1
COLLANA
Educazione
Poetica

Chiara Massullo

LA POETICA COMPLESSA DI EDGAR MORIN

Eros Poesia Educazione

Roma TrE-Press
2025

Università degli Studi Roma Tre
Dipartimento di Scienze della Formazione

Università degli Studi Roma Tre
Dipartimento di Scienze della Formazione

1
COLLANA
Educazione
Poetica

Chiara Massullo

LA POETICA COMPLESSA DI EDGAR MORIN

Eros Poesia Educazione

Prefazione di Sergio Manghi

RomaTrE-Press
2025

Volume co-finanziato dal Dipartimento di Scienze della Formazione dell'Università Roma Tre nell'anno 2024.

Volume pubblicato grazie al contributo dell'Associazione Tincani erogato per la VI edizione del Premio Edda Ducci.

Direttore della Collana:
Gilberto Scaramuzzo (Università Roma Tre)

Comitato scientifico:
Maria Amparo Alonso Sanz (Università di Valencia)
Giuseppe Annacontini (Università del Salento)
Francesca Antonacci (Università Milano Bicocca)
Carmine Moreno Conte (Università di Padova)
Christine Doddington (Università di Cambridge)
Ivano Gamelli (Università Milano Bicocca)
Ricard Huerta Ramón (Università di Valencia)
Elena Madrussan (Università di Torino)
Emanuela Mancino (Università Milano Bicocca)
Elena Mignosi (Università di Palermo)
Erika Piazzoli (Trinity College di Dublino)
Emiliane Rubat Du Mérac (Università Tor Vergata)
Gilberto Scaramuzzo (Università Roma Tre)
Christoph Wulf Libera (Università di Berlino)

Coordinamento editoriale:
Chiara Massullo (Università Roma Tre)
Elisabetta Proietti (Università Roma Tre)

Impaginazione e cura editoriale: Start Cantiere Grafico
Elaborazione grafica della copertina: Mosquito mosquitoroma.it

Caratteri tipografici utilizzati:
Averta, Brandon Grotesque, Ogilvy Sans, Sanju, Zuume Cut (copertina e frontespizio)
Adobe Garamond Pro, Times New Roman (testo)

Edizioni: Roma Tr*E-Press*©

Roma, settembre 2025
ISBN: 979-12-5977-503-0

http://romatrepress.uniroma3.it
Quest'opera è assoggettata alla disciplina *Creative Commons attribution 4.0 International Licence* (CC BY-NC-ND 4.0) che impone l'attribuzione della paternità dell'opera, proibisce di alterarla, trasformarla o usarla per produrre un'altra opera, e ne esclude l'uso per ricavarne un profitto commerciale.

L'attività della *Roma Tr*E-Press© è svolta nell'ambito della Fondazione Roma Tre-Education, piazza della Repubblica 10, 00185 Roma

Collana

Educazione Poetica

La collana *Educazione poetica* si propone di contribuire allo sviluppo della riflessione sulla valenza dell'educazione estetica e della conoscenza dei dinamismi espressivi umani per rispondere alle sfide e alle emergenze educative che segnano la società contemporanea, raccogliendo contributi che indaghino la natura artistica dell'attività educativa e promuovendo ogni tipo di riflessione tesa a rivalutare la dimensione poetica ed estetica nella riflessione e nella pratica pedagogica. Una attenzione particolare è rivolta a tutti quegli studi che pongano i dinamismi relativi a *mimesis* come essenziali per la formazione umana.

La collana accoglie monografie, working paper e altri prodotti editoriali anche di carattere periodico.

I volumi pubblicati nella collana sono sottoposti a referaggio in "doppio cieco". Il Comitato scientifico può svolgere anche le funzioni di Comitato dei referee.

I volumi pubblicati dalla collana sono liberamente accessibili in formato elettronico sul sito dell'editore *Roma TrE-Press*. La versione a stampa è acquistabile in modalità 'Print on demand'.

Le pubblicazioni hanno una numerazione progressiva ed eventuali richiami o citazioni a esse devono riportare la denominazione estesa del contributo a cui si fa riferimento.

A Dalia,
alla poesia

Indice

Avvertenza 17

Prefazione 19

Introduzione: la poésie encore et toujours 23
Una vita poetica: come vorrei vivere ancora, sempre per l'estasi 23
La centralità della poesia e l'appello a vivere poeticamente 24
La poetica complessa moriniana: piano del lavoro 28
La poesia, ancora e sempre 31

PARTE PRIMA 33
METODO(-LOGIA) DELLA RICERCA: ERMENEUTICA DELL'EDUCATIVO E METODO COMPLESSO

1. Ermeneutica dell'educativo: una modalità di ricerca esigente, inattuale, umanante 39
1.1 Filosofare sull'educativo: un approccio sapienziale-esistenziale che coltivi *anthropine sophia* 40
1.2 Ermeneutica dell'educativo: preoccupazione per l'umano, sconfinamento esistenziale e *auctores* 45
1.3 Edgar Morin: un *auctor* per filosofare sull'educativo? 56
1.4 Note personali a margine: l'esperienza in vivo dell'ermeneutica dell'educativo 60
2. Il complesso metodo della complessità: camminare con l'incertezza e l'incompiutezza 63
2.1 Il metodo-cammino: come pensare ed esprimere la complessità? 64
2.2 Resistere alla semplificazione: i principi generativi e strategici del metodo 68
2.3 Il compimento dell'incompiutezza: abitare le tensioni tragiche della complessità 72
2.4 Un dialogo fecondo: consonanze tra metodo-cammino ed ermeneutica dell'educativo 75
3. La ricerca della poetica complessa di Edgar Morin 77
3.1 Come un albero nel deserto: la germinazione dei semi del pensiero complesso moriniano 78
3.2 Le fonti di una ricerca sulla poetica moriniana 83
3.3 Rilevanza, originalità e prospettive future 92
3.4 La generatività della nebulosa: criticità, ulteriori note metodologiche e attività della ricerca 96

PARTE SECONDA 101
L'*HOMO COMPLEXUS* E LA VI(T)A POETICA: NELLA COMPLESSITÀ DELL'ESISTERE

4. La ricorsività vita-pensiero e l'*homo edgarus* come parabola dell'*homo complexus*: lo spirito della valle 103
4.1 Un'umanità multi-dialogica: post-marranismo, tragedia e poesia, quattro poli e segreti delle età 112
4.2 Sparsa colligo: la danza transdisciplinare di un ri-cercatore e ri-legatore 124
4.3 Oasi di poesia: la poesia vissuta tra meraviglia, amore, estasi e comunione 130
4.4 La "missione" moriniana: resistenza e re-ligiosità 139
5. Alla ricerca di una via dalla delianza alla relianza: la necessità di una metamorfosi 149
5.1 Verso la catastrofe: poli-crisi, barbarie, cecità paradigmatica e sfida della complessità 152
5.2 Eros e Thanatos: il complesso della realtà tra separazione e legame, esclusione e inclusione 162
5.3 Sull'orlo dell'abisso: agonia e urgenza di una metamorfosi... di segno relazionale? 172
6. La poesia della vita e la vita della poesia 183
6.1 Prosa e poesia della vita 187
6.2 La poesia nella dialogica di razionalità e poeticità, ragione e passione-follia: homo sapiens/demens... 195
6.3 L'altro come fonte di poesia: un relazionarsi amoroso divinizzante e poeticizzante 201
6.4 Vivere veramente è vivere poeticamente: poesia, vera vita ed *épanouissement* 209
7. La conoscenza e relazione poetico-estetica: la com-prensione 215
7.1 Una conoscenza complessa: le polarità dialogiche della conoscenza e del pensiero 216
7.2 Riconoscere la poesia dell'ignoto e dell'inconoscibile: il mistero 222
7.3 Poesia e tragedia dell'umanità: comprensione e incomprensione umana 229
7.4 Antropocosmomorfismo e analogia antropo-bio-cosmologica 235
7.5 Mimesi e com-prensione: il movimento della proiezione/identificazione/partecipazione 238
7.6 Complessità e comprensività di arte e Poesia 251
7.7 La com-prensione poetico-estetica 260
8. La poeticizzazione della vita: la via della poesia 273
8.1 Dalla parte di Eros: l'etica di resistenza come etica d'amore, comprensione, scommessa, relianza... 276

8.2 Il portato erotico della poeticizzazione: come poeticizzare la vita? 290
8.3 Croce e delizia: la poesia come phármakon nella sua irriducibile complessità 311
8.4 In-conclusione. Per una poeticizzazione: *dia-logos* e razionalità poetica 318
Riferimenti 331

APPENDICE 361
L'EPISTEMOLOGIA DELLA COMPLESSITÀ PER UN'EDUCAZIONE POETICA. UNA BIBLIOGRAFIA TEMATICA DELL'OPERA DI EDGAR MORIN E DELLA LETTERATURA SCIENTIFICA SUL PENSIERO COMPLESSO

1. Morin pensatore e autore della complessità 365
1.1. Intorno al metodo complesso e al pensiero della complessità 365
1.2. Vissuto: pensiero vivente e vita pensante 366
1.3. Un pensiero per il presente e per il futuro: la sfida della complessità e la Via moriniana 368
1.4. Complessità della pedagogia e pedagogia della complessità: riforma del pensiero, riforma dell'educazione 371
1.5. Sulla poesia e sull'estetica: una visione complessa di poesia, estetica, arte, cinema e media 371
1.6. Alcuni dei riferimenti moriniani 373
2. Su Morin e sulla complessità 377
2.1. Sulla vita e il vissuto moriniano e sulla ricorsività di vita e pensiero 377
2.2. L'epistemologia della complessità: sul metodo e sul pensiero complesso di Edgar Morin 378
2.3. Assumere la sfida della complessità: verso un umanesimo planetario 382
2.4. Per una pedagogia della complessità: educare al pensiero complesso 383
2.5. Intorno alla complessità della poesia, dell'estetica e dell'arte nel pensiero moriniano 386
3. Filosofare sull'educativo ed ermeneutica dell'educativo 389
4. Poesia, estetica, *mimesis*: per una razionalità poetica 393
5. Classici inattuali: alcuni *auctores* 397
6. Aperture: nuove prospettive epistemologiche, antropologiche ed etiche per abitare la contemporaneità 399

Ringraziamenti 401

La poesia è adesione alla bellezza del mondo, della vita, dell'umano,
e, allo stesso tempo, resistenza alla crudeltà del mondo, della vita, dell'umano.

Edgar Morin

Avvertenza

Nota per il lettore

Questo scritto nasce dalla ricerca che ho svolto durante il mio percorso di dottorato, che si è conclusa tra l'estate e l'autunno del 2023, e riporta il lavoro di tesi che ne ha costituito il frutto finale. Tale origine dello scritto si evidenzia nell'impostazione e nel carattere segnatamente accademico, che potrà forse intimidire e allontanare il lettore non di ambito. Durante la ricerca e la stesura ho sempre tentato di innervare il discorso scientifico e il rigore epistemologico con l'energia vitale che viene dalla soggettività e dal concreto esistere, ho cercato di *poeticizzarlo* – operazione che è stata resa più facile proprio dal tema oggetto della ricerca, la poesia della vita. Credo e spero, perciò, che anche il lettore non accademico – a cui lo sento anche (e fortemente) indirizzato – potrà godere e giovare della lettura: che i semi del discorso poetico di Edgar Morin possano germogliare nella sua interiorità e far fiorire la sua vita, come sono riusciti a fare con me.

Nota bibliografica

In caso di opere tradotte, nelle citazioni bibliografiche viene indicata la data di prima pubblicazione dell'opera; segue poi dopo le indicazioni bibliografiche, ma solo se diversa da quest'ultima, la data di pubblicazione dell'edizione originale cui fa riferimento l'edizione italiana consultata; e infine, dopo le indicazioni bibliografiche relative, la data di pubblicazione dell'edizione italiana consultata. Le citazioni testuali e i rimandi alle pagine riportati nello scritto fanno tutti riferimento alla traduzione italiana delle opere, qualora presente. Quando è assente un'edizione in italiano dell'opera, il riferimento di paginazione è all'edizione originale e la traduzione è della scrivente.

Un'osservazione particolare merita il problema della traduzione del termine *esprit*, che si è preferito rendere, nella maggior parte dei casi, con l'espressione «mente/spirito» nel tentativo di mantenere l'ambiguità e la polisemia della parola francese, volendo evitare di ridurre il significato solamente a quello di mente.

Prefazione

Sergio Manghi

A partire, in particolare, dal passaggio di secolo, il formidabile lavoro teorico svolto dal sociologo e filosofo Edgar Morin intorno alla complessità del vivente umano, ripensato come parte di più ampi processi naturali, e insieme intorno alla complessità della conoscenza di tali processi, ha ricevuto una repentina e vasta attenzione nell'ambito delle scienze e delle filosofie dell'educazione. Un'attenzione giunta, fra l'altro, nel nostro paese, a incidere significativamente sulle Indicazioni nazionali per la scuola dell'infanzia e il primo ciclo d'istruzione deliberate dal Ministero dell'Istruzione nel 2012.

A promuovere tale "scatto" d'attenzione fu il duplice incarico ricevuto da Morin, da parte dell'Unesco da un lato e del Ministero francese dell'Educazione dall'altro, di tradurre in nuovi orientamenti formativi un fervido trentennio di studi transdisciplinari, avviato con la "scoperta" delle nuove scienze dei sistemi e del vivente, durante il soggiorno californiano del 1969, la promozione dei colloqui del Centre Royaumont del 1972 sull'*Unité de l'homme*, insieme a Massimo Piattelli-Palmarini, il volume programmatico del 1973 *Il paradigma perduto* (uscito in italiano l'anno seguente), e culminato nella realizzazione dei sei poderosi tomi del *Metodo* (1977, 1980, 1986, 1993, 2001, 2004).

Da quel duplice incarico, fra altre cose, gemmarono due volumetti sull'educazione, *Formare una testa ben fatta* (1999, trad. it. 2000) e *I sette saperi fondamentali per l'educazione del futuro* (2000, trad. it. 2001), che nel nostro paese ebbero una vasta eco, presso un pubblico anche non specialistico, e portarono a rilanciare e arricchire ulteriormente gli studi sui processi educativi ispirati a quella fervida "stagione culturale" che a metà degli anni 80 del secolo scorso prese il nome di *sfida della complessità*[1], marcatamente influenzata dall'opera moriniana.

È in questa cornice culturale che si è venuto a formare l'interesse di ricerca filosofico-pedagogico di Chiara Massullo, a partire, precisamente, dall'incontro "galeotto" con un libro moriniano per così dire "minore", e però molto intenso, quale *Conoscenza, ignoranza, mistero* (2017, trad. it. 2018[2]); incontro che l'autrice stessa descrive come «folgorante e commovente, vera e propria iniziazione», al punto da farne la traccia portante del proprio percorso di studi.

---

[1] Sulla rilevanza di tale "stagione culturale" sia consentito rinviare alla riedizione, fresca di stampa, del volume che quarant'anni fa esatti la tenne, per così dire, a battesimo, *La sfida della complessità*, a cura di G. Bocchi e M. Ceruti (Mimesis, Milano-Udine, 2025; 1ª ed. Feltrinelli, Milano, 1985), e in particolare alla "Presentazione 2025", a firma dello scrivente (pp. 9-22).

[2] Per le esatte referenze bibliografiche si rinvia, per questo come per gli altri testi moriniani qui citati, alla bibliografia generale del volume.

Realizzando via via, all'incontro con il resto della vasta opera moriniana, come il tema cruciale di quel libretto, definito dal complesso intreccio fra le tre parole chiave del titolo, da una parte attraversasse per intero quell'opera, e dall'altra ne potesse costituire il nucleo ispiratore per l'approfondimento personale delle tematiche filosofico-pedagogiche contemporanee. Nucleo ispiratore riassumibile, più da vicino, in un'altra "triade semantica" ancora, che dà il titolo a un altro, precedente, volumetto moriniano "minore", coevo ai due ricordati pamphlet sull'educazione: *Amore, poesia, saggezza* (1999, trad. it. 1999).

Ed ecco comparire, con quest'altra triade, la linea di ricerca sviluppatasi lungo il percorso dottorale in Cultura, Educazione, Comunicazione presso l'Università Roma Tre, sotto la guida del Prof. Gilberto Scaramuzzo, riassunta compiutamente, e intuitivamente, nel titolo del presente volume, *La poetica complessa di Edgar Morin. Eros Poesia Educazione*. Una linea di ricerca che prende le mosse dal confronto tra gli studi ermeneutico-pedagogici di Edda Ducci, prima titolare di cattedra di Filosofia dell'educazione in Italia, e il *metodo complesso* di Edgar Morin (mostrandone tanto le possibili «affinità e risonanze» quanto i netti «antagonismi»), per volgersi poi a scandagliare la vasta opera del noto studioso francese, nel nostro paese particolarmente influente, al fine di portarne alla luce, appunto, l'intrinseca tensione poetico-estetica; non soltanto come tratto stilistico singolare dell'autore, ma come componente essenziale di quella epistemologia della *complessità* che da oltre mezzo secolo continua a ispirare studi e metodologie operative in svariati ambiti del sapere e dell'intervento sociale, ecologico, terapeutico, formativo.

Portare l'attenzione, come in queste pagine s'impegna a fare estesamente Chiara Massullo, sull'intrinseca poeticità dell'opera moriniana, non equivale beninteso a ignorare la distinzione tra linguaggio analitico e linguaggio poetico, o potremmo dire tra "pascaliane" ragioni della ragione e del cuore, per abbracciare, e invitare ad abbracciare, una versione capovolta, ingenuamente "romantica", del canonico dualismo modernista ragione-cuore. Si tratta, semmai, di saper abitare in permanenza, generativamente, la tensione incoercibile – morinianamente *complessa*: cooperativo-antagonistica – tra le "due ragioni": *sia* apprendere a "ben condurre la ragione", per dirla con la nota espressione cartesiana, con il massimo rigore analitico possibile – quel che Morin si è impegnato a praticare con zelo, in modo particolare, nelle dense migliaia di pagine del suo *Metodo*: mai *contro*, ma sempre *oltre* Cartesio –, *sia* saper rimanere in ascolto dello scavare incessante dei linguaggi poetico-estetici nella materia viva, intensamente comunicativa, fino alla fusione mimetica, dell'esperienza concreta da cui sgorgano le parole e le idee anche più prosaicamente astratte e "ben ordinate". Comprese quelle più finemente matematizzate, che oggi, sussunte nel fitto reticolo dell'intelligenza tecnologico-finanziaria globale, vanno regolando sempre più diffusamente i nostri scambi quotidiani, in questa nostra vertiginosa «comunità di destino terrestre», come Morin ebbe a definirla ormai vari decenni or sono.

Comunità *di fatto*, e pertanto ineludibile, che ci pone tutte e tutti, per l'in-

tero pianeta, in contatto emozionale reciproco continuo. Immediatamente *prossimi*, e per questo bisognosi, come mai prima nell'intera storia umana, di nuove competenze relazionali, comunicative, connettive. Di un'estetica del *sentirsi parte*. Di una poetica della relazione, ovvero delle vive trame contestuali di cui siamo parte senza posa "poetante", per il meglio come per il peggio, che ne siamo o meno consapevoli.

Ecco allora che quella *poetica complessa*, che l'autrice ci mostra doviziosamente essere attiva in ogni momento della vita e dell'opera di Morin, incluse le fatiche più analiticamente articolate e teoreticamente sistematiche, rivela non solo la sua piena legittimità epistemologica, corrispondente alla specifica natura *complessa* dell'umano – unitariamente *sapiens/demens, faber/ludens, prosaicus/poeticus*, come non cessa di ricordarci Morin –, ma anche, se non anzitutto, la sua *necessità*. La sua *necessità* insieme epistemologica, formativa ed etico-politica, a fronte delle inedite sfide esistenziali del nostro presente.

Una «nuova Paideia nel tempo della complessità», per dirla qui con Mauro Ceruti[3], comporta che verso l'intrinseca *poeticità* della condizione umana si sappia sviluppare un'attenzione programmatica costante. Emancipandola dalla corrente subordinazione modernistica alla normatività "iperprosaica" dei moralismi, dei pedagogismi e dei proceduralismi organizzativi, come dalla riduzione a consumismo emozionale da "società dello spettacolo". Senza cedere, al contempo, alla tentazione "sentimentalista" di celebrarla come virtù automaticamente salvifica: terribile illusione, questa, i cui risvolti insensati e dolorosi Morin descrive minuziosamente in tante delle sue scritture, come viene puntualmente ricordato in queste pagine, mettendo in guardia verso la possibile «deriva "nera e malefica"» alla quale anche la poesia, come ogni altra espressione umana, è esposta in permanenza.

Non ci sono scorciatoie: si tratta di saperla cogliere, la naturale poeticità del vivente umano, in tutta la sua irriducibile, *sfidante*, complessità, affinché se ne possa fruire come di una risorsa preziosa, quanto mai oggi necessaria a coltivare la gioia attesa degli incontri, delle fraternità generative, delle metamorfosi vitali, personali, politiche, ecologiche. Risorsa di cui aver cura, con la giusta grazia, come verso una creatura delicata e sommamente importante.

Dobbiamo essere grati a Chiara Massullo per la ricchezza dei materiali portati alla luce, contribuendo così in modo originale a tale *cura necessaria*, nell'esplorazione appassionata della *poetica complessa* che attraversa l'opera inesauribile dell'*umanista planetario* Edgar Morin.

Nicola di Luni, 24 luglio 2025

[3] Cfr. la *Lectio Doctoralis* tenuta da Ceruti il 16 maggio 2024 per il conferimento della Laurea Honoris Causa in Scienze Pedagogiche e della Progettazione Educativa da parte dell'Università di Foggia: Ceruti, M. (2024, 25 maggio). Una nuova Paideia nel tempo della complessità. *Ytali. Rivista plurale online*. https://ytali.com/2024/05/25/una-nuova-paideia-nel-tempo-della-complessita/

Introduzione

La poésie encore et toujours

Una vita poetica: come vorrei vivere ancora, sempre per l'estasi

Edgar Morin è un pensatore che è stato capace, con la sua vita e la sua riflessione – che, va esplicitato, sono profondamente e ricorsivamente collegate – di interrogarsi in modo profondo e in parte inedito sulla poesia e la tragedia della vita: è stato capace di vivere la poesia della sua propria vita e di mettere in luce la poesia di ogni vita, la poesia della vita.

> La mia vita è stata un susseguirsi di momenti di fioritura, di meraviglia, di gioia, di comunione amorosa e intellettuale, e di momenti tragici – a partire dalla morte di mia madre – di perdita, di tristezza, di rivolta. La cosa più importante per me oggi è la dimensione poetica della vita: la comunione, il fervore, l'ammirazione, l'amore che cerco di vivere pienamente. Questo sentimento poetico può rendermi a volte felice o infelice. Ma per me la questione essenziale è riuscire a resistere alla prosa della vita che ci invade da ogni parte – con tutta la sua quantificazione, il calcolo, il profitto, l'asservimento a regole sempre più restrittive – e trovare la poesia della propria vita. (Morin in Gesbert, 2019, trad. mia).

Proprio per questo abbiamo titolato l'introduzione del presente lavoro in questo modo, *La poesia ancora e sempre*. Per l'autore gli stati poetici – così egli chiama gli stati e i momenti in cui sperimentiamo la qualità poetica della vita – sono estrematene importanti. In un passo del diario *Pleurer, aimer, rire, comprendre*, scritto nel 1996, Morin (2012m) esprime in modo emblematico e sublime quanto la dimensione poetica sia per lui essenziale, di più, sommamente vitale: «Come vorrei vivere ancora, sempre per l'estasi...» (p. 538, trad. mia). L'estasi, che rientra tra gli stati poetici, è quello stato in cui i contorni sfumano e i confini di separazione tra io e tu, tra io e mondo o natura si fanno labili, a volte scompaiono del tutto, in cui si è invasi e quasi posseduti da misteriose e sublimi energie esterne al sé, in cui si prova incanto, entusiasmo, esaltazione o estrema serenità, in cui ci si sente in contatto con l'infinito, il Tutto o l'Assoluto, in cui ci si trova perdendosi: l'estasi, con l'intensificazione del sentimento poetico che essa comporta, è per Morin uno stato privilegiato della vita, che gli è capitato di provare molte volte, che, in qualche misura, dà senso alla sua vita, che ama sperimentare e che vorrebbe continuare a vivere ancora e ancora.

La parte poetica della sua vita, infatti, è stata ed è una dimensione estremamente importante per l'autore, che l'ha sempre coltivata e nutrita con convinzione, passione e continuo impegno. La poesia lo ha accompagnato per tutta la vita come un modo per resistere alla prosa di ogni momento, come luogo di accensione vitale e di felicità, come dimensione di intensificazione della qualità del vivere e di accesso alla vera vita: pensiamo alla resistenza al nazismo e poi allo stalinismo, all'impegno contro le guerre i fanatismi e gli odi, alla ribellione contro i modi di vita borghesi, cronometrati, alienanti, dai quali è sempre rifuggito; all'impegno a creare e vivere oasi di libertà fraternità e amore, oasi di poesia, che l'autore ha sperimentato tuffandosi nella vita, assaporandone il gusto (celebrandolo anche nei piaceri enogastronomici), ritirandosi per scrivere in luoghi ameni, immersi nella natura, vivendo in comunione con amici fraterni e in contatto intimo e amorevole con gli animali; oasi di poesia che ha sperimentato cantando e danzando da solo e in compagnia, riempiendo la propria vita della frequentazione delle opere d'arte, innamorandosi ancora e ancora – l'amore è infatti il fuoco che ha acceso e alimentato il suo vivere.

Morin è un *eterno innamorato*[1] che ha saputo cogliere ed esprimere la complessità e la bellezza del mondo – non dimenticandone la tragedia – e ha praticato, coltivato e invitato a nutrire, ancora e sempre, l'amore e la poesia della vita.

La centralità della poesia e l'appello a vivere poeticamente

Forse proprio per questo aspetto poetico così pregnante che ha tanto caratterizzato il suo vissuto personale Morin è giunto a dedicare nella sua riflessione una così grande attenzione alla «poesia della vita», alla parte poetica che è presente in ogni vita e alla poesia che è propria, in fondo, al vivere stesso. Per l'autore la vita è infatti polarizzata tra prosa e poesia: se la prosa concerne tutti quei momenti e quelle attività che facciamo per obbligo e per necessità, senza piacere, per sopravvivere, la poesia è quella dimensione in cui l'essere umano e la vita sbocciano, è costituita di quei momenti e quelle attività in cui siamo in effusione e in comunione con l'altro, in cui proviamo gioia entusiasmo e fervore, nasce nella partecipazione affettiva, nell'emozione estetica, nell'amore, nell'ebbrezza, nel gioco, nel canto, nella danza, nella festa. La poesia della vita corrisponde al vero vivere: per Morin (2001a) «la vera vita è poetica» (p. 124), «vivere è vivere poeticamente» (Morin & Hessel, 2011, p. 25).

Lo sviluppo della civiltà occidentale è avvenuto sotto il traino della «triade scientifico/tecnico/economica», a scapito di quella «etico/culturale/sociale», si

[1] Un «éternel amoureux», come lo chiama Laure Adler in *Histoire(s) de vie*, che riporta l'intervista che la giornalista ha fatto a Morin (2022b, p. 279). Inoltre, uno dei capitoli del testo è intitolato «*L'amour encore et toujours*», «l'amore ancora e sempre»: l'amore, che è parte della qualità poetica della vita, è tema fondamentale e ricorrente nella vita e nel pensiero dell'autore (p. 285).

è realizzato sotto l'egida del grande «paradigma di semplificazione», in cui imperano i principi di riduzione, astrazione, disgiunzione, razionalizzazione: quello dominante è un paradigma di «delianza» (di "sleganza", di divisione e separazione). Come afferma Bolle de Bal (2007) – da cui Morin riprende i neologismi *déliance* e *reliance* – la società contemporanea è infatti un sistema socio-scientifico fondato sul principio di divisione e sbriciolamento, è caratterizzato da un «doppio processo di delianza», intellettuale ed esistenziale: il sistema scientifico è segnato dalla «delianza intellettuale», dal paradigma semplificativo, dal trionfo della ragione semplificante, che tende a produrre una conoscenza atomizzata, parcellizzata, riduttrice, e il sistema sociale è caratterizzato dalla disintegrazione comunitaria, produce «delianza esistenziale» in molteplici dimensioni, produce delianza psicologica, sociale, economica, ecologica, ontologica, cosmica. Tale paradigma ha fatto sì che venisse riconosciuta maggiore importanza e dignità – contribuendo a determinare il primeggiare di queste dimensioni nella teoria e nella prassi – al razionale, al logico, all'oggettivo, al concettuale, al quantitativo, al definibile e al quantificabile, alla ragione, all'individualismo, al calcolo, alla prosa della vita, rispetto al senziente, all'arazionale, al soggettivo, all'esistenziale, al qualitativo, all'immensurabile e al misterioso, alla passione e all'affettività, all'empatia, alla convivialità e al senso di comunità e comunione, al gratuito e al disinteressato, alla poesia della vita. Il grande sviluppo della civiltà occidentale ha prodotto scoperte rivoluzionarie, grandi elucidazioni, un enorme progresso, ma, al contempo, una profonda regressione, in particolar modo per quanto concerne la qualità della vita e il benessere umano – inteso in senso vasto, al di là del dato meramente economico, materiale, quantitativo. Il grande progresso scientifico, tecnologico e sociale dispiegatosi sotto la guida del paradigma semplificante d'Occidente ha generato dunque non solo sviluppo, ma anche sottosviluppo, e, infine, pericoli mortali: ha contribuito a generare il risorgere di vecchie barbarie e l'insorgere di nuove, mali di civiltà, nuove separazioni, odi, violenze, fanatismi, il degrado della biosfera, i rischi comportati dalla creazione delle armi nucleari, ecc., finendo per mettere a rischio la sopravvivenza della specie umana e del pianeta. Non è più rimandabile un impegno serio a trovare e realizzare una diversa modalità di vivere e di abitare il mondo, un'intensificazione della «relianza», nuovi legami e alleanze tra ragione e passione, tra scienze della natura e dello spirito, tra uomo e uomo, tra culture diverse, tra uomo e natura, tra uomo e cosmo, e anzi tale profonda aspirazione emerge un po' ovunque.

Il pensiero complesso elaborato da Morin, la sua «antropo-bio-cosmologia», si situa proprio in questo impegno verso il cambiamento di paradigma: consiste nel tentativo di riconoscere e valorizzare – ma anche instaurarne di nuovi – legami e alleanze a livello paradigmatico, conoscitivo, esistenziale; è profondamente animato da uno spirito di relianza, dalla volontà di collegare ciò che è separato e allo stesso tempo inseparabile. La riflessione sulla poesia della vita sembra avere una particolare rilevanza all'interno del progetto moriniano, in quanto proprio questa dimensione si manifesta come portatrice di un partico-

lare potenziale potere "reliante": la qualità poetica della vita lega, mette in comunione, ed è inoltre fondamentale per il benessere umano.

Secondo Morin parte della crisi contemporanea è dovuta all'invasione e al dilagare della prosa. Di più, per l'autore la società attuale è immersa in una dimensione di «iperprosa», contrassegnata dalla dittatura dell'econocratismo e del tecnocratismo, dall'invasione della logica della macchina artificiale in tutti i settori della vita, dall'ipertrofia del mondo tecno-burocratico, dall'esplosione del tempo insieme cronometrato, sovraccarico e stressato, dal dominio del calcolo, del profitto e dell'interesse personale. Un paradigma, una postura intellettuale ed esistenziale in cui poco spazio trovano la vita interiore e il bisogno di pace, di amore, di convivialità, di comunione, di felicità: il bisogno di poesia.

Morin (2023b) riflette dunque sul ruolo fondamentale della poesia in un mondo in cui tutto sembra relegarla dalla parte dell'inutilità: ci invita, in questa civiltà che nega la qualità poetica della vita e che si sta avviando verso cose terribili, a riconquistare questo territorio. Per l'autore, infatti, la poesia della vita è l'aspirazione profonda dell'essere umano; la vera felicità è nei momenti di poesia vissuta; la qualità della vita e il benessere corrispondono al vivere poeticamente. Proprio per questo secondo lui è indispensabile e essenziale che i bisogni poetici dell'essere umano vengano riconosciuti appieno, e il vero sviluppo sarà solo quello che li consideri e valorizzi: l'impegno di una politica di civiltà attenta all'umano e preoccupata di civilizzare la terra, di un'«antropopolitica» (una politica dell'umanità), deve essere quello di creare e favorire le condizioni affinché ognuno abbia la possibilità di vivere e di realizzarsi poeticamente. È necessario e urgente impegnarsi – personalmente ed esistenzialmente, ma anche a livello politico – in una *poeticizzazione* della vita, a resistere alla prosa e a rivendicare più ampi spazi esistenziali per la poesia del vivere – mantenendo sempre ferma, però, la consapevolezza che la prosa è ineliminabile, in quanto parte altrettanto costitutiva dell'umano e della sua esistenza (anche perché altrimenti la poesia non sarebbe tale), la quale è votata alla complementarità e alternanza di poesia e prosa. Se l'educazione non può aiutare a diventare più o permanentemente felici, può però per Morin (1999c) assumersi il compito di insegnare «ad accettare la parte prosaica e a vivere la parte poetica delle nostre vite» (p. 3): educazione e politica – così come ogni essere umano, personalmente – possono assumere l'impegno alla poeticizzazione, dalla quale tanto dipende il benessere e la qualità della vita dell'uomo. Per l'autore non si tratta di andare alla conquista del mondo, ma di realizzarne «le *fondamenta*», e ciò comprende la creazione di isole di ricerca in cui sforzarsi di continuare a elaborare la teoria antropo-cosmologica senza cui nessuna antropopolitica è possibile, comporta il creare isole di resistenza e il dare forma ad aree di vita "altra", embrioni di tessuto sociale che sfuggano, anche solo in parte, alla vita borghese, alle norme ufficiali, al potere del denaro e delle ambizioni, al dilagare della prosa (Morin, 1969a). Si tratta di creare isolotti di resistenza, oasi di libero pensiero, di fraternità, di solidarietà: oasi di poesia (Morin, 1969a; 2023b).

Quello moriniano è dunque un invito alla poeticizzazione della vita, delle

vite. Vivere, vivere veramente, è vivere poeticamente. Proprio nella poesia vissuta l'essere umano realizza se stesso nella propria soggettività, e lo fa però, al contempo, sempre all'interno di un Noi, della comunità. La poeticizzazione, intensificare la poesia del vivere e favorire le possibilità per ognuno di vivere poeticamente, è la via privilegiata per resistere alla barbarie umana e alla prosa della vita, per resistere alla crudeltà del mondo, è la via privilegiata per la fioritura dell'essere umano, per intensificare la relianza antopo-bio-cosmica, il legame e l'alleanza tra uomo e uomo, tra l'essere umano e il resto del vivente, la natura, il cosmo. Morin riconosce infatti agli stati poetici, che caratterizzano la poesia della vita e comprendono al loro interno quegli estetici, un fondamentale potenziale conoscitivo ed etico. Questi stati, nei quali sono centrali il dinamismo della mimesi, il processo di proiezione/identificazione e la partecipazione affettiva, si fondano su una peculiare modalità conoscitiva e relazionale, che può essere riconosciuta come *com-prensione poetico-estetica*: in virtù della particolare qualità del relazionarsi all'altro da sé che li caratterizza, permettono all'essere umano la «comprensione», una conoscenza che non è soltanto intellettuale ed esplicativa, ma partecipativa, affettiva, sim-patica, permettono di riconoscere la somiglianza e la connessione con l'alterità e così facendo intensificano il legame con il tu, il noi, l'umanità, la natura, favorendo un incontro con l'altro profondo e autentico: generano «fraternità amante».

Per l'autore Thanatos rappresenta le forze di separazione, di disgregazione, di antagonismo, di morte, e Eros quelle di unione, di solidarietà, d'amore, di vita, e, come essere umani, la nostra vita può avere senso soltanto lottando contro Thanatos e schierandoci dalla parte di Eros, soltanto favorendo e intensificando le sue energie e i dinamismi che gli sono propri. Da questa prospettiva la poesia, e perciò la poeticizzazione della vita – con l'alta intensità e vitalità, la gioia di vivere, la qualità esistenziale e relazionale che comporta –, costituisce un nucleo e un movimento centrale della resistenza alla prosa della vita, alla crudeltà del mondo, a Thanatos, e, contemporaneamente, la via privilegiata della presa di posizione in favore di Eros.

L'appello moriniano, il motore che traina l'elaborazione del suo pensiero e quella che possiamo riconoscere come una delle fondamentali sfide dell'attualità, è quello al paradigma della complessità, a un pensiero che sappia farsi complesso, a un conoscere, vivere e relazionarsi che sappiano tenere insieme e far dialogare i diversi elementi e saperi, che sappiano cogliere il co-in-tessuto della realtà – questo significa la parola *complexus* –, ossia capaci di cogliere e trattare insieme distinzione e congiunzione. È un appello e una via di relianza: di legame e alleanza, di unione di unione e disunione. La poesia della vita ha un ruolo di massima rilevanza per quanto concerne questo aspetto, poiché gli stati poetici – in cui la qualità poetica della vita si inscrive – sono eminentemente "relianti", intensificano la qualità del relazionarsi con l'alterità e il legame tra le diverse dimensioni.

Proprio per i motivi fin qui esposti quella della poeticizzazione può essere considerata una via privilegiata per affrontare la sfida della complessità, per

promuovere il cambiamento di paradigma tanto necessario – da quello di delianza a quello di relianza – e per rispondere alla profonda crisi – psicologica, esistenziale, culturale, del soggetto e della collettività, ecologica – che segna la contemporaneità. Una crisi – una poli-crisi, dice Morin, fatta di crisi molteplici e multidimensionali intrecciate complessamente – che è anche – e forse soprattutto – una *crisi relazionale*, del relazionarsi del soggetto a sé e all'alterità, sia essa costituita da un altro soggetto vivente (umano o non) o dal mondo esterno[2].

La poetica complessa moriniana: piano del lavoro

Morin dedica alla poesia della vita ampie e approfondite riflessioni in numerosi luoghi della sua vasta produzione ed essa si palesa dunque quale tema estremamente rilevante nel pensiero complesso dell'autore – che, però, la letteratura scientifica sembra aver in qualche misura trascurato: non è presente, infatti, uno studio approfondito dedicatovi specificamente.

Il presente studio proporrà una lettura del pensiero complesso di Morin orientata dalla poesia, cercando di mettere in luce cosa essa sia per l'autore, quali siano i dinamismi – esistenziali, conoscitivi, relazionali – da cui è caratterizzata e che la sostengono, quale la sua valenza antropologica – conoscitiva, etica, educativa – e come essa si inserisca all'interno dell'antropo-bio-cosmologia complessa moriniana – in particolar modo rispetto alla sua riflessione sulla conoscenza e alla sua concezione etica. Si tratta dunque, in ultima analisi, di delineare e approfondire la *poetica complessa* di Edgar Morin – poetica che ricomprende al proprio interno l'estetica complessa. Con l'espressione «poetica» si vuole intendere innanzitutto la concezione della "poesia", dell'estetica e dell'arte – nonché in qualche modo dell'umano della vita e del mondo – propria dell'autore, e, in secondo luogo, la forza d'ispirazione, fascinazione e accensione della sua produzione, la sua capacità di suscitare un sentimento e movimento poetico-estetico nel lettore – il suo essere poetica, appunto. Il fine ultimo è quello di analizzare la *poeticizzazione* sostenuta e proposta da Morin, sciogliendone il significato e mettendone in luce le potenzialità e le valenze per l'umano, a livello del singolo e della convivenza, e di favorirne la realizzazione suggerendone delle possibili vie di attuazione nella concretezza del vivere.

L'approdo che ci si è proposti di raggiungere nel percorso di ricerca e che si vuole additare per l'educativo è dunque quello di una maggiore comprensione della dimensione poetico-estetica e di una sua valorizzazione nelle modalità

[2] In proposito Scaramuzzo (2013) afferma: «Riconoscere questa crisi come una crisi del *relazionarsi nell'*uomo, può essere un modo *essenziale* per farla uscire da un indefinito che non giova a prospettare soluzioni. […] nel concreto del vivere sembra essersi resa palpabile come un *vuoto* di coordinate per il *relazionarsi* dell'uomo a se stesso e all'*altro* da sé, sia esso un altro uomo o altro dall'uomo» (p. 12).

del relazionarsi umano all'altro da sé, a livello dell'esistenza personale e nei processi di conoscenza-apprendimento. E questa maggiore comprensione e valorizzazione viene qui intesa come una delle vie per accogliere la sfida della complessità e per resistere alla crudeltà del mondo e alle barbarie, così pervasive nella poli-crisi che segna l'attualità. Si ritiene che tale approdo potrebbe costituire un significativo passo avanti nell'impegno per favorire la fioritura del soggetto e della con-vivenza, fioritura che costituisce certamente uno dei nodi centrali del discorso pedagogico e della pratica educativa. D'altronde in questo tempo di crisi personale e della convivenza umana ed ecologica, in cui risorgono vecchie barbarie e ne emergono di nuove, proprio la riflessione educativa e l'azione che ne consegue sembrano assumere un'inalienabile ed evidente centralità, necessarietà e urgenza.

Passiamo ora a illustrare brevemente i passaggi salienti del percorso di ricerca.

Il primo momento è di carattere metodologico. La prima parte è infatti dedicata a una *metodo-logia*, una riflessione sul metodo di ricerca, che è composito: ci si è rifatti alle indicazioni di due differenti approcci. Cominceremo con un approfondimento sul procedimento proposto da Edda Ducci per fare ricerca in ambito pedagogico, l'ermeneutica dell'educativo, indicata dalla filosofa come modalità appropriata e efficace per filosofare sull'educativo, e proseguiremo delineando alcuni tratti del metodo complesso elaborato da Edgar Morin, mettendo inoltre in luce le affinità e risonanze tra i due approcci. Concluderemo questa prima parte con un affondo più dettagliato, di carattere metodologico, sul percorso di ricerca svolto: un primo momento sarà dedicato alla ricognizione della diffusione, nella sua risonanza internazionale, del pensiero complesso moriniano; delineeremo poi il quadro scientifico di riferimento del presente studio, indicando le "fonti primarie" – opere di Morin – e secondarie – letteratura scientifica – utili a un'indagine sulla poetica complessa dell'autore; proporremo una riflessione sulla potenziale rilevanza e originalità del lavoro in oggetto, nonché sulle possibili prospettive future di ricerca e infine illustreremo le domande e le attività della ricerca, alcune criticità emerse e affrontate durante il percorso e ulteriori note metodologiche.

Con la seconda parte entreremo nel vivo della ricerca sulla poetica complessa di Morin, indagando la complessità dell'esistenza e dell'essere umano leggendola in rapporto alla poesia della vita e illustrando quindi i nuclei fondamentali della vita poetica e della via della poesia. Il paradigma della complessità moriniano può essere letto in quanto paradigma poetico: l'«antropo-bio-cosmologia» che l'autore elabora con la sua riflessione è al contempo un *antropopoetica*, e la sua «politica di civiltà» può essere riconosciuta in quanto «poetica di civiltà», nella quale sono centrali una «politica della poetica» e una «politica dell'estetica». Morin infatti riconosce l'uomo come portatore di fondamentali aspirazioni poetiche, di bisogni poetici, la cui soddisfazione è indispensabile alla fioritura del singolo e della convivenza, e indica perciò la poeticizzazione della vita e lo sviluppo poetico, ossia l'intensi-

ficazione della poesia della vita e la promozione delle possibilità di vivere e realizzarsi poeticamente, come uno dei principali compiti di una politica di civiltà e di una politica dell'umanità, di una politica che sia umanante – e non disumanante – e di relianza.

In un primo momento ci dedicheremo ad approfondire alcune delle categorie in cui si radica ed esprime la complessità di Morin in quanto essere umano, dedicando una particolare attenzione alle contraddizioni e alle dialogiche che egli riconosce in sé, alla poesia della sua vita – ossia alla poesia da lui vissuta e quindi alla sua vita poetica – e alla sua missione intellettuale ed esistenziale, nella convinzione che tali dinamismi abbiano validità antropologica e possano costituire un fecondo esempio di un umanarsi in pienezza e di uno sviluppo poetico, caratterizzati dal riconoscimento e dall'assunzione della complessità umana.

Ci soffermeremo poi sulla poli-crisi che segna l'attualità analizzando il paradigma di delianza – il paradigma semplificante occidentale – e il pensiero complesso moriniano, specificamente alla luce della dialogica di Eros e Thanatos, per poi ipotizzare il possibile, e necessario, cambiamento di paradigma verso uno di relianza.

Proseguiremo illustrando la via della poesia come via di fioritura e metamorfosi.

Indagheremo innanzitutto la poesia della vita – nel suo rapporto con la prosa, nella dialogica *sapiens/demens* e per come essa si esprime nel *relazionarsi amoroso*, che è un relazionarsi poetico – e il vivere poeticamente.

Approfondiremo poi la modalità di conoscenza e relazione propria della dimensione poetica ed estetica, che è possibile leggere in quanto *com-prensione poetico-estetica* – la quale è sostenuta dal dinamismo della *mimesis*, dal processo di proiezione/identificazione e di partecipazione affettiva e dagli stati di possessione e trance –, e la analizzeremo in rapporto al mistero, rispetto alla qualità del relazionarsi dell'uomo all'alterità e alla sua capacità di generare «comprensione umana», nonché per come essa si esprime nel processo di creazione artistica e nella fruizione e partecipazione estetica.

Infine, approfondiremo il movimento della poeticizzazione indagando come esso si manifesti quale via privilegiata di resistenza alla prosa della vita e alla crudeltà del mondo, di fioritura dell'essere umano e di intensificazione della relianza e quale eminente presa di posizione in favore di Eros, mettendo inoltre in luce il suo collocamento all'interno della concezione etica di Morin, e proporremo delle modalità per realizzarlo concretamente. La parte finale sarà dedicata a una riflessione sulla contraddittorietà e complessità irriducibile della poesia, leggendola mediante la categoria di *phármakon*: la poesia ha infatti un volto bifronte, da Giano, essa sembra essere a un tempo veleno e cura, croce e delizia dell'umanità.

Per concludere, tirando le fila del percorso svolto, proporremo un'interpretazione dell'antropo-bio-cosmologia complessa morinana quale paradigma dia-logico e poetico, ipotizzando che la ragione aperta proposta dall'autore all'interno del pensiero complesso sia, fondamentalmente, una *razionalità poetica*.

La poesia, ancora e sempre

Riteniamo utile e fecondo concludere questa introduzione con una nota personale: è fondamentale svelare la soggettività del ricercatore, aprire la riflessione al vissuto, superare, come auspica Edda Ducci, quel fosso abusivo tra il pensare e il vivere. È questo, anche, il modo buono per saggiare e dimostrare la validità concreta della ricerca, la sua validità esistenziale, nel e per il vivere dell'uomo – aspetto fondamentale di ogni ricercare –, irrorando così la teoria di vita.

Ho "incontrato" Morin nel 2017, a 25 anni, attraverso il suo libro *Conoscenza, ignoranza, mistero*. È stato un incontro folgorante e commovente, vera e propria iniziazione: nel sole e nel verde del giardino di casa, ho concluso la lettura del testo tra le lacrime. La frequentazione si è poi fatta intensa e intima durante il periodo della ricerca, in cui mi sono immersa nella sua opera con fatica e passione. Una frequentazione che me lo ha reso, definitivamente, maestro, guida intellettuale, esistenziale e spirituale, compagno fraterno, anima amica, che sento profondamente consonante con la mia.

Morin mi ha parlato e mi parla della complessità dell'esistere, della complessità dell'umano e del mondo, della contraddizione che ci abita e caratterizza la realtà – contraddizione dilaniante, spaesante, ma anche segno ed espressione di infinita ricchezza. Una contraddittorietà e complessità che ho sempre presentito e avvertito profondamente, in me, nell'incontro con l'altro, nel mondo, che sentivo a un tempo faticosa, dolorosa, affascinante e feconda e che trovavo espressa nelle sue pagine con le giuste parole – accurate, rispettose, comprensive, non mortificanti, vitali –, che al contempo me la disvelavano e mi permettevano di comprenderla. Mi ha mostrato e mi ha fatto sentire la relazione profonda in cui siamo irretiti e abbracciati, che ci lega agli altri esseri umani, agli animali, alla natura, al cosmo intero, mi ha mostrato e mi ha fatto sentire il mistero inquietante, affascinante, meraviglioso che si staglia al fondo e all'orizzonte dell'essere e dell'esistere, di cui noi e la vita siamo sublimi portatori. Mi ha parlato in modo acuto e toccante, appassionato e preoccupato, della crisi della nostra società – che vivo con grande apprensione e angoscia –, della ribellione necessaria, delle vie belle sulle quali possiamo e dobbiamo incamminarci, che alimentano la speranza per un domani migliore, più bello più buono e più giusto – speranza che rinvigorisce il mio animo, mi accende il cuore e che anima e muove il mio ricercare, personale e accademico.

Ha dato per me un nome non solo alla complessità che percepivo, ma anche alla poesia che sentivo, intensificandola in me, a quella qualità della vita che ci è così cara e alla quale tutti aspiriamo in modo tanto profondo. Sa guardare e mi ha permesso di guardare alla poesia delle nostre esistenze, alla poesia della vita, e insieme alla loro tragedia così drammatica. Mi ha permesso di assumere con maggiore consapevolezza le brutture e le storture della vita e del mondo, che mi tormentano con profonda sofferenza e inquietudine, e la loro bellezza straordinaria, che mi accende e illumina l'esistenza, mi ha permesso di coltivare

insieme la cupa disperazione e la rassegnazione e la voglia e la necessità di sperare e di impegnarmi a resistere e a battermi per ciò in cui credo e per la nostra umanità. Mi ha spinto e aiutato ad assumere la mia complessità e la complessità dell'esistere.

Le estasi e quasi estasi, gli stati poetici di cui Morin parla, li ho vissuti anche io – credo ogni essere umano abbia sperimentato questo tipo di stati, abbia esperito in qualche momento una folata, più o meno intensa, di poesia – e comprendo bene l'importanza fondamentale che gli riconosce: sono quei momenti che ci rendono la vita bella, degna di essere vissuta, in cui ci sentiamo accesi, pieni, vivi, in cui ci siamo e esistiamo veramente. La più intensa per me: durante un'escursione, in un momento di solitudine in cui mi ero allontanata dal gruppo che era con me, sbuco aldilà della cresta nevosa, il vento sferza e muove la neve in superficie come con la sabbia delle dune nel deserto, il sole inonda la sommità della collina, il bianco mi circonda, le cime maestose e immobili delle montagne vegliano in lontananza. Un silenzio straordinario, di pace, abitato soltanto dalla voce degli alberi svettanti e dal mio respiro affannato, vitale. La bellezza e meraviglia mi invadono. Entro in me, non penso, sono, ci sono. Ed esco da me, mi espando, il mio essere si dilata e si fonde, in contatto e armonia con la natura, con il mondo fuori di me, con l'essere, e quindi con me stessa.

La parola poetica di Morin, il suo pensiero complesso e la sua riflessione sulla poesia, mi ha fecondato, acceso, infiammato, inquietato, vitalizzato, poeticizzato la mente, lo spirito, la vita. E ritengo che possa avere per ognuno questo potere poeticizzante e umanante. Proprio ciò è alla base del motivo e del fine fondamentale di questo mio lavoro: approfondire e diffondere la sua parola così illuminante e feconda, impegnarsi per realizzare la poeticizzazione che egli propone.

Siamo umani in pienezza, riusciamo a fiorire, siamo davvero felici quando esperiamo la poesia, quando viviamo poeticamente: quando siamo in effusione, quando i corpi si incontrano e fondono, quando ci abbracciamo e baciamo, quando giochiamo, piangiamo o ridiamo insieme, quando ci muoviamo posseduti da una musica fatale e esaltante, quando una poesia, un brano, un'opera d'arte, una canzone ci invadono e riempiono il nostro spirito, quando ci sentiamo in connessione con il tutto, quando amiamo...

Questo mio scritto è dedicato e indirizzato a tutti coloro che intuiscono o sentono la poesia della vita e vorrebbero vivere più poeticamente, a coloro che soffrono della prosa che ci soffoca e opprime da ogni lato, che patiscono un sopravvivere in cui poco spazio trovano la gioia, il fervore, l'amore, la comunione.

È per la poesia della vita, perché possa fiorire e rifiorire ancora e sempre.

PARTE PRIMA

METODO(-LOGIA) DELLA RICERCA
ERMENEUTICA DELL'EDUCATIVO E METODO COMPLESSO

Ma si dà il caso che il metodo si applichi sempre a un'idea. Ora, non c'è metodo per inseguire le idee. O allora, è la stessa cosa, tutto va bene per le idee: l'analogia, il plagio, l'ispirazione, il sequestro, il contrasto, la contraddizione, la speculazione, il sogno, l'assurdo... Un piano per acquisire idee è vantaggioso soltanto se ci incita continuamente ad abbandonarlo, se ci invita ad allontanarci da esso, a rifiutare l'aria a destra e a sinistra, a girare in tondo, a divagare, non a lasciarci guidare verso l'ottenimento delle idee, ma piuttosto a disporci all'elaborazione di queste ultime. Aggrapparsi con rigore a un piano di ricerca di idee costituisce un'anestesia per l'intuizione.

Jorge Wagensberg

Il grande sentiero non ha porte, migliaia di vie portano a esso. Quando si varca questa soglia senza porta, si cammina liberamente fra la terra e il cielo.

Mumon (Saggio Zen)

[...] noi studiosi delle scienze sociali faremmo bene a tenere a freno la nostra brama di controllare questo mondo che controlliamo in modo così imperfetto. Non dovremmo consentire a questa nostra comprensione imperfetta di alimentare l'ansia e di aumentare così il bisogno di esercitare il controllo. I nostri studi dovrebbero invece essere ispirati a un principio più antico ma oggi poco onorato: la curiosità per il mondo di cui facciamo parte.

Gregory Bateson

In questa prima parte verranno forniti degli elementi utili a delineare il metodo(/i) a cui si è fatto riferimento per questo studio: si tratta propriamente, come lascia intendere il titolo, di un discorso-riflessione sul *metodo* della ricerca.

Metodo ibrido, duplice, multidimensionale, transdisciplinare, in cui si è scelto di lasciarsi influenzare e guidare dal portato originale di due procedimenti di ricerca: ermeneutica dell'educativo di Edda Ducci, nell'orizzonte del filosofare sull'educativo, e metodo complesso di Edgar Morin, nell'orizzonte dell'epistemologia della complessità, facendo dialogare le istanze delle due metodo-logie, di queste due riflessioni sul *metodo* di ricerca.

Due proposte certamente diverse e distanti, ma tra le quali sono anche presenti consonanze evidenti, come si avrà modo di vedere. Nonostante gli antagonismi tra i due pensieri e i due metodi ad essi correlati, potremmo dire che, in qualche modo, la ricerca sull'educativo ducciana riesca ad abbracciare la complessità, e la ricerca complessa moriniana abbia una vocazione per l'educativo.

Si ritiene importante un affondo sul metodo della ricerca, perché questo informa l'angolatura dalla quale si è guardato al tema, l'approccio a esso, lo svolgimento e le modalità della riflessione, gli approdi, e, a sua volta, è influenzato dai fini della ricerca, dalla natura dell'"oggetto" e dall'orizzonte epistemologico in cui essa si colloca (quello del filosofare sull'educativo e quello della complessità), in una interconnessione ricorsiva tra oggetto-modalità-fine. Un *come* influenzato dall'oggetto di conoscenza e dai fini, che a loro volta prendono la loro forma dall'azione del *come*, dell'approccio. Un metodo-cammino, che, seppur avendo una sua caratterizzazione, si fa nell'andare del viaggio-ricerca, che in qualche modo è esso stesso il percorso di ricerca.

Il primo capitolo è dedicato al filosofare sull'educativo e all'approccio di ricerca proposto da Edda Ducci, l'ermeneutica dell'educativo. Nel secondo capitolo viene tratteggiato il metodo del pensiero complesso proposto da Edgar Morin. Il terzo capitolo tratta poi, più nello specifico, del percorso della presente ricerca, illustrando le fonti della ricostruzione della poetica complessa moriniana, la potenziale rilevanza e originalità della ricerca, le domande e attività del suo movimento, nonché alcune criticità e note metodologiche.

1.

Ermeneutica dell'educativo

Una modalità di ricerca esigente, inattuale, umanante

Esplicito chi intendo come ipotetico destinatario: chi ancora è o si sente educabile, chi si occupa dell'educativo, anzitutto come problema personale, chi non si rassegna alla spazio-temporalità per dire dell'umano, chi non dà l'umano per scontato ma ha ancora dubbi ed è capace di stupore, perché sa che il sistema uomo non è concluso; ma soprattutto per i miei alunni.

Edda Ducci

La nota espressione di Dostoevskij [problemi maledetti] [...] si riferisce a questioni universali, vitali, che gli uomini di ogni epoca si sono posti, si pongono e continueranno a porsi, e che non possono non porre se vogliono essere uomini.

Edda Ducci

Questo avviamento, naturale ma non molto frequentato, credo si basi su di un precedente movimento, e che sia proprio questo a reggerne la ragionevolezza: sostenere, giorno dopo giorno, il *mistero* dell'uomo, la sua indefinibilità ontologica, l'arcano della sua educabilità e delle innumeri dinamiche che la sostanziano e la circondano, con assillo, ma senza presumere soluzioni. E vivere questo movimento con una modalità precisa: stare nella propria interiorità ma non isolati dalla convivenza, e liberare il tempo per procurarsi la familiarità con i grandi conoscitori innamorati dell'umano, in modo da innescare una circolarità semplice: il conoscere fa intravedere e desiderare le profondità del vivere, e il vivere fa avvertire l'urgenza e la necessarietà del conoscere.

Edda Ducci

Il presente studio si caratterizza come tentativo di un'ermeneutica dell'educativo a partire dalla riflessione di Edgar Morin, con l'obiettivo di enuclearne le valenze atte per l'educativo, di cogliere e comunicare il potere umanante di alcuni luoghi del suo pensiero.

Si è fatto riferimento, dunque, alla modalità di ricerca proposta da Edda Ducci nell'ambito della Filosofia dell'educazione, l'ermeneutica dell'educativo.

Una fase preliminare della ricerca è consistita nel tentativo di enucleare le caratteristiche fondamentali del filosofare sull'educativo e dell'ermeneutica dell'educativo, visto che Ducci non ne fa una trattazione lineare e sistematica[1].

[1] Durante il periodo della ricerca è stato poi pubblicato uno studio di Scaramuzzo (2020b) dedicato

Si ritiene utile procedere quindi a un inquadramento teorico di tale procedimento di ricerca, delineando oggetto, fini, fonti, modalità e sapere propri del filosofare sull'educativo ducciano, per poi procedere a illustrare alcuni dei tratti fondamentali dell'ermeneutica dell'educativo. Come si avrà modo di vedere più avanti, sono le stesse caratteristiche di questo peculiare approccio ad aver "imposto" delle scelte metodologiche e operative durante la ricerca, e di qui la necessità di cominciare dedicandovi un approfondimento[2].

Questo procedimento di ricerca inattuale ed esigente, capace di rispettare la peculiare natura del suo oggetto, l'educativo, si caratterizza di elementi in parte atipici: muove dalla preoccupazione per l'uomo e ambisce ad avere potere umanante, si delinea come approccio sapienziale-esistenziale, esigendo dal ricercatore di impiegare, oltre alla canonica strumentazione oggettiva, anche quella soggettiva, richiedendogli un profondo coinvolgimento personale. Tale modalità di ricerca è dunque in qualche modo atipica, forse scomoda, per l'accademia, poiché, come si diceva, richiede al ricercatore di ambito educativo, oltre a quegli aspetti canonicamente propri di una ricerca scientifica, ulteriori elementi: un impegnativo coinvolgimento personale, lo *sconfinamento* dall'ambito razionale-logico in quello esistenziale, rifiutando il «fosso abusivo» tra il pensare e il vivere (Ducci, 1994, p. 5); la preoccupazione per l'uomo e il suo umanarsi in pienezza, nonché l'investimento delle migliori energie dello studioso affinché i prodotti della ricerca possano aiutare l'uomo in questa direzione; un rapporto intimo con le fonti (gli autori, che Ducci chiama, come si avrà modo di vedere, *auctores*). È già intuibile il portato di complessità di un tale approccio.

1.1 Filosofare sull'educativo: un approccio sapienziale-esistenziale che coltivi *anthropine sophia*

Edda Ducci nell'arco della propria riflessione in ambito pedagogico va via via affinando la denominazione adatta a designare il proprio campo di ricerca: filosofia dell'educazione, filosofia dell'educativo, filosofare sull'educativo. Con il suo peculiare modo di praticare la riflessione filosofica sull'educazione, il *filosofare sull'educativo*, l'autrice delinea progressivamente un originale approccio e procedimento per fare ricerca in ambito pedagogico: un'*ermeneutica dell'educativo*[3].

alla proposta metodologica di Ducci, che è stato molto utile per delineare ulteriormente le caratteristiche di tale procedimento di ricerca.

[2] Con l'intento ulteriore di mettere in luce la validità e significatività dell'apporto che questo approccio metodologico può recare alla ricerca in ambito educativo, valorizzandone le potenzialità per coloro che siano impegnati in questo campo.

[3] Ducci non utilizza in nessun luogo della sua produzione l'espressione "ermeneutica dell'educativo". La paternità dell'utilizzo di tale sintagma per denominare la modalità di ricerca di Ducci è da attribuirsi a Scaramuzzo (2020b), al cui testo si rimanda per ulteriori approfondimenti. Per un appro-

Ducci non ha esposto in modo sistematico le caratteristiche di questo approccio alla ricerca e quindi non troviamo una pagina ducciana in cui esse vengano elencate esaustivamente una volta per tutte – piuttosto, queste vanno scovate e raccolte in diversi luoghi della produzione dell'autrice[4].

Iniziamo delineando quello che per Ducci è l'oggetto del filosofare e dell'ermeneutica.

Per Ducci l'educativo è sia la parte educabile dell'uomo – la sua educabilità intesa come misteriosa perfettibilità –, sia l'umanarsi (in pienezza) dell'essere umano, sia quei nutrimenti che possono aiutarlo nella sua umanazione (Ducci, 2005, p. 9; 2002c, p. 16; 2007b, p. 9). L'educativo costituisce perciò sia l'oggetto, sia il fine, sia il processo, sia i "mezzi" dell'educazione intesa in senso forte e ampio.

> La filosofia dell'educazione è un pensare attento sull'uomo per riconoscere e indicare il cammino del suo umanarsi, servendosi di una vera esperienza umana. Attenzione sull'uomo, esperienza umana e concreto umanarsi formano l'articolazione di questo studio. (Ducci, 2008, p. 19)[5]

Tentiamo di comprendere meglio. L'educativo inteso come precedentemente esposto sembra portare immediatamente con sé, in quanto oggetto della filosofia dell'educazione, specifici fini e modalità – nonché "preoccupazioni"– per il filosofare che su di esso ricerca.

---

fondimento sulla riflessione ducciana, sulla sua concezione di filosofia dell'educazione, e dunque sul filosofare sull'educativo e l'ermeneutica dell'educativo, si rimanda ai seguenti testi di Ducci: *La maieutica kierkegaardiana* (Ducci, 2007a), pubblicato nel 1967; *Essere e comunicare* (Ducci, 2002a), pubblicato nel 1974; *L'uomo umano* (Ducci, 2008), pubblicato nel 1979; *La parola nell'uomo* (Ducci, 2005), pubblicato nel 1983; *Approdi dell'umano* (Ducci, 1999), pubblicato nel 1992; *Libertà liberata* (Ducci, 1994); l'*Introduzione* al *De Magistro* edito a sua cura nel 1995 (Ducci, 2009); l'articolo *Postille di filosofia dell'educazione* (Ducci, 1995); i saggi scritti per i volumi collettanei da lei curati: i due contributi per il volume *Preoccuparsi dell'educativo* (Ducci, 2002b; 2022c), quello per il volume *Aprire su paideia* (Ducci, 2004a) e quelli per il volume *Il margine ineffabile della paideia* (Ducci, 2007b, 2007c). Si rimanda inoltre alle raccolte – postume – di saggi e articoli della filosofa curate da Cosimo Costa: *Per una filosofia dell'educazione* (Ducci, 2014), *Sulla natura dell'essere* (Ducci, 2016a), *Tra logos e dialogos* (Ducci, 2016b), *Ferdinand Ebner* (Ducci, 2018), *Relazione comunicazione libertà* (Ducci, 2019), *I luoghi dell'umanarsi* (Ducci, 2020) e *Sui temi dell'umano* (Ducci, 2021). Infine, per quanto concerne la letteratura scientifica di riferimento, si rimanda ad alcuni scritti di Scaramuzzo (2009a; 2009b; 2020a; 2020b), di Mattei e Costa (Mattei, 2007; Costa, 2014; Mattei & Costa, 2017) e di Cambi (2018).

[4] Si vuole sottolineare che nel riportare le caratteristiche del filosofare sull'educativo e del corrispondente procedimento di ricerca proposto da Ducci non c'è pretesa di esaustività e sistematicità: l'intento è quello di sbozzare alcune delle fattezze dell'ermeneutica dell'educativo. Le caratteristiche del pensiero ducciano sembrano non consentirne una trattazione lineare, sistematica: si finirebbe con lo snaturarlo, e ciò vale anche per l'ermeneutica dell'educativo (Scaramuzzo, 2020a, pp. 159-172).

[5] Costa (2014), riflettendo sul magistero ducciano, tratteggia in modo illuminante il volto della filosofia dell'educazione per come esso emerge nella concezione della filosofa, aiutandoci a sciogliere «lo stile e la portata che Edda Ducci diede alla disciplina»: «Filosofia dell'educazione e sapienza amorosa su quel che concerne l'educabilità umana» (p. 88 nota 3).

Compito della filosofia dell'educazione, per Edda Ducci (1999), è quello di intravedere mete belle e invoglianti per l'umano, di additare approdi degni dell'uomo e di tentare di far luce sulle possibili vie che li rendano raggiungibili. Il filosofare sull'educativo è caratterizzato quindi dall'«assillo per il concretarsi della soggettività – il prender coscienza della tremenda possibilità dell'uomo di essere inumano –, e della misteriosità circa l'impegno per il suo concreto diventarlo » (Ducci, 2005, p. 11).

Di qui – in una concezione di paideia come nutrimento – il peculiare compito del filosofare sull'educativo si rivela quello di individuare quali alimenti sono indispensabili per l'anima per l'umanarsi umano, e tale compito può essere assolto portando alla superficie i bisogni di nutrimento dell'anima, additando percorsi, segnalando autori di riferimento (Ducci, 2005; 2007c).

Emergono qui ulteriori elementi del filosofare sull'educativo.

Proprio questa riflessione, propria del filosofare sull'educativo, circa i bisogni dell'anima che devono essere nutriti – la loro conoscenza e individuazione – sembra essere la più esaltante e terrificante quando si parla di educazione. Chi è che può affermare, e con quale competenza e autorità, di conoscere i bisogni dell'anima? «Questa è forse la riflessione più esaltante e terrificante quando si parla di formazione stando dalla parte dell'uomo» (Ducci, 2007c, p. 24). E questo perché, come già precedentemente accennato, l'uomo e la sua perfettibilità ed educabilità sono misteriosi, come misteriosi sono i bisogni dell'anima e i nutrimenti che possono soddisfarli – di conseguenza, sono l'educativo e la *paideia* stessa ad avere un margine non riducibile di mistero. È bene rammentare che Ducci nella sua riflessione opera una distinzione tra «enigma» (oggettivabile, razionalizzabile e risolvibile) e «mistero» (margine di inoggettivabilità e irrisolvibilità): secondo l'autrice l'essere umano è «composito», un intreccio di enigma e mistero, e di conseguenza tale è l'educativo – il quale, anzi, sembra essere il cuore pulsante del mistero umano (Ducci, 2002c, pp. 10-11, 28; 2007b, p. 9).

È proprio tale aperto riconoscimento del mistero, unitamente ai fini che tale ricercare persegue, a imprimere determinate caratteristiche – nonché "preoccupazioni" e "precauzioni" –, anche metodologiche, al filosofare sull'educativo.

A fronte della constatazione del mistero e della necessità di conservarne il senso, Ducci (2007c) ironizza bonariamente «sui tentativi di dire compiutamente, in modo definitivo e concluso, la natura e l'ambito della paideia» (nota 1 p. 13), denunciando come generalmente si consideri «securizzante» e appropriato ogni approccio scientifico, sperimentale, alla paideia (Ducci, 2005, p. 11). La filosofa mette quindi in guardia circa il rischio di finire «in quel dogmatismo che ha la prerogativa di livellare tutti i problemi, e pareggiarli: quelli risolti, quelli non ancora risolti, e quelli irrisolvibili», il rischio di finire per «considerare tutta dicibile, oggettivabile, forse scientificizzabile la paideia»: «[m]a questo resta inaccettabile *se importa dell'uomo*», afferma con forza l'autrice (2007c, pp. 13-14).

Di qui la necessità e l'urgenza di riproporre l'approccio filosofico:

> Riproporsi l'approccio filosofico poteva essere cosa rischiosa, ma restava vero che *il rischio è bello se la speranza è grande*. E la speranza era di salvaguardarsi da ogni operazione di rimpicciolimento o di intristimento volendo trattare della parte più misteriosa dell'umano – l'educabilità, la perfettibilità della sua misura immisurabile –, di salvarsi da fare *spreco* dell'umano già con la teoresi. (Ducci, 2005, p. 11)

Uno dei fondamentali compiti della Filosofia dell'educazione per giovare alla prassi, infatti, dovrebbe forse essere proprio quello di non mortificare la conoscenza dell'oggetto su cui ricerca (Ducci, 2005, p. 17).

«Si tratta, infatti, del mondo della paideia, non sfiorabile *scientificamente*, naturalmente vero e bello; va soltanto scoperto *come* accostarsi a lui» (Ducci, 2005, p. 17): il mondo della *paideia* come fin qui inteso necessita che venga delineata una particolare modalità di ricerca, ed è proprio questo che Ducci fa proponendo una peculiare modalità di approccio adatta a un filosofare sull'educativo, la sua ermeneutica dell'educativo.

Tenendo fermo quanto finora esposto, è possibile tentare di tirare le fila.

La *paideia* è nutrimento ed è perciò essenziale una riflessione tesa a capire i bisogni dell'anima e i nutrimenti ad essa adatti, al fine di aiutare la realizzazione dell'umanarsi dell'uomo, quel misterioso attuarsi delle potenzialità umane – della misteriosa perfettibilità umana – in pienezza. Dall'assumere il senso di mistero consegue che tale riflessione non sia un cammino sul quale il filosofo dell'educazione possa avventurarsi in solitudine e che possa percorrere in autonomia: per poter filosofare sull'educativo «con gusto e frutto» (Ducci, 2005, p. 16) è necessario ricercare possibili e adeguate risposte facendo ricorso alle giuste fonti, che Ducci individua con la categoria di *auctores* – di cui si parlerà approfonditamente più avanti. Gli *auctores* – proprio perché tali –, scandagliatori e conoscitori straordinari dell'umano, sono quegli autori capaci di far crescere in tutto ciò che riguarda l'essere e il diventare umani.

