

Bruna Valotta

RIFLESSIONI SUL NEOSTORICISMO COMPLESSO

ABSTRACT. Seguendo l'intenso percorso "polilogico", tracciato da Giuseppe Gembillo e Annamaria Anselmo, nelle pagine di *Filosofia della complessità*, il presente lavoro si prefigge di mostrare l'impellente necessità di abbracciare una concezione meno "mutilante" della natura, che ci renda capaci di rimediare agli effetti perversi, innescati sul versante esistenziale, dal riduzionismo scienziato di matrice cartesiana. In tale prospettiva, illustreremo le posizioni più salienti di quei pensatori – scienziati e filosofi – che, "deviando dalla retta via", indicata dalla scienza classica, hanno dato l'avvio a quella svolta paradigmatica che ha condotto gli autori siciliani verso l'elaborazione di una nuova "sistemazione provvisoria", emergente dall'interazione tra lo storicismo filosofico e l'epistemologia della complessità, in grado di arginare le derive ideologiche esacerbate dal fenomeno della mondializzazione.

PAROLE CHIAVE: Storicismo, complessità, globalizzazione, etica, politica.

1. *Introduzione*

«La storia ha fatto tutto, la storia può cambiare tutto»

«Una concezione complessa non si regge su una sola logica dell'esclusione, ma su una pluralità di logiche [...] che si articolano attraverso sfumature che si espandono nella direzione dell'attenuazione e in quella dell'intensità»¹.

¹ G. Gembillo-A. Anselmo, *Filosofia della complessità*, Le Lettere, Firenze, 2013 (Ed. 2015), p. 205.

Questa è solo una delle tante «sistemazioni provvisorie»² che ci restituisce la lettura del contributo scientifico scritto a quattro mani da Giuseppe Gembillo e Annamaria Anselmo. La vastità degli argomenti e degli autori trattati, all'interno del saggio, ha reso il nostro tentativo di attraversarli un vagabondaggio ermeneutico, il cui tragitto, come in tutte le esperienze conoscitive che si rispettino, si è venuto delineando mentre stavamo camminando³. Ed è proprio attraverso la suggestiva metafora del “viaggio” che i due pensatori siciliani ci accompagnano in un articolato percorso *transdisciplinare*⁴ che si dirama, innestandosi lungo una serie di «vie storico-teoretiche»⁵ il cui filo conduttore è rappresentato da un incessante confronto critico-dialogico⁶ con una varietà di interlocutori “privilegiati”: scienziati e filosofi che hanno rivestito un ruolo cruciale nella lotta al riduzionismo, avviato

² *Ivi*, p. 208. La frase, riportata nel testo dagli autori, è di Benedetto Croce. Cfr. B. Croce, *Filosofia della pratica. Economica ed etica*, Laterza, Bari, 1963.

³ La citazione è del poeta Antonio Machado ed è riportata da Annamaria Anselmo nel suo saggio: *Edgar Morin. Dalla sociologia all'epistemologia*, Guida Editore, Napoli, 2006, p. 16.

⁴ E. Morin, *La testa ben fatta. Riforma dell'insegnamento e riforma del pensiero*, Raffaello Cortina, Milano, 2000, pp. 111-124.

⁵ G. Gembillo-A. Anselmo, *Filosofia della complessità*, cit., p. 29.

⁶ Come specificano gli autori: «[...] se la riflessione si esprime attraverso un'argomentazione razionale, il linguaggio da utilizzare è critico-dialogico e si concretizza attraverso una ricostruzione storica e teorica». Cfr. G. Gembillo-A. Anselmo, *Filosofia della complessità*, cit., pp. 144-145.

dalla scienza galileiana, contribuendo, ciascuno nei rispettivi ambiti di ricerca, a sfatare quel mito della «Ragione onnisciente»⁷ di matrice cartesiana, sistematizzatosi nella *forma mentis* semplificatoria dell'Occidente che, ancora oggi, struttura il nostro modo di pensare e agire con esiti catastrofici per la civiltà dell'umano. La direzione speculativa tracciata dagli autori, come vedremo, non giunge a una conclusione univoca e definitiva, ma converge verso un crocevia paradigmatico che, in attesa di ulteriori sviluppi a venire, traccia una definizione di frontiera, «“transeunte” ed “autopoietica”⁸»⁹, emergente dall'interazione tra due prospettive sistemiche i cui risultati, sia sul versante ontologico che su quello epistemologico, presentano e sviluppano una consonanza di intenti nell'impostazione teorica e metodologica: lo Storicismo filosofico e il Paradigma della complessità. L'*incipit* della riflessione condotta dagli studiosi prende l'avvio da una intrecciata indagine storico-comparativa che si snoda lungo un duplice binario, filosofico e scientifico, «due vie separate [...] che si sono avvicinate sempre più, fino a convergere»¹⁰; mostrando come da una

⁷ E. Morin, *Il metodo 3. La conoscenza della conoscenza*, Milano, Feltrinelli, 1989, p. 189.

⁸ H. Maturana-F. Varela, *Autopoiesi e cognizione. La realizzazione del vivente*, Marsilio Editori, Venezia 1985.

⁹ G. Gembillo-A. Anselmo, *Filosofia della complessità*, cit., p. 144.

¹⁰ *Ivi*, p. 41.

visione unilaterale del mondo, dominata dal determinismo meccanicistico, sia emersa, in maniera pionieristica, la consapevolezza che tutto ciò che esiste è inseparabile dal contesto effettuale e dallo svolgimento storico in cui si è venuto realizzando. Ciononostante, e malgrado gli innumerevoli riscontri di conferma al riguardo, questa consapevolezza, tuttora, fatica ad affermarsi come «alternativa concreta all'intelletto calcolante e matematizzante»¹¹ che è confluito, attraverso gli sviluppi kantiani del *cartesianesimo*, nell'orizzonte culturale dell'Occidente, costituendosi come modello universale in tutti gli ambiti gnoseologici. Se da un lato, infatti, la fisica galileiano-newtoniana da *habitus* che riveste la natura diviene il tronco da cui si diramano tutte le altre scienze¹² che, essendo state ridotte a «scienze dei fatti»¹³, obbligano la realtà fenomenica a esprimersi in termini obiettivamente quantitativi; dall'altro, per il tramite di pensatori rimasti a lungo ai margini della tradizione culturale europea, inizia a farsi strada l'idea anticipatoria e perciò stesso inavvertita dai contemporanei, che la conoscenza,

¹¹ *Ivi*, p. 46.

¹² R. Descartes, *Les Principes de la Philosophie. Première Partie et Lettre Préface* (1644), Librairie philosophique Vrin, Paris 2009.

¹³ H. Husserl, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, Il Saggiatore, Milano, 2008, p. 34.

lungi dall'essere una restituzione analogica e *ab-soluta* della «realità “in sé”»¹⁴, «concepita come immutabile e indipendente, posta di contro al soggetto»¹⁵, rappresenti un processo interpretativo che implica sempre il coinvolgimento perturbante dell'uomo, il quale non si pone davanti alla natura come un osservatore neutro e distaccato, ma si percepisce come parte integrante di quegli stessi fenomeni che studia e che, essendo come lui storicamente situati, rendono probabilistica ed indeterminata la sua capacità di comprenderli e comprendersi.

2. *Lo storicismo filosofico come premessa ontologica del paradigma complesso*

Un eminente precursore della lotta al riduzionismo, chiamato in causa dagli autori, insieme ad altri esemplari *maestri ispiratori* del pensiero sistemico, è il filosofo napoletano Giambattista Vico, tra i primi a porre in questione il metodo razionalizzante ipostatizzato da Cartesio come via esclusiva per raggiungere una conoscenza veritativa che rispondesse ai criteri regolativi di *evidenza* e

¹⁴ W. Heisenberg, *Indeterminazione e realtà*, trad. a cura di G. Gembillo-G. Gregorio, Alfredo Guida Editore, Napoli, 2002, p. 30.

¹⁵ *Ibidem*.

*certezza*¹⁶, enunciati dalla *mathesis universalis*, prefigurando i dettami di una *scienza nuova*¹⁷ che, come vedremo in seguito, ispireranno le riflessioni di eminenti pensatori contemporanei.

Il nucleo tematico attorno a cui ruota la speculazione vichiana, come ben evidenzia Giuseppe Gembillo, si sostanzia nella lungimirante constatazione che l'uomo può conoscere solo ciò che ha fatto da sé, ovvero quel «vasto mondo costituito dai fatti storici»¹⁸ da lui stesso prodotti, donde la famosa espressione «*verum et factum convertuntur*»¹⁹ con cui il pensatore partenopeo intende

¹⁶ A tal proposito, vale la pena riportare quanto da Cartesio stesso affermato nel *Discorso sul metodo*: «[...] considerando che tra tutti coloro che finora hanno indagato la verità nelle scienze, i soli matematici hanno potuto trovare delle dimostrazioni, vale a dire delle ragioni certe ed evidenti, non dubitavo che bisognasse prendere le mosse da quelle stesse verità che essi hanno esaminate, benché non sperassi alcun'altra verità, se non che esse abituerrebbero la mia mente a nutrirsi di verità, e a non accontentarsi di false ragioni». Cfr. R. Descartes, *Discorso sul metodo*, trad. a cura di É. Gilson-E. Carrara, La Nuova Italia, Firenze, 1994, pp. 62-63.

¹⁷ G. B. Vico, *La scienza Nuova*, in *Opere*, a cura di P. Rossi, Rizzoli, Milano, 1959.

¹⁸ G. Gembillo, *Le polilogiche della complessità. Metamorfosi della ragione da Aristotele a Morin*, Le Lettere, Firenze, 2008, p. 82.

¹⁹ Scrive Vico: «in latino *verum e factum* hanno relazione reciproca, ovvero, nel linguaggio corrente delle Scuole, si convertono [...]. Di qui si può congetturare che gli antichi sapienti dell'Italia convenissero, circa la verità, nelle seguenti proposizioni: il vero si identifica col fatto [...]. Il vero umano è quello che l'uomo compone e fa nel momento stesso in cui lo apprende. E così la scienza è la conoscenza del genere o modo in cui la cosa si fa; per mezzo di essa la mente, al tempo stesso in cui viene a conoscere quel modo in cui compone gli elementi, fa la cosa». Cfr. G. B. Vico, *De antiquissima Italorum sapientia ex linguae latinae originibus eruenda. Libri tres* (1710), trad. a cura di M. Sanna, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma, 2005.

significare che anche la ragione, in realtà, si sviluppa storicamente, poiché mentre, da un lato, «l'uomo crea il mondo umano [...], trasformandosi nelle cose civili»²⁰, dall'altro «col pensarlo, ricrea la sua creazione [...], la rifà idealmente e perciò conosce con vera e propria scienza»²¹. Da ciò consegue che apprendere non vuol dire raggiungere la “Verità”, ma riconfigurarla, continuamente, facendo esperienza del mondo che costruiamo, mentre realizziamo e comprendiamo noi stessi. Solo, dunque, attraverso un'analisi storiografica che cerchi di situare l'uomo nel suo contesto socio-culturale è possibile ricavare una lettura autentica che non riduca tutto a un'astrazione razionalistica, come fa il *cartesianesimo*. Vico, in buona sostanza, polemizza contro il processo di matematizzazione della conoscenza, inaugurato dalla scienza moderna, che considera l'universo governato da rigidi meccanicismi causali: dove «eccellono coloro che riconducono ad un'unica causa il maggior numero di effetti naturali»²² e non «invece quelli che ricercano quante più cause possibili di uno stesso fatto al fine di congetturare quale sia quella vera»²³.

²⁰ B. Croce, *La filosofia di Giambattista Vico*, Laterza, Bari, 1922, p. 29.

²¹ *Ibidem*.

²² G. B. Vico, *De nostri temporis studiorum ratione* (1708), in *Opere scientifiche latine di Giambattista Vico*, Volume unico, Livorno, 1857, p. 35.

²³ *Ibidem*.

Queste considerazioni daranno il via a una rivoluzionaria «svolta storicistica»²⁴ che, passando per Hegel, conferirà fondatezza alle originali concettualizzazioni novecentesche maturate da un altro eminente pensatore, Benedetto Croce, condannato anche lui, per via della sua ferma opposizione al regime fascista, a rimanere un antesignano dell'epistemologia complessa, un intellettuale scomodo che vive contro il suo tempo²⁵, preconizzando e denunciando le pericolose derive illiberali insite in ogni forma di semplificazione o, più specificatamente, in qualsiasi orientamento teorico²⁶ che cerchi di ricondurre la molteplicità del

²⁴ G. Gembillo-A. Anselmo, *Filosofia della complessità*, cit., p. 41.

²⁵ Su ciò si rimanda a G. Gembillo-G. Giordano (a cura di), *Pensatori contemporanei. Studi in onore di Girolamo Cotroneo, Volume II - Epistemologi del Novecento*, Armando Siciliano Editore, Messina, 2004, pp. 40-47, e a G. Gembillo, *Benedetto Croce. Filosofo della complessità*, Rubbettino Editore, Soveria Mannelli, 2006.

²⁶ A giudizio del filosofo napoletano, pensatori come Hegel, Marx, Bergson, e i positivisti, avevano, ciascuno in modo diverso, risolto la realtà, fatta di distinzioni, nell'unità. Hegel, ad esempio, nonostante sia lo scopritore della dialettica, era caduto nell'errore cosiddetto «panlogistico» del riduzionismo poiché aveva finito per applicare il principio della dialettica alla realtà, riducendone la complessità all'unidirezionalità esplicativa della logica filosofica. Marx aveva fatto lo stesso con il materialismo storico e, pur avendo valorizzato il ruolo dell'utile, aveva tuttavia commesso l'errore «paneconomicistico» di conferire al reale un'interpretazione che andava nell'unica direzione dell'utilitarismo. Bergson, a sua volta, dopo aver rivendicato l'importanza dell'intuizione come «forma aurorale dello spirito», alla fine, era caduto anche lui nella trappola riduzionistica dell'«estetismo», perché aveva elevato quella che in realtà costituiva solo un primo momento del conoscere nell'unica modalità conoscitiva possibile. Infine, i positivisti avevano commesso l'errore di attribuire al numerare, al classificare, un ruolo onnicomprensivo, riducendo la conoscenza a una «rappresentazione quantitativa senza qualità». A tutte queste forme di riduzionismo Croce oppone «la metafora del circolo», l'idea di una circolarità dinamica attraverso la quale la vita dello spirito perviene alla piena realizzazione di sé, passando ininterrottamente da un grado all'altro, senza che

reale ad una sola categoria dello spirito. La filosofia crociana viene presentata, all'interno del testo di Gembillo e Anselmo, come una delle “chiavi di volta” indispensabili per interpretare quegli aspetti peculiari, non solo del pensiero di Vico, ma anche della dialettica hegeliana a cui si ispireranno alcuni tra i più importanti esponenti dell'*organicismo complesso*, di cui Croce rappresenta per l'appunto un acuto precursore. A riprova di ciò basti pensare che, in perfetta consonanza con quanto dirà Edgar Morin, quasi un secolo dopo, e cioè che la dialettica²⁷ di Hegel pur avendo avuto il merito di «introdurre la contraddizione

nessuno dei momenti prevalga sull'altro o ne venga superato. Per dirla con le parole di Maurice Merleau-Ponty, «non c'è una filosofia che contenga tutte le filosofie; la filosofia tutta intera è, in certi momenti, in ciascuna [...]. Il suo centro è dovunque e la sua circonferenza in nessun luogo». Cfr. G. Gembillo, *Benedetto Croce. Filosofo della complessità*, cit., pp. 43-61; G. Gembillo, *Il circolo dei distinti di Benedetto Croce*, in E. Morin et al., *La metafora del circolo nella filosofia del Novecento*, a cura di A. Anselmo-G. Gembillo, Armando Siciliano, Messina, 2002, pp. 157-191; M. Merleau-Ponty, *Segni*, trad. a cura di G. Alfieri, Il Saggiatore, Milano, 2003, p. 173.

