

# Complessità, conoscenza, fraternità Per un pensiero metadisciplinare

*di Sergio Manghi*

Professore ordinario di Sociologia dei processi culturali e comunicativi,  
Università di Parma

## Sommario

La sfida della complessità investe le nostre forme di conoscenza e insieme di convivenza. Sul primo piano, è sfida alla riorganizzazione dei saperi non soltanto transdisciplinare, ma anche metadisciplinare, capace di andare oltre il dualismo scienza-altri saperi. Sul secondo piano, è la sfida della fraternità. Una doppia sfida emergente dalla crisi del millenario principio d'ordine gerarchico, insieme simbolico e sociale.

## Parole chiave

complessità, fraternità, principio gerarchico, conoscenza, Edgar Morin.

## Summary

The challenge of complexity concerns both our forms of knowledge and of coexistence. It is the challenge to reorganize knowledge in transdisciplinary and also metadisciplinary ways, beyond the dualism science-other forms of knowledge. At the same time, it is the challenge of fraternity. A double challenge emerging from the crisis of the millenary hyerarchical principle of social and symbolic order.

## Keywords

complexity, fraternity, hyerarchical principle, knowledge, Edgar Morin.

*Ma cosa vuol dire conoscere?  
[...] Conoscere vuol dire guardare e innamorarsi.  
E forse prima ancora noi lo sapevamo  
negli occhi di chi per primo ci ha guardati,  
e prima ancora in quel mistero del mondo  
là dove le stelle che brillano forse permangono.  
Così, nel volersi bene, forse, il conoscere.*  
Franco Loi

## 1. Scienza o pensiero della complessità?

Accade spesso che la nozione di complessità venga associata, nel suo significato più essenziale, ai soli saperi scientifici moderni, lasciando sullo sfondo, come secondario o non pertinente, oppure in attesa di venire annesso ai dettami esplicativi della complessità, il resto – vastissimo – della conoscenza umana: la letteratura, la poesia, le arti, i saperi religiosi e sapienziali, la conoscenza comune.

Si parla in questo senso di *scienza della complessità*, riferendosi a una vasta famiglia di modelli formali sorti nell'ultimo mezzo secolo in ambiti prevalentemente logico-naturalistici (teoria delle strutture dissipative, dei frattali, del caos, delle reti, ecc.).

Un'altra espressione, anche più specifica, che va spesso in questa direzione è *teoria dei sistemi complessi*, che allude più restrittivamente a una distinzione tra sistemi semplici e sistemi complessi, ai quali ultimi soltanto dovrebbe limitarsi, per rigore scientifico, la nozione di complessità.

Questa nozione naturalistico-formalistica di complessità è presente, in particolare, in vari studi della Scuola di Santa Fe, spesso ispirati, come ha osservato Pietro Greco (2002, pag. 111), alla duplice idea che l'ordine naturale sia retto in profondità da principi spontanei semplici e che il nesso implicito tra la complessità dei fenomeni osservabili e la loro intima semplicità possa essere reso esplicito ("spiegato") grazie alle potenzialità analitico-calcolanti del computer.

In questa prospettiva, va da sé che perde ogni senso la strutturazione del sapere per discipline teorico-sperimentali separate, scaturita dal progetto moderno di perseguire l'onniscienza – in diretta, esplicita competizione con l'analogia pretesa dei saperi religiosi – attraverso la via della specializzazione.

D'alto canto, è anche evidente che la riscrittura del progetto conoscitivo moderno da parte di questa scienza della complessità si definisce, allo stesso tempo, anche per la sua essenziale continuità con il presupposto "scientista", chiamiamolo così, proprio di quel progetto. Con l'assunzione epistemologica, cioè, che il sapere scientifico sorto con l'era moderna, ancorché ripensato alla luce della crisi delle scienze classiche, costituisca il modello ideale per ogni forma del sapere – mutuando in tal modo, specularmente, l'analogia assunzione che ha fondato per millenni i saperi religiosi, come tipicamente ("mimeticamente") accade nelle escalation simmetriche amico-nemico.

I modelli descrittivi ed esplicativi cui dà vita questa scienza della complessità danno per scontata la crisi del progetto scientifico classico, e non ambiscono certamente alla monodisciplinarietà. E neppure semplicemente alla *inter-disciplinarietà*, va aggiunto, se con questo termine intendiamo, come per lo più accade, una pratica di condivisione dei risultati *a valle* della ricerca, tra discipline che rimangono concluse ed autoreferenziali *a monte*, nei loro fondamenti teorico-metodologici.