Come si vedrà meglio in seguito, perché un pensatore possa essere considerato un *aucotr* le sue riflessioni dovrebbero avere alcuni tipi di valenze atte per l'educativo; inoltre, il modo di accostarsi alla fonte adatto al filosofare sull'educativo dovrebbe rispettare alcune caratteristiche – proprie di un'ermeneutica dell'educativo.

Tenendo conto di quanto fin qui esposto, tale «approccio paideico» (Ducci, 2005, p. 13), questo *modo* di fare filosofia dell'educazione, il filosofare sull'educativo, che deve connotare in primo luogo la scelta e la modalità d'incontro con le fonti, viene a caratterizzarsi come un *approccio sapienziale-esistenziale*:

> [...] avvicinarsi al mistero dell'educabilità umana con approccio sapienziale-esistenziale, oggettivamente incardinato con saldezza e pure tanto affidato al ri-vivere personale. Un modo che, del resto, si coniuga bene con il massimo rigore epistemologico, ma non si riduce ad esso, né pensa di surrogarlo. (Ducci, 2005, p. 16)

Vedremo meglio in seguito come si sostanzi questo *sconfinamento esistenziale* che Ducci propone con le categorie di ri-vivere personale, co-in-volgimento personale e concreto esperire interiore, in una ricorsività feconda tra pensiero e vita, tra teoria e prassi.

Tornare a Filosofare sull'educativo significa infatti per Ducci (2002b) tornare a «stupirsi dell'umano, e a sentire l'urgenza di un impegno compaginato di studio serio e coraggioso esperire interiore per occuparsi di lui» (p. 8).

Si delinea in questo modo – attraverso un approccio in cui sono complementari e altrettanto fondamentali il rigore teorico e il ri-vivere personale, lo studio serio e il coraggioso esperire interiore – una particolare sapienza, la quale caratterizza in modo netto il filosofare sull'educativo: non un'*episteme*, ma una *sophia*; di più, «quella singolare e umile sophia oggettivata come umana» (Ducci, 2002b, p. 8)[6]. Si tratta della socratica *anthropine sophia*, espressione che sintetizza una conoscenza dell'uomo, sull'uomo e *per* l'uomo, un «sapere umano e umanante» (Ducci, 2004a, p. 15).

È proprio un certo incontro con gli *auctores* a permettere il rinvenimento di elementi propri dell'*anthropine sophia* e l'approfondimento e coltivazione di questa sapienza capace di aiutare l'uomo a realizzare in pienezza la propria umanità. Colui che filosofa sull'educativo incontra – secondo le modalità finora riportate e che verranno approfondite in seguito, le quali sono adatte all'oggetto e ai fini del filosofare sull'educativo – l'*anthropine sophia* che un *auctor* è riuscito a guadagnare e comunicare, beneficiandone personalmente egli stesso – colui che filosofa sull'educativo – e, attraverso tale ermeneutica dell'educativo a partire dalla parola dell'*auctor*, giunge a compiere e produrre una propria ermeneusi. Tale ermeneusi, se fruttuosa, è in grado di evidenziare e comunicare le valenze per l'educativo della riflessione dell'*auctor*, la sua *anthropine sophia*, ad altri esseri umani, permettendo loro un incontro vero e umanante con l'*auctor*, e, più in generale, li inizia e li invoglia al tentativo di un proprio filosofare sull'educativo, a una seria e sentita ricerca su e di *anthropine sophia*.

Coloro che vogliono riflettere sull'educativo con gusto e frutto, quindi, possono (devono?) ricorrere all'ermeneutica dell'educativo, che risulta particolarmente adatta, per quanto finora detto, al tentativo di raggiungere i fini e rispettare l'oggetto che caratterizzano questa peculiare riflessione.

È bene, in ultimo, esplicitare e sottolineare qualcosa che si ritiene importante. Edda Ducci ha compiuto, come si diceva, progressivi tentativi di denominazione della Filosofia dell'educazione e dell'approccio che le è proprio – *filosofia dell'educazione*, *filosofia dell'educativo*, *filosofare sull'educativo* (che meglio rende il senso di un ricercare in movimento e mai concluso una volta per tutte)[7], e anche, *approccio paideico* –, nella ricerca di una sempre maggiore ade-

[6] Ducci raccoglie questa lezione magistrale, tratteggiata dalla contrapposizione di *episteme* e *sophia*, dal Socrate dell'*Apologia* platonica (20 d 6-9 – Platone, 2000, p. 11).

[7] Per queste sue caratteristiche, potremmo dire che il filosofare sull'educativo sembri quasi abbandonare il "volto di disciplina" per confondersi, giungendo quasi a identificarvisi, con l'approccio di

renza a quelli che le si sono andati nel tempo rivelandosi come il vero oggetto e i veri fini di questo sapere. Questa faticante e seria ricerca e produzione di sintagmi non va concepita come gusto di moltiplicare i termini, ma piuttosto come dirompente da un acquisito *senso forte di paideia*: «Questo non è gusto di moltiplicare i termini per soddisfare sfumature, credo vada inteso come esigenza, non sempre avvertita, dell'*educazione* ricondotta al suo senso primario: via per la pienezza dell'uomo» (Ducci, 2004a, p. 15).

A conclusione di questa introduzione sul filosofare dell'educativo, sembra opportuno fornire un inquadramento teorico del pensiero ducciano. La sua riflessione si concentra sull'indagine circa la centralità della relazione e dell'intersoggettività, e il loro valore in ambito educativo. In ciò il pensiero di Ducci (2002a) è dichiaratamente debitore verso l'opera di alcuni pensatori e correnti filosofiche, contrassegnati da una riscoperta dell'intersoggettività, riscoperta «emersa da una chiusura dell'io mai sperimentata prima del lungo periodo iniziato con il cogito cartesiano e sfociato nel grande idealismo» (p. 78): Søren Kierkegaard (1844a; 1844b; 1846; 1849; 1962-1963), Ludwig Feuerbach (1841; 1843), il *neues Denken*[8] e la filosofia della relazione, in particolare i filosofi dialogici Martin Buber (1923) e Ferdinand Ebner (1963). Riportare alcuni dei riferimenti di Ducci è fondamentale, in quanto questi pensatori influenzano non solo la riflessione teorica dell'autrice, ma anche, profondamente, la sua modal<ità di fare ricerca[9]: per esempio, nell'attenzione alla qualità dell'incontro con gli *auctores* (concepito quasi come incontro intersoggettivo), nell'importanza riconosciuta alla soggettività del ricercatore, nella volontà di sconfinamento tra pensare e vivere.

1.2 Ermeneutica dell'educativo: preoccupazione per l'umano, sconfinamento esistenziale e *auctores*

Il filosofare sull'educativo proposto da Ducci si compagina come una modalità di lettura/interpretazione[10]. Il filosofare sull'educativo è in grado «di ope-

ricerca che gli è proprio, l'ermeneutica dell'educativo: tanto sono indissolubilmente e ricorsivamente collegati oggetto, fine, modalità, strumenti. Sembra che filosofare sull'educativo significhi fare un'ermeneutica dell'educativo e fare un'ermeneutica dell'educativo significhi filosofare sull'educativo.

[8] Ducci (2002a) per l'espressione e approfondimenti rimanda a *Ich-Du-Verhältnis* di Michael Theunissen (p. 32).

[9] A tal proposito, si consideri per esempio la categoria kierkegaardiana della *reduplicazione*: «il pensare soggettivo è […] intraneare il pensiero nell'azione della vita, cioè reduplicare» (Ducci, 2007a, p. 205). Per Kierkegaard (1962-1963) «Reduplicare è essere ciò che si dice. È infinitamente più utile agli uomini chi fa quel che dice di chi parla sempre con enfasi» (IX A 208).

[10] Durante le sue lezioni Ducci presentava agli studenti la propria ermeneusi dei testi degli *auctores* da lei selezionati per il programma del corso. Una testimonianza offerta da Scaramuzzo (2009b) – suo "discepolo" –, concernente la modalità di didattica e di ricerca della filosofa, regala vive suggestioni circa la valenza dell'ermeneutica dell'educativo per l'autrice, di questo peculiare modo di leggere: «*Mi raccomando insegnagli a leggere una pagina così come la leggiamo noi:* fu questa la sua unica

rare una sua lettura, avvalersi di una strumentazione propria e proporsi fini specifici» (Ducci, 2009, p. 9). Ducci suggerisce dunque una modalità di lettura di un testo di un autore che si trasforma in un modo di leggere o rileggere la realtà dell'educativo, avvalendosi di una strumentazione propria e proponendosi fini specifici: un'ermeneutica dell'educativo, appunto[11].

Il fine è l'attingimento della realtà umana e il servire l'umano nell'uomo (Scaramuzzo, 2020b, p. 36).

Il nesso *educabilità-suo nutrimento* precedentemente citato comporta per il filosofo dell'educazione un particolare impegno: «il nesso educabilità-suo nutrimento importa la fedeltà all'essere da parte del filosofo dell'educazione, l'attenzione alle situazioni attuali e inattuali, e la resistenza al fastidio che il senso di incompiutezza porta con sé» (Ducci, 2007b, p. 10).

Il filosofare sull'educativo, infatti, esige qualche elemento in più rispetto a quelli di solito richiesti dalla ricerca pedagogica.

Per Ducci, infatti, si è umanamente autorizzati a filosofare sull'educativo quando si è preoccupati di esso e dell'umano – anzitutto di quell'umanarsi che riguarda in prima persona il ricercatore –, per il motivo che *importa dell'uomo* e del suo concreto umanarsi; e proprio per questo vanno ricercate le fondamenta più solide e gli scandagli più coraggiosi:

> [...] che importi dell'uomo prima di qualsiasi altra cosa, che si abbia a cuore il suo reale umanarsi, che proprio per questo si ricerchino le fondamenta più solide e gli scandagli più coraggiosi, incuranti delle mode e delle correnti. (Ducci, 2005, p. 12)

Il filosofare sull'educativo riconosce la necessarietà e centralità dell'*importare dell'uomo*, e deve per questo trovare la *giusta serietà* nell'affrontare i pensatori: «se l'importare dell'uomo non è tenuto con caparbietà al primo posto infiniti motivi lo possono degradare o appannare» (Ducci, 2005, nota 1 p. 11).

Proprio da tutto ciò l'ermeneutica dell'educativo attinge uno *stile particolare*: «ci si sottopone, liberamente, a leggi ferree che si aggiungono, senza sostituirle, a quelle proprie di una ricerca seriamente rigorosa» (Ducci, 2005, nota 1 p. 11).

Da quanto finora detto conseguono particolari linee al livello del metodo di ricerca che vanno a caratterizzare l'ermeneutica dell'educativo, e che saranno illustrate di seguito. Queste concernono l'individuazione delle fonti adeguate

preoccupazione quando mi accingevo a preparare un corso di filosofia dell'educazione da svolgere in un'altra sede universitaria» (p. 24).

[11] Per degli esempi di ricerche che ricorrono all'impiego dell'approccio del filosofare sull'educativo e al procedimento dell'ermeneutica dell'educativo si rimanda in particolare ad alcuni lavori di Ducci (2007a; 2005; 1999; 2009; 2018) e ad alcuni lavori di altri studiosi, principalmente suoi allievi, come per esempio quelli pubblicati nei volumi collettanei *Aprire su paideia* (Ducci, 2004b), *Il margine ineffabile della paideia* (Ducci, 2007d) e *La comunicazione umanante* (2009c) e alcuni lavori di Scaramuzzo (2005) e Costa (2008; 2010; 2012; 2015).

e del giusto modo di rapportarvisi, la caratterizzazione dell'approccio e del sapere che ne risulta, il tipo di coinvolgimento richiesto al ricercatore.

I peculiari tratti che vanno a disegnare l'ermeneutica dell'educativo sembrano poter essere ben tratteggiati dai seguenti nuclei nevralgici, tutti strettamente correlati tra loro così come all'oggetto e ai fini del filosofare sull'educativo: l'avere un senso forte di *paideia*, l'importare dell'uomo e la preoccupazione per l'educativo; la necessità-volontà di rinvenire tessere del mosaico, particelle di luce, e schegge e semi vivi che portino una qualche svelatezza sull'umano e l'umanarsi; la fedeltà all'essere e la volontà di impattare con esso, la centralità del ri-vivere personale e del concreto esperire interiore; e ancora: l'affinarsi della sensibilità, la lumacheria e il ruminare, la serietà coraggiosa, la primitività, il non ingessare, il «lasciare aperto, non chiudere il sistema», l'amore platonico per l'uomo, le straordinarie e fruttuose valenze per l'educativo degli *auctores*...

Ducci (2002a) lancia una domanda provocatoria, tragica e eterna: «ci si può ritenere umanamente autorizzati a riflettere e a scrivere sull'educativo se non si è davvero preoccupati dell'educativo medesimo?» (p. 9).

D'altra parte, sembra essere chiara la risposta che l'autrice darebbe a questa domanda: l'avviamento e l'indirizzamento a filosofare sull'educativo è rivolto a chiunque «sia preoccupato per l'umano, e anzitutto per quell'umanarsi che lo riguarda in prima persona» (Ducci, 2005, p. 16). Una delle caratteristiche – non sarebbe azzardato dire una delle condizioni necessarie – del filosofare sull'educativo è quindi che si sia realmente e profondamente preoccupati dell'umano e dell'educativo stesso. Dice Ducci (2002c): «si è umanamente autorizzati a scrivere dell'educativo quando si è preoccupati del medesimo per il motivo che *importa dell'uomo e si è operata la scelta circa il suo significato ultimo*» (pp.10-11).

Ducci dice anche che tale approccio paideico sia più facile da esercitare che da esprimere, e ritiene che l'impiegarlo con naturalità sia la conseguenza di un acquisito *senso forte di paideia*, per il quale – come ella desume da Platone (*Rep*. VII, 514 ss. – Platone, 1994, pp. 229-234) – la *paideia* viene incastonata in un orizzonte ontologico ben tracciato e nel cuore della convivenza, e per cui essa viene indicata «quale meta di uomini umani in lotta costante contro forze disumananti che sempre risorgono» (Ducci, 2005, nota 4 pp. 13-14).

Proprio in forza del suo essere caratterizzata da questo senso forte di *paideia*, e quindi dall'essere primamente preoccupati dell'umano e dell'educativo, l'ermeneutica dell'educativo deve approntare la lettura dell'opera e l'incontro con l'*auctor* conservando sempre all'orizzonte il problema elementare e fondamentale «di come l'uomo aspiri, per lo più in modi inappropriati ma struggenti, alla pienezza della sua umanità, e come in ciò possa ricevere aiuto» (Ducci, 2009, p. 9).

> Fonti, oggetto, sapere, modalità di conduzione si offrivano come una sorta di *vademecum* per saggiare con intelligenza gli *auctores*, non tenendo conto se ritenuti generalmente canonici, prestando

> invece tutta l'attenzione alla possibilità di rinvenire molte tessere, o anche una sola, per avviare il mosaico, sempre incompiuto, di una paideia attenta a *tutte* le componenti dell'umano e sensibile a *tutte* le modulazioni delle sue dinamiche. (Ducci, 2005, pp. 12-13)

Si comprende bene l'importanza e le potenziali feconde conseguenze dell'incontro con gli *auctores*, nonché la rilevanza fondamentale di questa categoria in Ducci.

Il ricercatore è invitato ad

> avvalersi dell'apporto di *ogni* pensatore che abbia, in situazione appropriata, intravisto una particella di luce di tale misteriosità (troppo luminosa in sé per la razionalità umana lasciata da sola), l'abbia trasmessa senza sistematizzarla – lasciata allo stato germinale –, così che la comunicazione sia ricevuta in situazione di massima attività: chi la riceve continua a sua volta l'attingimento luminoso del mistero, e sente l'urgenza di comunicarlo. (Ducci, 2005, pp. 16-17)

Nell'ermeneutica dell'educativo l'incontro con l'*auctor* non si riduce, né, tantomeno, è finalizzato, a una conoscenza *esaustiva* dello stesso, ma, piuttosto: «Tende davvero a snidare un'istanza trasformabile in tessera preziosa per il mosaico dell'educabilità umana» (Ducci, 2005, p. 17). E, ancora: «non rimanere ai margini ma attingere l'animo di quegli *auctores* che serbano nei loro scritti qualche seme vivo» (Ducci, 2005, nota 4 pp. 13-14).

Così, si comprende bene come nel filosofare sull'educativo l'incontro con l'*auctor*, e l'*auctor* stesso, siano caratterizzati da alcuni elementi fondamentali. Ducci (2005) sottolinea che l'incontro è mosso dalla volontà di rintracciare negli *auctores* «particelle di luce», «tessere del mosaico», «semi vivi» (p. 12) – che, proprio perché vivi, possono attecchire e portar frutto in terreni diversi – e «schegge vive» di discorso sull'uomo (Ducci, 2002a, p. 15), i quali consentano di indagare e siano in grado di illuminare l'umano e l'educativo, e, quindi, di approfondire e coltivare *anthropine sophia*.

Ducci (2005) dice come il filosofare dell'educativo, come un cipresso, permetta di svettare alto e abbia al contempo radici vincolanti, le quali si sfioccano in due tronconi che gli forniscono energia: «un sapere che tende tutto e sempre a impattare con l'essere, un ricercare innervato dal concreto aver esperito il segreto legame tra pensare e vivere quando si tratti di un *quid* inscindibile come il *diventare umano dell'uomo*» (p. 14). Vengono rivelate, in questo modo, due caratteristiche e mete fondamentali dell'ermeneutica dell'educativo: da un lato l'«impattare con l'essere», dissipando il mero apparire, e dall'altro il ri-vivere personale e concreto esperire interiore, che si muove nella consapevolezza e necessità del legame tra pensare e vivere (Ducci, 2002a, p. 15).

E allora, lo studioso che voglia praticare un'ermeneutica dell'educativo

dovrà porre attenzione ai grandi temi che concernono l'educabilità umana, individuare gli *auctores* e le opere più utili per il tema da indagare, per effettuare attraverso la parola dell'*auctor* quel viaggio che egli addita; dovrà disporsi nella condizione di leggere la parola dell'autore al fine di incontrarlo *in* essa, in un contatto diretto e intimo sia con la parola dell'autore che con il *sentito vitale* che l'incontro accende nella propria interiorità (Scaramuzzo, 2020b).

Se la riflessione pedagogica è attenzione all'uomo per il suo umanarsi integrale nella situazione concreta, il filosofare sull'educativo per Ducci (2008) è necessariamente legato all'«esperire» inteso «nell'accezione di vivere-rivivere» (p. 14), ossia sia il vivere personale dell'*auctor* e di colui che filosofa sull'educativo, sia il ri-vivere da parte del ricercatore il vivere dell'*auctor*.

Nell'ermeneutica dell'educativo, per poter accostare l'*auctor* in modo appropriato è proprio questo *esperire interiore* che non va tenuto estraneo:

> Accostarlo nel modo appropriato significa, però, anche non tener estraneo alla lettura il proprio esperire interiore, cioè quel ri-vivere in forme personali, ma con stretta fedeltà, atteggiamenti, dinamiche, azioni interiori suggerite o anche soltanto espresse. È indubbio che, in questo, c'è dubbio e azzardo. [...] Si tratta però, sempre di partecipare (nel senso elementare di prender parte) al chiarificarsi di qualcosa (grande o piccolo) che compagina l'umano nelle sue forme alte e degne. (Ducci, 2009, p. 10)

Nell'opera dell'*auctor* è presente uno svelamento circa l'umano, che egli ha esperito nella sua interiorità: perciò chi vuole contattare veramente la parola dell'autore, la materia viva di questo svelamento – potremmo dire, chi vuole essere *iniziato* –, la deve incontrare non solo sul terreno della razionalità e del rigore logico scientifico, ma anche in altri luoghi dell'umano e della sua propria umanità soggettiva (Scaramuzzo, 2020b).

Ducci, dunque, riconosce apertamente l'importanza e la fecondità dell'esperire interiore nella ricerca in ambito educativo:

> se una cosa vitale la si *comprende* la si comprende [...] con il vivere [...]. Questo, indubbiamente, è un metodo (o, forse, il *metodo*?) per indagare l'educabilità umana con *l'intento* di prendersene cura: spinge a quell'inclusione della propria [...], non ammette una ricerca miope, rachitica, inasprita da pregiudizi, e soltanto dopo un sostarvi corretto e decoroso ne prevede e consente una comunicazione naturale, asistematica, esperita. (Ducci, 2005, p. 17)

Abbiamo qui ulteriori indicazioni circa le giuste modalità d'incontro con l'*auctor* e la natura della successiva comunicazione dell'ermeneusi operata. L'autrice giunge a parlare di *metodo* poiché ritiene che l'educabilità umana possa ritenersi correttamente e adeguatamente oggettivata quando dalla riflessione

non venga esclusa l'educabilità di chi conduce la ricerca, perché l'inclusione della propria educabilità dà al ricercatore una maggiore capacità di comprensione, infondendo alla razionalità la forza dell'esperire personale. Il sapere proprio del filosofare sull'educativo si viene quindi delineando come un sapere – e perciò esso è riconoscibile come *anthropine sophia* – che si avvale sì della razionalità, ma di una razionalità liberata dal «peso dell'assolutezza» – attributo che non le spetta – e «corroborata dalla concretezza del vivere» (Ducci, 2005, p. 12). D'altro canto, è certo che l'esperire personale, sempre prezioso e rischioso, pur funzionale e indispensabile per non assolutizzare la razionalità, al contempo non va mai assolutizzato in sé. Così, l'ermeneutica dell'educativo si carica di qualcosa di inedito e solitamente misconosciuto nella ricerca accademica: il prendersi cura della propria interiorità.

> [...] l'educabilità umana può ritenersi, in questa traiettoria, realtà correttamente e adeguatamente oggettivata quando non venga esclusa quella di colui che indaga [...]. Perché il non escludere la propria dà, a chi conduce la ricerca, una maggiore capacità di comprensione, in quanto infonde alla razionalità la forza dell'esperire personale. Certamente l'esperire personale, sempre prezioso e rischioso, non va mai assolutizzato in sé, è, però, tutto funzionale se impiegato per non assolutizzare la razionalità inquietandola con domande logicamente corrette, ma soprattutto *vitalmente* urgenti. Così il prendersi cura della propria interiorità diventa una delle condizioni per trasformare l'informazione erudita in approccio adeguato alla paideia, in quanto consente di avvalersi del vivere. (Ducci, 2005, pp. 9-10)

Questo procedimento di ricerca adopera, quindi, non solo la strumentazione oggettiva, quella richiesta a ogni studioso che operi in ambito accademico, assolutamente necessaria affinché la ricerca abbia rigore epistemologico, ma si affida anche alla *strumentazione soggettiva*, la quale sembra invece comunemente scoraggiata, se non osteggiata, nel contesto accademico (Scaramuzzo, 2020b).

E quindi il lavoro del ricercatore si caratterizzerà per l'impegno ad abitare la tensione e la dialogica tra le due strumentazioni.

> Reale è il pericolo sia di restringere la strumentazione al solo mondo concettuale, sia di sottovalutarlo. Il tentativo di rendere il mondo dell'educabilità umana o culturalmente insignificante o tutto comprensibile e dicibile avrebbe come esito letale il restringimento, l'impoverimento dell'uomo. Strumentazione oggettiva e strumentazione soggettiva costituiscono i due estremi di un arco che deve colpire un ben difficile bersaglio. Un arco allentato è destinato al fallimento. (Ducci, 2002c, p. 15)

Per provare a comprendere meglio, vediamo alcuni dei tratti della strumentazione soggettiva:

> [...] una sensibilità squisita per la realtà in oggetto (avere il senso per l'educativo), un'inesauribile capacità di meraviglia, il senso per la sproporzione, il gusto del bello, l'istinto per l'ordine, l'intuito per il vero, l'amore appassionato per la libertà e, su tutto, un intenso esperire umano, primamente nella propria interiorità personale. (Ducci, 2002c, p. 15)

D'altronde, grande rilevanza assume in Ducci (1999) la bella categoria della *primitività*: «resta anche un altro obbligo se si vuole essere fedeli all'oggetto in questione: quello di non perdere, né rinunciare a conservare, almeno in parte, la *primitività*» (p. 28). L'espressione è di Kierkegaard e per la filosofa, che la intende nell'accezione da lui voluta,

> [...] suggerisce la possibilità, ma anche l'obbligatorietà, quando si tratta di problemi strettamente umani, di conservare, sotto il prezioso accumulo culturale, il tessuto vivo del proprio pensare e sentire, del proprio avvertire e percepire, dell'apprezzare godere e intravedere, e della singolarità del proprio esprimere. Allora non si crea appesantimento, ma rinvigorimento. (Ducci, 1999, p. 28)[12].

Infine, un passo di Ducci riesce a gettare ulteriore luce su questo *quid* e surplus che contraddistingue il suo originale approccio alla ricerca:

> Per me il momento primario [...] è da individuare nell'esperire interiore. Qui forse va cercato il motivo dell'umanante?
> Ciò significa indubbiamente chiamare in causa questo fattore inquietante, tanto discusso e ancora tanto discutibile: l'esperire interiore.

[12] Ducci (1999) prosegue poi esplicitando come il conservare la primitività sia laborioso e delicato, e rintracciando due dei motivi per cui la primitività finisce per cedere all'accumulo oggettivo di dati e conoscenze – si pensi anche a come questa riflessione ducciana sembri assumere ancor maggior forza e rilevanza nel contesto attuale della società dell'informazione e della conoscenza –: «Conservare la primitività è laborioso e delicato. La copia e la fruibilità di informazioni, la loro illimitatezza e il loro facile accostamento possono costituire un'insidia atrofizzante del nostro tessuto vitale. Ci sono diversi motivi perché la primitività la ceda all'accumulo oggettivo di dati e conoscenze. Ne rilevo due. Il primo è il disagio interiore connesso con la primitività: si è soli, anche se per un percorso breve o brevissimo, si è responsabili verso sé e verso gli altri quando si oggettiva e si estrinseca questo percorso. Il secondo è il disagio esteriore: enunciare qualcosa senza un cospicuo apparato di note e citazioni appare poco scientifico, e quindi una moda piuttosto corrente lo può tacciare di tenore letterario, definirlo pessima letteratura. Andrebbe però sempre rammentato che si parla dell'educativo, ossia di una realtà che può essere oggettivata e detta, ma che per sé, prima di tale riduzione logica, sta o dovrebbe stare in rapporto singolare con ogni essere umano, anche con chi si occupa professionalmente e con distacco scientifico dell'educativo» (p. 28).

> Dico semplicemente che intendo parlare di quell'esperire che, come ogni esperire, lo può affermare chi lo prova; che se genuino e non immaginato (ma quanto delicato e pur sicuro il discernimento!) gli è riconosciuta una validità conoscitiva anche se messo a fronte della conoscenza scientifica; che supera ogni possibilità di spiegazione logica, ma non può essere ignorato; che non è descrivibile in termini meccanicistici né riconducibile a operazioni di misura; ma che soprattutto pare la strada privilegiata e forse l'unica per attingere realtà squisitamente umane.
> Difficile dirne la natura, ma mi pare questo uno dei casi in cui non si deve rinunciare alla vita in favore della razionalità. (Ducci, 1994, pp. 37-38)

Andiamo ora a rintracciare altri tratti dell'ermeneutica dell'educativo, utili a disegnarne meglio il volto, perlopiù concernenti ulteriori caratteristiche dell'originale e particolare modo di incontrare gli *auctores* proprio del filosofare sull'educativo. L'incontro con gli *auctores*, d'altronde, costituisce uno dei nodi fondamentali della proposta di ricerca – intesa come specifico procedimento ermeneutico – di Ducci.

Tra le virtù necessarie per poter filosofare sull'educativo vanno certamente annoverate la «lumacheria», il procedere a passo di lumaca esaltato da Kierkegaard, e il «ruminare» raccomandato da Nietzsche (Ducci, 1999, pp. 43,78) – per Ducci (2009) i testi degli *auctores* sono «non tanto da leggere quanto da "ruminare"» (p. 15).

Il parlare di tali virtù, come anche della necessaria «serietà coraggiosa» (Ducci, 2005, p. 16) – che l'autrice ritiene rappresenti quasi un momento di *grazia* –, lascia ben comprendere l'originalità inedita dell'approccio di ricerca proposto dalla filosofa.

Nell'ermeneutica dell'educativo l'incontro con l'*auctor* è caratterizzato dal tentativo di far risuonare la sua voce limpida, senza sovrapporre la propria, azzardando a lasciargli tutto «lo spazio e la risonanza» possibili (Ducci, 2009, p. 11).

Questa, come le precedenti accortezze da rispettare nell'accostarsi agli *auctores*, rivelano come l'ermeneutica dell'educativo, per essere praticata, richieda di sviluppare una certa *sensibilità*. Accostare l'autore nel modo appropriato, infatti, diviene sinonimo di sensibilità che si affina, e *sensibilità affinata* significa un crescendo di risonanze: «la capacità interpretativa si intensifica, si stabilisce quasi una connaturalità che consente il frutto massimo della lettura» (Ducci, 2009, p. 10).

L'incontro con l'*auctor* richiede infatti una certa agilità di *sintonizzazione*, la quale sembra manifestarsi come affidamento vitale, come sintonizzarsi interiore:

> Un fatto da non trascurare è anche l'agilità che impone il doversi sintonizzare alle forme espressive e letterarie, le più varie, impiegate dagli *auctores* [...]. Il compendio sistematico, soprattutto se ripeti-

> tivo, non crea sorprese, gli ostacoli che presenta li si supera con una sorta di tenacia *logica*. Gli *auctores*, al contrario, sono sorpresa anche dopo reiterate letture; gli ostacoli poi richiedono, per essere superati, quasi un affidamento vitale, un sintonizzarsi interiore ben diverso da una sintonia metodica. (Ducci, 1999, pp. 76-77)

La frequentazione dell'*auctor* è lavoro *lungo, faticante*, caratterizzato dalla «volontà rischiosa di entrare in questo *nuovo pensare* senza ingessarlo quasi per niente» (Ducci, 2005, p. 16). Riemerge con forza l'importanza di un rispettoso e appassionato ri-vivere personale, il quale impone e permette di provare a evitare per quanto possibile ogni sistematizzazione, ogni teorizzazione oggettivante e astratta, «fatalmente impoverita per il distacco dalla concretezza dell'esistere e resa amorfa per l'assenza delle passioni che si diramano dal vivere» (Ducci, 2002a, p. 87).

Proprio per questo, in forza della centralità del ri-vivere personale e dell'esperire interiore, Edda Ducci nella sua ermeneutica dell'educativo – come si è potuto notare dalle espressioni ducciane riportate nel corso della presente riflessione e come è molto evidente in innumerevoli pagine della produzione dell'autrice –, fa ampio uso della metafora, ricorrendo a un linguaggio fortemente evocativo, quasi poetico, a tratti aforistico[13]. È possibile ritenere che lo faccia per cercare di far aderire il più possibile la propria riflessione al pensiero e al vivere dell'*aucotr* e al proprio esperire e ri-vivere, nel tentativo di dire, provando a non mortificarle, le realtà e i dinamismi misteriosi oggetto del filosofare sull'educativo[14].

Ciò si collega d'altronde all'incompiutezza che caratterizza irrimediabilmente qualsiasi riflessione sull'umano e sull'educativo, riconosciuti nella loro misteriosità. Per filosofare sull'educativo secondo Ducci (1999) è bene infatti proporsi di tener fede alla «categoria del *lasciare aperto*, non *chiudere il sistema*»: nella riflessione sull'educativo essa è di casa, e rispettarla è un obbligo: «[s]i tratta di un riconoscimento alla delicatezza dell'oggetto e alla sua immensurabilità» (p. 39). Il sistema-uomo sembra essere un sistema incompiuto. Per Ducci (2002c) la riflessione su di esso dovrebbe dunque essere caratterizzata da modalità che siano frutto dell'«umile presa d'atto dell'inesauribilità dell'oggetto» (p. 9) e dell'«inopportunità di semplificare impropriamente» (Ducci, 1999, p. 67), dalla coraggiosa volontà e dallo strenuo impegno a «sostenere, giorno dopo giorno, il *mistero* dell'uomo, la sua indefinibilità ontologica, l'arcano della sua educabilità e delle innumeri dinamiche che la sostanziano e la

[13] Riguardo all'utilizzo del mito da parte di Platone per riflettere sul tema della *paidea*, Ducci (1999) scrive: «È mito, ossia pretende di raggiungere la realtà senza decurtamenti e in modo compiuto, così che più facile sia, nell'accostarsi ad essa, il tradurla in vita» (p. 103).

[14] «Ora, parlando dell'umano in contesto educativo, le evocazioni hanno la loro importanza: esse danno coloritura, direi quasi aggiungono senso a ciò che si intende comunicare e che si è costretti a farlo in forma razionale oggettiva; danno un'ulteriore possibilità di parlare in modo concreto» (Ducci, 1999, p. 14).

circondano, con assillo, ma senza presumere soluzioni» (Ducci, 2007c, p. 16).

Ducci (1999) sostiene che è giusto che chi si occupa di educazione coltivi per l'umano un *amore platonico*, cioè un amore che conserva anche, sempre, un «tratto forte di mendicità» (p. 13): coltivare la consapevolezza di non saperne tutto, riconoscere come sia necessario chiedere l'elemosina a chiunque dimostri di conoscerne qualcosa, per poter poi impiegare con profitto e gratitudine anche un soldo lasciato cadere sulla propria mano tesa. Il margine di indicibilità, l'*inesauribilità* dell'oggetto, infatti, quasi costringono a non parlare da soli dell'umano, quanto piuttosto a privilegiare una «coralità ampia e polifonica» (Ducci, 2002c, p. 12):

> Bisogna essere in tanti, sì da avviarsi a vedere grande, a intrecciare il gran numero di fili, e non sono mai troppi, che l'uno e l'altro è riuscito a dipanare da questa matassa tanto ingarbugliata e tanto affascinante. Nessuno può pensare di dominare il sistema-uomo, non fosse altro che per il suo essere un sistema incompiuto. È forse un'esigenza che sempre si rinnova, quella di educarsi ed educare a parlarne nella maniera più appropriata e più umile possibile; le cadute di tono hanno tante motivazioni, la più solita è l'assuefazione. (Ducci, 1999, pp. 67-68).

Al fine di districarsi senza mortificare o restringere ciò di cui si tratta, per tentare di «dire in modo non troppo improprio dell'umano», sembrano essere necessarie, più che trattazioni, *guide*: occorrono «orizzonti vasti, distese immense dove si possa spaziare all'infinito, perché questo è il modo di affacciarsi sull'umano con la precomprensione buona» (Ducci, 1999, p. 67).

Proprio per questo Ducci (1999) propone la bella categoria di *auctores*, i quali costituiscono per la filosofa coloro che sono da assumere come «riferimenti oggettivi» (p. 67) per il filosofare sull'educativo. L'etimologia stessa del termine richiama la crescita, e *auctores* sono quei pensatori e scrittori, appartenenti a campi non pre-segnati, che hanno la capacità di cogliere l'umano e di comunicarlo, «sì da *fare crescere*» (Ducci, 1999, p. 67), in tutto quello che ha a che fare con l'umano; sono sorgenti fertili, autori che si rivelano «indagatori incredibili della realtà umana» (Ducci, 2002c, p. 12): *auctores* si possono ritenere quei pensatori, «a-sistematici, paradossali, utopici» (Ducci, 2007c, p. 29) che hanno abitato con frutto le vette e gli abissi dell'umano.

Ducci, inoltre, indica alcune delle *valenze*, le quali affiancano i parametri che tradizionalmente consacrano un pensatore quale *auctor*, che possono rendere un pensatore «atto per l'educativo» – specificando come questa sua operazione rimanga aperta, senza nessuna pretesa di aver indicato il meglio[15].

[15] Per la riflessione sugli *auctores* e sulle valenze che li rendono atti per l'educativo, riportate di seguito, si rimanda ad *Approdi dell'umano* (Ducci, 1999, pp. 57-58).

Arano profondo nel terreno: il terreno dell'umano è soggetto al rapido formarsi di croste, cosicché, in mancanza della giusta ossigenazione, gli elementi vitali progressivamente muoiono. C'è quindi bisogno di chi ara, e ara profondo, finendo col portare, sovente, sconvolgimenti nel campo dell'umano e dell'educativo, svelando aspetti e facendo cadere sovrastrutture. Non è facile impiegare fruttuosamente questi sconvolgimenti, ed è proprio il teorico dell'educativo forse il più interpellato e più interessato da essi.

Sono primitivi e inattuali: aderiscono alla realtà rifuggendo da convenzionale e dal verboso, non si gingillano con le cose senza peso. Cercano di intendere le domande serie, profonde, tragiche del proprio tempo, sordi o critici nei confronti delle mode. Scavano a fondo in sé senza ignorare gli altri.

Escono e fanno uscire dal quotidiano: senza incorrere nell'alienazione o nell'estraniazione dal proprio tempo, permettono di prendere la giusta distanza, di misurarlo e non di esserne misurati. Vivono il quotidiano – che, se non se ne esce mai, finisce per ridurci alle sue dimensioni e imborghesirci – e ne escono di tempo in tempo, avendo imparato a farlo, come si addice a chi tratta dell'educativo: non per fuga, ma perché «diretti alle mete belle dell'umano».

Non fermano quando li si incontra, né inducono a fare la loro strada, ma invogliano a cercare liberamente ognuno la sua e a percorrerla: questa è un'arte rivelativa di un che di eccezionale, ben rappresentata, per esempio, dal sintagma kierkegaardiano *render libero l'altro* così come dalla dialettica dell'attrarre-respingere del Socrate platonico.

Aggiunge inoltre Ducci (1999) che gli *auctores* rendono «amanti della parola che aderisce, evoca, risveglia, accende quando è il caso, non è verbosa e stantia», sanno «addestrare al parlare appropriato e mai convenzionale», e, soprattutto, invogliano a «credere e suscitare la fede nella potenzialità di perfezionamento dell'uomo» (p. 76).

Va specificato che se un pensatore ha anche solo una delle valenze, o un suo pezzetto, se questa è fermento vivo ciò basta per annoverarlo tra gli *auctores*:

> Aggiungo ancora un breve rilievo: un pensatore o uno scrittore in genere, può avere anche una sola di queste valenze, o persino un pezzettino di una, ma se essa è fermento vivo basta per dire che l'accostarsi a lui fa crescere. I pensatori straordinari non sono molti, ma i pensatori non sono pochi, se non si è disattesa la propria sensibilizzazione. (Ducci, 1999, p. 76)

Concludiamo questa parte con un passo di Ducci che bene evidenzia quanto emerso in tutta questa prima parte della presente riflessione, ossia quanto la reale pratica del buon filosofare sull'educativo sia affascinante, inquietante, impegnativa e faticosa, meta alta e degna, quasi utopica, verso cui tendere per provare a riflettere e dire in modo "bello, buono e giusto" dell'umano e dell'umanarsi:

> Che l'avvicinarsi ai grandi, forti delle disposizioni adeguate, il conoscere e frequentare i loro scritti sia cosa indispensabile se non si vuole immiserire l'umano non è stato difficile illustrarlo in teoria. Ma non vorrei limitarmi a questo e lasciare al discorso una venatura di accademismo. L'umano deve prorompere dai portatori viventi, dall'uomo concreto, e sarà compito e effetto dell'educazione dare una vista adeguata. (Ducci, 1999, p. 79)

1.3 Edgar Morin: un *auctor* per filosofare sull'educativo?

Per come si è andata tratteggiando una delle componenti del metodo adottato nella presente ricerca, l'ermeneutica dell'educativo, si comprende bene come un nodo cruciale del percorso sia consistito nel tentativo di rispondere alla domanda: Edgar Morin può essere considerato un *auctor*?[16]

[16] Sembra giunto il momento di sottolineare come Ducci e Morin siano pensatori molto distanti: le premesse antropologiche da cui partono e i risultati cui giungono sono lontani, forse incompatibili. Si pensi per esempio alle posizioni rispetto allo statuto ontologico-esistenziale dell'essere umano e all'apertura alla trascendenza. Per Ducci è indispensabile la scelta circa il fondamento, ed ella si colloca in una precisa scelta circa l'opzione riguardante il senso dell'uomo, riconoscendolo come intreccio composito di enigma e mistero, e quindi riconoscendo la presenza di campi ontologicamente differenti, appartenenti alcuni al finito, al temporale, al necessitato, altri all'infinito, all'eterno, al libero, e ritenendo che l'umano non possa esser detto tutto nella spazio-temporalità, ma in una tensione che ora chiude il suo spazio alla temporalità, ora lo apre alla trascendenza. Ducci riconosce l'Assoluto, e il suo pensiero, caratterizzato dall'orientazione ontologica metessico-creazionista, nell'orizzonte di una scalarità d'intensità ontologica nei vari enti, riconosce l'essere umano come contraddistinto dalla massima intensità d'essere e, parallelamente, riconosce lo statuto ontologico esistenziale dell'uomo come relazionale. Morin, d'altro canto, riconosce l'impossibilità di individuare o fare riferimento a un fondamento primo o all'Assoluto. Egli, inoltre, estende la nozione di soggettività al vivente non umano, portando alla luce la proprietà ego-centrica (*soggettiva*) intrinseca a tutto il vivente, all'interno di una comprensione dell'organizzazione vivente come auto-geno-feno-organizzazione; giungendo quindi in questo modo a reinserire l'umano all'interno della *phisis* e del *bíos* e questi nell'umano, in un orizzonte epistemologico non antropocentrico, ma antropo-bio-cosmico. L'uomo si differenzia ed è peculiare in quanto *soggetto autocosciente* dotato di un cervello/mente-spirito ipercomplesso. Quindi Morin, in una concezione dell'uomo non insulare ma peninsulare, individuando continuità e discontinuità, riconosce come l'essere umano sia a un tempo figlio e orfano della natura, della vita, del cosmo: egli porta in sé il cosmo, il mondo fisico-chimico, il mondo vivente, e fa parte di essi, e al tempo stesso ne è separato dal pensiero, dalla coscienza, dalla cultura. In riferimento a quanto riportato, si rimanda, in particolare, per la riflessione ducciana a *Essere e comunicare* (Ducci, 2002a) e *Il volto dell'educativo* (2002c) e per la riflessione moriniana a *Il paradigma perduto* (Morin, 1973), *Il metodo 2* (Morin, 1980a) e il *Il metodo 5* (Morin, 2001a). L'accostamento dei due pensatori può destare, dunque, qualche perplessità. Va d'altronde specificato che non si è ricercata una consonanza teorica dei due autori: di Ducci si è adottata la modalità con cui incontrare il pensiero moriniano, l'ermeneutica dell'educativo, nell'orizzonte di un filosofare sull'educativo. D'altro canto non si devono sottovalutare, in favore delle pur presenti distanze, le profonde consonanze tra i due pensatori – come si vedrà meglio in seguito – come per esempio nello stupore e meraviglia per l'umano e la vita, nell'impegno per un suo umanarsi in pienezza, nel riconoscimento dell'importanza e necessità di ricorsività tra vita e pensiero, nell'opposizione allo scientismo, al riduzionismo e al delirio razionalizzante-oggettivante per quel che concerne la realtà, specialmente quella umana, nel riconoscimento del mistero, come anche nelle categorie di apertura

Come afferma Ducci (2005), inserire un autore nell'ambito del filosofare sull'educativo è sempre operazione delicata: «lui deve avere le carte in regola, e chi lo inserisce deve renderne seria ragione» (p. 13).

L'incontro personale e di studiosa con alcuni passi delle opere di Edgar Morin è stato proprio come lo descrive Ducci (2002a): «[i]l primo contatto è con bagliori di luce, con un magnetismo *fatale*» (p. 13).

Si è cercato poi di rispondere a domande incalzanti, nate dai dubbi sull'opportunità dell'operazione di considerare Morin quale *auctor* e dal ricercare nel suo pensiero alcune delle valenze educative indicate da Ducci: è inattuale o subisce l'influenza delle mode? Il suo pensiero è troppo sistematico? È davvero preoccupato dell'uomo e del suo umanarsi? C'è un concreto esperire interiore? È presente potere umanante?

Passi fecondi delle opere moriniane hanno permesso di compiere la scelta e renderne ragione, come si vedrà più nello specifico di seguito[17].

Si riportano di seguito alcune riflessioni intorno alle potenziali criticità circa l'operazione di riconoscere Morin come *auctor* e di approcciare dunque il suo pensiero tentando di attuare un'ermeneutica dell'educativo[18].

È troppo "alla moda", canonico?[19]

La riflessione di Edgar Morin gode di grande fama e ampia diffusione, anche nell'ambito pedagogico. Si temeva quindi potesse essere considerato alla stregua di una moda del momento, con il rischio che non fosse «scandaglio» abbastanza coraggioso (Ducci, 2005, p. 12). D'altro canto, nonostante la fama, il pensiero di Morin è ancora marginale in molti ambiti della riflessione scientifica e anche di quella educativa, proprio perché il suo pensiero complesso, liminale e indisciplinare, è in qualche modo rivoluzionario per molti aspetti, in controtendenza rispetto a ciò che viene comunemente riconosciuto come nella norma nell'ambito della ricerca scientifica e rispetto alla canonica suddivisione degli ambiti disciplinari. Con il suo pensiero della complessità, inoltre, nella sua caratteristica capacità di riconoscere e mettere in dialogo le contraddizioni

e incompiutezza.

[17] Ricordiamo nuovamente che Ducci (1999) ci dice che se un pensatore ha «anche solo una» delle valenze educative da lei sbozzate, o persino un suo «pezzetto», e questa è «fermento vivo, basta per dire che l'accostarsi a lui fa crescere» (p. 76), per annoverarlo tra gli *auctores*. Afferma inoltre che tale riconoscimento di un pensatore come *auctor* parte innanzitutto dall'averlo avvertito personalmente come tale, affermazione con cui ella dà ancora una volta rilievo e dignità all'esperire interiore del ricercatore. Certo poi sarà ovviamente necessario, come si diceva, renderne conto in modo serio e rigoroso, indagando ed elaborando le ragioni di questo avvertimento personale e possibile riconoscimento.

[18] Le risposte a queste inquietudini e domande circa l'operazione di considerare Morin un *auctor* e le eventuali valenze educative del suo pensiero sono qui solo sbozzate: emergeranno poi in tutta la loro forza e rilevanza nel corso della trattazione, nella seconda parte del presente lavoro.

[19] Per un approfondimento su questa tematica si rimanda a Ducci (2005, pp. 12-13).

proprie dell'essere umano e del mondo, si dimostra certamente uno scandagliatore coraggioso degli abissi, nonché delle vette, dell'umano.

Il suo pensiero è troppo sistematico e rischia di risultare una teoria ingessata e conclusa?[20]

Si temeva che la teoria della complessità moriniana, specialmente nei volumi de *Il Metodo*, esprimesse in modo eccessivamente sistematizzato quanto l'autore era riuscito a intravedere sull'umano e l'umanarsi, e che potesse considerarsi una teoria chiusa e sistematica. Se è vero che l'esposizione della riflessione moriniana conosce una sua organizzazione e organicità teorica, d'altra parte essa, proprio perché tratta della complessità e vi aderisce, rifugge dichiaratamente la linearità, la semplificazione, la compiutezza e la chiusura, non pretendendo mai di imprigionare il mondo in una dottrina chiusa (si pensi ai principi dialogico, ricorsivo e ologrammatico, al riconoscimento dell'ineliminabilità del disordine e della disorganizzazione, degli antagonismi, al riconoscimento dell'incertezza e dell'illusione che perturbano i processi conoscitivi). Ciò rende l'incontro con il pensiero moriniano faticoso, non immediato o banale, e tende a creare una situazione di «massima attività» per colui che lo accosta, invogliando a ri-viverlo ripercorrendone il percorso – tratto che ben si sposa con un filosofare sull'educativo. Si temeva, inoltre, che la vicinanza del suo pensiero a presupposti e riflessioni delle "scienze dure" potesse finire per spostare l'attenzione dall'importare dell'uomo, per "scientificizzare" il discorso sull'umano; ma, appurato quanto appena detto circa la complessità del suo pensiero e la volontà di superare "scientismo" e riduzionismo, tale vicinanza può essere considerata in realtà un beneficio e un movimento di apertura: sconfigge il consueto timore che le scienze dello spirito provano verso quelle della natura e invita al dialogo tra di esse, dando un concreto esempio di apertura, interdisciplinarità e multidimensionalità.

È inattuale?[21]

Si temeva che la riflessione di Edgar Morin fosse troppo vicina all'attualità, alle emergenze del nostro tempo, rischiando di finire col perdere il respiro di una riflessione di più vasto orizzonte, atemporale, inattuale. In realtà si ritiene apprezzabile la sua *sociologia del presente*, la vicinanza del pensatore ai temi dell'attualità, alle crisi che inquietano il nostro tempo, che egli non tratta mai in modo banale o superficiale, ma sempre da una prospettiva complessa: questo tratto della riflessione moriniana, piuttosto, è a nostro parere leggibile come

[20] Per un approfondimento su questa tematica si rimanda a Ducci (2005, pp. 16-17).

[21] Ducci intende con inattualità – echeggiando Nietzsche – la tensione verso le domande serie, profonde, tragiche del proprio tempo e, al contempo, l'incuranza o criticità nei confronti delle mode (1999, p. 73; 2005, pp. 9-11).

impegno intellettuale e personale dell'autore per l'umanità. Parallelamente, Morin riesce a essere *inattuale* perché indaga in modo inedito temi e questioni "eterne", che da sempre inquietano la riflessione sull'umano e a esso sono strettamente connesse, come si avrà modo di vedere nell'arco della trattazione.

È primamente e veramente preoccupato per l'umano?[22]

«L'ossessione principale della mia opera concerne la condizione umana» (Morin, 2001b, p. XIX).

«Ho passato la mia intera vita ad occuparmi e a preoccuparmi del mistero umano» (Morin, 2017a, p. 14).

Già solamente queste affermazioni potrebbero bastare da risposta. Aldilà di qualsiasi etichetta o incasellamento, Morin (2022b) si riconosce innanzitutto come un pensatore, un ri-cercatore, e, radicalmente e profondamente, come un «umanologo» (*humanologue*) (p. 30)[23]. Egli è certamente un pensatore che prova meraviglia e stupore per l'umano, è profondamente preoccupato per l'uomo: gli importa di lui[24]. La sua ricerca indaga in modo appassionato e sentito – riuscendo ad aprire finestre sui «livelli fondi dell'umano» – sull'uomo, sulla sua natura, sulla complessità e sul mistero; sulle possibili mete da additare per aiutarlo a realizzare in pienezza la sua umanità; sulla relazione interumana ed ecologica, sulla comunione e la convivenza; sulle nuove e necessarie direzioni che l'avventura umana dovrebbe intraprendere – la metamorfosi che auspica, così necessaria nella crisi generalizzata della postmodernità.

Il pensiero complesso moriniano in sé, proprio perché complesso, ha molteplici punti di contatto con alcune delle caratteristiche fondamentali di un filosofare sull'educativo, come si è avuto già modo di rilevare e come si vedrà più nello specifico nel corso della trattazione, quando si rifletterà sui nuclei del pensiero moriniano di cui si è riconosciuta la valenza educativa.

Un punto che si ritiene centrale sta nel riconoscimento della misteriosità, della non totale riducibilità e oggettivabilità dell'umano e dell'umanarsi. Morin

[22] Per un approfondimento su questa tematica si rimanda a Ducci (2005, pp. 8-18).

[23] Il pensiero complesso moriniano è la ricerca di un metodo di conoscenza e di ricerca pertinente: questo è ciò che anima la sua opera. Ma per Morin (2022b) la conoscenza della conoscenza è legata alla conoscenza dell'umano: «la questione della conoscenza è legata a quella della nostra umanità» (pp. 30-31, trad. mia), e viceversa. Se vogliamo conoscere l'umano, comprenderlo e capire cosa sia, dobbiamo interrogarci innanzitutto sulla conoscenza, avere una conoscenza pertinente, e per ben comprendere la conoscenza dobbiamo interrogarci innanzitutto sull'umano, il soggetto che conosce. E così Morin è sempre rimasto fedele a questa domanda inscindibile, duplice, interconnessa – che echeggia le domande di kantiana memoria –: «Cos'è l'umano? Cos'è la conoscenza?» (p. 31, trad. mia), e vede proprio qui l'unità della sua vasta e multidimensionale opera, del suo pensiero. Gnoseologia e antropologia sono dunque legate, ma è da rilevare come Morin intenda quest'ultima, radicalmente e più propriamente – aderendo al senso originario della disciplina, ossia quello di *riflessione sull'uomo* –, come un'«umanologia» (*humanologie*) (p. 30). Per tali motivi giunge ad affermare: «In fondo, sono un umanologo» (p. 30, trad. mia).

[24] Morin, facendolo egli stesso, porta a «sperare nell'uomo» (Chiosso, 2009).

ricorre a immagini potenti, analogie e metafore, a un linguaggio evocativo e poetico per provare a dire in modo non semplificante o mortificante della complessità. Inoltre, egli è profondamente preoccupato dell'umano, tenta di additare possibili mete e vie per la sua realizzazione in pienezza, e la sua riflessione non è mera teoria staccata dalla vita, ma nasce dal e vive del suo vivere personale ed esperire interiore[25]. Ci si è avvicinati a Edgar Morin perché la sua riflessione ci ha turbati e affascinati: abbiamo sentito una viscerale consonanza con il suo pensiero – nei passi più alti, sentiti e poetici, commozione – e questo perché, si ritiene, si è riusciti a trovarvi affondi rivelatori – uno specchio in cui potersi riconoscere e comprendere umanamente – e possibili risposte, mai definitive, circa inquietudini che da sempre hanno abitato e continuano ad abitare la nostra esistenza di esseri umani.

Si è, dunque, incontrata l'opera dell'autore con l'intento di scovare i luoghi in cui emergesse uno svelamento su questioni vitali dell'educativo. Queste sono state riconosciute in alcune feconde categorie moriniane, come quella del mistero, della polarizzazione della vita tra prosa e poesia, tra *homo sapiens-demens*, la categoria del vivere poeticamente, quella dei quattro poli (dubbio e fede, razionalità e misticismo), quelle di apertura e incompiutezza, quella di sim-patia e comprensione umana, di etica della resistenza e della relianza, nella sua riflessione sull'amore e sull'altro come fonte di poesia. Più in generale, come si diceva, si ritiene estremamente fecondo proprio il riconoscimento della complessità (dell'umano, del reale, del pensiero e della conoscenza) operato da Morin: ha un portato rivoluzionario, metamorfico, umanizzante e si può dire si ponga nell'orizzonte dell'educativo.

Per tutti i motivi finora illustrati, si è potuto infine scegliere con convinzione in quanto *auctor* adatto a un filosofare sull'educativo questo pensatore asistematico, paradossale, realista e utopico, disperante e sperante, poetico.

1.4 Note personali a margine: l'esperienza *in vivo* dell'ermeneutica dell'educativo[26]

Si ritiene possa essere utile a questo punto, dopo averlo tratteggiato, riportare la propria esperienza personale con la pratica di tale procedimento, l'ermeneutica dell'educativo, anche per invogliare altri studiosi e studiose a praticare questa modalità di ricerca in ambito educativo. Tale operazione permette sia di mettere in luce la ricchezza che questo approccio è capace di ap-

[25] Carattere così fondamentale e pervasivo di quello che potremmo chiamare il "pensiero vivente" moriniano che si è giunti a dedicare a questa ricorsività di vita e pensiero, di riflessione, esistenza e azione l'intero quarto capitolo, in cui si approfondiscono le categorie esistenziali e concettuali del Morin uomo e la loro profonda influenza sull'elaborazione del pensiero della complessità e la produzione della sua opera, in una circolarità ricorsiva.

[26] La riflessione riportata di seguito – qui rielaborata – è tratta da uno studio precedentemente pubblicato, al quale si rimanda per ulteriori approfondimenti (Massullo, 2022).

portare alla ricerca, che di condividere una riflessione critica sui potenziali aspetti problematici e sfidanti di tale percorso.

Questo sembra il punto adatto per passare dalle forme impersonali e/o dal noi alla prima persona singolare, passaggio che sembra creare sempre qualche disagio in ambito accademico.

Ho scelto di adottare questa modalità di ricerca perché parla a qualcosa di profondo e vivo in me. Perché consuona con l'amore, la meraviglia, la fede, il travaglio e l'inquietudine che provo e nutro per l'umano e l'esistenza, colti nella loro bellezza, nei loro tormenti e nelle loro storture. Perché mi interpella nella mia umanità e nella mia soggettività. Perché, tentando di superare riduzionismo e scientismo, è capace di integrare la facoltà razionale e il rigore logico-scientifico anche con qualcosa d'altro e d'oltre. Perché sa cogliere la poesia della vita, la poesia dell'umano, fertilizzando il linguaggio con sfumature immaginifiche, evocative, poetiche. Perché si pone come meta quella di generare un cambiamento, di aiutare l'essere umano e di costruire una convivenza più bella più buona e più giusta.

Una volta che, dopo un primo incontro *fatale* e fruttuoso per sé, per la propria interiorità e la propria esistenza, si sia selezionato un *auctor*, si procede ad approfondire l'incontro e la frequentazione con la sua parola (con la sua opera), con il fine di rintracciarvi tessere del mosaico e semi vivi di discorso sull'uomo, con l'intento di enuclearne e metterne in luce le valenze atte per l'educativo.

Le azioni del procedimento sono insieme semplici e complesse. Leggere l'opera e, una volta trovati luoghi in cui *si sente* ci sia *qualcosa*, leggere e rileggere, innumerevoli volte, la pagina, sostandovi e "ruminandola". Cercare di incontrare la parola dell'autore in modo intimo, creando nella nostra interiorità uno spazio di risonanza in cui essa possa abitare. Individuare e trascrivere i passi pregnanti, decantarli, per poi approntare primi tentativi di interpretazione della parola dell'autore, esplicitando quelle valenze educative che si è stati capaci di apprezzarvi.

Come si è visto, l'ermeneutica dell'educativo è un procedimento di ricerca esigente, che richiede elementi ulteriori rispetto a quelli solitamente richiesti dalla ricerca pedagogica, tali da renderla un procedimento in qualche misura «atipico», «scomodo» (Scaramuzzo, 2020b, p. 22), *inattuale*, in ambito accademico.

La mia pratica di questo approccio non è stata priva di insidie. Dal processo di scelta dell'autore alla "dimostrazione" di poterlo considerare un *auctor*, dalla frequentazione delle opere all'individuazione dei passi in cui fosse possibile rinvenire semi vivi di discorso sull'uomo. Il fatto che fosse necessario – anzi, fondamentale e indispensabile – affidarmi anche al mio esperire interiore, la *sensibilità* richiesta per l'incontro con l'*auctor*, la natura singolare, immensurabile e misteriosa, degli 'oggetti' uomo e educativo, con la responsabilità a ciò connessa, il dover (e voler) produrre con la mia ricerca qualcosa che potesse avere validità esistenziale e potere umanante: tutto ciò mi ha fatto e mi fa sen-

tire spesso spaesata, inadeguata e insicura, come troppo ingente la fatica, come insidioso e poco battuto il sentiero da percorrere...

Infatti, proprio perché richiede un profondo coinvolgimento personale e di ricorrere in modo consistente e serio al proprio esperire interiore, l'ermeneutica dell'educativo può risultare scomoda non solo per l'ambito accademico, ma generare disagio e inquietudini al ricercatore stesso.

D'altra parte sono proprio l'oggetto della ricerca – ossia l'umano e l'educativo – e le caratteristiche di questo approccio – tra cui la volontà di sconfinamento esistenziale, quella di coinvolgere appieno la soggettività e il sentire del ricercatore, di avere cura in primo luogo della sua propria educabilità e del proprio personale percorso di umanazione, nonché la volontà che i prodotti del ricercare abbiano potere umanante – che, in qualche modo, comportano necessariamente spaesamenti.

Eppure è proprio grazie a queste sue caratteristiche – le quali, potremmo dire, la rendono realmente umanante – che tale modalità di ricerca è riuscita a darmi maggiori e differenti stimoli, a coinvolgere e accendere anche altre importanti dimensioni di me e del mio indagare, non solo razionali o teorico-concettuali, ma vitali, che mi ha consentito di nutrirmi di risposte, ma soprattutto di domande, tenendole sempre vive e ingenerandone di nuove, che ha fatto sì che mi si aprissero ampi spazi di libertà e creatività, di crescita personale, di scandaglio esistenziale e di pienezza umana...

E in quanto studiosi di ambito educativo non dobbiamo forse impegnarci affinché il nostro ricercare possa generare anche questo, in noi e in chi ne incontrerà i prodotti?

2.

Il complesso metodo della complessità
Camminare con l'incertezza e l'incompiutezza

Il metodo viene alla fine.

Friedrich Nietzsche

Sono le nostre esitazioni che chiamiamo cammini.

Franz Kafka

Caminante, son tus huellas
el camino, y nada mas;
caminante, no hay camino,
se hace camino al andar[1].

Antonio Machado

A differenza di quanti hanno le idee chiare e distinte in partenza,
a me le idee chiare e distinte non vengono che alla fine.
Stesura sarebbe una parola del tutto insufficiente
per descrivere il lavoro del *Metodo*: si trattò di una gestazione [...].
Ho conosciuto tormenti e gioie, scoraggiamenti ed entusiasmi.
E la grande felicità del parto.

Edgar Morin

Come si diceva in apertura a questa prima parte, per il procedimento della ricerca si è fatto riferimento sia all'ermeneutica dell'educativo ducciana, nell'orizzonte del filosofare sull'educativo, che al metodo moriniano, nell'orizzonte dell'epistemologia della complessità, mettendo in dialogo il portato delle due metodo-logie, di queste due riflessioni sul *metodo* di ricerca. Due proposte in certo qual modo differenti e lontane, ma tra le quali sono anche presenti consonanze evidenti, come si è avuto modo di cominciare a intuire e come si vedrà ancor meglio emergere nella parte che segue.

[1] Viandante, sono le tue impronte/il cammino, e niente più;/viandante, non c'è cammino/il cammino si fa andando.

Si procederà ora a fornire alcuni elementi e riflessioni che possano fare luce sul metodo della complessità moriniano, declinandolo anche all'interno del presente percorso di ricerca, per poi concludere mettendo in luce le consonanze tra ermeneutica dell'educativo ducciana e metodo complesso morininiano.

2.1 *Il metodo*-cammino: come pensare ed esprimere la complessità?

La presente ricerca ha cercato di abbracciare, per quanto possibile, i principi e gli strumenti del metodo complesso proposto da Edgar Morin, di lasciarsi fecondare e guidare da esso, accogliendone la fecondità e la drammaticità – la complessità.

È stata la materia stessa, l'"oggetto" della riflessione, a richiederne una comprensione e una restituzione complessa, a "costringere" al metodo complesso. Metodo che sembra essere ancor di più interpellato dalla decisione di inserire la riflessione nell'orizzonte del filosofare sull'educativo e dell'ermeneutica dell'educativo di Edda Ducci, con la volontà di rispettare la natura dell'oggetto-soggetto uomo e dei dinamismi del suo umanarsi.

Il tema della presente ricerca può essere considerato, infatti, portatore di complessità: la riflessione sull'uomo Morin in quanto *homo complexus*, sul suo pensiero complesso (nella sua ricorsività con un'esistenza che ha saputo abbracciare la complessità), al cui interno sorge una concezione della poesia e della conoscenza poetico-estetica anch'essa complessa – quella che si è decisa di chiamare una *poetica* complessa.

Procediamo, allora, a fornire degli elementi per provare a comprendere il *metodo* complesso proposto da Edgar Morin[2].

Morin con la sua opera si è dedicato alla ricerca di un mutamento epistemologico, e questa si manifesta in prima istanza come interrogazione gnoseologica. Potremmo dire infatti che quella moriniana è fondamentalmente un'indagine sul problema della conoscenza, sulle forme e i limiti dell'attività conoscitiva umana: per Morin è necessario impegnarsi in una conoscenza della conoscenza, al fine di poter "superare" una visione riduzionista, semplificante e disgiuntiva della realtà in favore di una complessa, in grado di cogliere le interconnessioni e interazioni dei diversi elementi e livelli. Questa indagine confluisce nell'elaborazione di un'opera monumentale in sei volumi, *Il Metodo* (Morin, 1977a; 1980a; 1986a; 1986c; 2001a; 2004a):

[2] Per ulteriori approfondimenti rispetto a quanto qui per necessità di spazio sarà soltanto accennato si rimanda ad alcune opere di Morin, quali *L'aventure de la Méthode* (2015a) e *Il Metodo VII* (2021b), e più in generale ai 6 volumi de *Il metodo*; e a lavori quali *Arguments pour une méthode (Autour d'Edgar Morin)* (Bougnoux et al., 1990), *Comprendre la complexité* (Fortin, 2000) e *Penser avec Edgar* (Fortin, 2020).

> Infine, fu il concetto di *complessità* che prese a interrogarmi. In verità, andavo più che altro accumulando note di lettura, e la parola *metodo* che si era imposta alla mia attenzione indicava assai più la ricerca di un metodo, che non la sua promulgazione. (Morin, 2009a, p. 8)

Esso costituisce al tempo stesso, ricorsivamente, un progetto di ricerca per la formulazione dell'epistemologia della complessità e un progetto di ricerca per la formulazione di un metodo adatto a un pensiero e una conoscenza complessi.

Nel metodo per Morin (1977b) «l'incertezza diventa viatico» e il dubbio grazie a cui il soggetto si interroga sulle «condizioni di emergenza e di esistenza» del suo stesso pensiero viene quindi a costituirsi come un «pensiero potenzialmente relativista, relazionale e conoscitore di sé stesso» (pp. 11-12).

Da notare come Morin (1977b), nel formulare *Il Metodo*, alla partenza sia privo del metodo, ma almeno possa disporre di un *anti-metodo* – che chiama anche *a-metodo* –, in cui «l'ignoranza, l'incertezza, la confusione diventano virtù» (p. 12); l'autore afferma infatti che accettare la confusione può divenire un mezzo per resistere alla «semplificazione mutilante» (p. 12).

L'incertezza, per quanto in una ricerca scientifica si cerchi sovente di celarla, caratterizza il pensare nel suo movimento, che è fatto anche di dubbio e di dubbio sul dubbio, è contrassegnato da spaesamenti e momenti di messa in discussione. Nella presente ricerca si è cercato di non rifiutare l'erranza, l'incertezza, il dubbio, ma di rimanere in un dialogo quanto più possibile permanente con essi, in linea con le caratteristiche del metodo e dell'"oggetto": accogliere il percorso di ricerca, ossia il metodo, come cammino itinerante, errante, complesso.

Un aspetto fecondo, illuminante, evocativo, sta nel fatto che Morin riconduce il senso di metodo al suo significato originario di *cammino*, sviluppando poi poeticamente e complessamente il portato di tale riconoscimento:

> All'origine, la parola metodo significa cammino. Qui bisogna accettare di camminare senza sentiero, di tracciare il sentiero nel cammino. È ciò che diceva Machado "*Caminante no hay camino, se hace camino al andar*". Il metodo non può costruirsi che nella ricerca: non può venire alla luce e formularsi che in seguito, nel momento in cui l'arrivo torna a essere un nuovo punto di partenza, questa volta dotato di metodo. (Morin, 1977b, p. 19)[3]

[3] L'autore cita questi versi di Machado (1912) in maniera ricorrente nella sua produzione, e Russo (2016) mette in luce come sia possibile assumere «il *Poema Caminante* di Antonio Machado come chiave metaforica attraverso cui leggere non soltanto l'elaborazione più che trentennale della sua opera maggiore, ma anche la sua stessa vita» (p. 12 nota 4).

Il metodo come cammino, un metodo-cammino che si elabora durante il percorso, che viene formulato all'arrivo alla destinazione, la quale diviene nuovo punto di avvio del ricercare, un ricercare, questa volta, provvisto di metodo. Proprio queste caratteristiche differenziano radicalmente il metodo moriniano dalla metodologia, differenza che è fondamentale sottolineare. Mentre le metodologie sono delle linee guida *a priori* «che programmano le ricerche», il metodo che va elaborandosi nel cammino – innanzitutto quello della ricerca moriniana – «sarà un aiuto alla strategia», che comprenderà utilmente, certo, dei segmenti programmati, cioè "metodologici", ma al contempo comporterà necessariamente «un margine di scoperta e di innovazione» (Morin, 1986b, p. 25).

Morin, Ciurana e Motta (2003) ci aiutano a comprendere che il metodo viene quindi configurandosi come «viaggio e trasfigurazione» (p. 28), visto anche il suo portato trasformativo, di sé stesso – del metodo, del percorso di ricerca – e del ricercatore. Il «metodo-cammino-prova-traversata-ricerca» non potrebbe assolutamente ridursi a un programma, come neanche, d'altro canto, alla constatazione di un vissuto individuale: «esso è in realtà la possibilità di trovare nei dettagli della vita concreta e individuale, frammentaria e disciolta nel mondo, la totalità del suo significato aperto e fugace» (Morin, Ciurana & Motta, 2003, p. 30). Il metodo, che si compone pure di segmenti programmati, metodologici, che parte da e coinvolge un vissuto soggettivo, non può essere ridotto a questi aspetti, e tenta di rintracciare nella vita concreta e personale un significato e una visione universale, totale, sintetica, pur mantenendo questa comprensione nel suo carattere di inalienabile flessibilità, apertura e fugacità, nel suo essere in fieri e perciò sempre rivedibile.

Solo una visione «manchevole e sconsiderata» potrebbe ridurre la multidimensionalità del metodo a un'attività programmatica e a una tecnica di produzione della conoscenza: «La spiegazione delle circostanze, la comprensione della complessità umana del divenire del mondo richiedono un pensiero che trascenda l'ordine dei saperi costituiti e la banalità del discorso accademico» (Morin, Ciurana & Motta, 2003, pp. 30-31).

Sono proprio l'attenzione al contesto – il riconoscimento della necessità di risituare l'oggetto nel suo contesto, così come di risituarvi il soggetto che tenta di conoscere l'oggetto, la realtà –, il riconoscimento e la comprensione della complessità umana così come del divenire del mondo a richiedere un pensare inter e trans disciplinare che attraversi i confini posti tra i saperi, a richiedere che il linguaggio si apra e si reinventi, che la riflessione-cammino-ricerca si complessifichi, superando il formalismo, la chiusura, la linearità e fissità del discorso accademico, sia a livello del metodo di ricerca che nella produzione scritta.

Da notare come sia Morin che Ducci pratichino questa apertura del pensiero e del linguaggio, che si fa metaforico, evocativo, poetico, per meglio aderire alla realtà complessa e "smisurata" che sta tentando di comprendere ed esprimere. Possiamo pensare per esempio, innanzitutto, all'amore moriniano

per i giochi di parole (che abbracciano e manifestano la dimensione dialogica e ricorsiva del reale, a partire dai titoli dei volumi de *Il metodo*), all'uso ricorrente di metafore e analogie, delle immagini/simbolo della mitologia. Ed è in qualche modo lo stesso amore per il mito, l'analogia, la metafora, lo stesso linguaggio poetico ed evocativo che troviamo nelle pagine ducciane[4]. Così, anche nella presente ricerca, nel tentativo di rispettare la complessità e la poesia del tema in oggetto, ci si è impegnati a far ricorso a un tale tipo di linguaggio e di movimento del pensiero[5].

È illuminante la connessione, l'accostamento, tra metodo e *saggio* – saggio come espressione scritta dell'attività pensante e della riflessione –, che aiuta a tratteggiare ulteriori caratteristiche del metodo complesso[6].

