatasi tra gli anni Cinquanta e Sessanta, Morin indaga i processi di produzione simbolica e gli immaginari collettivi veicolati dai media, soffermandosi sulla cultura di massa quale spazio di intersezione tra mito, industria culturale ed esperienza quotidiana. Opere come *Il cinema e l'uomo immaginario* (1956; 2016), *Le Star* (1957; 2021) e *Lo spirito del tempo* (1962; 2017) testimoniano un orientamento già sensibile alla complessità dei fenomeni culturali, oltrepassando le tradizionali dicotomie tra cultura alta e cultura di massa, sulle quali Theodor Adorno e Max Horkheimer, nella *Dialettica dell'Illuminismo*, avevano fondato la propria critica all'industria culturale e alla sua forza universalizzante, caratterizzata da processi di standardizzazione e omologazione stilistica.



Ne *Lo spirito del tempo*, Morin riconosce nei processi di sincretismo tra eterogenee espressioni culturali – nell’emblematica immagine di uno “Chopin da jukebox” – l’emergere di una cultura popolare entro cui si rende intelligibile lo “spirito del presente”, inteso come specifica configurazione dei mutamenti sociali nel loro intreccio con la produzione e la circolazione degli immaginari collettivi. Nella ricerca spasmodica dell’attualità, che caratterizza un individuo intento a consumare la propria esistenza integralmente nel presente, è possibile scorgere segnali anticipatori delle istanze della postmodernità; istanze che la cultura di massa, attraverso la proliferazione dei suoi divi e dei suoi eroi, contribuisce a strutturare fornendone al contempo gli innesti mitologici. In esse si riconosce un primo nucleo teorico che, pur non ancora sistematizzato, prefigura la successiva elaborazione del suo Metodo: emergono infatti, in forma embrionale, i principi di ricorsività tra individuo e società, la dimensione dialogica delle opposizioni nelle forme della complementarità e dell’antagonismo (tra razionale e immaginario; rinascita e disgregazione dei fenomeni/sistemi) e una prima intuizione della natura ologrammatica dei sistemi.

Tra *Homo sapiens* e *Homo demens*

È tuttavia a partire da *La Méthode* (1977–2004) che questi elementi vengono esplicitamente formalizzati in un’impalcatura epistemologica definita. Morin integra i concetti di auto-eco-organizzazione (i sistemi viventi producono e mantengono la propria organizzazione in relazione all’ambiente), di ricorsività organizzativa (gli effetti retroagiscono sulle cause, come nel rapporto società–individuo), e di dialogica (co-presenza di logiche antagoniste ma inseparabili, quali ordine/disordine/organizzazione) all’interno di un paradigma che rifiuta tanto il riduzionismo quanto l’olismo astratto. Esistono punti di connessione fondamentali che, ne *La conoscenza della conoscenza* e ne *Le idee* (rispettivamente terzo e quarto volume del Metodo) legano, da un lato, mito e ragione – quali componenti di un pensiero uniduale antecedente ai processi separatori del pensiero razionalizzatore moderno – e, dall’altro, *homo demens* e *homo sapiens*. L’uomo, infatti, non vive esclusivamente attraverso la tecnica, il calcolo o il pensiero logico, ma si esprime anche (e in modo altrettanto essenziale) mediante pratiche simboliche come il mito, la religione, il rito, la festa e la trance. Queste dimensioni non rappresentano semplici momenti di evasione dalla vita “seria” o residui arcaici destinati a scomparire con il progresso, ma costituiscono componenti strutturali dell’esperienza umana:

“I nostri antenati cacciatori-raccoglitori, che, nel corso di decine di migliaia di anni, hanno sviluppato le tecniche della pietra, per elaborare poi quelle dell’osso e del metallo, hanno disposto e fatto uso, nelle loro strategie di conoscenza e di azione, di un pensiero empirico/logico/razionale [...] Tuttavia, questi nostri avi arcaici accompagnavano tutti i loro atti tecnici con riti, credenze, miti e magie, e agli antropologi dell’inizio del secolo è persino potuto sembrare che, rinchiusi in un pensiero mitico-magico, questi primitivi ignorassero ogni razionalità” (Morin, 2007).