La scienza della complessità mira piuttosto alla *trans-disciplinarietà*, ovvero ad attraversare i sacri confini disciplinari tracciati sulle mappe del sapere dalle varie tradizioni accademiche, sempre più parcellizzate (che ancora definiscono, non dimentichiamo, gran parte dei dipartimenti universitari, dei centri di ricerca, dei criteri di pubblicazione). Così intesa, la trans-disciplinarietà disegna mappe interamente nuove del sapere in nome di una nuova scienza unica – la scienza generale, appunto, della complessità: scienza degli ordini spontanei soggiacenti ai fenomeni osservabili, dello stupefacente emergere di forme ordinate in condizioni lontane dall'equilibrio, delle dinamiche interattive non-lineari e indeterministiche, e così via.

E tuttavia, pare a me che questo movimento trans-disciplinare, mentre per un verso mette in causa con meritoria efficacia, spesso con mirabile eleganza formale, i confini disciplinari, rimanga però racchiuso nella sfera delimitata dalla parola "scienza", arrestandosi di fronte al sacro confine che separa questa sfera, considerata "superiore", dalla vasta nube della "non scienza" – considerata, come dicevo sopra, secondaria, non pertinente, oppure in attesa di venire annessa alla scienza della complessità.

E allora? Non è forse legittimo, rigoroso, innovatore e interessante questo movimento transdisciplinare? Certamente sì. Non è certamente questo il punto che qui vorrei toccare. Quel che vorrei porre al centro di queste riflessioni è, come credo si sarà inteso, la differenza tra questo modo d'intendere la nozione di complessità,

compendiato sopra nell'espressione *scienza della complessità*, e un modo differente, che seguendo Edgar Morin chiamerei metodo della complessità, o ancor più brevemente *pensiero complesso*.

Questa seconda nozione di complessità non esclude, naturalmente, la prima, ma semmai la include. La include, più precisamente, come parte di una storia del mondo, di una narrazione della condizione umana, che prende slancio da più lontano, rispetto alla nascita della scienza moderna, e per certi versi anche della filosofia; che prende slancio soprattutto, vorrei sottolineare, da un ordine di problemi, di urgenze, di sfide più ampio, profondo e misterioso. Da una profonda "crisi" antropologica, insieme esistenziale, sociale ed ecologica, della condizione umana per come si è andata stabilizzando lungo le decine di millenni della sua avventura sul pianeta Terra.

È di questa "crisi", credo, che la stessa riflessione teorica ed epistemologica sviluppata nelle scienze intorno alla nozione di complessità è figlia, inseparabilmente da tutte le altre forme del pensiero umano, e non – come vorrebbe il racconto fondativo "scientifico" implicito nella *scienza della complessità* – di laboratori logico-sperimentali, formalizzazioni intellettuali arditamente indeterministiche, e così via.

Edgar Morin, che alla nozione di complessità ha consacrato le riflessioni più vaste, articolate e sfidanti che finora siano state elaborate, attraverso l'impressionante lavoro del *Metodo* e numerose altre pubblicazioni, lungo ormai quattro decenni (v. Manghi, 2009a), ha scritto nel primo dei sei volumi del Metodo: "La radicalità della crisi della società, la radicalità della crisi dell'umanità, mi hanno spinto a ricercare al livello radicale della teoria" (Morin, 1977, trad. it. pag. 21).

## 2. Complessità, gerarchia, fraternità

Assumere la sfida della complessità in chiave non meramente né prioritariamente scientifica ma anzitutto in chiave antropologica, nel senso ora richiamato, significa lasciarsi attraversare da qualcosa di più vasto, più indeterminato, più "impuro" e informalizzabile, financo indicibile, che non l'universo – pure a propria volta vasto, straordinario, suggestivo – delle modellistiche e delle metodologie della complessità in senso stretto scientifiche.

Significa lasciarsi attraversare dall'avventura, meravigliosa e allo stesso tempo drammatica, della vita umana e delle sue molteplici forme di sapere, in una sua radicale metamorfosi, in corso da secoli, e dagli esiti tutt'altro che scontati: la metamorfosi da una condizione antropologica ed ecologica altamente stabile, governata da principi d'ordine capaci di ridurre la complessità attraverso dispositivi efficaci e di lunga durata, a una condizione antropologica ed ecologica altamente instabile. Una condizione nella quale i principi d'ordine, ovvero i modi dell'accordo e del conflitto, della conservazione e del cambiamento, della comunicazione e della decisione, della verità e della falsità dei saperi, sono entrati in uno stato di pervasiva incertezza, di effervescente indeterminazione.