> Il pensiero complesso ingloba, nella sua concezione del metodo, l'esperienza del saggio. [...] pensare un'opera come un saggio è un cammino, significa intraprendere una traversata che si svolge in una tensione tra la fissità e la vertigine. Tensione che, da un lato, permette di resistere al frammento e, dall'altro, al suo contrario: il sistema filosofico, inteso come totalità e scrittura compiuta[7]. [...] il saggio è anche un metodo. Il saggio, tra la pennellata e il verbo, non è un cammino improvvisato né arbitrario, bensì la strategia di un procedimento aperto che non dissimula il proprio errare, senza per questo rinunciare a cogliere la fugace verità della sua esperienza.
>
> Il saggio trae il suo senso e il suo valore dalla prossimità del vivente, dal carattere autentico, "tiepido, imperfetto e provvisorio" della vita stessa. È questo che gli conferisce la sua forma unica e manifesta la sua specificità, è anche il principio che gli dà fondamento. (Morin, Ciurana & Motta, 2003, pp. 26-27)

---

[4] Afferma in proposito Scaramuzzo (2020b): «E per il ricorso all'analogia è facile rilevare quanto Ducci prediliga, tra le pagine degli *auctores* scelti per la sua ermeneutica, quelle che presentano miti e metafore, e quanto lei stessa faccia ampio uso di un linguaggio poetico e evocativo, che con il procedere degli anni prende sempre più spazio nei suoi scritti, per rendersi meglio capace di aderire alle realtà che vuole comunicare e all'effetto che questa comunicazione deve produrre in chi ne fruisce» (p. 82).

[5] Scaramuzzo (2020b) dice, parlando della pratica dell'ermeneutica dell'educativo ducciana: «La natura *poetica* della pagina letta e l'elaborazione *poetica* della pagina scritta costituiscono uno dei cuori di quest'affascinante modello che ella consegna a chi vorrà esercitare dopo di lei questa sua proposta» (pp. 82-83).

[6] Morin, Ciurana e Motta (2003) sostengono infatti che il saggio è anche un metodo: «da Montaigne, che usa il termine saggio per designare i suoi scritti bordolesi e che confessava di essere incapace di definire l'essere, tranne di "rappresentare il suo passaggio", a Baudelaire, che affermava che il saggio è il migliore modo di espressione per cogliere lo spirito del suo tempo, poiché si tiene a uguale distanza dalla poesia e dal trattato» (p. 26).

[7] Gli autori fanno qui riferimento, rispettivamente, all'esempio dei frammenti di Friedrich Nietzsche e a quello del progetto di un sistema assoluto di G.W. Friedrich Hegel (Morin, Ciurana & Motta, 2003, p. 49 nota 1).

Nella presente ricerca si è accolto come riferimento per l'opera la categoria di saggio, sperimentando e accogliendo la tensione inquietante e feconda tra fissità e vertigine, tra frammento e totalità-sistema, impegnandosi, pur nella ricerca di coerenza e organicità dell'espressione e della riflessione, a resistere per quanto possibile, nella produzione dell'opera, alla tentazione della sistematicità, della sintesi assoluta e della totalità conchiusa, della compiutezza.

Si è scelto di non escludere il soggetto e la vita dalla riflessione, tentando un'apertura al vivente e al suo mistero (come, d'altronde, è "richiesto" sia dal metodo moriniano che dall'ermeneutica dell'educativo ducciana): sia nel coinvolgimento del soggetto vivente Morin che nel mettere in luce la fondante e profonda ricorsività tra questa realtà e l'opera (il pensiero della complessità)[8], come anche nella scelta di concentrarsi su temi massimamente vitali, quali la poesia del vivere, così come nel coinvolgimento della propria soggettività di ricercatrice, attingendo al proprio esperire interiore e concreto vivere personale come parte fondamentale del movimento della riflessione. Esperire interiore e concreto vivere personale sono concepiti come luoghi da cui si genera il pensiero (la sua direzione e il suo movimento), luoghi in cui avviene la decantazione del pensiero, in cui gli oggetti della conoscenza incontrati vengono trasformati dalla soggettività che li incontra generando ulteriore conoscenza, e come luoghi a cui, ricorsivamente, il pensiero ritorna, trasfigurando e metamorfosando il ricercatore, la sua soggettività e la sua vita. Questo coinvolgimento personale della ricercatrice, movimento sotterraneo permanente che attraversa e sostanzia l'intero percorso e le cui tracce impregnano la riflessione, si palesa con più evidenza in alcuni punti, irrompendo nel discorso[9].

2.2 Resistere alla semplificazione: i principi generativi e strategici del metodo

Il metodo, pur aderendo all'erranza, all'itineranza, all'apertura, alla flessibilità, ha dei punti di partenza (potremmo dire, dei presupposti, che vanno esplicitati), e un suo orientamento e direzione, ha una "meta", che costituisce la destinazione ipotizzata e la conclusione del viaggio. Infatti, «resta inteso che

[8] Il quarto capitolo del presente lavoro è interamente dedicato a Morin uomo-soggetto, umanità immersa nell'esistere della propria vita, alle categorie che condensano alcuni tratti di questo esistere che abbraccia la complessità e a mettere in luce la ricorsività profonda tra pensiero e vita, esistenza e riflessione proprie di questo "pensatore-vivente" e di questa "vita-pensante".

[9] Già a monte, nella scelta del tema, la poesia e la conoscenza poetico-estetica, si manifesta in modo eminente la soggettività della ricercatrice: è bene esplicitarlo e non nasconderlo. La soggettività della ricercatrice, necessariamente, si rivela inoltre – informandoli – nel posizionamento conoscitivo assunto, nelle aspirazioni della ricerca, nei riferimenti. Aspetti del ricercare sono necessariamente influenzati da caratteristiche personali, del percorso di vita e formativo, dal contesto storico e geografico nel quale si trova inserita, da travagli, desideri e aspirazioni (vitali e intellettuali) di una soggettività umana vivente: di qui la necessità di un riconoscimento e di una coscienza di queste influenze, di un dialogo permanente con esse, nel quale in parte le si accoglie, in parte si lavora a ridurle, a problematizzarle criticamente.

si intraprende il cammino partendo da un qualche luogo e anche che esso prefiguri un termine» (Morin, Ciurana & Motta, 2003, p. 31).

L'andare di questo viaggio della ricerca – che si intraprende non con un metodo, ma cercandolo – è caratterizzato da alcune intenzioni, presupposti a cui si vuole tenere fede. Un cammino in cui si vuole resistere alle tentazioni dei seguenti «modi fondamentali del pensiero semplificante»[10]:

- l'*idealizzazione*: credere che la realtà possa esaurirsi nell'idea, che possa essere ridotta all'idea, e, di conseguenza, che sia reale soltanto l'intellegibile;
- la *razionalizzazione*: la pretesa di voler chiudere ciò che intendiamo per realtà nell'ordine e nella coerenza anestetizzante di un sistema, il proibirle ogni straripamento al di fuori del sistema scelto, l'aver bisogno di giustificare l'esistenza del mondo attribuendogli una patente di razionalità, elaborando certificati di razionalità per giustificare questo modo di pensare;
- la *normalizzazione*: vale a dire eliminare e combattere ciò che è strano, estraneo, irriducibile, il mistero. (Morin, 1977b, p. 19; Morin, Ciurana & Motta, 2003, p. 38).

Emerge dunque con forza la necessità di un metodo capace di riconoscere, abbracciare, aderire, esprimere la complessità.

> Ecco perché occorre un metodo, un'esperienza e un atteggiamento per la conoscenza, che riconosca la presenza di ciò che non si può idealizzare, di ciò che resiste agli sforzi di razionalità così come dell'esistenza incommensurabile di dimensioni e di realtà fuori norma. Infine, dobbiamo anche educare e educarci nel fuori norma e nell'enorme. (Morin, Ciurana & Motta, 2003, p. 39)[11]

In tale senso, con la presente ricerca si è aderito al metodo complesso innanzitutto a partire dalla scelta forte, e forse in parte deviante e fuori norma in accademia, dell'"oggetto" della riflessione – il tema scottante, incandescente, a tratti "immensurabile" della poesia e della conoscenza poetico-estetica, che si è cercato di comprendere anche nelle sue declinazioni mistiche, indicibili, di mistero –, così come nel sostenere l'auspicabilità, necessità e urgenza di una poeticizzazione della vita, dimensione e movimento evanescente, marginale, sublime, non totalmente razionalizzabile dell'esistere.

---

[10] Dice Morin (1977b) nell'*Introduzione generale* a *Il Metodo* (sottotitolata *Lo spirito della valle*), mentre si avvia nella ricerca di un metodo complesso: «parto con la volontà di non cedere a questi modi fondamentali del pensiero semplificante» (p. 19).

[11] In proposito, nel secondo volume de *Il Metodo*, *La vita della vita*, Morin (1980a) afferma in modo illuminante: «[…] il problema – il gioco del pensiero – è quello di lasciarsi alimentare dalle nostre pulsioni, perché queste diano vita a immaginazione e invenzione, ma senza smettere di controllarle, senza smettere di metterle alla prova con ciò che costituisce la sola, la più potente resistenza alle nostre razionalizzazioni: la complessità del reale. È allora che la complessità del reale può stimolare la complessità del pensiero…» (p. 546).

Si aderisce così, d'altronde, anche all'approccio proprio del filosofare dell'educativo, per cui la vita, l'umano, l'educativo, sono ampiamente dicibili, ma pur sempre «con un margine di indicibilità che va salvaguardato, rispettato e mai invaso illegalmente»: tale margine è legittimato «dalla presenza del mistero» (Ducci, 2007c, p. 16); in cui si riconosce l'«inopportunità» di semplificarli impropriamente (Ducci, 1999, p. 67); in cui si prende umilmente atto dell'«inesauribilità» dell'oggetto-soggetto uomo (Ducci, 2002c, p. 9) e lo si riconosce come «realtà felicemente inoggettivabile» (Ducci, 2008, p. 7). In cui si riconosce alla realtà, eminentemente a quella umana, l'*inattingibilità* mediante modelli di sapere scientisti, riduzionisti, sistematici, poiché essa «rivendica grossi margini rispetto a qualunque presa scientifica» (Ducci, 2008, p. 7): la teoria, i modelli esplicativi, le ipotesi – anche quelle più alte – sono «un tentativo inesausto» e incessante che l'uomo compie per cercare «di capire la vita», dentro e fuori di sé, e per «trovare sussidi là dove le forze non raggiungono la loro pienezza» (Ducci, 1999, p. 134).

Il tragitto del metodo implica e comporta un *particolare progetto.* Se il tragitto-metodo moriniano, al cui centro c'è il nucleo della «problematica straordinaria e inquietante della conoscenza della conoscenza», «implica anche il progetto di comprendere la condizione umana» come «fattore decisivo per quel che concerne le condizioni di possibilità necessarie per uscire dalla barbarie planetaria» (Morin, Ciurana & Motta, 2003, p. 50 nota 10), si sente di poter dire di avervi aderito radicalmente, con ragione e passione.

Da notare come sia il metodo moriniano che l'ermeneutica dell'educativo ducciana aderiscano a tale progetto, inserendo entrambi la ricerca in questo orizzonte di senso, in cui la riflessione è impegnata in una comprensione che si trasformi in metamorfosi, impegno contrassegnato da una missione di civilizzazione/umanizzazione, di lotta alla barbarie e alla crudeltà: ricercano affinché sia realizzabile un umanarsi in pienezza, la fioritura delle qualità alte e belle dell'umano, una con-vivenza più bella, più buona e più giusta.

È proprio questo l'orizzonte di senso in cui si inserisce la presente ricerca, è questa la direzione che la guida e verso cui tende, nel suo tentativo di favorire il riconoscimento e la valorizzazione delle potenzialità e delle valenze della poesia del vivere, della conoscenza e relazione poetico-estetica, di una maggiore e attiva poeticizzazione dell'esistere. Proprio il riconoscimento della valenza per l'educativo di queste dimensioni, il riconoscimento della necessarietà di una loro coltivazione (visto che al momento risultano sottosviluppate) e la conseguente proposta di azione, si ritiene costituisca una delle vie per favorire una diversa qualità del relazionarsi, la fioritura personale e l'intensificazione dei legami e delle solidarietà con l'altro da sé, e in questo modo una via per resistere alla barbarie e alla crudeltà del mondo.

Il metodo-cammino-tentativo-ricerca-strategia contiene un insieme di «principi generativi e strategici», di principi metodologici, che costituiscono una guida per un pensiero complesso. Questi principi sono i seguenti.

• *Principio sistemico o organizzativo*: che permette di legare la conoscenza

delle parti con la conoscenza del tutto (sistema o organizzazione) e viceversa.

- *Principio ologrammatico*: secondo cui, come in un ologramma, ogni parte contiene praticamente la totalità dell'informazione dell'oggetto rappresentato; in ogni organizzazione o sistema complesso, non soltanto la parte si trova nel tutto, ma anche il tutto si trova nella parte.
- *Principio di retroattività*: per cui non soltanto la causa agisce sull'effetto, ma l'effetto retroagisce in modo informativo sulla causa, permettendo l'autonomia organizzativa del sistema. Il concetto di ciclo retroattivo rompe con il principio di causalità lineare: questo principio si colloca a un altro livello, infatti, rispetto a quello del principio lineare causa-effetto.
- *Principio di ricorrenza, o ricorsività*. L'idea di ciclo ricorrente o ricorsivo è più complessa e ricca di quella di ciclo retroattivo. È ricorrente o ricorsivo un processo i cui prodotti sono necessari alla produzione del processo stesso, ossia un processo in cui gli effetti o prodotti sono contemporaneamente causa produttiva del processo stesso e all'interno del quale gli ultimi stati sono necessari per generare quelli dell'inizio. In questo modo, il processo ricorrente o ricorsivo è un processo che si produce-riproduce da solo, a condizione, ben inteso, di essere alimentato da una fonte, una riserva o un flusso esterno. L'idea di ciclo ricorrente/ricorsivo è un'idea prima per concepire auto-produzione e auto-organizzazione: si tratta, infatti, di una dinamica *auto-produttiva* e *auto-organizzativa*.
- *Principio di autonomia/dipendenza*: introduce l'idea di processo auto-eco-organizzativo, per cui ogni organizzazione, per mantenere la propria autonomia, ha bisogno di essere aperta all'eco-sistema di cui si nutre e che essa trasforma. Ogni processo biologico, infatti, ha bisogno dell'energia e dell'informazione del suo ambiente e nessuna autonomia è possibile senza molteplici dipendenze[12].
- *Principio dialogico*: consiste nell'associazione complessa, ossia al contempo complementare/concorrente/antagonista, di istanze *congiuntamente necessarie* all'esistenza, al funzionamento e allo sviluppo di un fenomeno organizzato.
- *Principio di reintroduzione di colui che conosce in ogni conoscenza*: per cui è indispensabile reintrodurre il ruolo del soggetto/osservatore/pensatore/ideatore/stratega in ogni conoscenza, il ruolo attivo del quale era stato escluso da una epistemologia oggettivista cieca. Il soggetto ricostruisce la realtà mediante i principi menzionati in precedenza. (Morin, Ciurana & Motta, 2003, pp. 39-47)

[12] La nostra autonomia di soggetti-individui, per esempio, dipende non solo dall'energia che captiamo biologicamente dall'ecosistema, ma anche dall'informazione culturale: viviamo in una dinamica per cui sono molteplici le dipendenze che ci permettono di costruire la nostra organizzazione autonoma.

Rispettando e aderendo a tali principi, il metodo e pensiero complessi colgono e comprendono la realtà mediante *macro-concetti*:

> Il pensiero complesso pensa per mezzo di macro-concetti, vale a dire per mezzo dell'associazione di concetti atomici fino ad allora separati, talvolta antagonisti, ma che, nella loro interrelazione, generano figure complesse che, senza questa dinamica interattiva, si volatilizzano e cessano di esistere. I macro-concetti associano concetti che si escludono e si contraddicono ma che, quando sono associati in modo critico, producono una realtà logica più interessante e comprensiva rispetto a quando sono separati. Si tratta probabilmente di fare violenza al linguaggio, ma si tratta di una violenza creativa che provoca la comprensione. (Morin, Ciurana & Motta, 2003, p. 70)

E così, nella presente ricerca si è colta e compresa la poetica moriniana attraverso macro-concetti, tentando di comprendere ed esprimere la dialogica tra poesia e prosa della vita, tra modalità di conoscenza logico-digitale e poetico-estetica, tra razionalità e mimesicità, e cogliendo la poesia come "croce e delizia" dell'umano e della sua realizzazione. Parallelamente si è colta la complessità del tema rispettando ed esplicitando l'interrelazione ricorsiva tra vita e pensiero di Edgar Morin, cogliendo alcune delle categorie della formulazione del pensiero complesso in connessione con quelle dell'esistenza di Morin uomo, e cercando di rispettare la complessità di tali categorie.

2.3 Il compimento dell'incompiutezza: abitare le tensioni tragiche della complessità

Potremmo dire che il metodo che ha guidato Morin nell'elaborazione dell'epistemologia complessa è quello stesso che risulta dall'epistemologia complessa, in un processo ricorsivo (Morin, 1986b, p. 26).

E questa comprensione della complessità sta anche nel riconoscimento della sua tragedia – della complessità –, tragedia che è anche quella di un pensiero che cerca di farsi complesso per comprendere la complessità.

> La tragedia della complessità si situa a due livelli, quello dell'oggetto di conoscenza e quello dell'opera di conoscenza.
> A livello dell'oggetto, ci troviamo continuamente di fronte all'alternativa fra la chiusura dell'oggetto di conoscenza, chiusura che mutila la sua solidarietà con gli altri oggetti come pure con il suo stesso ambiente (e che esclude quindi i problemi globali e fondamentali), da una parte, e, dall'altra, la dissoluzione dei contorni e delle frontiere che sommerge ogni oggetto e ci condanna alla superficialità.

> A livello dell'opera, il pensiero complesso riconosce a un tempo l'impossibilità e la necessità di una totalizzazione, di una unificazione, di una sintesi. Tale pensiero deve quindi tragicamente mirare alla totalizzazione, all'unificazione, alla sintesi, pur lottando contro la pretesa di raggiungere questa totalità, questa unità, questa sintesi, nella coscienza piena e irrimediabile dell'incompiutezza di ogni conoscenza, di ogni pensiero e di ogni opera. (Morin, 1986b, p. 28)

La tragedia si manifesta dunque, in ogni conoscenza, comprensione ed elaborazione, in ogni produzione scritta, nella tensione fra l'irrimediabile e insuperabile incompiutezza e la necessità di apporre la parola *fine* e di giungere a un'elaborazione coerente, conchiusa, compiuta; ed è questa tragedia della riflessione, della conoscenza, della complessità che Morin ha sperimentato nella concezione ed elaborazione del *Metodo* e dell'epistemologia complessi. Una tragedia che si svolge «al centro del gioco tra ciò che si può dire e l'indicibile, tra il frammento e la totalità, tra ciò che può essere classificato e delimitato e ciò che è impossibile delimitare» (Morin, Ciurana & Motta, 2003, p. 47). Come abbiamo visto, la tragedia della complessità si manifesta nella tensione tra la necessità di delimitare e contenere l'oggetto della conoscenza per poterlo comprendere e esprimere, operazione che però mutila e recide le sue solidarietà con gli altri oggetti e il proprio ambiente (finendo per rendere impossibile una trattazione dei problemi globali, fondamentali, sistemici, organizzazionali) e quella di aprire questi contorni e confini, di dissolverli, il che condannerebbe alla confusione, alla superficialità, a un "balbettio del conoscere e del dire". D'altra parte, la tragedia della complessità si manifesta al contempo nella produzione dell'opera di conoscenza, nella tensione tra la necessità di una totalizzazione, una unificazione, una sintesi, e, allo stesso tempo, la consapevolezza dell'impossibilità di tali operazioni.

Il pensiero complesso si muove consapevole di questa tragedia, collocandovisi, assumendola e, potremmo dire, abitandola creativamente, senza la pretesa di ignorarla, annullarla o risolverla.

Una tragedia infatti, dice Morin (1986b), non conosce lieto fine; certo, è pur sempre possibile ignorare la tragedia e continuare a lavorare secondo la norma tradizionale della chiusura degli ambiti e del compimento delle opere: per l'autore il percorso di elaborazione de *Il Metodo* e dell'epistemologia della complessità, questo percorso di conoscenza e di interrogazione sulla conoscenza – di conoscenza della conoscenza –, afferma, ha invece reso sempre «più centrale e più acuta la coscienza non soltanto delle mie insufficienze ma anche dell'incompiutezza irrimediabile cui siamo condannati e in cui dobbiamo operare» (p. 28).

Accogliendo la proposta moriniana.

> Ci sembra così auspicabile che ogni opera sia travagliata dalla coscienza dell'incompiutezza, che ogni opera non mascheri la brec-

> cia aperta ma la approfondisca. Quello che occorre non è un rilassamento della disciplina intellettuale ma che se ne inverta il senso e che la si dedichi al compimento dell'incompiutezza. (Morin, 1986b, p. 29)

Importante rilevare come non si debba confondere la *compiutezza* (*achèvement*) con il compimento (*accomplissement*): è e rimane «necessario che un'opera sia compiuta (*accomplie*), cioè che l'autore vada all'essenziale della sua informazione, al fondo del suo pensiero e al meglio della sua espressione, perché l'opera possa attualizzare al massimo le virtualità che essa racchiudeva in sé in partenza» (Morin, 1986b, p. 29 nota 11).

Nella presente ricerca si è tentato il compimento nell'incompiutezza, il compimento dell'incompiutezza, e sembra questo il luogo adatto per palesare tale incompiutezza.

Si è ricercato – e, si ritiene, raggiunto – il compimento nella scelta di un tema, quello della poesia e delle categorie ad esso connesse, e nella riflessione intorno a esso, che si ritiene abbia raggiunto una sua organicità, logicità e coerenza interna. La riflessione e l'approfondimento della poetica complessa moriniana si ritiene infatti "nucleare", coerente, seppure nella sua dialogicità ineliminabile: la poesia si costituisce necessariamente nella dialogica con la prosa, così come, più specificamente, la ragione con la follia, il pensiero digitale-logico con quello analogico-mataforico-magico, la spiegazione con la comprensione ecc.

L'incompiutezza dell'opera si manifesta nell'apertura, nell'adesione alla complessità del tema-oggetto, nello sforzo, vitale e incessante, di resistere alla razionalizzazione, alla tendenza alla riduzione o all'annullamento della dialogica e della ricorsività tra le componenti e i poli che lo costituiscono. Si è continuamente cercato di riconoscere, abitare e restituire questa dialogica e ricorsività, evitando di finire per idealizzare una sola delle componenti, facendola così divenire quella sovrana-vincente. Ci si è impegnati a non dissolvere le contraddizioni che si andavano incontrando lungo il percorso, ma di coglierne e mostrarne la necessarietà, significatività e fecondità. Questa operazione si è rivelata ancor più difficile e spinosa proprio per la natura del tema scelto e per la prospettiva in cui ci si è posti, per la posizione che si è deciso di assumere nell'affrontarlo. In questo percorso si è cercato di comprendere meglio cosa sia la poesia per Morin, cosa sia la poesia della vita, partendo dall'idea che questa dimensione esistenziale e relazionale, nonché conoscitiva (quella che è stata chiamata la conoscenza e la comprensione poetico-estetica) sia scarsamente sviluppata, se non ostacolata, nella società occidentale postmoderna, e che questo comporti sofferenze per l'umano e abbia un ruolo rilevante nella crisi (del benessere, relazionale, ecologica) attuale. Perciò l'intento dello studio, l'approdo del cammino (mai concepito come meta in sé conclusa e fissa) si è venuto delineando come necessità di operare uno svelamento su questa dimensione, di metterne in luce le potenzialità e le valenze, di auspicarne uno svi-

luppo. E proprio per questo durante il percorso, vista la traiettoria assunta e l'approdo che si voleva additare, si è percepito continuamente il rischio di finire per fare un'esaltazione de-complessificante (riduttiva, semplificante, razionalizzante, idealizzante) della dimensione poetico-estetica e dei movimenti che le sono propri: il rischio di "monumentalizzare" la poesia della vita a discapito della prosa, l'*analogon* della ragione rispetto alla ragione. Il pericolo permane, ed è sempre in agguato (non è forse del tutto eliminabile); ma, partendo dalla coscienza di esso, ci si è mossi riconoscendolo, dialogandovi, tentando di ridurlo.

Ciò rimanda, d'altronde, alla categoria di *autocritica*[13], di autoconoscenza e auto-osservazione, fondamentali per Morin e così rilevanti nel metodo: è necessario monitorare il pensiero, il proprio pensiero, esercitando una vigilanza continua e permanente, per impegnarsi nella lotta contro l'illusione (compresa la *self deception*) e l'errore, il rischio dei quali non è del tutto eliminabile.

L'incompiutezza si manifesta anche nell'apertura che permane: alcuni aspetti rimangono contraddittori, non del tutto a fuoco, la riflessione non è chiusa una volta per tutte, non è totalmente lineare, ma lascia delle questioni irrisolte, aperte[14]. E questo non è solo un limite, forse non è propriamente un limite, ma frutto dell'adesione alla natura dell'"oggetto", del tema affrontato e del metodo che ha guidato la riflessione: è forse "semplicemente" adesione alla complessità.

2.4 Un dialogo fecondo: consonanze tra metodo-cammino ed ermeneutica dell'educativo

Da notare come i tratti del metodo complesso quali l'esser cammino, la sua itineranza (che ha, certamente, una sua partenza e destinazione) sia in risonanza con la bella categoria di *approdo* elaborata da Ducci (1999, pp. 13-15). Un percorso in cui si mantiene la consapevolezza che la propria riflessione costituisce *una* verità e non *la* verità, che le interpretazioni della realtà che si propongono sono *delle* ipotesi, e non *l'*ipotesi, così come le mete che si additano. Pena una mortifera chiusura e un tipo di soddisfazione che spingerebbe a fermarsi, invece che quell'insoddisfazione che fa ad un tempo caro e scomodo il traguardo e rende ineludibile il proseguimento del cammino. Il sintagma ducciano *approdo* riesce a manifestare bene tale insoddisfazione che invoglia a continuare a percorrere il sentiero intravisto e a ricercarne potenziali altri: ha significati in diretta connessione con il vivere e l'agire, è un termine che ha forza educativa, suggerisce il senso del muoversi e dell'andare direzionato, l'arrivare a un punto atteso e desiderato, ma è più aperto e evocativo di fine o

[13] Si v., tra l'altro, *Autocritica* (Morin, 1959).

[14] Si pensi per esempio alla concezione di poesia come *phármakon*, affrontata in uno dei paragrafi dell'ottavo capitolo (*infra*, par. 8.3).

meta[15]; richiama «struggimento e girovagare ansiogeno» (Ducci, 1999, p. 14), così come evoca fini e mete agognate e invoglianti; connota un navigare umano dotato di rotta, e di una rotta non vana, per cui, anche se include in sé la possibilità di un ripartire, non è andare a vuoto.

Le consonanze tra i due approcci non finiscono qui, sono molteplici e profonde, come si è avuto modo di mettere in luce a più riprese durante le riflessioni svolte in questo capitolo. In qualche modo, la ricerca sull'educativo ducciana riesce ad abbracciare la complessità, e la ricerca complessa moriniana ha una vocazione per l'educativo. Si tratta di un cammino in cui l'andare non sfugge all'inquietudine e alla tragedia, così come alla passione e alla bellezza che muovono e caratterizzano il percorso, che si misura con l'enormità e l'immensurabilità, che è consapevole della non totale riducibilità e oggettivabilità dell'oggetto-soggetto e della loro relazione, che accoglie l'errare e l'itineranza, seppur direzionate, che si apre alla vita e alla soggettività e dialoga ricorsivamente con esse, che giunge al compimento del viaggio mostrandone l'incompiutezza – e in questi riconoscimenti e tratti viene a caratterizzarsi come avventura, impegnata complessa e umanante, del pensiero.

[15] Che per Ducci (1999) sono «posti nella posizione emergente da un procedimento logico più che da una tensione viva» (p. 13).

3.

La ricerca della poetica complessa di Edgar Morin

Ci addentreremo ora ancor più specificamente nel percorso di ricerca svolto.

La dimensione poetica sembra avere un'importanza fondamentale per l'autore, seppur sia in qualche modo nascosta nel suo essere in parte vaga, contraddittoria, nonché disseminata nella sua riflessione.

L'intento è stato quindi quello di delineare la *poetica* complessa di Morin, esplicitandone la valenza per l'umanarsi e l'educativo.

Da rilevare come le due modalità di ricerca, i metodi stessi adottati – ermeneutica dell'educativo ducciana e metodo moriniano –, *incarnino* il tema: ne emerge un approccio che coltiva anche la propria dimensione poetica, un modo di incontrare e comprendere l'"oggetto" – la poesia, la vita e l'umano – poeticamente, rispettandone l'opacità[1], conservando l'apertura, l'amore, lo stupore, l'inquietudine e lo spaesamento tragico nei confronti della realtà.

La presente ricerca si rifà allo spirito di ricerca ducciano, riallacciandosi e avvalendosi di un singolare *buon esempio* che possiamo, secondo Ducci (1990), prendere dai veri scienziati: «parlare non tanto per fare la storia particolareggiata di tutto quanto ha preceduto l'inserimento proprio, ma dire con chiarezza i punti da cui si parte, attribuirli dovutamente a chi spettano, e poi fare un passo avanti, anche piccolo, altrimenti non si giustifica il bisogno di comunicare» (p. 17).

Questo terzo capitolo sarà dunque dedicato a esporre in modo più specifico e approfondito la presente ricerca, illustrandone il quadro di riferimento, le fonti principali, le criticità, nonché le attività di cui si è composta. Si ritiene opportuno aprirlo con un'indagine e una riflessione sulla fama, la risonanza e la rilevanza del pensiero complesso di Edgar Morin. Si procederà poi fornendo il quadro delle fonti – opere dell'autore – della ricerca sulla poetica complessa moriniana e quello della letteratura scientifica di riferimento. Seguirà una riflessione circa la potenziale originalità e rilevanza del progetto, i limiti che si riconoscono alla ricerca e le prospettive ulteriori in cui potrebbe proseguirsi. Infine, verranno evidenziati alcuni nodi problematici e criticità incontrate durante il percorso e saranno illustrate le finalità e le scelte metodologiche che l'hanno caratterizzata, le domande che l'hanno mossa e le attività che l'hanno costituita.

---

[1] Glissant (1990), nel suo *Poetica della relazione,* propone la bella categoria di *opacità*, rivendicando il diritto all'opacità, e intendendo con essa ciò che protegge il diverso: un relazionarsi che consenta e acconsenta all'opacità corrisponde, per l'autore, a un riconoscimento della complessità multipla dell'altro, del mondo, e costituisce il più semplice equivalente della non barbarie.

3.1 Come un albero nel deserto: la germinazione dei semi del pensiero complesso moriniano[2]

Edgar Morin è riconosciuto come uno dei pensatori più significativi della contemporaneità[3].

L'importanza e il portato del pensiero complesso moriniano sono infatti vastamente e profondamente riconosciuti e apprezzati: come evidenzia Montuori (2008), la sua opera ha avuto una grande influenza in Europa, Africa francofona e in particolar modo in America Latina, e sono state scritte numerose monografie sul suo lavoro – tra l'altro – in Francia, Spagna, Italia, Brasile, Canada e Inghilterra[4].

Sono presenti, in diverse aree del Globo, numerosi centri, associazioni, fondazioni, progetti, iniziative, gruppi di studio e ricerca, comunità e cattedre –

[2] Dice Morin: «Ancora una volta, sono un albero solitario le cui spore si disperdono ai quattro venti, alcune germinano in terre lontane, altre si perdono su terre ingrate» (2019b, p. 580). E altrove aggiunge: «Quindi continuo a predicare l'inaspettato nel deserto, cioè cerco di spargere il mio messaggio un po' ovunque come i semi di un albero, sperando che quando un terreno è fertile, i semi crescano» (2022b, p. 198, trad. mia).

[3] Il pensiero moriniano è secondo Franco Cambi (2021a) «quello di un Grande Maestro d'Epoca, forse perfino il più grande nel nostro tempo di crisi profonda della civiltà (occidentale e non solo), di ideologie superbe e in conflitto tra loro, che l'abisso della crisi ecologica del pianeta o le esaltazione della tecnica fattasi Mito stanno sempre più aprendo sotto i nostri passi» (pp. 9-10). Infatti il pensiero complesso dell'autore, come racconta lo stesso Morin (2009a), seppur inizialmente (e a lungo) marginale nel contesto internazionale – e forse in parte ancora tuttora non abbastanza diffuso in molti ambiti e contesti del sapere e dell'educazione – e per molto tempo scarsamente riconosciuto in Francia, ha conosciuto nel tempo una progressiva e considerevole diffusione. Già da prima del 2000 alcuni dei suoi libri stavano diffondendosi in vari paesi, tra cui Italia, Portogallo, Spagna, Grecia, Giappone e Iran, e, parallelamente, il pensiero complesso stava cominciando ad acquisire grande fortuna in America Latina. Per quanto concerne l'Italia, Morin è molto noto e buona parte dei suoi libri sono tradotti. Sergio Manghi (2009) evidenzia come le riflessioni moriniane intorno alla complessità siano state, tra gli anni Ottanta e Novanta, al cuore di un'«importante stagione culturale» (p. 31), fatta di seminari, convegni e collaborazioni – scambi poi mai interrotti. Inoltre, i suoi due libri sulla riforma dell'educazione, *La testa ben fatta* (Morin, 1999b) e *I sette saperi necessari all'educazione del futuro* (Morin, 1999d), pubblicati in italiano nel 2000 e nel 2001, hanno conosciuto una grande fortuna. Sulla fama e la rilevanza dell'autore e del suo pensiero complesso in Italia Cambi (2021a) afferma: «In Italia poi questa dimensione critica e aperta (metacritica?) del pensiero di Morin è stata più e più volte sottolineata e ripresa. Già a partire dagli anni Ottanta del Novecento per arrivare a *Cento Edgar Morin* [Cambi fa qui riferimento al volume curato da Ceruti (2021c)], volume uscito per Mimesis proprio nel 2021, come omaggio per il centenario. Testo che proprio attraverso la varietà delle riprese del pensiero moriniano ci testimonia sia il suo peso culturale sia la varietà dei suoi stimoli» (pp. 7-10).

[4] Le opere di Morin «sono state tradotte in numerose lingue, incluso il giapponese, il cinese e il parsi, e hanno ricevuto una particolare attenzione in America Latina» (Manghi, 2009, p. 20). Per fornire un quadro dell'importanza di Morin come pensatore e intellettuale del nostro tempo e della grande rilevanza e diffusione del suo pensiero a livello internazionale, si rimanda, per esempio, ad alcuni dei lavori – la gran parte di respiro internazionale – che gli sono stati dedicati come tributi e omaggi in occasione dei suoi compleanni o di altre ricorrenze (Edgar Morin, nato a Parigi l'8 luglio del 1921, nel 2021 ha compiuto cento anni): *L'humaniste planétaire* (Ospina & Gómez, 2001); *L'avenir de Terre-patrie* (Pena-Vega, 2021); *Cento Edgar Morin* (Ceruti, 2021c); *100 años Edgar Morin* (González, 2021).

persino un'università in Messico – dedicate al pensatore e al suo pensiero complesso[5].

Morin ha inoltre ricevuto premi, onorificenze e numerosi riconoscimenti a livello internazionale, nonché molteplici lauree e dottorati honoris causa in molte università del mondo[6].

La riflessione moriniana ha influenzato molteplici aree del sapere e campi

[5] Si rimanda di seguito ad alcune di esse in Francia, Italia, Spagna e America Latina. Per quanto concerne l'ambito francese si rimanda alle seguenti realtà. L' APC, l'Association pour la Pensée Complexe, fondata da Edgar Morin, e l'Association Européenne du programme Modélisation de la Complexité, all'interno del RIC, il Réseau Intelligence de la Complexité, (Les origines du RIC, s.d.). Il CEM, Centre Edgar Morin (s.d.), affiliato all' EHESS, l'École des hautes études en sciences sociales, i quali, insieme al CNRS, il Centre national de la recherche scientifique, sono state le équipe fondatrici dell'IIAC, l'Institut interdisciplinaire d'anthropologie du contemporain (s.d. e), oggi LAP, Laboratoire d'Anthropologie Politique. La Fondation Edgar Morin (s.d.), sotto l'egida della Fondation de France, che ha l'obiettivo di promuovere un'educazione per un umanesimo rigenerato, che contribuisca alla pace e a uno sviluppo umano responsabile e solidale. Nel contesto italiano si rimanda alle seguenti realtà. Il Centro Studi Internazionale di Filosofia della Complessità "Edgar Morin" (s.d. a) dell'Università degli Studi di Messina. Il Centro di Ricerca sull'Antropologia e l'Epistemologia della Complessità dell'Università degli Studi di Bergamo, dal 2012 ISHTAR, Indeterminism in Sciences and Historico-philosophical, Transdisciplinary Advanced Research Center (s.d.). Il Complexity Institute (s.d.) con sede a Chiavari, Genova. Il Complexity Education Project (s.d.), fondato presso il Laboratorio di e-learning "LABel Cattid" dell'Università degli Studi di Roma La Sapienza e in seguito afferente al Dipartimento di Filosofia, Scienze Sociali, Umane e della Formazione dell'Università degli Studi di Perugia. Il Festival della Complessità (s.d. a) – che è nel 2024 alla sua XIV Edizione –, una manifestazione nazionale dedicata ad approfondire, dibattere e divulgare i temi della complessità e dell'approccio sistemico, che si svolge a km zero partendo da iniziative locali diffuse sul territorio, con oltre 40 eventi nell'arco di un mese. Nel contesto spagnolo si segnala la Cátedra para la Transdisciplinariedad (s.d.) dell'Universidad de Valladolid, in Spagna. Per quanto concerne il contesto latino-americano, si rimanda alle seguenti realtà. Il GRECOM, Grupo de Estudos da Complexidade (s.d.), legato al Departamento de Fundamentos e Políticas da Educação e al Programa de Pós-Graduação em Educação dell'Universidade Federal do Rio Grande do Norte, in Brasile. L'Instituto Internacional para o Pensamento Complexo a Buenos Aires, in Argentina. La Cátedra para el Estudio de la Complejidad afferente all'Istituto di Filosofia del Ministero della Ciencia, Tecnología y Medio Ambiente, a L'Avana, Cuba (Sotolongo Codina, 2007). La CCTE, Cátedra de Complejidad y Transdisciplinariedad en Educación (2009), uno spazio per lo scambio di esperienze su questi temi di rilevanza globale che si rivolge a scienziati, ricercatori, professori universitari e studenti di tutto il mondo, nata e creata come necessità educativa per i paesi firmatari dell'accordo "Andrés Bello", afferente all'Instituto Internacional de Integración di La Paz, in Bolivia. Il GEPEC, Grupo de Estudos e Pesquisa em Complexidade, legato al Programa de Pós-Graduação em Educação dell'Universidade Metodista de São Paulo (s.d.), a San Paolo in Brasile. L' Universidad Multiversidad Mundo Real Edgar Morin, un'università – o meglio la *multiversità* – di Hermosillo, Sonora, in Messico, basata sui principi dell'opera di Morin (Multiversidad Mundo Real Edgar Morin Sitio Web Oficial Internacional, s.d.). L' IPCEM, Instituto Peruano del Pensamiento Complejo "Edgar Morin" (s.d.), dell'Università "Ricardo Palma" di Lima in Perù. La CPC, Comunidad de Pensamiento Complejo (s.d.), che ha l'obiettivo di creare e far vivere, in maniera condivisa, una comunità di conoscenza in rete sul pensiero e sui sistemi complessi, e la sua iniziativa RedCOM, Red de Conocimiento Abierto de la Complejidad, la rete sociale aperta gratuita e auto-organizzata di conoscenza e sapere della CPC, che permette agli utenti di collegarsi, collaborare, condividere e pubblicare. Il CEP Edgar Morin, *Centro de Estudos e Pesquisas "Edgar Morin"* (s.d.), un centro di studi e ricerche sulla complessità e la transdisciplinarità. Si menziona infine l'esistenza della *Cattedra Itinerante UNESCO "Edgar Morin"*, fondata nel 1999.

[6] Per un approfondimento dettagliato in merito, nonché sui titoli – scientifici e non – dell'autore si rimanda alla lista elaborata dall'IIAC (Institut interdisciplinaire d'anthropologie du contemporain, s.d. d).

di ricerca, che vanno dalla sociologia all'antropologia, dagli studi sui media e a quelli sul cinema, dall'epistemologia alla filosofia, dalla teoria dei sistemi all'ecologia, fino all'educazione[7]. Nella scienza contemporanea e nella cultura in generale, e quindi nell'ambito della ricerca, si è infatti progressivamente e largamente diffusa – ma non abbastanza, potremmo dire – la consapevolezza dell'inadeguatezza del paradigma occidentale di semplificazione – che è un paradigma di disgiunzione, riduzione e unidimensionalizzazione – e quella della necessità di fare riferimento, piuttosto, a un paradigma complesso, che sappia operare allo stesso tempo distinzione e congiunzione. Molti pensatori si sono quindi impegnati a indagare – dal punto di vista scientifico, filosofico, epistemologico, sociologico, antropologico e in molti altri campi della conoscenza – il movimento di un pensare che deve farsi complesso e le possibili vie per rispondere alla sfida della complessità: proprio a partire dalla riflessione è possibile indagare e indicare, facendo riferimento alla proposta epistemologica moriniana e approfondendola, i presupposti e i dinamismi necessari a un cambiamento di paradigma che possa modificare il nostro modo di pensare e abitare il mondo in senso più rispettoso della complessità del reale (rispettoso della dimensione sistemica in cui le diverse componenti, pur nella loro singolarità, sono tessute insieme). Impegno, questo, riconosciuto e additato da più parti come quantomai urgente, vista la crisi multidimensionale e intrecciata che caratterizza la società contemporanea: una crisi planetaria, resa drammatica dall'intensificarsi della barbarie umana – di divisioni, guerre, odi, fanatismi – e resa potenzialmente "mortale" dal degrado della biosfera.

In letteratura sono dunque presenti numerosi studi sul pensiero complesso moriniano o ispirati da esso, per esempio nel contesto italiano[8]

[7] In questo luogo del lavoro, sede di una prima ricognizione generale della letteratura di riferimento su Morin, che indaga e testimonia la diffusione del suo pensiero, si è deciso, per maggiore chiarezza e per isolare la letteratura sull'autore e sul suo pensiero da quella di cui egli è coautore, di non fare riferimento alle pubblicazioni sul pensiero complesso alla cui produzione Morin ha collaborato, che pure sono innumerevoli sia in ambito francese che italiano e costituiscono un aspetto importante e significativo del percorso moriniano. Rimandiamo ad alcune di esse a titolo di esempio: i tre volumi de *L'unité de l'homme* (Morin & Piattelli-Palmarini, 1974), *Terra Patria* (Morin & Kern, 1993), *Una politica di civiltà* (Morin & Naïr, 1996), *Educare per l'era planetaria* (Morin, Ciurana & Motta, 2003), *La violenza del mondo* (Morin & Baudrillard, 2003), *Alle origini del cosmo* (Morin & Cassé, 2003), *Il cammino della speranza* (Morin & Hessel, 2011), *Intelligence de la complexité* (Le Moigne & Morin, 2013) *Attiviamoci* (Morin & Pistoletto 2015). Rispetto alle pubblicazioni edite originariamente in lingua italiana, rimandiamo a: *Turbare il futuro* (Bocchi et al., 1990), *Un viandante della complessità* (Morin, Cotroneo & Gembillo, 2003), *L'identità umana e la sfida della convivenza* (Morin, 2003a), *La nostra Europa* (Morin & Ceruti, 2013).

[8] Si segnalano in proposito alcuni degli studi rilevanti pubblicati negli ultimi trent'anni sul pensiero di Morin e che hanno come riferimento l'epistemologia della complessità (è necessario esplicitare che, visto il gran numero di lavori pubblicati, per il presente lavoro si è deciso di far riferimento alla letteratura dell'autore, sull'autore e sul suo pensiero in francese e in italiano, contesti che sono stati scelti come interlocutori privilegiati, essendo quello francese il contesto di appartenenza del pensatore e quello italiano quello del presente scritto). Per quanto concerne la letteratura italiana si v. in particolare le pubblicazioni di: Anselmo (2000; 2005; 2006; 2020b) *Edgar Morin: dal riduzionismo alla complessità*, *Edgar Morin e gli scienziati contemporanei*, *Edgar Morin: dalla sociologia all'epistemologia*

e in quello francofono[9].

Il pensiero complesso di Morin ha avuto inoltre una particolare e profonda influenza sulla riflessione e la ricerca di ambito pedagogico, educativo e formativo sia in Italia[10] che in Francia[11]. D'altronde è questo un ambito di rifles-

e *In cammino con Edgar Morin*; quella curata da Barile, Eletti e Matteuzzi (2013), *Decisioni e scelte in contesti complessi*; quelle di Bocchi e Ceruti (1995) *La sfida della complessità*, di Ceruti (2009; 2015; 2018), *Il vincolo e la possibilità*, *La fine dell'onniscienza* e *Il tempo della complessità*, e di Ceruti e Bellusci (2020), *Abitare la complessità*; quella di Celeste (2009), *Edgar Morin: cultura e natura nella teoria della complessità*; di Cipro (2015), *Edgar Morin: il Prometeo del XX secolo*; di Contini (2006), *Complessità e analisi sociologica in Edgar Morin*; quelle di Dominici (2011; 2019), *La comunicazione nella società ipercomplessa* e *Dentro la società interconnessa*; quella di Fraisopi (2009), *Besinnung: scienza, complessità, fenomenologia*; quella di Forino (2021), *Il volo della mosca*; quelle di Gembillo (2008), *Le polilogiche della complessità* e di Gembillo e Anselmo (2013), *Filosofia della complessità*; quelle di Giordano (2006; 2008; 2021) *Da Einstein a Morin*, *Economia etica complessità* e *Complessità*; quella di Manghi (2009), *Il soggetto ecologico di Edgar Morin*; e infine quella curata da Simonigh (2012d), *Pensare la complessità per un umanesimo planetario*. Si rimanda inoltre alle pubblicazioni delle riviste *Complessità*, del Centro Studi di Filosofia della Complessità "Edgar Morin" (s.d. b) – edita prima da Armando Siciliano e poi da Sicania –, e *Riflessioni Sistemiche*, dell'AIEMS, l'Associazione Italiana di Epistemologia e Metodologia Sistemiche (s.d.). A quelle della collana *I Quaderni della complessità*, promossa dal Festival della Complessità (s.d. b) per pubblicare i contenuti delle varie edizioni del festival ed edita da Guaraldi; a quelle della collana *Quaderni del CE.R.CO*, del Centro di Ricerca sull'Antropologia e l'Epistemologia della Complessità dell'Università degli Studi di Bergamo, edita da Guaraldi (s.d.); e a quelle della collana *La sfida della complessità*, edita da Mimesis Edizioni (s.d.).

[9] Si rimanda in particolare alle pubblicazioni di: Aït Abdelmalek (2010), *Edgar Morin, sociologue de la complexité*; a quella di Banywesize Mukambilwa (2007), *Le complexe*, e a quella di Banywesize Mukambilwa e Nsonsissa (2021), *Variations épistémologiques sur l'oeuvre d'Edgar Morin*; quella curata da Bougnoux, Le Moigne e Proulx (1990), *Arguments pour une méthode (Autour d'Edgar Morin)*; di Fert (2012), *Apprendre à penser complexe*; a quelle di Fortin (2000; 2022), *Comprendre la complexité* e *Edgar Morin crisologue*; a quella di Fraisopi (2012), *La complexité et les phénomènes*; di L'Yvonnet (2016), *Cahier Edgar Morin*; di Matand Makashing (2020), *Michel Serres, Hans Jonas, Edgar Morin et l'écologie profonde*; di Malaina (2012), *Le paradigme de la complexité et la sociologie*; a quella di Nsonsissa (2010), *Transdisciplinarité et transversalité épistémo-logiques chez Edgar Morin*, e a quella di Nsonsissaì e Gévi (2019), *Edgar Morin ou la nouvelle épistémologie*; a quella di Pena-Vega (2021) *L'avenir de Terre-patrie*, e a quella di Pena-Vega e Proutheau (2011), *Edgar Morin, aux risques d'une pensée libre*; a quella di Souffron (2013), *Edgar Morin: L'homme et la mort*; e, infine, a quella a cura di Truong (2021), *Edgar Morin: le philosophe indiscipliné*. Si rimanda inoltre ai contributi prodotti e raccolti dal RIC (Réseau Intelligence de la Complexité), in part. ai *Dossier MCX*, dell'AE-MCX, l'Association Européenne du programme "Modélisation de la Complexité", e ai documenti dell'APC, l'Association pour la Pensée Complexe (Documents du RIC, s.d.). Per un più ampio quadro bibliografico della vasta produzione di Edgar Morin, con l'indicazione delle principali traduzioni in altre lingue, e una bibliografia di riferimento sulla letteratura internazionale sull'autore e il suo pensiero complesso si rimanda a quelle elaborate dall'Institut interdisciplinaire d'anthropologie du contemporain (s.d. a; s.d. b): *Ecrits Par Edgar Morin* e *Ecrits Sur Edgar Morin*.

[10] Si rimanda in particolare alle seguenti pubblicazioni: a quella di Annacontini (2008), *Pedagogia e complessità*; a quella di Callari Galli, Cambi e Ceruti (2003), *Formare alla complessità*; di Callari Galli, Ceruti e Pievani (1998), *Pensare la diversità*; di Cambi, Cives e Fornaca (1999), *Complessità, pedagogia critica, educazione democratica*; ai contributi contenuti in due dossier monografici curati da Cambi (2007; 2021b) per la rivista *Studi sulla formazione*, intitolati *Sulle orme di Morin* e *Modelli di formazione per il XXI secolo: testimonianze a partire da Edgar Morin*; a quella di Ceruti e Bocchi (2004), *Educazione e globalizzazione*; a quella a cura di Chiosso (2009), *Sperare nell'uomo*; di Cipollini (2012), *La scuola delle opportunità*; di Cives (2003), *Educazione e complessità dalla Montessori a Morin*; di D'Anna (2005), *Il pensiero complesso di Edgar Morin e suo contributo al discorso pedagogico*; a quella

sione con cui l'autore si è confrontato ripetutamente e approfonditamente e al quale ha dedicato il suo impegno intellettuale: la pedagogia è *disciplina chiave* nella proposta di cambiamento di paradigma e di *Via* indicata da Morin in tutta la sua riflessione[12]. In merito al suo impegno educativo, Morin (2009a) afferma che ai suoi occhi «*Il Metodo* conduceva necessariamente a una riforma dell'educazione», e aggiunge che aveva progettato, una volta terminata quest'opera, di dedicarsi «alla stesura di un manuale per studenti, insegnanti e cittadini» (p. 18), ma venne anticipato dall'allora ministro dell'Educazione (Claude Allègre) che lo chiamò a presiedere una commissione per la riforma dei programmi dell'insegnamento secondario e, nonostante le sue proposte non vennero tenute in considerazione, proprio da esse nacque la serie di libri consacrati alla riforma dell'educazione comunemente conosciuta sotto la denominazione di *trilogia pedagogica*[13]: *Relier les connaissances* (collegare le cono-

di D'Agnese (2007), *Epistemologie costruttiviste e modelli di formazione*; di De Mennato (1999), *Fonti di una pedagogia della complessità*; di Gramigna (2021), *La relazione natura e cultura nell'antropologia educativa di Edgar Morin*; di Lupo (2009), *Complessità, pedagogia, educazione nel pensiero di Edgar Morin*; a quella di Milan, Simoncini e Lomaglio (2021), *Vivere la complessità*; di Pasqualini (2011), *La testa ben fatta e I sette saperi*; di Rosetto Ajello (2003), *Il rigore e la scommessa*; di Salerno (2022), *Cambiare strada, cambiare l'educazione*; di Striano (2001), *Formazione e pensiero complesso*; alle due pubblicazioni di Tolomelli (2005; 2007), *Il contributo di Edgar Morin alla pedagogia della complessità* e *La fragile utopia*; a quella di Tuffanelli e Ianes (2003), *Formare una testa ben fatta*; e, infine, a quella di Verso (2011), *Educare gli educatori*.

[11] Si rimanda, tra l'altro: alla pubblicazione di Brissard (1991), *1 tête bien faite = 10 têtes bien pleines*; a quella di Daniel (2003) *L'éducation, une alchimie subtile*; a quella di Poisson e Clenet (2005), *Complexité de la formation et formation à la complexité*; a quella curata da Roquet, Gonçalves, Roger e Viana-Caetano (2013), *Temps, temporalité et complexité dans les Activités Educatives et Formatives*; a quella curata dal Collectif Paris Education (2015), *Manifeste pour une éducation à la citoyenneté planétaire*; a quella di Favre (2016), *Éduquer à l'incertitude*; di Wallenhorst (2016), *Apprendre le monde ou apprendre à vivre*; a quella curata da Pech, Grieder e La Combe (2020), *Humanisme et mindfulness*; al numero della rivista *Tréma* curato da Serina-Karsky, Parayre e Mutuale (2020), *L'éducation complexe*; e, infine, alla pubblicazione di Alcaras-Will (2022), *Pédagogie du sens*.

[12] Le parole di Cambi (2021a) in una recente pubblicazione dedicata all'autore ben testimoniano l'importanza e la caratura intellettuale della riflessione pedagogica di Morin: «Ma così anche Morin si è attestato come una delle voci più alte e articolate della filosofia dell'educazione attuale, erede fine della sua tradizione occidentale che da Platone a Dewey e oltre ha tenuto ben fermo il ruolo costruttivo e mentale e sociale della pedagogia, elevandola a Dispositivo fondamentale di tutta la società attuale e della sua cultura ormai acclarata in senso planetario. Un ruolo costruttivo che in essa va sempre e sempre più rimesso al centro contro riduzionismi e teoretici (tecnologici e applicativi, funzionali all'esistente) e mercantili (ponendo il suo pensiero/agire al servizio e della Tecnica e del Capitale assunti acriticamente come Orizzonti-di-senso). No, la pedagogia va orientata secondo una "politica di civiltà" che pone al centro uguaglianza e solidarietà tra uomini, culture, etnie, ideologie, in modo da affrontare con acribia e forza etico-politica la "crisi epocale" che ci sta davanti, ecologica sì, ma anche umanitaria e politico-sociale che esige un radicale mutamento di rotta. Rotta che ci è indicata da quell'uomo-planetario che è sì in cammino, ma va ben guidato nel suo costituirsi e *de jure* e *de facto*. Al quale va ben indicata *La via*» (p. 9) – compito a cui Morin ha dedicato, con il proprio impegno intellettuale, la propria opera e la propria esistenza.

[13] Con l'espressione *trilogia pedagogica* si fa generalmente riferimento ai tre testi che Morin ha dedicato ad una riforma dell'educazione aderente all'epistemologia della complessità. In essa l'autore elabora, «con un impegno di alto profilo teoretico e storico e pedagogico» (Cambi, 2021a, p. 9), la sua "teoria" pedagogica, nei suoi fini e modelli. Si tratta di «testi nei quali Morin affronta le tematiche

scenze) (Morin, 1999a), *La testa ben fatta* (Morin, 1999b) e *I sette saperi fondamentali per la riforma del futuro* (1999d). Da notare che gli ultimi due sono stati pubblicati in tutti i continenti e che il pensiero educativo complesso moriniano ha stimolato riforme in diverse università in Messico, Brasile e Colombia, nonché la fondazione in Messico di un'università dedicata alla filosofia della complessità e intitolata al pensatore, la Multiversidad Mundo Real Edgar Morin[14].

3.2 Le fonti di una ricerca sulla poetica moriniana

Procediamo ora a delineare più specificamente le principali fonti e il quadro scientifico di riferimento della presente ricerca sulla poetica complessa di Morin.

Nonostante in letteratura siano presenti alcuni studi che concernono la dimensione poetico-estetica del pensiero moriniano, questo è un ambito della riflessione dell'autore poco considerato e approfondito: non vi sono infatti ricerche che si siano dedicate a indagarlo in maniera particolareggiata, estesa e approfondita. Di qui la necessità di procedere innanzitutto segnalando le "fonti primarie" – opere di Morin – che sono state identificate come fondamentali per un'indagine sulla poetica complessa dell'autore, nonché rilevanti per metterne in luce la rilevanza e tracciarne l'evoluzione all'interno del pensiero e dell'opera. Si procederà infine a fornire un quadro di riferimento delle "fonti secondarie", della letteratura scientifica che riguarda la riflessione moriniana sulla dimensione poetico-estetica.

Cominciamo con il rilevare che la ricerca e il pensiero moriniani, proprio perché complessi, sono segnatamente e radicalmente multidimensionali, interdisciplinari e transdisciplinari – e quindi, anche, *indisciplinari* – e perciò

teoriche pregiudiziali alla sua proposta culturale per il cambiamento dei sistemi scolastici dell'Occidente» e in cui quindi sviluppa «i temi pedagogici cruciali per la riforma del pensiero che egli auspica in vista di una più radicale riforma della società e del modo di pensare alla condizione umana» (Ferrari, 2019, p. 71).

[14] Possiamo dunque procedere tratteggiando, attraverso le sue pubblicazioni, l'evoluzione dell'impegno pedagogico di Morin. Come abbiamo visto, l'elaborazione moriniana della riflessione pedagogica e della riforma educativa giunge a compimento nella *trilogia*, alla quale si è poi aggiunto in tempi più recenti *Insegnare a vivere* (Morin, 2014a) – ecco perché alcuni studiosi parlano di *tetralogia pedagogica*. Vi sono però molteplici altri i lavori in cui l'autore riflette sulla pedagogia e sul rapporto ricorsivo tra riforma del pensiero in senso complesso e riforma dell'educazione. Risalgono al periodo prima della *trilogia*: *La laïcité en éducation* (Morin, 1996a) e *L'educazione ovvero l'utopia necessaria* (Morin et al., 1998). In concomitanza con la *trilogia* viene pubblicato *Educare gli educatori* (Morin, 1999e) e dopo di essa verranno pubblicati: *Il mio pensiero. Edgar Morin parla con gli studenti* (Morin, 2002), *Educare per l'era planetaria* (Morin, Ciurana & Motta, 2003). Infine più di recente, e dopo *Insegnare a vivere*, Morin riflette, in un dialogo con il Ministro dell'Istruzione francese intitolato *Quelle école voulons-nous?*, sulla necessità di trasformazione delle istituzioni educative e sulla scuola che vorrebbe per il domani, una scuola della vita (Blanquer & Morin, 2019). Per una bibliografia di riferimento sui lavori (opere, capitoli in volumi, articoli in riviste e quotidiani, ecc.) che Morin ha dedicato all'educazione si rimanda a quella redatta da Serina-Karsky (2020).

non è semplice – né del tutto legittimo – individuare e isolare in modo specifico e puntuale i singoli temi ed elementi di cui si compongono – in questo caso, la dimensione poetico-estetica. Un'analoga caratterizzazione e riflessione si estende ed è valida anche per gli studi che indagano il pensiero dell'autore e il paradigma della complessità.

Nella "costellazione" della poetica rientrano, tra l'altro, la poesia, l'estetica, la riflessione sugli stati poetici-estetici, sulla mimesi e sull'immaginario, sul pensiero simbolico, analogico e mitologico, nonché su quello magico[15]. La dimensione poetico-estetica è estremamente rilevante nell'opera di Morin: l'autore la indaga durante tutto l'arco della sua ricerca, dedicandovi cospicue e originali riflessioni – le quali sono presenti, in forme e con estensione differenti, praticamente in tutti i suoi lavori –, ed essa assume un'importanza via via crescente nel suo pensiero complesso[16].

Si procederà innanzitutto a una ricostruzione della riflessione moriniana sulla poetica complessa, e della rilevanza ed evoluzione di quest'ultima nell'opera, partendo da un'analisi diacronica della produzione dell'autore – un'analisi dei temi legati alla poesia per come emergono successivamente nelle singole opere[17].

L'interesse per la dimensione poetico-estetica comincia a manifestarsi già in uno dei primi studi moriniani, *L'uomo e la morte* (Morin, 1951), in cui l'autore, indagando la morte dal punto di vista antropologico ed epistemologico, comincia al contempo a riflettere sulla mimesi[18], sull'immaginario, sulla ten-

[15] Di estrema importanza rilevare come per Morin la poesia non costituisca meramente un genere letterario, ma, più in generale, una qualità dell'esistenza e dell'esistere: la poesia (a cui l'autore infatti fa riferimento con l'espressione *poesia della vita*) è quella dimensione vitale in cui l'essere umano prova il sentimento poetico ed estetico, in cui prova gioia, meraviglia, esaltazione, amore, in cui è in effusione e comunione con l'alterità – ed essa riguarda certamente la produzione e la fruizione artistica, ma anche la relazione con la natura e il godimento estetico di essa, così come, più in generale, la quotidianità della vita.

[16] Chiara Simonigh (2012c) afferma: «L'estetica ha infatti acquisito con il tempo un ruolo e una funzione fondamentali all'interno del pensiero della complessità» (p. 163). Ciò vale altrettanto per la poetica. Nella riflessione moriniana la poesia (la dimensione poetica, la poetica) comprende al suo interno l'estetica: quest'ultima ne costituisce una sottocategoria.

[17] Per tale ricostruzione ci si è rifatti a quella dell'estetica complessa fornita da Simonigh in tre suoi lavori – *Il cinema o l'uomo immaginario e Le star. Alle origini dell'estetica complessa* (Simonigh, 2011), *Cinema e pensiero nell'opera di Edgar Morin. Da "Le cinéma ou l'homme imaginaire" a "La Méthode 3"* (Simonigh, 2012a) e *Su alcuni presupposti dell'estetica complessa* (Simonigh, 2012c) –, approfondendola, estendendola alla dimensione poetica più in generale e proseguendola tenendo in considerazione la produzione di Morin successiva al periodo in cui l'autrice ha pubblicato i lavori – i quali risalgono, tra l'altro, a prima della pubblicazione, nel 2016, dello studio dell'autore dedicato all'estetica, *Sull'estetica* appunto (Morin, 2016d). Segnaliamo, inoltre, che Simonigh nella sua riflessione sull'estetica complessa e nella sua ricostruzione diacronica della concezione dell'estetica nell'opera moriniana prende in considerazione principalmente le opere *Il cinema o l'uomo immaginario* (Morin, 1956), *I divi* (Morin, 1957), i sei volumi de *Il Metodo* (Morin, 1977a; 1980a; 1986a; 1986c; 2001a; 2004a) e, infine, *La via* (Morin, 2011a) e *Il cammino della speranza* (Morin & Hessel, 2011).

[18] Come afferma Nidesh Lawtoo in un recente studio sulla *mimesis* e l'*homo mimeticus*, nonostante Morin non ha dedicato specificamente un volume al tema della *mimesis* il fenomeno è molto presente nella sua opera (Lawtoo in Morin & Lawtoo, 2022, pp. 301-304).

denza umana a creare miti per comprendere e abitare la realtà, sul concetto del *doppio*. È importante rilevare come proprio in questo lavoro Morin riconosca l'uomo come l'animale mimetico per eccellenza (secondando dunque la riflessione aristotelica) e il mimetismo come quella facoltà che è radice della capacità di riecheggiare l'altro da sé e di aprirsi al mondo, della possibilità di partecipazione e di fusione con l'alterità.

Tale riflessione si approfondisce e intensifica poi in modo eminente e più compiuto nell'indagine sull'estetica del cinema in *Il cinema o l'uomo immaginario* (Morin, 1956) e *I divi* (Morin, 1957), tutt'oggi considerati due fondamenti della teoria e dell'estetica del cinema, in cui largo spazio è dedicato all'analogia antropo-cosmica (antropocosmomorfismo) e ai processi di proiezione/identificazione[19].

In *Introduzione a una politica dell'uomo* Morin (1965) comincia a riflettere sulla scarsa attenzione e valutazione – se non rimozione – dedicata dalla riflessione antropologica, filosofica e scientifica occidentale alla dimensione esistenziale, affettiva e arazionale (per esempio la poesia, la follia, il mistero), sulla necessità di indagare il rapporto poetico tra uomo e cosmo, sul bisogno di amore, partecipazione e amicizia (ossia di poesia) come antropologicamente fondamentale, sulla centralità dell'amore (di una «politica dell'amore») nell'antropopolitica. In questo lavoro comincia a tracciarsi la concezione poetica dell'autore, all'interno della quale la poesia – secondando i surrealisti – è considerata non solo qualcosa di scritto, ma di vissuto – e proprio questa rivendicazione viene riconosciuta la rivendicazione antropo-rivoluzionaria che investe in modo più intimo la vita umana –, e una delle due componenti, insieme alla prosa, in cui la vita dell'uomo è polarizzata.

Nei volumi de *Il metodo* – opera monumentale in sei volumi pubblicati tra il 1977 e il 2004 – la poetica, e al suo interno l'estetica, assume un'importanza via via crescente, con riferimenti costanti, seppur fugaci, alle potenziali valenze conoscitive ed etiche di quelli che possiamo riconoscere come i correlati del dinamismo della mimesi (processi di proiezione/identificazione-partecipazione, comprensione mimetica), la quale è all'origine e a fondamento della poesia e dell'estetica[20]. Dalle riflessioni sulla creatività e sull'estetica della natura e del

[19] Rimandiamo, come parte di questa dimensione della riflessione moriniana, anche al volume *Sul cinema*, che raccoglie articoli e riflessioni inedite di Morin (2018c) su questo tema risalenti al periodo che va dal 1952 al 1962.

[20] Simonigh (2012a) legge in questo aspetto la testimonianza della «crescente importanza assunta dall'estetica nello sviluppo del pensiero della complessità» (p. 287) di Morin. Da rilevare come alcune delle riflessioni sulla dimensione poetico-estetica elaborate nei volumi de *Il Metodo* e riportate di seguito nel corpo del testo fossero già presenti, sbozzate, ne *Il paradigma perduto* (Morin, 1973) – lavoro che contiene in nuce l'elaborazione del metodo e pensiero complesso, progetto di elaborazione che troverà forma più approfondita e compiuta poi, appunto, ne *Il metodo* –: pensiamo per esempio alla riflessione sull'estetica e sulla creatività della natura e dell'essere umano, a quella sul pensiero analogico e digitale e sui fenomeni di risonanza, così come a quella sul ruolo del disordine-rumore – che è parte integrante dell'organizzazione fisica e vivente e un motore e una componente fondamentale del sogno e del fantasma – nella creazione e nella creatività e quindi nei processi di innova-

vivente nei primi due volumi, *La natura della natura* (Morin, 1977a) e *La vita della vita* (Morin, 1980a) – nel quale è rilevante segnalare anche la presenza di un approfondimento sulle *forze vive* (che possiamo riconoscere come poetiche) *di fraternità e amore* –, all'indagine, nel terzo volume *La conoscenza della conoscenza* (Morin, 1986a), sull'estasi e sulle funzioni conoscitive del pensiero simbolico, metaforico, mitologico, magico e analogico, e quindi sulla comprensione mimetica e sim-patica, la quale soggiace e sostiene la poetica e l'estetica, fino alla riflessione, nel quarto volume *Le idee* (Morin, 1986c), sulla "funzione ideologica" dell'estetica, ossia sulla funzione svolta dall'arte in rapporto alla noosfera. Nel quinto volume, *L'identità umana* – o, meglio, *L'umanità dell'umanità* – (Morin, 2001a), la poetica e l'estetica vengono indagate a livello esistenziale – nella loro "funzione esistenziale", dunque – attraverso le nozioni di *stato poetico* e *stato estetico* e in relazione alla dialogica *sapiens/demens* che caratterizza l'essere umano. Infine, nel sesto volume, *Etica*, Morin (2004a) chiarisce le funzioni e i potenziali etici degli stati poetici-estetici, in quanto capaci di generare relianza (legame e alleanza) e di contribuire all'etica di resistenza alla crudeltà del mondo.

Vi sono molteplici altri lavori, alcuni dei quali prodotti nel periodo di ricerca quasi trentennale in cui Morin ha elaborato il metodo e il pensiero complesso nei volumi de *Il metodo* – opere il cui apporto, d'altronde, è di fondamentale importanza per l'elaborazione dell'epistemologia della complessità –, in cui l'autore riflette in modo particolareggiato e illuminante sulla poesia, l'estetica e l'arte, e che sono quindi estremamente rilevanti per indagare la poetica complessa moriniana.

Si segnala innanzitutto *Science, Poesie, Société*, intervista originariamente pubblicata nel 1983[21] in cui Morin (2012a), tornando a riflettere sulla poesia, riconosce come il modo di pensare umano, che coglie come un misto di prosa e poesia, ha un funzionamento non solo digitale, ma anche analogico, metaforico, poetico, afferma che ogni uomo ha potenzialmente in sé un poeta, sottolinea la necessità di comprendere l'importanza antropologica della poesia e della modalità poetica ed evidenzia che le scienze stesse, con le loro nuove scoperte e teorie, producono poesia (per l'autore la spiegazione dell'universo e della realtà a cui pervengono è in qualche modo poetica).

Morin (2021a) afferma di aver preso piena «coscienza della qualità poetica della vita» (p. 60) in occasione dell'elaborazione della conferenza dal titolo *L'origine della poesia* che ha tenuto al Festival internazionale di poesia di Struga (a quel tempo Jugoslavia) nell'estate del 1990, che si è poi cristallizzata nella stesura di *Amore, poesia, saggezza* (Morin, 1997a), nel quale, interrogandosi

zione dell'organizzazione complessa.

[21] Si tratta infatti di un'intervista all'autore curata da Patrick Hutchinson e pubblicata per la prima volta in *Nomades*, numero 5-6 del 1983 della rivista *Détours d'écriture* – diretta dallo stesso Hutchinson –, poi riedito nel 1994 come numero 17 della stessa rivista da Sillages / Noël Blandin, gruppo editoriale che l'aveva rilevata. L'intervista è infine stata rieditata nel 2012 per La République des Lettres in formato digitale eBook.

sulle origini della poesia e sul rapporto tra amore, poesia e saggezza, l'autore fornisce appunto una prima elaborazione più compiuta della sua poetica nella quale la poesia è riconosciuta, come detto, in quanto qualità dell'esistenza e verità da vivere, e testo in cui, approfondendo la dialogica di prosa e poesia che polarizza la vita umana, Morin denuncia un predominio della prosa nella società contemporanea e segnala la necessità di una controffensiva della poesia. Anche in *Terra-Patria* (Morin & Kern, 1993) troviamo riflessioni analoghe, con una chiarificazione ulteriore circa l'*iperprosa* in cui, secondo l'autore, la società contemporanea è immersa – e che contribuisce a generarne la crisi – e l'asserzione della necessità da parte della politica di prendere atto dei fondamentali bisogni poetici dell'essere umano e di impegnarsi a favorire una vita poetica, grazie alla quale, per Morin, l'uomo si realizza in pienezza.