Morin sottolinea come, in tutte le società, accanto alle attività produttive e razionali, si sviluppano costantemente forme di espressione che coinvolgono l’immaginazione, l’affettività e il simbolico. L’essere umano danza, celebra, si abbandona a stati di esaltazione, crede nel sacrificio e spesso orienta la propria esistenza verso dimensioni che trascendono la vita immediata, come anche i culti dei morti e i rituali per l’aldilà (la cui indagine etno-socio-antropologica trova realizzazione nell’opera moriniana *L’uomo e la morte*). Tutto ciò testimonia che l’uomo non è soltanto *homo sapiens* o *homo faber* e nemmeno *homo economicus*, ma anche *homo ludens*, *imaginarius* e finanche *demens*. Tali connessioni scaturiscono da una necessità primariamente psichica, ancor prima che antropologica, dell’essere umano di produrre immagini mentali che, nel loro progressivo consolidarsi, si strutturano in immaginari collettivi, situandosi all’intersezione tra immagine e immaginazione. Questo processo si realizza attraverso meccanismi identificativo-proiettivi, i quali operano su un duplice piano, al contempo cosmico e antropologico (v’è, infatti, per Morin un unico meccanismo regolatore tanto della realtà micro quanto di quella macro). Tali meccanismi svolgono una funzione centrale (con impliciti riferimenti alla psicologia analitica), in quanto consentono al soggetto di articolare il proprio rapporto con l’ordine immaginario e simbolico da una parte e la realtà dall’altra. Essi permettono infatti l’esteriorizzazione di contenuti interni – emozioni, desideri, paure – attraverso forme dotate di una essenza fantasmagorica, talvolta prossime alla dimensione allucinatoria, che vengono proiettate nella consistenza apparentemente oggettiva delle immagini. Parallelamente all’attivarsi simultaneamente di un duplice movimento: il soggetto, alienandosi nelle proprie produzioni simboliche, vi si riconosce e vi si identifica, incorporando figure, narrazioni e configurazioni mitiche condivise.

Morin e il cinema

Tale dimensione di “sur-realtà”, riconducibile al regno delle idee, ossia a quella che Morin definisce *dimensione noosferica*, trova nel dispositivo cinematografico la sua peculiare forma di espressione. Il cinema si costituisce infatti come medium privilegiato, nonché piattaforma espressiva di articolazione della relazione tra realtà e immaginario, fungendo da snodo dinamico della loro inter-retroazione, in cui l’immaginario rielabora il reale e, al contempo, il reale viene continuamente reinterpretato attraverso l’immaginario. Ciò è ancor più evidente se si considera la peculiare capacità del dispositivo cinematografico di far sopravvivere e riabilitare l’istanza mitico-magica, trasponendola nella dimensione affettiva e sensibile dell’esperienza spettatoriale. Come sottolinea Morin, il cinema non si limita a rappresentare il reale, ma riattiva strutture profonde dell’immaginario arcaico, investendole emotivamente e rendendole nuovamente operative all’interno della modernità: in tal modo, il pensiero mitico non scompare, ma viene riorganizzato e reinscritto nelle forme tecnico-narrative

della cultura mediale. In esso, come ai primordi della cultura umana, la razionalità risulta intrisa dell'elemento mitico-magico, mostrando come il processo conoscitivo non possa essere ridotto a una dimensione puramente logico-analitica, ma emerga piuttosto come un intreccio complesso e inestricabile tra ragione, immaginazione e dimensione affettiva. Tale dimensione noosferica, in quanto sistema auto-eco-organizzato, dipende dal contesto socioculturale e dalle interazioni da cui emerge, ma al contempo è in grado di acquisire una relativa autonomia rispetto alle menti che l'hanno prodotta, sviluppando proprie dinamiche e retroagendo sui soggetti e sulle strutture sociali. È proprio in questa dinamica che si annida il rischio della "possessione" da parte delle idee, vale a dire la possibilità che i sistemi simbolici prodotti dall'uomo acquisiscano un primato tale da esercitare un dominio sui soggetti stessi che li hanno generati – come testimonia, in parte, anche l'adesione giovanile di Morin al marxismo.

L'avventura del Metodo

In questa prospettiva, la fondazione de *La Méthode* rappresenta, sul piano epistemologico, un impegno a vigilare sui "demoni" delle proprie convinzioni, a risalire ai principi organizzatori della conoscenza. Si tratta, in altri termini, di un progetto volto a rendere il pensiero capace di riflettere su sé stesso, sottraendosi alle forme di irrigidimento dogmatico *razionalizzatore* e aprendosi a una razionalità *aperta* della complessità, consapevole delle proprie condizioni di produzione e dei propri limiti. Il poderoso sforzo compiuto da Morin di ricongiungere le scienze naturali e fisiche cosiddette *dure* all'antropologia, alla sociologia e alla filosofia ha lo scopo di riconnettere il sapere – o, più propriamente, i saperi – attorno a una visione unitaria e complessa del reale, capace di superare le frammentazioni disciplinari prodotte dal pensiero meccanicista moderno. Tale principio epistemologico unitario ricomponne l'intero progetto della *Méthode*, analogamente al celebre albero di banano evocato da Morin, figura priva di un tronco centrale rigidamente gerarchizzato e costituita, piuttosto, da una trama di molteplici rigenerazioni e interconnessioni, in cui ogni elemento rinvia agli altri.