Tale metamorfosi è talmente radicale e talmente brusca, potremmo dire, se pensiamo che ha inizio appena alcuni secoli fa, quanto meno come esperienza estesa a vaste masse di donne e di uomini sul pianeta, a fronte delle decine di migliaia di anni di "stato stazionario" che l'hanno preceduta, da costringerci a investire energie crescenti nella sperimentazione di relazioni sociali e *insieme, inseparabilmente*, di forme della conoscenza, radicalmente nuove. A investire energie crescenti, per dirla con altre parole, schematicamente, nella sfida "bifronte" della fraternità e della complessità.

(Prima di proseguire, vorrei insistere su questo *insieme, inseparabilmente*, in quanto non si dà conoscenza "pura", come spesso vorrebbero certi discorsi "scientifici",

motivata da “pure” motivazioni intellettuali: anche la scienza, come ogni altra forma del sapere, è una pratica conoscitiva “impura”. È sempre una qualche forma di *fame*, che *aguzza l'ingegno*, potremmo dire: bisogno, insicurezza, mancanza, desiderio, ambizione, tensione verso il potere, o un mix di queste motivazioni, che non sono mai, peraltro, unicamente soggettivo-esistenziali, ma sempre immediatamente relazionali, sociali, culturali).

La sfida della fraternità, sfida a riconoscere nell'altro se stessi – in chiunque altro, *nessuno escluso* (Manghi, 1999-2000, 2008) – non scaturisce da opzioni volontaristiche collaterali, kantiane o altro, rispetto alle sfide della conoscenza. Scaturisce dalla medesima “crisi” della convivenza umana, per come si è riprodotta nei millenni sul pianeta Terra. Più precisamente: dalla crisi radicale del più arcaico, duraturo e rassicurante dei principi d'ordine sociale e simbolico creato dall'*Homo sapiens*, o meglio, come ci ricorda Edgar Morin (2001), dall'*Homo sapiens/demens*: il principio gerarchico.

L'*Homo hyerarchicus*, per dirla con il grande antropologo Louis Dumont (1966) – ovvero l'abitudine a dare immediatamente per scontato, come un dato naturale, o meglio ancora sacro-naturale, che gli esseri umani siano disposti lungo una scala, di due o più gradini, a seconda del grado di “sacralità” che li abita – è l'architave che per millenni ha garantito sopravvivenza e relativa stabilità psico-sociale alle comunità umane (e continua a esserlo, del resto, nei nostri razzismi e sessismi, nel nostro credere a capi più o meno risacralizzati, financo a razionalissimi scienziati autoinvestiti di virtù salvifiche; così come negli ordinamenti castuali, ancora rigogliosi, che per esempio in India hanno impedito di recente di portare aiuti a certe vittime dello tsunami, in quanto “intoccabili”, generati nella notte dei tempi non da qualche parte del corpo di Brahma, ma dalla polvere che il dio sollevava camminando).

È la crisi di questo ordine plurimillenario che ci costringe a *vedere*, quasi di colpo, con meraviglia e sgomento, la straordinaria complessità delle nostre interazioni, in precedenza governata da dispositivi gerarchizzanti, semplificanti, stabilizzanti. Abbiamo creduto da sempre che qualcosa di esterno alle nostre interazioni quotidiane, assai potente (sacro) le avrebbe governate per sempre. E ci troviamo quasi di colpo a non poter non vedere che le cose non stanno così. Che l'ordine sociale, esistenziale, culturale, non scaturisce da altro che non siano le nostre stesse interazioni. È da questa profondità antropologica, da questa “crisi” radicale di certezze plurimillinarie, che scaturisce l'urgenza di *vedere* – anche scientificamente – la *complessità* delle nostre interazioni. Un *vedere* che fa tutt'uno, pragmaticamente, emozionalmente, socialmente e politicamente, con un *fare*: con il praticare, ci piaccia o meno, questa sconcertante complessità. La fraternità, la fraternità tra sconosciuti, non è un principio etico sovrapposto alle nostre vite quotidiane, che attende la scienza della complessità per potersi giustificare o per comprendere come agire: o è pratica immediata o non è. O è pratica della comprensione, del riconoscimento reciproco, o è il suo contrario – immediatamente.

La sfida del pensiero complesso ci viene dall'acuta percezione del rischio di violenza e di angoscia che venendo a mancare, insieme all'automatismo del principio gerarchico, la certezza delle protezioni (e non solo delle compressioni) “dall'alto”, ciascuno possa diventare per l'altro un Caino, e insieme dell'opportunità che ciascuno possa diventare per l'altro il *prossimo*. Con una battuta: è la crisi dell'*alto* che ci costringe, o quanto meno ci sospinge, volenti o nolenti, a fare i conti con il volto misterioso dell'*altro*. E insieme, inseparabilmente, a creare forme del conoscere non più linearmente deterministiche, ma capaci di *vedere* nella nostra vita interiore e di relazione le circolarità tra osservatore e osservato, le interdipendenze, le

indeterminatezze, le ambivalenze, le ambiguità, i doppi legami, e così via – quel che chiamiamo, appunto, pensiero della *complessità*.