Doveroso inoltre menzionare la *trilogia* o *tetralogia pedagogica* (Morin, 1999a; 1999b; 1999d; 2014a). Nella sua riflessione sulla necessità di una riforma del pensiero e dell'educazione, Morin si sofferma infatti a più riprese e con insistenza sull'importanza fondamentale della dimensione poetico-estetica: la poesia della vita – favorire le condizioni per vivere poeticamente – è essenziale per *apprendere a vivere*, per il ben-vivere e il ben-essere, e, al suo interno, l'arte viene riconosciuta come luogo privilegiato per *insegnare la condizione umana* e generare comprensione, fondamentali per lo sviluppo di un pensare complesso e per la metamorfosi dell'umanità.

Nell'articolo *Per un palazzo del surrealismo*[22], pubblicato su Le Monde, Morin (2003c) esplicita ulteriormente come la propria concezione poetica sia debitrice nei confronti del Surrealismo. Morin riconosce infatti nel Surrealismo un movimento «multidimensionale nella sua stessa natura, al tempo stesso poetica, politica ed esistenziale» e ritiene che l'«ardente messaggio» poetico di cui esso è stato portatore, che incoraggia «a non subire la disgregazione prosaica che produce la nostra civiltà», costituisca il «miglior antidoto» all'iperprosa: per l'autore, quindi, il cambiamento della vita è strettamente correlato alla *rivoluzione poetica*.

In occasione della conferenza *La formazione estetica*[23] Morin (2010), riconoscendo ancora una volta quanto la poesia e l'estetica siano pervasive nella vita umana, ribadisce, dando seguito alla riflessione sviluppata nella *trilogia*

[22] Morin (2003c) scrive l'articolo a seguito dell'emozione suscitata dalla vendita e dalla conseguente dispersione della collezione di André Breton, evento che aveva ravvivato in lui il ricordo dell'iniziativa – nata dall'idea di Jean Schuster negli anni Ottanta del Novecento, alla quale Morin aveva preso parte e poi sfortunatamente abortita – della creazione di un palazzo del surrealismo – movimento che l'autore ritiene «l'evento più importante del XX secolo rispetto allo spirito» (p. 683) –, opera che non sarebbe dovuta essere «un museo dove si conservassero le cose morte, ma un palazzo che irradiasse una maestà viva» (p. 681). L'autore tornerà poi ancora una volta sul suo debito nei confronti del Surrealismo rispetto alla sua concezione della poesia ne *I miei filosofi* (2011c, pp. 143-146).

[23] Pronunciata da Morin all'interno del convegno *La formazione estetica e il Novecento Italiano* tenutosi nel 2008 all'Istituto di Studi Filosofici di Napoli e organizzato dall'OSCOM, l'Osservatorio di Comunicazione Ortoformativa Multimediale del Dipartimento di Filosofia dell'Università degli Studi di Napoli "Federico II".

pedagogica, l'importanza dell'arte e dell'educazione estetica, sottolineando inoltre come esse siano fondamentali per formare alla qualità poetica della vita, che è essenziale per il benessere umano.

La crescente importanza dell'estetica nel pensiero della complessità di Edgar Morin appare inoltre in tutta la sua evidenza in lavori successivi. In particolare ne *La via* (Morin, 2011a), in cui poesia ed estetica sono chiamate in causa nell'ambito della riforma della vita, personale e sociale – come nodi essenziali per promuovere il benessere dell'individuo e il compimento dell'umanità, per intensificare, tra l'altro, il legame affettivo tra gli esseri umani, la compartecipazione empatica e la convivialità – e, ancora una volta, nell'ambito delle riforme del pensiero e dell'educazione. Così come ne *Il cammino della speranza* (Morin & Hessel, 2011), nel quale l'autore asserisce che tutto ciò che una politica della cultura dovrebbe promuovere è una politica dell'estetica che contribuisca a diffondere e democratizzare la poesia del vivere. In entrambi i lavori, inoltre, Morin riconosce come vivere sia vivere poeticamente. Morin (2015c) torna poi ancora sulla funzione etica della poesia, dell'estetica e dell'arte – in particolare rispetto alla comprensione umana, alla responsabilità e alla solidarietà che esse sono in grado di generare e intensificare – in *Etica e identità umana*[24], ribadendo il loro fondamentale ruolo per l'umanizzazione dell'uomo, per la civilizzazione e per la rigenerazione dell'umanesimo.

Come abbiamo visto, l'indagine sulla poesia e sull'estetica si affaccia a più riprese, in modo costante e progressivamente più consistente nella produzione moriniana, sia in termini di "spazio e quantità" che rispetto al valore riconosciuto a questi aspetti. Nel corso della sua ricerca Morin aveva progressivamente accumulato note su questo tema e nel maggio 2016 ha avuto modo di presentare questa sua riflessione nel ciclo di conferenze *Penser global: globalité et complexité* (Pensare globale: globalità e complessità) dedicato al tema dell'estetica e dell'arte, composto di tre conferenze: *L'Esthétique et l'art du point de vue d'une anthropologie complexe* (Estetica e arte dal punto di vista di un'antropologia complessa), *La nature de la société* (La natura della società) e *L'intellectuel* (L'intellettuale)[25]. La relazione tenuta nella prima giornata del ciclo venne poi pubblicata in un omonimo testo (Morin, 2016c)[26] e, infine, dall'intero ciclo nacque *Sull'estetica*, pubblicato nel novembre del 2016 (Morin, 2016d), che l'autore considera, di fatto, l'ultimo tomo de *Il metodo*. Morin (2016e) afferma

[24] Il testo nasce dall'intervento di Morin – dedicato principalmente all'etica complessa e al ruolo dei media e della rete nella società contemporanea – all'interno del ciclo di incontri *Meet De Media Guru* 2009 organizzato dal Meet – Centro internazionale di cultura digitale –, tenutosi l'1 novembre al Teatro Dal Verme a Milano.

[25] Le tre conferenze si sono tenute rispettivamente il 4, il 13 e il 27 maggio 2016. Il ciclo di conferenze è stato organizzato dalla Fondation Calouste Gulbenkian in collaborazione con il Collège d'études mondiales e la Maison des sciences de l'homme, e ne è disponibile online la videoregistrazione (Morin & FMSH, 2016a; 2016b; 2016c).

[26] Si tratta della relazione tenuta il 4 maggio 2016. Il testo è edito dalla Fondation Calouste Gulbenkian.

infatti nella prefazione del libro come avesse avuto l'intenzione, proprio a partire da quelle «note sull'estetica» accumulate per oltre trent'anni, di ultimare *Il metodo* aggiungendovi un «volume finale» (p. 9) dedicato al tema che avrebbe costituito quindi la "sua" estetica; progetto poi abbandonato, fino alla conferenza del 2016 (Morin, 2019b). Questo volume è quindi, all'interno dell'opera dell'autore orientata all'epistemologia della complessità, il testo principe sull'estetica, in cui per la prima volta si trovano riunite le riflessioni di Morin sulla bellezza, l'arte e il sentimento poetico ed estetico. In esso egli approfondisce alcune delle intuizioni e riflessioni che aveva sbozzato in precedenza e le elabora in modo compiuto, fornendo una prima "categorizzazione" e definizione dei diversi stati poetici-estetici – ritenendoli, unitamente all'azione creativa dell'artista, come lasciti attenuati dello sciamanesimo e del pensiero magico –, approfondendo l'indagine sulla mimesi e tornando ancora una volta sulla riflessione sul ruolo di poesia, estetica ed arte per la riforma educativa e lo sviluppo dell'uomo e della convivenza (lo stato poetico viene infatti qui riconosciuto come l'aspirazione più profonda dell'essere umano), e asserendo come l'arte, che è per l'autore viatico per aiutare ad insegnare a vivere al contempo consapevolmente e poeticamente, debba contribuire alla *poeticizzazione* della vita. In *Conoscenza, ignoranza, mistero* Morin (2017a) approfondisce ulteriormente la definizione degli stati poetici-estetici e dedica ampio spazio all'estasi – tema ricorrente nella sua riflessione. Di più: in questa sede raccoglie in modo netto gli stati poetici ed estetici sotto la denominazione di «stato poetico» – operazione dirimente e centrale per la presente ricerca sulla sua poetica –, attribuendo quindi alla poesia un ruolo radicale, fondamentale ed essenziale all'interno della sua estetica – di radice, fondamento e sovra-categoria –, la quale si può infatti definire a tutti gli effetti, più generalmente, una poetica. In questo lavoro, inoltre, indagando il rapporto tra poesia (e, al suo interno, arte ed estetica), ignoto, inconoscibile, mistero e conoscenza, e approfondendo temi quali lo sciamanismo e la mimesi, Morin indaga in modo particolare e illuminante le potenzialità conoscitive, relazionali ed etiche della poetica, la quale secondo l'autore permette in qualche modo di affacciarsi su e abbracciare il mistero (l'indicibile e l'invisibile) e, generando comprensione umana, consente di intensificare il rapporto con l'alterità – proprio per questo tale dimensione è centrale per una metamorfosi dell'uomo e del convivere che generi benessere e *ecologizzi* l'umano, rispondendo alla profonda, multidimensionale e drammatica crisi che segna l'attualità.

Nel 2018, in un dialogo con Nidesh Lawtoo poi pubblicato a conclusione di un lavoro di quest'ultimo con il titolo *The complexity of mimesis* (La complessità della *mimesis*), l'autore riflette su questo dinamismo umano – centrale nel pensiero della complessità e in particolar modo nella dimensione poetica, e che l'autore riconosce in prima istanza come profondamente presente in sé – e afferma che alle molteplici altre categorie che ha proposto per riconoscere e comprendere la complessità dell'umano (*homo sapiens*, *demens*, *faber*, *mythologicus*, ecc.) si può certamente aggiungere quella di *mimeticus* (Morin & Lawtoo, 2022).

In molti lavori recenti, come, per esempio, *Cambiamo strada* (Morin, 2020b), il riconoscimento moriniano del valore della poesia si intensifica ulteriormente: l'autore collega ancora una volta la qualità della vita alla poesia della vita e ribadisce come uno dei compiti principali ed essenziali di un'antropopolitica (di una politica di civiltà e dell'umanità) sia quello, riconoscendo appieno i bisogni poetici dell'essere umano, di favorire e facilitare la possibilità per ognuno di vivere e realizzarsi poeticamente.

Infine, significativamente, una delle più recenti pubblicazioni di Morin (2023b), *Des oasis de poésie* (Oasi di poesia), è dedicata proprio alla poesia: il breve testo è infatti un elogio e al contempo un'apologia appassionata, accorata e poetica di questa dimensione dell'umano e della vita da parte dell'autore. In questo teso egli, raccontando l'importanza che la poesia ha avuto nel corso della propria vita come modo per resistere alla sua prosa e crudeltà, riafferma la necessità e l'urgenza di riconquistare questo territorio e coltivare questa dimensione antropologica e vitale così essenziale e feconda, lanciando l'invito ad abitare poeticamente il mondo.

È necessario evidenziare come la poetica moriniana si sviluppi non solo nelle monografie, nei testi scritti in collaborazione con altri autori e nei dialoghi[27], ma anche nei suoi scritti diaristici e autobiografici (così come in quelli che, riportando interviste, si collocano in qualche misura nell'ambito biografico), in cui ampio spazio è dedicato alla poesia vissuta del Morin "uomo" e rispetto ai quali riporteremo di seguito alcuni esempi[28]. Fin da *Il vivo del soggetto* (Morin, 1969b) – in cui sono illuminanti, tra l'altro, le riflessioni sull'estasi e il suo ruolo centrale nell'antropocosmologia complessa che l'autore progetta di elaborare – e dal *Diario di California* (Morin, 1970a) – nel quale troviamo una riflessione di particolare interesse sulla felicità come "integrazione" delle componenti della vita che costituiscono la sua poesia e di quelle che comunemente possono essere considerate come prosaiche, nonché sull'importanza dell'amore –, a *I miei demoni* (Morin, 1994a) – dove l'autore riflette sulle illuminazioni poetiche e le estasi vissute nell'incontro con l'arte e la letteratura e si concentra sul mistero e sul ruolo della poesia della vita nell'etica di resistenza alla crudeltà del mondo. Passando poi per tutto il resto della produzione diaristica, scritta in un arco di tempo di quasi cinquant'anni[29]. Tra questa si ritiene particolarmente rilevante lo scritto *Edwige, l'inséparable* – Edwige, l'insepara-

[27] È necessario sottolineare che riflessioni sulla dimensione poetico-estetica sono presenti in molti altri lavori (che hanno differenti forme e natura e trattano temi variegati) così come in molteplici altri prodotti della comunicazione dell'autore, e che in questo luogo, al fine di delineare un quadro essenziale delle fonti primarie di riferimento, sono state riportate e si riporteranno di seguito solo quelle principali.

[28] Per un quadro di riferimento più ampio circa la produzione diaristica e autobiografica di Morin si rimanda alla sezione della bibliografia tematica *Vissuto: pensiero vivente e vita pensante* (si v. *infra*, Appendice, par 1.2).

[29] Si rimanda in proposito all'opera edita da Seuil in due volumi, *Journal*, che raccoglie diari editi e inediti scritti da Morin (2012b) tra il 1962 e il 2010.

bile – (Morin, 2009b) in cui il racconto dell'amore vissuto con la moglie Edwige (scomparsa il 29 febbraio 2008) e della sua perdita si trasforma in occasione di riflessione su questo sentimento e energia, anche in relazione alla poesia, di riflessione sulla Poesia e la Tragedia dell'umanità e della vita, sull'altro come fonte di mistero e di poesia, sulla comprensione e l'incomprensione umana. Fino ad arrivare a pubblicazioni più recenti quali *I ricordi mi vengono incontro* (Morin, 2019b) e in particolar modo *Lezioni da un secolo di vita* (Morin, 2021a), in cui ampio spazio è dedicato alla riflessione sulla poesia e sulla sua importanza nella vita di Morin e dell'umanità tutta, così come il dialogo-intervista *Histoire(s) de vie* – Storia(e) di vita – (Morin, 2022b), che a nostro parere mostra in modo particolare la crescente importanza riconosciuta alla poesia, nonché la progressiva centralità da essa assunta nel pensiero e nell'etica complessa dell'autore, importanza e centralità che sembrano dunque manifestarsi con ancor più evidenza e intensità – rispetto alla giovinezza – nel tempo della saggezza della vita, ormai più che centenaria[30].

Per quanto concerne la letteratura scientifica utile a un'indagine sulla poetica complessa moriniana e a una sua più puntuale e approfondita delineazione, rileviamo la presenza di alcuni studi che si concentrano – in misura e forma diversa e declinandola in variegati ambiti – su questa dimensione e sulle componenti e i dinamismi che la concernono, lavori nei quali viene dunque analizzata la dimensione poetico-estetica del pensiero complesso di Morin[31]. Vi sono degli studi che indagano in senso ampio la poesia, l'estetica e l'arte complesse per come esse emergono nel pensiero moriniano[32] e altri che si concentrano sulla complessità dell'estetica del cinema e dei media e quindi specificamente sulle riflessioni che

[30] Ciò accade per esempio in particolar modo nelle sezioni del dialogo titolate *La beauté du monde* (La bellezza del mondo), *L'amour encore et toujours* (L'amore ancora e sempre), *L'éternel amoureux: l'amour comme secret de longevité* (L'eterno innamorato: l'amore come segreto di longevità).

[31] Per quanto concerne questa area del quadro scientifico di riferimento, come si noterà, il ricorso e il dialogo con la letteratura latino-americana è divenuto più consistente e in qualche modo doveroso, poiché necessario: in questo contesto di ricerca, che d'altronde è stato fin da subito profondamente ricettivo nei confronti del pensiero complesso di Morin e della sua opera, sono presenti – in maggior misura rispetto, per esempio, a quello francese – pubblicazioni e analisi concernenti la dimensione poetico-estetica della sua riflessione molto rilevanti.

[32] Relativamente alla letteratura in lingua italiana si rimanda: al lavoro di Anselmo (2020a), *Edgar Morin. Dialogo tra ragione ed emozione per vivere saggiamente*; a quello a cura di Cappucci e Simoni (2018), *Arte e complessità*; a tre lavori di Morelli (2018a; 2018b; 2021) *Eppur si crea. Conflitto estetico e creatività*, *Eppur si crea. Creatività, bellezza, vivibilità* e *Nel gioco dell'arte e della vita*; a quello di Paolozzi (2010) *Da Edgar Morin a Giambattista Vico. L'estetica della complessità*; al lavoro di Valotta (2020), *Edgar Morin e la Complessità dell'Estetica*; e, infine, a quello di Vercellone (2021), *Un animale estetico*. Relativamente alle pubblicazioni in lingua francese si rimanda a quella di Lestocart (2012), *L'expérience dynamique. Complexité, neurodynamique et esthétique*, e a quella di Valentin (2017), *Émotion esthétique*. Rispetto alla letteratura scientifica latino-americana si rimanda: alla pubblicazione di Maturo (2009), *La razón poética y el pensamiento complejo*; a quella di Roldao, de Sa e de Camargo (2023), *Sobre a estética. A sensibilidade na vida segundo o pensamento de Edgar Morin*; e, infine, al lavoro di da Silva, *Homo Poeticus* (Silva, 2021). È inoltre necessario segnalare le interessanti e rilevanti analisi di Lawtoo – in lingua inglese – sulla mimesi in rapporto all'opera moriniana e all'epistemologia della complessità (Lawtoo, 2022a; Morin & Lawtoo, 2022).

Morin dedica all'antropologia del cinema e dei media[33]. Vi sono poi degli studi che indagano la riflessione moriniana sulla dimensione poetico-estetica secondo una prospettiva educativa, analizzando e mettendo in luce il portato e le implicazioni pedagogiche e formative dell'estetica complessa e di una concezione complessa della conoscenza e dell'umano, ossia che ne riconosce e coltiva la componente poetica, estetica, affettiva, sensibile, arazionale[34].

Un ulteriore e fondamentale elemento del quadro di riferimento della ricerca, al di là degli studi su Morin, sul suo pensiero complesso e la sua concezione della poesia e dell'estetica, è costituito dalla riflessione antica e contemporanea sulla dimensione poetica ed estetica e dalla letteratura scientifica su questi temi, fonti indispensabili al fine di approfondire e chiarire gli elementi, i dinamismi e le implicazioni propri della poetica dell'autore[35].

3.3 Rilevanza, originalità e prospettive future

Sembra dunque mancare in letteratura uno studio che si concentri in modo specifico sulla poetica di Morin, che ne delinei in modo puntuale ed esteso le

[33] Si tratta quindi di analisi che, seppur con una marcata prospettiva e apertura transdisciplinare – propria, d'altronde, dell'epistemologia della complessità –, si collocano più segnatamente nell'ambito disciplinare degli studi sui media e sul cinema. Segnaliamo che, pur rientrando in questo campo di ricerca, alcuni dei lavori di Chiara Simonigh (2011; 2012a; 2012c) – profonda conoscitrice del pensiero moriniano, in particolar modo nella sua dimensione estetica – sono stati fondamentali per indagare la concezione poetica ed estetica moriniana e ricostruirne l'evoluzione all'interno dell'opera. Rispetto alla letteratura in lingua italiana si rimanda: al lavoro di Caprettini (2012), *Sguardi sulla realtà (e sulla complessità). Il cinema tra semiosfera, iconosfera e atmosfera*; ad alcuni lavori di Simonigh: oltre a quelli già citati in questa nota, a *Introduzione. Comprendere il cinema, comprendere la complessità* e a *Il sistema audiovisivo. Tra estetica e complessità* (Simonigh, 2016; 2020); e, infine, al lavoro di Vagni (2013), *La teoria dei media e l'immaginario. Uno studio a partire da Edgar Morin*. Rispetto alla letteratura in lingua francese si rimanda: alla pubblicazione di Albera (2015), *Edgar Morin, une approche sociologique du cinéma*; a quella di Coureau (2010), *Flux cinématographiques, cinématographie des flux*; a quella di Coy (2021), *Edgar Morin. Aperçus du cinéma*; e, infine, al lavoro di Vignaux (2021), *Edgar Morin et le cinéma*.

[34] Relativamente alla letteratura italiana si rimanda: alla pubblicazione di Di Bari (2021), *Lo "spirito del tempo" nel XXI secolo: Edgar Morin e l'educazione per la cultura digitale*; al volume curato da Geat (2017), *Il pensiero letterario come fondamento di una testa ben fatta*; al lavoro di Gembillo (2010), *Croce e l'educazione estetica come via per la complessità*; a quello di Goffi (2014), *La complessità dello sguardo. Quando l'esperienza estetica incontra l'educazione*; a quello di Malavasi (2021), *Connaissance Ignorance Mystère. L'educazione, apprendre à vivre*; a quello di Polenta (2014), *L'esperienza estetica nel tempo della complessità*; e, infine, alla pubblicazione di Scardicchio (2011), *Poliglossie. Per un'estetica della ricerca e, dunque, della formazione dei ricercatori*. Relativamente alla letteratura in lingua francese si rimanda al lavoro di de Almeida e Rocha, *La contribution de l'esthétique à la construction du savoir* (Almeida & Rocha, 2016) e a quello di Lemonchois (2003), *Pour une éducation esthétique. Discernement et formation de la sensibilité*. Relativamente al contesto latino-americano si rimanda alla pubblicazione di de Almeida e Arone, *Autoformação, condição humana e dimensão estética* (Almeida & Arone, 2017), e al dossier *Complexidade, tessituras educacionais e poética transdisciplinar* curato da Fortes Alves, Suanno, Petraglia e de Pinho (2022) per la rivista brasiliana *Debates em Educação*.

[35] In merito si rimanda alla sezione della bibliografia tematica *Poesia, estetica, mimesis: per una razionalità poetica* (si v. *infra*, Appendice, par.4).

caratteristiche – che è l'impegno al quale il presente lavoro si è dedicato –: manca uno studio che, a partire dalle riflessioni moriniane sull'umano, la vita, la conoscenza, la poesia (in cui rientra l'estetica) e l'etica, all'interno dell'orizzonte dell'epistemologia della complessità, indaghi approfonditamente le valenze della poesia della vita e le potenzialità della conoscenza poetico-estetica nel suo legame con la comprensione umana, evidenziando le implicazioni esistenziali, antropologiche ed educative dei dinamismi vitali e conoscitivi connessi a questa dimensione, per come Morin li riesce a illuminare. Con la presente ricerca ci si è impegnati a cogliere le riflessioni che l'autore ha dedicato alla poesia e all'estetica aprendole a un più vasto orizzonte, quello della poetica e dell'educativo, slargandone quindi la capacità di comprensione antropologica oltre i dinamismi della sola categoria estetica e della fruizione artistica, verso un discorso sulla poesia e la dimensione poetica nella sua relazione con l'essere umano e il suo umanarsi in pienezza, mettendone così in luce le valenze e ricadute pedagogiche.

Si è ritenuto importante e fecondo far dialogare le elaborazioni moriniane sulla dimensione poetica con le riflessioni ed elucidazioni fornite sul tema da altri studiosi e pensatori – anche "esterni" all'epistemologia della complessità – , in particolare quelle che riguardano la caratterizzazione, le valenze e le potenzialità dei dinamismi di conoscenza e relazione poetici ed estetici, ossia studi in cui viene valorizzata la componente poetico-estetica dei dinamismi di conoscenza e relazione umani (per esempio nel riconoscimento del valore conoscitivo, relazionale, educativo della *mimesis*). Sembra che proprio tale operazione consenta un approfondimento delle intuizioni e riflessioni di Morin sulla dimensione poetico-estetica – mettendone in luce la rilevanza e, sotto alcuni aspetti, dando loro maggiore forza e consistenza, nonché seguito. Queste intuizioni e riflessioni dell'autore, infatti, seppur robuste e decisamente illuminanti, sono, per quanto concerne alcuni aspetti, solo abbozzate e germinali. Nonostante la pervasività e l'importanza del tema nel pensiero moriniano, e il fatto che egli abbia dedicato all'estetica uno specifico testo, nella sua produzione la riflessione sulla poesia rimane in qualche misura "confusa" – visto il procedimento di pensiero mobile, trandisciplinare, aperto, complesso –, e sicuramente dispersa (disseminata, nelle sue componenti e dimensioni, in innumerevoli opere differenti): si ritiene quindi utile e significativo il presente tentativo di analizzarla nel suo complesso, di chiarirla e di raccoglierla in un unico luogo.

Si è deciso di dedicare un ampio e approfondito spazio di indagine e riflessione alla mimesi (compresi i dinamismi e le categorie che nella riflessione moriniana vi sono correlati, quali il complesso di proiezione/identificazione/partecipazione, i dinamismi mimetici e gli stati di *semi-* e *quasi* trance e possessione) e all'estasi, categorie del pensiero dell'autore che si ritiene non siano state finora abbastanza indagate e approfondite in letteratura. Si è tentato dunque di evidenziarne il ruolo all'interno della *conoscenza della conoscenza* e dell'estetica dell'autore e, più in generale, dell'antropo-bio-cosmologia che egli ha elaborato con il suo pensiero complesso.

Partendo da intuizioni feconde, ma germinali, si sono individuate e indagate (e, in alcuni casi, elaborate) alcune categorie del pensiero moriniano – operazione che non risulta fosse stata ancora compiuta – che si ritengono estremamente importanti per l'educativo: i *segreti delle età* e in particolare quelli dell'adolescenza (ossia il valore antropologico di una adultità adolescente e la riflessione sul processo di adultizzazione come adulterazione), il tu come «fonte di mistero e poesia», il *relazionarsi amoroso* (nella sua componente divinizzante e poeticizzante) e alcune delle ulteriori categorie in cui esso si articola, come quelle di «attrazione» e «azione teoremica», la «poesia e tragedia dell'Umanità» (anche in relazione alla comprensione e incomprensione umana), la *sensibilità poetica*, e, più in generale, il movimento della poeticizzazione (il «poeticizzare», il «poeticizzato» e i suoi corollari) e la concezione dello sviluppo umano come realizzazione poetica e «épanouissement» (fioritura).

Si è individuata e adottata la dialogica Eros/Thanatos – categoria che si ritiene particolarmente rilevante, significativa e fertile a livello ermeneutico, e quindi teorico, ma anche a livello esistenziale – come chiave interpretativa e orizzonte di fondo per la lettura del pensiero complesso moriniano e della sua antropo-bio-cosmologia: essa infatti, nel suo articolarsi come dialogica di delianza e relianza e nel suo dialogo con la poesia, costituisce in qualche misura la radice, il fondo e l'orizzonte dell'ermeneusi condotta.

Per il procedimento della ricerca si è deciso di impiegare, in modo inedito, le suggestioni e indicazioni provenienti da due peculiari approcci, quello dell'ermeneutica dell'educativo ducciana e quello del metodo complesso moriniano, tentando di instaurare tra di essi un dialogo fecondo e mettendone in luce le corrispondenze e consonanze.

Sono presenti innumerevoli volumi dedicati alla vita di Morin, nonché alla relazione tra questa e il suo pensiero della complessità, così come moltissime interviste (video, radiofoniche o pubblicate in volume) in cui viene indagata questa dimensione[36]. Cionondimeno, la presente ricerca non poteva esimersi dal concentrarsi anche su questo aspetto fondamentale della "parabola" moriniana, anche nel rispetto dell'approccio scelto per la ricerca: ci si è dunque concentrati sul Morin uomo, sulla sua vita, che è profondamente e ricorsivamente legata al suo pensiero e alla sua poetica complessa, riportando, evidenziando e identificando delle categorie di rilievo. Ci si è soffermati – e ciò costituisce forse un elemento di singolarità del presente lavoro – su quegli aspetti e dinamismi del vissuto moriniano che sono in consonanza con la sua concezione della poesia e dell'estetica, mettendo in relazione la sua modalità esistenziale, di relazione e di comprensione con quella che emerge nella sua poetica – possiamo infatti ritenere che proprio da tale modalità personale emerga la sua concezione poetica. Inoltre, si ritiene di aver potuto intravedere e mettere in luce, nel vissuto complesso moriniano, un portato antropologico

[36] Si rimanda in proposito a due sezioni della bibliografia tematica: *Vissuto: pensiero vivente e vita pensante* e *Sul vissuto moriniano e sulla ricorsività di vita e pensiero* (si v. *infra*, Appendice, parr. 1.2. e 2.1.).

più vasto, che in qualche modo va oltre la contingenza e singolarità della sua vita; un portato antropologico in cui è possibile riconoscersi, che è capace di parlare anche ad altri essere umani e di gettare luce su possibili vie dell'umanarsi in pienezza.

Il metodo-cammino richiede, tra l'altro, di coltivare permanentemente la coscienza delle lacune e delle mancanze che sempre caratterizzano qualsiasi processo conoscitivo e qualsivoglia tentativo di elucidazione, comprensione ed elaborazione di una realtà. Così, per quanto concerne il presente lavoro, pur nella speranza di aver compiuto un qualche passo avanti con il cammino svolto e l'approdo additato, si è consapevoli dei limiti della ricerca e si è coscienti del fatto che il punto finale è un nuovo inizio da cui rimettersi in viaggio – come avviene in ogni cammino e come la concezione di ricercatore in quanto *caminante* comporta –, questa volta – questo è l'auspicio e forse il senso stesso dell'impegno a ricercare – con nel bagaglio ulteriori elementi utili all'andare. Così, possiamo ipotizzare ulteriori diramazioni da percorrere e traiettorie da assumere, ulteriori orizzonti verso i quali mettersi in cammino. Se ne riportano alcuni possibili.

Una ricerca diacronico-storica sulla poetica complessa moriniana: proseguire e approfondire l'indagine sull'evoluzione nel tempo della concezione della poesia, che nel presente studio è stata solo tratteggiata operando la ricostruzione delle fonti primarie – opere dell'autore – della poetica complessa.

Un generale accrescimento ed estensione delle fonti e del quadro scientifico di riferimento, indispensabile per approfondire la ricerca sulla poetica di Morin. Proseguire e approfondire l'interrogazione degli scritti moriniani (monografie, collaborazioni con altri autori, dialoghi, interviste) e approfondire la ricerca integrandovi ulteriori fonti (che, vista la mole della produzione, fatta salva qualche rara eccezione, non si sono potute prendere in esame in modo consistente nel presente studio): come per esempio le prefazioni a pubblicazioni di altri autori, gli articoli scritti dall'autore per riviste e quotidiani, le conferenze tenute (così come i discorsi in occasione del ricevimento di riconoscimenti o onorificenze) e gli atti di convegni, le pellicole di cui è stato regista, le interviste rilasciate (nonché i documentari a lui dedicati) nell'arco dei suoi settant'anni di ricerca e impegno intellettuale[37].

[37] Si tratta di prodotti di natura molteplice e disponibili in formati diversi, cartaceo e/o digitale. Per fornire un esempio di alcune delle fonti rientranti in tale tipologia di sicuro interesse per la ricerca sulla poetica complessa moriniana rimandiamo: all'intervista a Morin da parte di Lefait (2008) nella trasmissione televisiva *Des Mots De Minuit* del 7 maggio e a quella da parte di Xavier Lambrechts nella trasmissione *64 minutes le monde en français* del 15 gennaio della rete televisiva TV5MONDE (2017); al dialogo con Christiane Taubira *Une poétique de civilisation?* avvenuto nell'appuntamento dell'8 luglio delle Controverses du *Monde* tenutesi nel 2017 ad Avignone, e poi pubblicato da Truong (2017) in un articolo su *Le Monde*; all'intervista curata da Gesbert (2019) per la trasmissione radio *La Grande Table*; a quella curata da Morel (2021) per il settimanale *Femme Acuelle*, dal titolo *Il faut retrouver ces fêtes qui sont des moments de poésie*; e, infine, a quella nella trasmissione radio *Vox Mundi* del 18 settembre, curata dalla Rédaction Française de Radio Vatican (2021). Per quanto concerne più in generale gli articoli scritti dall'autore, si rimanda a due fondamentali miscellanee: quella curata

Approfondire la riflessione sulla poetica moriniana dialogando con i contributi di ricerca sul pensiero di Morin prodotti oltre i confini europei: dialogare in modo più approfondito con il contesto scientifico latino-americano (in cui questo ambito di riflessione sembra essersi particolarmente sviluppato) e identificare e analizzare la letteratura sul tema prodotta non solo nei restanti paesi europei e negli Stati Uniti, ma aprire l'indagine a quella elaborata in altre aree non occidentali del Globo (si pensi, per esempio, all'Asia e al Medio Oriente).

Una più ampia ricognizione e un maggiore approfondimento dei contributi – di altri pensatori – incentrati sul paradigma poetico e dell'uomo mimesico, sulla valenza della poesia e della conoscenza e relazione poetico-estetica, in particolare in culture e contesti altri rispetto a quello occidentale.

Un approfondimento sull'evoluzione degli studi scientifici più recenti circa i fenomeni sciamanici e medianici: si tratta di fenomeni di particolare interesse per Morin, che li concepisce come profondamente legati alla dimensione poetica.

3.4 La generatività della nebulosa: criticità, ulteriori note metodologiche e attività della ricerca

Per queste note metodologiche va sottolineato come si inseriscano nell'orizzonte del metodo-cammino, formatosi nell'itineranza del percorso, di cui perciò si riesce a rendere conto in questo luogo retrospettivamente. Si è partiti da un'idea, si è scelto un fine, ci si è mossi guidati da esso e dalle indicazioni delle modalità di ricerca illustrate nei primi due capitoli, lungo un tragitto/traiettoria, e vi sono state progressive elucidazioni e sviluppi, smarrimenti involuzioni e inviluppi, variazioni di strategia, di cui appunto si riesce a dar conto "compiutamente", qui, solo alla fine, guardando indietro al cammino percorso.

Sembra opportuno cominciare riportando alcuni nodi problematici della ricerca, in parte già emersi e quindi forse intuibili. Va esplicitato come ci sia una circolarità ricorsiva tra "risultati", criticità, e scelte metodologiche, nella quale le criticità di partenza generano traiettorie e risultati, che fanno sorgere nuove criticità, e nella quale al tempo stesso l'insorgenza di criticità e la volontà di ricercare in una certa direzione contribuiscono necessariamente a determinare precise linee operative.

L'oggetto è una sorta di nebulosa[38]: gli elementi costitutivi della dimensione

da Morin, Axelos e Duvignaud (1983), che raccoglie gli articoli pubblicati sulla rivista *Arguments* (di cui Morin è stato cofondatore) tra il 1956 e il 1962, e il volume *Au rythme du monde*, che raccoglie gli articoli scritti da Morin (2014b) per il quotidiano *Le Monde* nell'arco di cinquant'anni, tra il 1963 e il 2014.

[38] In senso figurato, ambito o raggruppamento cui si riconducono le nozioni originarie di "concentrazione" e "diffusione", applicabili a fatti o fenomeni in cerca di differenziazione o di definizione. Confuso, ma carico di potenzialità generative.

poetico-estetica del pensiero di Morin sono in qualche modo frammentati, disseminati nelle opere, non del tutto definiti, spesso semanticamente plurivoci e connessi da relazioni intersecantesi – perciò, in qualche misura vaghi e confusi o comunque non facilmente identificabili e definibili – e, interrogandoli, emergono contraddizioni. Ciò ha comportato la difficoltà nel riuscire a identificarli, a riconoscerne l'intreccio e a "integrarli" in un sistema complessivo, quello della poetica complessa, nonché nel più vasto ambito del pensiero complesso moriniano, e ha quindi necessariamente prodotto linee operative e direzioni precise per la ricerca, che verranno esplicitate successivamente.

Un'ulteriore criticità rispetto all'indagine risiede nella presenza di una produzione vastissima, che ha reso difficoltosa l'attività di ricerca. Come si è visto ci sono testi principe in cui indagare la dimensione estetica-poetica, su cui ci si è concentrati primariamente, come per esempio *Sull'estetica* (Morin, 2016d) e *Conoscenza, ignoranza, mistero* (Morin, 2017a) e le altre fonti principali menzionate[39]. Ci sono testi che potremmo definire "ibridi", come quelli concernenti gli studi sulla morte, sul cinema o sui media, in cui viene in qualche modo affrontata la dimensione poetico-estetica – e in modo molto rilevante, con elucidazioni che risultano cruciali –, ma, per alcuni aspetti, in ambiti e con significati specifici, per cui non sempre si ha la sicurezza della legittimità dell'operazione di estensione alla dimensione più vasta (poetico-estetica generica). Vi sono poi tutte le altre opere, visto che briciole, lampi di intuizioni o riferimenti al tema compaiono in moltissime di esse, e sono potenzialmente disseminati in tutta la produzione[40]: da ciò si riconosce anche, d'altronde, la trasversalità e pervasività della poetica, nonché la sua fondamentale rilevanza, nel pensiero di Morin.

Le riflessioni moriniane, nonostante il suo sia un pensiero dichiaratamente non chiuso, sistematico o sintetico, assumono necessariamente e legittimamente tratti di maggiore organizzazione, elaborazione e "sistematicità" in alcune opere. Di qui l'ipotesi di concentrarsi in maniera consistente anche sui luoghi in cui è sembrato di poter rintracciare una maggiore libertà di espressione, più elementi vitali e una riflessione sulla misteriosità umana lasciata «stato germinale» (Ducci, 2005, p. 16) – aspetti che sono rilevanti per l'ermeneutica dell'educativo, come si è avuto modo di vedere. Si è ritenuto che questi luoghi fossero le prefazioni e le introduzioni, le postfazioni e conclusioni, le opere in cui hanno luogo dialoghi con altri intellettuali, così come le opere diaristiche o di carattere autobiografico – che spesso sono anche autobiografie intellettuali, essendovi frammisti movimenti del vivere interiore, del pensiero e della ricerca di Morin –, quelle di carattere biografico e i "libri-intervista": quella di prestarvi particolare attenzione è diventata dunque una scelta meto-

[39] In merito si rimanda alla ricostruzione delle fonti primarie della poetica complessa elaborata nel paragrafo *Le fonti di una ricerca sulla poetica moriniana* (v. *supra*, par. 3.2.).

[40] Comprese tra l'altro, come si è detto, le conferenze, le prefazioni a testi di altri autori, gli articoli, le interviste, sia radiofoniche che televisive che pubblicate in cartaceo o digitale, i documentari ecc.

dologica. In questi luoghi, inoltre, è anche possibile cogliere la testimonianza della ricorsività, nell'autore, tra pensiero e vita, tra teoria ed esistenza, tra riflessione e soggettività, tra prosaico e poetico; aspetto, questo, fecondo per l'approccio adottato. Sembrano essere inoltre luoghi "particolarmente poetici" della produzione moriniana: sia nel senso estetico dell'espressione sia nel senso che in essi si trovano importanti riflessioni sulla dimensione poetica dell'esistenza[41].

Per la ricerca sulla poetica complessa di Morin non si è scelto di adottare una prospettiva diacronica o storica, che indagasse dunque la concezione della poesia dell'autore nel suo divenire e per come si è andata evolvendo nel tempo, ma una che potremmo definire "sincronica", per temi, in cui si sono individuati e indagati i nuclei principali che costituiscono e attraversano la poetica moriniana, tralasciandone perlopiù l'evoluzione temporale – a eccezione di rari passaggi in cui si è ritenuto necessario concentrarsi anche sull'aspetto diacronico, mettendo in evidenza il percorso evolutivo di alcuni elementi e concezioni. Questo perché, oltre al fatto che è sembrata la prospettiva e la scelta più adeguata a un primo tentativo di indagine sulla poetica complessa moriniana – che innanzitutto ne identificasse, evidenziasse e ricostruisse elementi, nodi e dinamismi principali –, si è intuito che, nonostante nel tempo ci sia certamente stata un'evoluzione, un affinamento e un ampliamento della concezione della poesia, le componenti, le traiettorie e le implicazioni fondamentali della dimensione poetico-estetica sono rimaste piuttosto stabili.

Nel tentativo di ricostruire la poetica complessa si è avuta la volontà di mantenere fede a tre istanze: quella di cogliere e trattare le contraddizioni emergenti non abbandonandosi alla tentazione di volerle risolvere a ogni costo in nome della linearità e della logica semplice, quella di non snaturare o fraintendere il pensiero complesso dell'autore e quella di rispettare comunque le esigenze di chiarezza, coerenza e scientificità della ricerca.

Per esempio, nel concentrarsi sul polo della poesia e sulle categorie di cui si compone, il quale nei suoi vertici, come quello dell'arte, sembra essere eminentemente complesso – nella sua feconda dialogica di ragione e passione/follia, di separazione/individuazione e relazione/fusione – si è sentito spesso il rischio, come si è già avuto modo di rilevare, di approdare a un'idealizzazione della dimensione poetico-estetica a scapito di quella prosaica e di quella logico-razionale, finendo per decomplessificare la dialogica propria del tema e costitutiva di questa dimensione. Tale rischio è virtualmente sempre presente e forse non del tutto eliminabile in un elogio e in un'apologia della poesia, orizzonti entro i quali la presente ricerca si colloca; e d'altronde il contesto contemporaneo, in cui questa dimensione è tanto poco considerata, se non

[41] Morin (1969b) stesso avvalora quanto stiamo andando sostenendo in questo denso passo tratto da *Il vivo del soggetto*: «Ma ciò che sta al di sopra e al di sotto della fascia di mezzo, quel "resto" dove la percezione non ha più molto senso, la parte metafisica delle filosofie, la parte poetica delle letterature, la parte musicale, segreta, in-sensata dell'esistenza, questo "resto" è stato appena sfiorato nelle mie prefazioni e nelle mie conclusioni» (p. 35).

svalutata, spinge in qualche modo a una difesa e uno schieramento più convinto, a un posizionamento appassionato e strenuo, che può rischiare di colorarsi di tratti "estremi". Consapevoli del rischio, che si è comunque deciso di assumere, si è cercato di mantenere il dialogo con esso, di praticare una vigilanza attenta e di resistere a tale tentazione idealizzante/semplificante/razionalizzante, cercando di permanere nel riconoscimento, comprensione ed espressione della dialogica complessa propria della poetica e della realtà e di evitare dunque di ridurre o annullare tale dialogica, impegnandosi inoltre a resistere alla deriva per cui la poesia della vita e la poeticizzazione costituirebbero una panacea universale.

Si esplicita un'ulteriore scelta metodologica: pur nel dovuto confronto con il dibattito scientifico sui temi trattati e con gli studi presenti in letteratura sulla vita dell'autore e la sua opera, sull'epistemologia della complessità e, nello specifico, sulle riflessioni che egli ha dedicato alla dimensione poetico-estetica – operazione imprescindibile per garantire rigore epistemologico e validità scientifica alla ricerca –, si è deciso, aderendo all'ermeneutica dell'educativo ducciana, di privilegiare un incontro diretto e perlopiù immediato con la parola dell'autore stesso.

Inoltre, nella conduzione del discorso si è fatto riferimento al *procedimento a spirale* proposto da Ducci: «un tema non si affronta e si esaurisce in un unico momento, ma torna ad essere ripreso dopo un percorso che ne consente un approfondimento e un allargamento» (Scaramuzzo, 2020b, p. 82). Tale andamento spiroidale, che sembra capace di aderire bene alla qualità multi-dialogica e ricorsiva che caratterizza le relazioni tra gli elementi della vita come anche del pensiero complesso moriniani, può essere quindi ritenuto al contempo anche particolarmente appropriato al metodo complesso.

Il procedimento – richiesto e derivato dal carattere di "nebulosa" dell'oggetto-tema, la poetica complessa di Morin – si è caratterizzato sostanzialmente di tre attività, alle quali si è ovviamente accompagnata quella di dialogo e confronto con la letteratura scientifica di riferimento: mappatura, interrogazione di costellazioni, ricostruzione di nuclei nevralgici.

L'attività di mappatura è consistita nell'identificazione di termini ricorrenti e rilevanti nella riflessione moriniana sulla dimensione poetica, andando a ricercarli in diversi luoghi della produzione, così come nel tentativo di ricostruzione semantica e nell'analisi e confronto tra gli elementi emersi.

Dalla mappatura sono emersi, dunque, elementi fondamentali della dimensione poetica, in relazione tra loro: quelle che potremmo chiamare, secondando Morin (1969b), delle *costellazioni concettuali*; si è proceduto quindi alla «interrogazione di costellazioni» (p. 355), ossia a interrogare questi insiemi intrecciati di elementi, cercando di comprenderne i rapporti e l'articolazione.

Dalle interrogazioni sono emersi nuclei tematici, che, una volta formulati, sono andati a comporre e delineare progressivamente la poetica complessa moriniana.

Le domande che hanno condotto e accompagnato l'operazione di mappa-

tura e che hanno guidato le interrogazioni di costellazioni sono le seguenti.

Cos'è la poesia per Morin?

Quali i termini ricorrenti per esprimere questa dimensione? Quali i loro significati?

Quali gli elementi in cui la dimensione poetica si condensa? Come si articolano tra di loro?

Perché questa dimensione è importante per l'autore?

Come si colloca nel più ampio sistema del suo pensiero?

Quale valenza può avere la riflessione poetico-estetica moriniana per l'umanarsi e l'educativo?

Come si può coltivare questa dimensione nella concretezza del vivere?

Durante lo svolgimento di tali attività è emersa con sempre più forza l'importanza e centralità del vissuto dell'uomo Morin in relazione alla formulazione del suo pensiero complesso e della sua concezione della poesia. Quindi, parallelamente all'indagine sulle riflessioni dell'autore sulla dimensione poetico-estetica, si sono andati rintracciando quelli che si sono ritenuti gli elementi costitutivi dell'esperienza esistenziale dell'autore, giungendo a individuare delle categorie emblematiche di tale vissuto. Ciò con il fine di mettere in luce la ricorsività tra vita ed elaborazione teorica – operazione che si è ritenuta indispensabile per non mutilare la circolarità e complessità propria dell'avventura esistenziale-intellettuale di Morin –, nonché "l'estendibilità" antropologica e la valenza educativa delle categorie esistenziali e concettuali individuate.

PARTE SECONDA

L'*HOMO COMPLEXUS* E LA VI(T)A POETICA
NELLA COMPLESSITÀ DELL'ESISTERE

4.

La ricorsività vita-pensiero e l'*homo edgarus* come parabola dell'*homo complexus*. Lo spirito della valle

Quel che ho io da dire ha bisogno di maggiore indulgenza perché è oggettivamente più complesso. [...] Vedi, Timeo, è più facile aver l'aria d'essere all'altezza della situazione quando si parla agli uomini degli dèi che non quando si parla fra noi di noi uomini.

Crizia*, Platone*

Non chiederci la parola che squadri da ogni lato
l'animo nostro informe, e a lettere di fuoco
lo dichiari e risplenda come un croco
perduto in mezzo un polveroso prato.
Ah l'uomo che se ne va sicuro,
agli altri ed a se stesso amico,
e l'ombra sua non cura che la canicola
stampa sopra uno scalcinato muro!
Non domandarci la formula che mondi possa aprirti,
sì qualche storta sillaba e secca come un ramo.
Codesto solo oggi possiamo dirti,
ciò che non siamo, ciò che non vogliamo.

Ossi di seppia*, Eugenio Montale*

Condurre l'umanità alla conoscenza delle proprie realtà complesse è possibile. Non possiamo affrontare l'ignoto che a partire da qui.

Rodrigo De Zayas

Eterno combattente per le forze deboli
Decollando in alto dalle caverne, dai bassifondi,
Geopolitico complessificante, si "af-fida" al complesso,
Amabile e metodico distruttore di ideologie
.....
Mortalmente ferito così presto,
forza debole così forte, etico
Ombelico dell'amore ti

Ricolleghi agli altri
Irradiando come un faro il tuo pensiero affettivo affettuoso
Non ti piegare "fiero" Edgar, di fronte alla crudeltà[1].

Pierre Leclère

L'antropo-cosmologia sono io!

Edgar Morin

Unisco ciò che è disperso.

Edgar Morin

Mi sono sentito in contatto con il patrimonio del pianeta, animato dalla religione di ciò che connette, dal rifiuto di ciò che rifiuta, da un'infinita solidarietà; ciò che il Tao chiama *lo spirito della valle* "riceve tutte le acque che in essa si riversano".

Edgar Morin

Consideriamo Morin un autore che riesce ad annullare quel fosso abusivo tra il pensare e il vivere di cui Ducci parla. C'è infatti una strettissima interconnessione tra la vita e l'opera di Morin, tra il suo pensiero e la sua esistenza: «La mia vita intellettuale è inseparabile dalla mia vita» (1994a, p. 13), dice l'autore[2].

[1] Acrostico inviato a Morin da Pierre Leclère dopo la lettura de *I miei demoni* e poi pubblicato in *Pleurer, aimer, rire, comprendre* – diario scritto tra il gennaio del 1995 e il gennaio del 1996, pubblicato per la prima volta lo stesso anno da Arléa (Morin, 1996b) e poi riedito da Seuil nella raccolta *Journal* (Morin, 2012m, p. 472, trad. mia). Nella traduzione in italiano per mantenere l'acrostico si è preferito sacrificare in alcuni punti la resa.

[2] E ancora, poco più avanti: «Non sono tra coloro che si sono costruiti una carriera, ma tra quelli che hanno vissuto una vita» (Morin, 1994a, p. 13). Oppure: «Non ho mai fatto un'autobiografia continua, ma ho raccontato pezzi della mia vita. Perché l'ho fatto? Perché alla fine la mia vita è inseparabile dal mio lavoro» (Morin, 2022b, p. 147). In proposito di uno dei tomi del metodo – ma ciò vale certamente, in misure diverse, per ogni opera della sua produzione – Morin (1980a) afferma: «Coincido con questo libro. […] Io faccio lui, lui fa me» e «Ho scritto immerso nella vita, non fuori dalla vita» (p. 547). Nella Post-prefazione de *Il vivo del soggetto* scrive: «Finalmente – la cosa più importante – vi è anche una convergenza fra la discontinuità-molteplicità che disvelo in me stesso e la filosofia (antropo-cosmologia) verso la quale tendo […]»; (Morin, 1969c, p. 14). La complessa biografia di Morin, nota Mauro Ceruti (2021b), «intreccia in modo irriducibile la sua esistenza e il suo pensiero, vicende personali e vicende storiche, azione e riflessione» (p. 18). In tutto questo capitolo riporteremo alcune citazioni a titolo di esempio – lo spazio e il ritmo della riflessione costringono a una selezione –, ma va rilevato che l'intera produzione moriniana è disseminata di passi sull'interconnessione di vita e pensiero, nonché di riflessioni, tutte consonanti, sulle categorie che abbiamo individuato e qui esporremo come costitutive della complessità dell'uomo-pensatore Morin. Per un

> Ho l'impressione che il mio senso della complessità sia sorto in modo quasi istintivo dal mio senso della contraddizione, dal sentimento dell'incertezza, del tempo, delle evoluzioni, della storia, degli eventi, dei fatti accidentali e delle scelte da compiere, dall'auto-osservazione, dal mio senso della multidimensionalità e dalla mia ripugnanza per i manicheismi in ogni ambito: filosofico, scientifico, politico e senza dubbio anche nella vita quotidiana. (Morin, 1994a, pp. 298-299)

Il pensiero complesso moriniano nasce dal suo vissuto, prende forma da esso – dal suo senso di complessità, dal senso di multidimensionalità e dall'orrore per le semplificazioni mutilanti e riduttive, dalle contraddizioni di cui si riconosce portatore e che riesce a intravedere nella realtà circostante, dalle sue esperienze di vita[3].

> So di aver proiettato continuamente il mio brivido lirico davanti alla vita, la mia sensazione assoluta del suo mistero, la mia meraviglia, che ogni chiarimento, lungi dal dissipare, ha fatto rinascere più forte, la mia personale convinzione della tragedia dell'esistenza, il mio terrore della morte, il mio gusto per il gioco (tra cui, quello per il gioco di parole), il mio amore per il piacere, la mia volontà di accettare questo mondo, la mia incapacità di accettarlo, il mio desiderio di razionalizzare, la mia allergia alla razionalizzazione. (Morin, 1980a, pp. 545-546)[4]

La riflessione di Morin accoglie il suo portato esistenziale e se ne colora,

più ampio quadro biografico e un approfondimento sulla ricorsività di vita e pensiero si rimanda: al lavoro di Bianchi (2001), *Le fil des idèes. Un èco- biographie intellectuelle d'Edgar Morin*; ai due lavori di Ceruti (2021a; 2021b), *Prefazione. La scommessa di Edgar Morin* e *Il "secolo" di Edgar Morin*; alla pubblicazione di Dortier e Yousfi (2019), *Edgar Morin. L'aventure d'une pensée*; al volume curato da L'Yvonnet, F. (2016), *Cahier Edgar Morin*; al lavoro di Lecompte (2023), *Edgar Morin. En suivant la voie, Une vie, une œuvre*; a quello di Lemieux (2009), *Edgar Morin. L'indiscipliné*; alla «biblio-biography» elaborata da Montuori (2008) all'interno della sua introduzione al volume *On Complexity*; alla pubblicazione di Morin e Pasqualini (2007) *Io, Edgar Morin. Una storia di vita*; a quella di Tellez (2009), *La pensée tourbillonnaire. Introduction à la pensée d'Edgar Morin*; e, infine, al lavoro di Weinmann (1994), *Introduction*. *Edgar Morin. L'Œdipe du complexe*. Rimandiamo inoltre alle molteplici pubblicazioni autobiografiche e ai libri-intervista biografici dell'autore (si v. la sezione della bibliografia tematica *Vissuto: pensiero vivente e vita pensante*, *infra*, Appendice, par 1.2.).

[3] L'opera di Morin (1980a) è consistita nel «trasformare un senso di complessità in un metodo di complessità» (p. 546). Egli è, come ogni uomo, portatore di complessità, e invece di rinnegarla la ha nutrita, e proprio in ciò sta il germe e la possibilità di un pensiero complesso, che sappia abbracciare la complessità: «La mia mancanza di condizionamenti, il mio spirito neo-marrano, le mie esperienze di vita intellettuale, politica e personale; tutto questo mi ha predisposto e educato a nutrire la mia stessa complessità di pensiero e a riconoscere e affrontare la complessità della vita e del mondo» (Morin, 1994a, p. 298).

[4] Ogni soggetto infatti, Morin compreso, proietta le proprie visioni di origine sociale, culturale, pulsionale e soggettiva sulla natura e sulla vita, nonché nel processo di conoscenza.

divenendo vitale e – in qualche misura – personale, e infine torna alla sua vita, nutrendola[5]. Dice Morin (1980a): «Vivo per conoscere, conosco per vivere, vivo per amare, amo per vivere: sono nel ciclo» (circolare e ricorsivo) giocare/godere/agire/esplorare/cercare/conoscere «E questo gioco circolare è finalizzato dalla "ricerca della vita" per il "bene dell'umanità"» (p. 547).

Inoltre, il pensiero complesso è la sua vita – in qualche modo il senso di essa –, visto che è l'espressione della sua "missione" (è la sua missione), del suo impegno personale e umano per "il bene dell'umanità", che trova una sua condensazione nella via della complessità (dell'umano, del mondo) che egli propone – la via di un suo riconoscimento e del tentativo di una sua comprensione.

Ricercare le categorie in cui possiamo dire si condensi l'umanità di Morin persona-pensatore, indagare le interconnessioni di vita e pensiero, è allora fondamentale per comprendere nel modo giusto il portato della sua riflessione complessa – nella sua origine, vitalità, finalità – nella sua profondità e fecondità per l'umano e l'umanarsi.

Di qui la necessità di concentrarsi sui suoi scritti autobiografici e diaristici, e sui contributi affini a questa dimensione, che possono essere considerati luoghi in cui il pensiero moriniano e la ricorsività di esso con la sua vita si esprimono in modo privilegiato[6]. Morin è infatti autore di una vastissima produzione diaristico-autobiografica[7]. Fin da adolescente e per tutta la sua vita (più che centenaria) – con qualche interruzione – Morin (2012c) ha tenuto diari e quaderni in cui annotava «letture, pensieri e tormenti» (p. 7, trad. mia), riflessioni «sui piccoli dettagli e sui grandi problemi della vita quotidiana, riflessioni politiche, filosofiche o di altro tipo, mini narrazioni» (p. 9, trad. mia) di eventi che lo colpivano. In questi testi le annotazioni e riflessioni si susseguono in modo disordinato, a volte confuso, potremmo dire a spirale – con un ritorno su temi già trattati, che vengono approfonditi –, e questo non per un'incapacità nel rendere coerente la propria esistenza, ma per la volontà di Morin (2012m) di mostrarne le «discontinuità», che sono poi quelle che intrecciano la vita di ciascuno: con «salti quantici» da un piano all'altro, dal «micro-evento personale» al macro-evento planetario, attraversando i piccoli e grandi problemi e gioie, piaceri e dispiaceri della vita quotidiana, con passaggi – di cui Morin ha un sentimento molto forte, non ordinario – «dall'insignifi-

[5] Secondo Anselmo (2018) è evidente «come in Morin non solo la sfera pratica abbia generato una innovativa sfera teoretica, ma come a sua volta la sfera teoretica abbia rioperato sulla sfera pratica» (p. 14).

[6] Parlando de *Il vivo del Soggetto* Morin (1969c) dice: «Questo enorme manoscritto […] mi assomiglia come nulla di quanto ho scritto mi ha mai potuto assomigliare. Gli altri libri erano miei; questo sono io» (p. 12), aggiungendo altrove che questo testo ibrido è secondo lui «il migliore e meno letto dei miei libri» (Morin, 2019b, p. 26). Parlando de *I miei demoni* poi afferma: «Ne è nato un libro bizzarro, che è impossibile confinare in un genere; un libro bastardo, meticcio, e che proprio per questo, assieme a *Il vivo del soggetto*, meglio di ogni altro esprime me stesso» (Morin, 2004c, p. 8).

[7] Ceruti (2021b) li chiama «coraggiosi libri-confessione» (p. 21). Per approfondimenti sulla produzione diaristica moriniana si rimanda alla raccolta in due volumi *Journal*, edita da Seuil, e alle due prefazioni che Morin ha redatto per questa pubblicazione (Morin, 2012b; 2012c; 2012i).

cante all'importante, politico e sociale, dal momento egocentrico al momento terrocentrico» (p. 439, trad. mia). È una forma-esercizio di riflessione, scrittura ed espressione che Morin (2012i) ama «particolarmente», perché gli consente di «esprimere tutti gli aspetti della sua persona, della sua mente e del suo spirito» (p. 7, trad. mia). È per lui estremamente «vitale», insostituibile[8]. Gli permette di essere se stesso e di osservarsi, di conoscersi, di ri-conoscersi, di comprendersi[9].

> È nei miei diari che sono pienamente me stesso, nelle mie continuità e discontinuità, nei miei alti e bassi, nelle piccole cose di tutti i giorni e nei grandi problemi; è nei miei diari che emerge il meglio di me stesso, osservazioni, riflessioni, giudizi, dove mi meraviglio e dove mi ribello, dove le mie qualità letterarie si esprimono e fioriscono. (Morin, 2012i, p. 7, trad. mia)[10]

Negli scritti di tipo autobiografico – ed è anche per questo che dobbiamo riconoscerli come estremamente rilevanti – Morin tenta di superare la «cecità» (creata e mantenuta dalla dispersione nelle cose secondarie) nei confronti di se stesso, del proprio «essere profondo» (1969b, p. 22)[11], tenta di chiarire a sé,

---

[8] «Stamattina è una mattinata infelice. Per fortuna mi metto al lavoro sul Mac per queste note quotidiane. Questa attività è diventata vitale per me, è l'unica» (Morin, 2012h, p. 1142, trad. mia). Segnaliamo che il diario di Morin (2012h) intitolato *Krisis*, da cui è tratto questo passo, è stato scritto nel 1987 e pubblicato per la prima volta nella raccolta *Journal* (Morin, 2012b).

[9] Pensiamo, per fare un esempio, allo scritto *Vidal mio padre* (Morin, 1989a), romanzo «appena romanzato» dedicato a suo padre e "ai suoi", e anche, profondamente, a sua madre e alla sua morte. Negli anni 1987-1988 Morin (2009a) vive una «crisi esistenziale» (p. 16) e arriva a soffrire di depressione, e perciò il suo lavoro su *Il Metodo* in quel periodo si arresta: riuscì a uscirne definitivamente e a riprendere il lavoro nel 1988 proprio grazie alla riscrittura di questo testo autobiografico – una prima scrittura in bozza risale infatti a quando aveva circa 25 anni. Morin (2022b) dice che scrisse questo testo non per liberarsi, ma per un «bisogno incoercibile» (pp. 14-15), e proprio questo bisogno incoercibile di auto-conoscenza e auto-elucidazione, di espressione di sé come pratica di comprensione e catartica, sembra essere alla base della produzione e poi pubblicazione degli scritti di tipo autobiografico.

[10] Continua Morin (2012i): «Del resto, è normale che il meglio venga misconosciuto, perché non obbedisce alla norma. Mentre vengo percepito in modo ristretto come sociologo, a volte in modo più aperto ma sempre classificatorio e limitato come "sociologo filosofo", sono soprattutto un essere umano, che ama le bellezze abbaglianti della vita e che odia le crudeltà, un essere umano piuttosto ordinario gettato nel ventesimo e ventunesimo secolo, che ha vissuto e subìto tutti i problemi grandi e piccoli. E in tutto questo sono uno scrittore: mi piace esprimermi attraverso le parole, giocare con le parole, trovare metafore, godere del piacere di descrivere, cioè di scrivere» (pp. 7-8, trad. mia). Inoltre Morin qui esprime, come anche in molti atri luoghi, il suo dispiacere per lo scarso riconoscimento, se non misconoscimento, della sua produzione diaristica e autobiografica – molte delle pubblicazioni dei suoi scritti autobiografici erano state infatti accolte da una critica ostile o da un silenzio di critica, e ancora oggi sono poco considerate –; di più, l'autore rivela come proprio tale produzione costituisca in qualche modo "il meglio" della sua opera, confermando la necessità di porvi attenzione. Spesso, a seguito di questo tipo di critica, Morin era stato tentato di abbandonare tale modalità di ricerca – che pure ama profondamente e gli è vitale – e questo tipo di pubblicazioni, sentendosi scoraggiato dall'ignoranza e dall'incomprensione.

[11] Si tratta di una ricerca del proprio sentire profondo – «*il mio sentimento* allo stato bruto» –, di

e in qualche misura anche agli altri, ciò che è importante per lui e ciò che è secondario, ciò che pensa e ciò in cui crede veramente: «Nello stesso movimento, volevo interrogare la mia esperienza, questo legame inter-retroattivo tra le mie idee e la mia vita, e riaffermare meglio, a volte riscoprire, le mie verità» (2012l, pp. 171-172, trad. mia)[12].

L'autore ha dunque praticato l'arte autobiografica anche come elucidazione del proprio itinerario, come metodo di auto-osservazione, auto-conoscenza e auto-elucidazione[13]. Per Morin (1977a) si tratta infatti di veri e propri «saggi di autoesame» (p. 448, nota 3), in cui indaga la sua relazione con la soggettività e la propria soggettività: non pretende certamente di sciogliere tale problema, ma si sforza di *sdoppiarsi in osservatore-osservato*, e questo *imperativo di auto-*

una ricerca delle proprie verità, che, per quanto difficoltosa e difficile da raggiungere, è comunque necessaria e indispensabile: «Rari momenti, desiderati in continuazione, questi minuti di verità interiore» (Morin, 1969b, p. 22).

[12] Morin parla qui de *I miei Demoni* (Morin, 1994a). Il diario *Une année Sisyphe*, da cui è tratto questo passo, è stato scritto nel 1994 e pubblicato per la prima volta l'anno dopo da Seuil (Morin, 1995).

[13] Esempio eminente di tale movimento, che pure caratterizza l'intera produzione autobiografica, è *Autocritica* (Morin, 1959), in cui Morin indaga il suo processo di conversione e poi difficile deconversione al e dal comunismo, chiedendosi come mai, pur avendo avuto una cultura di sinistra molto antistalinista nel periodo prebellico e idee sempre molto chiare su tale regime, fosse riuscito, durante la guerra, a convertirsi, a trasformarsi e a reprimere le proprie conoscenze. L'autore si chiede, in ultima analisi, perché si fosse ingannato, e finisce per interrogarsi, più in generale, sul processo dell'auto-inganno, o *self deception*, e per riflettere sulla necessità fondamentale dell'auto-monitoraggio, dell'auto-conoscenza e dell'auto-critica permanente. Dal proprio caso singolare Morin giunge infatti a porre un problema generale e collettivo, ossia quello delle derive di (che partono da) una giusta aspirazione o un fine "buono", evidenzia come si possa finire, senza rendersene conto, come presi da un ingranaggio, per lavorare per il contrario di ciò volevamo o per cui avevamo deciso di batterci – riflessioni che troveranno posto nel pensiero complesso, in particolar modo nel riconoscimento della necessità di una *conoscenza della conoscenza* e nella categoria di *ecologia dell'azione*. Sul complesso percorso politico moriniano si rimanda, tra gli altri, al lavoro di Cotroneo (2011), *Autocritica. Il tormentato percorso politico di Edgar Morin*. Per quanto concerne l'«ecologia dell'azione», mediante questa categoria Morin (1980a) comprende ed elabora il fatto che «ogni iniziativa umana volontaria […] si inserisce in maniera aleatoria in un gioco di inter-retroazioni straordinariamente polivalente e complesso, del quale colui che agisce non ha spesso nemmeno il minimo sentore. [...] Contrariamente all'opinione che trova nell'attore le radici dell'azione, questa concezione comporta dunque uno sradicamento dell'azione dall'attore. Essa può smorzarsi in un gioco di retroazioni negative, ma può anche innescare retroazioni positive inattese: e quindi, in ogni caso, appartiene più ai processi ecologici che alle decisioni autologiche. […] Possiamo dunque intendere il primo principio dell'ecologia dell'azione: "Il livello massimo dell'efficacia di un'azione si situa all'inizio del suo sviluppo" (Lise Laférière). Ben presto le nostre azioni vanno alla deriva, entrano a far parte di un gioco di inter-retroazioni che le strappano dalla loro fonte organizzatrice e alla loro direzione finalizzata per condurle in processi e in direzioni completamente differenti, se non addirittura contrari. Di conseguenza possiamo allora formulare il secondo principio di un'ecologia dell'azione, che è un principio d'incertezza: *le conseguenze ultime di un atto particolare non sono prevedibili*» (pp. 93-95). Le vie che l'autore propone per assumere consapevolmente il principio di ecologia dell'azione e per rispondere in modo critico, costruttivo e proattivo alla complessa interazione dialogica di auto-logica ed ecologica, nella teoria e nella prassi, sono quelle della *strategia* (flessibile, modificabile e permanentemente soggetta a monitoraggio) e della *scommessa*. Per ulteriori approfondimenti sull'*ecologia dell'azione* si rimanda anche ad alcuni altri luoghi della produzione di Morin (1986c, pp. 7-108; 2004a, pp. 28-34).

osservazione che anima e percorre tutta la produzione diaristica e auto-biografica diviene poi per lui un *principio epistemologico primario*[14].

In questi scritti l'autore ricorre a un movimento fondamentale e fecondo, quello dell'introspezione, che diviene in qualche modo, come abbiamo visto, metodo. Nonostante il discredito lanciato dalle scienze umane «sulle virtù dell'introspezione», Morin (1969c) – rifacendosi a Montaigne e Rousseau – conserva «il sentimento che l'immersione in se stesso conduce alla condizione umana, soprattutto quando l'auto-immersione sia poco determinata, poco compartimentata, poco specializzata» (p. 13)[15].

> Così facendo, ho voluto rendere conto, nel e attraverso il mio caso particolare, della condizione umana. Montaigne diceva giustamente che ognuno porta dentro di sé la condizione umana. La porta, potremmo aggiungere, come il punto singolare di un ologramma che contiene in sé le informazioni del tutto di cui è una minuscola parte. La condizione umana non è solo nelle profondità della nostra inestricabile natura di *Homo sapiens/demens*, è anche nella nostra capacità di soffrire o godere a seconda dell'evento, nell'esercizio più o meno fallimentare della ragione, nei nostri tentativi di comprendere ciò che ci accade e ciò che accade al mondo, è negli stati successivi della vita quotidiana, a seconda di ciò che si presenta alla vista, all'udito, alla mente-spirito... È nella bipolarità yin-yang della felicità di vivere e del male di vivere, nel passaggio dal riso al pianto, dal pianto al sorriso. Allo stesso tempo, cerco di evitare la tendenza naturale dello scrittore o dell'intellettuale ad auto-monumentalizzarsi, a cancellare i piccoli nonnulla che per lui sono importanti, a drappeggiarsi nella sua vocazione di pensiero, a vivere solo nel mondo dello spirito, a conoscere solo le persone importanti, a cancellare la materialità del proprio corpo e della propria vita. (Morin, 2012m, p. 439, trad. mia)

[14] Dice Morin (2012m): «Non pretendo di sciogliere il problema della mia soggettività né della mia singolarità. Questo problema non ha smesso di ritornare nei miei scritti fin da *Autocritica* […]. Questo imperativo di auto-osservazione è continuato in *Il vivo del soggetto*, dove volevo osservare la mia vita soggettiva e considerare lo stato delle mie idee. È proseguito nelle mie indagini sociologiche, per poi diventare un principio epistemologico primario: l'osservatore/progettista deve includere se stesso nell'osservazione e nella concezione. La conoscenza richiede la conoscenza di sé. Tanto più che, come ho scritto nell'introduzione a *I miei demoni*, "so che tutta la conoscenza è al tempo stesso una traduzione mentale e una ricostruzione mentale, ed è questo il problema chiave che ho affrontato ne *La conoscenza della conoscenza*. So che la percezione di un evento può comportare la selezione di ciò che sembra essere principale, occultando o dimenticando ciò che disturba... So che le idee di cui abbiamo bisogno per conoscere il mondo sono allo stesso tempo ciò che camuffa o sfigura il mondo per noi. So che nessuno è al sicuro dalla menzogna a se stesso"» (2012m, pp. 440-441, trad. mia).

[15] Per Morin (2001b), infatti, la conoscenza dell'umano deve includere una *parte introspettiva*: ciascuno «deve essere incoraggiato a ricercare in se stesso verità di valore universalmente umano» (p. XVII). Da notare come sia possibile rintracciare qui un'ulteriore consonanza con l'ermeneutica dell'educativo ducciana, con il suo vivere e riviere personale e concreto esperire interiore.

In questo modo, nel nucleo dell'introspezione, il guardarsi-dentro e comprender-si moriniano diviene guardare l'umano, comprendere la condizione umana.

> Inoltre, dato che ogni persona contiene in sé in modo ologrammatico non solo la condizione umana, ma anche la sua cultura, la sua società e il suo mondo, la mia cultura, la mia società e il mio mondo sono presenti nella mia stessa singolarità. Così tutto ciò che parla di me parla anche di questo mondo che è presente in me. Lo sguardo su me stesso è a suo singolare modo uno specchio del mondo, mentre il mondo che guardo è il mio proprio specchio. (Morin, 2012m, p. 440, trad. mia)

Morin (1969b), in quanto «marrano, marginale e autodidatta», può essere riconosciuto e considerato come «uno di questi uomini qualunque che porta dentro di sé le contraddizioni essenziali della condizione umana» (pp. 395-396). Il suo addomesticamento superficiale, il debole imprinting, la molteplicità esistenziale, hanno fatto di lui «un rappresentante credibile dell'umanità, animato da aspirazioni e contraddizioni generali, antropologiche» (Morin, 1994a, p. 285)[16]. Morin è un uomo "qualunque", un uomo "medio", e perciò microcosmo del macrocosmo umano, esempio rappresentativo che condensa in sé caratteristiche antropologiche universali. Nel pensiero dell'autore «qualunque» e «medio» assumono un significato particolare: significano che Morin (2008a) partecipa «pienamente a ciò che ha in comune con tutti gli uomini», che è «aperto a tutto» (p. 58), che è un «esemplare medio di essere umano, un microcosmo che porta in sé tutti gli aspetti umani» (p. 122) – anche le sue contraddizioni gli permettono questa partecipazione e rappresentatività. Quindi *qualunque* non perché subisce le determinazioni medie di una società data, ma, al contrario, perché costituisce «un campione di umanità in qualche modo rappresentativo» (Morin, 1969b, p. 395).