²⁷ Uno degli snodi concettuali attorno a cui ruota la speculazione filosofica crociana è il legame tra unità e molteplicità. La dialettica hegeliana procedeva in senso lineare, prevedendo un solo tipo di movimento ascendente che risolveva tutta la realtà nella sintesi finale dello spirito assoluto in cui si sarebbero appianate tutte le opposizioni. Così facendo Hegel, per Croce, aveva finito col trasferire l'opposizione, che è interna a ogni forma del reale, alle forme distinte del reale, considerando cioè la distinzione come opposizione e i gradi dello spirito – bello, vero, utile, bene – come «tappe ascendenti del pensiero che pensa se stesso». Al riduzionismo logico hegeliano Croce contrappone l'idea rivoluzionaria di una «dialettica della circolarità» in base alla quale i concetti non costituiscono dei semplici gradi di una serie numerica, né possono essere disposti a proprio piacimento, giacché si implicano vicendevolmente. Pertanto pensare un determinato concetto significa, in realtà, pensarlo sempre nella sua relazione di unità e distinzione con gli altri, significa «pensare, non il singolo concetto, ma l'intero sistema dei concetti». L'arte, la filosofia, l'azione economica e la morale sono momenti distinti, ma non opposti dell'unica realtà in movimento che è l'attività dello spirito. Le opposizioni, dunque, secondo Croce, operano solo all'interno delle

e la trasformazione nel cuore dell'identità»²⁸, alla fine, era stata adoperata in un orizzonte socioculturale dominato dal riduzionismo e, per tale ragione, aveva assorbito tutta la complessità del reale nel razionale²⁹; anche secondo il filosofo di Pescasseroli, se per un verso, attraverso l'hegelismo, l'uomo aveva finalmente maturato la consapevolezza che «la realtà è storia e nient'altro che storia»³⁰, per l'altro, la dialettica hegeliana è caduta nell'«errore filosofistico»³¹ di «far sparire tutte le distinzioni nell'astratto pensiero»³² che semplifica la realtà, riducendo

singole forme dell'attività spirituale. Nel campo dell'arte, ad esempio, l'opposizione dialettica è fra il «bello che lotta con la materia per darle forma e il brutto che si oppone alla compiutezza dell'espressione». Pertanto, lo spirito è «unità di distinti, ma ognuno di essi è sintesi di opposti». Questo discorso assume una grande rilevanza, non solo dal punto vista logico, ma anche ontologico, perché corrisponde al modo in cui la realtà è strutturata. Basti pensare alla società in cui operiamo con varie tipologie di azioni, ciascuna delle quali, pur essendo, nella sua irripetibilità, distinta dalle altre è, al tempo stesso, correlata a esse. È in ciò che Croce precorre i teorici della complessità, per i quali – come vedremo – ogni singolo elemento partecipa in modo determinante al risultato d'insieme, risultato che, in sostanza, parafrasando Edgar Morin, è «contemporaneamente qualcosa in più ed in meno delle parti che lo compongono». Cfr. G. Gembillo, *Benedetto Croce. Filosofo della complessità*, cit., pp. 19-33.

²⁸ E. Morin, *Introduzione al pensiero complesso*, Sperling & Kupfer, Milano 1993, p. 31.

²⁹ G. Gembillo-G. Giordano (a cura di), *Pensatori contemporanei. Studi in onore di Girolamo Cotroneo*, cit., p. 354.

³⁰ B. Croce, *La storia come pensiero e come azione*, Laterza, Bari, 1966, p. 53.

³¹ B. Croce, *La logica come scienza del concetto puro*, Laterza, Bari, 1909, p. 299.

³² B. Croce, *La Critica. Rivista di letteratura, storia e filosofia*, Vol. 10, Laterza, Bari, 1912, p. 304.

«tutti gli altri processi dello spirito»³³ alla forma logica dell'opposizione.

Diversamente da Hegel, a giudizio degli autori, Croce:

È stato capace di integrare la storicità del Reale con gli intrecci complessi che lo caratterizzano, ponendosi come il primo pensatore che sia riuscito a intravedere i nessi con i quali gli eventi si innervano reciprocamente, senza pretendere di poterli recidere impunemente³⁴.

In tal senso, non è azzardato affermare che egli si inserisca a pieno titolo tra i teorici della complessità³⁵. Come e prima di loro, infatti, ha riconosciuto la provvisorietà di qualsiasi sistema filosofico che, essendo storicamente determinato, mentre «risolve un gruppo di problemi [...], prepara le condizioni per la posizione di altri problemi, cioè di nuovi sistemi»³⁶. Inoltre, raccogliendo l'eredità di Vico, ma anche l'influenza di alcune scoperte scientifiche³⁷ che si riveleranno decisive per la realizzazione di quella «simbiosi tra complessità e

³³ *Ciò che è vivo e ciò che è morto nella filosofia di Hegel*, in B. Croce, *Saggio sullo Hegel*, Laterza, Bari, 1927, p. 46.

³⁴ G. Gembillo-A. Anselmo, *Filosofia della complessità*, cit., p. 71.

³⁵ Per un'analisi esaustiva della questione rinviamo a G. Gembillo, *Benedetto Croce. Filosofo della complessità*, cit., pp. 139-161.

³⁶ B. Croce, *Filosofia della pratica*, Laterza, Bari, 1923, p. 406.

³⁷ Tra gli scienziati che hanno esercitato una forte influenza sul pensiero di Croce, come lui stesso riconosce, vanno senz'altro annoverati gli empiriocriticisti Ernst Mach e Henri Poincaré. Cfr. B. Croce, *La logica come scienza del concetto puro*, Laterza, Bari, 1909.

storicità»³⁸ a cui è pervenuta l'epistemologia odierna; ha concepito la filosofia come *metodologia della storiografia*³⁹, poiché, dal momento che «ciò che esiste è storia [...], averne consapevolezza significa ripercorrerne le tappe, farne la “storiografia”. Significa valutare sia il ruolo delle interrelazioni “contemporanee”, sia la loro evoluzione nel tempo»⁴⁰.

3. Dalla storicizzazione della scienza alla complessificazione organicistica della Physis

Proprio mentre l'hegelismo dava il via a quella svolta fenomenologica che storicizzerà la filosofia; in ambito scientifico, spazio e tempo da contenitori esterni⁴¹, eterni e immobili, di oggetti a loro volta imperturbabili, diventano parti reciprocamente strutturanti di una realtà che, finalmente, si rivela in continuo divenire. Ciò avviene, dapprima, per opera di Jean-Joseph Fourier, le cui considerazioni sulla propagazione del calore nelle trasformazioni termiche

³⁸ G. Gembillo-A. Anselmo, *Filosofia della complessità*, cit., p. 63.

³⁹ G. Giordano, *Storia della filosofia. Nuovi modelli storiografici e nuovi luoghi della filosofia*, in *Le nuove frontiere della storiografia filosofica. Atti del I convegno nazionale*, Società italiana di storia della filosofia, Rubbettino editore, Soveria Mannelli, 2003.

⁴⁰ G. Gembillo-A. Anselmo, *Filosofia della complessità*, cit., p. 85.

⁴¹ *Ivi*, p. 52.

introducono, per la prima volta, nei fenomeni naturali l'idea rivoluzionaria di *irreversibilità*⁴², che infrange il determinismo causalistico della meccanica classica, detronizzando la visione galileiano-newtoniana, fino a quel momento dominante nel mondo della fisica, di un universo-orologio, prevedibile perché rispondente ai suoi postulati fondamentali. Scrivono in merito Gembillo e Anselmo:

Innanzitutto veniva a cadere la pretesa identificazione tra matematica e scienza newtoniana perché anche la nuova scienza non newtoniana⁴³ si fondava su formule matematiche universali; in secondo luogo, il cambiamento più radicale riguardava i concetti di causa, tempo e spazio [...]. Con l'emergere dei nuovi fenomeni o, meglio, con la nuova attenzione rivolta ad essi, siamo ora di fronte a degli eventi che

⁴² La legge sulla propagazione del calore, formulata da Fourier, stabilisce che il calore fluisce sempre da un corpo più caldo ad uno più freddo fino a raggiungere una situazione di equilibrio termico, ragion per cui la causa del processo iniziale che rende possibile il fenomeno della trasmissione del calore, ovvero la differenza di temperatura, cessa di esercitarsi nel momento in cui viene realizzata una condizione di equivalenza calorifica. Da ciò ne consegue che, contrariamente a quanto era possibile nella meccanica classica, non si può più risalire dall'effetto alla causa: ciò che è avvenuto non può essere più annullato, a meno di un intervento esterno. «In altri termini, il processo di diffusione del calore, quale avviene naturalmente, è irreversibile [...] e la reversibilità, vanto della meccanica classica, non ha più possibilità di realizzazione concreta e "spontanea"». Cfr. G. Gembillo, *Le polilogiche della complessità*, cit., p. 97.

⁴³ Riportiamo quanto osservato da Gembillo in merito alla nuova *scienza del calore* che nasce con Fourier: «Accanto alla gravità emerge un altro "universale". Un universale che incide sui corpi in maniera del tutto nuova, sia al loro interno, sia per le interazioni con l'esterno che provoca [...]. Se infatti la gravità si esercita sui corpi rigidi che vengono spostati di luogo, ma non subiscono modifiche qualitative, al contrario il calore [...] provoca cambiamenti di stato e modifica le loro proprietà intrinseche. Ma la rivoluzione provocata dalle riflessioni di Fourier non finiva qui. Innanzitutto veniva a cadere la pretesa identificazione tra matematica e scienza newtoniana, perché anche la nuova scienza non newtoniana si fondava su formule matematiche universali; inoltre, il cambiamento più radicale riguardava i concetti di causa, tempo e spazio». Cfr. G. Gembillo, *Le polilogiche della complessità*, cit., pp. 96-97.

istituiscono tra di loro una interrelazione caratterizzata da scambi di energia. Ogni evento scambia energia con l'ambiente esterno; ambiente che non è più indifferente, ma che è in osmosi con l'evento stesso⁴⁴.

In concomitanza con l'incursione improvvisa della temporalità nell'osservazione dei fenomeni naturali, che iniziava a far vacillare quell'edificio di certezze su cui si reggeva l'aurea definitoria della scienza classica, la teoria darwiniana dell'*evoluzione della specie*⁴⁵, sebbene tradisca ancora una marcata impronta riduzionistica, frutto dell'orizzonte culturale in cui è stata maturata – rintracciabile nell'impostazione unidirezionale con cui concepisce il rapporto individuo-ambiente – fa decadere quell'immagine causalistica di un universo assolutamente “fisso” e ordinato, contrapponendovi l'ipotesi biologica di un dinamismo adattivo e trasformativo del vivente in lotta per la sopravvivenza. Ma è sicuramente nelle riflessioni anti-meccanicistiche di uno dei maggiori esponenti dell'empirio-criticismo, lo scienziato e filosofo Ernst Mach, che il processo di storicizzazione della scienza, avviato dalla teoria sul

⁴⁴ G. Gembillo-A. Anselmo, *Filosofia della complessità*, cit., pp. 52-53.

⁴⁵ Scrive, al riguardo, Mauro Ceruti: «La tormentata storia della tradizione evoluzionista, che prende il via con la rivoluzione darwiniana, delinea un capovolgimento nelle relazioni fra ontologia e storia, grosso modo riassumibile nei termini seguenti: il progetto dell'universo vivente non è dato in anticipo, ma diviene costantemente sulla base delle relazioni che connettono e che trasformano gli attori di questo stesso universo». Cfr. M. Ceruti, *La fine dell'onniscienza*, cit., p. 118.

calore di Fourier, perviene a una tappa decisiva. Costui, infatti, ponendosi in una linea di continuità rispetto a quanto aveva affermato Darwin, ritiene che «la conoscenza rappresenta un processo di adattamento dell'organismo all'ambiente esterno che si sviluppa e si evolve in funzione dei relativi stimoli»⁴⁶, ma non perviene mai a delle verità definitive, poiché ogni processo gnoseologico rappresenta, in realtà, una *semplificazione economica*⁴⁷. Se è vero che, come affermano i pensatori peloritani, «la scienza nasce nel momento in cui dal flusso globale delle sensazioni lo scienziato ritaglia quegli aspetti che in qualche modo gli sembrano più interessanti»⁴⁸, da ciò consegue che le tutte le teorie, compresa la concezione meccanicistica della natura, devono essere considerate delle ipotesi interpretative risultanti da una scelta convenzionale che, essendo storicamente determinata, ovvero funzionale alla risoluzione di questioni pratiche che si presentano al ricercatore, qui e ora, avrebbe potuto condurre a un'infinità di altre opzioni, legate alla contingenza socioculturale del momento e, dunque, quindi, tutte potenzialmente plausibili dal punto di vista scientifico. Il processo di storicizzazione della natura, inaugurato dalla rivoluzione del calore

⁴⁶ G. Gembillo-A. Anselmo, *Filosofia della complessità*, cit., p. 56.

⁴⁷ Su ciò si rinvia a G. Gembillo, *Le polilogiche della complessità*, cit., pp. 122-128.

⁴⁸ G. Gembillo-A. Anselmo, *Filosofia della complessità*, cit., pp. 56-57.

di Fourier, trova degli sviluppi corroboranti nelle riflessioni di due tra i più importanti teorici della complessità: Ilya Prigogine e Edgar Morin. Entrambi, seppur attraverso esperienze speculative differenti, pervengono a denunciare le conseguenze deleterie, per la cultura occidentale, derivanti dalla cessazione di quella primordiale «alleanza animistica»⁴⁹ tra l'uomo e la natura, che ha trovato la sua consacrazione definitiva nella nascita della scienza moderna: una «scienza estranea al contesto sociale e storico [...] (che) non ci parla affatto del mondo in cui effettivamente, di giorno in giorno, ci muoviamo e viviamo»⁵⁰. Come si evince dal testo di Gembillo e Anselmo, lo scienziato belga ha individuato nelle *strutture dissipative*⁵¹ il suggello empirico di una nuova concezione organicistica

⁴⁹ I. Prigogine-I. Stengers, *La nuova alleanza. Metamorfosi della scienza*, Einaudi, Torino, 1981, p. 78.

⁵⁰ G. Giordano, *Storia della filosofia, scienza e scienziati. Nuovi modelli storiografici e nuovi luoghi della filosofia*, in *Le nuove frontiere della storiografia filosofica*, cit., p. 104.

⁵¹ Le *strutture dissipative* sono dei sistemi aperti che, diversamente da quelli chiusi – isolati dall'ambiente – presi in esame dalla scienza classica, che li descriveva, attraverso delle leggi deterministiche, tendenti a una stabilità omogenea e reversibile nel tempo, sono capaci di auto-organizzarsi, scambiando continuamente risorse energetiche con l'ambiente esterno. Si tratta, dunque, di strutture in cui «paradossalmente la dissipazione dell'energia e della materia diventa fonte di ordine». L'aspetto rivoluzionario della scoperta prigoginiana che valse allo scienziato belga il conferimento del premio Nobel, nel 1977, sta nell'aver individuato che la vita è possibile solo in condizioni di non-equilibrio, «che l'ordine emerge dal disordine non tanto perché si è fatto un passo in più verso il “reale” così com'è, ma piuttosto verso la scienza così com'è». Cfr. A. Anselmo, *Edgar Morin. Dalla sociologia all'epistemologia*, cit., p. 9; E. Von Foerster, *Sistemi che osservano*, Astrolabio, Roma, 1987.

del reale i cui caratteri erano stati già delineati, sul versante filosofico, dalle riflessioni di Vico e Croce. In perfetta consonanza rispetto agli intenti teorici e metodologici dello storicismo, i quali – come abbiamo visto – si sostanziano nel riconoscimento dell'esistente come un «accadimento»⁵² che, proprio perché diviene nel tempo, è irriducibile a una descrizione rigida che cerchi di inquadrarlo, racchiudendolo in una visione scientifica immutabile, anche Prigogine prende le distanze dalle astratte pretese classificatorie avanzate dal riduzionismo deterministico newtoniano nei confronti dell'universo. Per il fisico belga, infatti, il mondo in cui viviamo è un mondo in costruzione che non si erge su delle rassicuranti certezze⁵³, ma evolve nella direzione indeterminata, tracciata da un'irreversibile «freccia del tempo»⁵⁴, palesandosi come *Physis*⁵⁵,

⁵² In merito alla nota teoria crociana, si rimanda a B. Croce, *Filosofia della pratica. Economica ed etica*, cit.