E aggiungo: senza questa crisi del nostro sapere sociale e antropologico plurimillenario intorno alla natura delle nostre interazioni sociali, non avremmo neppure liberato la nostra curiosità dalle spiegazioni superstiziose dei fenomeni naturali. So che sto esponendo una “tesi” controintuitiva, che richiederebbe ben altro spazio argomentativo, ma voglio qui ribadirla ugualmente, sperando di stimolare riflessioni e controriflessioni pertinenti: è il sapere sociale, con le sue trasformazioni, in particolare con l’indebolirsi radicale nella credenza nella natura sacra dell’ordine sociale, a costituire la matrice dello sviluppo dei saperi naturalistici moderni. Ovvero: contrariamente a quanto spesso viene ripetuto: i saperi sociali sono più “maturi”, in un certo senso (che lascerò qui allo stato intuitivo), dei saperi naturali...

### **3. La vittima, fonte di sapere**

Per comprendere la duplice sfida della fraternità e della complessità non è sufficiente dunque fermarsi ai tempi storici brevi o medi. Occorre spingersi molto più indietro, e confrontare il nostro presente con la lunga durata dell’*Homo hyerarchicus*, interrogandosi su quali trasformazioni dei saperi sociali hanno portato una frattura nei fondamenti di senso e di organizzazione sociale di quella lunga durata.

Fin dalle origini della civiltà umana, il principio gerarchico-sacrale, ovvero l’autorità magico-religiosa immediatamente riconosciuta da tutta la comunità come potente e rassicurante, ha costituito una fonte certa di conoscenza vera e allo stesso tempo – *inseparabilmente*, insisto – una fonte certa di ordine sociale, capace di rendere tendenzialmente prevedibili ai singoli soggetti i modi delle loro interazioni quotidiane, tanto orizzontali quanto verticali.

Tale fonte era posta dall’immaginario collettivo ai confini estremi dell’umano, oltre l’ultima cornice di senso accessibile ai mortali, a contatto diretto con semantiche e pragmatiche extra-umane, immortali. E proprio in virtù della sua separatezza (il sacro è anche etimologicamente il separato), quella fonte era in grado di funzionare efficacemente, potentemente, come matrice inesauribile di semplificazione, di riduzione dell’imprevedibile al prevedibile, del perturbante al familiare, della devianza alla norma sociale, dei pensieri paradossali o confusi a pensieri concretamente comprensibili e comunicabili.

Finché questo principio psico-socio-antropologico ha continuato a regolare l’organizzazione profonda della conoscenza e della convivenza umane, la sfida bifronte della fraternità e del pensiero complesso non poteva dispiegarsi appieno. Non poteva porsi, infatti, con urgenza indifferibile il problema di convivere con chiunque, al di là dei legami di sangue e di tradizione, né il problema gemello di saper pensare – per chiunque, non solo per le élite sapienziali – l’imprevedibile, il perturbante, il paradossale.

Per comprendere che cosa mai abbia potuto incrinare quell’antico e solido principio di regolazione dell’ordine sociale e simbolico, è al sorgere di un diverso principio d’ordine, che dobbiamo rivolgere la nostra attenzione: a un diverso sapere intorno alla natura delle nostre interazioni sociali, in altre parole. È da questo diverso sapere che si origina la possibilità stessa di una conoscenza razionale, non superstiziosa, intorno ai fenomeni naturali.

Per questa ragione, non credo che siano sufficienti i racconti delle origini della complessità che si limitano a ricostruirne la genesi a partire da crisi interne al pensiero

scientifico-naturalistico, o anche del pensiero filosofico, qualora lo si intenda come storia interna a quel che i filosofi hanno usualmente chiamato filosofia.

Credo che il racconto vada esteso – retrodatato – alle crisi interne al pensiero e alle pratiche sacro-religiose. Pensiero e pratiche, vorrei precisare, intesi qui non come sfere specialistiche, riservate a caste sapienziali separate, ma come potenti organizzatori dell'esperienza comune, matrici antropologiche di senso e di regole per la nostra convivenza/sopravvivenza quotidiana da sempre – e ancora oggi, assai più in profondità di quanto i nostri linguaggi pseudo-laicizzati ci inducano a credere. A rigore, non è sufficiente dire che la specie umana si è differenziata dalle specie pre-umane per aver sviluppato competenze genericamente culturali. Andrebbe precisato che la specie umana ha potuto convivere/sopravvivere in quanto ha sviluppato credenze sacro-religiose.