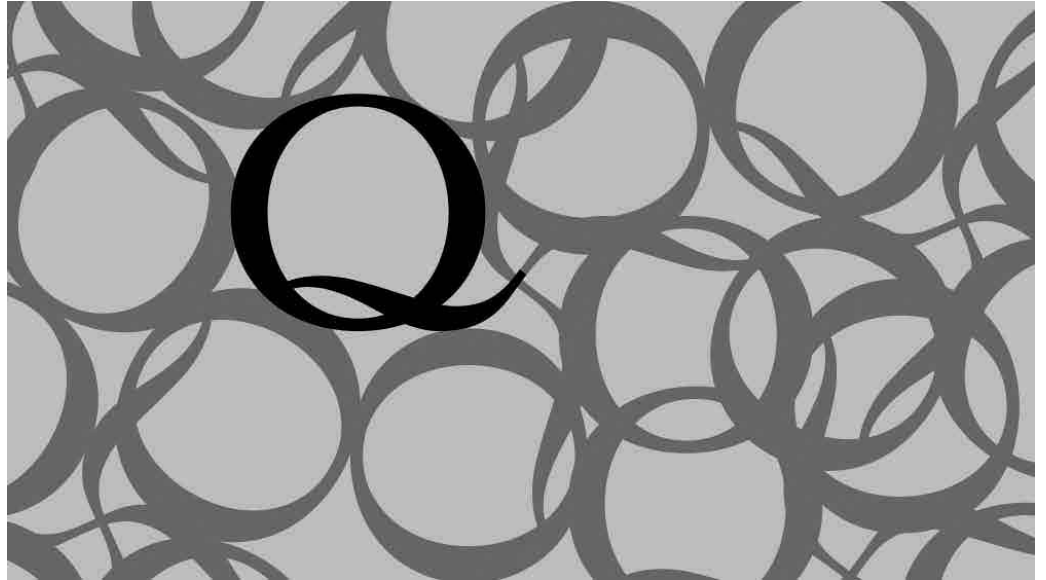
In tale prospettiva, l'intera opera moriniana si compone come un sistema policentrico, nel quale ciascun volume trova il proprio significato nel rinvio continuo agli altri, secondo una logica di circolarità ricorsiva e di co-implicazione che ne sostiene e ne struttura l'intero impianto teorico. Morin costruisce infatti un percorso che muove dalla riflessione sui

fondamenti fisici e cosmologici (*La nature della natura*), passa attraverso la dimensione biologica del vivente (*La vita della vita*) e giunge alla conoscenza (*La conoscenza della conoscenza*) e al mondo delle idee (*Le idee: habitat, vita, organizzazione, usi e costumi*), fino a interrogare l'identità/le identità antropo-bio-sociali (*L'identità umana*) e, infine, la dimensione etica (*Etica*). Morin descrive come le grandi rivoluzioni scientifiche del Novecento – dalla termodinamica statistica di Ludwig Boltzmann alla fisica dei quanti inaugurata da Max Planck e sviluppata da Werner Heisenberg, fino alla crisi del determinismo laplaciano – abbiano profondamente trasformato la nostra concezione del mondo, mettendo in discussione l'ideale di un universo perfettamente prevedibile. A ciò si aggiungono gli sviluppi della termodinamica del non equilibrio (cfr. Prigogine, 1994; 2003) e delle teorie del caos, che hanno ulteriormente mostrato i limiti della linearità e della previsione. L'idea di un cosmo ordinato e regolato da leggi assolute viene così sostituita da una visione in cui ordine e disordine coesistono in una relazione dinamica, al tempo stesso complementare e antagonista. La scienza ha quindi riconosciuto i limiti della certezza, in quanto ciò che è calcolabile e prevedibile rappresenta solo una porzione circoscritta del reale, immersa in un campo molto più ampio di incertezza e complessità. Questo mutamento ha inoltre alimentato una riflessione critica sulla razionalità scientifica stessa, sviluppata da autori come Gaston Bachelard, Karl Popper, Thomas Kuhn e Paul Feyerabend. Morin ha avuto il merito di estendere tale prospettiva all'universo e alla vita: il cosmo appare come il prodotto di processi simultanei di creazione e distruzione (morfogenesi e scismogenesi), mentre la vita emerge da un intreccio irriducibile di caso e necessità, la cui proporzione resta indeterminabile.