⁵³ I. Prigogine-I. Stengers, *La fine delle certezze*, trad. a cura di L. Sosio, Bollati Boringhieri, Torino, 1997.

⁵⁴ *Ivi*, p. 120.

⁵⁵ L'espressione "*Physis*" nella filosofia presocratica stava a indicare i fenomeni naturali considerati nella loro globalità. Questo, in poche parole, voleva dire che non esisteva una storia dell'uomo svincolata dalla natura in cui le vicende umane si svolgevano. Come osserva Emanuele Severino: «Quando i primi filosofi chiamano *physis* ciò che essi pensano, non si rivolgono a una parte o a un aspetto dell'essere, ma all'essere stesso, in quanto esso è il Tutto che avvolge ogni parte e ogni aspetto [...]; che è capace di rendersi manifesto [...]; (mostrando) il cielo stellato e il sole e la terra e l'aria, e l'acqua dei mari e dei fiumi, le azioni dei traffici e tante altre cose ancora che il filosofo si trova davanti e si propone di penetrare e comprendere [...], lasciando apparire tutto ciò che è capace di rendersi manifesto». Cfr. G.

ossia come un «evento storico-complesso»⁵⁶, caotico e imprevedibile, nella cui originaria «mutevolezza strutturale»⁵⁷ include da sempre anche l'uomo. Ciò, se, da un lato, ci impone di instaurare una *nuova alleanza* con la natura, concepita «non più come un luogo da conquistare e da cui difendersi [...], ma come l'ambiente [...] che costituisce la condizione indispensabile per l'esistenza di qualunque organismo»⁵⁸, dall'altro, pone in luce la necessità ineludibile e indelegabile, per l'uomo, di istituire una rinnovata *corresponsabilità*⁵⁹ nei confronti del mondo, che si sostanzia nel riconoscerne il radicamento storico e, quindi, di conseguenza, anche il carattere relativo di qualsivoglia procedimento conoscitivo da cui scaturisce la presa di coscienza della *fine delle certezze*⁶⁰. Come suggeriscono gli autori, è indispensabile liquidare le *giustificazioni metafisiche*⁶¹ che adduciamo quando non siamo capaci o, più semplicemente,

Gembillo (a cura di), *Filosofia e scienze. Studi in onore di Girolamo Cotroneo*, Rubbettino Editore, Soveria Mannelli, 2005, p. 26; E. Severino, *La filosofia dai greci al nostro tempo. La filosofia antica e medioevale*, BUR, Rizzoli, Milano, 1996.

⁵⁶ G. Gembillo-A. Anselmo, *Filosofia della complessità*, cit., p. 84.

⁵⁷ *Ivi*, p. 128.

⁵⁸ *Ivi*, p. 64.

⁵⁹ *Ivi*, p. 65.

⁶⁰ I. Prigogine-I. Stengers, *La fine delle certezze*, cit.

⁶¹ G. Gembillo-A. Anselmo, *Filosofia della complessità*, cit., p. 65.

non vogliamo spiegarci il perché di certi accadimenti che chiamano in causa anche noi e, che pertanto, comodamente, stigmatizziamo come imposizioni del destino⁶². All'infondatezza strumentale di queste semplificazioni concettuali, dobbiamo contrapporre la riscoperta di una sollecitudine riflessiva di più vasto respiro, che nasce dal riuscire a percepirsi, nel contempo, «attori e spettatori nel dramma dell'esistenza»⁶³, che si traduca in una relazione simbiotica, complessificata, tra individuo e ambiente, capace di superare la devastatrice dicotomia unidirezionale posta in essere dal darwinismo⁶⁴. Alle medesime conclusioni a cui è giunto Prigogine, ma, come abbiamo anticipato in precedenza, seguendo, di fatto, dei percorsi disciplinari differenti, è arrivato il pensatore francese Edgar Morin, ideatore del paradigma epistemologico della complessità, un orientamento di ricerca che si basa, anch'esso, su una visione organicistica del mondo che trova nell'impostazione storicistica delle riflessioni di Hegel, Vico e Croce il suo radicamento filosofico. La variegata speculazione

⁶² *Ibidem*.

⁶³ La citazione appartiene allo scienziato Niels Bohr ed è riportata in . Cfr. G. Gembillo-A. Anselmo, *Filosofia della complessità*, cit., p. 65.

⁶⁴ Cfr. G. Gembillo-A. Anselmo, *Filosofia della complessità*, cit., p. 126.

moriniana prende le mosse da un'argomentata critica⁶⁵ a quella visione riduzionistica della realtà che, come abbiamo visto, è stata inaugurata dalla scienza galileiana e così ben sistematizzata dalla razionalizzazione metodica operata dall'*episteme*⁶⁶ cartesiana e dalla strutturazione newtoniana, da divenire il modello conoscitivo per antonomasia dell'Occidente. All'universo freddo e ordinato lasciatoci in eredità dalla scienza classica, Morin contrappone l'idea innovativa secondo cui tutto ciò che esiste non solo non è isolato dal contesto in cui ha avuto origine e da cui si sviluppa, ma è il risultato di un «mutualismo interattivo»⁶⁷ che lo rende, al tempo stesso, uno e molteplice o, in altre parole: un'emergenza sistemica che erompe da relazioni ricorsive⁶⁸ e autopoietiche⁶⁹ che si auto-organizzano, generandosi vicendevolmente. Scrivono al riguardo Gembillo e Anselmo: «il sistema complesso produce novità, ma anche vincoli.

⁶⁵ Come evidenziato da Gembillo, diversamente da Cartesio che ha condensato il suo Metodo in poche pagine, il paradigma della complessità elaborato da Morin ha alle spalle sei volumi il cui intento non è quello di “prescrivere”, ma di «persuaderci, ricostruendo» e illustrando l'articolata evoluzione dell'universo dalle origini fino alla noosfera, letteralmente, “la sfera delle cose della mente”, quali valori, leggi, idee e così via, generate dagli uomini. Cfr. G. Gembillo, *Le polilogiche della complessità*, cit., pp. 371-376; G. Gembillo-A. Anselmo, *Filosofia della complessità*, cit., pp. 141-142, 204-205.

⁶⁶ G. Gembillo-A. Anselmo, *Filosofia della complessità*, cit., p. 205.

⁶⁷ *Ivi*, p. 183.

⁶⁸ *Ivi*, p. 72.

⁶⁹ G. Gembillo-A. Anselmo, *Edgar Morin e i processi di eco-auto-organizzazione*, in “Riflessioni Sistemiche”, N° 5, Università di Messina, novembre 2011.

Solo così esso è realmente complesso, perché contiene, in maniera inscindibile e contemporaneamente antagonista, le nozioni di tutto e parti»⁷⁰. La proposta metodologica elaborata da Edgar Morin, in altre parole, non prevede il superamento della concezione riduzionistica e matematizzante del mondo che, ancora, oggi, signoreggia nel nostro panorama culturale, poiché ciò, in realtà, comporterebbe un'ulteriore semplificazione del *complexus*⁷¹; quello che, invece, lo studioso ci suggerisce di fare è di instaurare un rapporto dialogico tra tutti i saperi che sono stati parcellizzati dall'*imprinting*⁷² semplificante della scienza classica.

⁷⁰ G. Gembillo-A. Anselmo, *Filosofia della complessità*, cit., p. 73.

⁷¹ Con questa espressione, infatti, Edgar Morin intende: «ciò che è tessuto insieme [...]. Si ha complessità quando sono inseparabili i differenti elementi che costituiscono un tutto [...]. Quando vi è tessuto interdipendente, interattivo e inter-retroattivo tra l'oggetto di conoscenza e il suo contesto, le parti e il tutto, il tutto e le parti, le parti tra di loro. La complessità è, perciò, il legame tra l'unità e la molteplicità». Cfr. E. Morin, *I sette saperi necessari all'educazione del futuro*, Raffaello Cortina, Milano, 2001, p. 38.

⁷² Si tratta di un concetto che Morin riprende dall'etologo austriaco Konrad Lorenz, vincitore, nel 1973, del premio Nobel per la medicina, per via dei suoi studi sull'apprendimento "per impressione", condotti, durante i primi giorni di vita, con alcune oche selvatiche, attraverso cui dimostrò che i piccoli, appena usciti dal guscio, tendevano istantaneamente, a instaurare un legame di attaccamento nei confronti della prima figura con cui venivano in contatto. Allo stesso modo Morin ritiene che i paradigmi culturali, unitamente alle idee e alle credenze che generano e a cui fanno riferimento, costituiscono dei marchi indelebili, impartiti nei primi anni dell'infanzia, che strutturano il nostro modo di pensare e di agire, ingenerando un pericoloso «conformismo cognitivo» da cui trae origine l'intolleranza nei confronti di tutto ciò che devia dalla «sfera delle cose della mente», ovvero da quelle idee che non rientrano in quella particolare visione del mondo socio-culturalmente determinata. Cfr. A. Anselmo, *Edgar Morin. Dalla sociologia all'epistemologia*, cit., p. 20.

In tal senso, allora, seguendo l'etimologia stessa della parola “dialogo”⁷³, diventa necessario collegare le logiche⁷⁴ o, ancora meglio, come suggeriscono gli autori, sarebbe «parlare di logiche della complessità al plurale»⁷⁵. Questo significa tagliare i ponti non solo con la semplificazione, ma anche con il suo “primum movens”: la complicazione⁷⁶ che, attraverso l'*explicatio* delle singole parti di cui un oggetto si compone, ne rende sì possibile il dispiegamento, ma, contemporaneamente, omette di rivelare le relazioni che le parti instaurano tra di

⁷³ L'espressione “dialogica” deriva dalla congiunzione dei termini greci “διά” e “λογος” da cui, appunto, “διάλογος”, letteralmente traducibile come “discorso che attraversa, mettendo a confronto due o più interlocutori”. Come lo stesso Morin riconosce: «la dialogica significa che due o più logiche differenti [...] sono conness(e) in un'unità in maniera complessa (complementare, concorrenziale, antagonistica) senza che con ciò la dualità si dissolva nell'unità». Cfr. E. Morin, *Le vie della complessità*, in G. Bocchi-M. Ceruti (a cura di), *La sfida della complessità*, Bruno Mondadori, Milano, 1995, p. 33.

⁷⁴ Gli autori utilizzano l'espressione *polilogiche*, evidenziando che il suffisso “poli” deve essere adoperato nel duplice significato greco e italiano, per specificare che queste logiche, in seguito alle rivoluzioni delle scienze contemporanee, anche se appaiono numerose e strutturate in maniera tale da esibire degli elementi che le mettono in contrapposizione, instaurano delle relazioni di reciprocità tra di loro al punto che, considerate singolarmente, sono incomplete. Cfr. G. Gembillo-A. Anselmo, *Filosofia della complessità*, cit., p. 206. Per un'analisi approfondita si rinvia al lavoro di G. Gembillo, *Le polilogiche della complessità*, cit.

⁷⁵ G. Gembillo-A. Anselmo, *Filosofia della complessità*, cit., p. 133.

⁷⁶ Contrariamente a quanto spesso, erroneamente, si ritiene, il termine “complicato” non è sinonimo di “complesso”. Come ci suggerisce la parola latina «cum plicum», il cui significato può essere reso nella nostra lingua attraverso l'espressione “con pieghe”, sta a indicare qualcosa che, essendo ripiegato su se stesso, alla stregua di un foglio di carta, necessita di essere spiegato per poter essere reso comprensibile. Cfr. G. Gembillo-A. Anselmo, *Filosofia della complessità*, cit.; A. Anselmo, *Da Poincaré a Lovelock. Le nuove vie della filosofia contemporanea*, Le Lettere, Firenze, 2012.

loro, per il semplice fatto che le presuppone identiche a se stesse e, quindi, per ciò stesso, riconoscibili, scomponibili e ricomponibili all'infinito. A questa visione deterministica della natura che pervade di riduzionismi dagli esiti infausti il nostro modo di conoscerla e abitarla, il paradigma della complessità di Edgar Morin oppone un pensiero organicistico che non astrae pericolosamente dalla vita, disconoscendone il significato essenziale: il che implica considerare nozioni contraddittorie quali il disordine, il caos, lo squilibrio, l'aleatorio, elementi, contemporaneamente, distinti, inseparabili e complementari all'ordine⁷⁷ o, in altre parole, tutti, nella stessa misura, strutturanti una realtà che evolve fenomenicamente e che, quindi, anche Morin, sulla scia di Prigogine, concepisce come *Physis*, ovvero come «un organismo vivente all'interno del quale tutto è funzionale alla vita dell'intero»⁷⁸. A supporto di questa concezione organicistica della natura, gli autori ci ricordano come Morin si rifaccia all'*ipotesi di Gaia*⁷⁹, la quale ha postulato l'idea dirompente, nel panorama

⁷⁷ A. Anselmo, *Edgar Morin. Dalla sociologia all'epistemologia*, cit., p. 157.

⁷⁸ G. Gembillo-A. Anselmo, *Filosofia della complessità*, cit., p. 173.

⁷⁹ Questa teoria è stata formulata dall'ecologo britannico James Lovelock, nel 1972, in collaborazione con la microbiologa statunitense Lynn Margulis. Cfr. E. Lovelock-L. Margulis, *Gaia as seen through the Atmosphere*, in "*Atmospheric Environment*" vol. 6, 1972, pp. 579-580.

scientifico tradizionale, secondo cui la terra sarebbe un «vivisistema»⁸⁰, ossia un'entità che vive⁸¹ grazie a una sorta di «cooperazione coevolutiva»⁸² tra gli organismi – viventi e non – finalizzata al mantenimento dell'equilibrio omeostatico. La conseguenza più importante che possiamo ricavare da questa teoria è che non esiste «una chiara distinzione tra la materia vivente e quella inanimata»⁸³, quanto piuttosto «una gerarchia d'intensità che va dall'ambiente “materiale” delle rocce e dell'atmosfera alle cellule viventi»⁸⁴. In altre parole, se è vero che il pianeta è un super-organismo in cui ogni singola parte contribuisce in modo determinante al mantenimento delle condizioni che rendono possibili la vita sulla terra, il dualismo *res cogitans-res extensa* di cartesiana memoria non ha ragion d'essere, perché ci parla di una natura, altra da noi, che non esiste da nessuna parte, impendendoci di comportarci come degli individui responsabilmente consapevoli del nostro legame simbiotico con la biosfera. La

⁸⁰ Cfr. K. Kelly, *Out of control. La nuova biologia delle macchine, dei sistemi sociali e del mondo dell'economia*, trad. a cura di C. Poggi, Apogeo, Milano, 1996, p. 84.

⁸¹ Di qui appunto la scelta del nome “Gaia”, lo stesso con cui gli antichi greci chiamavano la divinità della Terra-madre. Cfr. J. Lovelock, *Le nuove età di Gaia: una biografia del nostro mondo vivente*, Bollati Boringhieri, Torino, 1991, p.19.

⁸² K. Kelly, *Out of control. La nuova biologia delle macchine, dei sistemi sociali e del mondo dell'economia*, cit., p. 88.

⁸³ G. Gembillo, *Le polilogiche della complessità*, cit., p. 366.

⁸⁴ *Ibidem*.

natura, a giudizio del pensatore francese, non è solo presente intorno a noi, come «un giardino già predisposto per il nostro godimento»⁸⁵, ma esiste, originariamente, insieme a noi, come un sistema auto-organizzazionale⁸⁶, emergente da un intersecarsi di relazioni reciproche, nel contempo, antagonistiche e complementari tra disordine e ordine. Poiché, dunque, tutto ciò che vive instaura un legame simbiotico con l'ambiente circostante che lo performa e dal quale viene, a sua volta, performato, realizzando uno scambio biunivoco e ricorsivo⁸⁷ che lo costituisce come «organizzazione

⁸⁵ G. Gembillo-A. Anselmo, *Filosofia della complessità*, cit., p. 180.