(Ciò è avvenuto, *ovviamente*, per il tramite di modalità non meramente genetiche, ma unitariamente bio-culturali, di elaborazione dell'esperienza; ma le modalità bioculturali riguardano soltanto il *come*, non ancora il *cosa*, di questa elaborazione, e il *cosa* che ha consentito di sopravvivere/convivere, diciamo per brevità, è a mio modo di vedere il *sacro* (Girard, 1978).

Per comprendere la portata psico-socio-antropologica della crisi del principio gerarchico, nella regolazione del sapere e della convivenza, dobbiamo tener conto di un suo aspetto che tende a rimanere nascosto nelle sue viscere più profonde. La piramide gerarchico-sacrale nasconde al suo interno necessariamente una seconda piramide, una piramide rovesciata, che ne fonda segretamente la legittimità e la potenza: la piramide del *sacrificio*, per dirla con un'espressione di Peter Berger. James Frazer, nel celebre *Ramo d'oro*, lo aveva documentato per primo estesamente. Friedrich Nietzsche ne aveva intuito lucidamente le radicali implicazioni antropologiche (rimanendo anche dichiaratamente affascinato, peraltro, dobbiamo aggiungere, dallo splendore luciferino del rito sacrificale).

René Girard (1978, 1982) ha magistralmente sviluppato tali implicazioni, mostrando come al cuore dei riti e dei miti che hanno garantito sopravvivenza, convivenza e conoscenza ai gruppi umani “fin dalla fondazione del mondo” si trovi il sacrificio ritualizzato di una vittima (sia qui consentito rinviare sinteticamente a Manghi, 2009a). E anche gli studi di Edgar Morin sull'uomo e la morte, ripresi in particolare nel 5° tomo del *Metodo*, hanno sottolineato la forza generativa del rito sacrificale, in grado di dare certezza alla conoscenza e stabilità alla convivenza comunitaria, grazie al “transfert purificatore del male sulla vittima espiatoria” (Morin, 2004, trad. it. pag. 25). Scrive ancora Morin: “Individuato fin dal Paleolitico, il sacrificio è il più arcaico, il più esteso, il più radicato, il più rivelatore dei comportamenti magico-rituali di homo *sapiens-demens*” (Morin, 2004, trad. it. pag. 24).

La vittima espiatoria, cuore segreto e a lungo inconscio, letteralmente indicibile, dell'autorità cui tocca custodire il senso ultimo della conoscenza e dell'ordine sociale, può essere compendiata nella figura – a un tempo logica, socio-logica e antropo-logica – del *terzo escluso*. È in altre parole l'esclusione di un terzo, *il più possibile unanimemente*, a rendere possibile e necessario l'ordine conoscitivo *semplice*, ancorato al primato della causalità magico-lineare. A rendere possibile interazioni stabilmente “sensate” tra gli esseri umani, consapevolmente o meno “escludenti”.

Senza esclusione di un terzo, sarebbe il caos, l'incertezza improvvisamente crescente nelle interazioni comunicative, la paura di morte del senso e dell'identità collettiva. La specie umana non sarebbe semplicemente sopravvissuta alle pressioni ambientali, con quella sua costituzione biopsichica così fragile, instabile, *sapiens/demens*, aperta potenzialmente a infinite possibilità, incluse non a caso la follia senza ritorno, la violenza più cruda sugli altri, la violenza più assurda su se stessi.

Soltanto una mutazione antropologica radicale ha potuto spezzare il cerchio arcaico del terzo escluso. Dell'eterno ritorno dell'identico. Una mutazione che ha agito primariamente, come mostrano i vasti studi girardiani intorno al mito e al rito, sulla piramide "rovesciata" nascosta nelle viscere oscure della piramide visibile, ovvero del principio gerarchico-sacrale. Una mutazione che ha agito, insomma, sulla sacralità della vittima, sul suo presunto incarnare potenze maligne non terrene – e dunque sacrali. Sul suo essere fonte profonda di un sapere profondamente unitario e disciplinante – ovviamente pre-disciplinare – sulla società e sulla natura.

Era questa sacralità a fare della vittima il punto di partenza per ogni spiegazione "sociologica" e "naturalistica": le cose sociali e naturali che "non andavano" erano spiegate additando il potere maligno della vittima come vera *causa lineare* di quegli effetti (dove la causa era tutt'uno con la colpa: e del resto anche oggi è molto spesso così); e anche le cose che "andavano" erano spiegate con la medesima causalità lineare: si credeva infatti che il rito sacrificale, se ben condotto dal sacrificatore, potesse trasformare magicamente i superpoteri della vittima da negativi a positivi, e che ciò portasse la pace negli animi e nella comunità "in crisi" (dove la causa faceva tutt'uno in tal caso con il merito: e del resto anche oggi è spesso così: chi si assume meriti spesso si presume un po' magico...).