E così Morin – che grazie al suo marranismo e alla sua marginalità ibridati e ibridanti è portatore di «unidualità e di universalità» (2019b, p. 639) – con la sua identità plurima, concentrica e multidimensionale, con le sue dialogiche ricorsive tra poli opposti e complementari, con il suo carattere complesso – «ibrido, sottodeterminato, pluridеterminato» (1994a, p. 166), contraddittorio, proteiforme – è campione rappresentativo del complesso umano e della complessa condizione umana nelle sue multipolarità, molteplicità, contraddizioni e pluridеterminazioni, nonché nelle sue radicali sofferenze e aspirazioni, nella

[16] Questa riflessione risponde in qualche modo all'auto-interrogazione dell'autore ne *Il vivo del soggetto* circa la ricorsività e analogia tra il proprio vissuto e la sua teoria della complessità, la sua antropo-cosmologia: «O io sono un povero demente che proietta le visioni del suo spirito frammentato e del suo destino contingente sull'uomo e il mondo, oppure ci sono davvero gli elementi per farmi sperare che la mia teoria dell'uomo sia adeguata al suo oggetto anche se mi rassomiglia» (Morin, 1969b, p. 395).

sua tragedia e poesia[17]. Pur nell'inalienabile specificità e singolarità di una vita, potremmo dire che il *complexus* dell'«homo edgarus» (Morin, 2021a, p. 79)[18] è in qualche modo parabola dell'*homo complexus*: portatore, nella singolarità, di alcune profonde verità di questo, che sono antropologicamente universali, è specchio in cui potersi riconoscere – nella nostra complessità – e da cui trarre insegnamento circa una buona comprensione dell'umano, una comprensione che sappia farsi complessa abbracciandone la complessità[19].

Proprio per tali motivi in questo capitolo ci dedicheremo a indagare e valorizzare quegli aspetti personali del Morin uomo che sono interconnessi al suo vivere, al suo pensare e ai prodotti di questo pensare. Ciò nella convinzione, appunto, che questi dinamismi complessi possano parlare radicalmente, universalmente e profondamente dell'umano e all'umano, che la riflessione moriniana sulle categorie in cui si radica e manifesta il suo essere umano-complesso abbia potere umanante per le altre umanità che la incontrino: che sia da assumere come esempio, a cui rifarsi, di un umanarsi in pienezza[20].

Nella nostra indagine sulle categorie dell'*homo edgarus* – che sono in qualche modo, come abbiamo visto, quelle in generale dell'*homo complexus* – partiremo da un approfondimento sulla multi-dialogica che caratterizza l'umanità di Morin e che si manifesta in un'identità e un vissuto multiplo e multidimensionale, ci concentreremo poi sulla propensione moriniana alla trans e interdisciplinarità, sulla sua vocazione a collegare elementi e saperi diversi, proseguiremo indagando come Morin riesca a vivere in modo poetico, esperendo la poesia della vita e la comunione con l'altro, per poi concludere con un affondo sul suo impegno di intellettuale, la sua "missione", e sul suo particolare tipo di fede e religiosità.

---

[17] Dice Morin (1973): «ciascuno porta in sé la molteplicità e la multipotenzialità» (p. 214 nota 3).

[18] È proprio Morin ad usare questa espressione per definirsi.

[19] Per il momento basti dire che con ciò intendiamo una comprensione che guardi e tenga insieme il singolare e il generale, la parte e il tutto-sistema, che sappia cogliere ed esprimere le relazioni dialogiche (a un tempo antagonistiche, concorrenti e complementari) di parti diverse, opposte, contraddittorie, e la connessione ricorsiva tra di esse (ossia una relazione per cui queste componenti si generano e rigenerano a vicenda). Il pensiero complesso verrà poi approfondito più avanti nel lavoro, in particolare nel quinto capitolo. Ceruti (2021a), profondo conoscitore del pensiero di Morin, conferma l'interpretazione che siamo andati fin qui formulando: «Edgar Morin […] ha trovato nell'auto-osservazione l'opportunità per scandagliare la complessità della condizione umana, riflettendo sul potere perverso e accecante delle idee che si fanno idolatria, sulla difficoltà di contrastare l'autoinganno, sulla lotta inesauribile tra le forze di Eros e Thanatos… In particolare, nella sua scrittura diaristica e saggistica, fra le più alte della letteratura francese, attraverso l'auto-osservazione ha raccontato l'essere umano […] come la scheggia infinitesimale di un'esplosione cosmica, impenetrabile nel suo mistero, e la cui esplorazione ci è consegnata come destino. Ed è proprio nella riflessione sulla sua vicenda personale che si disvelano anche il germe e il senso profondo del suo pensiero filosofico» (p. 8).

[20] Le categorie che approfondiremo, tutte ricorsivamente interconnesse, sono inoltre fondamentali, come abbiamo visto, per comprendere in modo più profondo l'epistemologia della complessità, e analogamente, al suo interno, la sua concezione della poesia, la poetica complessa moriniana.

4.1 Un'umanità multi-dialogica: post-marranismo, tragedia e poesia, quattro poli e segreti delle età

Non ho potuto né voluto sfuggire alla multipolarità umana.

Edgar Morin

La mia natura è sede di contraddizioni propulsive e distruttive.

Edgar Morin

D'altro canto, però, non ho voluto mascherare quella che è la verità della mia (e di ogni) persona, la vita su molti piani separati, simultanei, le incredibili discontinuità dell'essere...

Edgar Morin

Provo, insieme, il senso dell'irriducibilità della contraddizione e quello della complementarietà dei contrari; ho vissuto questo sentimento subendolo, dapprima, poi accettandolo e facendolo diventare parte integrante di me stesso.

Edgar Morin

Io, la mia "saggezza": assumere il mio dialogo tra fede/dubbio, razionalità/misticismo, dove nessuno dei due termini può asservire o distruggere l'altro.

Edgar Morin

Sono un vecchio orfano, ho sempre avuto bisogno di amare ed essere amato.

Edgar Morin

Morin (1994a) riconosce le molteplici contraddizioni e opposizioni che sente in sé come qualcosa di potente, di costitutivo, che anima la sua vita, il suo pensiero e la sua azione. Egli sente la sua natura come sede di contraddizioni propulsive e distruttive, si sente «luogo di contraddizioni che spingono in avanti e distruggono al tempo stesso» (p. 61) – la contraddizione è infatti qualcosa che disturba, confonde, che può dilaniare e annientare, e al contempo qualcosa di vitale e fecondo, che mette in movimento, segno della ricchezza dell'essere. Sente in sé l'opposizione tra, da un lato, un egoismo di figlio unico viziato, un'introversione che chiude in sé e un sentimento della vanità del tutto, e, dall'altro, un altruismo che cerca l'altro e apre ad esso, una ricerca spasmodica di un oggetto d'adorazione, una folle tensione amorosa; in lui coabitano

«una coscienza disincantata del reale» e «un perpetuo incantesimo fantasmatico, poetico, amoroso»: «questi sono i volti contraddittori della mia persona, o piuttosto le contraddittorie persone che vivono nel mio volto e si combattono, si alternano, si mescolano» (p. 61) – dice Morin.

Il lavorio delle contraddizioni è centrale nell'autore, a partire proprio dalla contraddizione vissuta. Egli è capace di accogliere e coltivare le contraddizioni che riconosce in sé e nella realtà circostante. È capace di abbracciare l'interconnessione di elementi diversi, ad un tempo antagonisti e complementari, facendoli dialogare ricorsivamente. Dice infatti che la sua rivoluzione intellettuale – prima attraverso la dialettica hegeliana e poi approdando al concetto di dialogica – è consistita proprio nella scoperta della *necessità* della contraddizione.

> La mia rivoluzione intellettuale consiste nella scoperta che la contraddizione, invece che essere eliminata come errore, è non solo ineliminabile nella conoscenza del mondo, della vita, dell'essere umano, ma necessaria al pensiero. Non avevo ancora in mente la parola complessità, ma sentivo che la parola contraddizione complessificava il pensiero. [...] a partire dal *Metodo* ho compreso che vi sono contraddizioni insuperabili e ho imparato anche che esse sono vitali [...]. Di fatto, improvvisamente ho riconosciuto e compreso che sono io stesso un tessuto di contraddizioni e che ciò costituisce non un'infermità ma una ricchezza. (Morin, 2019b, p. 102)

Morin, dunque, parte dal riconoscimento dell'esistenza delle contraddizioni ed è mosso dal tentativo e dalla volontà di non annullarle o ignorarle, ma di accoglierle, di riuscire a interpretarne la relazione, l'interconnessione possibile... necessaria: comprende come le contraddizioni non significhino semplicemente errore, che non sono necessariamente sinonimo di sterilità e avvilimento, ma possono essere intese come verità profonde, elementi vitali e arricchenti.

> Potevo così accettare dubbio e convinzione, assumendo le mie contraddizioni come verità e forze positive: dubbio e contraddizione non erano più elementi di sterilità e avvilimento, ma di fecondità e tonicità. Nelle profondità del mio essere incorporavo alla dialettica il mio dialogismo spontaneo, il duplice nucleo in forma di *yin/yang* che agitava il mio spirito. (Morin, 1994a, p. 217)[21]

Proprio le contraddizioni che riconosce animarlo danno corpo alla sua multipolarità, alla sua unità duale, dialogica, molteplice[22] – e questi sono aspetti

[21] Dice emblematicamente Morin (2012m): «Sembra che il mio ascendente debba essere Gemelli e non Cancro […]. Ovviamente, i Gemelli: la dialogica» (p. 726, trad. mia).

[22] «Quindi è vero che c'è in me un'unità nella dualità. Sono doppio, ma i miei due aspetti comuni-

in realtà presenti radicalmente in ogni umanità, nella sua complessità, che però tendiamo a semplificare e ridurre[23].

Proseguiremo dunque con un approfondimento sulla multi-dialogica che caratterizza l'umanità di Morin, che si manifesta in un'identità multipla e multidimensionale, e la indagheremo a partire dalle categorie che ne sono alla radice e in cui questa si condensa, quella di post-marranismo, la dialogica ricorsiva di vita/morte speranza/disperazione amore/separazione, i quattro poli moriniani (dubbio e fede, razionalità e misticismo) e la sua concezione di adultità come commistione e dialogo delle varie età della vita.

Morin si definisce marrano, neo-marrano, post-marrano. Il significato del termine *marrano* assume per lui un valore esistenziale – che si colora di positività – inscindibile da quello storico[24]. Con questo termine venivano indicati, a partire dal XIV secolo, gli ebrei spagnoli (e talvolta gli arabi) sospettati in anticipo, a torto o a ragione, di essere rimasti fedeli alla propria fede precedente e di praticarla in segreto[25]. L'autore riflettendo sulla sua profonda dualità giunge a collegarla al marranismo, che diviene dunque la categoria in cui viene radicata e ricompresa la sua molteplicità identitaria[26].

> Scopro la mia differenza, senza potere per molto tempo, né concepirla, né pensarla, e fin da allora marginale, un piede qui, un piede là, neo-marrano, cioè figlio di un sincretismo culturale tra il mondo ebreo e il mondo gentile, ma un po' estraneo all'uno e all'altro. Questo rafforza il mio malessere, [...] ma contemporaneamente mi

cano» (Morin, 2022b, 265, trad. mia).

[23] Dice Morin (2021a): «Non ho potuto né voluto sfuggire alla multipolarità umana [...]» (p. 79). E forse la differenza è proprio qui. In realtà è impossibile sfuggire del tutto alla nostra natura multipolare e contraddittoria, perché è costitutivamente e universalmente umana. Per ragioni di "quieto vivere", di volontà di chiarezza e semplicità, tendiamo però a rifuggire questa natura, a occultarla, semplificarla, ridurla, tentiamo di rimuoverla, mentre Morin ci porta il fecondo esempio di assumerla, nella sua pena, fatica, ricchezza e fecondità: è necessario però *volerla* riconoscere e assumere. Di più, sembra proprio questo il movimento per poter essere fino in fondo umani, per poter riuscire ad assumere la condizione umana nella sua complessità. Durante un'intervista, alla sollecitazione di Tager: «*A parte questa bulimia del sapere, lei dà l'impressione di essere sempre tra due sponde, di voler conciliare l'inconciliabile, di riunire in sé le contraddizioni che vede nel mondo*», Morin risponde infatti: «Forse proprio perché sono un uomo che cerca sé stesso?» (Morin, 2008a, p. 57).

[24] Si v. la riflessione sulla concezione moriniana di marranismo di Pecelli e Perri contenuta ne *I miei demoni* (Morin, 1994a, pp. 80-81 nota 9) e il lavoro di Bensoussan (2014) *Les Marranes*.

[25] Si tratta del «cristiano nuevo o il cripto-ebreo» (Bensoussan, 2014). Novinsky (2000) sostiene inoltre come quello del marranismo sia «un fenomeno complesso e diversificato» (p. 6), che va ben oltre l'angusto e tradizionale concetto che lo identifica con il cripto-giudaismo.

[26] Dice Morin (2022b): «Ma c'è anche una profonda dualità in me, che ho collegato, riflettendoci, al marranismo» (p. 263, trad. mia). Per l'autore infatti pensatori come Montaigne, Spinoza, Cervantes e altri, proprio per la loro condizione di marrani, hanno vissuto in loro lo scontro tra due religioni che talvolta ha condotto a "un'esplosione" di entrambe, hanno abitato la contraddizione e la dualità in modo critico, dubitativo, creativo, giungendo a sviluppi fecondi: «sono partiti da una dualità che li ha nutriti e ha prodotto la rivoluzione intellettuale dei Tempi moderni» (p. 264, trad. mia).

apre verso tutto. (Morin, 1969b, p. 379; 1994a, p. 139-140)

Il marranismo si esprime per l'autore come identità plurima, mancanza, differenza, marginalità, che al contempo diviene apertura e ibridazione feconda: è un'esperienza psicologica complessa, lacerata da una identità doppia e molteplice, ma anche un'esperienza creatrice[27].

La categoria del marranismo ingloba e comprende, valorizzandole, le esperienze identitarie e vitali scisse e multidimensionali di Morin. Pensiamo, per esempio, al fatto che egli, nato a Parigi, è figlio di ebrei sefarditi, che sono originari di Salonicco, ma, né greci né turchi, hanno origini italiane e al contempo, andando più indietro, spagnole, e il padre si è poi naturalizzato francese: e così Morin (1969b) si riconosce una multi-appartenenza e un'identità concentrica, si sente «un po' heimatlos, sradicato-pluriradicato [...]: marrano» (p. 392), appunto[28]. Al fatto che è clandestino (ebreo) durante la resistenza francese e al tempo stesso sommergibile del partito comunista al suo interno – dunque portatore, durante la guerra, di una triplice e contradditoria identità: ebreo, gollista, comunista[29]. Che, sempre più antistalinista, lascerà poi più tardi il partito, riconoscendosi infine come al contempo di destra e di sinistra[30]. Pensiamo al fatto che ha deciso di mantenere – e assumere in e per sé – sia il suo cognome ebraico (Nahoum), sia lo pseudonimo che usava durante la Resistenza (Morin), facendo propria e permanente una «duplice identità», quella delle origini e quella che gli veniva dal suo stesso agire (Morin, 1994a, p. 137)[31].

---

[27] «La mia è un'esperienza psicologica complessa, lacerata da una doppia identità; ma anche un'esperienza creatrice, un fenomeno che supera i dogmi delle due religioni; un percorso di indagine critico [...]. Sono scettico, razionale e mistico insieme, perciò sono anche erede di questi tre prodotti del marranismo: Teresa, Montaigne e Spinoza» (Morin, 1994a, pp. 139-140).

[28] Morin (2008a) afferma: «In effetti, all'interno della mia identità ce ne sono varie. […] ho imparato a considerare queste diverse identità come una ricchezza e non come un difetto. E allo stesso tempo mi considero francese, ebreo, mediterraneo – con componenti italiane, spagnole e orientali –, europeo e molto semplicemente, ma principalmente, umano» (p. 58). In un altro luogo aggiunge che per lui «questo carattere concentrico delle identità è all'origine della ricchezza di ciascuno» (2022b, p. 193, trad. mia).

[29] Morin (1994a) aderisce infatti, durante la Seconda Guerra Mondiale, al Movimento (di resistenza) dei Prigionieri e dei Deportati, e, essendo poi divenuto comunista, si trova quindi nella situazione di essere un "sommergibile" (sous-marins), ossia un militante sommerso del partito. Durante la Resistenza ha dunque una «duplice identità di membro della Resistenza e comunista» (p. 136). Anzi, ha tre identità. Dice Morin (2019b): «Al tempo stesso ero gollista, comunista e ebreo […]; talvolta ne rabbrividivo, altre volte me ne gloriavo. […] ero contento di sentirmi gollista e comunista, patriota e internazionalista. In verità, per me, questi termini erano complementari. Mi sarebbe mancato qualcosa se fossi stato l'uno senza l'altro» (2019b, pp. 124-125).

[30] «Ma, in realtà, sono fondamentalmente, voglio dire nel profondo di me stesso, "di sinistra-destra"» (Morin, 2012e, p. 950, trad. mia) – il passo è tratto da *Retour sur soi*, diario scritto nel 1973 e pubblicato per la prima volta nella raccolta *Journal*. Il pensatore mantiene oggi, e da tempo, il suo essere di sinistra – aldilà di settarismi e manicheismi – nella sua fedeltà alle grandi aspirazioni alla fraternità e alla libertà, e il suo essere di destra nella visione di liberalismo e libertarismo come co-implicantesi e nel suo riconoscimento dell'inalienabilità della libertà, che secondo lui non può essere messa in secondo piano o tra parentesi per favorire l'intento rivoluzionario (Morin, 2008a, p. 91).

[31] Dice Morin (2022b) in proposito: «Ho mantenuto i due cognomi, cioè a volte dicevo "Nahoum,

È proprio in questa esperienza marrana, in tale vissuto multi-dialogico e poli-identitario – che è quasi «malattia identitaria» – che Morin riconosce non uno stato di debolezza, ma *la sua verità* profonda[32]. Con la categoria di marranismo egli valorizza questa esistenza scissa, questa liminalità identitaria consapevole. Il marranismo è dunque una sorta di elogio del margine e della marginalità, dell'ibridazione, è una modalità di abitare la dualità, che diviene così luogo positivo e privilegiato di sincretismo e dialogo fecondo, di complessità. E così questa stessa categoria – che Morin identifica prima con il marranismo, poi con il neo-marranismo e infine con il post-marranismo[33] –, nella sua multidimensionalità, contraddittorietà e ricorsività dialogica tra componenti diverse, diviene essa stessa, in qualche modo, sinonimo di complessità: ne è radice ed espressione.

> Ho un carattere atipico, ma non sono il solo e conosco molte altre persone come me. È un carattere complesso: ibrido, sottodeterminato, plurideterminato, ha in sé conflitti, antagonismi, ma anche, in alcuni casi, sviluppi fecondi.
> Per questo sono sempre più convinto di essere ormai non più neo-marrano, ma post-marrano. Da post-marrano ho dubitato delle verità più ovvie, adottando un pensiero scettico e critico insieme, interrogandomi sul mistero del mondo, della vita, dell'uomo. [...] Potrei dire addirittura che per me il pensiero complesso è lo stadio supremo del marranismo: è lo sforzo di integrare punti di vista differenti e talora antagonisti, senza tralasciare la razionalità, il misticismo, la fede. (Morin, 1994a, pp. 166-167)

In Morin è inoltre forte la dialogica di tragedia e poesia della vita.

> Talvolta sono sommerso dall'amore per la vita. Quale bellezza, quale armonia, quale unità profonda, quale complementarità e solidarietà fra i viventi! [...] Talvolta sono sommerso dalla crudeltà della vita, dalla necessità di uccidere per vivere, dalla sua energia distruttrice, dai suoi conflitti, sempre con il trionfo della morte. Poi riesco a riunire, mantenere, a legare indissolubilmente le due

detto Morin" o "Nahoum-Morin", ma vivevo questa doppia identità. Mi dicevo: "Beh, con Nahoum rimango il figlio di mio padre, ma attraverso Morin sono il figlio delle mie opere» (p. 265, trad. mia).

[32] «Mi definiva una duplice, misteriosa differenza: non ero parte del mondo dei gentili, sebbene fossi come loro, e non mi sentivo ebreo benché fossi tale. [...] a volte provavo quasi una malattia identitaria [...], una mancanza rispetto agli uni e agli altri. Solo dopo molto tempo ho trovato la mia verità in quello che sembrava uno stato di debolezza» (Morin, 1994a, p. 131).

[33] Dice Morin (1994a) «Preferisco usare il termine di marrano, che si adatta bene alle esperienze che ho vissute e ha in sé una [certa] complessità [...]. È, questa, la complessità che nell'ultimo capitolo de *Il vivo del soggetto* ho chiamato neo-marrana e oggi potrei chiamare post-marrana» (p. 139). Si v. anche Morin (1969b, pp. 374-396).

> verità contrarie. La vita è dono e fardello, la vita è meravigliosa e terribile. (Morin, 2021a, p. 137)

La dialogica di cui sopra si esprime in lui, da una parte, in un anelito e tensione amorosa, vitale, sperante, e, dall'altra, nel disincanto, nella percezione disperata della crudeltà, della fugacità e della mortalità[34]. Questi tratti costitutivi e interconnessi hanno in qualche modo la loro radice, secondo Morin (1969b), in un preciso evento, che è stato quello più importante della sua vita, ossia quello della morte della madre quando era bambino: «Fu, è stato, l'evento della mia vita» (p. 375)[35]. Così l'autore legge il portato di questo vissuto: «[...] da una parte, la disperazione aveva suscitato in me una specie di nichilismo a causa del quale non credevo più in niente. D'altro canto, benché – e poiché – solitario, incompreso e infelice, avevo bisogno di amore, di fede, di comunione» (Morin, 2008a, p. 16).

Questo evento ha infatti una portata radicale, profonda, informante sul suo essere e la sua vita, nonché sul suo pensiero[36].

> Non so, se mia madre non fosse morta, se sarei andato in quella direzione, che è esattamente la direzione della complessità, dato che vivevo animato da impulsi contraddittori che, tuttavia, erano necessari l'uno all'altro. Forse questo è il mio destino. Se ci penso, mia madre ritorna perché le devo tutto quello che ho perso e tutto quello che ho guadagnato. (Morin, 2022b, pp. 28-29, trad. mia)

---

[34] «Ci ho pensato all'improvviso l'altra sera: in me convivono l'anima di mia madre e quella di mio padre; a volte mi domina l'una, a volte l'altra; ho momenti in cui sono invaso dalla malinconia di mia madre, altri in cui mi domina il buonumore di mio padre. A volte ho il suo umorismo (spesso un po' troppo), la sua contentezza, il suo amore per la vita; e a volte sono triste, cupo, addolorato» (Morin, 2012n, p. 896, trad. mia). Questo passo è tratto da *Années cruelles*, diario scritto tra il 2001 e il 2010 e pubblicato per la prima volta nella raccolta *Journal*.

[35] Si v. anche l'opera *Io, Edgar Morin* (Morin & Pasqualini, 2007, p. 67). Dice Morin (2009b): «Luna è rimasta per me al centro della Vita e della Morte» (p. 296). E in un altro luogo: «Mi soffermo a sentire la Callas cantare la sublime "Un bel dì vedremo" dalla Madama Butterfly […]. La canzone mi invade, perché ho sempre amato quest'aria oltre alla sua bellezza musicale? Perché esprime l'attesa di una speranza disperata, quella che fu la mia, alla morte di mia madre, settant'anni fa! E questa attesa mi ritorna retrospettivamente attuale» (2012n, p. 748, trad. mia). Morin arriva a divinizzare la madre morta, simbolo e radice di quello che chiama il suo insensato bisogno d'amore, e a identificarla con la luna – operazione naturale, visto che la madre si chiamava Louna –: in questa divinizzazione della Luna-Luona vive così in modo adorante, tragico e poetico l'alzarsi della luna nel cielo e le notti di luna piena. Al tema della morte della madre, onnipresente nella produzione autobiografica, Morin (2017b) ha poi dedicato un romanzo, *L'île de Luna* che, dietro le righe, tratta chiaramente della sua esperienza personale della scomparsa della madre.

[36] Dice Morin (1969b): «Il conflitto interiore si ripercuote sul piano delle idee: sono di fronte alla contraddittoria sollecitazione delle due verità, quella del "cuore" e quella della "ragione". È il conflitto tra lo scetticismo che mi rode, ma mi spiega le cose, e l'amore che vuol farsi religione, ma illumina» (p. 380).

In qualche modo, la morte della madre ha partorito Morin (1969b) al mondo e ha partorito per lui il mondo, con la catastrofe è arrivata la coscienza «che l'esilio era irrimediabile e il mondo era senza speranza» (p. 376). È giunto un sentimento nostalgico di perdita irrimediabile, ma questo si è accompagnato al contempo a un «voler-vivere ostinato» (p. 376). E, così, molto presto il pensatore ha cominciato a nutrire la speranza con la nostalgia e a vivere di speranza, per riuscire a sopportare la desolazione del reale:

> Molto presto il ramo tagliato ha cominciato a secernere la sua linfa, mentre il bisogno d'amare mi portava di qua e di là perdendosi di volto in volto per giungere un giorno all'idea-madre, l'idea derivata dalla madre, l'amore per l'umanità. Molto presto mi sono messo in cammino e ho interrogato i volti, i libri e il cielo. Molto presto la mia vita si è orientata verso quello che doveva essere il suo lavoro: espellere la morte e nutrirsene. (Morin, 1969b, pp. 376-377)[37]

Tale evento-vissuto infatti, come abbiamo visto, genera in Morin (2022b) «due sentimenti antagonisti» (p. 17, trad. mia): da un lato, disperazione e un profondo nichilismo, poiché non riusciva a credere in nulla, e, d'altra parte, un (ossessivo e insensato) «bisogno d'amore», come se in lui ci fosse stata «un'emorragia d'amore» (p. 18, trad. mia). Questo anelito amoroso, di partecipazione e di comunione, lo porta ad aprirsi e avvicinarsi all'altro essere umano, a cercare le sue verità e la sua poesia nell'altro, nei libri di cui si nutrirà, a votarsi alla sua missione – che nasce da una profonda speranza nei confronti dell'umano, della vita, dell'avvenire –, a cercare una sua religiosità, e, al contempo, in lui continua pur sempre ad agire incessantemente l'altro polo, del dubbio, dello scetticismo, della disperazione, che lavora criticamente e non permette di abbandonarsi a illusioni cieche, edulcorate, euforiche. Disperazione-nichilismo e (bisogno di) amore sono i due sentimenti che hanno guidato la sua persona, la sua vita, la sua opera: «Tutta la mia vita rimane determinata da questo conflitto permanente tra il dubbio e il bisogno di amore, di fede e di comunicazione» (p. 18, trad. mia).

Questa dialogica originaria, radicale e costitutiva, si esprime inoltre nella multi-dialogica dei *quattro poli*:

> Per quanto mi riguarda, cerco di accettare consapevolmente non

[37] È proprio all'interno di questo movimento che, in qualche modo, a Morin diviene chiaro come sia possibile sopravvivere solo con il sostegno della poesia, come non sia certo possibile annullare o sconfiggere la morte e i suoi correlati, ma sia possibile farle fronte, essere capaci di sopportare la desolazione della realtà, solo con la poesia: la gioia, l'estasi, l'amore, la comunione, l'arte... Capiamo bene quindi quanto la dimensione poetica sia fondamentale e le ragioni profonde del grande spazio che Morin le ha dedicato nelle sue riflessioni filosofiche – che andremo indagando nel tentativo di ricostruire la sua poetica complessa.

> solo la dialogica *sapiens-demens*, ma anche la dialogica di quattro forze, molto potenti in me, di cui nessuna riesce a dominare le altre e di cui accetto la coesistenza, il dialogo e il conflitto. Parlo del dubbio e della fede, della razionalità e del misticismo. (Morin, 1997a, p. 70)[38]

Riconosciamo tale dialogica come un'ulteriore fondamentale categoria dell'*homo edgarus* e una delle radici ed espressioni centrali del pensiero complesso. Morin così descrive, in modo illuminante, le implicazioni e la portata del dialogo di queste diverse istanze contraddittorie e complementari:

> Ho vissuto sempre la contraddizione tra fede e dubbio: violenta, inesauribile, immutata, irrisolta, con impulsi messianici che mi preannunciavano redenzione e salvezza e impulsi all'annientamento che mi confermavano come tutto sia perduto per sempre. Da qui la mia irresistibile attrazione verso il dubbio di fondo (Montaigne) e insieme lo slancio di fondo che va al di là del dubbio e della ragione (Rousseau); l'attrazione per le verità del cuore, che rispondono a tutte le mie insoddisfazioni annunciandomi amore, redenzione, salvezza e per quelle della ragione, che soddisfano il mio scetticismo e il mio senso della relatività. Da ciò nascono anche i miei inesauribili slanci verso lo scetticismo e il misticismo, la razionalità e la poesia, il realismo e l'utopismo; e il fascino che provo per gli autori in cui più intima e intensa è questa contraddizione (Pascal, Dostoevskij) e i filosofi della contraddizione che, in fondo, finiscono per non sopprimerla mai (Eraclito, Hegel). Passo perciò dall'una all'altra polarità a seconda dell'influsso più forte, ma non smetto mai di nutrire entrambe. (Morin, 1994a, p. 60)

In questa relazione multi-dialogica e ricorsiva tra i quattro poli, la razionalità viene modellata e resa più complessa dal contatto con il dubbio e la contraddizione, si rafforza nel confronto con il non razionalizzabile, che la salva dalla deriva della razionalizzazione assoluta; la fede è corroborata dal dubbio e nutrita dalla razionalità, e si fa scommessa, con cui Morin risponde all'incertezza e alla contraddizione; lo scetticismo non è solo ragione critica, ma, "relativizzando"

[38] Forze che altrove Morin chiama *poli* o *demoni*: «i miei quattro poli: la razionalità, la fede, il dubbio, il misticismo…» (1994a, p. 298); «ho diagnosticato in me quattro demoni (nel senso greco del termine)» (2021a, p. 80). Interessante soffermarsi sul concetto di *demone*, che, rifacendosi al senso originario greco, apre a significati e implicazioni fecondi: i demoni sono elementi a un tempo esterni e interni, possiedono e ispirano, sono potenti e profondamente radicati nell'umano, assecondandoli si realizza la propria natura: «non ce ne rendiamo conto, ma è a forze potenti che obbediamo, a demoni che, come il *daimôn* di Socrate, vivono dentro di noi e insieme ci sono superiori. […] demoni, dai quali siamo posseduti finché non comprendiamo che costituiscono la nostra più intima vitalità» (Morin, 1994a, p. 12).

il potere della ragione, porta alla rinuncia al fondamento, alla spiegazione prima e all'analisi ultima, e, al contempo, permette di riconoscere e aprirsi all'inconcepibile e al mistero; il misticismo si manifesta come un particolare sentimento del mistero, della bellezza e della poesia dell'umano e della vita, che si esprime nell'amore per essa e quindi in qualche modo come fede in essa, la quale, permanendo nel dialogo con la ragione e il dubbio, non viene assolutizzata, non si trasforma mai in certezza euforica (Morin, 1994a, pp. 78-79). La (vera?) saggezza sembra generarsi proprio in questo dialogo fecondo: «Io, la mia "saggezza": assumere il mio dialogo tra fede/dubbio, razionalità/misticismo, dove nessuno dei due termini può asservire o distruggere l'altro» Morin, 2012m, p. 368, trad. mia)[39].

Un'ulteriore interessante categoria dell'*homo edgarus* è quella che potremmo chiamare dei *segreti delle età*. Morin (2022b) spera, e in parte sente, «di avere tutte le età della vita» (p. 286, trad. mia), di essere riuscito a conservare il suo essere infantile, con l'amore per il gioco e la curiosità proprie del bambino, di aver mantenuto le aspirazioni dell'adolescenza, mitigate dalla mancanza di illusioni della maturità, di aver sviluppato nel tempo la responsabilità adulta e la saggezza della vecchiaia – in cui per lui si congiungono «la ragione e la passione, la saggezza e la follia» (p. 297, trad. mia). Sente di essere riuscito a vivere il sovrapporsi, coniugarsi, mescolarsi delle differenti età, divenendo di colpo vecchio a dieci anni quando è rimasto orfano della madre e mantenendosi d'altro canto infantile da adulto – «La morte di mia madre ha causato in me un invecchiamento irrimediabile e un insopprimibile infantilismo» (Morin, 2008a, p. 10)[40] –, ha continuato ad avere la curiosità e la voglia di porsi le domande proprie dell'infanzia, non ha mai rinunciato agli interrogativi e aspirazioni adolescenziali: non è «stato adulto se non in modo superficiale e insufficiente» (Morin, 1994a, p. 287). L'autore riconosce un grande valore al-

[39] La dialogica dei poli non è propria solo di Morin (1994a), ma dell'umano in generale: «Non v'è dubbio che in ogni essere umano si trova al tempo stesso razionalità, misticismo, fede, dubbio» (p. 78). C'è però una differenza tra l'autore e la maggior parte degli esseri umani, che permette di raggiungere una particolare *saggezza*: «generalmente questi aspetti sono separati e non comunicano fra loro, oppure uno di essi scaccia via con forza l'antagonista. In me, invece, ciascuno aumenta d'intensità estendendosi a ogni cosa, in lotta o in connubio con gli altri» (Morin, 1994a, p. 78). Morin passa da una polarità all'altra, ma non smette mai di nutrirle tutte, accetta *consapevolmente* la dialogica dei poli e instaura un dialogo tra sé e i propri demoni, fa sì che le varie polarità siano in dialogo ininterrotto e permanente tra loro. Ma questo è movimento arduo, impegnativo e faticoso, contrario alla "normale" tendenza che ci porta a ricercare chiarezza, linearità, semplificazione; potremmo però prendere l'esempio moriniano per riuscire ad abbracciare la complessità umana, che pure è profondamente presente in ciascuno di noi, e impegnarci a nutrire e nutrirci del dialogo fecondo con i nostri demoni, con e tra dubbio e fede, razionalità e misticismo.

[40] Sulla morte della madre Morin (2008a) dice inoltre: «È stato un trauma che mi ha reso precocemente vecchio, però, paradossalmente, mi ha fatto mantenere lo spirito infantile che sarebbe rimasto nonostante i cambiamenti di età» (p. 10). Possiamo dire che è un sentimento di perdita originario che rimane presente ogni volta che ha un lutto o un dolore, e quindi lo ha fatto permanere in contatto con il suo essere infantile.

l'*adolescenza*, intesa in senso vasto come atteggiamento, vissuto, modalità esistenziale. Vi lega le grandi aspirazioni, una certa purezza, e di qui la necessità di non lasciarsi cambiare troppo dallo scorrere del tempo, la volontà di assumere in sé quei «segreti dell'adolescenza» che l'adulto dimentica: «E non è vero forse che essi mi parlano ancora, con egual forza? Ho perduto l'adolescenza senza acquisire ciò che davvero la fa perdere: la rassegnazione» (Morin, 1994a, p. 287)[41]. Così, in Morin l'incapacità di rassegnarsi alla scomparsa della madre è diventata difficoltà di rassegnarsi alla perdita, «incapacità di rinunciare alla perdita sociale e culturale»:

> [...] proprio come non ho potuto rassegnarmi alla perdita dell'amore, non sono stato capace di rinchiudermi in un settore della cultura, accettando con rassegnazione lo stato di cose e i fatti così come accadevano nel mondo. Non ho mai rinunciato alla conoscenza, e ho voluto se non conoscer tutto, almeno conoscere ovunque, mantenendo ferme tutte le domande cui si deve rinunciare quando si vuole far parte dell'*intelligencija*, e quelle che si dimenticano quando ci si vuole inserire nella società. È senza dubbio questo che ha causato la mia prolungata adolescenza. (Morin, 1994a, p. 287-288)

Morin (1969b) riflette criticamente sullo sviluppo umano e la crescita/invecchiamento della persona, sul modello di adulto diffuso nella società occidentale, che, potremmo dire, gli sembra sia caratterizzato in larga parte dalla rinuncia e dalla rassegnazione, dall'adattamento e dal conformismo sociale, e per questo motivo giunge a interrogarsi sull'adultità come *adulterazione* (*adultération*): «Diventare adulti è per forza adulterarsi [s'adultérer]? Ciò che dovrebbe essere realizzazione di sé, non è più spesso rinuncia a sé?» (p. 264).

Gli sembra che in qualche modo il processo di adultizzazione finisca spesso per essere un processo di irrigidimento, di sofisticazione, alterazione, compromissione, manomissione dell'umano, delle sue qualità più vitali e creative. Dell'invecchiamento rifiuta la sclerosi e la deriva, che comincia per lui quando ci si *ferma*, e così contesta l'età adulta comunemente intesa in favore di «una

[41] In *Autocritica* Morin (1959) si chiede: «Cosa resta di me? […] Mi sono forse temprato, indurito, rinchiuso, sfaldato? Ho resistito alla lenta deriva dell'età? Ho conquistato i segreti della maturità senza perdere i segreti dell'adolescenza?» (p. 222). E altrove afferma: «Ho conservato tutte le aspirazioni della mia adolescenza, ma ho perso tutte le mie illusioni» (2022b, p. 48, trad. mia). Questa importanza dell'adolescenza è mostrata anche dal fatto che Morin (2023b) avrebbe voluto scrivere un libro su Arthur Rimbaud dal titolo *Rimbaud, i segreti dell'adolescenza* – di cui ha poi redatto solo una bozza –, che nomina frequentemente nei suoi testi di carattere biografico: «Ho sempre pensato che Rimbaud esprimesse i segreti dell'adolescenza. […]. Mi ha dato l'idea di fare un libro su Rimbaud, il cui tema era "I segreti dell'adolescenza". Ho preso appunti, ma non l'ho mai finito. Rimbaud portava dentro di sé i segreti e le rivolte dell'adolescenza, come nelle sue poesie un po' estatiche […] o nei suoi poemi di rivolta sulla repressione della Comune. Rimbaud esprimeva entrambi gli aspetti: rivolta e aspirazione estatica» (p. 1-2, trad. mia). Per la versione della traduzione in italiano del passo di *Autocritica* si è preferito qui adottare quella riportata nell'edizione italiana de *I miei demoni* (Morin, 1994a, p. 288) in cui invece che la seconda persona plurale viene utilizzata la prima persona singolare.

concezione della vita in cui, a qualsiasi età, vi sia apertura e disponibilità, passione e curiosità, inquietudine e ricerca permanente» (Morin, 1969b, p. 268). Morin (1969b) è per «un uomo in rivoluzione permanente» (p. 268), in cui siano riunite insieme giovinezza e vecchiaia, il portato dell'infanzia e dell'adolescenza e quello dell'esperienza. Detto altrimenti, secondo lui è necessario «legare i "segreti dell'adolescenza" con i "segreti della maturità"» (p. 267) – e con ciò intende, più precisamente, che è necessario «conservare i misteri dell'adolescenza, e non l'adolescenza in se stessa» (p. 267)[42]. Proprio da questa concezione l'autore cerca di trarre «una "vera" norma adulta» (p. 267), introducendo «la formula "legare insieme i segreti dell'adolescenza ai segreti della maturità"» (p. 269):

> Ogni età ha le sue ambivalenze (ardore-inesperienza per l'adolescenza, strutturazione-adulterazione per l'età adulta, esperienza-senilità per la vecchiaia). Dipende da ciascuno di noi tirar fuori e mantenere, cioè conservare e far sbocciare le virtù di ogni età, e di lottare contro, metaforicamente, i suoi vizi. Bisogna salvare il giovanilismo ma superare l'infantilismo, diventare adulto, ma non adulterato, acquistare saggezza ma senza rovinare verso la senilità. Distinguere l'infantile, che deve fiorire anche nella nostra vita adulta, dall'infantilismo. Bisogna tentare di cumulare: infanzia permanente, adolescenza permanente, maturità permanente, vecchiaia permanente. Psicologicamente i segreti della vecchiaia – il distacco sereno (e l'esperienza) – e i segreti dell'infanzia – il gioco – sono da porre sullo stesso piano, da legare con i segreti dell'adolescenza e della maturità. L'evoluzione di una vita dovrebbe avere per scopo la coniugazione dialettica – al limite impossibile come in ogni sintesi dialettica –, perciò diciamo la rottura del velo che separa le età.
>
> Questa soluzione sarebbe certo sovradeterminata dall'adolescenza, l'età delle contraddizioni e dell'incompiutezza, che porta in sé la rivoluzione permanente, ma questo dinamismo diverrebbe allora quello dell'anthropos, che, restituito a se stesso, sfuggirebbe alle stratificazioni sociologiche dell'età [...]. (Morin, 1969b, pp. 269-270)[43]

[42] L'*adolescenza*, «età di tutte le virtualità» (Morin, 1969b, p. 269), si fa dunque in qualche modo modello e ideale a cui rifarsi, viene colta, in senso vasto, come atteggiamento e qualità esistenziale, una modalità di essere uomo, di stare al mondo, di svilupparsi e fiorire: proprio per questo la categoria dell'adolescenza diviene fondamentale e estremamente feconda nel pensiero moriniano. Dice Morin (1969b): «possiamo considerare l'adulto come valore supremo? Non si potrebbe, antropologicamente, proporre come ideale […] l'eterno adolescente piuttosto dell'uomo maturo?» (p. 268). Possiamo affermare che con *eterno adolescente* egli intende, più che un'eterna adolescenza, un'adultità *adolescente*, un'adultità che sappia mantenere *eternamente* – in modo permanente, rigenerandole incessantemente – le aspirazioni e le domande, la ricerca inqueta e la passione proprie di quella età: che sappia mantenere i misteri e i segreti dell'adolescenza.

[43] Morin (1969b) parla in proposito di «anthropos permanente» (p. 270).

Possiamo allora intendere lo sviluppo umano come «la maturazione e il ringiovanimento *insieme*» (p. 393)[44], come impegno a coltivare la disillusione – nel senso di critica all'illusione euforica e accecante – e la responsabilità, la saggezza che viene dall'esperienza e dalla maturità, e, al contempo, a nutrire e mantenere sempre vivi l'incanto, le speranze, le aspirazioni, la curiosità, la passione, la ricerca inquieta e permanente, la vitalità dell'infanzia e dell'adolescenza, in una continua ri-generazione vitale. Così l'adultità a cui aspirare e da coltivare è quella capace di custodire, impiegare e far interagire «i segreti delle età» (Morin, 2021a, p. 144): «Per invecchiare bene bisogna mantenere in sé la curiosità dell'infanzia, le aspirazioni dell'adolescenza, le responsabilità dell'adulto, e nell'invecchiare cercare di recuperare l'esperienza dell'età precedenti» (p. 144).

Il pensiero e la vita di Morin sono dunque animati in permanenza dalle contraddizioni: egli vive «senza posa l'assalto di verità contrarie, di imperativi contrari» – e anzi ha trovato poi nell'accettazione delle contraddizioni l'espressione stessa delle sue verità – e se talvolta può superare/rimuovere la contraddizione trovando un meta-ambito o un meta-punto di vista, altre volte – visto che alcune contraddizioni son costitutive, ineliminabili, vitali – sceglie, fa la sua scommessa.

> Le contraddizioni sono intrinseche alla mia visione, al mio sentimento e alla mia concezione del mondo. E torno sempre alle contraddizioni-madre, quelle di Eraclito: l'unità di concordia e discordia, di unione e divisione, vivere di morte e morire di vita. (Morin, 1994a, p. 77)

Egli riesce a nutrire e nutrirsi del dialogo complesso tra i poli che intessono la complessità del suo essere e della realtà, e proprio per questo a vivere una vita piena:

> Così, vivo una vita più che mai piena, porgendomi e nutrendomi del dialogo permanente tra fede e scetticismo, misticismo e razionalità. Il lavorio delle contraddizioni continua, sempre, suscitando nella mia esistenza il bisogno di "vivere nel duello tra i contrari, cioè né nella duplicità priva di coscienza né nel 'giusto mezzo', ma nella misura e nella dismisura; vivere non nella più cupa rassegnazione, ma nella speranza e nella disperazione, non in un vago senso di noia o in un vago interesse per la vita, ma nell'orrore e nello stupore". (Morin, 1994a, p. 80)[45]

[44] «Lo sviluppo, ora l'ho capito, è la maturazione e il ringiovanimento *insieme*» (Morin, 1969b, p. 393).

[45] Il passo tra doppi apici, che Morin riporta anche ne *I miei demoni*, è tratto da *Il vivo del soggetto* (Morin, 1969b, p. 143).

4.2 *Sparsa colligo*: la danza transdisciplinare di un ri-cercatore e ri-legatore

Devi amare le tue virtù, giacché di esse perirai.

Friedrich Nietzsche

Così, sempre spinti verso nuove rive,
Nella notte eterna trascinati senza ritorno,
Non potremo mai sull'oceano delle ere
Gettare l'ancora un solo giorno?

Alphonse de Lamartine

Sono guidato da un impulso interrogativo.
L'unità si trova in questo continuo interrogarsi, nel modo di vedere la complessità.

Edgar Morin

> Per tutta la vita, non sono mai riuscito a rassegnarmi al sapere parcellizzato, non sono mai riuscito a isolare un oggetto di studio dal suo contesto, dai suoi antecedenti, dal suo divenire. Ho sempre aspirato a un pensiero multidimensionale. Non sono mai riuscito a eliminare la contraddizione interna. Ho sempre sentito che alcune verità profonde, antagoniste tra loro, erano per me complementari senza smettere di essere antagoniste. Non ho mai voluto ridurre a forza l'incertezza e l'ambiguità. (Morin, 1990b, p. 3)

Morin – pensatore, ri-legatore, umanista (planetario), umanologo – è un viandante del pensiero, un ri-cercatore itinerante. Vogliamo così cogliere il senso profondo del vissuto e dell'avventura moriniani e avvicinarci al significato del termine francese *chercheur*: aldilà di tutte le etichette e categorie tramite le quali è stato letto e incasellato – sociologo, antropologo, filosofo... – e in cui Morin si riconosce solo parzialmente, vista la multidimensionalità e la transdisciplinarità del proprio essere e della propria ricerca, egli è, in fondo e radicalmente, un *ri-cercatore*, un pensatore che cerca e ricerca:

> Professionalmente, sono stato e sono tuttora un ricercatore [chercheur] e mantengo questa parola nel suo senso pieno. Voglio dire che cerco: la mia vita è una ricerca. Prima di tutto, una ricerca per provare a vivere, per provare a comprendere, per provare a essere utile. Alla fine, credo che questa sia la parola che userei. (Morin, 2022b, p. 261, trad. mia)[46]

[46] Dice Morin (2011c): «Non ho mai smesso, ho detto, di inscrivermi nella domanda di Kant: "Che

Morin è un «danzatore transdisciplinare», un «dionisiaco del concetto» che pratica un «nomadismo esultante»[47]. Danzando tra le discipline, i saperi e i concetti, sosta sui loro confini e frontiere, li attraversa, e, così facendo, vi apre brecce e varchi comunicazionali, in una pratica e un elogio del margine (e della marginalità intellettuale), della liminalità, dell'apertura, dello sconfinamento. Apre la riflessione al soggettivo, all'esistenziale, all'a-razionale, al mistero, alla poesia, all'estasi, alla follia... alla vita: e la sua riflessione si fa così pensiero vitale e vita pensante, si fa poetica.

Un essere umano alla ricerca delle sue verità, ossessionato dalla verità, aperto ai differenti ambiti, impegnato a *re-ligare* – a collegare e a tenere insieme – i diversi elementi, dimensioni, saperi, ed è questo il senso e la vocazione profonda della sua complessità personale e del suo pensiero complesso[48]. Un pensatore in continuo movimento, in rigenerazione permanente:

> E all'improvviso l'illuminazione. Questo tema iniziale dell'inizio, che ritorna, ritorna ancora e infine ritorna per chiudere il movimento, in un finale che è il ritorno dell'inizio... questo è il messaggio della mia verità primaria. Dobbiamo costantemente (ri)cominciare,

cosa posso sapere?", ma ho sempre voluto rispondere anche alla sua ingiunzione di passare attraverso l'antropologia. Al: "Che cosa posso sapere", bisognava che associassi la domanda: "Che cos'è l'uomo?", supportata al tempo stesso dal quesito: "Che cosa sono io?"» (p. 23). Morin viene definito *l'umanista planetario* «non solo perché il teorico di un nuovo umanesimo planetario», dice Mauro Ceruti (2021b), «ma anche perché lo è, un uomo planetario»: «Onnivoro culturale, viaggiatore curioso e instancabile, ha attraversato i territori molteplici della Terra, i territori di culture diverse, i territori più riposti dell'anima, facendoli dialogare attraverso gli incontri della sua vita e attraverso il suo pensiero» (p. 17). Riconosciuto da molti come «sociologo dallo sguardo lungo», «antropologo globale» e «"profeta" della complessità» (Morin & Pasqualini, 2007, p. 36), Morin è un pensatore eclettico che, come sostiene Ferrari (2019) non può essere assoggettato ad una classificazione riduzionista che lo imprigioni all'interno di un singolo sapere: «Definire il profilo di Edgar Morin inquadrandolo in un settore scientifico-disciplinare sarebbe riduttivo e soprattutto contraddittorio, data la sua proposta culturale fondata sulla complessità: l'interesse per la condizione umana lo spinge a studiare i problemi della conoscenza umana, in un circuito ricorsivo di riflessioni e di rimandi» (p. 71). Si pensi inoltre alla categoria di *caminante*, che abbiamo avuto modo di approfondire ampiamente indagando la concezione del metodo come cammino. Si tratta di un vagabondaggio, un'erranza, un andare-avventura, una danza dell'incertezza, un esser zigano che caratterizza e attraversa profondamente la persona e l'opera intera dell'autore. Questi aspetti si legano anche al fatto che egli è un «eterno innamorato» – un *éternel amoureux*, come lo chiama Laure Adler nel suo libro-intervista (Morin, 2022b) –: innamorato della conoscenza, dell'umano, della vita. Possiamo cogliere questo movimento amoroso connotandolo della concezione di amore platonica: l'amante (per quel tratto di miseria, mendicità e povertà che viene a Eros da sua madre Penia) è mendicante, chiede sempre qualcosa all'altro e al mondo, è inquieto, e per questo continuamente alla ricerca, eterno cercatore. Sull'itineranza e indisciplinarità moriniana si rimanda inoltre a *Itinerance* (Morin, 2000), a *Un viandante della complessità* (Morin, Cotroneo & Gembillo, 2003), ai già citati lavori di Lemieux (2009) e Truong (2021), e a quello di Spadolini (2018), *Edgar Morin, o della nostalgia dell'errante*.

[47] Queste le espressioni con cui Hutchinson descrive il pensatore durante il loro dialogo. E alla sua domanda: «Lei è un danzatore transdisciplinare, un dionisiaco del concetto. Che cosa le permette questo nomadismo esultante?»; Morin risponde: «In realtà non lo so. Constato di essere così, ma non so cosa mi faccia danzare» (Morin, 2012a, p. 42, trad. mia).

[48] «Io sono un ri-legatore, il mio lavoro è collegare, tutto qui» (Morin, 2022b, p. 35, trad. mia).

> dobbiamo incessantemente rigenerare; tutto ciò che non si rigenera degenera. (Morin, 2012n, p. 1203, trad. mia)[49]

Quella di ri-generazione è una categoria fondamentale nel pensiero dell'autore. Pensiamo per esempio al fatto che nel corso della vita Morin (1994a) ha attuato tre riorganizzazioni del proprio modo di pensare, vere e proprie «riorganizzazioni genetiche» (p. 215)[50].

> Ho compiuto per tre volte la mia "riorganizzazione genetica", perché non ho mai smesso di tornare ai problemi adolescenziali, di natura filosofica o etica: quelli dell'uomo, della vita, dell'uomo e della vita nel mondo; il problema di chi siamo, da dove veniamo, dove andiamo, i problemi delle origini, del divenire, del senso e del non-senso. Non ho mai rinunciato ad affrontarli, perché non ho alcun *imprinting* che mi ingiunga di affrontare solo un sapere parcellizzato, da specialista-esperto. (Morin, 1994a, p. 228)[51]

Proprio questa sua apertura, esistenziale e disciplinare, e il suo interessamento alle cose più disparate sono al tempo stesso la causa – con suo grande rammarico – di uno scarso riconoscimento e attenzione, di tanta incomprensione, se non addirittura misconoscimento e rifiuto, da parte dei "sociologi ufficiali", di molti intellettuali e specialisti, del mondo universitario[52]: «Ancora

[49] Morin sta qui riflettendo sulla *Sinfonia n. 9* di Beehtoven. Si tratta di una fine che è il ritorno dell'inizio, una fine che si fa inizio, ricorsivamente, un prodotto che è movimento produttore, un anello circolare di ri-produzione e ri-organizzazione che è continua generazione e rigenerazione.

[50] Una prima organizzazione contrassegnata dalla formazione di una cultura propria, che approda a un sistema di pensiero hegelo-marxista, concezione in cui vengono integrate le visioni dei due filosofi; una seconda riorganizzazione, a partire dal 1947, giunta all'apice nel periodo di *Arguments*, cominciata con l'approfondimento del surrealismo e l'apertura all'esistenzialismo; e infine una terza, a partire dal 1969 con il soggiorno al Salk Institute for Biological Studies a La Jolla, in California, in cui riorganizza la sua visione grazie all'approfondimento della biologia, della teoria dell'informazione e della teoria cibernetico-sistemica, nonché grazie alla critica epistemologica e alla critica al formalismo novecentesca. L'autore parla di queste sue tre «riorganizzazioni genetiche» nel sesto capitolo de *I miei demoni*, intitolato proprio con questa espressione (Morin, 1994a, pp. 215-230). Per un approfondimento su *Arguments*, rivista pubblicata tra il 1956 e il 1962 di cui Morin è stato cofondatore e che ha costituito per lui un'esperienza culturale fondamentale, si v. la raccolta dei numeri della rivista edita da Privat (Morin et al.,1983).

[51] C'è qualcosa di misterioso, fecondo e sublime nella nascita (ri-nascita) che in qualche modo caratterizza la ri-generazione, e possiamo comprenderlo meglio attraverso la categoria di *status nascendi*, concetto molto caro a Morin e di cui parla spesso nella produzione autobiografica: «L'idea più profonda di Alberoni: "*Status nascendi*" – le cose sono belle allo stato nascente; lo *stato nascente* deve essere salvato, mantenuto» (Morin, 2009b, p. 23, trad. mia). Questa concezione, che si colloca al livello dello sviluppo e dell'evoluzione delle cose, delle situazioni e delle persone, ha portata vasta, esistenziale: concerne il pensiero, la vita, la politica, l'azione, l'amore, il rapporto con l'altro. Si rimanda inoltre al lavoro di Alberoni (1979).

[52] Per i filosofi non è un filosofo, per gli scienziati non è uno scienziato: «So che, per coloro che mi hanno giudicato in anticipo e condannato in base alla fiducia nei loro maestri, nelle loro guide, nelle loro rivelazioni, il mio discorso non è né biologia, né scienza, né filosofia, non sta da nessuna parte

una volta, sono un albero solitario le cui spore si disperdono ai quattro venti, alcune germinano in terre lontane, altre si perdono su terre ingrate» (Morin, 2019b, p. 580). Il rifiuto moriniano dei manicheismi, del pensiero frammentato e del sapere compartimentato, dei giudizi e delle condanne assolute, in favore di un pensiero complesso, è stato spesso letto come vaghezza, carenza teorica e mancanza di rigore, e gli è valso avversione o condanna da parte di molti. Proprio perché ha dato seguito ai suoi variegati appetiti intellettuali e a tutte le sue curiosità, perché si nutre dei diversi saperi e li collega, risulta "strano" e difficilmente comprensibile nel mondo della specializzazione universitaria e della disgiunzione tra cultura scientifica e umanistica. Il metodo complesso, con la sua dialogica e ricorsività tra componenti separate e contraddittorie, è sfidante e ostico per coloro che si muovono nella dicotomia del pensiero alternativo, disgiuntivo, semplificante, è difficile da comprendere e da accettare[53].

La capacità e la vocazione moriniane per la multidimensionalità e la transdisciplinarità si legano alla sua curiosità polifila e polifaga, al fatto che è stato un autodidatta, con una scarsa pre- e sovra-determinazione culturale[54].

e non vale nulla»; (Morin, 1980a, p. 545). Afferma inoltre Morin (2022b): «Ho molte curiosità, non le ho atrofizzate. Mi hanno rimproverato per questo. […] Gli specialisti mi rimproverano di essere un "touche-à-tout", di interessarmi a tutto» (p. 173, trad. mia). «Touche-à-tout» è un'espressione francese che indica letteralmente una persona, e più frequentemente bambino, che ha l'abitudine di toccare tutto, e che, in senso più esteso e figurato, indica una persona che ha molteplici centri di interesse relativi a vari campi e che li approccia superficialmente, in modo disperso.

[53] Questi aspetti si legano inoltre alla *marginalità*, altra categoria estremamente rilevante in Morin, come abbiamo già avuto modo di vedere parlando del marranismo. L'autore abbraccia, assume e coltiva – ma al tempo stesso ne soffre anche – la propria differenza, distanza, marginalità, che ha sempre sentito e che ha caratterizzato tutta la sua esistenza, e che costituisce qualcosa al contempo di positivo e negativo. Dice Morin (1969b): «Marginale. Ho evitato fino a oggi di lasciarmi chiudere e integrare. Non ho avuto mestiere e sono passato dalla condizione di studente a quella di militante, poi da quella di militante a quella di ricercatore. Da ricercatore mi sono scavato la mia nicchia senza voler specializzarmi. Ho respinto il manager che cominciava a sostituirsi a me, non ho accettato lo status universitario: ed eccomi ancora ricercatore, ma di nuovo marginale fra i ricercatori, senza mezzi, senza équipe, suscitando il disprezzo e l'odio di tutti quelli per cui rappresento la loro parte maledetta, ma deciso a interessarmi sempre a quello che mi interessa, a escludere le ricerche per denaro e i crediti che accreditano. Rieccomi marginale fra gli intellettuali *tout court* e fra gli intellettuali di sinistra, marginale fra gli universitari, marginale fra i militanti, marginale nella politica. Rieccomi marginale in questa società borghese […]» (pp. 391-392). Una marginalità feconda, liberante, creativa, quella del pioniere, che è però al contempo solitudine e dolorosa incomprensione da parte dell'altro, come Morin (1977b) afferma nell'introduzione generale all'opera cuore della sua ricerca, *Il Metodo*: «La solitudine alla quale mi sono costretto è il terreno del pioniere, ma anche dello smarrito. Ho perso il contatto con coloro i quali non hanno intrapreso il medesimo viaggio e non vedo ancora i miei compagni, che esistono, senza dubbio, e che a loro volta non vedono me…» (p. 22). I compagni appariranno poi all'orizzonte e si faranno sempre più vicini – il pensatore parla in più luoghi delle nuove comunità di amici, personali e intellettuali, che si creeranno intorno a lui e al pensiero complesso in diversi stati del pianeta –, il suo pensiero verrà riconosciuto e apprezzato in modo vasto, diffuso e profondo, anche a livello internazionale, seppur rimane in qualche misura ostico per molti e spesso osteggiato in accademia.

[54] Da notare come questa polifilia, questo amore per tante cose diverse, l'apertura a tutto, la vocazione a interessarsi e a collegare cose differenti, lontane, disperse, porti in Morin *dispersione*. E così un'ul-

Morin ha infatti ricevuto un debole imprinting culturale, sia da parte della famiglia, che da parte della scuola e dell'università. Si è formato in un «vacuum culturale», contrassegnato da un debole imprinting che ha portato a una sottodeterminazione culturale: su di lui «l'*imprinting* culturale – cioè quell'impronta indelebile e insopprimibile che riceviamo dai genitori, dalla scuola e dalla società durante l'infanzia e l'adolescenza – ha agito molto debolmente» (Morin, 1994a, p. 25)[55]. Questo «fattore di indeterminazione» (Morin, 1969b, p. 378) ha comportato e favorito la sua apertura, ibridazione, multidimensionalità, flessibilità, la sua disposizione a ricercare e costruirsi da sé un'educazione. La sua è infatti una formazione da «autodidatta», perché «è un percorso in cui non ci sono gerarchie né chiusure aprioristiche», che «compie le sue scelte in base a bisogni tanto profondi quanto inconsci» (Morin, 1994a, pp. 22-23)[56].

Tanta di questa autoeducazione si è manifestata nell'incontro e dialogo con le opere di autori, artisti e musicisti, poeti, filosofi, registi, scienziati, incontri che sono stati luogo di iniziazioni e rivelazioni[57].

teriore categoria che abita la sua persona, la sua vita e la sua opera è quella della dialogica di dispersione/(ri-)concentrazione. La sua apertura e partecipazione a tutto è la sua ricchezza e fecondità, lo stimola, gli permette di vivere, ma al contempo lo allontana da sé, lo fa perdere e disperdere, e invece per pensare e vivere bene ha bisogno anche di concentrazione e raccoglimento, indispensabili per un'elaborazione e un compimento di sé e della sua opera. Ciò si manifesta inoltre nella dialogica tra l'apertura verso l'esterno e la partecipazione mondana, ai suoi impegni di intellettuale, che sono dispersivi, e il raccoglimento in sé, meditativo e produttivo. La sua vita è stata dunque un alternarsi di queste fasi, una lotta tra queste due pulsioni, entrambe fondamentali e altamente generative. Dice Morin (2022b): «La mia vita è stata una lotta tra una diversificazione che mi ha portato alla dispersione e un tentativo di riconcentrarmi» (p. 289, trad. mia).

[55] Il padre non gli ha imposto nessuna cultura o sistema valoriale forte, non controllava le sue letture, e per Morin (2008a) «questa morale negativa», da educatore zen che educa l'allievo lasciandolo fare, «è stata la più positiva delle morali» (p. 23).

[56] In merito, Ceruti (2021b) riporta una delle riflessioni che l'autore ha condiviso con lui durante uno dei loro dialoghi, in cui emerge inoltre chiaramente l'estrema rilevanza che per Morin hanno i "Libri" e il particolare rapporto che ha coltivato con essi: «Tutto ciò che ho potuto fare mi è stato possibile solo perché sono stato aperto a influenze giuntemi da ogni orizzonte e perché nessuna chiusura dottrinaria o dogmatica ha potuto inaridire la mia conoscenza. Il Libro ha avuto un'importanza fondamentale per me proprio perché non mi sono mai rinchiuso tra i libri: non ho mai smesso di essere trasportato dal Vivere; non ho vissuto nei libri, ma i libri sono stati onnipresenti nel mio vivere e, reciprocamente, il mio vivere, che ha perennemente vissuto nell'interrogazione, non ha mai smesso di chiedere al Libro» (p. 18).

[57] «I filosofi che mi hanno segnato sono quindi quelli che hanno nutrito l'unità e la diversità delle mie interrogazioni. I miei filosofi, lo ripeto, non sono tutti "filosofi", vi si trovano romanzieri come Dostoevskij, matematici e metamatematici come Heinz von Foerster, fondatori di spiritualità e di etica come Gesù o Buddha e anche il titano Beethoven» (Morin, 2011c, p. 23). Luogo privilegiato di nutrimento, accensione e illuminazione è l'incontro con le opere d'arte, quella che Morin (2016e) chiama la «mia cultura originaria, letteraria, poetica, musicale» (p. 9), che ha profondamente commosso la sua adolescenza e segnato il suo spirito: «È l'ascolto dell'ouverture del *Vascello fantasma* che mi ha portato a decidere di entrare nella Resistenza. È *Una stagione all'inferno* di Rimbaud che esaltava me e il mio amico Jacques-Francis Rolland nell'avventura della clandestinità. Musica, poesia, letteratura sono rimaste presenti, attive, radioattive, feconde, per tutta la mia vita. [...] Romanzi, poemi, opere musicali, dipinti mi hanno sempre sconvolto e hanno fatto irruzione nelle mie relazioni, rinnovando così il loro incanto ai miei occhi» (pp. 9-10). L'esempio dell'incontro e della frequentazione con opere quali *Il vascello fantasma* e *Una stagione all'inferno* e la loro influenza sulla vita di

> Senza i miei filosofi, non esisterei e non saprei provare che stupori, orrori, sperdimenti; con loro ho coltivato e formulato i miei stupori, orrori, sperdimenti. Essi hanno nutrito la mia vita nutrendo il mio pensiero e il mio pensiero, a partire da essi, ha nutrito inseparabilmente la mia vita. (Morin, 2011c, p. 24)

Le opere che Morin ha frequentato consonavano col suo sentire e lo facevano crescere, in un processo sempre vivo e multidimensionale di nutrimento, di ricerca e costruzione delle proprie verità.

> Che cos'è un libro che conta in una vita? È quello che costituisce per il suo lettore un'esperienza di verità e ciò vale non soltanto per un libro di idee ma anche, talvolta più profondamente, per una poesia o un romanzo. Ecco che ci viene svelata e resa intelligibile una verità ignorata, nascosta, profonda, informe, che portavamo in noi e che ci procura così il rapimento di questa scoperta. Facendo sorgere una verità, invisibile all'inizio, questo libro illumina il nostro spirito, vi si incorpora e diventa nostro. (Morin, 2019b, p. 627)[58]

Cominciando da bambino a nutrirsi di cose varie e in forme varie e continuando per tutta la vita, è passato dalla cinefagia alla cinefilia, dalla musicofagia alla cultura musicale, ha coltivato il gusto per la letteratura, appassionandosi poi alla filosofia, a pensatori di ambiti diversi, così come alla cultura scientifica,

Morin – in particolare per quanto concerne la Resistenza – è emblematico del tipo di relazione (di dialogo e nutrimento) che il pensatore ha con gli autori e le opere, in particolare quelle d'arte, e del ruolo fondamentale, vitale e educativo che hanno nella sua esistenza. Nonostante le paure e i dubbi circa l'adesione alla Resistenza, una sera ascolta *Il vascello fantasma* di Wagner alla radio e si sente spinto ad abbandonare ogni remora e lanciarsi in un'avventura dall'esito ignoto (Morin, 1994a, p. 65). Per Morin (2022b) fu un richiamo esaltante, e scrisse nel suo diario dell'epoca: «Ho davvero fede? Ad ogni modo, dobbiamo andare» (p. 40, trad. mia). *Una stagione all'inferno* diviene per lui il vangelo della volontà di vivere una vita intensa e piena, parlava dei loro ardori e follie, della durezza dei tempi (Morin, 1994a, p. 37): «come ci diceva la fine di *Una stagione all'inferno* che Jacques-Francis Rolland e io ci recitavamo commossi, dovevamo "esser certi del cammino percorso", saper accogliere "tutti gli influssi della forza e della vera tenerezza" e, sino all'aurora in cui "saremmo entrati nelle città splendenti", "armarci della pazienza che fa ardere"» (1994a, pp. 67-68).

[58] Questo discorso vale sicuramente anche per il cinema e la musica, di cui Morin è grande amante e grazie alle cui opere, specialmente quelle musicali, ha provato frequentemente delle quasi-estasi, di cui parla molto spesso nella sua produzione autobiografica. Come abbiamo visto nella parte su tragedia e poesia e in quella sui quattro poli, inoltre, queste opere rispondono ai due sentimenti profondi e costitutivi dell'autore, scetticismo e tensione amorosa-fiduciosa, nonché ai suoi quattro poli stessi (dubbio e fede, razionalità e misticismo): li nutrono e intensificano. Dice Morin (1969b): «Poiché non avevo alcuna Cultura-Verità che mi imponesse di rifiutare automaticamente qualunque idea incompatibile con le sue, la cultura che mi sono creato mediante le mie letture si nutre delle mie contraddizioni e le nutre; anzi, proprio la contrapposizione di quei poli opposti diventa il motore della mia cultura. Così inizia e si sviluppa il mio dialogo interiore fra speranza e disperazione, dubbio e fede, e da un'altra prospettiva fra "verità del cuore" e "verità della ragione"» (p. 379).

sulle cui acquisizioni e scoperte si è continuamente tenuto aggiornato, in un continuo dialogo tra scienze della natura e dello spirito. Nelle varie opere Morin si riconosce e conosce meglio, vi trova le sue verità e nuove verità, illuminazioni e nutrimento; si tratta di incontri e frequentazioni che rispondono ai suoi interrogativi e al contempo alimentano la sua interrogazione, nonché la sua propria complessità e la sua visione complessa[59].

Morin (1969b) è un onnivoro culturale, la sua «indeterminazione protoplasmatica» (p. 379) [60] lo apre e fa appassionare a tutto: è "affetto" da polifilia e polifagia, si è nutrito e si nutre di cose molteplici, variegate, contraddittorie, da campi non presegnati: «Continuo sempre a succhiare dai mille fiori di cui mi nutro, a connettere ciò che è sparso: *sparsa colligo*» (Morin, 1994a, p. 53)[61].

La polifilia si è espressa nel suo percorso da autodidatta, ed è risultata nella sua inter e multidisciplinarità, nella sua indisciplinarità, è risultata nella sua volontà di far dialogare – cogliere nella loro relazione dialogica – cose diverse, razionalità e misticismo, scetticismo e fede, le scienze della natura e quelle umane, le ragioni del cuore e quelle della ragione, e sono proprio questi tratti a essere alla radice dell'epistemologia della complessità: «La mia particolarità è d'aver voluto tenere assieme il diverso, *sparsa colligo*, e di aver fondato la mia opera su questo principio» (1994a, p. 289).

4.3 Oasi di poesia: la poesia vissuta tra meraviglia, amore, estasi e comunione

> ...E malato era d'una divina malattia; in preda a un'ansia continua, che non gli faceva né scorgere né toccare quella che per gli altri era la realtà della vita; sempre sul punto di lanciarsi con impeto a qualche richiamo misterioso, lontano, che lui solo intendeva.
>
> *Luigi Pirandello*

Sento anche il piacere delle scoperte, delle elucidazioni, nei riguardi sia dell'universo sia

[59] Per un approfondimento sui pensatori-artisti nei cui confronti Morin è maggiormente debitore si rimanda a *I miei filosofi* (Morin, 2011c). In realtà approfondimenti a riguardo sono presenti praticamente in tutta la produzione autobiografica (si v. la sezione della bibliografia tematica *Vissuto: pensiero vivente e vita pensante*, *infra*, Appendice par. 1.2). Per dare qui un ulteriore riferimento si rimanda al capitolo *Un onnivoro culturale* de *I miei demoni* (Morin, 1994a, pp. 17-56).

[60] «E mosso come sono da tendenze multiple e contraddittorie, mi sento polifilo e polimorfo: ogni richiamo trova in me un'eco, tutte le strade mi tentano, mi lascio prendere da tutto perché posso provare di tutto. La mia capacità mimetica è enorme, e, assieme alla mia immaginazione, mi spinge verso l'assimilazione, la simulazione semi-isterica, la parodia» (Morin, 1969b, p. 379). Questa capacità mimetica straordinaria di Morin ha sicuramente una grande rilevanza nella considerazione e attenzione che egli pone, all'interno della sua riflessione, alla mimesi e ai processi di identificazione/proiezione/partecipazione, che avremo modo di indagare nel settimo capitolo.