Anche la biologia, pertanto, entra nel dominio dell'incertezza, dal momento che l'origine della vita rimane un problema aperto, e con essa il senso stesso della presenza umana. Più in generale, l'approccio epistemologico introdotto da Morin si fonda sulla nozione di sistema, che co-implica i diversi livelli del reale – fisico, biologico, sociale e umano – e su una rinnovata concezione della conoscenza. Quest'ultima, alla luce del cambiamento di paradigma che segna il passaggio dalla scienza classica a quella della complessità (sapientemente ritracciato da Giuseppe Gambillo e Annamaria Anselmo nel loro *La filosofia della complessità*, 2013), non può più essere intesa come un processo lineare e dotato di oggettività, in altre parole fondato sulla netta separazione tra soggetto e oggetto, ma

implica un ripensamento radicale del ruolo del soggetto conoscente. Per Morin, l'osservazione è sempre accompagnata dall'auto-osservazione, intesa come complemento indispensabile e condizione di una ricerca autentica, capace di individuare non solo negli altri, ma prima ancora in sé stesso, le radici ricorrenti dell'errore e della menzogna. Secondo tale assunto, conoscere comporta il riconoscimento delle condizioni di produzione della conoscenza stessa, nonché della costitutiva implicazione del soggetto nel processo conoscitivo, il quale contribuisce inevitabilmente a modificare l'oggetto della propria indagine.



La conoscenza – intesa come intrinsecamente complessa – si colloca entro il campo dell'incertezza e della non linearità; essa può essere compresa soltanto alla luce della dinamica triadica di ordine, disordine e organizzazione, che rappresenta il principio regolativo fondamentale dei sistemi complessi. Ciò comporta la necessità dei sistemi di auto-organizzarsi, ossia di produrre e mantenere strutture relativamente stabili, rette da forme omeostatiche "lontane dall'equilibrio" (Prigogine, 2003); laddove, il disordine, al contrario, introduce la dimensione entropica dell'imprevisto: errore, perturbazione, casualità. Se nell'ambito della tradizione fisico-meccanistica e della termodinamica classica, il disordine indicava un processo irreversibile e degenerativo; nella prospettiva della complessità, invece, esso assume un ruolo generativo. Il disordine, infatti, mette in crisi le strutture esistenti, costringendo il sistema a ri-organizzarsi, aprendo così la possibilità (auto)generativa di riprodurre nuove forme di ordine strutturale. L'elemento perturbatorio o entropico diviene, ora, un momento (auto)generatore e (ri)produttivo del sistema stesso, giacché quelle che Prigogine definisce come biforcazioni, in relazione all'evoluzione dei fenomeni, rappresentano punti critici di instabilità in cui il sistema, lungi dal dissolversi, può riorganizzarsi su livelli più complessi, dando luogo a nuove forme di ordine a partire dal disordine (cfr. Prigogine, 1999).

La sfida dell'educazione

Nell'ambito della riflessione moriniana sulla riforma del pensiero, *I sette saperi necessari all'educazione del futuro* e *Teste ben fatte. Riforma dell'insegnamento e del pensiero* rappresentano un momento decisivo di articolazione tra epistemologia ed educazione, in cui la critica alla frammentazione dei saperi si traduce nella proposta di una formazione orientata alla proposizione di una "conoscenza complessa" (Morin, 2001b). Quest'ultima si

salda, da un lato, a un progetto di riforma del pensiero volto a risalire – come già osservato – ai principi organizzatori della conoscenza, traducendosi in un ripensamento complessivo del sistema educativo; dall'altro, si connette alla concezione di un "umanesimo planetario rigenerato" (Morin, 2002), fondato sul riconoscimento della diversità nell'unità (*unitas multiplex*), delle identità nell'identità, e della "comunità di destino" (ibid.) che accomuna tutti gli esseri umani in quanto figli della Terra, entro il legame circolare e ricorsivo che pone in relazione inter-retro-attiva uomo, specie e società. Soltanto l'emergere di una coscienza dialogica, che scaturisca dall'esercizio complesso del pensiero, consente – anche attraverso il confronto e il conflitto tra idee – di pervenire a quello che Morin definisce quali "brodi di cultura" (Morin, 2008), contesti nei quali la cultura, nella "relianza" e nell'incontro con l'altro, si rinnova e si trasforma, accrescendo le proprie capacità (auto)generative proprio sul terreno dinamico del dialogo e dello scontro:

"Dobbiamo intendere il radicarsi della conoscenza nella società e l'interazione conoscenza/società, ma anche, e soprattutto, l'anello ricorsivo in cui la conoscenza è prodotto/produttore di una realtà socioculturale"
(Morin, 2008).