Il rito sacrificale portava anche ad attribuire grande potere al custode-praticante dei saperi cerimoniali e all'autorità che deteneva visibilmente (di più: vistosamente) il diritto di vita e di morte sulle possibili vittime (ancor oggi è così in varie parti del mondo, inclusa la nostra). Ma non sfuggirà che la "materia prima" da cui scaturiva, attraverso il rituale, il potere benefico che si diffondeva negli animi e nella comunità (divenuto oggi il volto sorridente della scienza salvifica?), era fornita dal sangue della vittima. Senza sangue, niente rituale, e senza rituale, niente pacificazione interiore e collettiva.

Con la perdita di questa superstiziosa sacralità, la violenza sulla vittima ha potuto via via apparire come violenza senza aggettivi. E senza legittimità. E non ha più potuto essere, via via, la spiegazione semplice e lineare, rassicurante e stabilizzante, che era stata per millenni. Si è cominciato a dare parola e dignità al terzo escluso, sgravandolo via via della pesante eccezionalità di cui era ammantato, a un tempo sociale ed epistemologica. Ciò ha comportato mutamenti radicali tanto sul fronte delle relazioni sociali quanto sul fronte delle forme di conoscenza, minando i presupposti di certezza che reggevano questi due fronti della condizione umana da millenni.

Sul primo fronte, ha comportato la necessità di esplorare altre forme dell'ordine sociale, fondate sull'inclusione del terzo escluso (da lì, la cultura dei diritti), e dunque sull'inevitabilità del disordine, dell'incertezza, del conflitto, dei "conti" che non tornano mai, ovvero sulle reciprocità circolari, relazionali, reticolari (la democrazia è infatti in perenne "crisi", o non è democrazia: *il peggiore di tutti i regimi*, come pare avesse detto Churchill, *a parte tutti gli altri*).

Sul secondo fronte, venuta meno l'ovvietà della "causa prima" di ogni cosa (la colpa della vittima, per le cose che "non andavano", il merito della vittima, con la mediazione del sacrificatore, per le cose che "andavano"), ha comportato la necessità di esplorare nuove forme del pensiero, anch'esse fondate sull'inclusione del terzo incluso, e dunque sulle causalità circolari, indeterministiche, sulla molteplicità dei punti di vista sul mondo, e così via – quel che si usa definire, ripetiamolo ancora, con la parola *complessità*.

Non stiamo parlando di astratti schemi metodologici e intellettuali, disciplinari, inter-disciplinari o trans-disciplinari, o meglio non solo. Stiamo parlando, anzitutto, di una lotta aspra, difficile, che attraversa il nostro spirito e le nostre relazioni sociali in profondità. Nella quale i promotori, chiamiamoli così, della complessità, non sono

affatto automaticamente dalla parte delle soluzioni, a cercare di convincere nuovi adepti – il che significherebbe situare le cause delle cose che “non vanno” fuori di sé: logica sacrificale del terzo escluso. Sono anch’essi, in permanenza, dalla parte del problema. La reinclusione – sociale, conoscitiva – del terzo è un’avventura appena nata. Un’avventura ancora largamente sconosciuta.

Al cuore della profonda trasformazione antropologica che stiamo abbozzando – dal terzo escluso al terzo incluso – c’è dunque una radicale metamorfosi della figura simbolica, e insieme del destino concreto, della vittima sacrificale. Una radicale metamorfosi del sapere collettivamente condiviso dalla comunità intorno alla logica dell’ordine sociale: una logica ritenuta deterministico-lineare, la cui fonte prima è posta al di fuori e al di sopra delle interazioni quotidiane; e una logica riparabile in caso di “crisi” attraverso precise pratiche sociali (rito) capaci di agire con grande precisione sulla causa ritenuta reale della “crisi stessa” (il colpevole), determinando così linearmente il ritorno alla stabilità perduta.

Ma com’è avvenuto, che un sapere collettivamente condiviso intorno alla logica dell’ordine sociale per millenni (potremmo chiamarla una arcaica sociologia inconsapevole) potesse incrinarsi?