⁸⁶ Morin utilizza l'espressione "anello tetralogico" per esprimere quest'idea di interazione dagli esiti imprevedibili tra l'ordine, il disordine e le potenzialità organizzatrici di un sistema complesso. Come osserva Gembillo: «Anello tetralogico significa che le interazioni non possono essere concepite senza disordine, cioè senza ineguaglianze, turbolenze, agitazioni ecc. che provocano gli incontri [...]. L'interazione diventa così la piattaforma girevole fra disordine, ordine e organizzazione. Ciò significa, a un tratto, che questi termini di disordine, ordine e organizzazione si trovano ormai connessi, *via* le interazioni, in un anello solidale, in cui nessuno dei termini può essere compreso indipendentemente dal riferimento agli altri, e in cui essi si trovano in relazioni complesse, cioè complementari, concorrenti e antagonistiche». Il disordine diventa, dunque, un elemento costitutivo della *Physis* che lo riorganizza continuamente, interagendo in maniera concorrenziale e antagonistica con l'ordine, producendolo e autoproducendosi esso stesso. «Questa tetralogia costituisce il principio immanente delle trasformazioni, e quindi delle organizzazioni e delle disorganizzazioni, che mancava alla fisica». Cfr. G. Gembillo, *Le polilogiche della complessità*, cit., pp. 381-382-384.

⁸⁷ Morin definisce ricorsivi quei processi in cui i prodotti e gli effetti sono, al tempo stesso, cause e prodotti di ciò che li produce, come, ad esempio, la relazione che la società instaura con l'individuo. Da un lato, infatti, la società produce l'umanità, poiché noi interiorizziamo i suoi codici comportamentali, valoriali e così via, ma, dall'altro, siamo anche dei soggetti attivi, capaci di stabilire delle relazioni che hanno il potere di rimetterli in discussione,

autopoietica»⁸⁸; di conseguenza, quei pilastri dell'ordine cosmico su cui si reggeva l'immagine incorruttibile dell'universo, edificati dal paradigma galileiano-newtoniano e rimodulati dal metodo cartesiano, sono stati spazzati via dal riconoscimento scientifico dell'irreversibilità spazio-temporale come elemento strutturale dell'esistente. Riprendendo quanto osservato da Gembillo e

Anselmo:

Lo spazio [...] si è trasformato in ambiente [...] che interagisce con ciò che contiene e con cui dunque, istituisce un proficuo rapporto di scambio [...] e, reciprocamente, è più o meno lentamente trasformato da ciò che contiene [...]. Analogo discorso vale per il tempo [...], il

innescando dei cambiamenti che modificano la struttura stessa della società, facendola evolvere. Per dirla con le parole di Morin: «una società è prodotta dalle interazioni fra individui, ma queste interazioni producono una totalità organizzatrice che retroagisce sugli individui per co-produrli quali individui umani. Perché essi non sarebbero tali se non disponessero, dell'educazione, del linguaggio e della cultura». Cfr. E. Morin, *Le vie della complessità*, cit., p. 53.

⁸⁸ Il termine “autopoiesi” – letteralmente “autoproduzione di sé” – è un neologismo ideato, nel 1972, dal biologo Humberto Maturana, composto da due parole di origine greca: “αὐτό” che significa “da sé” e “ποίησις” che vuol dire “creazione”. La teoria dei sistemi autopoietici nasce dall'esigenza avvertita dallo studioso cileno di comprendere che cosa si intendesse per “sistema vivente”. A tale scopo, egli inizierà una stretta collaborazione con un suo ex-allievo, Francisco Varela, esperto di neuroscienze. La risposta che entrambi forniranno alla suddetta domanda è la seguente: «gli esseri viventi si caratterizzano perché si producono continuamente da soli, il che indichiamo denominando l'organizzazione che li definisce “organizzazione autopoietica”». Se questo è vero, allora, qualsiasi tipo di scambio che realizziamo con l'ambiente esterno è un atto cognitivo di «autoformazione e di ristrutturazione del mondo circostante». In altre parole, tutto ciò che facciamo oltre a essere finalizzato a produrre autorganizzazione, assume una rilevanza dal punto di vista gnoseologico ed etico, in quanto contribuisce a ristrutturare l'esperienza esterna del mondo che condividiamo con gli altri. In quanto esseri viventi, infatti, gli uomini instaurano un «accoppiamento strutturale» con l'ambiente circostante, condizionandolo, nella misura in cui anche quest'ultimo contribuisce alla determinazione irripetibile delle loro personalità. Cfr. H. Maturana-F. Varela, *L'albero della conoscenza*, Milano, Garzanti, 1987, p. 59; G. Gembillo, *Le polilogiche della complessità*, cit., pp. 277-281.

classico tempo dell'orologio, uguale per tutti è una nostra astratta costruzione escogitata a fini pratici e valevole solo in un ristretto ambito operativo. In senso più ampio temporalità e storicità vengono a coincidere e diventano unificanti per il mondo naturale e per il mondo storico».⁸⁹

Inoltre, la scoperta di sistemi aperti che, pur essendo non isolati dall'ambiente e, quindi, lontani dall'equilibrio, esibiscono delle forme di organizzazione complessa, ha fatto sì che la scienza si congedasse definitivamente da quel mito del causalismo finalistico e onnisciente su cui aveva basato le sue artificiose teorizzazioni deterministiche, contrapponendovi l'idea di un'*endocausalità*⁹⁰ che si genera e si rigenera da sé, producendo effetti originali⁹¹. In definitiva, la teoria della complessità «scopre evoluzione, diversificazione e instabilità nello stesso luogo in cui la scienza classica trovava immutabilità, unità e stabilità»⁹². Sicché essa rappresenta una *Scienza Nuova*, nel senso vichiano del termine, di una rivoluzionaria «concezione [...] della *Physis* che contest(a) e sconvolg(e), non solo le frontiere stabilite, ma le pietre angolari dei paradigmi, e, in un certo senso, l'istituzione scientifica

⁸⁹ G. Gembillo-A. Anselmo, *Filosofia della complessità*, cit., pp. 107-108.

⁹⁰ *Ivi*, p. 116.

⁹¹ Cfr. M. Montagnino, *Differenza, autonomia, complessità organizzazionale. Dialettica del pensiero complesso in Edgar Morin*, Editrice Petite Plaisance, Pistoia, 2012, p. 66.

⁹² G. Gembillo-A. Anselmo, *Filosofia della complessità*, cit., p. 203.

stessa»⁹³. In altre parole, la scienza della complessità si costituisce come un orientamento *trans-disciplinare*⁹⁴ poiché attraversa tutte le discipline, articolandone i punti di vista senza tuttavia stabilire delle gerarchie che ipostatizzano particolari categorie interpretative a discapito di altre, ma realizzando un incessante scambio dialogico da cui nascono degli innesti multidisciplinari imprevedibili, capaci di mettere in circolo una conoscenza del divenire che «non resping(e) il caso, il disordine, l'aleatorio, tacciandoli di non scientificità, ma li consider(a) costantemente complementari all'ordine ed alla regolarità»⁹⁵, instaurando così una *Nuova Alleanza* con la natura, capace di ricongiungere la sfera dell'umano a quella del vivente.

4. *Il neostoricismo complesso*

La tradizionale visione dell'uomo nell'ambiente, lasciataci in eredità dal razionalismo riduzionistico di derivazione galileiano-cartesiana, ha epurato la natura del suo contenuto sensoriale, assolutizzando il soggetto, inteso come

⁹³ E. Morin, *Il paradigma perduto. Che cos'è la natura umana?*, trad. a cura di E. Bongiovanni, Feltrinelli, Milano, 1994, p. 205.

⁹⁴ Cfr. E. Morin, *La testa ben fatta. Riforma dell'insegnamento e riforma del pensiero*, cit., pp. 122-124.

⁹⁵ A. Anselmo, *Edgar Morin. Dalla sociologia all'epistemologia*, cit., p. 88.

sostanza pensante, come cogito solipsisticamente isolato nella sua singolarità di *Sapiens*, contrapposta alla natura. Questo paradigma disgiuntivo che procede frammentando i fenomeni complessi nei loro elementi costitutivi allo scopo di ricondurli a un ordine di realtà unitario, ci impedisce di percepirci come parte integrante di questi fenomeni, rendendoci inconsapevoli del nostro legame con il mondo e dispensandoci altresì dal sentire la responsabilità degli effetti a lungo termine⁹⁶ che, inesorabilmente, ricadono sulla condotta di un'esistenza contro natura *hic et nunc*. Una prima e decisiva presa di distanza dai presupposti metodici del cartesianesimo è avvenuta per tramite di quella svolta storicistica della filosofia che – come abbiamo visto – partendo da Vico giungerà fino a Croce, ponendosi come premessa ontologica delle speculazioni contemporanee sviluppate da accorti esponenti della teoria della complessità. Se, per un verso, infatti, si deve all'ideatore della *Scienza Nuova* il merito di aver svincolato

⁹⁶ Come scrive, acutamente, in proposito, Marianna Gensabella Furnari: «il mutamento del volto del potere umano, o meglio il suo crescere a dismisura con la scienza e con la tecnica, fa sì che le conseguenze dell'azione dell'uomo si prolunghino nel tempo in modo difficilmente prevedibile, che i loro effetti si cumulino, e possano essere irreversibili. Tutto ciò ci impone di non consegnare più il futuro al caso o alla divinità, ma di assumerlo, di farlo oggetto di un'attenzione nuova. Alla responsabilità retrospettiva, per l'azione commessa, e per l'intenzione che l'ha guidata, si aggiunge una responsabilità prospettica, che implica che mi faccia carico della previsione delle conseguenze della mia azione». Cfr. M. Gensabella Furnari, *Tra autonomia e responsabilità*, Rubbettino Editore, Soveria Mannelli, 2000, p. 33; H. Jonas, *Il principio responsabilità*, Einaudi, Torino, 1990.

l'intuizione⁹⁷ dal giogo della Logica, rivendicando per essa la medesima autonomia e compiutezza conoscitiva di quest'ultima, in quanto «prima, ingenua forma mediante cui gli uomini hanno saputo tramandare la loro storia»⁹⁸, per l'altro, il “filosofo dei distinti” è stato colui che «l'ha elevata a prima forma di conoscenza, rivolta all'individuale in quanto tale senza determinazione di nessi e relazioni ed espressa in forma pre-logica, irriflessa e immediata»⁹⁹: complementare¹⁰⁰, pertanto, e non più contrapposta o posta su di un piano

⁹⁷ Giambattista Vico può essere considerato, a tutti gli effetti, un esimio precursore dell'estetica moderna. La concezione vichiana dell'arte è condensata nella celebre «degnità» della *Scienza nuova* in cui il filosofo napoletano aveva affermato: «gli uomini prima sentono senz'avvertire, dappoi avvertiscono con animo perturbato e commosso; finalmente, riflettono con mente pura», intendendo con queste parole significare che l'arte, venendo a coincidere con il secondo momento “dell'avvertire con animo perturbato e commosso”, rappresenta una conoscenza fantasiosa, alternativa, ma non per questo meno importante di quella logica. Nella prospettiva vichiana, infatti: «ingegno e fantasia costituiscono non soltanto momenti specifici e fasi determinate della vita umana, ma rappresentano, per così dire, gli atti fondativi medesimi del mondo storico dell'uomo». Cfr. G. Cacciatore, *Interpretazioni storicistiche della scienza nuova*, in F. Rizzo (a cura di), *Filosofia e Storiografia: studi in onore di Girolamo Cotroneo*, Rubbettino Editore, Soveria Mannelli, 2004, p. 67; G. Gembillo-A. Anselmo, *Filosofia della complessità*, cit., p. 152.

⁹⁸ G. Gembillo-A. Anselmo, *Filosofia della complessità*, cit., p. 150.

⁹⁹ *Ibidem*.

¹⁰⁰ Come osserva Ernesto Paolozzi, per Croce, l'arte rappresenta una forma di conoscenza indipendente da altre forme e modi del conoscere, in quanto creazione intuitiva del particolare che coglie il mondo nei suoi aspetti individuali. L'intuizione estetica, oltre a essere una facoltà umana dotata di un potere conoscitivo autonomo, è altresì propedeutica alla conoscenza intellettuale, la quale, avendo per oggetto i concetti che altro non sono se non relazioni tra intuizioni, la presuppongono come condizione della loro possibilità. L'uomo, infatti, anche quando pensa ha impressioni e affetti, anzi, il pensiero stesso, per diventare

inferiore rispetto alla logica. Entrambi i pensatori, inoltre, si inseriscono a pieno titolo nel cenacolo dei precursori della teoria della complessità, per aver storicizzato la natura, riconoscendo che essa «ha ed è una storia senza storia da noi scritta»¹⁰¹. In ambito scientifico, invece, dopo il duro colpo inferto al determinismo meccanicistico dall'irruzione del calore che infrange l'*ordine-re*¹⁰², introducendo il caos laddove prima regnavano chiusura e staticità, sarà, principalmente, la scoperta, a opera di Ilya Prigogine, «che la natura realizza le strutture più delicate e più complesse proprio grazie ai processi irreversibili associati ad una comune freccia del tempo»¹⁰³, a prefigurare nel pensiero occidentale la possibilità di instaurare una *Nuova alleanza* tra l'uomo e l'ambiente che vada oltre l'unidirezionalità della teoria darwiniana sull'evoluzione biologica. Infine, l'antropologia complessa di Edgar Morin ci ha

oggettivo davanti allo spirito, deve diventare intuizione e, di conseguenza, essere espresso. Non a caso Croce sostiene che pensare logicamente è anche parlare, dove per “parlare” egli non intende la sola espressione verbale, ma si riferisce proprio all'espressione, in generale, ovvero all'intuizione, da lui concepita come la prima affermazione dell'attività umana. Cfr. E. Paolozzi, *L'estetica di Benedetto Croce*, Guida, Napoli, 2002; B. Croce, *L'Estetica come scienza dell'espressione e linguistica generale*, Laterza, Bari, 1902; G. Gembillo-A. Anselmo, *Filosofia della complessità*, cit., p. 159.

¹⁰¹ La frase è di Benedetto Croce ed è riportata in G. Gembillo-A. Anselmo, *Filosofia della complessità*, cit., p. 85.

¹⁰² E. Morin, *Il metodo 1. La natura della natura*, trad. a cura di G. Bocchi-A. Serra, Raffaello Cortina, 2001, cit. p. 33.

¹⁰³ I. Prigogine-I. Stengers, *La fine delle certezze*, cit., p. 29.

resi edotti del fatto che l'idea di concepire l'uomo come isolato dall'ambiente, detentore di un'identità sempre uguale a se stessa, è una mera astrazione che non trova riscontro alcuno nella realtà concreta, in cui tutto ciò che esiste è un «evento situato in un contesto»¹⁰⁴ con il quale instaura un rapporto interattivo reciprocamente causato e causante¹⁰⁵.

¹⁰⁴ G. Gembillo-A. Anselmo, *Filosofia della complessità*, cit., p. 102.

¹⁰⁵ *Ivi*, p. 116. Il causalismo lineare del metodo cartesiano, divenuto «paradigma cardinale dell'occidente», ci ha inculcato una modalità analitica di pensiero secondo cui conoscere un fenomeno equivale a separarlo nei suoi elementi costitutivi onde renderlo più semplice per poi ricomporlo, come se si trattasse di un puzzle scomponibile e ricomponibile all'infinito, attraverso cui è possibile conseguire una visione d'insieme. La teoria della complessità di Edgar Morin, invece, si propone e ci propone di abbracciare una nuova idea di causalità, circolare e interattiva-retroattiva per la quale le parti non sono semplicemente disposte le une accanto alle altre, secondo un ordine meccanicistico, ma indissolubilmente intrecciate al «tutto che prende forma nello stesso tempo in cui trasforma i suoi elementi». Da ciò consegue che un fenomeno è, al tempo stesso, qualcosa in più e in meno degli elementi di cui è composto poiché questi ultimi, interagendo, realizzano sì delle potenzialità che, considerate singolarmente, le parti possedevano solo in potenza, ma, contemporaneamente, ne annullano un'infinità di altre che sarebbero emerse in ulteriori e indefinite altre interazioni. Questa nuova idea di «causalità ad anello», proposta da Morin, era già stata formulata dal filosofo Blaise Pascal che, infatti, il pensatore francese annovera tra i precursori del pensiero complesso, in quanto sostenitore di un razionalità autentica, meno perfetta di quella cartesiana, ma, proprio per questo, umanamente consapevole dei propri limiti e disposta a non rifuggire, ma ad affrontare il carattere aleatorio, contraddittorio e imprevedibile dell'esistenza. Nei suoi *Pensieri*, il filosofo giansenista aveva, infatti, affermato quanto segue: «poiché tutte le cose sono causate e causanti, aiutate e aiutanti, mediate e immediate, e tutte intrattengono un legame naturale e insensibile che connette le più lontane e le più differenti, ritengo sia impossibile conoscere le parti senza conoscere il tutto come del pari conoscere il tutto senza conoscere nel dettaglio le parti». Cfr. E. Morin, *I miei filosofi*, Edizioni Erickson, Trento, 2013, pp. 53-60; E. Morin, *Il metodo 1. La natura della natura*, cit.