[61] Morin prosegue qui dicendo poi che la polifilia è qualcosa di naturale in ciascuno di noi, ma inibito: lui può solo spiegare cosa in lui non l'ha inibita. Questa caratteristica ha potuto manifestarsi grazie al debole imprinting culturale ed è stata sospinta da una curiosità onnidirezionale – si definisce infatti anche uno studente e ricercatore perenne.

dei piccoli dettagli della vita quotidiana. Ciò ha suscitato in me, sempre più fortemente, lo stupore – talvolta la meraviglia, talvolta la vertigine – di essere in vita, di camminare, di stare al sole, di guardare la luna che si leva nel cielo notturno, di contemplare gli ammassi di stelle, minuscoli ai miei occhi, enormi alla mia conoscenza.

Edgar Morin

Sono ecologicamente sensibile, è verissimo, cosmicamente sensibile!

Edgar Morin

Il mio stupore cresce a ogni sguardo, a ogni sensazione. E non è solo il mistero della vita, dell'esistenza, della realtà, è anche la testa dei passanti per la strada, sono gli alberi, sono gli animali...

Edgar Morin

Senza amicizia e senza amore, deperisco.

Edgar Morin

Ci siamo amati alle porte della morte, ci siamo amati alle fonti della vita.

Edgar Morin

Le voci sono superbe. Questo primo atto è incredibilmente, quasi continuamente sublime, sono tra l'estasi e il dolore, o meglio in entrambi.
Come vorrei vivere ancora, sempre per l'estasi...

Edgar Morin

Morin possiede il «gusto per la poesia» (2023b, p. 4, trad. mia) e ha una particolare sensibilità, una sensibilità che potremmo chiamare poetica: una sensibilità che gli permette di sentire in modo profondo la poesia della vita e che si manifesta in un «sentimento poetico per la vita» (p. 4, trad. mia), che prova frequentemente e intensamente[62]. Sono molteplici, variegate, multiformi le «oasi

[62] Alla domanda dell'intervistatore, Hutchinson, «dove vedi la poesia oggi?» l'autore risponde: «Sai, se ci metti la "P" maiuscola, la vedo ovunque, nel cosmo, nella fisica, nella vita» (Morin, 2012a, p. 31, trad. mia). Come racconta in *Des oasis de poésie* (Morin, 2023b, pp. 3-4), Morin stesso ha scritto alcune poesie fin dalla fine dell'adolescenza, poi nel periodo a Tolosa durante l'Occupazione, tra cui *Adieu à Paris* (Morin, 2019c) – scritta nel 1940 e pubblicata per la prima volta nel suo libro di memorie *I ricordi mi vengono incontro* –, e ha continuato a scriverne dopo la guerra, alcune delle quali sono state pubblicate in *Poésies du métropolitain* (Morin, 2018b), raccolta che testimonia il particolare e intenso sentimento di ispirazione che gli procuravano i volti che incontrava in metropolitana e la

di poesia»[63] che a Morin è capitato di vivere e abitare – in modo più o meno intenso, più o meno duraturo – nel corso della sua vita più che centenaria.

Un'oasi di poesia – che può anche essere, "semplicemente", un luogo e un momento dello spirito in cui si è pervasi e trasfigurati dal sentimento poetico, in cui si accede allo stato poetico – è il fascino ammaliante di un volto, è il sentimento del sublime, è quell'emozione che proviamo di fronte al mistero della vita, dell'umano, del cosmo, alla sua bellezza, è l'ebbrezza della festa, del canto e della danza, è la gioia dello stare insieme, è la meraviglia, l'entusiasmo e lo stupore, è l'incanto divino dell'amore...

> Ciò che chiamo stato poetico è quello stato di emozione di fronte a ciò che ci sembra bello o/e amabile, non solo nell'arte, ma anche nel mondo e nelle nostre esperienze delle nostre vite, nei nostri incontri. L'emozione poetica ci apre, ci dilata, ci incanta. È uno stato secondo di trance che può essere molto dolce, in uno scambio di sorrisi, nella contemplazione di un viso o di un paesaggio, molto vivo nel ridere, molto ampio nei momenti di felicità, molto intenso nella festa, nella comunione collettiva, nella danza, nella musica, e particolarmente ardente, inebriante, esaltante nello stato amoroso condiviso. L'emozione poetica, nell'esaltazione suprema, può arrivare all'estasi, la sensazione di perdersi pur ritrovandosi in un rapimento o in una comunione sublime. (Morin, 2021a, p. 61)

Morin (2021a) lega il sentimento poetico con il «misticismo», che egli coglie infatti come quello «stupore» che prova nelle «emozioni poetiche» della sua vita (p. 81), che avverte per esempio «dinanzi a un fiore, a un tramonto, a un viso» (1997a, p. 70):

> Il mio misticismo non sta solo nel sentimento del mistero, ma anche nel mio rapporto con ciò che costituisce la poesia della vita, "un modo di vivere nella partecipazione, l'amore, il fervore, la comunione, l'esaltazione, la festa, l'ebbrezza, l'esultanza che culmina nell'estasi". (Morin, 1994a, p. 298)

metropolitana stessa. Tuttavia, la sua vena poetica fu brutalmente interrotta quando nel 1952 ricevette un riscontro indifferente e in qualche modo negativo da Jacques Prévert, al quale aveva lasciato un manoscritto contenente queste poesie, episodio che lo inibì e spezzò il suo bisogno di esprimersi attraverso la poesia. Morin (2023b) in proposito afferma significativamente: «Ma il mio gusto per la poesia e il mio sentimento poetico della vita non furono alterati» (p. 4, trad. mia).

[63] Proprio questo il titolo di una recente pubblicazione di Morin (2023b), *Des oasis de poésie*, piccolo libro dedicato alla poesia della vita e alle *oasi di poesia* che ha vissuto: «Nel corso della mia vita ho vissuto grandi momenti di estasi poetica. Dipendono dall'età e dalle circostanze. Sono stati molto forti nelle mie scoperte estetiche nell'adolescenza... Ora provo estasi dolci piuttosto che folgoranti. Infine, ho cercato di associare l'estasi poetica all'amore, come i mistici Giovanni della Croce o Rûmî. È la combinazione ideale e principale per una vita migliore, per una vita, semplicemente» (p. 15, trad. mia).

La poesia della vita è per Morin di fondamentale importanza e secondo l'autore va riconosciuta come tale, fecondando con essa la razionalità, in un dialogo fruttuoso e arricchente, e impegnandosi a coltivarla nella vita ordinaria "prosaica"[64]. Tale importanza centrale deriva dal fatto che per Morin (2021a) la felicità e il benessere umano sono legati alla poesia della vita e agli stati poetici, condizioni che l'autore coglie come profondamente connesse e co-generantesi: nei periodi di vita poetica «armonia, serenità, intensità si confondono in modo ineffabile» (p. 64)[65].

L'autore parla di «paradisi verdi» (Morin, 2009b, p. 11, trad. mia), che possiamo cogliere come dimensioni, momenti, periodi poetici della vita – anche quotidiana, banale, ordinaria –, che sembra possibile esperire grazie a una certa sensibilità esistenziale (poetica), contrassegnati da uno sguardo di meraviglia verso il mondo, dalla relazione profonda e di tenerezza con la flora e la fauna, dal contatto intimo e fraterno con gli animali e dall'immersione nella natura, dal vivere la casa e la relazione con l'altro come nido sicuro e benevolo di cui prendersi cura amorevolmente, dalle piccole gioie quotidiane, dalle sublimi

[64] Dice Morin (2021a): «[…] ho cercato di integrare in me quanto più possibile la razionalità e di legarla a ciò che le sfugge, la poesia della vita, la quale comporta la passione» (p. 79), e che anzi la sua saggezza, la vera saggezza, è proprio in questo. Per lui la saggezza allo stato puro non esiste, l'idea di una vita completamente razionale è falsa; bisogna sempre dialettizzare passione e ragione, è necessario tenere presente e attiva la ragione anche nella più grande passione, e viceversa la passione nelle cose razionali che si fanno: «La non-eliminazione della passione mi differenzia dall'idea classica del saggio distaccato dal mondo» (Morin, 2022b, p. 292, trad. mia). Gembillo (2021) sostiene che con la sua opera Morin ci insegna infatti che è possibile agire con equilibrio nel nostro vivere – sempre consapevoli che l'azione è aperta all'incertezza e richiede una scelta-scommessa e una strategia rivedibile e pronta a rigenerarsi e riorganizzarsi – solo se si riesce «a far intervenire, nella dose di volta in volta più opportuna, emotività e razionalità, passione e riflessione» (p. 65), e ciò non è pura concettualizzazione teorica ma via esistenziale che egli assume vitalmente e incarna nella sua esperienza di vita – e fa parte di quella fondamentale e profonda ricorsività di vita e pensiero così presente in Morin –: «Tutto questo Morin non lo enuncia soltanto a livello teorico, ma lo pratica nella vita quotidiana, che affronta, invitando a fare altrettanto, sempre con ragione e con passione, come dimostrano le sue predilezioni da un lato per l'autocritica, per la Filosofia, per la Sociologia, per l'impegno politico; dall'altro, per il cinema, per la letteratura, per il buon cibo, per l'amore e per la musica» (p. 65). La poesia è dunque qualcosa che possiamo nutrire in noi e che al contempo ci nutre. È possibile trovarla, per esempio, nella Poesia (intesa come genere letterario), e più in generale nelle opere d'arte in senso esteso: l'incontro con l'arte nutre la mente-spirito, lenisce le ferite, costituisce una risposta all'angoscia e ci permette di sopportare la tragedia della realtà, e, allo stesso tempo, nutre e alimenta la poesia che è in noi e la nostra sensibilità poetica. In proposito Morin (2023b) afferma: «Nell'adolescenza ho alimentato la mia solitudine interiore con la poesia, leggendo e recitando Hugo, Vigny, Musset, Nerval e Verlaine. A vent'anni, le poesie di Rimbaud e soprattutto *Una stagione all'inferno*. Io e il mio amico Jacques-Francis Rolland ne recitavamo lunghi brani […]. Ci esaltava» (p. 1, trad. mia).

[65] Nel 2019, a novantotto anni, riflettendo sull'angoscia che brutture e orrori passati e presenti generano, Morin (2019b) dice: «mi riconforto ricordando le oasi di vita temporanee, le estasi personali e collettive in cui mi sono ritrovato perdendomi» (p. 644). Troviamo testimonianze e racconti sulle esperienze poetiche ed estatiche vissute dall'autore, nonché sulle oasi di poesia della sua vita, in tutta la sua produzione saggistica e di carattere autobiografico (si v. la sezione della bibliografia tematica *Vissuto: pensiero vivente e vita pensante*, *infra*, Appendice par. 1.2).

estasi musicali, dalla comunione con gli amici, dalle vacanze in luoghi ameni con compagni fraterni[66].

Come dicevamo, c'è la poesia del quotidiano: istanti di gioia poetica, quel senso di benessere e quel sentimento di bellezza che ci colgono improvvisamente, *folate di poesia* che ci scompigliano, misteriosamente e magicamente, a partire dalle piccole – e al contempo enormi, straordinarie, sublimi – cose.

> Devo anche evocare quei momenti fuggevoli di folate di felice poesia che ci colgono quasi per un nonnulla [...]. La poesia si intensifica quando il cammino avviene sotto il sole d'inverno o sotto una bella pioggia di primavera. Ho avuto un istante di gioia poetica nel vedere per strada, a una fermata di autobus, il volto illuminato da un meraviglioso sorriso di una giovane ragazza intenta a leggere una lettera. Ho spesso trovato la poesia per la strada, in un mercato, in un ristorante, e soprattutto contemplando in metropolitana dei volti femminili, giovani, maturi o anziani, dal mistero insondabile. (Morin, 2021a, pp. 65-66)

Morin trova e vive la poesia nelle piccole cose, *gode* – in senso ampio e profondo – della vita: ama il buon cibo e il buon vino, ama cantare, danzare, ascoltare musica.

È interessante e illuminante soffermarsi sul suo amore per i volti, che abbiamo deciso di condensare nel sintagma *prosopofilia*: Morin sente l'incanto, l'attrazione fatale, la fascinazione dei e per i volti, specialmente quelli femminili – più intensamente per quelli «che portano in loro un dolore o una follia segreta» (Morin, 2009b, p. 80, trad. mia) –, che suscitano una sorta di misticismo poetico: «Visi di donna con un mistero immenso mi hanno dato il senso del divino, del sublime, hanno suscitato in me il culto, l'adorazione» (Morin, 1994a, p. 300)[67]. Si tratta appunto dell'amore per i volti – da qui la scelta del termine *prosopofilia* –, di un'«erotizzazione del volto» (Morin, 2012n, p. 809, trad. mia)[68] per cui esso è erotizzato e erotizzante, in cui il volto è portatore di

[66] Tali dimensioni, momenti e periodi poetici della vita dipendono certamente anche da fattori esterni al soggetto, ma sicuramente una certa sensibilità poetica ha un ruolo centrale e fondamentale rispetto alla possibilità di esperire la poesia della vita, di vivere *paradisi verdi* e *oasi di poesia*. È questa una sensibilità che possiamo presuppore presente potenzialmente in ciascuno, ma forse attivata e sviluppata in misura diversa a seconda della sensibilità personale – una particolare sensibilità poetica che può essere innata, guadagnata, affinata, coltivata. Morin ricorre specificamente all'espressione «verts paradis» parlando dei momenti poetici condivisi con Edwige, sua terza moglie, ma possiamo ricorrervi, insieme a quella di «oasis de poésie» (oasi di poesia), per parlare in generale della poesia vissuta moriniana. Da notare come egli riconosca a Edwige una particolare e straordinaria sensibilità e qualità poetica. A riguardo si v. il capitolo *Nos verts paradis* in *Edwige, l'inséparable* (Morin, 2009b, pp. 11-26).

[67] E, più in generale, Morin (2022b) afferma che: «Ci sono dei volti che suscitano in noi una sorta di misticismo poetico» (p. 284, trad. mia). Altrove ribadisce: «Molti volti ci mettono in uno stato poetico, volti affascinanti scoperti per la prima volta...» (2023b, p. 9, trad. mia).

divino incanto erotico, è per il soggetto che guarda fonte di amore e poesia, e al contempo lo sguardo con cui ci si relaziona a esso è amoroso, innamorato e amante, e perciò tale sguardo rende il suo "oggetto" poetico, amato – lo riconosce nel suo mistero, nella sua poesia, nella sua amabilità e qualità "amorifera", in quanto portatore e diffusore d'amore e poesia[69]. La prosopofilia moriniana è collegata e si esprime anche nella sua *metromania*.

> Nella mia vita non ho smesso di essere metromane, e lo resto. [...] mi capita di prendere bus e taxi, ma mi sento bene soltanto nel metrò. Mi piace guardare i volti delle persone, sorprendendomi ogni volta di essere un umano fra gli umani, ciascuno sottomesso ai casi della vita, posto di fronte alla tragedia della morte dei suoi e alla prospettiva della propria. Guardo i volti per stanarvi il senso del mistero della condizione umana e della vita. (Morin, 2013, p. 227)[70]

Morin è un «metromane». Ama particolarmente il metrò perché gli permette l'incontro con l'altro, l'incontro umano, di essere visto dall'altro e di vederlo, di riconoscerne l'umanità e riconoscersi in essa, di percepire la comunione con l'alterità nella comunità di destino. Una prossimità fisica fortuita e temporanea che, esperita vitalmente, si fa prossimità e comunità di spirito umana originaria e permanente, che diventa partecipazione. Gli piace guardare i volti delle persone, affacciarsi sul mistero insondabile di cui sono porta, portatori e fonti, ama guardare i volti perché ciò gli permette di stanare il mistero e la poesia dell'umano e della vita, gli consente in qualche modo di comprenderli, di contattarli e sentirli in sé[71].

---

[68] Nel suo diario del 2001, tenuto nel periodo in cui sta finendo di lavorare alla redazione del quinto volume de *Il Metodo*, dedicato a *L'identità umana* (o meglio, all'umanità dell'umanità), Morin (2012n) annota che ha trovato degli appunti e note che ha dimenticato di inserire nel suo lavoro, e a cui accenna quindi in questo diario. Tra le altre cose, figura: «Per quanto riguarda l'Eros, non ho parlato dell'erotizzazione del volto» (p. 809, trad. mia) –, erotizzazione del volto che riconosciamo quale tema importante e fertile, molto presente nella sua esistenza e nella sua produzione autobiografica.

[69] Possiamo forse estendere tali considerazioni, in senso più ampio e generale, e considerarle come valide non solo per il volto, ma per l'intera persona: per l'altro, per il tu. Avremo modo di approfondire la relazione amorosa al tu a partire dal riconoscimento dell'altro come fonte di poesia nel paragrafo *L'altro come fonte di poesia: un relazionarsi amoroso divinizzante e poeticizzante* (si v. *infra*, par. 6.3).

[70] Si può comprendere più a fondo il sentimento che si esprime nella prosopofilia e metromania moriniane nelle poesie giovanili che l'autore dedica alla metropolitana, poi raccolte e pubblicate solo dopo molti anni in *Poésies du métropolitain* (Morin, 2018b). Rispetto al sentimento e all'occorrenza da cui è nata la scrittura di queste poesie Morin (2023b) afferma: «Ero molto ispirato dai volti che incontravo in metropolitana e dalla metropolitana stessa» (p. 3, trad. mia).

[71] Questo movimento moriniano significa lasciarsi affascinare dal mistero e dalla poesia nell'altro uomo, in sé e nell'umano, dal mistero e dalla poesia della vita e del nostro esistere – senza occultarne la tragedia – e amarli. Aneliamo questo incontro, questo riconoscimento, questa comunione, che può avvenire anche in luoghi banali, quotidiani, come il metrò, che si rivelano poetici a coloro che, come Morin, hanno coltivato la *sensibilità* per la poesia della vita.

La poesia vissuta di Morin (2021a) si manifesta poi in modo molto importante nella comunione con l'altro, nella comunità: «Il mio bisogno essenziale, fin dall'adolescenza, fu la realizzazione delle mie aspirazioni, e nello stesso tempo il desiderio di vivere in una comunità di amore e/o di amicizia» (p. 54)[72].

Nella sua vita ha sperimentato spesso la sublime poesia del sentimento di comunione, amicizia, fraternità e comunità.

Pensiamo per esempio al cameratismo e alla fratellanza della resistenza[73] o con i compagni e le compagne comunisti[74].

Pensiamo alle varie comunità vissute – esperienze in cui spesso si integrava anche un carattere di godimento nella natura –, come quella del gruppo di rue Saint-Benoît[75] o quella creatasi nel periodo californiano[76], quella a Caldine[77] e

[72] Può essere utile riportare la definizione che Morin (2016d) dà della comunione: essa è per l'autore lo stato di «accordo e armonia di sentimento o di idee condivise collettivamente in una comunità temporanea o durevole» (p. 97).

[73] «Penso che abbiamo vissuto in una fraternità di combattenti della resistenza, nonostante tutte le dissonanze» (Morin, 2022b, p. 53, trad. mia). In proposito a questa esperienza Morin (2023b) afferma: «direi che l'avventura della Resistenza ha avuto una sua poesia» (p. 2, trad. mia). La resistenza è stata infatti per l'autore questo movimento di comunità di intenti, di impegno comune per il buono e il giusto, per la vera vita, è stata scuola di lotta e di lutto, «scuola di Vita e di Morte», di poesia e di tragedia (2012a, pp. 3-4, trad. mia).

[74] «Direi addirittura che l'esperienza nel Partito Comunista è stata come vivere un'esperienza religiosa senza sapere che fosse religiosa. […] È stato molto difficile lasciare qualcosa che era una famiglia. C'era una sorta di fraternità spontanea» (Morin, 2022b, p. 188, trad. mia).

[75] Quando nel 1946 torna dalla Germania – dove si era recato nel 1944 come addetto allo Stato Maggiore della Prima Armata francese in Germania – a Parigi, va a vivere con la compagna Violette Chapellaubeau a casa di Marguerite Duras, a rue Saint-Benoît. Qui, con Marguerite, Dyonis Mascolo e Robert Antelme, che anche vi vivevano, si crea una «vera comunità fraterna» (Morin, 2021a, p. 57). Con i conoscenti e gli amici che frequentavano la casa per conversare e fare festa si forma dunque il gruppo di rue Saint-Benoît: «Dopo la Liberazione, alla fine degli anni Quaranta, ho avuto la gioia di vivere quotidianamente una comunione e una comunità d'affetto, e direi anche d'amore, in rue Saint-Benoît, con i miei amici più cari, Marguerite, Dionys e Robert; i nostri pasti erano tanto festivi quanto festini, intorno a noi si era formato un tessuto amicale con Marguerite Duras e Robert Antelme come centro gravitazionale; la sera ballavamo o uscivamo insieme. È stato difficile lasciarci» (Morin, 2023b, p. 5, trad. mia). Inoltre, in proposito Morin (2022b) dice: «Abbiamo vissuto una comunità meravigliosa per quasi due anni. Con tante feste, alcool, incontri, allegria. […] C'era allora una vera apertura, una convivialità reale, che rendevano tutto molto bello» (p. 64, trad. mia).

[76] Nel 1969 viene invitato a svolgere un periodo di ricerca presso il Salk Institute in California, momento fondamentale per lo sviluppo del suo pensiero complesso. Morin (2023b), relativamente alla poesia del periodo californiano dice: «[…] ho amato l'atmosfera del 1969-70 in California. Ricordo ancora un gigantesco parking rock vicino a San Francisco, un concerto di Janis Joplin e un altro in cui fui trasportato da questo distico: *Open the door / We can fly* (Aprite la porta / Possiamo volare)» (p. 5, trad. mia). Sarà questo, infatti, un periodo di intensa felicità e poesia vissuta, in un mescolarsi di studio, lavoro, ricerca, condivisione amorosa con la compagna, familiari e amici, ebbrezza festosa, immersione nella natura, nonché nella cultura biologica e sistemica e nella controcultura hippy statunitense degli anni Sessanta. In proposito Morin (2019b) dice: «Ho vissuto un'estasi della mia storia personale in un'oasi di vita con amici molto cari, avviluppato da questa provvisoria fioritura di una civiltà di comunità e comunione» (p. 595). Scrive inoltre di questa esperienza, in modo illuminante e poetico, nel *Diario di California*: «I piaceri si succedevano, si intersecavano, volteggiavano: leggere, studiare, scrivere, tuffarsi, correre, far la doccia; l'immenso sciabordio dell'oceano; il sole sovrano e teatrale; la stillante luna; le dolci serate, ebbre, esuberanti, danzanti. […] Tutti i piaceri

nelle altre oasi amicali mediterranee, in cui si è rifugiato per vacanze o vacanze-lavoro per poter lavorare meglio e vitalmente alla sua opera.

Pensiamo poi alle varie dimore che ha abitato – che chiama *querencias* – e in cui ha sperimentato la convivialità con il vicinato e gli amici...

Questi luoghi fisici e spirituali di comunione, fratellanza e comunità sono per Morin (2019b) *oasi* – sempre temporanee – di vita, fraternità e armonia, oasi di ospitalità e tenerezza, momenti di «felicità/amicizia/amore/lavoro» (p. 375) – cui spesso si aggiunge il tratto della «meridionalità» (p. 375) o mediterraneità – nei quali la condivisione e il con-vivere, il vivere e l'essere insieme, si manifestano come «stato di grazia» (2021a, p. 57): sono oasi di poesia.

La comunione con l'altro si manifesta non solo in una comunità di più persone, ma in modo privilegiato con l'essere amato:

> La poesia suprema è quella dell'amore. Sboccia dai visi, dagli sguardi, dai sorrisi. Può scaturire dagli sguardi che si incrociano, spesso elettrizzando tutto l'essere. Emana dall'essere amato [...] Ogni donna amata, sposata o no, mi ha portato la sua poesia, e la poesia d'amore non ha smesso di nutrire la mia vita. (Morin, 2021a, p. 65)

La poesia e l'amore sono fondamentali per Morin (1994a) non solo per la sua vita, ma anche per la sua opera e il suo pensiero: dice spesso che per vivere e generare ha bisogno della *combustione* che solo questi possono dare: «L'amore mi ha dato la forza vitale piena necessaria al mio lavoro, mi ha guarito quand'ero malato, salvato quand'ero perduto» (p. 300)[78]. Di qui la necessità, ogni

s'intensificavano nella voluttà, ogni gioia diventava felicità. […] Ho solamente annotato: "Sorseggio gocce di vita". Assaporo il gusto di vivere. […] Ho scritto: "Imparo, godo, gioisco, amo, ricerco". Formula totalizzante della mia felicità. Da una parte la felicità propria alla curiosità, all'interrogazione, all'indagine, dall'altra parte la felicità propria dell'amore» (Morin, 1970b, p. 193). E forse possiamo azzardare dire che questa felicità e benessere – che possono essere realizzabili per ogni essere umano – consistono proprio in una maggiore commistione e più stretta alternanza di lavoro e passione, di dovere e vera vita, di prosa e poesia, a un'intensificazione della dimensione poetica dell'esistenza.

[77] A Caldine, in Toscana, presso l'abitazione dei suoi amici Bueno, che è per lui una delle sue oasi di poesia, Morin vive intensi e molteplici momenti di serenità, felicità e comunità fraterna. Conclude il secondo volume de *Il metodo*, *La vita della vita*, che ha ultimato a Caldine, con queste parole: «Il mio tavolo è contro la finestra della mia camera, a casa dei Bueno. Questa finestra è sempre aperta su cipressi, ulivi, vigne, pendii, colline – il paesaggio che amo più al mondo. Lascio la camera e scendo. Gli animali familiari, della famiglia, sono qui, sotto il pergolato: gatti e cani giocano assieme, mangiano assieme nella stessa grande ciotola, e, sotto la voliera, banchettano assieme piccioni e tortore. […] nel cielo ancora blu, i pipistrelli volano e piroettano. Anche questa notte sarà invasa da galassie di lucciole» (1980a, p. 547-548). E ancora, in uno dei diari: «Caldine: l'anima di Xavier è lì. Quella dolcezza, quella pace che aveva stabilito lì rimane […]. Bambini, animali, cani, gatti sono sempre in amicizia tra loro. […] La casa, che ci commuove con la sua bellezza, il suo sito, che è aperto e al contempo sembra voler chiudere dolcemente le sue due ali intorno, come per accogliere, abbracciare...» (2012f, p. 1074, trad. mia).

[78] Dice Morin (1980a) del secondo volume de *Il metodo*, *La vita della vita* – ma certamente vale per

volta che lavorava alle sue opere, di ricercare e generare in luoghi immersi nella natura, di circondarsi di persone care e fraterne, della donna amata, di nutrirsi di buon vino e buon cibo, di alternare e coniugare i momenti di lavoro con quelli di danza, di ebbrezza, di festa, con i momenti di poesia: «Se non avessi avuto una presenza amorosa al mio fianco quando ho iniziato a scrivere *Il metodo*, l'altoforno della mia produzione non si sarebbe acceso. Ho sempre bisogno del fuoco dell'amore» (Morin, 2022b, p. 285, trad. mia)[79].

C'è poi la poesia che, al suo culmine, in quel «sentimento eminentemente poetico che è l'entusiasmo» (Morin, 2021a, p. 68)[80], si esprime in estasi – porta a essa. Estasi che Morin (2012m) ha provato molte volte nella sua vita e che ha per lui un'importanza fondamentale – l'autore dice in modo emblematico: «Come vorrei vivere ancora, sempre per l'estasi...» (p. 538, trad. mia)[81]. Si tratta di estasi storiche, amorose, provocate dall'incontro con una grande opera d'arte...[82].

L'autore ha vissuto molteplici estasi della storia, come per esempio la liberazione di Parigi, la primavera di Lisbona, la caduta del muro di Berlino. La liberazione di Parigi del 25 agosto 1944, avvenuta a conclusione dell'esperienza dell'Occupazione e della Resistenza in cui era stato coinvolto in prima persona, è stata per lui una delle estasi storiche più forti e intense che abbia vissuto: fu «un momento sublime di fraternità e di felicità» (Morin, 2019b, p. 132), una nuova nascita per un avvenire che si profilava radioso[83].

Sono molteplici le "opere del cuore" di Morin, che gli hanno fatto vivere innumerevoli volte intensi stati estatici. Concludiamo questo paragrafo riportando un esempio rappresentativo, la testimonianza emblematica e suggestiva della sua descrizione della propria esperienza di estasi nell'ascolto della *Nona*

ogni sua opera –: «Vivo per scrivere questo libro, lo scrivo per vivere – per amare, amo per poter scrivere questo libro…» (p. 547).

[79] Per portare un esempio del suo modo di "lavorare", rileviamo che durante la stesura dell'*Introduzione generale* dei sei volumi de *Il Metodo*, mentre era a New York, Morin (2012n) si è sentito come posseduto, a tratti si alzava e ballava, poi tornava alla sua scrivania a scrivere: «[…] mi ricordo di quelle estasi quando, al mio ventesimo piano di Bleecker Street, scrivendo l'introduzione generale a *Il Metodo* in un fervore inaudito, la radio trasmetteva spesso *Angie*, un successo che allora era di moda, e io mi alzavo, ballavo, mi trasfiguravo...» (p. 908, trad. mia).

[80] Per Morin (2016d) lo stato poetico s'intensifica con l'entusiasmo, «questa bellissima parola che significa originariamente "possessione da parte di un dio"» (p. 20).

[81] Morin conclude con questa frase l'annotazione sul suo diario in cui riflette, specificamente, sull'estasi che sta provando nell'ascolto de *La Valchiria* di Wagner nella versione Baremboim-Kupfer di Bayreuth.

[82] L'autore riconosce e sente molto profondamente e intensamente, infatti, la poesia presente nella musica, nella letteratura, nel teatro, nella scultura e nel cinema, che, mobilitandolo, conferiscono una straordinaria intensità poetica all'immaginario: così è per lui nel primo movimento della *Sinfonia n. 9* di Beethoven, nell'aria di *Madame Butterfly*, ne La *Piccola Danzatrice* di Degas, in *Delitto e castigo* di Dostoevskij, in *Una stagione all'inferno* di Rimbaud, nella battaglia sul ghiaccio di *Alexander Nevskij* di Eisenstein, in *Andrej Rublev* di Tarkovskij (Morin, 2023b, p. 8).

[83] Dice Morin (2022b): «Improvvisamente, tutte le campane di Parigi iniziarono a suonare. Ci rendemmo conto che gli Alleati stavano arrivando. […] raggiungemmo Place de l'Hôtel-de-Ville nelle prime ore del mattino, dove vedemmo questi carri armati Leclerc in cima ai quali gli uomini piangevano di gioia, noi stessi piangevamo! È stata la più grande estasi storica che abbia mai vissuto» (p. 52, trad. mia).

Sinfonia di Beethoven, di cui parla frequentemente: dalla prima volta che lo ha ascoltato – ancora preadolescente, nell'esecuzione dell'orchestra Lamoureux diretta da Eugéne Bigot, alla Salle Gaveau – e tutte le volte che lo sente, questo brano lo mette in uno stato di trance, in cui si sente invaso da una sensazione di sublime[84]. Ha provato, e continua a provare ancora oggi, esperienze simili ascoltando brani musicali, leggendo romanzi – per esempio, la lettura di *Delitto e castigo* di Dostoevskij (1866) lo ha folgorato – o poesie, di fronte a un dipinto o a spettacoli della natura: sono momenti poetici ed epifanici, che hanno segnato profondamente la sua persona e il suo pensiero.

> Improvvisamente, un mormorio musicale si levava dolcemente dall'orchestra, seguito da tre indicibili appelli che sembravano provenire da un inframondo, appelli che si ripetevano di nuovo con più insistenza e poi si amplificavano progressivamente fondendosi gli uni negli altri in un crescendo frenetico fino a far di colpo tuonare l'orchestra con colpi fortissimi, imperiosi, che forgiavano l'universo. Allora, tutto si fermava, poi dolcemente, debolmente a partire dal silenzio, tutto ricominciava, accelerava, si intensificava, e la *Nona Sinfonia* si lanciava, come l'universo medesimo, nell'unione cosmica di Eros e Polemos.
> Mi si rizzavano i capelli in testa. Ero in una formidabile estasi non di serenità, ma di assoluto. Tutto questo primo movimento letteralmente mi trasportava nel suo flusso, nelle sue rotture, mescolando concordia e discordia, violenza e tenerezza. Da allora, questo movimento non ha mai smesso di abitarmi. (Morin, 2019b, pp. 626-627)

4.4 La "missione" moriniana: resistenza e re-ligiosità

> Riceviamo tutti gli influssi di vigore e di tenerezza vera. E all'aurora, armati di ardente pazienza, entreremo nelle splendide città.
>
> *Arthur Rimbaud*
> Il vuoto che ho in me è così grande che ho bisogno di sentirlo richiudersi, colmato da

[84] Le estasi musicali sono per lui particolarmente intense. In *Journal d'un livre* – diario scritto tra il 1980 e il 1981 durante la stesura di *Per uscire dal ventesimo secolo* e pubblicato per la prima volta nel 1981 – a proposito dell'estasi che ha provato con Edwige in un ascolto della *Settima Sinfonia* di Beethoven, Morin (2012f) dice: «Ieri sera, cena dai genitori di E. [Edwige], bevo molto champagne. In macchina […], la radio ci proietta improvvisamente nella settima sinfonia di Beethoven. Estasi! Accompagniamo l'orchestra con le nostre voci, tutto diventa sublime, tutto è trascendente, trasceso. Virtù infinita della vita! Virtù infinita della musica: è lei che dà accesso al sublime. Siamo qui, in un piccolo alveolo che si muove nella notte, e all'improvviso siamo invasi, travolti da un'onda, da un oceano inatteso di felicità. È stata trovata! Cosa? L'eternità. È la musica mescolata alla notte» (p. 1053, trad. mia).

ogni parte. Mia sorella, mio fratello. E ancora amore, amore sublime, di cui ho bisogno, che mi fa soffrire, mi consuma, che guarisce, redime, trasfigura.

Edgar Morin

Quello che sto vivendo è quello che tutti hanno vissuto o vivranno, è una tragedia comune a tutta l'umanità – che dovrebbe portarci alla compassione reciproca tra gli esseri umani.

Edgar Morin

Ho ancora progetti, una missione da compiere, voglia di vivere, di comunione, d'amore...

Edgar Morin

Sarò ancora tra quelli che hanno "sempre bisogno di sentirsi posseduti dai demoni che ci fanno uscire un poco da noi stessi per amare, comprendere e tentare di intervenire sulla storia umana...".

Edgar Morin

Morin per tutta la vita si è interrogato incessantemente sull'essere umano, il mondo, la vita e il loro mistero, cercando una via per poterlo comprendere, ricercando una conoscenza pertinente. Nell'estrema diversità di curiosità e di interessi, è stato animato da «un'ossessione essenziale, inesauribile, inesaurita», che non ha mai smesso di sollecitarlo: «Che cosa posso sapere? Che cosa posso credere? Che cosa posso sperare? Inseparabile dalla triplice domanda: Cos'è l'uomo? Cos'è la vita? Cos'è l'universo?» (Morin, 2019b, pp. 1-2).

Da essere umano, umanologo e ri-cercatore instancabile, la sua passione e il suo amore, la sua inquietudine e preoccupazione per l'umano e la ricerca di una comprensione più adeguata e comprensiva sono andate conformandosi nel tempo come "missione", ed è proprio qui l'origine, il senso e il fine profondo della sua ricerca ed elaborazione di un pensiero complesso. Una missione radicale, sublime, inquietante: «La salvezza dell'umanità (sì, prendo coscienza che è questa la mia "missione"), compito smisurato che è la mia necessità interiore» (Morin, 2012n, p. 1249, trad. mia)[85].

[85] Il pensatore parla in molteplici luoghi della produzione autobiografica della sua "missione" e riteniamo usi insistentemente le virgolette perché, nonostante sente fortemente *in petto* questo impegno intellettuale e militante, questa vocazione, al contempo è consapevole della difficoltà del compito, perché non vuole abbandonarsi e riconoscersi totalmente in una speranza euforica circa l'avvenire, perché è cosciente del pericolo permanente delle derive, perché l'idea e il desiderio di salvezza sono incerti, scabrosi, pericolosi. Dice Morin: «le mie preoccupazioni politico-planetarie, quelle che io chiamo *cum grano salis* la "mia missione"» (2012n, p. 1277, trad. mia), e ancora: «devo com-

Si è consapevolmente attribuito, proprio perché *intellettuale*, «una missione di cultura, una missione contro l'errore, che svolga il ruolo di coscienza dell'umanità» (Morin, 1994a, p. 248)[86]. Si è sempre impegnato a mantenere vivo – e anzi, proprio la "missione" è stato uno dei sensi e fini profondi della sua vita, la sua fiamma esistenziale – il fuoco dell'impegno e della dedizione a una causa:

> [...] questo fuoco che chiamo per me stesso (*in petto*) la mia "missione": per una conoscenza e un pensiero complessi, per un umanesimo rigenerato che comporta nel suo nucleo la coscienza della comunità di destini e dell'incredibile avventura del genere umano, per un'attenzione vigile all'enorme ondata di globalizzazione tecno-economica che sta distruggendo il pianeta, creando nuovi orizzonti transumanisti e deumanizzanti, provocando pericoli essi stessi universali per l'insieme del genere umano a cominciare dalla degradazione della biosfera. (Morin, 2019b, p. 644)[87]

Per Morin (1994a) resistere alle barbarie, alle derive e alle brutture dell'uomo, della società e del mondo è infatti un «dovere inderogabile dell'intellettuale» (p. 246).

Egli ha partecipato e si è impegnato in molteplici resistenze – un resistere che è militanza attiva e al contempo impegno intellettuale – nel corso della vita: al nazismo, prendendo parte alla Resistenza francese sotto l'Occupazione durante la Prima Guerra Mondiale[88], allo stalinismo, poi durante le guerre d'Algeria, di Iugoslavia, a quella in medio Oriente, e infine, fondamentalmente e generalmente, contro l'ascesa delle due barbarie, quella venuta dal fondo dei tempi, dell'odio, del disprezzo, del fanatismo, e l'altra, gelida, del calcolo e del profitto (Morin, 2019b, p. 1)[89].

piere la mia "missione". Una parola ridicola, anche per me stesso, soprattutto per me stesso, la dico tra virgolette...» (2012e, p. 949, trad. mia).

[86] Sulla missione e la via moriniana si v., tra l'altro, il lavoro di Lecompte (2023).

[87] Dice Morin (2022b): «Quindi continuo a predicare l'inaspettato nel deserto, cioè cerco di spargere il mio messaggio un po' ovunque come i semi di un albero, sperando che quando un terreno è fertile, i semi crescano» (p. 198, trad. mia).

[88] La Resistenza francese è stata per Morin (2011b) un'esperienza fondamentale e fondante, formativa. Durante questo periodo il sentimento di resistenza si rafforza in lui, con la speranza di un mondo migliore: «A vent'anni, sotto l'occupazione nazista, mi sono impegnato per liberare non solo il mio Paese in quella che pensavo fosse la lotta grandiosa per l'emancipazione dell'umanità intera» (p. XXII). Sulle implicazioni profonde della Resistenza Morin dice: «Negli anni 1941-1942 dovevo anzitutto superare la contrapposizione netta tra il mio pavido voler sopravvivere e il mio ardente voler vivere: l'uno mi spingeva a nascondermi, l'altro a rischiare la vita, o per meglio dire a rischiare la morte per vivere la mia vita» (1994a, p. 65), e, ancora: «Potevo sopravvivere nascondendomi [...]. Ma per vivere bisognava rischiare la vita, perché c'era una lotta dantesca tra il Bene e il Male, e per vivere bisognava parteciparvi» (2022b, p. 45, trad. mia).

[89] La resistenza si lega alla marginalità. Pensiamo per esempio al fatto che nella vita di Morin, dopo momenti e periodi particolarmente poetici, come quello della Resistenza francese o quello in Cali-

> Io non sono un abbattuto, ma un combattente. Ho resistito al nazismo, poi allo stalinismo, resisto alla barbarie attuale [...], ero, sono e rimango un resistente, a differenza di tanti altri che si sono arresi. [...] non mi abbatto, [...] mi batto contro la mutilazione del pensiero. (Morin, 2012m, p. 604, trad. mia)[90]

In modo più esteso, a partire dalla partecipazione alla Resistenza, l'azione del resistere è diventata dunque in Morin atteggiamento esistenziale, impegno intellettuale, azione politica permanente, si è trasformata ed è confluita in un'*etica di resistenza*: resistenza alla conformazione, all'autoinganno, all'illusione razionalista, al pensiero dicotomico, parcellizzato e semplificante, ai manicheismi, ai giudizi e alle condanne assolute, resistenza all'individualismo e all'atomizzazione sociale, resistenza alla barbarie della conoscenza e alla barbarie umana, alla prosa della vita[91].

> Spontaneamente o volontariamente, consapevolmente o no, credo di aver voluto resistere a quel che d'impietoso c'è nella politica e nei rapporti fra gli esseri umani. All'origine di tutti questi atti di resistenza, oggi scorgo una resistenza più profonda, primordiale: la resistenza alla crudeltà del mondo. (Morin, 1994a, p. 306)[92]

La resistenza ha due facce: in "negativo" significa il rifiuto e la lotta contro talune modalità di pensiero, di conoscenza, di giudizio, di relazione e di vita, e corrispettivamente, in "positivo", comporta l'adesione e l'impegno verso altre modalità di pensiero, di conoscenza, di giudizio, di relazione e di vita – significa concepire, sposare, additare e promuovere una (diversa) via, ed è proprio quello che Morin fa, nella sua vita e con la sua opera. E così, nella e con la sua resistenza, nel e con il suo impegno esistenziale e intellettuale, egli elabora e vive

fornia, c'è un piombare – sentito con sofferenza – in una vita prosaica, piccolo borghese, mediocre, ordinaria, che gli chiede di integrarsi e assimilarsi, di imborghesirsi e prosaicizzarsi: perciò resistere per Morin ha significato anche ricavarsi spazi di vita maggiormente poetica, trovare strade e lavori che gli consentissero di coltivare una certa libertà, passione, apertura mentale e disciplinare. Questo tipo di resistenza si collega dunque con l'assunzione, mantenimento e valorizzazione di un posizionamento marginale.

[90] Si tratta di una lettera, poi pubblicata nel diario *Pleurer, aimer, rire, comprendre*, che Morin scrive in risposta alla lettera e agli articoli inviatigli da «Jacques M.», nei quali quest'ultimo rileva un parallelismo tra Morin e Serres e gli attribuisce un «pesante pessimismo» in cui Morin non si riconosce (Morin, 2012m, pp. 603-604).

[91] «Credo di aver sempre adottato un'etica di resistenza contro il fatto compiuto, e più in generale contro le barbarie del nostro tempo» (Morin, 1994a, p. 221).

[92] Nel pensiero e nella vita di Morin la resistenza assume al suo interno anche la disperazione, che non viene mai rimossa o occultata: non è certezza euforica e speranza assoluta per l'avvenire, ma lotta insieme disperata e sperante. Illuminante quanto l'autore afferma circa la parte finale de *I miei demoni*: «A questo finale si era aggiunto *in extremis* un adagio, emerso dalle profondità del mio essere e intriso di una infinita tristezza e una disperata energia: il mio testamento di resistenza (vana ma non inane) alla crudeltà del mondo» (Morin, 2004c, p.8).

una *via* – e la propone, per "salvare" l'umanità. Una via complessa, in cui prende corpo un peculiare credo, fede e religiosità, una precisa etica: di resistenza, della scommessa, d'amore, di legame e unione, di fraternità.

Morin (1994a) ha collocato la sua «idea di Scommessa nell'etica dell'amore e nell'etica della fratellanza» (p. 298)[93]. L'amore è infatti il suo mito, il suo credo, la sua scommessa[94]. Quella moriniana è una fede peculiare, che si origina ed esprime come «amore-religione», è una «religione terrestre» che si fonda su una forma di fratellanza terrena che nasce dal comune destino umano[95]. È una *religione dell'essere-in-rapporto*.

> [...] la politica è stata [...] il mio modo di essere sempre "legato agli altri". Ebbene sì, rappresenta proprio il mio legame con la società e l'umanità: ho perduto la religione della salvezza in terra, ma non ho perso la religione dell'essere-in-rapporto. Sono passato dal legame profondo che vive nell'idea di salvezza collettiva al legame profondo che vive nell'idea del perdersi comune; il mio mito della fratellanza, che mi giunge dalle profondità del mio destino di orfano, mi tiene legato con l'animo e il cuore a tutti quelli

[93] La sua fede prende a esempio quella di Pascal, visto che anche lui risponde con la scommessa all'incertezza e alla contraddizione: «La fede in Dio non-provabile è diventata per me la fede non-probabile in un mondo meno barbaro e in un'intelligenza meno cieca, la fede incrollabile nella verità dell'amore» (Morin, 1994a, p. 79). Al contempo la sua fede ha sempre conservato in sé il dubbio, egli infatti non ha mai potuto credere come fanno la maggior parte delle persone, neanche nello slancio messianico della sua militanza nella Resistenza in tempo di guerra o nell'adesione al partito comunista – anche allora, infatti, il dubbio è tornato a corrodere rapidamente la fede –, tuttavia non si è mai fermato al dubbio, e il suo dubbio ha sempre conservato in sé la fede. Così, nella sua concezione dell'«ecologia dell'azione» Morin (1994a) fa entrare in qualsiasi azione etica o politica non solo l'incertezza, ma anche la contraddizione: per lui è necessario «rispondere alle incertezze con la strategia, e alle contraddizioni con la scommessa» (p. 75).

[94] «In questa notte, l'amore è il mio mito, il mio credo, la mia scommessa» (Morin, 1994a, p. 299). Abbiamo avuto modo di approfondire la forza e la pervasività della pulsione amorosa moriniana, e questa tensione si estende e allarga ad abbracciare l'intera umanità: «L' amore è sempre stata la mia massima, lancinante, pazza, infantile, oscena, ridicola; ma, a dispetto della mia coscienza acuta di questa ridicolezza, oscenità, infantilismo, pazzia, è la mia verità incontenibile. Da sempre, ho amato l'umanità, gli amici, la donna-compagna, la donna-idolo, ma ora l'amore è divenuto meno astratto, meno narcisistico, meno tormentato, meno doloroso, e tutto ciò senza perderne la sua forza, al contrario, liberandosi, *sfogandosi*. Ad esempio, il mio amore dell'universale non è solamente ideale, è diventato amore concreto dell'universo: di ritorno dalla California, passando per il Giappone, la Cambogia, Ceylan, ho sentito come non mai che ogni cultura del mondo, ogni etnia, aveva qualcosa di specificamente ammirevole; non intendo riferirmi ai musei e ai mausolei, ma ai cibi, alla terra, ai volti, ai colori. Certamente, in ogni paese, cercavo di fare il punto socio-politico, di studiare il problema dello sviluppo, di reperire l'avanguardia, ma soprattutto, iniziavo ad innamorarmi di ogni popolo, di ciascuna cultura, e, a Kandy, urlavo a Johanne […]: "Sono innamorato del mondo"» (Morin, 1970b, p. 194).

[95] «Così, muovendo dalla conoscenza complessa e dal bisogno di comunità, ho fatto mio il principio di un'etica aperta della comunità; se quest'etica potesse inscriversi nella psiche di ciascuno, ognuno di noi sarebbe parte di una forma di fratellanza terrena che potrebbe costituire la nostra religione terrestre. È qui che ritrovo l'origine stessa della mia "fede": l'amore-religione» (Morin, 1994a, p. 117).

> che per me sono fratelli e sorelle in quanto membri del genere umano. È questo mito che continuamente rinasce e si rinnova nei miei testi [...]. (Morin, 1994a, p. 280)[96]

Una religiosità, quella moriniana, che esprime la volontà di collegare e tenere legata l'umanità a sé stessa e al mondo e alla dimensione del mistero che vi riconosce presente. Una religiosità/religione che va intesa in senso originario, fondamentale, essenziale, senso che rimanda al significato "minimale" del termine, quello di *re-ligare* – collegare, tenere insieme, legare nuovamente –: i saperi sparsi e le diverse dimensioni, il soggettivo e l'oggettivo, l'uomo con l'altro uomo, l'essere umano con la natura, la vita prosaica con quella poetica, il qui e ora con l'al di là, l'altrove e l'avvenire[97]. Una religione dell'unione, una fede profonda nella non-separabilità:

> Viviamo nella separazione, ma ignoriamo o non siamo coscienti per la maggior parte del tempo di essere profondamente legati a ciò da cui ci crediamo profondamente separati. Così, portiamo dentro noi stessi il cosmo, il mondo fisico-chimico, il mondo vivente, e al tempo stesso ne siamo separati dal nostro pensiero, dalla nostra coscienza, dalla nostra cultura. Individui separati, portiamo ciò non di meno in noi [...] la forma intera della condizione umana. Ecco perché credo che dobbiamo imparare a collegarci a ciò da cui siamo slegati, così come dobbiamo imparare a connettere i nostri saperi e le dimensioni slegate. Per quanto mi riguarda, l'ho detto, ho sposato la religione dell'unione, che è una fede profonda nella non-separabilità: del reale e del mito, della ragione e della follia, del bene e del male, della conoscenza del-

[96] In uno dei suoi testi autobiografici recenti Morin (2021a) afferma infatti: «Sono *religiosus*» (p. 80), e spiega come questa religiosità sia essenzialmente una devozione alla fratellanza, alla comunione/comunità e all'amore, manifestatasi dapprima, in giovinezza, nell'adesione al socialismo e al comunismo con la loro fede nella salvezza terrestre, e poi mantenutasi e trasmutatasi nella «religione della fratellanza e della Terra-Patria» (p. 80), la quale anima e abita ossessivamente la sua ricerca e la sua produzione.

[97] Già dalla sua *Introduzione a una politica dell'uomo* Morin (1965) riflette sulla propria religiosità e sulla necessità di una religione, ma la concepisce in modo non ordinario: una fede in cui sia al contempo integrato il dubbio e l'assenza di fondamento e Assoluto. Si dichiara tra quelli che credono in un'altra religione, «terrena e umanista» (p. 35). Egli ha creduto, come più volte abbiamo avuto modo di segnalare, alla religione della salvezza terrena comunista, per poi rifiutarla, "deconvertirsi". Ma anche nel rifiuto della "religione comunista" e di un'idea di salvezza, celeste o terrena che sia, permane sempre in lui la volontà di continuare a legare: «e se ora rifiuto questa religione [quella terrena e umanista], non significa che non desideri continuare a *tenere legata* [*relier*] – *religere* – l'umanità a se stessa e al mondo del mistero; andrò in cerca della mia nuova "religione" e tenterò di farvi confluire quelle che credo siano le linfe della religione celeste e di quella terrena» (p. 35). La troverà poi, come abbiamo visto, nella sua antropo-bio-cosmologia complessa, nella sua religione del perdersi comune, negli ideali della comunità di destino e della Terra Patria, nell'etica dell'amore, della fraternità, della resistenza alla crudeltà del mondo.

> l'oggetto e della conoscenza del soggetto, della conoscenza e dell'inconoscibile. (Morin, 2011c, p. 158)

Ed è proprio questo il senso profondo e "divino" della vita e del pensiero complesso moriniani, sta in questa vocazione al legame e alla sua attuazione, in questo votarsi re-ligioso alla via della relianza, alla via di ciò che unisce, connette, lega – potremmo dire – sacralmente e amorosamente: ed Eros è infatti la forza-energia del legante, del connettente, del solidale[98].

> Beninteso, io non ho alcuna fede religiosa, ma ho fatto la scommessa della fraternità, dell'amore, e ho pensato che fosse questa, la mia via. La via di Eros contro Thanatos. Inconsciamente, pur mantenendo la volontà di conservare una mente scettica, di mantenere il dubbio, c'è stata soprattutto la via dell'amore, dell'unione, dell'amicizia, della fusione, ecc. E la mia vita si è trovata guidata da questa relazione complementare e conflittuale tra il dubbio e la fede, la fede nell'amore – e non in Dio –, e la ragione e la religione, anche la religione, nel senso di tutto ciò che ci può legare, di ciò che ho chiamato "reliance" [relianza]. (Morin, 2022b, pp. 28-29, trad. mia)[99]

E così possiamo dire che l'epistemologia della complessità moriniana è, essenzialmente, un'epistemologia di *relianza*. È fondata su e finalizzata a un'etica di relianza, che è al contempo un'etica di resistenza a Thanatos – di lotta contro ciò che separa e mortifica – e di parteggiamento per Eros – ciò che unisce e lega solidalmente e amorosamente –: «Resistere è corroborante. Non mi gongolo nella speranza, ma c'è qualcosa che dobbiamo continuare a difendere, ed è il partito di Eros. Questa è la mia convinzione e questo è ciò che mi fa continuare ad andare avanti» (Morin, 2022b, p. 122, trad. mia)[100].

---

[98] «Vivo e penso nel continuo rapporto fra la mia fede e il mio dubbio, fra la mia ragione e i miei miti. Nel momento stesso in cui lego assieme l'umanesimo dei Lumi, il romanticismo della Natura, la concezione scientifica dell'uomo, della terra e del cosmo e l'attesa del perdersi, ritrovo i miei quattro poli: la razionalità, la fede, il dubbio, il misticismo...
Questo è il punto essenziale della "mia" complessità, una complessità che ha agito in me sempre, sino alla nascita del pensiero complesso. La mia mancanza di condizionamenti, il mio spirito neomarrano, le mie esperienze di vita intellettuale, politica e personale; tutto questo mi ha predisposto e educato a nutrire la mia stessa complessità di pensiero e a riconoscere e affrontare la complessità della vita e del mondo» (Morin, 1994a, p. 298).

[99] «Reliance» è un neologismo francese – centrale nel pensiero di Morin – derivato dall'unione dei termini «relier» (collegare, legare) e «alliance» (alleanza), solitamente tradotto in italiano con il termine «relianza».

[100] Prima di questo passo Morin (2022b) afferma: «Quindi penso che l'inaspettato, buono o cattivo si verificherà ancora nel nostro tempo. Quindi non penso che ci venga presentato sempre il fatto compiuto, ma che dobbiamo continuare a fare ciò che riteniamo giusto costi quel che costi. Vivo tutto questo senza disperazione e senza speranza illusoria. Inoltre, quando si parla di speranza, si tratta sempre di una possibilità, mai di una certezza. Sono pronto, se la regressione continua, a vivere in un'oasi di fraternità e resistenza, in attesa di tempi migliori, per continuare a salvaguardare i valori

È questo in fondo il demone che ha ossessivamente e poeticamente posseduto, animato e mosso Morin, la sua vita, la sua opera – come spiega in modo sublime nell'introduzione generale a *Il Metodo* –:

> Non è la certezza o la sicurezza, ma il bisogno che mi ha spinto a intraprendere questo lavoro giorno dopo giorno per interi anni. Mi sono sentito posseduto dalla stessa necessità evidente di transustanziazione grazie alla quale il ragno secerne il suo filo e tesse la sua tela.
> Mi sono sentito in contatto con il patrimonio del pianeta, animato dalla religione di ciò che connette, dal rifiuto di ciò che rifiuta, da un'infinita solidarietà; ciò che il Tao chiama *lo spirito della valle* "riceve tutte le acque che in essa si riversano". (Morin, 1977b, p. 22) [101]

Sono dunque molteplici gli esempi che possiamo cogliere dalla parabola dell'*homo edgarus* in quanto *homo complexus*: movimenti interiori ed esteriori, posture esistenziali ed intellettuali che possiamo riconoscere abbiano valenza per l'educativo e potere umanante. Si tratta di una via esistenziale e relazionale che si impegna e spinge ad accogliere la complessità, ad assumere la condizione umana e a realizzarla poeticamente.

Possiamo coltivare un incontro, una frequentazione e un dialogo fecondi con gli artisti-filosofi e le loro opere d'arte. Proprio tale relazione, se aperta e vitale, può divenire luogo di incanto e di crescita, di iniziazione, sconvolgimento e epifania, di illuminazione e accensione della mente e dello spirito, dimensione privilegiata che permette di coltivare e formulare stupori, orrori, sperdimenti – che sono, in fondo, propri di ogni umanità –, che consente la scoperta e lo svelamento delle proprie verità – informi, invisibili, profonde, ignorate, nascoste – e delle verità dell'umano, e che può quindi divenire luogo impareggiabile di straordinario nutrimento intellettuale e esistenziale.

Possiamo coltivare la nostra sensibilità poetica, nutrirla, impegnarci ad aprirci alle fuggevoli folate di poesia presenti nel nostro quotidiano e a valorizzarle, a colorare di poesia la prosaicità delle nostre vite, integrando maggiormente la dimensione degli impegni e delle obbligazioni con quella della

essenziali in cui credo. L'esperienza mi ha insegnato ad affrontare i momenti difficili e so che non sarò solo» (pp. 121-122, trad. mia).

[101] Intensa e illuminante la descrizione che Vitali (2021) fa del *magistero* moriniano: quello di Morin è l'«atteggiamento esistenziale di chi avverta di essere in ogni momento al crocevia individuale […] di un immane sviluppo cosmico, verso il quale il proprio pensiero, il proprio linguaggio e il proprio agire non possa che sentirsi profondamente responsabile: verso di sé, verso gli altri e verso il pianeta. Proprio come un poeta. Tradotta poi sul piano etico-antropologico e su quello storico-politico, una tale postura intellettuale diventa, in Morin, un altissimo magistero civile e religioso di insuperato valore, l'autentica funzione poetica di un'ecologia dell'essere e del volersi sempre, fra gli uomini e nel mondo, un costruttore di relazioni e di emozioni, un operatore di fratellanza e di solidarietà, un portatore di speranza» (p. 431).

passione, della partecipazione gioiosa, del canto della danza e della festa; possiamo impegnarci a coltivare uno sguardo di meraviglia verso l'umano e il mondo, ad approfondire e intensificare un rapporto intimo con la natura e il mondo animale e la qualità della relazione con l'altro uomo, riconoscendolo nel suo mistero e nella sua poesia, possiamo spenderci per creare e coltivare oasi di poesia nelle nostre vite, poeticizzando così noi stessi, le nostre esistenze e la realtà.

Morin è impegnato da sempre nel tentativo – appassionato, incessante, strenuo – di un dialogo tra le molteplici, antagoniste e complementari polarità dell'umano, della vita, della realtà: ha votato la sua vita a cercare di abbracciare la complessità di ciò che è, nutrendo la contraddizione dialogica e ricorsiva e nutrendosene[102]. E, nonostante questa via comporti senza dubbio difficoltà e inquietudini, al contempo apre alla possibilità di una vita e un pensiero più pieni, più ricchi, più vasti, più vivi, che meglio rispondono alla misura dell'umano.

Del resto, ognuno di noi può sentire o avrà sentito, in misura diversa, il co-in-tessuto contraddittorio, complesso, del proprio essere e dell'essere dell'altro, la complessità dell'incontro con l'alterità, avrà sentito la tragicità e la ricchezza delle interazioni di elementi, tensioni e aspirazioni diverse, che sembrano talvolta allo stesso tempo antagoniste e complementari, e può dunque riconoscersi nelle riflessioni moriniane sull'*homo edgarus* e sull'*homo complexus*.

Siamo convinti che il permanere consapevolmente in un continuo dialogo tra i diversi elementi e con essi possa costituire una risposta alla sfida di complessità (e alla necessità e urgenza di riconoscimento e valorizzazione della complessità) che la nostra umanità e la vita ci pongono continuamente di fronte, una complessità che riteniamo costitutivamente, profondamente e universalmente umana.

Nutrire consapevolmente – e nutrirsi di – questo dialogo significa altresì assumere con passione e coscienza la condizione e il destino umano, significa assumere in pienezza la drammatica tragedia e la meravigliosa poesia dell'uomo, del mondo e della vita, delle nostre vite.

Secondando l'esempio complesso moriniano, possiamo quindi coltivare il nostro spirito della valle, e, facendo la nostra scommessa, impegnarci a schierarci dalla parte di Eros.

[102] «Questo duplice e molteplice aspetto, questa complessità in tutto ciò che è – dalla particella, che è anche un'onda, fino all'anima umana, inseparabile dall'interazione fra miliardi di neuroni –, ecco ciò che è sempre presente alla mia mente. Questa è la lezione principale di tutte le mie esperienze» (Morin, 2021a, p. 138).

5.

Alla ricerca di una via dalla delianza alla relianza
La necessità di una metamorfosi

Il pianeta è in preda a una rivoluzione inarrestabile.
Disintegrazione? Nuova genesi? Metamorfosi?

Edgar Morin

Viviamo ancora nell'età del ferro planetaria e nella preistoria dello spirito umano.

Edgar Morin

Mi sono dovuto immergere in questo problema fondamentale distogliendomi dalla sollecitazione del presente. Ma il presente è questa crisi che mi raggiunge, mi disperde, mi trafigge.

Edgar Morin

Personalmente credo che vi sia almeno un problema [...] che interessa a tutti gli uomini che pensano: il problema di comprendere il mondo,
noi stessi e la nostra conoscenza in quanto essa stessa fa parte del mondo.

Karl Popper

Oggi non possiamo sfuggire alla domanda: la scomposizione analitica necessaria deve pagarsi con la scomposizione degli esseri e delle cose in un'atomizzazione generalizzata?
L'isolamento necessario dell'oggetto deve pagarsi con la disgiunzione o l'incomunicabilità fra ciò che è separato?
La specializzazione funzionale deve pagarsi con un'assurda parcellizzazione?

Edgar Morin

C'era una volta un artista molto arrabbiato che scribacchiava cose di ogni genere, e dopo la sua morte guardarono nei suoi quaderni e videro che in un posto aveva scritto: "I savi vedono i contorni e perciò li disegnano", ma in un altro posto aveva scritto: "I pazzi vedono i contorni e perciò li disegnano".

Gregory Bateson

Morin riconosce e denuncia ormai da tempo la crisi della società contemporanea[1]. In molteplici lavori ha illuminato con la sua riflessione i processi evolutivi dell'umanità e delle società, anche nel loro rapporto con l'ambiente-natura, nonché le dinamiche della planetarizzazione e globalizzazione, mettendo al tempo stesso in rilievo non solo i progressi, le grandi conquiste, gli straordinari raggiungimenti e le enormi elucidazioni della conoscenza, ma anche le derive e il volto oscuro del progresso occidentale: le sue barbarie, regressioni, i mali e malesseri della nostra civiltà.

> Questo libro parte dalla crisi del nostro secolo ed è a essa che ritorna. La radicalità della crisi della società, la radicalità della crisi dell'umanità mi hanno spinto a ricercare al livello radicale della teoria. So che l'umanità ha bisogno di una politica che questa politica ha bisogno di un'antropo-sociologia. Che l'antropo-sociologia ha bisogno di articolarsi alla scienza della natura, che questa articolazione richiede una riorganizzazione progressiva della struttura del sapere. Mi sono dovuto immergere in questo problema fondamentale distogliendomi dalla sollecitazione del presente. Ma il presente è questa stessa crisi che mi raggiunge, mi disperde, mi trafigge. (Morin, 1977b, p. 21)

L'indagine sulla condizione umana e sul presente, l'indagine sullo sviluppo antropologico, sociale, ecologico, sono al contempo in Morin interrogazioni sull'avvenire, sul destino e la destinazione dell'umanità: il suo impegno vitale e intellettuale si colloca in questo orizzonte di senso, si muove in questa direzione, nasce dalla ed esprime la sua "missione"[2]. Così la ricerca moriniana è animata dalla volontà di trovare una *via* per provare ad affrontare la crisi della

[1] L'autore, sagace lettore della crisi della contemporaneità, si è impegnato a elaborare una *crisologia*, una teoria della crisi. Per approfondimenti sul tema si rimanda a *Come vivere in tempi di crisi?* (Morin & Viveret, 2010), a *Per una teoria della crisi* (Morin, 2016b) e al lavoro di Fortin (2022), *Edgar Morin crisologue*.

[2] È proprio questo il senso profondo dell'impegno di un pensiero che tenta di leggere e comprendere la realtà, così da poter additare vie: «Ma una buona profezia è esattamente quella che stimola le reazioni e le lotte, in grado di evitare la catastrofe che essa ha predetto» (Morin, 1989b, p. 33). Sul disegno interpretativo e critico di Morin, sul suo pensiero del e per il presente e il futuro, Cambi (2021a) afferma: «Certo nella ricchezza disseminativa del pensare di Morin c'è anche, e frontale, un disegno interpretativo e critico del Mondo Attuale, analizzato nei suoi saperi e nelle categorie-guida, nel suo orizzonte geo-politico, legandosi all'antropologico e a una analisi dei media attuali e sviluppando insieme una *forma mentis* da rendere sempre più comune e planetaria, contrassegnata dalla complessità e dall'autoriflessione comprensiva, che fanno tensione al rinnovamento e al rigore metacognitivo. Un disegno a più facce, ma tutte ben evidenziate e interconnesse che fanno davvero e con forza Visione del Mondo e Compito da attivare nel Presente. E disegno organico e veramente magistrale, laico ed etico e aperto a interrogarsi sul mistero della vita e della realtà medesima […]. Un pensiero e del presente e per il presente ma ben rivolto a indicarne per il futuro un volto più degno e più fine e del pensare e dell'agire ormai coordinato dall'avventura planetaria del *sapiens*, che deve ripensare e se stesso e il mondo in cui agisce, eliminandone storture e chiusure e dogmatismi» (p. 8).

contemporaneità, per favorire l'umanizzazione e la civilizzazione dell'uomo e della Terra[3].

Partendo dal riconoscimento della complessità dell'umano e del mondo, dalla necessità di una conoscenza della conoscenza – per far sì che si possa conoscere e pensare meglio e misconoscere meno –, il pensiero complesso moriniano si rivela effettivamente come la sua proposta di via per riuscire ad accogliere e fronteggiare la sfida della complessità, e proprio a partire dalla complessità come metodo Morin giunge a proporre possibili strategie e vie per provare a uscire dalla – anch'essa complessa – crisi attuale, per lavorare all'umanizzazione e alla fioritura umana, per riformare il pensiero e l'educazione e rigenerare l'umanesimo, per creare una società-mondo. Dalla sua proposta di un antropo-bio-cosmologia complessa deriva infatti quella di un'antropopolitica e un'antropoetica, ossia di una politica dell'uomo e un'etica dell'umanità, che potremmo definire umane (di contro a disumane) e umananti (impegnate a umanizzare e civilizzare)[4].

In questo capitolo, quindi, approfondiremo le riflessioni circa la poli-crisi che segna l'attualità e le barbarie che secondo l'autore la caratterizzano, ci soffermeremo sull'analisi dell'obsolescenza del grande paradigma di semplificazione e di delianza d'Occidente e infine tratteggeremo quella che Morin concepisce come la sfida della complessità, indagando la via proposta dal pensiero complesso mediante alcune categorie fondamentali dell'epistemologia della complessità. Dedicheremo una particolare attenzione all'interpretazione dell'umano, del mondo e della conoscenza attraverso la dialogica ricorsiva tra

[3] Per l'autore il problema essenziale e urgente è quello di fornire un pensiero e una prospettiva, di tentare di elaborare e proporre una via, poiché l'essere umano, la società, la politica, in quest'epoca di regressione generalizzata, sembrano non avere al momento gli strumenti per affrontare in modo costruttivo il futuro (Morin, 2022b, p. 197). Per un approfondimento sulle riflessioni di Morin rispetto alla crisi contemporanea e sulla *Via* (-vie) da egli proposta si rimanda ad alcuni lavori di Morin, quali *Introduzione a una politica dell'uomo* (1999f), *Per uscire dal ventesimo secolo* (1981b) – in seguito nuovamente pubblicato in francese come *Pour entrer dans le XXIe siècle* (2004b) –, *L'identità umana e la sfida della convivenza* (2003a), *Dove va il mondo* (2007a), *Oltre l'abisso* (2007b), *La via* (2011a), *L'anno I dell'era ecologica* (2007c); *Au rythme du monde* (2014b), *Le temps est venu de changer de civilisation* (2017c), *Pour résister à la régression* (2018a), *La fraternità, perché?* (2019d), *L'entrée dans l'ère écologique* (2020a), *Cambiamo strada* (2020b), *Réveillons-nous!* (2022a) e *Di guerra in Guerra* (2023a). Rimandiamo inoltre a *Turbare il futuro* (Bocchi et al., 1990) e all'edizione francese di esso *Un nouveau commencement* (Bocchi et al., 1991), a *Terra Patria* (Morin & Kern, 1993), *Una politica di civiltà* (Morin & Naïr, 1996), *Pour une politique de l'humanité?* (Morin & Pena-Vega, 2009), *Il cammino della speranza* (Morin & Hessel, 2011), *Attiviamoci* (Morin & Pistoletto 2015) e a *Fratellanza d'anima* (Morin & Rabhi, 2021). Nello specifico sulla crisi e l'avvenire dell'Europa – Morin è infatti un fervente europeista, ritenendo che sia necessario concepire e unire, concentricamente, l'umanità in legami prospetticamente sempre più vasti e comprensivi, a livello nazionale, internazionale, continentale, mondiale – si v.: *Pensare l'Europa* (Morin, 1987), *Cultura e barbarie europee* (Morin, 2005), *La nostra Europa* (Morin & Ceruti, 2013) e *L'Europe à deux visages* (Morin, 2015b).

[4] «L'antropologia si situa così nel mondo biologico, nel mondo fisico e nel *cosmos*: è antropo-bio-cosmologica. L'umanità è vista nelle sue radici e nel suo destino terreno mentre ormai, denunciata la fine della "conquista della natura", la missione del "pastore delle nucleo-proteine" è quella di civilizzare la terra» (Morin, 1994a, p. 227).

forze di unione/inclusione/partecipazione/solidarietà e forze di disunione/esclusione/solipsismo: la concezione dialogica moriniana di Eros e Thanatos.

La crisi contemporanea è giunta a riguardare le possibilità stesse di sopravvivenza umana e terrestre. È necessaria e urgente una *metamorfosi*, che comprende un cambiamento di paradigma, e riteniamo che il cambiamento/rinascita/rigenerazione necessario debba essere in senso *relazionale*: è urgente trovare e proporre vie che promuovano la relazione, la connessione, la partecipazione, la solidarietà, a livello umano e interumano, a livello dei processi conoscitivi, a livello del rapporto ecologico. Consideriamo la dimensione della poesia e dell'estetica, della poeticizzazione dell'esistenza, per come Morin le concepisce nelle sue riflessioni, quelle in cui è possibile trovare delle indicazioni fondamentali al fine di delineare questa metamorfosi/via relazionale.

5.1 Verso la catastrofe: poli-crisi, barbarie, cecità paradigmatica e sfida della complessità

Siamo in un'era di crisi, di scalpore e furore, di progressioni/regressioni.

Edgar Morin

Questo tempo è fuori squadra; maledetto destino,
che io sia nato per metterlo in sesto.

Amleto, William Shakespeare

Essendo tutte le cose causate e causanti, adiuvate e adiuvanti, mediate e immediate, ed essendo tutte collegate le une e le altre con un vincolo naturale e impercettibile che unisce le più lontane e le più diverse, stimo impossibile conoscere le singole parti senza conoscere il tutto, come conoscere il tutto senza conoscere le singole parti.