Ne *I sette saperi necessari all'educazione del futuro*, Morin sostiene che una conoscenza pertinente deve essere in grado di cogliere la multidimensionalità della realtà. La società, infatti, non può essere compresa isolando i suoi elementi (economici, politici, psicologici, culturali), poiché essi sono sempre interdipendenti e in continua inter-retroazione. La conoscenza deve quindi confrontarsi con la complessità, intesa come ciò che è "tessuto insieme" (Morin, 2001b): un intreccio inseparabile tra parti e tutto, tra oggetto e contesto. Partendo da questa impostazione, Morin sottolinea la necessità di sviluppare un'intelligenza generale, intesa come capacità di orientarsi nella complessità attraverso la connessione dei saperi e la contestualizzazione delle conoscenze. Tale intelligenza non si oppone alla specializzazione, ma ne costituisce il presupposto: quanto più essa è sviluppata, tanto più è possibile comprendere e affrontare problemi specifici in modo efficace. La comprensione, infatti, non si riduce a una semplice decodifica di informazioni, ma implica un processo interpretativo che mobilita l'insieme delle conoscenze e dell'esperienza del soggetto. Ciò comporta necessariamente una critica ai sistemi educativi che, reprimendo questa disposizione, finiscono per privilegiare una trasmissione frammentata e meramente nozionistica del sapere. In opposizione a tale modello, l'educazione dovrebbe promuovere il libero esercizio dell'intelligenza, incoraggiando la capacità di problematizzare, connettere saperi e interrogare criticamente la realtà. La prima finalità dell'insegnamento, secondo un esplicito riferimento al filosofo Michel de Montaigne, consiste nel formare una "testa ben fatta", ossia una mente in cui il sapere, anziché ridursi a una mera accumulazione di nozioni, sia guidato da principi di selezione, organizzazione e integrazione capaci di conferirgli significato e intelligibilità.

Adieu, Edgar Morin. E sempre più ci scopriamo sulle spalle dei giganti.

l e t t u r e

— Giuseppe Gambillo, Annamaria Anselmo, *Filosofia della complessità*, Le Lettere, Firenze, 2019.

- Max Horkheimer, Theodor W. Adorno, *Dialettica dell'illuminismo*, Einaudi, Torino, 2010.
- Edgar Morin, *Il metodo. Ordine, disordine, organizzazione*, Feltrinelli, Milano, 1994.
- Edgar Morin, *La testa ben fatta. Riforma dell'insegnamento e riforma del pensiero*, Raffaello Cortina, Milano, 2000.
- Edgar Morin, *Il metodo 1. La natura della natura*, Raffaello Cortina, Milano, 2001a.
- Edgar Morin, *I sette saperi necessari all'educazione del futuro*, Raffaello Cortina, Milano, 2001b.
- Edgar Morin, *Il metodo 5. L'identità umana*, Raffaello Cortina, Milano, 2002.
- Edgar Morin, *Il metodo 2. La vita della vita*, Raffaello Cortina, Milano, 2004.
- Edgar Morin, *Il metodo 3. La conoscenza della conoscenza*, Raffaello Cortina Editore, Milano, 2007.
- Edgar Morin, *Il metodo 4. Le idee: habitat, vita, organizzazioni, usi e costumi*, Raffaello Cortina Editore, Milano, 2008.
- Edgar Morin, *Il cinema o l'uomo immaginario*, Raffaello Cortina Editore, Milano, 2016.
- Edgar Morin, *La sfida della complessità*, Le Lettere, Firenze, 2017a.
- Edgar Morin, *Lo spirito del tempo*, Meltemi, Milano, 2017b.
- Edgar Morin, *Il paradigma perduto. Che cos'è la natura umana*, Mimesis, Milano, 2020.
- Edgar Morin, *L'uomo e la morte*, Il margine, Trento, 2021.
- Edgar Morin, *L'avventura del Metodo. Come la vita ha nutrito l'opera*, Raffaello Cortina, Milano, 2023.
- Ilya Prigogine, *La fine delle certezze. Il tempo, il caos e le leggi della natura*, Bollati Boringhieri, Torino, 1999.
- Ilya Prigogine, *Le leggi del caos*, Laterza, Bari-Roma, 2003.

03 Giugno 2026