Se, da una parte, infatti, l'*ex-sistere*¹⁰⁶ dell'*Homo sapiens-demens*¹⁰⁷ è un inarrestabile «portarsi oltre»¹⁰⁸, originariamente intersoggettivo; nel senso di un “vivere-con”, «frutto di interazioni interne tra le varie identità che lo compongono e di interazioni esterne con tutto ciò con cui entra in relazione»¹⁰⁹, dall'altro, il mondo che condividiamo si configura come un *pluriverso*¹¹⁰ in continuo divenire; una comunità biotica attiva e reattiva con una storia che,

¹⁰⁶ Come ben evidenziano gli autori, Gembillo e Anselmo, “ex-sistere”, nel suo significato etimologico, vuol dire «venire alla luce», «svilupparsi in una direzione precisa». Cfr. G. Gembillo-A. Anselmo, *Filosofia della complessità*, cit., p. 109.

¹⁰⁷ Si deve a Edgar Morin l'aver proposto di sostituire la nomenclatura di *Homo sapiens-sapiens*, tradizionalmente attribuita alla nostra specie, con quella di *sapiens-demens*. In perfetta consonanza con la sua visione complessa della condizione umana, il pensatore francese ritiene, infatti, che la nostra umanità non possa essere ricondotta a una sola componente, poiché noi siamo il risultato imprevedibile di un radicamento complesso che è, al tempo stesso, biologico, storico, culturale, sociale e così via. Come lo stesso Morin afferma: «l'essere umano ha in sé le potenzialità del peggio e del meglio, del dominatore e del servile, del mediocre e del sublime, del delirio e della razionalità, dell'incoscienza, della falsa coscienza e della coscienza autoesaminatrice e autocritica». La «complessità dialogica sapiens/demens» che caratterizza l'umano si rivela, dunque, attraverso una pluralità di «caratteri antagonisti». Oltre alle già citate razionalità e follia, Morin individua innumerevoli dimensioni oppostive e conflittuali dell'identità che la costituiscono, rendendola, al tempo stesso, una e molteplice. Solo per enumerarne alcune: *faber*, *ludens*, *oeconomicus*, *consumens* e così via. Cfr. E. Morin-S. Nair, *Una politica di civiltà*, Trieste, Asterios, 1999, p. 28; E. Morin, *I miei demoni*, Meltemi, Roma, 1999, p. 8.; E. Morin, *I sette saperi necessari all'educazione del futuro*, cit. p. 59.

¹⁰⁸ E. Severino, *La filosofia dai greci al nostro tempo. La filosofia antica e medioevale*, BUR, Rizzoli, Milano, 1996.

¹⁰⁹ G. Gembillo-A. Anselmo, *Filosofia della complessità*, cit., p. 102.

¹¹⁰ Per un'analisi dettagliata del concetto si rinvia a G. Gembillo-A. Anselmo, *Filosofia della complessità*, cit., pp. 119-145.

anche senza di noi, senza un agire corresponsabilizzato dalla coscienza di un'appartenenza ecosistemica, inter-solidale che preceda l'*egologia*¹¹¹, può andare avanti fino a interrompersi bruscamente in un vicolo cieco che si sostanzia nella possibilità infausta di una morte termica per il pianeta¹¹². Malgrado le rivoluzioni scientifiche contemporanee siano giunte alla comprensione che le varie teorie scientifiche con cui gli uomini, nelle varie epoche storiche, hanno cercato di incasellare la realtà in una visione unitaria, sono da considerarsi delle «descrizioni “convenzionali”»¹¹³, delle ipotesi effimere costruite dagli sforzi interpretativi socio-culturalmente determinati di chi la osserva¹¹⁴, allo scopo di comprenderla e di comprendersi, in un dato contesto storico e non già delle verità assolute conseguite una volta per tutte; i presupposti metodici del cartesianesimo continuano ad alimentare il nostro modo di pensare e conoscere, compartimentandolo in saperi parcellizzati e arbitrariamente gerarchizzati che annichiliscono il soggetto, saturandone la mente con preoccupazioni “ego-riferite”, come la paura della morte e della

¹¹¹ Cfr. E. Lévinas, *Totalità e infinito. Saggio sull'esteriorità*, Jaca Book, Milano, 1985.

¹¹² G. Gembillo, *Le polilogiche della complessità*, cit., p. 99.

¹¹³ G. Gembillo-A. Anselmo, *Filosofia della complessità*, cit., p. 120.

¹¹⁴ *Ivi*, p. 202.

sofferenza¹¹⁵, che lo inducono a estraniarsi dalla natura con cui vive in simbiosi, fino a renderlo un reificatore inconsapevole dei danni incommensurabili arrecati a se stesso e al mondo che condivide con gli altri dal suo agire dissolutore. Tutti possiamo vedere, ad esempio, come la politica odierna, troppo spesso, si serva di questa pericolosa «*reductio ad unum* per semplificare le differenze»¹¹⁶, in nome di una presunta e unanime *volontà generale*¹¹⁷ che, pretestuosamente, finge di perseguire un «fantomatico “bene comune”»¹¹⁸, mentre, di fatto, si traduce in una trasfigurazione del politico: in una prassi strumentale al tornaconto di pochi, generatrice di nuove diseguaglianze e discriminazioni, culminante in una spasmodica onnipotenza¹¹⁹ dell'economico su tutte le altre sfere del mondo vitale, che insegue un progresso tecnologico inversamente proporzionale al miglioramento della condizione globale in cui versa la vita del nostro pianeta. Le ripercussioni etico-politiche poste in essere dall'*imprinting* semplificatorio del paradigma occidentale ci impongono una profonda presa di coscienza sulla

¹¹⁵ G. Gembillo, *Le polilogiche della complessità*, cit., p. 369.

¹¹⁶ O. Guaraldo, *La verità della politica*, in H. Arendt, *La menzogna in politica. Riflessioni sui "Pentagon Papers"*, Marietti, Genova-Milano, 2006, p. XV.

¹¹⁷ H. Arendt, *Sulla rivoluzione*, Einaudi, Torino, 1983, ed. 2006, p. 80.

¹¹⁸ G. Gembillo-A. Anselmo, *Filosofia della complessità*, cit., p. 190.

¹¹⁹ *Ivi*, p. 193.

necessità di un'eludibile riforma del pensiero e della conoscenza che Edgar Morin ha battezzato la *saldatura epistemologica*¹²⁰, intendendo con questa espressione promuovere un'enciclopedizzazione¹²¹ dei saperi, capace di colmare il divario tra il pensiero e il mondo, figlio di quel processo estremo di razionalizzazione che, a partire dall'età moderna, ha prodotto un divorzio tra l'emisfero della cultura umanistica e quello della cultura scientifica, culminato in aberrazioni storiche terrificanti. Andando oltre Morin, ma sempre all'insegna della provvisorietà legata alla contingenza fattuale della realtà storica che ne ha reso possibile la formulazione, Gembillo e Anselmo propongono di far convergere la prospettiva storicistica della filosofia di matrice vichiana e crociana e l'epistemologia della complessità nel nuovo connubio inter-poli-

¹²⁰ E. Morin, *Il paradigma perduto. Che cos'è la natura umana?*, cit.

¹²¹ Come scrive, in proposito, Annamaria Anselmo: «il termine enciclopedia non deve essere considerato nel senso stupidamente cumulativo e alfabetico in cui si è degradato, ma è da intendersi nel suo senso originario di *enkyklios paideia*, cioè apprendimento che mette in circolo il sapere [...]. L'enciclopedizzare permette di articolare i punti di vista disgiunti del sapere in un ciclo attivo, senza la pretesa di inglobare tutto il sapere. Solo così si possono individuare i nodi di comunicazione tra le sfere e le conoscenze cruciali, solo così è possibile che la conoscenza di ciò che è organizzazione si trasformi “nel principio organizzatore di una conoscenza in grado di articolare ciò che è disgiunto e di complessificare ciò che è semplificato”». Cfr. G. Gembillo-G. Giordano (a cura di), *Pensatori contemporanei. Studi in onore di Girolamo Cotroneo, Volume II - Epistemologi del Novecento*, cit., pp. 389-390; A. Anselmo, *Edgar Morin. Dalla sociologia all'epistemologia*, cit., p. 170; E. Morin, *Il metodo I. La natura della natura*, cit., p. 16.

trans-disciplinare¹²² del *neostoricismo complesso*¹²³, un orientamento sistemico, teorico-metodologico che, attraverso il riconoscimento scientifico del carattere strutturale del tempo in tutti i fenomeni, è pervenuto a una visione organicistica del mondo che, non solo non contrappone la storia alla natura, ma le fa confluire in un orizzonte di senso possibilistico che cerca di storicizzare la scienza, sdoganandola da quel dogma meccanicistico che l'aveva condotta a bandire dal suo campo d'indagine la dimensione intersoggettiva e qualitativa della vita in cui gli uomini fanno immediatamente esperienza della quotidianità, la quale si rivela loro in una pluralità di dimensioni esistenziali radicalmente diverse, inaccessibili a ogni tentativo di astrazione scientifica che cerchi di disconoscere la complessità, riconducendo la composita dissonanza del reale al semplice¹²⁴. A questa visione riduzionistica della scienza il neostoricismo complesso oppone la «prudente consapevolezza»¹²⁵ che tutti gli esseri viventi compongono degli aspetti indissolubilmente collegati, ma irriducibili, di un'unica realtà in

¹²² Su ciò si veda E. Morin, *La testa ben fatta. Riforma dell'insegnamento e riforma del pensiero*, cit., pp. 111-124.

¹²³ G. Gembillo-A. Anselmo, *Filosofia della complessità*, cit., p. 208; G. Gembillo, *Neostoricismo complesso*, ESI, Napoli, 1999.

¹²⁴ E. Gagliasso, R. Memoli, M. E. Pontecorvo (a cura di), *Scienza e scienziati: colloqui interdisciplinari*, Franco Angeli, Milano, 2011, p. 84.

¹²⁵ G. Gembillo-A. Anselmo, *Filosofia della complessità*, cit., p. 184.

svolgimento¹²⁶. In assenza di questo «riconoscimento della legittimità reciproca a essere diversi, e senza l'accettazione della varietà dell'evoluzione storica, si possono generare, sul piano politico e sociale, solo irrazionalità mostruose»¹²⁷.

Quanto detto assume, oggi, una rilevanza particolarmente significativa, soprattutto, sul fronte etico, specialmente se riflettiamo sul fatto che, parafrasando Ludwig Bertalanffy:

«“Il tramonto dell'occidente” [...] è un fatto compiuto [...]. Dobbiamo fare i conti con la dura realtà di una civiltà di massa caratterizzata dalla tecnologia e da dimensioni internazionali, capaci di abbracciare il pianeta intero e tutto il genere umano, ed entro la quale i valori culturali e la creatività del passato vengono rimpiazzati da nuovi emblemi. Le contemporanee lotte per il potere possono condurci, nella loro attuale fase esplosiva, a una distruzione atomica universale»¹²⁸.

5. Conclusioni in itinere per un'ecologizzazione della scienza e dell'economia

La questione etica fondamentale, in una società globalizzata, dove la devastazione dell'ambiente ci sta conducendo verso quello che potrebbe presto

¹²⁶ W. Fox, *Transpersonal ecology: “Psychologizing” Ecophilosophy* in “*The Journal of Transpersonal Psychology*”, Hobart, Tasmania, Australia 1990, Vol. 22, Nr. 1.

¹²⁷ G. Gembillo-A. Anselmo, *Filosofia della complessità*, cit., p. 162.

¹²⁸ L. V. Bertalanffy *Teoria generale dei sistemi*, Mondadori, Milano, 1983, p. 311.

rivelarsi come il genocidio definitivo¹²⁹, non è cercare di stabilire cosa possiamo fare per migliorare la nostra esistenza e quella di coloro che sono a noi più prossimi, ma creare le condizioni affinché sia ancora possibile una vita futura¹³⁰ per le generazioni a venire delle popolazioni sparse su tutta la superficie terrestre. Farsi carico di questa possibilità significa, innanzitutto, riparare la profonda spaccatura venutasi a creare, agli inizi dell'età moderna, tra la cultura umanistica e quella scientifica che ha prodotto un'ipostatizzazione della visione quantitativa, fondata sull'idea antropocentrica di uomo inteso come «padrone dispotico della biosfera»¹³¹. L'attuale settorializzazione della conoscenza, originata dall'intenzione galileiano-cartesiana di rendere l'umanità dominatrice della natura ha prodotto un'accelerazione sfrenata e incontrollata dello sviluppo scientifico-tecnologico, «ottenuto dall'uomo al prezzo di una serie di distruzioni e di morti che non solo non compensano i risultati conseguiti, ma minacciano di renderli inutili»¹³². Abbiamo bisogno di elaborare un nuovo paradigma di pensiero che respinga la pretesa avanzata dall'uomo di essere il destinatario

¹²⁹ N. Chomsky, *Terrorismo occidentale*, trad. a cura di V. Nicoli, Ponte delle Grazie, Milano, 2015.

¹³⁰ G. Gembillo-A. Anselmo, *Filosofia della complessità*, cit., p. 182.

¹³¹ E. Sgreccia, *Manuale di bioetica*, Vol. I, Vita e pensiero, Milano, 2007, p. 274.

¹³² G. Gembillo-A. Anselmo, *Filosofia della complessità*, cit., p. 165.

privilegiato di una sapienza che lo pone al di sopra di tutte le altre forme di vita esistenti sul pianeta, conferendogli il diritto, in realtà, usurpato, di intraprendere delle azioni nocive che hanno delle conseguenze irreversibili sul futuro di chi non può negoziare con lui¹³³. Come ha opportunamente osservato Mauro Ceruti, l'avvento dell'*Homo sapiens* ha trasformato radicalmente il rapporto tra l'ambiente e le specie viventi. Mentre, infatti, fino a un certo punto della storia del mondo, è stato l'ambiente ad avere la meglio sulla specie che, per sopravvivere, doveva modificare se stessa più velocemente di quanto fosse in grado di incidere sull'ambiente, «la nostra specie è divenuta un grande motore di trasformazione degli ecosistemi»¹³⁴, al punto che «oggi è la natura a doversi adattare alla cultura umana»¹³⁵. Per giunta, continua lo studioso: «la nostra specie non ha mai posseduto una saggezza preventiva rispetto alle conseguenze delle sue innovazioni»¹³⁶, ma ha dovuto sperimentarne sulla sua pelle la portata devastatrice. Tuttavia, mentre in passato, i danni causati alla natura dall'uomo erano circoscritti, nel tempo e nello spazio, nel senso che valevano per quella

¹³³ *Ivi*, p.181.

¹³⁴ M. Ceruti, *La fine dell'onniscienza*, cit. p. 165.

¹³⁵ *Ibidem*.