Blaise Pascal

La conoscenza isolata ottenuta da un gruppo di specialisti in un campo ristretto non ha di per sé alcun valore di alcun genere. Essa ha un valore soltanto nell'ambito del sistema teorico che la riunisce a tutto il resto della conoscenza, e soltanto nella misura in cui contribuisce effettivamente, in questa sintesi, a rispondere alla domanda: "Chi siamo?"

Erwin Schrödinger

La prima difficoltà di pensare il futuro è la difficoltà di pensare il presente.

Edgar Morin

Il modo di pensiero o di conoscenza parcellare, compartimentato, monodisciplinare, quantificatore ci conduce a un'intelligenza cieca,
nella misura stessa in cui la normale attitudine umana a collegare le conoscenze vi si trova sacrificata a vantaggio della normale attitudine a separare.

Edgar Morin

Il sonno della ragione genera mostri.

Francisco Goya

Anche il sogno della ragione può generare mostri.

Jules Henri Poincaré

Come si diceva, Morin riconosce e denuncia nella società contemporanea una profonda crisi, o meglio, una *poli-crisi*: un intreccio di crisi molteplici, multidimensionali, interconnesse.

> Il progresso scientifico ha permesso la produzione e, attualmente, la proliferazione delle armi nucleari e di altre armi di distruzione di massa, chimiche o biologiche. Il progresso tecnico industriale ha provocato un processo di degrado della biosfera. La mondializzazione del mercato economico, senza una regolamentazione esterna né una vera e propria auto-regolamentazione, ha creato nuove sacche di ricchezza ma anche aree sempre più ampie di povertà [...]; ha provocato e provocherà crisi a cascata e la sua espansione prosegue sotto la minaccia del caos. (Morin, 2003b, p. 15)

E quindi riusciamo a cogliere come sorprendentemente, in modo complesso, allo sviluppo si leghi il sottosviluppo, come al progresso si connetta la regressione, alla civilizzazione si accompagni un imbarbarimento[5]. Lo sviluppo scientifico, economico, tecnico e tecnologico ha portato enormi elucidazioni, progressi, benefici, ma al contempo ha generato enormi confusioni, regressioni, mali di civiltà, barbarie. Così, ciò che sembrava dover garantire (e in parte lo ha fatto) il progresso dell'umanità ha creato e aumentato al contempo la sua regressione, nonché rischi mortali per la vita dell'uomo e del pianeta.

La crisi in cui ci troviamo investe infatti la possibilità stessa di sopravvivenza

[5] Dice Morin (2007a) «Lo sviluppo ci appare di colpo come una realtà crisica e critica che apporta tanto distruzioni che creazioni, tanto regressioni che progressioni, e noi ci rendiamo conto che l'idea dello sviluppo, nella sua forma semplicistica ed euforica, economistica e tecnologica, era un mito demente del pensiero tecnico-burocratico moderno» (p. 44).

dell'umanità, è così profonda e complessa che ha portato Morin ad utilizzare espressioni come *verso l'abisso*, *verso la catastrofe*, *agonia*, *fase damoclea*[6].

> Ed è proprio nella nostra fase damoclea che intervengono le molteplici irruzioni, in numerosi punti del globo, di una grande barbarie nata dall'alleanza fra le vecchie forme, sempre virulente, di barbarie (fanatismi, crudeltà, disprezzi, odi, alimentati più che mai da religioni, razzismi, nazionalismi, ideologie) e le forme nuove, anonime, glaciali, burocratiche, tecno-scientifiche di barbarie che si sono sviluppate nel nostro secolo. L'alleanza in varie forme fra le due barbarie [...] è ormai diventata universale e minaccia l'umanità nella sua sopravvivenza e nel suo divenire. (Morin & Kern, 1993, pp. 96-97)

Il problema di civiltà, la crisi dell'umanità, sembra legata allo sviluppo congiunto di scienza, tecnologia e industria, che, come abbiamo rilevato, produce non solo benefici, ma, al tempo stesso, anche mali di civiltà. Tra questo malessere rientra anche il nuovo tipo di barbarie, quella gelida, del calcolo, del quantitativo e dell'utile, che porta atomizzazione, individualismo, iperburocratizzazione.

> Ora, abbiamo un gigantesco problema di civiltà, che è causato non solo dal capitalismo, ma soprattutto dal fatto che c'è una congiunzione tra lo sviluppo della tecnologia, dell'industria e della scienza che produce una serie di mali della civiltà, alcuni dei quali sono

[6] Morin (1990c) utilizza le categorie di apocalisse e di fase o era damoclea per descrivere il vissuto, la percezione e l'atteggiamento umano di fronte al "male" e agli orrori nella storia recente. Egli vede nel XX secolo, che può ritenersi concluso nel 1990, un secolo apocalittico, nel senso originario e più intenso del termine "apocalisse": come "rivelazione" in cui si descrive lo scatenarsi delle forze del male che precipitano il mondo nell'orrore, e in cui tuttavia quello stesso scatenarsi preannuncia in qualche modo la fine dei tempi e la successiva vittoria della salvezza. Questa categoria rivela lo spirito e l'atteggiamento con cui l'uomo ha vissuto gli orrori di tale periodo. La situazione cambia poi dopo la bomba di Hiroshima, che già annunciava l'avvento di un'era in cui le armi termonucleari sarebbero state una sorta di «spada di Damocle» (p. 147) sospesa senza tregua su tutta l'umanità. L'era di Damocle si caratterizza dunque per un altro tipo di percezione e vissuto, per il fatto che «nel male non si vede più l'annuncio del Bene: il male è soltanto il Male, e la sofferenza storica non potrà più essere riscattata dalla salvezza storica» (p. 146), ossia si è certi che disastri e sofferenze terrestri non sono annuncio di salvezza. L'era damoclea, già introdotta dalle prime armi nucleari, si amplifica in ulteriori pericoli mortali incombenti con la minaccia del terrorismo legato ai fanatismi, con il surriscaldamento globale e il progressivo degrado della biosfera. Morin svolge queste riflessioni in *L'era di Damocle*, scritto pubblicato nel volume *Introduzione a una politica dell'uomo* (Morin, 1999f), il quale riunisce, insieme all'omonimo saggio (Morin, 1965), altri cinque saggi – *Il grande destino* (prima pubblicazione: «Le Monde», 22 e 23 marzo 1988), *Il pensiero ecologizzato* («Le Monde diplomatique», ottobre 1989), *L'astro errante* («Le Monde», 14 febbraio 1990), *L'età del ferro planetaria* (*La Pensée aujourd'hui*, «Nouvel Observateur», ottobre 1990), e, appunto, *L'era di Damocle* («Le Monde», 22 settembre 1990). Questi ultimi sono stati pubblicati per la prima volta in raccolta in *Turbare il futuro* (Bocchi et al., 1990) e poi in francese in *Un Noveau commencement* (Bocchi et al., 1991).

> stati elencati, per esempio a livello ecologico. Altri non sono stati identificati, come l'atomizzazione degli individui, la perdita della solidarietà e l'iperburocratizzazione. Io dico che abbiamo bisogno di un progetto per combattere questi mali della civiltà. Ci aspettano compiti enormi. (Morin, 2022b, pp. 172-173, trad. mia)

Sembra possibile identificare una fondamentale radice della (poli)crisi e delle derive mortifere della contemporaneità nell'epistemologia che ha fondato e guidato, e che continua a influenzare, il pensiero occidentale dal XVII secolo: il Grande paradigma d'Occidente, formulato da Cartesio, che possiamo riconoscere come un paradigma di semplificazione. Viviamo infatti sotto il dominio dei principi di *disgiunzione*, di *riduzione* e di *astrazione*, il cui insieme costituisce ciò che Morin (1990a) chiama appunto «il paradigma di semplificazione» (p. 7)[7]. Tale paradigma comprende un'ontologia fondata su entità chiuse, come sostanza, identità, causalità (lineare), soggetto, oggetto, che non comunicano tra loro e perciò le opposizioni provocano il rigetto o annullamento di un termine da parte dell'altro (per es. del soggetto in favore dell'oggetto o viceversa); a livello metodologico si caratterizza come riduzionista e quantitativo; a livello della logica mantiene l'equilibrio del discorso attraverso l'espulsione della contraddizione e del disordine (Morin, 1990a, p. 53)[8]. Il grande paradigma regola la doppia natura della prassi occidentale, fondata da una parte sull'«auto-adorazione del soggetto» (individuale, umano, nazionale, etnico), da cui il suo volto individualista ed egocentrico, antropocentrico, nazionalista, etnocentrico e razzista, e dall'altra correlativamente, per quanto concerne l'oggetto, fondata sulla scienza e la tecnica oggettive, quantitative, manipolatorie, gelide (e ciò vale quindi anche quando un individuo-soggetto, un'etnia, una cultura vengono considerati come oggetti); questo paradigma si lega inoltre all'identificazione della razionalizzazione con l'efficienza, dell'efficienza con i risultati quantitativi e contabilizzabili, a una tendenza classificatoria e reificante (Morin, 1986c, pp. 238-239; 1990a, p. 54)[9].

---

[7] Per Morin (1990a) Cartesio ha formulato tale paradigma principe dell'Occidente «disgiungendo il soggetto pensante (*ego cogitans*) dalla cosa estesa (*res extensa*), ovvero filosofia e scienza, e ponendo come principio di verità le idee "chiare e distinte", ovvero il pensiero disgiuntivo stesso» (p. 7).

[8] Come sostiene Russo (2016), la filosofia e la scienza moderna hanno stretto un "patto d'acciaio" tra oggettività, determinismo e razionalità «che Morin ha icasticamente definito come il *triangolo di ferro* del razionalismo, tramite il quale la scienza *credendo di illuminare il mondo* illuminando il soggetto, ha di fatto mutilato e interdetto la conoscenza della conoscenza» (p. 45).

[9] Importante notare, per la presente ricerca, come il grande paradigma di semplificazione d'Occidente abbia in questo modo finito per considerare l'a-razionale, tutto ciò che non è riducibile alla razionalità, il non quantificabile e non oggettivabile – e quindi di conseguenza il vissuto, il soggettivo, la passione, il sentimento, il mito, la mimesi, il mistero, la parte della vita che potremmo chiamare poetica – come residuo e scarto, come irrazionale, trascurandolo e occultandolo: «Effettivamente la parte contemporaneamente gravida e pesante, eterea ed onirica della realtà umana (e forse della realtà del mondo) è stata assunta dall'irrazionale, parte maledetta, parte benedetta dove la poesia ricolmava e riversava le sue essenze […]» (Morin, 1990a, p. 54).

Morin (1986c) evidenzia quindi come la disgiunzione operata dal paradigma d'Occidente, che si estende in tutti i campi e attraversa «da parte a parte l'universo» (p. 238), porta a dissociare soggetto e oggetto, anima e corpo, spirito e materia, qualità e quantità, finalità e causalità, sentimento e ragione, libertà e determinismo, esistenza ed essenza: il paradigma (proprio perché paradigma) determina i concetti fondamentali-sovrani o le categorie dominanti e stabilisce il tipo di relazione logica tra questi concetti o categorie, che nel caso del paradigma di semplificazione occidentale è la disgiunzione[10].

Il paradigma è infatti la chiave di volta di un sistema di pensiero, fonda e informa l'ontologia, la metodologia, l'epistemologia, la logica e, di conseguenza, la prassi, la società, la politica: intaccare un paradigma, lavorare a un mutamento di paradigma significa allora creare una rivoluzione nel pensiero, nella vita, nell'azione, nella società umana.

Il pensiero semplificante del paradigma d'Occidente è per Morin (1977a) una barbarie mortifera delle nostre società: «*Il pensiero semplificante è divenuto la barbarie della scienza. È la barbarie specifica della nostra civiltà. È la barbarie che oggi si allea a tutte le forme storiche e mitologiche di barbarie*» (p. 452). Questo paradigma ha senza dubbio consentito enormi progressi nella conoscenza scientifica e nella riflessione filosofica, ma ha anche conseguenze estremamente nocive (Morin, 1990a, p. 7)[11]. E allora una prima via verso il cambiamento/rivoluzione così necessario, per evitare la catastrofe, è sicuramente quella dell'impegno verso un mutamento di paradigma[12]. È innanzitutto necessario

[10] Il «paradigma», infatti, viene inteso da Morin (1989b) come «la relazione logica tra i concetti principali che dominano tutte le teorie e tutti i discorsi che ne dipendono» (p. 37). E così, gli individui conoscono, pensano, agiscono secondo i paradigmi inscritti culturalmente in loro: la definizione di paradigma moriniana è infatti «*nel contempo semantica, logica, ideo-logica*» (Morin, 2001a, p. 287).

[11] Morin (2021a) si riferisce alla condizione generata dal paradigma occidentale di semplificazione con il sintagma «cecità paradigmatica», con cui titola, per esempio, un paragrafo di *Lezioni da un secolo di vita*: «la nostra razionalità è inconsciamente guidata da un paradigma che controlla l'organizzazione della conoscenza e impone la disgiunzione e la riduzione, come modo di conoscenza degli insiemi e dei fenomeni complessi. Questo stato di fatto crea una cecità nel cuore del nostro modo di conoscenza» (pp. 131-132).

[12] È anche, come dice Bateson (1979b), «una questione di *obsolescenza*» (p. 285). I presupposti o premesse su cui si fonda la nostra epistemologia, su cui si basano anche l'educazione e l'insegnamento, sono per l'autore «obsoleti» (p. 285): si tratta di nozioni quali il dualismo cartesiano che separa "mente" e "materia", l'assunto antiestetico (derivato dall'importanza che nel passato studiosi come Bacone, Locke e Newton hanno attribuito alle scienze fisiche), per cui tutti i fenomeni possono e devono essere studiati e valutati in termini quantitativi. L'epistemologia – la visione del mondo – latente e in parte inconscia generata dall'insieme di queste idee è superata. Secondo Bateson (1979b) è chiaro che queste premesse e i loro corollari portano all'avidità, a un mostruoso eccesso di crescita, alla guerra, alla tirannide e all'inquinamento, in «un crescendo di sfiducia, volgarità, pazzia, sfruttamento delle risorse, vittimizzazione delle persone e caccia al profitto immediato» (p. 287). Per l'autore la radice dell'obsolescenza, questo «processo squilibrato», è in un «progresso unilaterale» (p. 288) delle due componenti del processo mentale, conservatorismo e cambiamento, «rigore» e «immaginazione» (p. 292). La società e i sistemi educativi concentrano la propria attenzione su questioni risolvibili superficialmente; tuttavia, secondo Bateson prima o poi saremo costretti a prestare attenzione ai fenomeni di questa profonda obsolescenza, e possiamo affermare che nel 2023, anno in cui il

riconoscere e assumere la sfida della complessità cui siamo posti di fronte – la realtà, la vita, l'umano, nella loro complessità, non si lasciano infatti ingabbiare e risolvere dal pensiero semplice e dominare e addomesticare dalla volontà di conquista e controllo umana, il paradigma semplificante produce anche regressione e barbarie potenzialmente catastrofiche e finisce per rivelarsi mutilante e mortificante – ed elaborare delle vie (di pensiero e conoscenza, esistenziali, culturali, sociali, politiche) che siano capaci di raccoglierla[13].

Morin ha infatti dedicato la sua vita di ricercatore e pensatore alla ricerca di una trasformazione del modo di pensare il mondo e la conoscenza del mondo, di una possibile svolta epistemologica[14]. Egli, a partire dalle brecce aperte proprio da alcune acquisizioni della ricerca scientifica in campo fisico, biologico, logico e quindi epistemologico[15], cerca di concepire in modo diverso

tempo appare ancora decisamente e tragicamente «fuori squadra», sembra ancora più urgente e indeclinabile una seria riflessione sulle nostre premesse epistemologiche e una conseguente azione di cambiamento.

[13] «Occorrerà infine vedere se esiste una modalità di pensiero, o un metodo, capace di raccogliere la sfida della complessità. Non dovremo riprendere l'ambizione del pensiero semplice, che era quella di controllare e dominare il reale; dobbiamo esercitarci a un pensiero capace di operare con il reale, di dialogare con lui, di negoziare con lui. […] Se la complessità costituisce non la chiave del mondo, ma la sfida da affrontare, il pensiero complesso costituisce non uno strumento per evitare o eliminare la sfida, ma uno strumento che aiuta a raccoglierla, e talvolta anche a superarla» (Morin, 1990b, pp. 2-4).

[14] Questa ricerca si manifesta in tutta la produzione moriniana, in modo prima germinale negli studi iniziali per poi trovare un'espressione privilegiata nei sei volumi de *Il Metodo* (Morin, 1977a; 1980a; 1986a; 1986c; 2001a; 2004a). Da segnalare inoltre come una tappa fondamentale di questo percorso di ricerca di un mutamento epistemologico sia costituito da *Il paradigma perduto* (Morin, 1973), che può essere considerato il primo approdo della ricerca che poi troverà compimento ne *Il metodo*, e che ne conteneva già, allo stato embrionale, alcuni elementi fondamentali. Va rilevato infine come, nonostante tale progetto sia composto effettivamente e ufficialmente di sei volumi e fu (apparentemente) concluso nel 2004, ci siano degli scritti che Morin considera integrazioni del *Metodo*. Nel 2015 viene pubblicato *L'aventure de la Méthode* (Morin, 2015a), in cui l'autore racconta l'avventura, durata trent'anni, di vita, ricerca e scrittura de *Il Metodo*, scritto che Morin (2019b) considera perciò una sorta di «appendice» al *Metodo* (p. 375). Nel 2016 viene pubblicato *Sull'estetica*, in cui Morin (2016d) riflette sulla bellezza e l'arte, sugli stati e i sentimenti poetici ed estetici, da un punto di vista di antropologia della complessità, e l'autore considera questo scritto come, a tutti gli effetti, l'«ultimo tomo» del *Metodo* (Morin, 2016e, p. 9; 2019b, p. 375) – aspetto rilevante per la nostra riflessione: conferma l'importanza centrale dell'estetica e della poesia nel pensiero moriniano (si tenga conto che queste considerazioni di Morin su tali scritti risalgono al 2019). Nel 2021, infine, viene pubblicato *Il Metodo VII* ossia *Il metodo del Metodo* (Morin, 2021b), volume edito da Armando Siciliano e curato da alcuni studiosi del Centro Studi di Filosofia della Complessità "Edgar Morin", in cui l'autore approfondisce il metodo complesso che ha elaborato e impiegato nei volumi de *Il Metodo* – si tratta infatti della pubblicazione della bozza, rivista, di quello che, verosimilmente, avrebbe inizialmente dovuto essere il terzo volume del *Metodo*, la quale era andata smarrita durante un trasloco ed era stata poi ritrovata più di quindici anni dopo (Russo, 2016, p. 12).

[15] Morin (2019a) rileva come una prima rivoluzione scientifica abbia avuto luogo in fisica a partire dal 1900 e abbia determinato la crisi dell'ordine, della separabilità, della riduzione e della logica e che una seconda, cominciata verso il 1960 (e che ha come antecedente il concetto di ecosistema formulato negli anni Trenta) si sia manifestata nell'emergenza delle scienze sistemiche, o delle Unità Multiple, che hanno minato alla base la separabilità e la riduzione. Si pensi all'irrompere del disordine nella scienza, con la formulazione del secondo principio della termodinamica di Boltzmann e il riconoscimento dell'espansione dell'universo di Hubble, alla messa in discussione della separazione tra l'osservatore e la sua osservazione operata dalla scuola di Copenhagen e Heisenberg (con il suo

la conoscenza e la realtà, superando una visione riduzionista, semplificante e disgiuntiva in favore di una complessa: è proprio nel tentativo di superare il pensiero semplificante che l'autore approda al pensiero complesso e all'epistemologia della complessità[16].

La ricerca e formazione del pensiero e del metodo complessi moriniani nascono da un'evidenza e un'esigenza ben precisa:

> Oggi si può partire soltanto nell'incertezza, compresa l'incertezza sul dubbio. Oggi si deve mettere in dubbio *metodicamente* il principio stesso del metodo cartesiano, la disgiunzione degli oggetti e delle nozioni (le idee chiare e distinte), la disgiunzione assoluta dell'oggetto e del soggetto. Oggi il nostro bisogno storico è di trovare un metodo che riveli e non nasconda i legami, le articolazioni, le solidarietà, le implicazioni, le connessioni, le interdipendenze, le complessità. (Morin, 1977b, p. 11)

Il Metodo è infatti un vasto progetto di riforma radicale dei saperi, che si misura apertamente con *Il discorso sul metodo* di Cartesio, il quale come abbiamo visto è alla base del senso comune scientifico più accreditato da oltre

"principio di indeterminazione"), alla breccia della contraddizione (per esempio nel riconoscimento da parte di Bohr della particella come allo stesso tempo onda e corpuscolo), alle brecce nella logica e nel formalismo operate da Bachelard, Popper, Wittgeinstein, Tarski e Gödel, alle ricerche della General System Theory. Queste rivoluzioni, ancora incompiute, minano dunque le certezze del pensiero semplificante occidentale nei suoi stessi principi: il principio di sovranità dell'ordine con la sua concezione del mondo deterministica e meccanicistica; il principio di separabilità, per cui per conoscere è necessario scomporre un fenomeno in elementi semplici (da cui deriva l'isolamento degli oggetti, dell'oggetto di conoscenza dal soggetto conoscente, la separazione e compartimentazione di saperi e discipline, di scienza e filosofia); il principio di riduzione, per cui è fondamentale la conoscenza dei singoli elementi e componenti mentre quella dell'insieme è secondaria; il principio della logica induttivo-deduttivo-identitaria identificata con la Ragione. Nonostante tali scoperte e nuove concezioni abbiano aperto e mostrato falle e fessure nel paradigma di semplificazione d'Occidente, esso continua tutt'oggi a resistere. Per un approfondimento sulle rivoluzioni scientifiche del secolo scorso e una riflessione sulla loro portata epistemologica si v. in part. i seguenti lavori: *La sfida della complessità* (Morin, 2019a), pubblicato per la prima volta nel 2002; quelli di Ceruti (2009; 2015), *Il vincolo e la possibilità* e *La fine dell'onniscienza*; di Fraisopi (2012), *La complexité et les phénomènes*; quello di Gembillo (2009), *Da Einstein a Mandelbrot. La filosofia degli scienziati contemporanei* e quello di Gembillo e Galzinga (1994) *Scienziati e nuove immagini del mondo*; i lavori di Giordano (2000; 2005; 2006), *Tra Einstein ed Eddington. La filosofia degli scienziati contemporanei*, *La filosofia di Ilya Prigogine* e *Da Einstein a Morin*; e infine quello di Nsonsissa (2010) *Transdisciplinarité et transversalité épistémo-logiques chez Edgar Morin*.

[16] La ricerca moriniana, con il suo approdo alla complessità, si inserisce in un già attivo e più vasto movimento del pensiero che tenta di rifondarsi, come abbiamo visto, superando il paradigma di semplificazione verso una concezione cibernetico-sistemica, ed è quindi debitrice nei confronti delle ricerche intorno alla General System Theory, dei lavori di autori quali Ashby (1956), Bateson (1972; 1979a), Gunther (1962), von Foerster (Foerster, 1974; Foerster & Zopf, 1962) von Neumann (Neumann, 1966) e Wiener – si rimanda inoltre alla pubblicazione di Mesarovic (1964). Per una più ampia riflessione sui riferimenti e interlocutori scientifici – delle scienze della natura – di Edgar Morin e il loro ruolo nel suo pensiero si rimanda al lavoro di Anselmo (2005) *Edgar Morin e gli scienziati contemporanei*.

tre secoli: *Il Metodo* è un progetto che si propone e attua la «messa in circolo» dei saperi[17]. Come evidenzia Manghi (2009), si tratta di un progetto «di raccordo dialogico tra le polarità – biologia e cultura, innato e appreso, animale e umano, corpo e mente, cuore e ragione, soggetto e oggetto, ecc. – che i presupposti di pensiero "cartesiani" inducevano a tenere separate e a scomporre in frammenti sempre più ridotti e disconnessi» (p. 34). E perciò questo progetto di ricerca si costituisce come tentativo di elaborare un metodo che sia capace di "trattare" la complessità della realtà, e dunque come tentativo di elaborare un pensiero complesso e un'epistemologia della complessità.

> Le mie indagini mi conducevano, soprattutto, a rifuggire il primato della causalità lineare per giungere all'idea di *circuito*, ovvero alle spiegazioni scientifiche capaci di valorizzare le circolarità, le retroazioni e le ricorsività. Infine, fu il concetto di *complessità* che prese a interrogarmi. (Morin, 2009a, p. 8)[18]

Allora come possiamo pensare un diverso pensiero? Come possiamo conoscere diversamente, resistendo e lottando contro la «semplificazione mutilante» (Morin, 1977b, p. 12)? Come può il pensiero farsi complesso?

Partendo dalla volontà di resistere all'idealizzazione, alla razionalizzazione e alla normalizzazione, Morin formula tre principi, profondamente interrelazionati, che possono aiutare a pensare la complessità, e che quindi fondano ed esprimono il pensiero complesso (Morin, 1990a, pp. 73-75; 1986a, pp. 108-111).

Il principio dialogico, che può essere definito come l'associazione complessa (ossia al contempo antagonista/concorrente/complementare) di istanze *necessarie insieme* all'esistenza, al funzionamento e allo sviluppo di un fenomeno organizzato: il principio dialogico consente di mantenere la dualità in seno all'unità, in quanto le due (o molteplici) componenti sono non solo giustapposte, ma necessarie l'una all'altra, non solo contrapposte, ma reciprocamente costitutive. Pensiamo per esempio alla dialogica di maschile e femminile, di ragione e passione, di ordine e disordine, di individuo e società.

Il principio ricorsivo (o di ricorsività), che, partendo da e comprendendo

[17] Si tratta dell'*en-ciclo-pedia*: «Il termine enciclopedia non deve essere preso in quel senso accumulativo e stupidamente alfabetico [*alphabébête*] in cui si è degradato. Deve essere preso nel suo senso originario di *ankhiklios paideia*, apprendimento che mette in circolo il sapere; si tratta in realtà di en-ciclo-pedizzare, cioè di imparare ad articolare i punti di vista disgiunti del sapere in un ciclo attivo» (Morin, 1977b, p. 15).

[18] Sul vasto portato e le implicazioni gnoseologiche, epistemologiche, politiche, etiche, pedagogiche ed esistenziali del *Metodo* complesso moriniano Cambi (2021a) afferma: «Non è un caso che al problema del Metodo Morin abbia dedicato la sua opera più complessa e articolata, che deve farsi modello del pensiero umano e in senso logico e critico insieme. Deve farsi *forma mentis* che dal puro sapere e saper fare deve farsi anche saper essere nel mondo, riletto anch'esso nella sua emergenza epocale, contrassegnata proprio da logiche di complessità e dal costituire una "comunità di destino" umana e planetaria. Così il metodo si fa regola mentale e orizzonte per sviluppare una dimensione etico-politico-pedagogica capace di affrontare razionalmente l'epocalità critica del nostro tempo storico, che esige una ricca e critico-autocritica capacità di pensare/volere/costruire il Futuro, con l'uomo e per l'uomo» (p. 8).

in sé l'idea di interazione e quella di retroazione, ossia di processi disposti in circuiti in cui gli effetti retroagiscono sulle cause, arricchisce questa idea ulteriormente: l'idea di ricorsività fa riferimento a un processo in cui gli effetti o i prodotti sono contemporaneamente cause e produttori del processo stesso e in cui gli stati finali sono necessari alla generazione degli stati iniziali (anello ricorsivo). Morin fa riferimento all'esempio del processo del vortice, per cui in ogni suo momento esso è al contempo prodotto e produttore. Possiamo pensare poi all'esempio della relazione tra individuo specie e società, per cui l'individuo è prodotto dalla specie ma al contempo necessario per la sua continuazione, per la sua produzione e riproduzione, egli è il prodotto della società ma al contempo produttore della società, in un anello ricorsivo appunto.

C'è infine il principio ologrammatico, per cui il tutto è in un certo modo incluso (engrammato) nella parte che è inclusa nel tutto, e per cui l'organizzazione complessa del tutto esige l'inscrizione (engramma) del tutto (ologramma) in ciascuna delle sue parti pur singolari: la complessità organizzazionale del tutto esige la complessità organizzazionale delle parti, la quale esige ricorsivamente la complessità organizzazionale del tutto. Le parti hanno ognuna la propria singolarità ma ciò non le rende dei puri elementi o frammenti del tutto: sono nello stesso tempo dei micro-tutto virtuali. Così, nell'organizzazione, il tutto è più della "somma delle parti", ma anche meno di questa "somma", in quanto l'organizzazione impone dei vincoli propri che inibiscono alcune potenzialità delle parti, potenzialità che avrebbero potuto o potrebbero invece attualizzarsi in una diversa organizzazione. Possiamo così intuire la ricchezza delle organizzazioni ologrammatiche, in cui le parti possono essere singolari o originali pur disponendo dei caratteri generali, generici e generativi del tutto, possono essere dotate di autonomia relativa, possono stabilire comunicazioni tra loro ed effettuare scambi organizzatori, possono eventualmente essere capaci di rigenerare il tutto. Pensiamo, per fare un esempio, a come nell'organismo umano ogni cellula contenga la totalità dell'informazione genetica dell'organismo.

L'idea ologrammatica, ricorsiva e dialogica sono legate tra loro e aiutano a concepire la complessità: un fenomeno viene concepito come un organizzazione/sistema, costituito di parti che vi sono sì incluse ma al contempo non sono totalmente riducibili né allo stato di parte isolata e isolabile (riduzione alla parte) né allo stato di punto di un insieme (riduzione al tutto), e tra queste componenti esistono processi di relazione dialogici e ricorsivi, che permettono di comprenderle sia nella loro singolarità che nella loro appartenenza all'organizzazione (e nella loro esistenza come organizzazione sistemica).

Questi principi permettono di comprendere ed esprimere la complessità dell'organizzazione fisica e vivente, la complessità dell'organizzazione cerebrale, dell'organizzazione dell'individuo (essere-soggetto), la complessità dell'organizzazione antropo-sociologica e, trasversalmente, permettono di comprendere ed esprimere la complessità delle relazioni tra queste complessità organizzazionali[19].

[19] La complessità è – secondando un'espressione di Cambi (2000) – un «meta-paradigma»: la com-

Così con il pensiero complesso Morin (1990a) tenta di sostituire il paradigma di disgiunzione/riduzione/unidimensionalizzazione con un «paradigma di distinzione/congiunzione» (p. 11) che permette di distinguere senza disgiungere, di associare senza identificare o ridurre. Questo paradigma complesso comporta, come abbiamo visto, «un principio dialogico e translogico» (p. 11), che include la logica classica ma tiene conto dei suoi limiti (quelli legati al problema della contraddizione e quelli del formalismo) [20].

Il pensiero complesso e il paradigma della complessità, in questo modo, ci sembrano riuscire ad assumere la tragedia e la poesia dell'umano, della vita, del mondo, della conoscenza, sembrano essere movimenti commisurati a queste realtà, tentano di abbracciare il con-tessuto dell'esistente e dell'esistere, e così possono certamente provocare vertigini, spaesamenti, inquietudini, ma, allo stesso tempo, aprono al vitale, al poetico, al bello, al sublime.

> La piena coscienza dell'incertezza, della casualità, della tragedia in tutte le cose umane è ben lungi dall'avermi condotto alla disperazione. Al contrario, è corroborante barattare la sicurezza mentale con il rischio, perché così si guadagna la potenzialità. Le verità polifoniche della complessità esaltano, e mi capiranno quelli che come me soffocano nel pensiero chiuso, la scienza chiusa, le verità limitate, mutilate, arroganti. È corroborante sfuggire per sempre alla teoria dominante che spiega tutto, alla litania che pre-

plessità è il «regolatore-chiave di paradigmi in ogni settore del sapere e dell'agire» (p. 162).

[20] Come evidenzia Russo (2016), il pensiero complesso propone una "nuova" logica, capace di riconoscere e accogliere la circolarità e la complessità – ricorrendo alla dialogica e alla meta-logica – non annientando ma piuttosto riscoprendo la funzione strumentale della logica aristotelica. È di fondamentale importanza rilevare come la critica moriniana della logica deduttivo-identitaria non corrisponda a un suo annullamento. Morin (2019a) infatti, pur segnalandone i limiti, ha sempre riconosciuto la validità e l'utilità della logica classica: «In ogni pensiero e in ogni discorso, gli assiomi aristotelici permangono indispensabili, non secondo il modo sovrano della logica classica, ma secondo il modo strumentale, analitico, per effettuare gli esami segmentari e per verificare gli enunciati parziali; essi sono indispensabili per controllare passo passo, in modo retrospettivo, gli enunciati di un discorso o di una teoria» (p. 54). Per un approfondimento sul paradigma della complessità e il pensiero complesso, oltre ai sei volumi de *Il Metodo* (Morin, 1977a; 1980a; 1986a; 1986c; 2001a; 2004a), si rimanda ai seguenti lavori di Morin: *Il paradigma perduto* (1973), *Scienza con coscienza* (1982), *Introduzione al pensiero complesso* (1990a), *La complexité humaine* (1994b), *L'aventure de la Méthode* (2015a), *Il Metodo VII* (2021b), e al la voro di Morin e Piattelli-Palmarini (1974) *L'unité de l'homme*. Inoltre, per quanto concerne la letteratura italiana sul tema si rimanda ai lavori di: Anselmo (2000; 2005; 2006, 2020b), Bocchi e Ceruti (1995), Celeste (2009), Ceruti (2018), Cipro (2015), Gembillo (2008), Gembillo e Anselmo (2013) e di Manghi (2009). Si v. anche il tomo 1 del numero doppio del 2011 della rivista *Complessità* dedicato a *Il Metodo* di Morin, all'interno del quale sei studiosi italiani riflettono ciascuno su uno dei sei volumi dell'opera e che si conclude con una considerazione finale di Annamaria Anselmo su *Il metodo 7* (Gembillo et al., 2011). Per quanto concerne la letteratura francese e francofona si rimanda ai lavori di: Aït Abdelmalek (2010), Bougnoux et al. (1990), Cortès et al. (2008), a quello di Fages (1980) *Comprendre Edgar Morin*, di Fortin (2000; 2020), Fraisopi (2012), L'Yvonnet (2016), a quello di Mukungu Kakangu (2007) *Vocabulaire de la complexité. Post-scriptum à "La méthode" d'Edgar Morin*, di Nsonsissa e Gévi (2019), di Pena-Vega e Proutheau (2011), Tellez (2009) e di Truong (2021).

> tende di risolvere tutto. È corroborante infine considerare il mondo, la vita, l'uomo, la conoscenza, l'azione come dei *sistemi aperti*. L'apertura, abisso sull'insondabile e il nulla, ferita originaria del nostro spirito e della nostra vita, è anche la bocca assetata e affamata attraverso la quale il nostro spirito e la nostra vita esprimono desideri, respirano, bevono, mangiano, baciano. (Morin, 1973, pp. 222-223)

5.2 Eros e Thanatos: il complesso della realtà tra separazione e legame, esclusione e inclusione

Ancora nella tarda paganità leggiamo in Macrobio: «amor osculo significatur, necessitas nodo»: «l'amore viene significato dal bacio, la necessità dal nodo». Due esseri circolari, una bocca e un cappio, avvolgono ciò che è. [...] Fra Eros e Ananke regna un'inimicizia fondata su di un'oscura somiglianza, come fra bacio e nodo.

Roberto Calasso

Vivere di morte, morire di vita

Eraclito

L'universo è una catastrofe permanente.

Auguste Blanqui

Non è assurdo che ognuna di queste macchine di miliardi di cellule così ben organizzate sia destinata all'annientamento? Non è atroce che le nostre macchine, vitalmente dotate di egocentrismo e di autocoscienza siano consapevoli della propria morte e, allo stesso tempo, del crollo del proprio mondo?

Edgar Morin

Sempre stupito dalle menti che vedono solo l'armonia quando c'è tragedia...

Edgar Morin

Il mondo è in noi tanto quanto noi siamo nel mondo.

Edgar Morin

La conoscenza dell'umano dovrebbe essere nel contempo molto più scientifica, molto più filosofica e infine molto più poetica di quanto non sia.

Edgar Morin

Non si tratta di distruggere, si tratta di collegare.

Edgar Morin

Una categoria fondamentale dell'epistemologia della complessità è la nozione sistemica di «unitas multiplex» (Morin, 1977a, p. 119)[21]. Attraverso questa nozione il pensiero complesso accoglie «il problema dell'unità complessa» (Morin, 1977a, p. 142) rifuggendo l'unità astratta (sia verso l'alto – quella dell'olismo –, sia verso il basso – quella del riduzionismo –) e cerca di concepire insieme, in maniera contemporaneamente complementare e antagonistica, le nozioni di tutto e di parti, di uno e di diverso, non riducendo né il tutto alle parti né le parti al tutto, né l'uno al molteplice né il molteplice all'uno[22]. L'organizzazione, nella sua unità complessa, – e ciò vale per tutta l'organizzazione vivente, cioè non soltanto l'organismo individuale, ma anche il ciclo delle riproduzioni, gli ecosistemi, la biosfera – è caratterizzata dal «concatenarsi circolare» di uno e diverso (anello ricorsivo diverso/uno/organizzazione) per cui «la diversità organizza unità che a sua volta organizza diversità»: «la diversità è richiesta, mantenuta, conservata, e anzi creata e sviluppata nella e tramite l'unità sistemica che essa stessa crea e sviluppa» (Morin, 1977a, p. 132).

> Ogni interrelazione organizzazionale presuppone l'esistenza e il gioco di attrazioni, di affinità, di possibilità di connessioni o di comunicazioni fra elementi o individui. Ma la conservazione delle differenze presuppone allo stesso modo l'esistenza di forze di esclusione, di repulsione, di dissociazione senza le quali tutto si confonderebbe e non sarebbe concepibile nessun sistema. (Morin, 1977a, p. 134)

Così ogni sistema o unità complessa, ogni relazione organizzazionale, comporta e produce quindi antagonismo nello stesso tempo in cui produce complementarità. L'unità complessa è dunque attraversata dalla relazione dialogica e ricorsiva tra ordine/interazione/disordine/organizzazione. Morin (1977a) propone infatti l'«anello tetralogico» o «tetragramma» (p. 60), immagine (in senso letterale e simbolico) che lega in modo complesso ordine/disordine/or-

[21] Morin riprende il concetto da Angyal (1941).

[22] Non si tratta ovviamente di sottovalutare gli straordinari successi ottenuti dall'approccio riduzionista, che ha permesso enormi elucidazioni, ma di riconoscere e tentare di evitare la sua assolutizzazione, facendo dialogare nel pensiero il movimento e momento che distingue e quello che congiunge, che è ciò che il pensiero dovrebbe fare per non mutilare la complessità. Altrimenti si finisce, come nel riduzionismo – che per spiegare un insieme/fenomeno/organizzazione si concentra esclusivamente sulle proprietà degli elementi semplici e sulle leggi generali che regolano questi elementi –, per disarticolare, disorganizzare, decomporre e semplificare l'articolazione, l'organizzazione, l'unità complessa, che è ciò che costituisce la realtà stessa del sistema. Il pensiero complesso riesce in questo modo a evitare anche la riduzione al tutto propria dell'olismo, che aveva tentato di reagire al riduzionismo finendo però per operare una riduzione di segno opposto.

ganizzazione attraverso interazioni e incontri, per comprendere la complessità della realtà, dal livello fisico fino a quello biologico e sociale – il tetragramma indica infatti la relazione ad anello (ricorsivo) che si manifesta nell'universo fisico, biologico e umano. L'anello tetralogico significa che più l'organizzazione e l'ordine si sviluppano (perché l'organizzazione sia tale ha infatti bisogno di organizzare e ordinare) e diventano complessi, più tollerano, utilizzano, o anche necessitano del disordine (il disordine è infatti ineliminabile, e i processi di organizzazione, nelle interazioni tra le diverse parti, generano disordine, lo combattono e al contempo se ne nutrono): «ordine/organizzazione/disordine, e naturalmente interazioni, si sviluppano reciprocamente gli uni con gli altri» (p. 61) e perciò vanno concepiti insieme in modo complesso (cioè come termini nello stesso tempo complementari, concorrenti e antagonistici)[23].

Morin con il suo pensiero della complessità tenta dunque di concepire insieme unione e disunione, separato e inseparato, antagonismo e complementarità per riuscire a comprendere – attraverso la ricorsività, la dialogica e l'idea di ologramma – l'unità molteplice e complessa della realtà.

Potremmo dire che il pensiero complesso miri a restituire l'uomo alla natura, alla vita e al cosmo, e viceversa, senza annullare la complessità di questa relazione.

E così, l'intento è quello di articolare la scienza antropo-sociale con la scienza della natura (fisica, biologia) – formulare un'antropo-bio-cosmologia, dunque –, e, su essa e in essa, la relazione individuo/società/specie, poiché ciò che il paradigma di semplificazione, nella sua dissociazione, sembra trascurare è proprio questa *relazione*, che è necessario perciò ristabilire e investigare. L'implicazione reciproca di fisica/biologia/antropo-cosmologia prende per Morin (1977b) la forma di un «anello» (p. 6) ricorsivo, un circuito in cui un termine dipende dall'altro e ognuno inter-retroagisce con e sull'altro. Ciò lo porta al contempo a formulare la sua «concezione dell'uomo quale concetto trinitario» individuo/società/specie, in cui gli elementi sono dialogicamente e ricorsivamente interconnessi e «non si può ridurre né subordinare un termine a un altro» (1977b, p. 4).

Di qui la vocazione antropo-bio-cosmologica del pensiero complesso, per cui l'umano viene concepito in modo peninsulare (e non insulare), come né assolutamente diverso né identico al resto del vivente: l'uomo è parte della fisica e della vita biologica e naturale, del cosmo, che sono a loro volta parte di (in) lui[24].

[23] Per un approfondimento specifico sul concetto di organizzazione in Morin si rimanda in particolare a Banywesize Mukambilwa (2007), Russo (2016), e al lavoro di Gembillo e Anselmo (2019) *Edgar morin e i processi di eco-auto-organizzazione*.

[24] La categoria di *auto-eco-organizzazione* – con cui Morin esprime l'organizzazione dell'interrelazione tra fisico-biologico-antropologico-sociale-cosmico, e al suo interno, concentricamente, quella dei diversi livelli di organizzazione/sistema, dal livello del vivente (soggetto-essere biologico vivente), a quello antropologico (umanità), sociologico (organizzazione sociale), noologico (della noosfera, il regno delle idee con la loro vita) – ha portata epistemologicamente e paradigmaticamente rivolu-

Il metodo complesso tenta così di non tagliare il nodo gordiano tra oggetto e soggetto, natura e cultura, scienza e filosofia, vita e pensiero, di riconoscere e valorizzare la «saldatura epistemologica tra natura/cultura, animale/uomo» (Morin, 1973, p. 56). Rifiuta con orrore il pensiero mutilato/mutilante, la conoscenza atomizzata, parcellare, riduttiva e riesce a nutrirsi di incertezza invece di morirne[25]. È un modo di pensiero che tenta di

zionaria. Esprime una concezione antropo-bio-socio-cosmologica e permette dunque di concepire il soggetto umano in modo peninsulare, abbandonando la concezione insulare. Come Morin ribadisce spesso in numerosi luoghi della sua riflessione, gli esseri umani non sono degli extra-viventi, degli extra-animali, degli extra-mammiferi, degli extra-primati, ma dei supermammiferi, dei supervertebrati, dei superanimali, dei superviventi. Ciò significa che improvvisamente riconosciamo come non soltanto l'organizzazione fisica, biologica, animale, mammifera ecc. si trovi nella natura, all'esterno di noi, ma anche nella nostra natura, all'interno di noi, e ci permette di riconoscere la relazione complessa che lega uomo e mondo-natura-cosmo: «Così, mentre noi siamo in un mondo fisico, questo mondo fisico, nella sua organizzazione fisico-chimica, è costitutivamente in noi. Ecco, dunque, un principio fondamentale del pensiero ecologizzato: non soltanto non si può scindere un essere autonomo *(Autos)* dal suo *habitat* cosmo-fisico e biologico (*Oikos*), ma bisogna anche pensare che l'*Oikos* è nell'*Autos* senza però che l'*Autos* smetta di essere autonomo e, per quanto riguarda l'uomo, relativamente estraneo al mondo che tuttavia è il suo. In realtà, noi siamo integralmente i figli del cosmo. Ma, attraverso l'evoluzione, attraverso lo sviluppo particolare del nostro cervello, attraverso il linguaggio, la cultura, la società, noi gli siamo diventati estranei, ce ne siamo distanziati, emarginati» (Morin, 1989b, pp. 39-40). Evidenziamo inoltre, come fanno notare Gembillo e Anselmo (2019), come la visione eco-auto-organizzatrice sia in qualche modo poetica: «la fisica classica aveva robotizzato la natura, la biologia l'aveva ridotta solo ad una macchina selezionatrice, per Morin, la visione eco-auto-organizzatrice ridona alla Natura "il suo aspetto poetico" perché diventa selezionatrice, generatrice, integratrice, organizzatrice, rigeneratrice al tempo stesso; si riescono quindi a rendere complementari a livello scientifico i due aspetti della natura che solo i poeti e i filosofi avevano reso complementari: la natura matrigna-crudele-impietosa-eliminatrice coesiste con la natura materna-matriciale-armoniosa» (p. 92). Lo stesso Morin (2012a) riconosce d'altronde come le nuove ipotesi sull'origine dell'universo, come quella del Big Bang, il riconoscimento dell'universo come regolato e mosso da ordine e disordine, creazione e distruzione – come «caosmos», e quindi non più un universo meccanico, statico, monotono –, il concetto di autopoiesi che comprende il cosmo come allo stesso tempo creatore (cosmo poietico) e creatura, svelino «la poesia dell'universo», lo rendano «poetico»: l'autore riconosce dunque come sia anche la scienza stessa a produrre poesia (pp. 32-33). Per un approfondimento sulla riflessione moriniana sulla questione ecologica, problema vitale dal punto di vista umano e planetario, e sul suo impegno a definire e fortificare la coscienza ecologica – che approdano all'elaborazione di un pensiero ecologico ed ecologizzato e all'invito a ecologizzare l'umano – si rimanda in particolare ai seguenti lavori: *Introduzione a una politica dell'uomo* (Morin, 1999f), alla raccolta di articoli e conferenze risalenti al periodo tra il 1972 e il 2003 *L'anno I dell'era ecologica* (Morin, 2007c), a *La vita della vita* (Morin, 1980a), *Terra Patria* (Morin & Kern, 1993), *Écologiser l'homme* (Morin, 2016a) e *L'entrée dans l'ère écologique* (Morin, 2020a). Si v. inoltre la pubblicazione di Matand Makashing (2020).

[25] «La complessità è una parola problema e non una parola soluzione» (Morin, 1990b, p. 2). L'incertezza è una categoria molto importante nell'epistemologia della complessità. Infatti, il metodo della complessità non ha la missione di ritrovare la certezza perduta e il principio *Uno* della Verità, è un pensiero che si nutre di incertezza, che richiede l'impegno permanente dell'auto-conoscenza, dell'auto-riflessività, dell'auto-critica, un pensare che sostituisce all'euforia di una conoscenza incapace di conoscersi l'inquietudine della ricerca di una conoscenza della conoscenza: «Infine lavoro come a un assoluto, e lavoro a un'opera relativa e incerta. Ma so sempre meglio che *l'unica conoscenza che valga è quella che si alimenta di incertezza e il solo pensiero che vive è quello che si mantiene alla temperatura della propria distruzione*» (Morin, 1977b, p. 22). Questa categoria si lega inoltre fortemente con quella dell'incompiutezza su cui abbiamo avuto modo di riflettere nel paragrafo 2.3, al quale rimandiamo. La categoria dell'incompiutezza rimanda inoltre a quella di chiusura/apertura,

rispettare la multidimensionalità, la ricchezza, il mistero del reale (Morin, 1980b, p. 2)[26].

Il pensiero complesso cerca di accogliere la sfida della complessità che la realtà pone, che la vita presenta: tenta di aderirvi. Siamo infatti posti di fronte all'insostenibile complessità dell'esistere, del mondo:

> Il complesso sorge come impossibilità di semplificare, là dove i disordini e le incertezze perturbano la volontà di conoscenza, là dove l'unità complessa si disintegra se la si riduce ai suoi elementi, là dove si perdono distinzione e chiarezza nelle causalità e nelle identità, là dove le antinomie deviano il corso del ragionamento, là dove il soggetto osservatore sorprende il suo proprio viso nell'oggetto della sua osservazione. Il complesso è il non riducibile, il non totalmente unificabile, il non totalmente diversificabile. Il complesso è ciò che è tessuto insieme, ivi compresi ordine, disordine, uno/molteplice, tutto/parti, oggetto/ambiente, oggetto/soggetto, chiaro/scuro. Il complesso è l'indecidibilità logica e l'associazione complementare di due verità contraddittorie. Tutto è complesso [...]. [...] Noi siamo posti di fronte all'insostenibile complessità dell'esistere, all'insostenibile complessità del mondo. [...] Esistono due poli della complessità [...]. Il polo empirico è quello dei disordini, dell'alea, dei grovigli, delle inter-retro-azioni dei fenomeni. Il polo logico è quello della causalità retroattiva, delle contraddizioni inaggirabili a cui conduce la conoscenza razionale empirica, delle indecidibilità in seno ai sistemi logici, della complessità dell'identità. L'incertezza sgorga dall'uno e dall'altro polo. Essa concerne non solo la nostra conoscenza [...], essa concerne ancora più profondamente la natura della realtà, e ci obbliga anche a rivedere le nostre evidenze, ivi comprese il tempo e lo spazio. Il riconoscimento della complessità sbocca così nel mistero del mondo. La complessità si riconosce quindi da tratti negativi: incertezza, regressione della conoscenza deterministica, insufficienza della logica. Essa si riconosce anche mediante tratti positivi:

che approfondiremo più avanti. È importante rilevare come queste categorie del pensiero complesso attraversino la realtà, come investano sia il livello conoscitivo e metodologico, sia quello epistemologico, che quello esistenziale, in una ricorsività di pensiero e vita: proprio per non mutilare la complessità della realtà il pensiero deve farsi complesso, per poter tentare di aderirvi.

[26] Proprio in questa necessità e volontà di rispettare la multidimensionalità del reale sta il rifiuto dell'assolutizzazione della semplificazione e del riduzionismo che anima il pensiero complesso di Morin (2022b): «Ma il metodo che sto cercando di sviluppare consiste nel chiedersi come evitare di perdere le altre dimensioni a favore di una dimensione, sia essa astratta, formale o quantitativa» (p. 183, trad. mia). Da notare anche come la categoria del mistero sia centrale nell'epistemologia della complessità: essa costituisce a nostro parere un apporto originale e di grande rilevanza; come vedremo, inoltre, è profondamente collegata con la dimensione poetico-estetica.

> il tessuto comune in cui si legano l'uno e il molteplice, l'universale e il singolare, l'ordine, il disordine e l'organizzazione. (Morin, 2019a, pp. 70-71)

Ci sembra che uno dei nuclei centrali dell'epistemologia della complessità si giochi nella polilogica tra unione e disunione, separazione e inseparabilità, antagonismo e solidarietà/complementarità[27].

Morin, infatti, vede nella realtà la dialogica di Eros e Thanatos – tra i due c'è infatti quella che è al tempo stesso, per l'autore, «lotta mortale e copula» (Morin, 2004a, p. 20) –, la quale si esprime a diversi livelli. Possiamo dire che Eros concerne le energie e le forze di organizzazione, ordine, unione, vita, complementarità, solidarietà, e che invece Thanatos concerne quelle di disorganizzazione, disordine, dispersione, disunione, morte, antagonismo, opposizione. Ancora una volta, questi elementi sono in una relazione complessa, sono al tempo stesso antagonisti concorrenti e complementari, sono legati in modo ricorsivo, ed è in questo modo complesso che vanno compresi. Queste energie operano a livello fisico, naturale, biologico, sociale, cosmico...

Possiamo rilevarlo nel rapporto ricorsivo tra *entropia* e *neghentropia* (Morin, 1977a, pp. 336-344).

Entropia e neghentropia, due processi antagonistici dal punto di vista dell'organizzazione: da una parte disorganizzazione e degenerescenza, dall'altra riorganizzazione e rigenerazione, addirittura sviluppo e complessificazione. Il

[27] D'altronde, il complesso è il tessuto comune in cui si legano le diverse dimensioni e componenti della realtà. La complessità è infatti un tessuto, come ci dice la stessa etimologia del termine: sia il sostantivo che l'aggettivo "complesso" vengono dal latino *complexus*, derivato di *complecti* («stringere, comprendere, abbracciare»), e rimandano a «ciò che è tessuto insieme». Dice Morin (1990a): «In prima istanza la complessità è un tessuto (*complexus*: ciò che è tessuto insieme) di costituenti eterogenei inseparabilmente associati: pone il paradosso dell'uno e del molteplice. In seconda istanza, la complessità è effettivamente il tessuto di fatti, azioni, interazioni, retroazioni, determinazioni, alea, che costituiscono il nostro mondo fenomenico» (p. 10). Da notare inoltre la fondamentale differenza tra *complesso* e *complicato*, messa in luce in modo puntuale da Genelot (2014): «La complicazione designa un sovrapporsi e un'embricazione di entità e dispositivi di ogni ordine, dei quali si può comunque venire a capo impegnando tempo ed expertise. Un qualcosa di complicato può richiedere molti sforzi per lasciarsi comprendere. Ma con tempo, metodo e mezzi si finisce per averne una conoscenza tale da essere considerata completa (a torto, come vedremo). Di un sistema complicato si arriva a comprendere la struttura che si presume esplicativa dei suoi principi di funzionamento. Il nostro universo tecnico comporta molteplici sistemi che vengono detti "complessi", ma che, nei termini che abbiamo appena definito, sono solo da considerarsi "complicati". Le navette spaziali, le centrali nucleari, i sistemi informatici, di telecomunicazioni o di transporto, hanno a che fare con la complicazione. Sono costituiti di un groviglio d'interazioni estremamente numerose, ma deterministe, padroneggiate, tanto che non ci sono imprevisti, o che questi imprevisti restano sotto controllo. […] La complessità, al contrario, designa tutto ciò che sfugge, in modo completo o parziale, alla nostra comprensione e padronanza. La complessità è una sfida, la sfida a cercare di comprendere un reale che non si lascia mai comprendere totalmente. Di un sistema complesso si può avere una percezione globale, gli si può dare un nome e qualificarlo, ma non si arriva mai a comprenderne l'organizzazione in tutti i suoi dettagli, né a prevedere tutte le sue reazioni e comportamenti. La complessità suppone la coscienza e l'accettazione dell'incompletezza della nostra conoscenza» (p. 27).

rapporto entropia/neghentropia è il corrispettivo termodinamico di quello disorganizzazione/riorganizzazione permanente proprio degli esseri-macchine (organizzazioni/sistemi fisici, biologici, umani, sociali).

Tutte le organizzazioni produttrici-di-sé pongono il problema del rovesciamento – che è certamente locale e temporaneo, ma reale – del corso dell'entropia, ed «è soprattutto la vita che prende nel modo più sorprendente il senso proibito dal + al – , nelle sue ontogenesi e filogenesi, come pure a ogni istante d'esistenza degli organismi che [...] restaurano, fabbricano, sostituiscono ciò che incessantemente si degrada» (Morin, 1977a, p. 336) – gli organismi viventi, infatti, vivono alla temperatura della loro distruzione. La neghentropia assume così i tratti di processo che, pur presupponendolo, diviene antagonista rispetto al processo di entropia crescente (benché la configurazione del sistema continui a produrre necessariamente entropia).

> Così l'organizzazione vivente, che è l'improbabilità di una improbabilità, la devianza di una devianza, la marginalità di una marginalità, riesce, una volta costituita, a emergere e perpetuare la sua improbabilità, cioè a creare isole e reti di probabilità nell'oceano del disordine e del rumore. Ed è l'idea di organizzazione neghentropica che racchiude in sé questa idea di risalita, a controcorrente d'entropia, ma anche, ed è questa la complessità del concetto di neghentropia, seguendo e alimentando quella stessa corrente. (Morin, 1977a, pp. 340-341)[28]

Dunque, la riorganizzazione permanente del sistema/organizzazione, poiché essa stessa (la riorganizzazione) è lavoro e trasformazione, produce entropia, e questo significa che l'organizzazione/riorganizzazione stessa lavora alla propria disorganizzazione (causandola), e che la disorganizzazione lavora per questa organizzazione, nutrendo nuovamente il processo organizzativo: il processo che combatte la disorganizzazione ne rinnova le cause, l'organizzazione rinnova il male che combatte.

> Questa formidabile complessità in cui entropia/neghentropia, disorganizzazione/riorganizzazione, degenerescenza/rigenerazione, vita/morte sono tanto intimamente, tanto gordianamente legate e mescolate, in modo evidentemente complementare, concorrente e antagonistico, trova la sua espressione più densa e più completa nella formula di Eraclito: "Vivere di morte, morire di vita". (Morin, 1977a, p. 343)

[28] Infatti, «ogni neghentropia organizzazionale si paga necessariamente con un accrescimento di entropia in un metasistema che inscrive il sistema nel suo ambiente e si apre, al di là, sull'universo. E sappiamo anche che la neghentropia, nella misura in cui corrisponde sempre a un'organizzazione attiva, cioè a lavoro, non può che sottoprodurre entropia» (Morin, 1977a, p. 341).

Dal punto di vista biologico, va rilevato come le interazioni tra gli esseri viventi sono sia di conflitto, divoramento, concorrenza, competizione, deterioramento e depredazione, sia, allo stesso tempo, di interdipendenza, solidarietà e complementarità (Morin, 1989b, p. 34). Il vivente è dunque animato e attraversato dal rapporto dialogico e ricorsivo tra vita e morte, la vita è infatti un brulichio di eterogeneità, dismisure, disordini, dispersioni, antagonismi, predazioni, egoismi, in cui tutto dovrebbe naturalmente decomporsi, dissociarsi, disintegrarsi, disperdersi, e, effettivamente, tutto si decompone, dissocia, disintegra, disperde; ma al contempo, non meno naturalmente, si ricompone, riassocia, reintegra, rigenera, solidarizza: la «vita è l'unione dell'unione e della non-unione» (Morin, 1980a, p. 443), l'eterogeneo contribuisce all'unità, la dismisura alla regolazione, l'antagonismo coopera alla complementarità, l'egoismo alla solidarietà, il disordine all'ordine[29].

Così, ci sono sì straordinarie potenze organizzatrici, ma anche, come rivela il secondo principio della termodinamica, forze disorganizzatrici altrettanto straordinarie, e quindi armonia e disarmonia, concordante e discordante sono compresenti: «se Conflitto non è l'unico padre di tutte le cose, poiché è inseparabile da Unione, Eros e Thanatos sono nello stesso tempo in complementarità e in antagonismo permanenti» (Morin, 2017a, p. 11). Nei sistemi/organizzazioni, insieme al principio di creazione/organizzazione si manifesta quindi, non meno universalmente, il principio di disintegrazione, anzi, le unità complesse si organizzano proprio disintegrandosi: l'organizzazione vivente necessita di un lavoro ininterrotto, cioè di una degradazione ininterrotta di energia (morte), e al contempo è capace di rigenerarsi attingendo energia dal suo ambiente (vita); le due nozioni antinomiche di vita e di morte, paradossalmente, si nutrono l'una dell'altra, perché la dialogica ordine/disordine/organizzazione porta in sé, al contempo, vita e morte (Morin, 2019a, p. 54).

All'interno dell'anello del sistema/organizzazione, «la vita è un po' più forte della morte» (Morin, 1980a, p. 33), l'ordine del disordine, l'organizzazione della disorganizzazione, la solidarietà dell'antagonismo: proprio per questo l'organizzazione/sistema esiste e può continuare a sopravvivere. Se nella ricorsività la vita è più forte della morte, rispetto all'irreversibilità del tempo la morte è più forte della vita (la morte è riutilizzata e recuperata, ma non annullata: è un qualcosa di irrimediabile e irreparabile a lungo termine). Infatti il «gioco polilogico ordine/disordine/organizzazione» (Morin, 1977a, p. 90) non è un gioco perpetuo, in quanto le trasformazioni necessarie all'organizzazione e alla vita continuano a produrre entropia, e sul lungo termine le forze di Thanatos

[29] Per fare solo un esempio, pensiamo al ciclo trofico, in cui effettivamente «la morte – e la decomposizione – dei grandi predatori nutre non soltanto gli animali che si nutrono di carogne, non soltanto una moltitudine di insetti necrofagi, ma anche i batteri. Questi batteri, a loro volta, finiranno per fertilizzare il terreno; i sali minerali derivati dalle decomposizioni andranno a nutrire le piante attraverso le radici; le piante, a loro volta, nutriranno gli animali vegetariani, i quali nutriranno gli animali carnivori, ecc. Così, la vita e la morte si sostengono a vicenda, secondo la formula di Eraclito: "Vivere dalla morte, morire dalla vita"» (Morin, 1989b, pp 34-35).

"vinceranno"; abbiamo due orientamenti antagonistici assunti dalle trasformazioni: da una parte c'è il "progresso" dell'organizzazione e dell'ordine, che diventano sempre più complessi e che dunque assorbono e inseriscono nella loro sfera un disordine sempre maggiore, dall'altra c'è il trionfo della dispersione, la morte termica dell'universo, indicata dalla predizione fatale del secondo principio della termodinamica. L'essere vivente è in questa dialogica ricorsiva complessa, è condannato a lavorare incessantemente a non morire, è, in definitiva, «promesso alla morte sin dalla nascita» (Morin, 1977a, p. 343).

Una delle fonti fondamentali di quella che Morin chiama la *crudeltà del mondo* sta proprio in questo essere votati (l'uomo, la Terra, il sole, il cosmo) alla perdizione: essa si situa anche, quindi, nella dialogica ricorsiva di Eros e Thanatos e soprattutto nel fatto che sappiamo che "alla fine dei tempi" vinceranno le forze di Thanatos.

A livello del soggetto vivente, compreso quello umano, possiamo inoltre cogliere la relazione ricorsiva di Eros e Thanatos nelle categorie di inclusione/esclusione, egoismo/altruismo, io/noi che Morin lega alla soggettività individuale (all'essere-soggetto).

Ogni individuo vivente è portatore di un «principio di esclusione» (Morin, 1980a, p. 202) dell'altro fuori del proprio posto di soggetto (sito ego-centrico) e al contempo di un «principio di inclusione» (p. 202) dell'altro in sé e di inclusione di sé in un circuito, una comunità, un'entità trans-individuale e trans-soggettiva (organismica, familiare, sociale), all'interno di una relazione complessa tra rivalità e solidarietà, egoismo e altruismo (i cui estremi vanno dall'egoismo feroce fino al sacrificio di sé per l'altro). Questa tensione tra Io e Noi viene espressa da Morin anche attraverso la categoria del *doppio software* (egocentrico e comunitario), «l'uno che comanda il "per sé", l'altro che comanda il "per noi" o il "per l'altro"» (Morin, 2001a, p. 55). Il software dell'affermazione egocentrica del Me-Io installa il soggetto al centro del proprio mondo, escludendo ogni altro al di fuori di sé, e il software del Noi unisce e ingloba in seno a una comunità, includendo il sé fra gli altri, in un Noi (Morin, 2017a, p. 91). Il soggetto oscilla così tra forze e spinte di inclusione ed esclusione, di rivalità e solidarietà, di egocentrismo e altruismo, di autonomia e dipendenza:

> Non c'è nulla di più solitario, isolato, chiuso di un soggetto. Il soggetto tende infatti naturalmente al solipsismo: *solus ipse*. Solo egli conta, solo egli stesso esiste. È l'Unico, il solo a occupare il posto del *computo*. È il centro del suo universo. [...] Eppure a questa chiusura su di sé corrisponde un'apertura. Si può persino dire che nessuno è più aperto di un essere-soggetto. Nessuno dipende per tanti molteplici legami dall'universo circostante. Nessuno ha tanto bisogno di conoscere il mondo esterno. E, più è sviluppato, più è dipendente. È l'animale superiore che è incessantemente mosso dal bisogno, dalla mancanza, dalla sete, dalla fame... [...] Infine e soprattutto, nessuno dispone, fra tutti gli esseri naturali

> conosciuti, della capacità di comunicare e cooperare con i suoi simili, nessuno più di quell'essere fondamentalmente egocentrico che è l'essere vivente. (Morin, 1980a, pp. 327-328)[30]

Quella di apertura, o meglio la dialogica apertura/chiusura, è una categoria centrale del pensiero complesso[31]. Si collega, come abbiamo notato, alla dialogica tra autonomia e dipendenza, tra chiusura-trinceramento all'interno e apertura-tensione verso l'esterno, tra egoismo e bisogno dell'altro-vocazione per l'alterità, tra separazione e legame (e, in questo modo, coinvolge, ancora una volta, la dialogica di vita/morte, distacco/legame, Eros/Thanatos). L'apertura dell'esistente è a un tempo *bocca e breccia*, apertura nutritiva, di tensione amorosa/legante, via di pienezza esistenziale, e al contempo ferita emorragica, foro di svuotamento, prova della costitutiva incompiutezza:

> L'apertura ecologico/esistenziale è a un tempo la *bocca* attraverso la quale il vivo nutre la propria esistenza e la *breccia* emorragica della sua dipendenza e della sua incompiutezza. La bocca è breccia e la

[30] Rispetto alla dialogica io/noi, e nello specifico per quanto concerne il soggetto vivente umano, è illuminante questo passo di Morin (2021a): «Di fatto, l'aspirazione a realizzarsi individualmente, pur restando legati a una comunità e/o a un altro, presenta un potenziale antagonismo interno e può creare difficili problemi, ma rimane un'aspirazione umana fondamentale», e continua: «L'io ha bisogno del Tu, cioè di una relazione intima che comporti riconoscimento reciproco della pienezza umana dell'altro. L'io ha ugualmente bisogno del noi» (p. 55). Avremo modo di approfondire il bisogno di un riconoscimento umano contraddistinto dalla pienezza e la "giusta" relazione io-tu più avanti (si v. *infra*, par. 6.3).

[31] L'apertura è infatti per Morin (1977a) una nozione «a un tempo organizzazionale, ecologica, ontologica, esistenziale» (p. 239). Riteniamo necessario dedicare uno spazio ulteriore di approfondimento alla dialogica ricorsiva tra apertura e chiusura, tra dipendenza e autonomia, e al portato di queste categorie. Afferma Morin (1977a): «L'apertura, per gli esseri terrestri prassici, è la doppia apertura di ingresso e d'uscita sull'ambiente aleatorio, placentare, nutrizionale, nemico, minaccioso, è lo scambio multiplo e permanente con questo ambiente, è l'organizzazione interna/esterna, generativa e fenomenica, legata a questo scambio, è la dipendenza ecologica ed è l'autonomia dell'essere individuale, è l'esistenza» (pp. 236-237). A livello dei sistemi/organizzazioni viventi, questa dialogica ricorsiva apertura/chiusura investe il rapporto di dipendenza/autonomia con l'ambiente, per cui l'essere vivente può costruire e mantenere la propria esistenza, autonomia, individualità, originalità, solo nel rapporto ecologico, ossia in e attraverso la dipendenza nei confronti del proprio ambiente, e così l'indipendenza di un essere vivente ne richiede la dipendenza nei confronti dell'ambiente che lo circonda (ecosistema) (Morin, 1980a, p. 235). Per Morin (1989b) il concetto di ecosistema significa che, in un dato luogo, biotopo (le istanze geologiche, geografiche, fisiche, climatologiche) e biocenosi (gli esseri viventi di ogni tipo, unicellulari, batteri, vegetali, animali) inter-retroagiscono per generare e rigenerare continuamente un sistema organizzatore (ecosistema) prodotto da queste stesse inter-retroazioni (anello ricorsivo): questo sistema/organizzazione, dunque, si auto-riproduce, si auto-regola e si auto-organizza. L'autore ricorre alla categoria di *auto-eco-organizzazione* per esprimere l'essere del sistema/organizzazione sia a livello del soggetto vivente (individuo) che a livello dell'ecosistema. Questa categoria, che include il riconoscimento della dialogica ricorsiva autonomia/dipendenza (auto-ego/eco) caratterizzante il vivente auto-eco-organizzatore, porta a un *pensiero ecologizzato*, a una diversa concezione della relazione tra parte e tutto/sistema, e, dunque, della relazione tra uomo e resto del vivente, tra uomo e mondo-natura: proprio questa diversa concezione sembra essere alla base della possibilità di un cambiamento nella prassi, alla base di un modo di relazionarsi al mondo e alla natura che sia rispettoso dell'appartenenza e apertura eco-logica dell'umano.

> breccia è bocca. Ogni ricchezza, a questo punto, appare fondata sull'insufficienza, ogni insoddisfazione sulla mancanza, ogni presenza sull'assenza, ogni presente sull'imperfetto, voglio dire il non-perfetto. La consumazione, come aveva mirabilmente visto Bataille[32] [...], esprime a un tempo la pienezza della vita e l'attivazione della morte. Le verità dell'esistente sono sempre incomplete, mutilate, incerte, perché dipendono da ciò che è al di là delle sue frontiere. Più l'esistente diviene autonomo, più scopre la sua insufficienza, più guarda verso gli orizzonti, più cerca gli aldilà. Si situa qui l'origine del bisogno, dell'inquietudine, della ricerca, del desiderio (che non è una realtà prima sorta non si sa dove, ma una conseguenza dell'apertura), dell'amore [...]. (Morin, 1977a, p. 238)[33]

La dialogica ricorsiva tra Eros e Thanatos non è annullabile, non è riducibile, non è superabile. E l'epistemologia complessa moriniana, consapevole di questo, cerca di farsi capace di pensare la complessità, l'unione di unione e disunione. Non è forse possibile ad alcuni livelli della realtà intensificare le energie di Eros, la sua via? Non è proprio questa una possibile strada per rispondere alla poli-crisi attuale? E non è proprio questo che in qualche modo ci suggerisce di fare e prova ad attuare l'epistemologia della complessità, con la sua vocazione per il legame, per la *relianza*?

5.3 Sull'orlo dell'abisso: agonia e urgenza di una metamorfosi... di segno relazionale?

Aspettati l'inaspettato.

Edgar Morin

Dobbiamo considerare il probabile, il possibile, l'improbabile, l'incerto, l'invisibile.

Edgar Morin

E poi è tornata l'idea che volevo rafforzare, radicare nel mio libro. Pensare con la presenza del nulla. Se è per non disperare che l'umanità ha inventato tante sciocchezze, allora dobbiamo davvero imparare a disperare.

Edgar Morin

[32] Morin fa riferimento allo scritto di Bataille (1933) *La notion de dépense*.

[33] Aggiunge poeticamente Morin (2021a) riflettendo sull'idea di incompiutezza legata all'ominazione-umanizzazione: «L'incompiutezza crea un sentimento di mancanza, di assenza, un bisogno di amore e di fervore, un'aspirazione all'assoluto» (p. 81), e possiamo dunque ben comprendere come sia legata alla dimensione poetica dell'umano e della vita.

Credo ancora nelle risorse dell'umanità.

Edgar Morin

La rinuncia al migliore dei mondi non è la rinuncia a un mondo migliore.

Edgar Morin

La crisi della planetarizzazione è la crisi dell'umanità che non arriva a costituirsi in umanità, e, di colpo, la crisi del mondo ancora incapace di divenire mondo, la crisi dell'uomo ancora impotente a compirsi come uomo...