#### **4. Complessità, pensiero meta-disciplinare**

Come Nietzsche, di nuovo, aveva intuito chiaramente, la crisi del principio gerarchico-sacrale (Dio è morto, noi lo abbiamo assassinato e non sappiamo come riusciremo a inventare nuovi giochi sacri, scriveva in sostanza nel celebre frammento 125 della *Gaia scienza*) emerge vividamente con la tragedia greca, e trova la sua prima elaborazione sistematica nei Vangeli, primo racconto della vittima nel quale quest’ultima viene rappresentata come innocente, come indisponibile a riprodurre la logica sacrificale della vendetta (ama il nemico, e il prossimo tuo come te stesso): *Non più sacrifici, ma misericordia, chiedo*, leggiamo nel Vangelo di Matteo (9, 13).

È dunque in particolare con l’affermarsi del racconto della Passione, che irrompe nelle interazioni umane e nelle forme del pensiero il “disturbo permanente” del terzo incluso. E cioè con il racconto di un uomo che concretamente non sta al gioco eterno della vittima sacrificale: sia perché rivendica la sua piena innocenza (comportamento inaudito: da sempre la vittima era portata a credere che ci fosse una qualche imperscrutabile ragione divina per la quale doveva pagare, molto spesso essendone persino onorata); sia perché non chiede che per la violenza subita debbano pagare i suoi persecutori (e neppure la folla che li acclamava: “non sanno quello che fanno”); sia, infine, perché rivela con chiarezza le premesse epistemologiche inconsapevoli di quel sapere sociale che si fondava (in buona fede, inconsciamente: “non sanno quello che fanno”) sulla piramide deterministico-lineare del sacrificio: nel Vangelo di Giovanni, è al capo del Sinedrio, Caifa, che si affida il compito “sociologico” di decostruire il sapere gerarchico-sacrificale, laddove per argomentare l’opportunità di crocifiggere Gesù non si ricorre più a qualche prova superstiziosa che ne dimostri la colpevolezza, ma lucidamente, crudamente, “scientificamente” a una necessità “politica”: “Voi non capite nulla e non considerate come sia meglio che muoia un solo uomo per il popolo e non perisca la nazione intera” (11, 49-50).

Quando la vittima, il terzo incluso, inizia a prendere la parola è una nuova lingua, che comincia a nascere. E una nuova “scienza” dell’ordine sociale. Non più deterministico-lineare, ma indeterministico-circolare. Complessa *ante litteram*, potremmo dire.

La logica del terzo incluso, che comporta il criterio d'azione contro-vittimario del *perdono* – criterio che anche Morin, non a caso, ha messo in rilievo nel bel volume sull'etica (Morin, 2004) – è la logica attraverso la quale prende corpo la possibilità di un pensiero della complessità e insieme di una pratica della fraternità.

Con la crisi della regolazione gerarchico-sacrale delle nostre relazioni non emerge affatto una individualità automaticamente evolutiva (come vorrebbe molto pensiero liberista) né una socialità automaticamente fraterna (come vorrebbe molto pensiero socialista). Emerge un'incertezza radicale, la tragedia dell'incertezza, come la chiama ripetutamente Morin. Nella quale il rischio che la fraternità ripeta le vicenda paradigmatica di Caino e Abele, è ineludibile (e nel nostro mondo quotidiano, del resto, palpabile). E nella quale diviene ineludibile anche il rischio che uno specifico sapere si proponga come sacro e salvifico rispetto a tutti gli altri, per via religiosa, ideologica o scientifica poco importa.

Per questo si fa oggi urgente e necessario il pensiero della complessità, inteso come pensiero teorico, analitico, e insieme come sensibilità alle relazioni di cui siamo immediatamente parte “danzante” (Bateson, 1979, trad. it. pag. 22; v. Manghi, 2004, cap. II), insieme agli altri. La sfida della complessità, nel pensiero più in generale, e dunque anche nelle scienze, scaturisce da questa mutazione antropologica, che spezza la roccia del senso comune arcaico. Che ci sfida a saper connettere dialogicamente il Caino e l'Abele che vivono in noi e tra noi, e insieme, inseparabilmente, a promuovere una conoscenza capace di connettere dialogicamente le idee.

La sfida della complessità a saper coltivare l'unità del nostro sapere e del nostro convivere, su scala ormai immediatamente planetaria. Certo, l'unità del sapere non può più essere immediatamente garantita, come nei millenni che ci hanno preceduto, da dispositivi sacro-religiosi e da corrispondenti élite separate di sapienti *più sapienti degli altri*. Il nostro sapere si è enormemente differenziato e articolato. E in quella sua articolazione recente che abbiamo chiamato scienza, si è andato rapidamente frammentando in una miriade di microspecializzazioni, progressivamente cieche e sorde le une verso le altre. L'unità del sapere può essere oggi pensata e praticata unicamente come *metodo*, nel senso *complesso* sviluppato da Edgar Morin, che qui non posso che limitarmi a nominare una volta di più, senza entrare nel merito.