¹³⁶ *Ivi*, p. 169.

popolazione specifica che avesse messo in atto dei comportamenti disfunzionali alle sue stesse condizioni di vita, in un territorio ben definito¹³⁷; oggi è la possibilità di continuare a esserci, così come lo conosciamo, dell'intero pianeta a essere minacciata, poiché l'umanità si è spinta fino al punto di «omologare e ridurre la vita nel suo complesso»¹³⁸, compromettendone l'equilibrio ecosistemico che rende possibile l'esistenza dei suoi variegati abitanti¹³⁹. Ecco perché diventa fondamentale che questa presunta sapienza antropocentrica evolva al più presto nella direzione di una cautelativa saggezza biocentrica,

¹³⁷ *Ibidem.*

¹³⁸ *Ibidem.*

¹³⁹ A tal proposito, vale la pena menzionare il prezioso contributo, già segnalato, all'interno del saggio, dagli autori Gembillo e Anselmo, apportato dalla biologa Rachel Carson, con il suo lavoro *Silent Spring*, pubblicato in America nel 1962, che per la prima volta metteva in guardia la società dell'epoca sulle conseguenze nefaste, per l'habitat terrestre, prodotte da un utilizzo dissennato dei pesticidi. La studiosa aveva, infatti, condotto delle accurate ricerche che l'avevano portata a osservare come su delle aree sempre più estese delle campagne americane la primavera non fosse più accompagnata dall'allegro cinguettio degli uccelli, a causa della massiccia opera di disinfestazione perpetrata dal governo federale ai danni dell'ambiente. Il lavoro della Carson dimostrava che non era più l'ambiente a condizionare la vita dei suoi abitanti, ma l'uomo che, con le sue azioni moleste sull'ambiente, stava alterando l'equilibrio ecosistemico, rendendolo mortalmente inospitale per le altre specie. Pur incontrando una forte opposizione presso la comunità scientifica contemporanea, le riflessioni della biologa si rivelarono eccezionalmente lungimiranti e occasionarono, peraltro, l'evoluzione concettuale che condurrà Potter a costruire quel "ponte verso il futuro" denominato *bioetica*, volto a collegare la cultura umanistica a quella scientifica, nel convincimento che solo attraverso un incontro tra questi due emisferi conoscitivi, fosse possibile maturare una "saggezza della sopravvivenza" da cui potesse rifiorire la «primavera di una nuova etica». Cfr. R. Carson, *Primavera silenziosa*, Feltrinelli, Milano, 1963, p. 116; G. Gembillo-A. Anselmo, *Filosofia della complessità*, cit., pp. 163-166.

consapevole, innanzitutto, come ci insegna Edgar Morin, della sua relazione dialogica e ricorsiva con la demenza¹⁴⁰ e, potterianamente intesa come «conoscenza di come usare la conoscenza»¹⁴¹, per scongiurare il pericolo che gli effetti incontrollabili di azioni imponderate, intraprese da «meri uomini di fatto»¹⁴², retrocedano sugli attori che le hanno intenzionate, artificializzando a tal punto il pianeta col quale vivono in simbiosi, da procurare all'intera comunità biotica dei danni irreversibili che ne mettono in forse l'esistenza. Poiché, in altre parole, il paradigma culturale antropocentrico ha fallito nella missione emancipatrice di renderci degli individui autenticamente responsabili e solidali del mondo di cui siamo parte integrante, è giunta l'ora di una radicale inversione di tendenza che si traduca nel superamento di quello sguardo strumentale e oggettivante che rivolgiamo alla natura ogni qualvolta agiamo contro di essa per piegarla ai nostri scopi individualistici. Se è vero che, come afferma Clifford Geertz, «si diventa umani sotto la guida di modelli culturali [...] creati storicamente, nei cui termini diamo forma, ordine, scopo e

¹⁴⁰ E. Morin, *Il metodo 3. La conoscenza della conoscenza*, cit., p. 129.

¹⁴¹ V. R. Potter, *Bioethics: Bridge to the Future*, Prentice Hall, Englewood Cliffs (NJ.), 1971, p. 1.

¹⁴² H. Husserl, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, cit., p. 28.

direzione alla nostra vita»¹⁴³, possiamo certamente affermare che l'Umanità è un progetto grandioso ancora tutto da compiersi.

Il periodo storico in cui stiamo vivendo è stato giustamente stigmatizzato attraverso l'espressione apocalittica di «era damoclea»¹⁴⁴ per via delle minacce mortali¹⁴⁵ che, incessantemente, incombono sul nostro pianeta; dipende da noi

¹⁴³ C. Geertz, *Interpretazione di culture*, trad. a cura di E. Bona, Il Mulino, Bologna 1987, p. 92.

¹⁴⁴ E. Morin-A. B. Kern, *Terra-Patria*, Raffaello Cortina Editore, Milano, 1994, p. 17.

¹⁴⁵ Vorremmo qui, brevemente, richiamare l'attenzione sull'impatto ambientale devastante, provocato dall'inquinamento bellico delle 113 basi militari statunitensi dislocate su tutta la penisola italiana. Solo sul territorio sardo, si stima che la percentuale di aree destinate alla sperimentazione di nuove armi ed esplosivi, contenenti alti livelli di tossicità e radioattività, si aggiri attorno al 60 per cento. Gli effetti catastrofici di questi addestramenti militari, in alcune zone dell'isola, sono rintracciabili, sia nell'elevato tasso di malformazioni genetiche animali, sia nell'incidenza particolarmente allarmante di patologie oncologiche presso la popolazione locale su cui incombe la terribile minaccia di una «desertificazione umana». Quello che sta succedendo, in Sardegna, rappresenta solo uno degli innumerevoli casi di violazione del «principio di precauzione» da parte del governo italiano, la cui consacrazione è avvenuta, durante il *summit per la terra* tenutosi a Rio de Janeiro nel 1992, a cui il nostro paese ha preso parte. Il contenuto di questo principio trova la sua formulazione nell'art. 15 della Dichiarazione sull'ambiente e lo sviluppo, il quale recita: «al fine di proteggere l'ambiente, gli Stati, a seconda delle loro possibilità, devono applicare largamente misure di precauzione. In caso di rischio di danni gravi o irreversibili, l'assenza di certezze scientifiche assolute non deve servire da pretesto per ritardare l'adozione di misure convenienti miranti a prevenire la degradazione dell'ambiente». Non è difficile scorgere in queste parole delle assonanze significative con l'etica della responsabilità enunciata da Hans Jonas. Anche il principio di responsabilità jonasiano, infatti, sia nella sua declinazione positiva, che ci comanda di agire in modo che le conseguenze delle nostre azioni siano compatibili con la permanenza di un'autentica vita umana sulla terra, sia in quella negativa, che ci prescrive di agire in modo che le conseguenze delle nostre azioni non distruggano la possibilità futura della vita; ci invita ad adottare un approccio cautelativamente precauzionista, spronandoci a una «presa di coscienza dei pericoli ai quali ci espone il potere tecno-scientifico dell'uomo a livello cosmico e l'esigenza etica di valutare (teleologicamente) il rischio delle conseguenze delle

creare le condizioni che renderanno, forse, possibile un giorno l'edificazione di una comunità planetaria dell'umano, inter-solidale e fraterna, ovvero consapevole di essere esposta agli stessi rischi di auto-distruzione ambientale, se sapremo rintracciare quel «telos spirituale che è innato nell'umanità europea dalla nascita della filosofia greca»¹⁴⁶, ma è stato occultato dal «logos calcolante, freddo e distaccato della tradizione razionalista»¹⁴⁷, che ha ridotto l'originaria¹⁴⁸ modalità qualitativa dell'essere umano di abitare il *con-te-sto*¹⁴⁹ a una realtà obiettiva, misurabile e manipolabile all'infinito. Se è vero che, come afferma

azioni umane nei confronti della natura». Ritornando alla grave situazione di oppressione militare in cui versa la Sardegna, come ha osservato Massimo Zucchetti, se vogliamo la pace dobbiamo smetterla di prepararci alla guerra. Dobbiamo disarmare il neoliberismo, estromettendo dal nostro territorio le basi militari in cui si perfezionano strategie di morte e da dove prendono le mosse quelle missioni "umanitarie" contro altre popolazioni, finalizzate al controllo geostrategico del territorio e delle risorse. «Costruire la pace significa anche garantire la pace per i popoli condannati a vivere sotto l'impatto della presenza militare che sottrae alla collettività l'uso sostenibile delle risorse naturali, nega il diritto al controllo democratico del territorio e, soprattutto, il diritto fondamentale alla sicurezza, alla salute e alla vita». Cfr. *Il principio di precauzione: profili bioetici, filosofici e giuridici*, Comitato nazionale per la bioetica, presidenza del consiglio dei ministri, giugno 2014; M. Zucchetti, *Guerra infinita, guerra ecologica: i danni delle nuove guerre all'uomo e all'ambiente*, Jaca Book, Milano, 2003; *Quaderni della Maddalena di Chiomonte. Impatto ambientale e sanitario delle basi militari in Italia. Il caso Sardegna: Maddalena e Quirra*, Politecnico di Torino, Comitato scienziati e scienziate contro la guerra, giugno, 2011.

¹⁴⁶ H. Husserl, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, cit., p. 44.

¹⁴⁷ G. Furnari Luvarà, *Sei studi su Benedetto Croce*, Rubbettino Editore, Soveria Mannelli, 2004, p. 117.

¹⁴⁸ Su ciò si rinvia a quanto già affermato nella nota 55.

¹⁴⁹ G. Gembillo-A. Anselmo, *Filosofia della complessità*, cit., p. 180.

Edgar Morin, ciò che non si rigenera è destinato a degenerare¹⁵⁰, per scardinare le dinamiche perverse innescate da questa visione deterministica, è fondamentale, innanzitutto, comprendere che non è possibile riparare i disastri della natura, ricorrendo alla medesima razionalità strumentale che li ha provocati, poiché ciò comporterebbe, in realtà, solo una subdola «proiezione antropocentrica»¹⁵¹ che si sostanzia nel tentativo di ricercare ciò che è bene fare per migliorare il rapporto uomo-natura, ma sempre, però, dalla prospettiva di “Homo Sapiens”, animati cioè dal desiderio prevaricante di rimediare agli sbagli commessi dalla nostra civiltà per continuare a dominarla, in altre parole, senza che venga minimamente intaccata la visione logo-centrica su cui si erge questo rapporto, senza che l’idea di mettere in discussione le basi malsane su cui è stato costruito, sfiori minimamente le nostre coscienze. Quel che veramente occorre è, invece, un repentino cambio di rotta che ci conduca ad assumere «un nuovo atteggiamento nei confronti di tutto ciò che costituisce il contorno dell’uomo»¹⁵². L’umanità deve ritornare a pensarsi come parte di un tutto, come

¹⁵⁰ *Ivi*, p. 185.

¹⁵¹ M. Alcaro, *L’essere inquieto: misteri e prodigi della natura*, Edizioni Dedalo, Bari, 1993. p. 26.

¹⁵² G. Gembillo-A. Anselmo, *Filosofia della complessità*, cit., p. 170.

un ospite ossequioso della comunità ecosistemica¹⁵³ in cui vive, per poter rendersi conto che il mondo-ambiente è la nostra casa da custodire responsabilmente, senza per questo dover arrogarsi dei privilegi rapaci o rivendicare delle pretese padronali nei confronti delle altre forme di vita, ma superando quell'«istinto di proprietà»¹⁵⁴ che ci impedisce di accorgerci che la realizzazione del nostro benessere non può prescindere, ma, anzi, presuppone il conseguimento di un benessere comune globale. Quanto appena detto è stato efficacemente sintetizzato da Edgar Morin, attraverso l'espressione *umanesimo planetario*¹⁵⁵, intendendo con essa promuovere una rivoluzionaria metamorfosi paradigmatica di pensiero, indispensabile per arginare le pericolose derive

¹⁵³ Come afferma Edgar Morin: «la nozione di eco-sistema significa che l'insieme delle interazioni tra popolazioni viventi in seno a un'unità geofisica determinabile costituisce un'unità complessa di carattere organizzatore». E. Morin, *La testa ben fatta. Riforma dell'insegnamento e riforma del pensiero*, cit., p. 22.

¹⁵⁴ J. Préposiet, *Storia dell'anarchismo*, trad. a cura di R. Tomadin, edizioni Dedalo, Bari, 2006, p. 175.

¹⁵⁵ Il nuovo *umanesimo planetario* proposto da Morin, significa educare il cittadino alla globalizzazione così da renderlo capace di «interpretare e governare gli impetuosi sviluppi tecnologici della nostra età in modo tale che essi possano contribuire a migliorare la qualità della vita delle persone e della collettività, invece di impoverirla e svuotarla di senso come potrebbe accadere se la tecnologia venisse lasciata a se stessa, cieca rispetto ai suoi sviluppi e alle sue possibilità». La sfida planetaria della nostra civiltà consiste nell'umanizzare la nostra specie, ovvero nel riuscire a elaborare un pensiero capace di raccogliere questa sfida, di comprendere che la sopravvivenza dell'umanità è l'unico progresso che dobbiamo cercare di perseguire. Cfr. G. Bocchi-M. Ceruti, *Educazione e globalizzazione*, Raffaello Cortina Editore, Milano, 2004.

ideologicamente omogenizzanti insite nel fenomeno della mondializzazione. La costruzione di questo paradigma sottende il possesso di un prerequisito fondamentale, una “saggezza di vivere insieme”¹⁵⁶, una *simbiosofia*¹⁵⁷ che nasce dall’apertura di un dialogo con il mondo circostante, visto però non come risorsa da tutelare, opportunisticamente, per poter poi riprendere a saccheggiarla con comodo, in un secondo momento, ma come un interlocutore vulnerabile con cui entrare in relazione, detentore, a sua volta, di una propria saggezza da riconoscere e ascoltare, che vogliamo qui designare come “reattività *ecosofica*¹⁵⁸”, riferendoci a quella capacità difensiva del pianeta, già

¹⁵⁶ E. Morin, *Insegnare a vivere. Manifesto per cambiare l’educazione*, Raffaello Cortina, Milano, 2015.

¹⁵⁷ Per una esaustiva disamina di questo nuovo termine la cui ideazione si deve allo studioso Edgar Morin, rinviamo a E. Morin, *I sette saperi necessari all’educazione del futuro* cit., pp. 78-79.

¹⁵⁸ Il termine “ecosofia” – composto dalle parole greche “*oikos*” e “*sofia*”, rispettivamente “casa” e “saggezza” – può essere reso nella nostra lingua con l’espressione di “Saggezza della casa”. Si tratta di un neologismo coniato dal filosofo norvegese Arne Naess, negli anni ‘60, per esplicitare il significato “profondo” del nuovo orientamento ambientalista da lui stesso fondato che prende il nome di *Deep-ecology*, ovvero letteralmente “ecologia profonda”. Come lo studioso stesso afferma, l’ecosofia può essere considerata come una «filosofia dell’equilibrio ecologico» che chiama in causa la capacità umana di guardare a fondo nelle cose, fino a riconoscersi come parte della natura, nella stessa misura in cui lo sono tutte le altre specie viventi. Comprendere questo equivale a rendersi conto che non basta difendere l’ambiente, come fa l’ecologia tradizionale – detta *Shallow-ecology*, ovvero ecologia superficiale – che si limita a escogitare delle soluzioni “palliative” alla catastrofe, arrecata all’ecosfera da uno sfruttamento spropositato delle risorse naturali, ad agire sugli effetti e non sulle cause, procrastinandone le conseguenze distruttive. La *Deep-ecology*, diversamente,

efficacemente evidenziata da Lovelock¹⁵⁹ che, in risposta alle moleste sollecitazioni di “*Sapiens*”, è in grado di mettere in atto dei processi modificazionali irreversibili dal cui esito finale dipende la speranza di poter salvare noi stessi e la biodiversità del pianeta a cui il nostro destino è indissolubilmente legato. È proprio attraverso il rivelarsi reciproco di una fragilità consustanziale e ricorsiva uomo-natura che si viene delineando «una prudente consapevolezza nei confronti di tutti gli esseri viventi, perché essi rappresentano la garanzia della sua stessa esistenza»¹⁶⁰. Come afferma in proposito Günther Anders, il nostro compito non è tanto quello di cambiare il mondo, ma di cercare di comprendere la portata devastatrice di quei cambiamenti¹⁶¹ che, in massima parte, ormai, avvengono come se noi già non ci

auspica un ripensamento radicale della cultura che ci ha condotti a tutto questo, poiché la ritiene responsabile di aver tecnicizzato l’originario *thaumazein*, ovvero quel meravigliarsi reverenziale di fronte alla spontaneità creatrice della natura che, nell’antica Grecia, alimentava il genuino desiderio dell’uomo di instaurare un rapporto poetico-rivelativo con il cosmo. Cfr. A. Naess, *The Shallow and the Deep Long-Range Ecology Movement. A Summary*, in “*Inquiry*”, Vol. 16, 1973, p. 99.

¹⁵⁹ Cfr. J. Lovelock, *The revenge of Gaia: earth’s climate crisis & the fate of humanity*, Basic Books, New York, 2006.

¹⁶⁰ G. Gembillo-A. Anselmo, *Filosofia della complessità*, cit., p. 184.

¹⁶¹ Il pianeta-terra che ci ospita da svariati milioni di anni è come una madre benevola e permissiva che ha esaurito la pazienza e le energie per rimediare all’attività devastatrice di *Homo sapiens* il quale, ogni qual volta è sopraggiunto da qualche parte, ha provocato l’estinzione di qualche specie e/o la distruzione di qualche Habitat. Di conseguenza cataclismi ambientali, come alluvioni, terremoti e fenomeni climatici di vario genere, particolarmente

fossimo¹⁶², se vogliamo scongiurare l'infelice prospettiva di una metamorfosi biotica definitiva che non include la nostra civiltà¹⁶³. Chiaramente tutto ciò presuppone una profonda riconversione ecologica della conoscenza: non si tratta più di accumulare dei saperi nozionistici e tra loro scollegati che, a conti fatti,

cruenti, lungi dall'essere considerati come delle casuali calamità naturali, rappresentano delle aggressioni adattive e autoimmunizzanti, messe in atto da una natura che non è più in grado di difendersi dalle aggressioni umane che attentano reiteratamente alla sua salute ecosistemica, finalizzate a provocarne l'ineluttabile scomparsa. Cfr. A. Weisman, *Il mondo senza di noi*, trad. a cura di G. Gobetti, Einaudi, edizione digitale, Torino, 2008.

¹⁶² Lo scrittore statunitense Alan Weisman ha condotto un interessante ricerca in cui cerca di documentare ciò che ipotizza potrebbe accadere, in un fantomatico futuro non molto lontano, sulla terra, dopo la dipartita di *Sapiens*. Le conclusioni a cui perviene sono tutt'altro che rincuoranti ed edificanti, per la nostra civiltà. I primi a beneficiare della nostra scomparsa sarebbero gli animali e le piante. Fatta eccezione per quelli resi domestici dall'intervento dell'uomo, come, ad esempio, i cani e i cavalli, che non sono mai stati competitivi e, per tale ragione, nel giro di un secolo o, tornerebbero alle origini, attraverso un processo involutivo, oppure verrebbero spazzati via; diversamente, invece, «la mefagauna, si espanderebbe molto in fretta» e «il mondo riprenderebbe pressappoco l'aspetto che aveva prima dell'avvento dell'umanità. Tornerebbe a fiorire la natura selvaggia». Anche gli «uccelli inetti al volo, massacrati dagli umani», i volatili, decimati dall'uso di pesticidi, dalle piogge acide e dalla massiccia presenza di campi elettromagnetici che scombussolano la loro capacità di orientarsi, e persino gli insetti e i pesci non sentirebbero la nostra mancanza. «Le barriere coralline si riprenderebbero nel giro di due secoli» e, appena cinquecento anni più tardi dalla nostra estinzione, «se un umano tornasse, avrebbe il terrore di tuffarsi nell'oceano, perché ci sarebbero un bel po' di fauci ad attenderlo». Ma l'aspetto, sicuramente più inquietante, posto in evidenza dallo studioso è che «l'emissione di radioattività nell'aria e nelle masse d'acqua adiacenti sarebbe imponente, e durerebbe, nel caso dell'uranio arricchito, per tempi geologici». La terra impiegherebbe, infatti, ben duecentocinquantamila anni per riuscire ad assorbirla. Non solo, anche altri rifiuti di vario genere, come polimeri, plastica, scorie chimiche – basti pensare, ad esempio, alle irrorazioni di *agente arancio* utilizzate dall'esercito statunitense, durante la guerra del Vietnam per individuare i nemici – che stanno gradatamente conducendo all'estinzione la specie umana, sarebbero l'unico lascito della nostra presenza devastatrice sulla terra. Senza contare che, ovviamente, anche la guerra sparirebbe con tutti i benefici del caso che una simile evenienza comporterebbe per l'intero ecosistema. Cfr. A. Weisman, *Il mondo senza di noi*, cit.

¹⁶³ G. Anders, *L'uomo è antiquato. Vol. 1: Considerazioni sull'anima nell'epoca della seconda rivoluzione industriale*, Bollati Boringhieri, Torino, 2007.

non possono essere declinati in una pratica di saggezza a cui stia a cuore la salvaguardia dell'ambiente, ma di incentivare una propensione riflessiva verso tutto ciò che si apprende, mai avulsa dall'ambiente di riferimento in cui la conoscenza si deve adoperare, al fine di contenerne i potenziali effetti distruttivi, nel medio e nel lungo termine. In questo senso, qualsiasi processo gnoseologico assume una profonda rilevanza etica che gli viene conferita dall'accorta vigilanza di cui necessita il complesso contesto entro cui viene impiegato¹⁶⁴ e col quale viviamo come co-creatori in stretta *relianza*¹⁶⁵. Ecco allora, dunque, che persino la bioetica, che si configura come un'evoluzione dell'etica tradizionale, ovvero come disciplina che vuole farsi carico della vita, minacciata nella sua possibilità di esistenza da una scienza prometeica che la incalza, esibendo un agire strumentalmente fraudolento, appare ormai inadeguata per decifrare e guidare i frenetici rivolgimenti impostici dalla globalizzazione e, per tale ragione, deve confluire in un orizzonte valoriale decisamente più allargato,

¹⁶⁴ Cfr. G. Gembillo-A. Anselmo, *Filosofia della complessità*, cit., p. 182.

¹⁶⁵ Trattasi di un neologismo coniato da Edgar Morin, composto dall'unione dei termini *Relier* e *Alliance* che significano rispettivamente: "collegare" e "alleanza". Cfr. E. Morin, *Insegnare a vivere. Manifesto per cambiare l'educazione*, cit., p. 73; G. Gembillo-A. Anselmo, *Filosofia della complessità*, cit., p. 180.

mutarsi in *ecoetica*¹⁶⁶, intesa come sapere che vuole custodire la terra, abitandola responsabilmente: «un’etica ambientale [...] (che) deve specificare in maniera nuova un’attitudine strutturale dell’essere umano, consistente nell’applicare la propria volontà, anche quando in apparenza non agisce»¹⁶⁷. Solo così sarà possibile, nel globalismo omologante del terzo millennio, realizzare quella *Nuova Alleanza* con la natura, auspicata da Prigogine, capace di porre fine a quella che, oggi, ci appare a tutti gli effetti come l’inquietante concretizzazione distopica dal sapore orwelliano¹⁶⁸ di un’illiberale società di consumatori, il cui immaginario collettivo è stato completamente soggiogato e saturato dal “globocratico” spettacolo¹⁶⁹ ininterrotto del neoliberismo economico, che ha reso l’uomo postmoderno del tutto incapace di comprendere se stesso e il posto che occupa nel mondo; di sviluppare, cioè, una coscienza critica in grado di escogitare delle proposte innovative rispetto ad accadimenti che, pur

¹⁶⁶ L’ecoetica è un’etica complessa poiché nasce dalla consapevolezza che ogni azione interagisce in maniera imprevedibile con l’ambiente, sfuggendo alle intenzioni di chi l’ha intrapresa. Riconoscere che non sempre c’è una corrispondenza tra intenzione e risultato, ci responsabilizza rispetto a ciò che facciamo, rendendoci cauti nell’agire. Cfr. G. Gembillo-A. Anselmo, *Filosofia della complessità*, cit., pp. 180-185.

¹⁶⁷ G. Gembillo-A. Anselmo, *Filosofia della complessità*, cit., p. 181.

¹⁶⁸ *Ivi*, p. 193. G. Orwell, *1984*, Mondadori, Milano 1983.

¹⁶⁹ G. Debord, *La Società dello spettacolo*, trad. a cura di C. Freccero, Baldini & Castoldi, Milano, 1997.

svolgendosi in luoghi geograficamente lontani dal posto in cui vive, hanno delle immediate ricadute sulla sua esistenza. Se, per un verso, la mondializzazione neoliberista ci ha uniformati, rendendoci *Homines consumentes*¹⁷⁰ che cercano di compensare la totale incapacità di pensare e agire¹⁷¹ e anelano alla gratificazione compulsiva di falsi bisogni, in realtà, non soddisfacibili¹⁷² perché eterodiretti dal Mercato¹⁷³, per l'altro, continua ad amplificare le diseguaglianze

¹⁷⁰ Z. Bauman, *Homo consumens. Lo sciame inquieto dei consumatori e la miseria degli esclusi*, Erickson, Gardolo (TN), 2007.

¹⁷¹ «Una società di consumatori non saprà mai prendersi cura di un mondo e delle cose pertinenti in esclusiva allo spazio delle apparenze terrene, perché la sua posizione fondamentale verso tutti gli oggetti – consumare – significa la rovina di tutto ciò che tocca». Cfr. H. Arendt, *Tra passato e futuro*, Garzanti, Milano 2001.

¹⁷² Attraverso il cartesiano principio riduzionistico del «cogito ergo sum» che, come abbiamo visto, ha prodotto una dissociazione catastrofica tra *res cogitans* e *res extensa*, trasformando il soggetto in un dominatore incosciente della natura, siamo, oggi, pervenuti a una nuova e inquietante forma di semplificazione economica il cui imperativo esistenziale – «consumo ergo sum» – sembra uno slogan pubblicitario che reclamizza la “cosificazione” dell’individuo, cercando di ridurlo sempre più a semplice fruitore di prodotti e servizi commerciali, i quali finiscono per renderlo un *animal laborans*, succube di desideri sempre nuovi, che vive illudendosi di poterli soddisfare. La massima aspirazione di questa nuova tipologia di uomo, che ha smarrito la capacità di agire in relazione, è, in realtà, quella di essere un consumatore che mercifica il mondo e se stesso, convertendo quell’originario «spazio della presenza dove (anticamente) andava in scena la molteplicità prospettica» dello *zòon politikòn*, in un monocratico mercato di scambio: un luogo di ostentazione dove i rapporti sociali instaurati con gli altri sono utilitaristicamente mediati dagli oggetti d’uso. Cfr. Z. Bauman, *Consumo, dunque sono*, trad. a cura di M. Cupellaro, Laterza, Roma-Bari, 2000; H. Arendt, *Vita activa. La condizione umana*, a cura di A. Dal Lago, Bompiani, Milano, 1964, ed. 2003; M. A. Toscano (a cura di), *Homo Instabilis. Sociologia della precarietà*, Jaca Book, Milano, 2007.

¹⁷³ Il mercato non è in grado di operare una discriminazione qualitativa tra bisogni essenziali e bisogni superficiali, poiché la sola legge che riconosce è quella concorrenziale e

economico-sociali tra un'élite plutocratica, ideologicamente coesa, che ha “finanziarizzato” l'economia globale, e i diseredati del pianeta, resi sempre più miserabili e ghettizzati da questo giocoforza produzione-consumo¹⁷⁴, «per il

deregolamentata del “lasciar fare”. Per il mercato, è indifferente che una persona che, ad esempio, desideri sfoggiare un vestito costoso, non possieda neppure i soldi per sfamarsi: ciò che conta è riuscire a indurla a desiderare di acquistare beni e servizi sempre nuovi. L'etica del mercato ha come unico obiettivo quello di «produrre» il consumatore, promuovendo una cultura affermativa e livellante che dissimula le condizioni reali della società, confermando che quello in cui si vive è «il migliore dei mondi possibili», così da impedire agli individui di intravedere altri modi di pensare e di esistere. Cfr. M. Horkheimer-T. W. Adorno, *La dialettica dell'illuminismo*, trad. a cura di R. Solmi, Einaudi, Torino, 1966; H. Marcuse, *L'uomo a una dimensione. L'ideologia della società industriale avanzata*, trad. a cura di L. Gallino-T. Giani Gallino, Einaudi, Torino, 1967.

¹⁷⁴ Siamo d'accordo con Hannah Arendt nel ritenere che la nostra è una società di consumatori nella quale la conservazione degli oggetti viene vista come una rovina, poiché funge da ostacolo al processo di ricambio. L'odierno imperativo categorico dell'economia è lo spreco che ci impone di fagocitare gli oggetti con la stessa velocità con cui vengono prodotti. Dobbiamo rigettare questo consumismo parossistico, divenuto insostenibile per l'ambiente ed escogitare un'economia dell'umano che la smetta di fare a pugni con l'etica, devastando il pianeta. Come osservano Gembillo e Anselmo: «l'uomo deve essere consapevole che è suo interesse non solo consumare, ma anche conservare e preservare [...]. Conservare non significa che ossessione dell'uomo debba essere l'impossibile obiettivo di fermare il corso della storia [...], (ma) significa rispettare la velocità di trasformazione e i tempi di assimilazione del nostro pianeta. Bisogna, altresì, essere coscienti del fatto che il tecnologico non è sostenibile nella forma attuale, che è inquinante e devastante. È obbligo dell'uomo contemporaneo inventare una nuova tecnologia “pulita” fruibile da tutti i popoli del pianeta, ma senza danno per esso. Dobbiamo tornare a costruire oggetti che durino nel tempo, senza i punti deboli che ora ci costringono a sostituirli. Il nuovo obiettivo deve essere riparare ciò che si guasta, non sostituirlo. Bisogna progettare non prevedendo le successive modificazioni dello stesso oggetto, ma creandolo in partenza per durare nel tempo. Bisogna limitare il problema dello smaltimento dei rifiuti. Bisogna ricordare che le dimensioni teorica, economica ed etica pur distinte sono strettamente collegate». Cfr. H. Arendt, *Vita activa*, cit.; G. Gembillo-A. Anselmo, *Filosofia della complessità*, cit., pp. 184-185.

quale l'uso delle cose deve coincidere il più possibile con la loro usura»¹⁷⁵, che sta distruggendo il pianeta, trasformandolo in un ambiente tecnologico¹⁷⁶ che

¹⁷⁵ U. Galimberti, *I vizi capitali e i nuovi vizi*, Feltrinelli, Milano, 2003, p. 70.