Ciò comporta naturalmente una crescente attenzione per l'inter-disciplinarietà e ancor più per la trans-disciplinarietà, nel senso sopra abbozzato. Ma io credo che questo non basti, a caratterizzare la sfida della complessità. A mia volta, nel libro che ho dedicato all'opera di Edgar Morin (Manghi, 2009, pp. 37-38), ho fatto appello al valore della trans-disciplinarietà, e non sarò certo io a sottovalutarne l'importanza. Tuttavia, nell'accezione che ho inteso dare a quel termine, il prefisso *trans* era inteso estensivamente, non limitato all'attraversamento dei confini disciplinari, ma esteso anche ai confini che troppo spesso continuano a separare dualisticamente i saperi scientifici, organizzati appunto per discipline, da tutto il “resto”, che non starò qui a rielencare.

Nel trans-disciplinare, in altre parole, credo che dovremmo saper includere uno sguardo meta-disciplinare, capace della sfida radicale, ai limiti dell'impossibile, di pensare l'unità – come *unitas multiplex* – della nostra conoscenza. Non ne va, credo, della nostra mera “conoscenza”, ma della nostra stessa sopravvivenza.

Questa unità del sapere non può prender forma da una scienza della complessità, per quanto sviluppata e articolata. Può prender forma soltanto dalla percezione dell'urgenza che con l'affacciarsi della società mondo, nella quale siamo immersi e trascinati come in una avventura sconosciuta, assume per ciascuno di noi la sfida della fraternità.

Non a caso, il formidabile lavoro moriniano sulla complessità, i sei tomi del *Metodo*, dopo aver attraversato l'intero spettro delle conoscenze scientifiche contemporanee, si conclude con un appello nel quale non è una qualche teoria particolare, a occupare il centro della scena, ma l'amore. Amare è la parola maestra: "amate per vivere, vivete per amare. Amate il fragile e il perituro, poiché le cose più preziose, le migliori, compresa la coscienza, compresa la bellezza, compresa l'anima sono fragili e periture" (Morin, 2004. Trad. it. pag. 208).

## **Bibliografia**

Dumont L., 1966. *Homo hierarchicus. Le système des castes et ses implications*, Gallimard, Paris (trad. it. *Homo hierarchicus. Il sistema delle caste e le sue implicazioni*, Adelphi, Milano, 1991).

Girard R., 1978. *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, Grasset, Paris (trad. it. *Delle cose nascoste fin dalla fondazione del mondo*, Adelphi, Milano, 1982).

Girard R., 1982. *Le bouc émissaire*, Paris, Grasset (trad. it. *Il capro espiatorio*, Milano, Adelphi, 1999).

Greco P., 2002. *Einstein e il ciabattino. Dizionario asimmetrico dei concetti scientifici di interesse filosofico*, Editori Riuniti, Roma.

Manghi S., 1999/2000. "*Nessuno escluso. Cura del prossimo, servizi sociali e democrazia*", in *Pluriverso. Biblioteca delle idee per la civiltà planetaria*, nn. 4/1999-1/2000, pp. 204-218.

Manghi S., 2004. *La conoscenza ecologica. Attualità del pensiero di Gregory Bateson*, Raffaello Cortina, Milano.

Manghi S., 2008. "*Democrazia e fraternità. La sfida della rivalità tra uguali*", in N. Antonetti a cura di, *La libertà nelle democrazie contemporanee*, Rubbettino editore, Soveria Mannelli (CZ), pp. 227-264.

Manghi S., 2009a. *Il soggetto ecologico di Edgar Morin. verso una società-mondo*, Erickson, Gardolo (TN).

Manghi S., 2009b. "*Dalla difesa della vittima alla cultura della vittima*", in A. Bosi, S. Manghi a cura di (2009), *Lo sguardo della vittima. Nuove sfide alla civiltà delle relazioni*, Franco Angeli, Milano.

Morin E., 1977. *La Méthode: I. La nature de la nature*, Paris, Seuil (trad. it. *Il metodo 1. La natura della natura*, Milano, Raffaello Cortina, 2001).

Morin E., 2001. *La Méthode: V. L'Humanité de l'Humanité: L'identité humaine*, Paris, Seuil (trad. it. *Il Metodo: 5. L'identità umana*, Milano, Raffaello Cortina, 2002).

Morin E., 2004. *La Méthode: VI. Éthique*, Paris, Seuil (trad. it. *Il Metodo: 6. Etica*, Milano, Raffaello Cortina, 2005).