¹⁷⁶ Vorremmo aprire una breve parentesi sulla cosiddetta “rivoluzione digitale”, la quale ha inaugurato una nuova era che lo studioso americano Jeremy Rifkin ha definito «dell'accesso» in cui l'economia di mercato geograficamente localizzata e basata sul trasferimento della proprietà, sta cedendo il passo a “un'economia delle reti” in cui produttori e consumatori si scambiano conoscenze, idee, esperienze, e dove a essere mercificati non sono più solo i beni materiali e la cultura, ma l'intera vita delle persone che trascorrono gran parte del loro tempo nella rete, considerando l'accesso come un modo di vivere. A tal proposito, il sociologo Zygmunt Bauman ritiene che i nuovi spazi di comunicazione, messi a disposizione dall'avvento del web 2.0, ci stiano traghettando verso una società di tipo confessionale dove, cioè, non è più il pubblico a “colonizzare” il privato, ma è quest'ultimo ad aver reso «l'esposizione pubblica del privato un dovere». Lo studioso arriva addirittura a definire i social network come dei «confessionali elettronici» dove non esiste un confine preciso tra dimensione pubblica e privata, perché i loro fruitori mettono in atto deliberatamente delle pratiche di auto-promozione, finalizzate a ottenere l'approvazione dei loro spettatori/amici – (ad esempio i “Likes”, i commenti favorevoli e/o il “Ret-weet” di un contenuto, sono ormai percepiti dagli utenti del web come dei riconoscimenti simbolici del proprio valore) – attraverso le quali, in realtà, non fanno altro che riprodurre una continua mercificazione dei loro vissuti. Questa forma di ostentazione parossistica del sé, denunciata da Bauman, è, in effetti, oggi, molto diffusa all'interno della rete, dove si verifica un inquietante fenomeno che il sociologo Vanni Codeluppi ha definito «vetrinizzazione sociale». Una metafora che descrive perfettamente lo spostamento dei vissuti privati nel nuovo spazio pubblico/privato della rete, dove ormai, in perfetta consonanza con una società in cui il consumismo e l'edonismo sono diventati dei valori supremi, è come se ciascun utente avesse «due tipi di privati: uno vero, inaccessibile e gelosamente nascosto, e uno che non corrisponde alla realtà, ma recitato e presentato secondo un modello in grado di renderlo pienamente “vendibile”». La riduzione mediatica del tempo libero a tempo di svago sta creando una società sempre più “mercattizzata”, dominata da «un'economia affettiva», per la quale tutto è in vendita, persino noi stessi. «Il servizio (che queste piattaforme digitali ci offrono) sembra gratuito, ma lo paghiamo con le informazioni su di noi. Informazioni che queste multinazionali sono pronte a trasformare in denaro [...]. Non è ozio creativo il tempo trascorso nello spazio messo a disposizione dai social, ma al contrario [...], si tratta di partecipare in massa alla costruzione di un mondo privato nel quale siamo ospiti che accedono “gratuitamente” ai loro strumenti di lavoro». Cfr. J. Rifkin, *La rete: la globalizzazione e il marketing dell'esperienza*, in M. Carboni-P. Montani, (a cura di) *Lo stato dell'arte nell'era della tecnica*, Editori Laterza, Bari, 2008, pp. 58-64; E. Morozov, *L'ingenuità della rete. Il lato oscuro della libertà di internet*,

minaccia di dominarci¹⁷⁷. La nostra società è posseduta dal *demòne*¹⁷⁸ distruttivo del consumismo, questo significa che persino il riconoscimento dell'altro è affidato al possesso di beni superflui il cui unico fine è, in realtà, quello di diventare obsoleti anzitempo per poter essere al più presto rimpiazzati con altri, falsamente presentati e percepiti, sempre più efficienti e innovativi: in un circolo vizioso desiderabilità-soddisfazione-consumo che non si esaurisce mai, ma contribuisce incessantemente a riprodurre un modello di «umanità che tratta il mondo come un mondo da buttar via»¹⁷⁹. Occorre contrastare questa tecnocrazia quantitativo-totalitaria dell'economia neoliberistica¹⁸⁰, multinazionale e

Codice Edizioni, [e-book], Torino, 2011, pp. 126-127; E. Luttwack, *La dittatura del capitalismo: dove ci porteranno il liberismo selvaggio e gli eccessi della globalizzazione*, Mondadori, Milano, 1999; E. Pariser, *Il filtro. Quello che internet ci nasconde*, Il Saggiatore, [e-book], Milano, 2012, p. 13; Ippolita (collettivo di scrittura conviviale), *Nell'acquario di facebook. La resistibile ascesa dell'anarco-capitalismo*, 2012, p. 191; V. Codeluppi, *La vetrinizzazione sociale: il processo di spettacolarizzazione degli individui e della società*, Bollati Boringhieri, Torino, 2007; H. Jenkins, *Cultura convergente*, Apogeo, Milano, 2007, p. 44.

¹⁷⁷ G. Gembillo-A. Anselmo, *Filosofia della complessità*, cit., p. 193.

¹⁷⁸ *Ivi*, p. 104; E. Morin, *I miei demoni*, cit.; G. Gembillo, *Le polilogiche della complessità*, cit., pp. 413-419.

¹⁷⁹ G. Anders, *L'uomo è antiquato*, vol. II: *sulla distruzione della vita nell'epoca della terza rivoluzione industriale*, cit., p. 35.

¹⁸⁰ Benedetto Croce, in un interessante saggio del 1927, intitolato “*Liberismo e liberalismo*”, ci aveva messi in guardia dalle conseguenze politiche disumanizzanti prodotte dalla semplificazione liberistica, ovvero da ciò che reputava essere un «indebito innalzamento del principio economico liberistico a legge sociale». Per il filosofo napoletano, in altre parole, l'aver elevato il liberismo da dottrina economica a teoria etica, aveva, di fatto, determinato

delocalizzata; combattere per difendere quel che rimane dei diritti liberali che erano stati conquistati dai nostri padri, e che ora rischiano di venire polverizzati da questo sistema perverso di turbo-privatizzazione-capitalistica¹⁸¹; il quale, oltretutto, mira principalmente a destabilizzare le economie statali, avanzando nei confronti delle loro politiche richieste di rigore, stabilità ed efficienza¹⁸² che andrebbero rigettate a priori, poiché rappresentano il camuffamento demagogico di un potere anonimo, marcatamente illiberale, che non tollera alcuna ingerenza e/o mediazione politica che cerchi di disciplinarlo¹⁸³. Come osservano Gembillo e Anselmo:

Per cercare di controllare queste derive occorrono nuove regole. Innanzitutto, i detentori del potere economico devono essere sempre visibili nei nomi e nei luoghi effettivi di gestione; bisogna, inoltre,

una pericolosa riduzione dell'etica a «una morale edonistica ed utilitaria, la quale assume a criterio di bene la massima soddisfazione dei desideri in quanto tali». Ed è chiaro che, prosegue Croce, «alla soddisfazione meramente utilitaria si contrappone come necessità superiore l'esigenza morale [...], al quantitativo più o meno esteso e generale, il qualitativo, ossia il qualitativamente morale». Cfr. B. Croce, *Liberalismo e liberismo* (1927), in G. Galasso (a cura di), *Etica e Politica*, Adelphi, Milano, 1994, p. 281.

¹⁸¹ E. Luttwack, *La dittatura del capitalismo: dove ci porteranno il liberismo selvaggio e gli eccessi della globalizzazione*, cit.

¹⁸² G. Gembillo-A. Anselmo, *Filosofia della complessità*, cit., p. 193.

¹⁸³ La globalizzazione dei mercati finanziari ha operato una riconfigurazione del capitalismo su scala mondiale, il quale, come afferma Zygmunt Bauman, necessita di «[...] stati deboli per conservarsi e riprodursi [...] che possano facilmente venire ridotti (all'utile) ruolo di commissariati locali di polizia, che assicurino quel minimo di ordine necessario a mandare avanti gli affari, ma che non vanno temuti come freni efficaci per la libertà delle imprese globali». Cfr. Z. Bauman, *Dentro la globalizzazione. Le conseguenze sulle persone*, Laterza, Roma-Bari, 1999, p. 77.

ridimensionare o annullare il potere dell'economia "immateriale", fondata non sulla produzione e sullo scambio di concreti e indispensabili beni di consumo, ma sulla pura e semplice "carta"¹⁸⁴.

L'antidoto antitotalitario, proposto dagli studiosi siciliani, per cercare di arginare le minacce omogeneizzanti poste in essere dalla globalizzazione dei mercati finanziari, prende il nome di *liberalismo democratico*¹⁸⁵. Trattasi di un orientamento politico consistente in un esercizio plurale della cittadinanza che implica il riconoscimento che:

Le scelte politiche non possono essere il frutto di una volontà singola o di un gruppo ristretto, ma devono concretizzarsi come il risultato non previsto da nessuno, perché frutto di una serie di mediazioni che i detrattori dello stato liberale chiamano compromessi, connotandoli in senso dispregiativo, ma che in effetti rappresentano la garanzia¹⁸⁶ che

¹⁸⁴ G. Gembillo-A. Anselmo, *Filosofia della complessità*, cit., p. 193.

¹⁸⁵ *Ivi*, p.188.

¹⁸⁶ In proposito, riportiamo qui di seguito alcune sagaci considerazioni di Croce: «riconoscere il primato non all'economico liberismo ma all'etico liberalismo [...], trattare i problemi economici della vita sociale sempre in rapporto a questo. Il quale aborre dalla regolamentazione autoritaria dell'opera economica in quanto la considera mortificazione delle facoltà inventive dell'uomo, e perciò ostacolo all'accrescimento dei beni o della ricchezza che si dica; e in ciò si muove nella stessa linea del liberismo, com'è naturale, posta la comune radice ideale. Ma non può accettare che beni siano soltanto quelli che soddisfano il libito individuale, e ricchezza solo l'accumulamento dei mezzi a tal fine; e, più esattamente, non può accettare addirittura, dal suo punto di vista, che questi siano beni e ricchezza, se tutti non si pieghino a strumenti di elevazione umana. La "libertà", di cui esso intende parlare, è indirizzata a promuovere la vita spirituale nella sua interezza, e perciò in quanto vita morale. Ciò posto, il problema si configura, per il liberalismo, nel determinare, secondo luoghi e tempi e nel caso dato, non già se un certo provvedimento sia «liberistico» (meramente o astrattamente economico), ma se sia «liberale»; non se sia quantitativamente produttivo, ma se sia qualitativamente pregevole; non se la sua qualità sia gradevole a uno o più, ma se sia salutare all'uno, ai più e a tutti, all'uomo nella sua forza e dignità di uomo». Cfr. B. Croce,

nessuno deve stabilire da solo e dunque arbitrariamente le regole su cui si fonda una convivenza realmente civile¹⁸⁷.

Esercitare consapevolmente la cittadinanza significa, dunque, esercitare la libertà, ovvero agire «in una situazione che comporti, nello stesso tempo, ordine e disordine [...], stabilità e regolarità»¹⁸⁸, ovvero «certezze apriori per scegliere e decidere»¹⁸⁹, ma:

Anche incertezze a priori, per elaborare una strategia. Troppo ordine (infatti) impedisce la libertà, troppo disordine la distrugge [...]. È il cocktail naturale di ordine-disordine-organizzazione che rende materialmente possibile la libertà¹⁹⁰.

Questo discorso assume un significato etico-politico preminente che investe la nozione stessa di cittadinanza: essere cittadini, in un mondo globalizzato, dovrebbe significare sentire nel profondo un'intensa «curiosità per la scena umana»¹⁹¹ che non si lasci perimetrare da anguste frontiere nazionali,

Liberalismo e liberismo, (1927); in G. Galasso (a cura di), *Etica e Politica*, Adelphi, Milano, 1931, edizione digitale, pp. 281-282.

¹⁸⁷ G. Gembillo-A. Anselmo, *Filosofia della complessità*, cit., p. 188.

¹⁸⁸ E. Morin, *Il metodo V. L'identità umana*, trad. a cura di S. Lazzari, Raffaello Cortina, Milano 2002, p. 252.

¹⁸⁹ E. Paolozzi et al., *Liberalismo scienza complessità*, Armando Siciliano Editore, Messina, 2004, p. 205.

¹⁹⁰ *Ibidem*.

¹⁹¹ W. Lippmann, *L'opinione pubblica*, Donzelli editore, Roma, 1995, p. 38.

ma faccia leva, piuttosto, su «un'idea di appartenenza planetaria»¹⁹² che fraternizza gli umani, attraverso il riconoscimento della molteplicità dei pericoli mortali che incombono sulla Terra, minacciandone la distruzione a cui, paradossalmente, essi stessi si sono condannati. Significa reagire a quel torpore mentale che ci impedisce di ritrovare noi stessi in quel che facciamo, di essere refrattari dinnanzi alle pressanti fascinazioni consumistiche del Mercato, ecologizzando l'azione¹⁹³, riconoscendo, in altre parole, la complessità del contesto nel quale dobbiamo operare da cui scaturisce quella precauzionale

¹⁹² G. Bocchi-M. Ceruti, *Educazione e globalizzazione*, cit.

¹⁹³ Quello di “ecologia dell'azione” è un principio formulato da Edgar Morin che, in realtà, però, lo studioso riprende dal concetto vichiano di “eterogenesi dei fini”, ideato dal filosofo napoletano, nell'ambito della sua visione provvidenzialistica della storia, per affermare che essa tende naturalmente verso dei fini predefiniti che fanno progredire l'umanità. Questi fini, tuttavia, non sono diversi da quelli che perseguono gli individui, attraverso le loro azioni, che sembrano destinate alla realizzazione di scopi individuali, ma che invece si rivelano degli strumenti per realizzare degli obiettivi universali, che vanno al di là delle intenzioni degli esseri umani. La storia, pertanto, non ha un andamento lineare, perché, pur perseguendo degli scopi, lungo il suo svolgimento, giunge alle conclusioni opposte. Morin, sulla scia di Vico, ma «laicizzando» e «problematizzando» il provvidenzialismo vichiano, attraverso il concetto di “ecologia dell'azione”, vuole richiamare la nostra attenzione sul fatto che, nel momento in cui intraprendiamo un'azione, questa entra in un circolo dove incontrerà le altre azioni intraprese da altri individui che inevitabilmente ne modificano la traiettoria. Da ciò consegue che gli effetti di ciò che facciamo non solo non dipendono completamente da noi, ma retroagiscono, con esiti inaspettati, su di noi che, paradossalmente, siamo la causa che li ha generati. L'azione, afferma Morin, «smette di obbedire alla volontà del suo autore, subisce interazioni e retroazioni derivate dall'ambiente in cui essa si svolge e può anche – come un boomerang – colpire il suo autore, come accade spesso in politica e certamente in guerra». Cfr. E. Morin, *Il mio cammino. Djénane Kareh Tager intervista Edgar Morin*, trad. a cura di P. Bonanni, Armando Editore, Roma, 2013, p. 155; A. Anselmo, *Dalla sociologia all'epistemologia*, cit., p. 67.

saggezza che scorge in ogni fare un inizio, una *scommessa*¹⁹⁴ etica di vitale importanza, per il futuro del pianeta e per una possibile continuità della convivenza umana sulla terra, da accogliere con responsabilità e rispetto. Siamo giunti alla fine di questa nostra fugace «*randonnée*»¹⁹⁵, nel corso della quale abbiamo cercato di prospettare delle ipotesi di dibattito che accolgano “la sfida della complessità”¹⁹⁶ lanciata dagli autori siciliani: «intraprendere vie sempre nuove»¹⁹⁷, con cui si conclude, ma in via del tutto provvisoria, il loro intenso itinerario filosofico. Pur essendo consapevoli che la scelta della direzione da seguire, impostaci dall'*inizialità*¹⁹⁸ della partenza, da un lato, ha reso il nostro percorso un'avventura irripetibile, ma, dall'altro, ha comportato un inevitabile atto di riduzione¹⁹⁹ nei confronti degli innumerevoli percorsi alternativi che

¹⁹⁴ B. Pascal, *Pensieri*, Rusconi, Milano, 1993.

¹⁹⁵ A. Anselmo, *Edgar Morin. Dalla sociologia all'epistemologia*, cit., p. 16.

¹⁹⁶ G. Bocchi-M. Ceruti (a cura di), *La sfida della complessità*, cit.; E. Morin, *La sfida della complessità*, a cura di A. Anselmo, Le Lettere, Firenze, 2011.

¹⁹⁷ G. Gembillo-A. Anselmo, *Filosofia della complessità*, cit., p. 209.

¹⁹⁸ E. Tavani, *Hannah Arendt e lo spettacolo del mondo. Estetica e politica*, Manifestolibri, Roma, 2010.

¹⁹⁹ G. Gembillo-A. Anselmo, *Filosofia della complessità*, cit., p. 117.

avrebbero potuto condurci altrove, vogliamo affidarne l'“approdo” alle incisive parole di un esemplare “viandante della complessità”²⁰⁰:

Siamo entrati in un'epoca agonica della storia dell'umanità [...] di lotte pressoché finali tra le forze della morte e le forze della rinascita. È questa la mondializzazione attuale: da un lato, la peggiore delle cose, perché conduce a queste catastrofi; dall'altro, per la prima volta, tutti gli esseri umani hanno un destino comune, pericoli comuni, una volontà e forse un bisogno di sopravvivere comuni. Non abbiamo mai provato fino a questo punto il bisogno di riconoscere la Terra come patria [...]. Penso che sia necessario un nuovo movimento di fraternità [...]. Mi piacerebbe che tutti gli esseri umani fossero fraterni, legati gli uni agli altri [...]. Dobbiamo essere fratelli giacché siamo davvero perduti su questo pianeta minuscolo, in questo cosmo enorme²⁰¹.

²⁰⁰ G. Cotroneo, G. Giordano, G. Gembillo, *Un viandante della complessità*, Armando Siciliano editore, Messina, 2004.

²⁰¹ E. Morin-T. Ramadam, *Il pericolo delle idee*, trad. a cura di R. Mazzeo, Centro Studi Erickson S.p.A, Trento, 2015, pp. 70-79.