Edgar Morin

La rivoluzione non riguarda solo i rapporti di produzione, ma anche le relazioni tra gli uomini e le loro relazioni con se stessi.

Edgar Morin

> Siamo all'alba del terzo millennio, vale a dire del duemilionesimo compleanno dell'umanità. E ci troviamo ancora in bilico fra due mondi: uno non ancora morto, l'altro non ancora nato. Dobbiamo riuscire a raccogliere la pericolosa scelta dell'antropopolitica nel suo vorticoso processo di gestazione, dobbiamo riuscire a orientarci nel caos in cui distruzione segue creazione e creazione distruzione: un caos in cui tutte le forze sono ambivalenti, compresa la coscienza. Se la sopravvivenza è legata a una rinascita, il progresso non potrà che essere superamento e lo sviluppo vera e propria metamorfosi (Morin, 1969a, p. 114)[34].

Morin nel tempo ha preferito parlare, più che di rivoluzione, di metamorfosi:

> Qual è la differenza con una rivoluzione? Una rivoluzione richiede di fare tabula rasa del passato. La metamorfosi invita a utilizzare tutte le risorse del passato, in particolare quelle culturali, per procedere alla trasformazione, proprio come il bruco che diventa farfalla. (Morin, 2022b, p. 140, trad. mia)[35]

[34] Morin conclude con questa riflessione la postfazione, che titola emblematicamente *Per entrare nel caos*, per la riedizione del 1969 del saggio *Introduzione a una politica dell'uomo*. Le sue parole continuano – drammaticamente – a essere valide e attuali anche in questo momento: non c'è ancora stata la rinascita-metamorfosi, oggi ancor più necessaria e urgente, che l'autore auspica.

[35] Un altro passo di Morin (2015d) ci aiuta a comprendere meglio il senso del termine *metamorfosi*:

La categoria di metamorfosi risulta feconda perché dice di una trasformazione che è al tempo stesso decomposizione e ricomposizione/rigenerazione, morte e nuova nascita, in cui si diventa altro da sé (nuovi, diversi, rinati) rimanendo al contempo sé stessi (in qualche modo, i medesimi). E ciò sembra riuscire a parlare bene del cambiamento necessario nello stato di crisi attuale. Così, Morin per parlare della metamorfosi ama ricorrere all'esempio della trasformazione del bruco in farfalla: ma la metamorfosi non è privilegio solo di pochi insetti, l'umanità nella sua evoluzione ha conosciuto molte metamorfosi che erano inimmaginabili prima che avvenissero[36].

Parlando di cambiamento ed evoluzione, è importante inoltre interrogarsi sul concetto di sviluppo, mettendolo in discussione[37]. Se lo sviluppo genera, come abbiamo visto, anche sviluppo del sottosviluppo, se una visione complessa ci impone di abbandonare una concezione di sviluppo lineare, di segno assolutamente positivo, inteso come progresso deterministico, come ottimizzazione continua, allora dobbiamo chiederci: quale sviluppo auspicare? Per quale sviluppo impegnarsi? Mantenendo pur sempre attiva la consapevolezza del legame complesso tra civilizzazione e barbarie, tra ordine e disordine, tra progresso e regressione presente in ogni divenire, Morin sottolinea come sia sicuramente necessario uno *sviluppo* che non sia unicamente tecnico, scientifico, economico, ma che sia *soprattutto umano*, in quanto il vero sviluppo è lo sviluppo di umanità (Morin & Zagrebelsky, 2012, pp. 39-41).

L'autore sembra dunque giungere in qualche modo a rifiutare la nozione di *sviluppo* (nella sua accezione dominante) – perché lineare, riduttiva, deterministica e materialistica –, preferendole, come si è detto, quella di metamorfosi, ma anche quella di fioritura (*épanouissement*)[38]. La fioritura umana (*human*

«Penso che la parola metamorfosi sia più ricca della parola rivoluzione. La parola rivoluzione, nel suo senso generale, è molto compromessa. [...] La metamorfosi significa che non c'è rottura con il passato: al contrario si utilizza l'esperienza culturale della storia passata dell'umanità» (p. 76).

[36] «[...] il bruco, racchiuso nella crisalide, usa le sue difese immunologiche non per difendersi dalle aggressioni esterne, ma per autodistruggersi come bruco e, così facendo, autoprodursi in un altro essere, seppure lo stesso, una farfalla. […] Raggiunto lo stadio finale in cui la crisalide si lacera per liberare una farfalla con le ali ancora bloccate, appiccicose, immobili, in cui non si sa se riuscirà a spiccare il volo [...]» (Morin, 2012l, p. 343, trad. mia). La metamorfosi riesce a parlarci in modo poetico, così, anche dell'incertezza circa la buona riuscita della trasformazione, del mistero della ricomposizione e della rinascita: «Ogni volta che vedo una larva trasformarsi in un insetto, ogni volta che penso che uno spermatozoo che entra in un ovulo si trasformerà in un essere umano, mi dico che quello della metamorfosi è un grande mistero della vita, sempre tralasciato» (Morin, 2012m, p. 563, trad. mia). Il primo passo riportato è tratto da *Une année Sisyphe*, diario scritto nel 1994 e pubblicato per la prima volta da Seuil (Morin, 1995).

[37] Dice Morin (2012n) rispetto alla nozione di sviluppo: «Rifiuto della nozione di sviluppo perché lineare, appiattente, rivolta verso l'esterno materiale (tecnico, economico)» (p. 819, trad. mia). Per un approfondimento sulla riflessione critica sul concetto di sviluppo si rimanda alla pubblicazione curata da Morin e Pena-Vega (2009) *Pour une politique de l'humanité? Au-delà du développement*.

[38] Il termine *épanouissement* è usato sovente nell'ambito francofono per far riferimento allo sviluppo umano. Si pensi, per esempio, che viene utilizzato dall'Organizzazione delle Nazioni Unite (2018) nell'art. 26 – dedicato all'educazione – della *Dichiarazione Universale dei Diritti Umani* (versione francese), in cui si afferma: «L'educazione deve essere diretta alla piena fioritura della personalità umana» (trad. mia).

flourishing) è d'altronde categoria utilizzata da più parti – e ormai da tempo – per ripensare criticamente i concetti di sviluppo, benessere, felicità e qualità della vita, nel tentativo di superare una visione meramente economistica e tecnologica, quantitativa e utilitaristica[39]. Il concetto di fioritura rimanda allo sviluppo positivo, alla qualità di una vita degna di essere vissuta, all'attualizzazione delle possibilità e potenzialità umane, alla felicità, alla realizzazione dell'essere umano in tutte le sue dimensioni[40]. Nella riflessione di Morin la categoria di

[39] Rispetto alla questione del benessere e della felicità umana e alla concezione di tali aspetti, negli ultimi anni – a partire dagli anni Novanta del Novecento e poi in maniera sempre maggiore dal Duemila e fino al momento attuale (anni Venti del Duemila) –, soprattutto all'interno della cultura occidentale, è emerso infatti il concetto di *human flourishing*. Come evidenziano nel loro studio Cebral-Loureda et al. (2022), attraverso di esso molti autori cercano non solo di fornire una definizione di felicità, ma anche di stabilire riferimenti solidi per promuovere lo sviluppo positivo sia degli individui che della società. Il concetto di *human flourishing* ha avuto una grande risonanza e influenza in molti ambiti di ricerca, ed è impiegato in diversi campi del sapere: dalla psicologia e dagli studi sulla salute mentale alle scienze sociali, dall'ambito umanistico a quello economico, da quello educativo e della salute pubblica a quello della sostenibilità e delle scienze ambientali. Tale concetto ha trovato un particolare sviluppo e rilevanza in psicologia, soprattutto nella psicologia positiva, in cui è emerso in conseguenza di un nuovo approccio, che, in opposizione alla psicologia tradizionale – la quale dava la priorità allo studio delle malattie mentali, dei traumi e delle deviazioni –, promuove un cambiamento di prospettiva, proponendo di concentrarsi sugli aspetti positivi della salute mentale per raggiungere il benessere individuale e collettivo. In merito si rimanda, tra l'altro, a *Fai fiorire la tua vita* dello psicologo statunitense Seligman (2011), considerato il fondatore della psicologia positiva. Rilevanti anche gli studi di Cooper sulla fioritura (Burke et al., 2015). Già dalla fine degli anni Ottanta del Novecento si era cominciato a mettere in discussione la concezione maggiormente diffusa e perlopiù egemonica – allora e in qualche misura ancor'oggi – di sviluppo, benessere e qualità della vita. L'economista Sen e la filosofa Nussbaum (1990) – impegnati nella stesura degli *Human Development Reports* presso il *World Institute for Development Economics Research* (WIDER) – delineano una nuova concezione di sviluppo e benessere e una nuova prospettiva per misurare la qualità della vita, lo sviluppo, la povertà e, quindi, per ridisegnare le politiche pubbliche. Secondo gli autori lo sviluppo di un popolo non va inteso come sviluppo economico, la qualità della vita non può essere misurata solo quantitativamente, per esempio sulla base della considerazione del prodotto interno lordo (PIL) o della sua industrializzazione, e il tema della povertà e della sofferenza, piuttosto che in termini di redditi o meramente quantitativi, va compreso e affrontato in termini di carenze di capacità, quindi volgendo l'attenzione a ciò che le persone, in contesti sociali dati, sono realmente capaci di fare e di essere: perciò soltanto guardando alla distribuzione delle capacità e alla possibilità che esse si trasformino in funzionamenti – ossia superando un approccio contrattualistico e utilitaristico – è possibile interrogarsi efficacemente sullo sviluppo personale e collettivo. Si comincia così a elaborare, come mette in luce D'Addelfio (2016), «una concezione dello sviluppo, in esplicito riferimento ad Aristotele, inteso come *fioritura umana,* ovvero come un processo di espansione delle libertà realmente godute dagli esseri umani». Da segnalare inoltre come numerose prestigiose istituzioni accademiche abbiano creato programmi e laboratori che si concentrano specificamente sulla fioritura umana; per citarne alcune: lo Human Flourishing Program (s.d.) dell'Università di Harvard, il Positive Psychology Center (s.d.) dell'Università della Pennsylvania, il Center for Healthy Minds (s.d.) dell'Università del Wisconsin-Madison, il Greater Good Science Center (s.d.) dell'Università della California e il Center for Positive Organizations (s.d.) dell'Università del Michigan.

[40] All'interno del loro studio per l'ISEE Assessment promosso dall'UNESCO (MGIEP), Ruyter et al. (2020) così definiscono la fioritura umana: «La fioritura umana è sia lo sviluppo continuo e ottimale delle potenzialità degli esseri umani, sia il vivere bene come esseri umani, il che significa essere impegnati in relazioni e attività che sono significative, cioè allineate con i propri valori e con i valori umanistici, in un modo che soddisfa. La fioritura è condizionata dal contributo degli individui e richiede un ambiente favorevole» (p. 2, trad. mia). Nel suo senso più ampio, anche in base a quanto

fioritura – seppur sono presenti delle evidenti risonanze con quanto fin qui rilevato circa il significato del concetto – si connota di specifiche sfumature. Nel pensiero moriniano la fioritura è legata non solo alla felicità – così come al benessere e alla qualità della vita –, ma, profondamente, alla poesia della vita. Per l'autore, più che la felicità, proprio la qualità poetica della vita, proprio la poesia vissuta – e dunque i momenti di poesia delle nostre vite, i periodi poetici e le oasi di poesia che viviamo – porta alla fioritura dell'essere umano, della vita, della convivenza, consente la realizzazione del sé in un noi e il compimento dell'umanità. Possiamo affermare che per Morin la fioritura corrisponde alla realizzazione poetica dell'essere umano e della sua vita. La fioritura moriniana parla dunque di uno sviluppo che leggiamo inteso come germogliare della vita, sbocciare dell'essere umano[41], come fiorire del co-esistere: parla di uno sviluppo come realizzazione poetica. Sembra anzi che quello proposto da Morin sia proprio uno *sviluppo poetico*, il quale è sotteso e indispensabile all'*épanouissement* – di più: tale sviluppo poetico in qualche modo sembra già essere di per sé fioritura[42].

La metamorfosi moriniana è inoltre strettamente collegata alle categorie di

emerge dalla vasta gamma di indagini sul tema presenti nella letteratura filosofica moderna, il concetto di *flourishing* sta a significare «che la vita di una persona è buona o degna di essere vissuta» (Alexander, 2018, p. 5, trad. mia) e la fioritura può essere intesa come quella «piena esplicazione delle proprie possibilità e dei propri talenti individuali che è la felicità» (Fermani, 2017, pp. 231-232). Riportiamo inoltre alcune delle interessanti riflessioni che D'Addelfio (2016) dedica al concetto di fioritura in Nussbaum. La filosofa, all'interno della cui riflessione la categoria di fioritura ha una grande rilevanza, deriva il concetto di *human flourishing* dall'antica Grecia, traducendo con questa espressione il concetto di «eudaimonia», con il quale i Greci intendevano infatti «non una generica contentezza o un certo benessere psicologico, ma qualcosa che coincide con il raggiungimento dell'obiettivo di una vita umana *fiorita*, cioè ben dispiegata in tutte le sue dimensioni» (p. 89), e perciò, in questo senso, una vita felice è una *vita buona*, una vita in cui si realizza il *bene* – si può essere felici solo se ci si conforma ad un bene, e non il bene *simpliciter*, ma il bene per sé, coincidente con la propria interna essenza, ed è per questo che realizzarlo rende virtuosi, cioè pienamente sé stessi. Secondo Nussbaum perché l'essere umano possa fiorire deve avere la possibilità di accedere concretamente a quei *funzionamenti fondamentali* che fanno sì che la propria vita possa dirsi davvero umana e degna di essere vissuta, essenziali affinché possa diventare ciò che è, persona umana. L'educazione assume una particolare importanza nella riflessione nussbaumiana, nel suo approccio allo sviluppo umano come fioritura e in quello delle capacità: l'essere umano è bisognoso innanzitutto di educazione, poiché senza di essa «le capacità umane non potrebbero fiorire in modo davvero umano» (p. 94). Furia (2016) mette poi in luce come, all'interno di questa visione, il compito più importante della politica sia per Nussbaum allora quello di «porre (e proteggere) le condizioni che possono consentire la piena "fioritura" (*flourishing*) degli individui, la loro piena, integrale realizzazione quale presupposto per la ricerca di qualsivoglia progetto individuale di felicità, purché tale progetto rispetti i princìpi fondanti di una società liberale giusta che fanno sì che i diversi progetti privati non privino la sfera pubblica ma, al contrario, la arricchiscano e sostengano» (p. 64). Per approfondimenti sulla nuova concezione di benessere e qualità della vita, anche in relazione al concetto di fioritura, si rimanda, tra l'altro, ad alcuni lavori di Nussbaum (1986; 2000; 2006; 2011) e di Sen (1982; 1987).

[41] Potremmo dire, nel senso vasto e fecondo con il quale il filosofare sull'educativo lo intende, come umanarsi in pienezza.

[42] Riconosciamo in ciò una delle mete belle per l'umano che il pensatore addita, e perciò riteniamo necessario indagarla e approfondirla – come faremo nei successivi capitoli –, proprio con l'intento di proporla come approdo buono per l'essere umano e l'educativo.

probabile/improbabile[43], realismo/utopia, speranza/disperazione, che vanno colte in modo complesso (dialogico e ricorsivo).

Il vero realismo si fonda sull'incertezza del reale, e così il problema è di non essere né realistici in senso banale (adattarsi all'immediato, ignorare le possibilità), né irrealistici in senso banale (sottrarsi ai vincoli della realtà, ignorare le impossibilità), ma di essere realistici/utopistici in senso complesso: «*Comprendere l'incertezza del reale, sapere che c'è del possibile ancora invisibile nel reale*» (Morin, 2004a, p. 76).

Il probabile è ciò che ci si può attendere in un certo momento considerate determinate variabili, ma non si può dimenticare che spesso accade l'inatteso, che sono sempre in atto processi sotterranei e invisibili che potrebbero emergere improvvisamente, che il divenire è caratterizzato dall'incertezza e dall'alea, e tutto ciò evitando però al contempo di finire per considerare l'improbabile una certezza e rifugiarsi in un utopismo e una speranza euforici. Questa concezione complessa del reale, del divenire e dell'avvenire, nonché del nostro atteggiamento rispetto a essi, trova una sua espressione anche nella categoria di *itineranza* (che è al tempo stesso erranza, intesa come vagare itinerante del viandante, cammino, avventura, possibilità di errore, incertezza).

> L'itineranza non può cancellare l'insoddisfazione che rilancia senza posa la ricerca verso gli aldilà, ne è in grado di dare una risposta [*rèponse*] all'angoscia nata dall'infermità della sorte umana, a quel rischio permanente che è l'avventura umana, allo scacco nascosto in ogni destino – al massimo, infatti, può fornire a quell'angoscia una replica, una reazione [*riposte*]. Bisogna perciò vivere nell'angoscia, e riconoscere alle frontiere della speranza (o nel bel mezzo di essa?) la dolorosa, insopportabile presenza della disperazione. (Morin, 1965, p. 54)

Bisogna sperare ma senza annullare la disperazione (cosa che renderebbe la speranza illusione assolutizzante, la trasformerebbe in certezza), sperare disperando e disperare sperando.

Per Morin la crisi planetaria attuale, questa situazione di policrisi intrecciate e indissociabili di cui abbiamo parlato in apertura al capitolo, viste le sue caratteristiche e manifestazioni, può essere intesa come *agonia*, nel senso originario e profondo di tensione estrema, di lotta fra la vita e la morte, tra la nascita

[43] «Vediamo dunque che, nell'improbabile, vi sono buchi ove si sistemano sfere di necessità, isole di probabilità. Bisogna dunque dereificare l'opposizione assoluta fra le nozioni di probabilità e di improbabilità. Anche questi concetti antitetici hanno la loro comunicazione e la loro permutazione dialettica. Benché sappiamo, per quanto riguarda il nostro sole irrevocabilmente destinato alla morte, che questa dialettica è soltanto provvisoria, noi non sappiamo qual è l'avvenire cosmico del mondo organizzato» (Morin, 1977a, p. 91).

e la decomposizione, in cui un avvenire nascente non riesce a nascere, nel senso di un turbinio agonico in cui i sintomi di morte e nascita si confondono, in cui le forze della vita e quelle della morte non solo si scontrano, ma lavorano alla cieca le une per le altre (Morin & Kern, 1993, pp. 97-98; Morin, 2007a, pp. 79-81). La «lotta fra le forze di integrazione e quelle di disintegrazione» si situa nelle relazioni con il mondo animale e vegetale, nelle relazioni fra società, nazioni, etnie, religioni, ma anche all'interno di ogni società, all'interno di ogni individuo, ed è anche la «lotta fra spinte civilizzatrici e spinte barbare» (Morin & Kern, 1993, p. 97). Proprio la condizione agonica diviene foriera di potenziale metamorfosi, poiché è proprio nello stato crisico acuto che il sistema/organizzazione, necessariamente, si metamorfosa, può morire, ristabilizzarsi, rigenerarsi, cambiare forma: «Verso l'abisso o verso la metamorfosi? L'uno nell'altro, l'uno attraverso l'altro» (Morin, 2012n, p. 1085, trad. mia)[44].

La metamorfosi, sia a livello del pensiero (mutamento paradigmatico) che a livello antropo-sociologico, vitale ed esistenziale, sembra si collochi – secondando l'intuizione moriniana – proprio in un certo posizionamento all'interno di questa crisi-agonia, di questa lotta tra la vita e la morte, ossia in una presa di posizione nella dialogica tra Eros e Thanatos. Pur nell'insopprimibilità dell'antagonismo e della complementarità, della ricorsività tra le due energie, Morin sembra segnalarci la necessità (operando questa scelta lui per primo) di schierarci dalla parte di Eros, di ciò che lega, unisce, fraternizza.

E d'altronde è questo l'impegno che riconosciamo alla base dell'elaborazione del suo pensiero complesso, dell'epistemologia della complessità, è questo impegno che torna nelle sue riflessioni sull'etica e sulle vie per una metamorfosi dell'umano e della società. Il pensiero complesso sembra infatti abbracciare la via della relazione: a livello dei saperi e delle discipline, delle componenti razionali e a-razionali della realtà e del pensiero, a livello intra-soggettivo e intersoggettivo, del soggetto umano e non umano, di umano-biologico-fisico-cosmico[45]. Il pensiero complesso scopre interrelazione nella separazione, è animato da uno spirito di relianza: collegare ciò che è separato eppure allo stesso tempo inseparabile, cucire e vestirsi del con-tessuto in cui si lega l'esi-

[44] Con poetica intensità Morin (2012n) afferma anche: «È proprio la prossimità dell'abisso che potrebbe salvarci» (p. 941), e: «Non potremo salvarci che sull'orlo dell'abisso» (p. 942, trad. mia). Per un approfondimento sullo stato "crisico" che caratterizza la contemporaneità, le sfide della complessità e le vie che il paradigma complesso ci invita a percorrere si rimanda, tra l'altro, ai lavori di Banywesize Mukambilwa e Nsonsissa (2021), Ceruti (2018) e Ceruti e Bellusci (2020), a quello di Fumarco (2013) *Complexus. Leggere il presente sulle orme di Edgar Morin*, a quello di Ingalite Batabana (2017) *Le rapport homme-nature. Comprendre la crise écologique à partir de la pensée complexe d'Edgar Morin*, di Matand Makashing (2020), Pena-Vega (2021) e di Simonigh (2012b).

[45] Nell'introduzione generale a *Il Metodo* Morin (1977b) riconosce la relazione come *l'evaso del paradigma* (di semplificazione d'Occidente), e ciò conferma ulteriormente come il suo impegno sia nel riconoscere, svelare, esprimere, ristabilire e valorizzare questa relazione: «Il problema fondamentale è allora quello di ristabilire e di investigare ciò che nella dissociazione è scomparso: questa stessa relazione» (p. 4). Anche se il pensiero complesso – giustamente – coglie la relazione non annullando la separazione, la disunione, la contraddizione, ci sembra pur sempre, e anzi proprio per questo, che sia possibile coglierlo come una via della relazione, della interrelazione tra le diverse componenti.

stente. Un *movimento reliante* (legante e alleante) che investe molteplici e differenti dimensioni dell'umano e del mondo: che vuole col-legare i diversi saperi e le conoscenze disperse, le discipline compartimentate, le numerose ed eterogenee facoltà, dimensioni, livelli e modalità d'essere dell'uomo (cognitive, conoscitive, esistenziali: pensiamo per esempio a ragione e sentimento, soggettivo e oggettivo, astratto ed esistenziale, conoscibile e misterioso), l'uomo con l'altro uomo, le culture e i popoli tra loro, l'uomo e la natura, il fisico il biologico l'umano il sociale e il cosmico. La relianza è categoria che parla di un movimento attivo e attivante che vuole, insieme, disvelare assumere e intensificare il legame, e creare e accrescere l'alleanza, tra le diverse, ma inseparabili, realtà[46].

[46] Afferma in proposito Morin (2004a): «La nozione di *reliance*, inventata dal sociologo Marcel Bolle de Bal, colma un vuoto concettuale attribuendo una natura sostantiva a ciò che era stato concepito solo come aggettivo, e fornendo un carattere attivo a questo sostantivo. *Relié* (legato) è passivo, *reliant* (legante) è partecipante, *reliance* (leganza) è attivante. Possiamo parlare di *deliance* (sleganza) per opporla a *reliance*» (p. 214). E ancora, sulla centralità che questa categoria è andata assumendo nel suo pensiero: «Mi sono legato alla "reliance" [relianza], termine coniato dal mio amico Bolle de Bal, durante un'intervista che sarà riprodotta nel libro pubblicato in suo onore, e sto usando questa parola sempre più spesso» (2012m, p. 509, trad. mia). Bolle de Bal (2007), padrino del concetto di relianza, ne ha approfondito il significato e il portato nell'arco di una ricerca durata molti anni, per poi giungere a darne una definizione. La relianza ha un doppio significato concettuale: l'atto di relianza (l'atto di collegare o collegarsi, la relianza agita, realizzata) e lo stato di relianza (che è il risultato dell'atto di relianza, è la relianza vissuta); con «collegare», specifica l'autore, si intende il «creare o ricreare legami, stabilire o ristabilire un collegamento» (Bolle de Bal, 2007, trad. mia). Da notare anche come il concetto di relianza supponga quello di delianza. La re-lianza suppone infatti l'esistenza preliminare di una de-lianza (la sleganza, l'atto dello slegare e del separare o lo stato di separazione e disgiunzione): «[s]e il bisogno di re-lianza si fa anche sentire nella società contemporanea, se aspirazioni di re-lianza si realizzano un po' ovunque, è perché prima sono state vissute, sotto varie forme, situazioni di "de-lianza"» (Bolle de Bal, 2007, trad. mia). Interessante per la nostra analisi notare come Bolle de Bal (2007) riconosca nel paradigma della modernità, quello di semplificazione, un paradigma di delianza: «il sistema sociale della modernità può essere caratterizzato come un sistema socio-scientifico di divisione e di delianza» (trad. mia). La modernità, fondata sullo slancio della ragione, si è infatti costruita sul principio di divisione e separazione: «dividere per comprendere (Descartes), dividere per produrre (Taylor), dividere per regnare (Machiavelli). Ragione astratta ed irragionevole, essa è diventata fonte di molteplici delianze: culturali, urbane, familiari, religiose, ecologiche ecc.» (Bolle de Bal, 2007, trad. mia). La società contemporanea può essere colta dunque come un sistema socio-scientifico fondato sul principio di divisione, di sbriciolamento, di "delianza", il quale agisce su entrambi i sottosistemi interconnessi di cui essa si compone: il «sotto-sistema scientifico è segnato dal trionfo della ragione semplificante o del paradigma semplificativo, per riprendere l'espressione di Edgar Morin: tende a produrre una conoscenza atomizzata, parcellizzata, riduttrice, in breve della delianza intellettuale»; il «sotto-sistema sociale, può essere descritto come quello delle razionalizzazioni che slegano: caratterizzato dalla disintegrazione comunitaria, dallo smembramento "dei gruppi sociali" primari – la famiglia, il villaggio, la parrocchia, l'officina – e da applicazioni irragionevoli della ragione scientifica, tecnica, sociale e culturale: produce delianza esistenziale in molteplici dimensioni (psicologica, sociale, economica, ecologica, ontologica, cosmica)» (Bolle de Bal, 2007, trad. mia). Proprio di fronte a questo «doppio processo di delianza» (intellettuale ed esistenziale), nascono secondo il sociologo «aspirazioni a nuove re-lianze», al contempo scientifiche e umane: «Emerge allora dalle profondità del corpo sociale un'aspirazione profonda – di cui la rivendicazione ecologica costituisce una manifestazione d'avanguardia – ad una rinascita di relianza, a nuove alleanze tra l'uomo e la natura, tra l'uomo e le scienze, ad una società (realmente) "ragionevole", cioè, se apriamo contemporaneamente il dizionario e le nostre orecchie, "dotate di (vera) ragione"» (Bolle

> «II sussulto salvifico potrebbe venire soltanto da un enorme stravolgimento dei nostri rapporti con l'uomo, gli altri esseri viventi, la natura» (Morin, 1989b, p. 31).

Se tanta della patologia, della barbarie, del male di civiltà della società contemporanea sta, come abbiamo visto, nella separazione, nella riduzione, nell'astrazione, nella razionalizzazione preponderanti e imperanti, allora riteniamo che il possibile e urgente cambiamento stia proprio nel cercare strade complesse che intensifichino la relazione, l'unione, la solidarietà, sia a livello interumano che ecologico, sia nel pensiero che nella prassi.

> La "buona società" potrà essere solo una società complessa che abbracci la diversità, che non elimini gli antagonismi e le difficoltà di vivere, ma che comporti più relianza, più comprensione (meno incomprensioni), più coscienza, più responsabilità... È possibile? Ancora una volta questo è attualmente impossibile, ma questo impossibile è di quelli che sono possibili. (Morin, 2004a, p. 78)

Le riflessioni che Morin dedica alla poesia, alla dimensione poetica ed estetica dell'esistenza, sembrano profondamente collegate a questa visione, a questa scelta di schierarsi dalla parte di ciò che unisce e relaziona, dalla parte di Eros. La dimensione poetico-estetica ha per Morin una rilevanza fondamentale per l'umanarsi in pienezza, per la fioritura personale, dell'umanità e del convivere, per la comprensione dell'altro e l'ispessirsi del legame. Proprio i dinamismi conoscitivi e relazionali propri di questa dimensione sembrano capaci di consentire e intensificare la relazione. Essa inoltre sembra essere portatrice in modo eminente di una dialogica ricorsiva tra componenti diverse: riesce a cogliere ed esprimere in modo straordinario la complessità.

Riteniamo perciò, con Morin, che una via per la metamorfosi, così neces-

de Bal, 2007, trad. mia). È possibile superare la delianza e realizzare un paradigma di relianza? Per parte sua Bolle de Bal (2007), rispetto a questo aspetto, ritiene infine che l'ipermodernità (termine che preferisce a quello di postmodernità) non sia caratterizzata dall'emergere del paradigma della relianza e dall'indebolirsi di quello della delianza, ma che piuttosto il suo paradigma sia «quello della coppia concettuale indissociabile delianza/relianza, sintesi dialettica (o paradosso dialogico) della modernità che slega e della post-modernità che collega» (trad. mia). Se è certamente necessario riconoscere che non è possibile, ovviamente, eliminare la delianza ed accedere ad un mondo armonico e armonizzato di totale relianza (il disordine, il conflitto, come abbiamo visto, sono ineliminabili), riteniamo che sia pur sempre possibile, e necessario, impegnarsi in favore della relianza, del movimento collegante: e proprio in ciò rinveniamo il cuore e il fine della proposta moriniana. Per un approfondimento sui concetti di relianza e delianza e per un ampio quadro bibliografico rispetto a questa categoria si rimanda all'articolo di Bolle de Bal (2007). Segnaliamo inoltre che, nonostante Paolo Coluccia traducendo il testo di Bolle De Bal per l'articolo sopra citato renda il termine *reliance* con «rileanza», nel riportare passi dell'articolo si è preferito adottare la traduzione a oggi maggiormente diffusa, «relianza», termine che si è ormai attestato nelle traduzioni e negli studi sull'epistemologia della complessità in italiano – è infatti preferenza e consuetudine tradurre il neologismo francese con «relianza» per mantenere il gioco di parole tra *relier* (legare) e *alliance* (alleanza).

saria, sia quella di coltivare maggiormente la dimensione poetico-estetica dell'esistenza, della conoscenza, del pensiero, del relazionarsi.

Allora è prima di tutto necessario capire cosa sia la poesia per l'autore, cosa comporti a livello esistenziale, di quali dinamismi e potenzialità conoscitivi e relazionali sia portatrice: come possa costituire una via per la fioritura e la metamorfosi.

6.

La poesia della vita e la vita della poesia

Bisogna essere sempre ebbri. Ecco tutto: è l'unica questione. Per non sentire l'orribile fardello del Tempo che spezza le vostre spalle e vi piega verso terra dovete ubriacarvi senza tregua.
Di che? Di vino, di poesia, di virtù, a vostro piacimento. Ma ubriacatevi. E se talvolta, sui gradini d'un palazzo, sull'erba verde d'un fossato, nella cupa solitudine della vostra camera, vi risvegliate, essendo già l'ebbrezza scomparsa o diminuita, chiedete al vento, all'onda, alla stella, all'uccello, all'orologio, a tutto ciò che fugge a tutto ciò che geme, a tutto ciò che rotola, a tutto ciò che canta, a tutto ciò che parla, chiedete che ora è; e il vento, l'onda, la stella, l'uccello, l'orologio vi risponderanno: «È l'ora di ubriacarsi! per non essere schiavi martirizzati dal Tempo, ubriacatevi; ubriacatevi senza posa! Di vino, di poesia, o di virtù, a vostro piacimento».

Charles Baudelaire

Il punto d'intersezione del senza tempo
Col tempo, è un'occupazione da santi...
E nemmeno un'occupazione, ma qualcosa ch'è dato
E tolto, in un annientamento di tutta la vita nell'amore,
Nell'ardore, altruismo e dedizione.
Per la maggior parte di noi non c'è che il momento
A cui non si bada, il momento dentro e fuori del tempo,
L'attimo di distrazione, perso in un raggio di sole,
Il timo selvatico non visto, o il lampo d'inverno
O la cascata, o una musica sentita così intimamente
Da non sentirla affatto, ma finché essa dura
Voi stessi siete la musica.

Thomas Stearns Eliot

Il pensiero complesso moriniano, come abbiamo visto, proprio perché tenta di cogliere ed esprimere la complessità del reale, non considera ciò che non è quantificabile, totalmente oggettivabile, razionalizzabile, come scarto da occultare, ma cerca di mantenersi in un dialogo incessante anche con queste dimensioni della realtà, riconoscendole come fondamentali (e nutrendosene): l'a-razionale, il poetico, il mistero, il contingente, il singolare, il soggettivo, l'esistenziale, il sentimento...

È interessante soffermarsi sul rapporto tra Morin e Marx rispetto a questo tema. Secondo Morin Marx non individua

> nulla di radicale né di essenziale nell'abisso psico-affettivo, e al suo uomo generico mancano: *l'angoscia* (concetto fondamentale che percorrerà tutto il pensiero moderno da Kierkegaard a Freud sino ad Heidegger), *la volontà di potenza* (implicita nella visione storica di Marx, ma mai detta), *la poesia*, *la follia*, *il mistero*... (Morin, 1965, p. 17)

E così per l'autore, nonostante Marx abbia saputo formulare mirabilmente il rapporto dialettico fra uomo e natura, la continuità-discontinuità fra storia naturale e storia umana, sebbene nella prospettiva marxiana l'uomo sia erede e padrone della natura, essere biologico e culturale, il rapporto antropo-cosmologico non è concepito come osmosi, essendo l'affettività costantemente sottostimata: è il rapporto poetico dell'uomo con il *cosmos* che viene trascurato (Morin, 1965, p. 17). Morin con il suo pensiero complesso invece individua qualcosa di antropologicamente radicale nell'abisso psico-affettivo, così come nella follia, nel mistero, nella poesia: ci sembra che il pensiero complesso sia proprio animato dalla volontà di cogliere ed esplicitare il rapporto poetico dell'uomo con il cosmo, in un'osmosi poetica tra uomo e natura/cosmo. E riteniamo che le fonti e le manifestazioni di questa relazione, di questa compenetrazione reciproca (che è poetica), che sono fondamentali per poter comprendere l'umano e impegnarsi per una fioritura della persona e della convivenza, vengano espresse da Morin nelle sue riflessioni sulla poesia, nella sua *poetica complessa* – e di qui la necessità e importanza di approfondirla. Tali riflessioni ci dicono anche qualcosa in più rispetto all'inserimento moriniano nel pensiero occidentale: il pensiero complesso cerca di "integrare" le molteplici tensioni e caratterizzazioni delle diverse correnti filosofiche (in quanto ognuna di esse viene riconosciuta portatrice in qualche misura di una valida interpretazione della realtà e di una certa verità antropologica, che assolutizzata diviene però mutilata/mutilante), mettendo in dialogo la visione illuminista e romantica, materialista e esistenzialista, scientifica e spirituale, proprio per la volontà di cogliere la multidimensionalità e complessità dell'umano e della realtà.

E così il pensiero complesso di Morin (2001b) si fa (ed è), sentiamo di poter dire, una *teoria viva*, proprio perché vuole tenere in considerazione, comprendere e valorizzare anche questi aspetti vitali della realtà, della conoscenza e dell'esistenza umana: «abbiamo bisogno di un approccio esistenziale, che sappia riconoscere l'importanza dell'angoscia, del piacere, del dolore, dell'estasi» (p. XVII)[1]. Il pensiero complesso moriniano è una ricerca-pensiero vivente, una teoria che parte dalla vita, abbraccia la vita, torna alla vita[2]. È una teoria

[1] Forte qui, inoltre, la consonanza con l'approccio sapienziale-esistenziale del filosofare sull'educativo ducciano.

[2] Questo riconoscimento e movimento influenza poi certamente anche l'approccio moriniano alla ricerca, che per farsi complesso deve trovare altre vie e modalità rispetto a quelle canoniche – come abbiamo già visto nei capitoli due e cinque –, vie che sono vitali. Pensiamo all'esempio del metodo di ricerca adottato da Morin nello studio del comune di Plozévet nel 1965, metodo che continuerà

viva perché riconosce il vitale, aderisce alla vita, assume l'incertezza, l'apertura e l'incompiutezza[3], coglie l'onnipresenza e l'azione permanente della soggettività dell'osservatore in ogni presunta oggettività del conoscere, considera e valorizza l'inquantificabile, il non razionalizzabile, l'immensurabile, il mistero e la poesia: è attenta all'individuo, al soggettivo, al contingente, al caduco – a cui tanta metafisica, scienza, tecnologia e burocrazia occidentali sono state e sono tutt'ora indifferenti –, vuole salvare l'*esistenzialità*: l'anima, il soggetto, l'amore... così come l'estetica, la poesia, l'incertezza, la possessione[4].

a influenzare l'approccio allo studio-riflessione sul presente (sociologia del presente) e che caratterizza in qualche modo tutta l'opera moriniana: un'immersione vitale nella vita in sé e fuori di sé, nella soggettività propria e dell'altro e nella realtà ("oggetti" della ricerca), nella vitalità degli eventi nel loro accadere, dispiegarsi e svilupparsi. Come evidenzia Paillard (2012), durante la ricerca sul campo a Plozévet Morin attua – o meglio, inventa, per così dire – quello che egli stesso chiamerà «il metodo *in vivo*» («la méthode *in vivo*», p. 348). In tale metodo Morin (2012d) impiega la «partecipazione-mimesis» («la participation-mimesis», p. 541), che è al contempo il rendersi simili, diventare, essere l'altro da sé "oggetto della ricerca" (un mimetismo interiore che porta all'identificazione con esso) e insieme la partecipazione "totale" alla vita e al contesto in cui questo è inserito. Da notare come tale metodo gli varrà incomprensioni con altri membri dell'équipe e verrà messo in discussione dagli accademici di ambito sociologico in quanto tacciato di scarso rigore scientifico. Nella prefazione alla raccolta *Journal* Morin (2012c) mette in luce come nel suo *Journal de Plozévet*, diario della ricerca in cui illustra il metodo di ricerca «sul vivo e nel concreto» (p. 8, trad. mia) che ha attuato («improvvisato»), troviamo mescolate le sue osservazioni oggettive e le sue impressioni soggettive, affermando poi: «sostengo il pieno impiego della soggettività e il pieno impiego dell'oggettività» (p. 8, trad. mia) – e come non pensare qui alla strumentazione soggettiva e oggettiva dell'ermeneutica dell'educativo ducciana. In particolare un passo dal diario, che si riferisce alla partecipazione vitale dell'équipe di ricerca al ballo organizzato dal comitato dei giovani del comune, dà l'idea del metodo moriniano della mimesi/identificazione/partecipazione: «A un certo punto dico a Johanne: "Non è male, il nostro piccolo ballo". Lei ride di questo "nostro"... La mimesis, questa volta, mi ha posseduto... Senza rendermene conto, quel sabato 24, mi sono veramente identificato a loro...» (2012d, p. 584, trad. mia). Morin (2012d) inoltre afferma: «La ricerca-pensiero vivente [recherche-pensée vivante] deve far comunicare l'oggetto della nostra indagine con la realtà multidimensionale di Plozévet» (pp. 748-749, trad. mia), e prosegue sostenendo come tale metodo sia in qualche modo necessariamente richiesto dall'oggetto: potremmo dire che la complessità della realtà – in generale, e dunque anche di una realtà oggetto di ricerca – richiede, per essere compresa, che questa non venga scissa dal campo psico-affettivo, che la sua vita-vitalità non venga occultata o mortificata – visto che queste dimensioni ne sono parte integrante e fondamentale –, e di qui la necessità di una ricerca-pensiero vivente, del metodo *in vivo*, della partecipazione-mimesis. In seguito avremo modo di tornare sul dinamismo della *mimesis* e di indagarlo in modo approfondito. Per un approfondimento sul metodo *in vivo* impiegato da Morin a Plozévet si rimanda alla sezione *Note metodologiche* del relativo diario (Morin, 2012d, pp. 741-767) e all'introduzione al diario curata da Paillard (2012). Segnaliamo inoltre che il *Journal de Plozévet*, scritto nel 1965, è stato pubblicato per la prima volta da l'Aube nel 2001 (Morin, 2001c).

[3] La vitalità del pensiero complesso, quella che abbiamo chiamato teoria viva, è infatti profondamente collegata con la categoria moriniana dell'apertura: per l'autore è l'apertura a rendere il vivo dell'oggetto, il vivo del soggetto, e, possiamo dire noi, a rendere viva la teoria.

[4] Riportiamo in proposito un passo dal diario *Une année Sisyphe* in cui Morin (2012l) annota considerazioni a partire dal pensiero di Vattimo: «Dice [Vattimo] che l'indifferenza per l'individuo, per il contingente, per l'obsoleto è stata la caratteristica essenziale della metafisica occidentale. Avrebbe dovuto aggiungere della scienza, della tecnologia e della burocrazia occidentali. D'altra parte, la poesia, la musica, la letteratura e una minoranza della filosofia occidentale sono state ipersensibili all'individuo, al contingente, al caduco... Hanno salvato l'anima, il soggetto, l'amore...» (p. 258, trad. mia). Prendendo invece appunti sulla struttura del quinto volume de *Il metodo 5*, quello dedicato

Le dimensioni dell'umano, della vita, del pensiero che fin qui abbiamo menzionato sembrano condensarsi intorno al nucleo della poesia. La dimensione poetica ha sempre interessato fortemente Morin, e trova spazio in tutta la sua ricerca: vi dedica variegate riflessioni, le quali, possiamo dire, sono presenti in ogni suo lavoro. E così comprendiamo come questa dimensione sia qualcosa di estremamente rilevante, sia qualcosa di profondamente vitale e importante per l'umano[5].

Perché?

Per tratteggiare la *poetica complessa* moriniana, e rispondere a questa domanda, dobbiamo procedere innanzitutto approfondendo cosa sia la poesia per l'autore, in quali elementi essa si condensi, come si caratterizzi e quale sia il suo portato antropologico-esistenziale[6].

Cos'è la poesia della vita? Qual è la poesia delle/nelle nostre vite? E come vive e si articola questa poesia?

all'umanità dell'umanità, nel diario *Années cruelles* (nella sezione concernente l'anno 2001), Morin (2012n) annota: «L'esistenzialità (con estetica, poesia, incertezza, forse amore, possessione)» (p. 749, trad. mia) e «Esistenzialità + est/poe (da collocare senza dubbio nell'Esistenzialità: Amore possessione, l'essere prosa/poetico)» (p. 756, trad. mia).

[5] Germi e zampilli di riflessione sulla dimensione poetica ed estetica e i suoi correlati pervadono e attraversano tutta l'opera dell'autore, dalla produzione scritta a quella orale, dal suo studio sulla morte a quelli sul cinema e i media, dalle riflessioni sull'attualità a *Il Metodo*, fino ai dialoghi e alle interviste. Durante la sua ricerca Morin (2016e) ha progressivamente accumulato, per più di trent'anni, note su questa dimensione, ma aveva rinunciato a scrivere la "sua" estetica, la quale a suo parere avrebbe potuto costituire il volume finale del *Il Metodo* – come afferma nella prefazione a *Sull'estetica*. Poi nel 2016 ha invece avuto l'occasione di presentare questa sua riflessione in un ciclo di conferenze organizzato dalla Fondation Calouste Gulbenkian in collaborazione con il Collège d'études mondiales e la Maison des sciences de l'homme, dal titolo *Penser global: globalité et complexité*, articolato in tre giornate di relazione (4, 13 e 27 maggio): *L'Esthétique et l'art du point de vue d'une anthropologie complexe*, *La nature de la société* e *L'intellectuel*. Dal ciclo di incontri è nato il libro *Sull'estetica* (Morin, 2016d), che Morin (2019b) considera di fatto come «ultimo tomo» de *Il Metodo* (p. 375). Sono disponibili le videoregistrazioni delle tre giornate di conferenze (Morin & FMSH, 2016a; 2016b; 2016c), mentre la relazione di Morin nella prima giornata, quella del 4 maggio 2016, ha invece poi trovato pubblicazione, con l'omonimo titolo, anche in forma testuale (Morin, 2016c).

[6] Si riportano quindi in questo capitolo alcuni dei nuclei della *poetica* moriniana emersi e ricostruiti a seguito delle operazioni di mappatura e di interrogazione di costellazioni poetiche (in proposito si v. *supra*, par. 3.4). Ulteriori nuclei fondamentali verranno trattati nel settimo capitolo, dedicato alla com-prensione poetico-estetica. Si ricorda che non c'è pretesa di esaustività: sono stati individuati ulteriori nuclei che non è stato possibile indagare in modo approfondito in questa sede (per esempio la categoria del di-vertimento, quella di consumo/consumazione, quella di uomo come zigano del cosmo) e altri ancora sarebbe possibile identificarne. Ma, ormai lo sappiamo, proprio in questo sta la tragedia della ricerca e della sua espressione (che è la tragedia della complessità): nel dover operare delle scelte, delle identificazioni/confinamenti, pur nell'apertura multidimensionale e relazionale, nel dover comunque necessariamente indebolire o tagliare delle solidarietà tra dimensioni e elementi della conoscenza – e in questa consapevolezza essa sa di compiersi nell'incompiutezza.

6.1 Prosa e poesia della vita

La poesia senza forma né coscienza che palpita nelle piante,
irradia nella luce, sorride nel bambino, scintilla nel fiore della gioventù.

Friedrich von Schlegel

I nostri giorni non devono essere sudati dalla nascita fino alla fine della vita.
I cuori muoiono di fame come i corpi: Dateci il pane, ma dateci le rose.
[...] Sì, è per il Pane che combattiamo, ma combattiamo anche per le Rose.

James Oppenheim

Poeticamente e prosaicamente l'uomo abita la terra.

Edgar Morin

Vedere un mondo in un granello di sabbia,
e un cielo in un fiore selvatico,
tenere l'infinito nel cavo della mano
e l'eternità in un'ora.

William Blake

Per me la parola importante non è "felicità", ma "poesia".

Edgar Morin

> Direi che nel quotidiano vediamo necessariamente la poesia incastonata nella prosa, come ci sono scaglie di diamante nel fango. Credo che sia la vita stessa a essere fatta così. (Morin, 2012a, p. 16, trad. mia)

Morin non intende la poesia limitatamente al genere letterario, ma apre questo termine a una dimensione più vasta: la poesia è una certa qualità dell'esistenza.

Afferma: «Ho scoperto la parola che per me porta in sé una delle grandi verità della mia vita: poesia. Non solo la poesia dei poemi ma, come l'ha enunciato e annunciato il surrealismo, poesia della vita» (2021a, p. 60)[7]. La

[7] Morin (2021a) sostiene che la sua piena «coscienza della qualità poetica della vita» risale alla conferenza *L'origine della poesia* che ha tenuto al Festival internazionale di poesia di Struga nell'estate del 1990, conferenza che si è poi «cristallizzata» nel suo libro *Amore, poesia, saggezza* (p. 60) – pubblicato nel 1997 (Morin, 1997a).

concezione moriniana della poesia viene infatti da quella che egli riconosce propria al Surrealismo, che l'autore accoglie e approfondisce: «[...] seguendo il messaggio dei surrealisti, considero la poesia come qualcosa di vitale, che si manifesta quando amiamo, quando siamo in effusione, in comunione» (Morin, 2022b, p. 146, trad. mia)[8]. Secondo Morin (2011c) il Surrealismo rifiuta l'idea che la poesia sia chiusa in una pura e semplice forma letteraria e vuole farne «una fonte e una forma di vita» (p. 144); per questo movimento infatti la poesia trova la sua origine nella vita stessa e va riconosciuta come insita nel reale: è molto più che un genere o un lusso letterario, «è verità da vivere» (p. 144)[9].

> È stato il surrealismo a farmi capire ciò che sentivo inconsciamente: la poesia non è solo scritta, ma deve essere fondamentalmente vissuta. È una qualità intrinseca alla vita, forse già nella vita vegetale come in quella animale, e in particolare in quella umana. L'uomo, infatti, è capace di produrre e godere della bellezza, di produrre e godere di un'emozione specifica che al suo apice diventa estasi. (Morin, 2023b, p. 4, trad. mia)

La poesia è quindi per l'autore una qualità dell'esistenza, che sperimentiamo in alcuni momenti e dimensioni della nostra vita, e riguarda l'amore, il sentimento del mistero, la meraviglia e lo stupore, la comunione con l'altro, l'effusione[10].

> Le mie ricerche come antropologo e sociologo mi hanno aiutato a capire e a concepire la presenza e l'importanza vitale della poesia in ogni tipo di situazione di vita... Nei miei scritti mi sono interrogato sull'umano, polarizzato tra *sapiens*, la ragione, e *demens*, il desiderio. Tra *faber*, che è l'utensile e la tecnica, e la mitologia, la poesia. Tra l'*homo œconomicus*, l'interesse, e l'*homo ludens*, il gioco. Completerei questa visione aggiungendo che c'è una doppia polarizzazione. La prosa riguarda le cose che siamo costretti a fare e che non ci piace fare, le cose che a volte facciamo per guadagnarci la vita, e che in realtà ce la fanno perdere. La poesia della vita è ciò che ci dà unione, esaltazione e fervore (Morin, 2023b, p. 6, trad. mia).

[8] Come mette in luce Valotta (2020), per Morin infatti «a scatenare dentro di noi "il sentimento di bellezza", non è solo l'arte, ma la vita stessa, bergsonianamente intesa come "creazione continua dell'assolutamente nuovo"» (pp. 239-240).

[9] Si v. inoltre Morin (1997a, pp. 43-44).

[10] Molteplici sono nella riflessione moriniana i termini che gravitano intorno alla poesia e che sono stati identificati durante la mappatura. In questa sede, senza alcun intento di esaustività, se ne riportano alcuni, quelli che appaiono più di frequente e si ritengono i più importanti: comunione, effusione, amicizia, amore, meraviglia, gioco, piacere, gioia, partecipazione, ispirazione, entusiasmo, esaltazione, beatitudine, ammirazione, pienezza, fioritura, incanto, canto, danza, festa...

Possiamo dunque meglio cogliere le caratteristiche della poesia per come esse emergono nel rapporto dialogico che ha con la prosa della vita: secondo Morin prosa e poesia sono, significativamente, le *due polarità primigenie della vita*.

> Poesia e prosa mi appaiono come le due polarità primigenie della vita. Dal lato della prosa, c'è il lavoro, l'utilitarismo, i compiti urgenti, i compiti noiosi di ogni giorno, le relazioni di rivalità, l'indifferenza. Dal lato della poesia c'è la meraviglia, l'estasi, gli stati di trance provocati dalla musica, dalla danza, dal godimento e, beninteso, dall'amore. (Morin, 2011c, p. 144)

La vita è quindi polarizzata tra prosa e poesia, e l'autore collega a queste due dimensioni dell'esistenza, a questi due stati che l'essere umano vive, due modalità di vivere e stare al mondo e due diversi esseri (in ogni uomo è presente un essere prosaico e un essere poetico) – è inoltre necessario notare come lo stato prosaico sia lo stato che occupa la maggior parte della nostra vita quotidiana.

> Riprendiamo qui l'idea, molte volte espressa nella mia opera, che le nostre vite sono polarizzate fra prosa e poesia. [...] la prosa della vita concerne gli obblighi, i vincoli o le necessità che eseguiamo senza piacere. La poesia si manifesta in tutti gli stati di comunione, effusione, meraviglia, gioco, amore, compresi gli stati di gioia estetica che ci mettono in uno stato secondo di emozione felice. La felicità è il compimento di uno stato poetico [...]. (Morin, 2017a, pp. 119-120)

Al *poetico* e al *prosaico* corrispondono inoltre, rispettivamente, due linguaggi, due modalità conoscitive, esistenziali, relazionali:

> Credo che il tessuto stesso della vita sia un misto di prosa e poesia. Il nostro stesso modo di pensare è un misto di prosa e poesia, e non ce ne rendiamo conto. Poiché viviamo in una società tecnoburocratica, vogliamo eliminare tutto ciò che è poetico dal nostro modo di pensare. Vogliamo solo la prosa. Tuttavia il cervello umano non funziona come un computer digitale. Funziona anche in modo analogico, metaforico, poetico. (Morin, 2012a, p. 16, trad. mia)[11]

[11] Edmilson Felipe da Silva in proposito afferma: «Secondo Edgar Morin, in ogni cultura l'uomo produce due linguaggi: uno razionale, pratico e tecnico; l'altro simbolico, mitico e magico. Il primo richiede lo sforzo del calcolo, dell'indagine attraverso la logica empirica, definito dall'autore come lo stato prosaico; mentre il secondo si basa e si sostiene sulla metafora, sull'analogia e, di conseguenza, esalta il discorso che rivela lo stato poetico. Possiamo classificare lo stato poetico come l'incessante

La poesia della vita

> si manifesta in uno stato che potremmo chiamare stato secondo, uno stato di emozione, di piacere e di esaltazione che può portare alla trance. In una festa si è sempre vicini alla trance; in amore si è vicini all'estasi, che si raggiunge attraverso l'unione dei corpi. Sono tutti stati dell'essere che venivano sperimentati dagli sciamani e nei riti arcaici e che esistono in forma più attenuata e moderata nella nostra società. (Morin, 2023b, p. 3, trad. mia)

Morin (2016d) identifica dunque gli stati poetici come «stati secondi» (p. 20), ovvero stati in cui un'emozione ci trasforma[12]: quello della poesia è infatti uno stato *secondo* – rispetto a quello *primo* (della prosa) – che «invoca e percepisce il meraviglioso» (p. 61) nel quotidiano, nella vita[13].

> Lo stato poetico è uno stato secondo in cui possiamo sentirci amorevoli, pieni di ammirazione, in comunione, pieni di stupore, sopraffatti, trasfigurati, ispirati. È a limite del mistico senza essere per questo religioso. S'intensifica con l'entusiasmo – questa bellissima parola che significa originariamente "possessione da parte di un dio". (Morin, 2016d, p. 20)

Morin tira fuori ed estende questo termine, *stato secondo*, dalla sua origine patologica e morbosa, in cui è inteso come disturbo della coscienza, proprio

desiderio di attivare la vita e rafforzare i legami di appartenenza, spesso considerato distinto dalla conoscenza scientifica, ma fondamentale per comprendere il mondo che ci circonda» (Silva, 2021, p. 63, trad. mia). Per Morin (2023b) lo stato in cui ci troviamo quando sentiamo la qualità poetica della vita, la poesia della vita – che chiama «stato poetico» – è un lascito attenuato di quanto veniva sperimentato durante i riti nelle società arcaiche, in particolar modo dagli sciamani. Questa qualità e modalità esistenziale, conoscitiva ed espressiva era molto presente e integrata, infatti, nella vita di tali società, mentre poi, dalle società storiche fino ad arrivare a quelle contemporanee, le due dimensioni – prosa e poesia – si sono progressivamente scisse, e anzi nel tempo quella prosaica ha assunto progressiva rilevanza ed è stata oggetto di un crescente riconoscimento, mentre quella poetica è stata trascurata e svalutata, finendo per essere relegata a genere letterario e a spazi e tempi dell'esistenza residuali e marginali, anche se essa ha sempre continuato a resistere, con intensità e in forme differenti nell'arco della storia e nei diversi luoghi: «La qualità poetica è presente nelle lingue arcaiche dei primi popoli, dove molto spesso le metafore esprimono il senso delle comunicazioni. La Bibbia, i Vangeli e il Corano sono pieni di metafore e formule poetiche. Poi, nella nostra civiltà, si è verificata una scissione tra due linguaggi, un linguaggio di denotazione, preciso, tecnico, quello del Codice civile e dei rapporti amministrativi, e il linguaggio poetico che evoca attraverso metafore e allusioni. Tra i due, un gergo che rimane ricco di espressioni metaforiche» (pp. 6-7, trad. mia).

[12] Come vedremo in modo più approfondito in seguito, infatti, la poesia della vita è compresa da Morin all'interno di stati poetici (o poetici-estetici). Essa si manifesta ed esprime in questi stati. Concentricamente, e andando ad allargare progressivamente la visione, la dimensione estetica è contenuta in quella poetica, che rientra tra gli stati secondi.

[13] Infatti, proprio per questo motivo, per Morin (2010) «la nozione di poesia vissuta ha il senso di trasfigurazione in rapporto ad una vita banale, unidimensionale» (p. 172), prosaica appunto.

dell'isteria o dell'ipnosi – che vengono intese da Morin come caratteri estremi degli stati secondi –, per farne un termine generale adatto agli stati poetici, che si manifesta nella poesia, nella comunione, nelle creazioni ed emozioni estetiche (Morin, 2017a, p. 120; 2016d, p. 96). Nella dimensione poetica, quella degli stati poetici (poesia della vita), sono dunque legate – e, possiamo dire, contenute – quella estetica (emozioni estetiche) e quella dell'arte.

E così, la vita umana è polarizzata tra stati prosaici, che ci annoiano, propri delle cose che facciamo «senza alcuna passione», spesso per costrizione e per obbligo, e gli stati poetici, in cui ci dilatiamo, in cui siamo in comunione: la poesia è «amore, festa, amicizia», è «ciò che ci danno le belle opere d'arte: la musica, la letteratura» (Morin, 2022b, p. 157, trad. mia). La poesia riguarda la nostra partecipazione affettiva alla realtà, il nostro sentire il mistero che la abita, la comunione con l'altro, la passione e la gioia del vivere. Capiamo quanto tutto ciò sia fondamentale per l'essere umano: la poesia sembra parlare della vita "vera", sembra essere profondamente collegata alla felicità umana, a una certa qualità del relazionarsi e dell'abitare il mondo: «La poesia nel senso vissuto del termine stabilisce un'alleanza con le potenze generatrici e rigeneratrici della vita, con l'aumento della linfa, con lo sbocciare, con il fiorire» (Morin, 2001a, p. 131).

Come abbiamo accennato, la poesia della vita viene inquadrata da Morin in alcuni stati in cui questa qualità dell'esistenza si manifesta, stati che sono al contempo poetici ed estetici[14]. Morin nella sua riflessione su questi stati, nei luoghi in cui ne elabora una definizione, li chiama inizialmente, in *Sull'Estetica*, «stati poetici-estetici» (2016d, p. 96), e poi, in *Conoscenza, ignoranza mistero* – in cui la riflessione su di essi si fa più estesa e approfondita –, li fa rientrare tutti sotto la denominazione di «stati poetici» (2017a, p. 119) («stato poetico» è tra l'altro l'espressione con la quale titola il paragrafo ad essi dedicato)[15]. È questo un aspetto che riteniamo estremamente rilevante e significativo[16]. A

[14] Per l'elenco e la descrizione dei diversi stati poetici ed estetici si v. Morin (2016d, pp. 20-21 e pp. 96-98; 2017a, pp. 119-124). Le parole che esprimono le diverse forme di stati poetici e i dinamismi che li attraversano trasversalmente sono: poetico, estetico, di meraviglia, di esaltazione, di ispirazione, d'adorazione, di comunione, mistico, sacro, possessione e semi-possessione o mimesi, trance e semi-trance, estasi e quasi estasi, post-sciamanico e post-medianico.

[15] D'altronde, già in *Sull'estetica* Morin (2016d) notava che: «Lo stato poetico implica spesso l'emozione estetica, che può essere leggera come un piccolo piacere e amplificarsi fino all'esaltazione o alla beatitudine, e, in modo estremo, fino all'estasi – l'estasi, che è uno stato di confusione o di fusione con ciò che la provoca. […] Così, per riassumere, il sentimento estetico è una modalità o una componente dello stato poetico, il quale può essere riconosciuto come una qualità o una componente degli stati secondi che, lo vedremo, possono intensificarsi in trance, possessione, estasi. C'è intercomunicazione e intercontaminazione tra stato secondo, stato poetico e sentimento estetico» (pp. 20-21). E più avanti nell'opera, quando procede a una "definizione" degli stati che in questa sede chiama «poetici-estetici», afferma: «Ricapitoliamo le parole che esprimono le differenti forme di stati poetici e che inglobano gli stati estetici» (p. 96).

[16] Per poter comprendere la concezione della poesia e dell'estetica di Morin e il rapporto, al suo interno, tra le due componenti, e quindi, più in generale, al fine di delineare la poetica complessa moriniana.

partire da esso – unitamente alla descrizione che Morin fornisce degli stati poetici (o poetici-estetici) – desumiamo come la poesia venga riconosciuta in quanto sovra categoria in cui l'estetica è contenuta, che quella poetica viene colta come la dimensione (dell'esistenza, del pensiero, della conoscenza, del relazionarsi) che ricomprende al suo interno – ne costituisce la radice e l'orizzonte – l'estetica (il sentimento e la sensibilità estetica) e l'arte (la creazione e la fruizione artistica), e più in generale la sensibilità e la conoscenza sensibile, l'immaginario e la fantasia, la creatività e l'espressività, l'affettività e l'emotività, l'irrazionale l'a-razionale e l'irrazionalizzabile[17].

La caratterizzazione degli stati poetici e le relazioni che tra essi intercorrono, le quali si esprimono anche in molteplici intersezioni e compenetrazioni, fanno di essi un sistema complesso. L'autore identifica gli stati poetici come stati secondi (rispetto a quello primo, della prosa), nei quali un'emozione ci trasforma o trasfigura, gli stati poetici superano e inglobano quelli estetici, e l'apice o l'estremo di questi stati, lungo un continuum, è costituito dall'estasi, stato di confusione o di fusione con ciò che la provoca.

Gli stati poetici vengono chiamati da Morin (2017a) anche *post-sciamanici*, poiché essi sono in qualche modo vicini agli stati di trance e di possessione dello sciamanismo e, nonostante solitamente non si arrivi a tali estremi straordinari, anche nella "normale" vita quotidiana e ordinaria l'essere umano può essere colto da stati più o meno intensi di possessione o trance (che comprendono la quasi o semi- possessione, la semi-trance), ed è proprio ciò che avviene per l'autore nei «momenti poetici o estetici» di ammirazione, di meraviglia, di ebbrezza, di gioco, di festa, di comunione – insomma in tutte le «esaltazioni umane» (p. 118).

È molto utile approfondire alcune descrizioni che Morin fa di alcune forme degli stati poetici.

Come si è detto, è possibile considerare lo *stato poetico* come categoria sovraordinata, stato della poesia della vita, in cui rientrano i diversi stati poetici-estetici.

> Stato poetico: stato d'indebolimento dei centri separatori cerebrali tra l'io e il non-io (un tu, un noi, il mondo) in tutto ciò che è

[17] Per questo nel presente lavoro si è deciso di ricorrere all'espressione «poetico-estetica», con questo ordine delle componenti: per esprimere il fatto che la poesia ha un carattere primario e più generale rispetto all'estetica, poiché l'estetica fa parte della poesia e la poesia, al contempo, costituisce il fondamento dell'estetica; e per mantenere, inoltre, l'accento sulla commistione e la compenetrazione dei due aspetti. Per fornire qualche chiarimento circa irrazionale, a-razionale e irrazionalizzabile, potremmo dire che l'irrazionale è ciò che è non razionale, che è estraneo all'attività logico-razionale del pensiero o privo di ragione; che l'a-razionale è in generale ciò che è diverso, altro dal razionale, che non si fonda sul pensiero logico-razionale – in particolare estraneo alla razionalità chiusa, riduzionista, astratta, oggettivante – ma è aperto e infuso di una logica altra, vitale, soggettiva, sensibile; che l'irrazionalizzabile è ciò che non può essere razionalizzato, che sfugge alla razionalità, che non può essere espresso o concepito in forma logica e razionale – che concerne l'inconoscibile, l'indefinibile, l'invisibile.

> poesia, amore, comunione, partecipazione ed emozione estetica... In questo stato privilegiato, si è al contempo nella separazione e nella non separazione. (Morin, 2016d, p. 96)

Altri stati che riteniamo fondamentali sono quelli di possessione e trance, in quanto sembrano tra i dinamismi alla radice degli stati poetici, e, come avremo modo di vedere, si legano profondamente alla mimesi, alle potenzialità conoscitive e relazionali della dimensione poetico-estetica. Lo stato di *possessione* è quello «stato in cui si è abitati da una divinità, uno spirito, un antenato, un demone, un'altra persona, un personaggio di teatro (attore), un eroe, una star di un film, un'idea o forze sconosciute» (Morin, 2016d, p. 97). Lo stato di *trance* è eminentemente lo stato secondo, è il cuore nevralgico degli stati poetici, è per Morin (2017a) lo stato che sopraggiunge nella possessione e che si manifesta sotto forme differenti di essa, si verifica «nella divinazione (Pizia), nella medianità, nell'orgasmo, nell'ispirazione poetica, letteraria o musicale, nella festa» (p. 121): «È lo stato secondo, centro nevralgico in cui si incontrano gli altri stati post-sciamanici» (pp. 121-122).

C'è poi lo stato *mistico*, che nel suo significato originario greco rimanda a ciò che rientra nel campo della conoscenza dei misteri, che è quello stato in cui si ha la «sensazione di entrare, al di là del velo delle apparenze, in un'identificazione/fusione con la più elevata delle realtà; lo stato mistico dà una sensazione di unità e armonia» (Morin, 2017a, p. 121) e che, per quanto concerne personalmente l'autore, riguarda un senso molto forte del mistero di sé, dell'umano, del mondo.

È necessario dedicare un'attenzione particolare e specifica all'*estasi*, che Morin (2023b) chiama anche «estasi poetica» (p. 15), e che è, appunto, uno stato poetico centrale nel pensiero moriniano: l'estasi, che è una sorta di trance di comunione, è infatti il compimento supremo degli stati poetici.

> Stato estatico: l'estasi è la realizzazione suprema degli stati poetici, pertanto anche estetici. I fervori intensi conducono all'estasi, stato privilegiato in cui i lobi cerebrali che operano la separazione tra l'io e il mondo, tra l'io e l'altro, tra l'io e il noi sono non solamente affievoliti ma inibiti. L'estasi è lo stato paradossale nel quale ci si ritrova smarrendosi, ci si coglie dimenticandosi. L'estasi procura il sentimento di fusione con l'Assoluto o il Tutto. Le vie verso l'estasi sono molteplici, possono essere quelle dell'intensità estrema della trance mistica, della festa, dell'ebbrezza, della passione, o al contrario della serenità estrema [di una meditazione trascendentale]. La felicità dell'emozione estetica diventa beatitudine che, essa stessa, può divenire estasi. (Morin, 2016d, p. 98)

Negli stati "normali" della percezione umana è possibile distinguere due gamme, per cui abbiamo degli stati di veglia «ergotropici», che sono stati di alta temperatura mentale e iper-attività psichica, che possono essere ipereccitati da droghe allucinogene e da esaltazioni mistiche, e portano a estasi di rapimento, e abbiamo poi invece degli stati «trofotropici», che sono stati di ipo-attività psichica che inducono una progressiva desensibilizzazione dagli stimoli esterni e conducono così alla meditazione serena e a estasi di tipo sereno e meditativo (Morin, 1986a, p. 148)[18]. Queste due vie estatiche, una di «esaltazione infinita», l'altra di «infinita pace», sono capaci di procurare una straordinaria pienezza e comportano l'annullamento di tutte le strutture cognitive "normali":

> esse fanno saltare le categorie distintive del nostro universo fenomenico (oggetto, soggetto, tempo, spazio), cancellano le separazioni, associano le contraddizioni, mescolano il logico e il non-logico prima di abolirli a loro volta, operano la fusione del sé e del mondo, del pensiero e dell'essere, trovando l'Unità inafferrabile dietro le apparenze, l'assoluto dietro il contingente, l'eternità dietro il tempo. (Morin, 1986a, p. 149)

L'estasi, che è il culmine, l'aspirazione suprema, la «verità della poesia» (Morin, 1969b, p. 98), può dirci molto sulla dimensione poetico-estetica della vita. Dice Morin (2017a): «All'estremità del *samsara*, c'è la vita "prosaica", più o meno automatizzata, meccanizzata, asservita. Poi, allontanandosene, appare la vita poetica di comunione che, nell'esaltazione, giunge agli approcci estatici del *nirvana*...» (p. 124).

Se è vero che solo l'estasi "piena" è capace di raggiungere l'apice della fusione con l'altro da sé (che diviene confusione), che solo questa consente una comunione con l'Assoluto e il Tutto, visto che in essa i centri cerebrali separatori tra l'io e il non-io sono inibiti, è però al contempo altrettanto vero che la vita "ordinaria" ne conosce molteplici forme attenuate, conosce semi-trance, quasi-possessioni e semi-estasi. Tutti gli stati poetici in cui sperimentiamo la poesia della vita, in cui infatti i centri cerebrali separatori tra l'io e il non-io sono indeboliti, hanno le loro fonti in questi dinamismi – e anzi proprio per questo sono poetici – e così consentono di esperire una diversa qualità soggettiva, esistenziale, conoscitiva, relazionale, di sperimentare poeticamente il mistero, la bellezza, la comunione, la partecipazione, la vita.

[18] Per lo studio sulle gamme di attivazione psichica e gli stati percettivi associati a stati estatici e meditativi Morin fa riferimento a Fischer (1971).

6.2 La poesia nella dialogica di razionalità e poeticità, ragione e passione-follia: *homo sapiens/demens*...

Quale sarà il modello d'uomo di cui ci faremo interpreti,
e che inscriveremo sul vessillo dello sviluppo?

Edgar Morin

Molte ha la vita forze tremende; eppure più dell'uomo nulla vi è di tremendo.

Coro dell'Antigone, Sofocle

Paragonato all'animale che dice sempre di sì alla realtà effettiva, anche quando l'aborrisce e fugge, l'uomo è colui che sa dir di no, l'asceta della vita, l'eterno protestatore contro quanto è solo realtà [...] l'uomo è l'eterno "Faust", la bestia *cupidissima rerum novarum*, mai paga della realtà circostante, sempre avida di infrangere i limiti del suo essere "ora-qui-così", sempre desiderosa di trascendere la realtà circostante.

Max Scheler

Quale chimera è dunque l'uomo? Quale cosa inusitata, quale mostro, quale caos, quale soggetto di contraddizione, quale prodigio! Giudice di tutto, verme sciocco della terra; depositario del vero, cloaca di incertezza e di errore; gloria e scoria dell'universo. Chi scioglierà questo intrico?

Blaise Pascal

Possiamo approfondire la poesia anche a partire dalla dialogica di *homo sapiens* e *demens*, ossia per come essa emerge nella dialogica tra questi due poli dell'umano – e tra le ulteriori polarità che lo caratterizzano. *Sapiens* e *demens* possono essere colti come i poli alla radice della dialogica umana tra razionalità, da una parte, e a-razionalità/affettività dall'altra.

Per Morin (2001a) l'umano è un cosmo/microcosmo complesso, in cui si intrecciano elementi variegati e plurimi, al contempo antagonisti e complementari:

> Abbiamo detto precedentemente che ogni essere umano, come il singolo punto di un ologramma, porta in sé il cosmo. Possiamo anche dire che ogni individuo, anche il più chiuso nella più banale delle vite costituisce in se stesso un cosmo. Porta in sé le proprie molteplicità interiori, le proprie personalità virtuali, un'infinità di personaggi chimerici, una poli-esistenza nel reale e nell'immaginario, nel sonno e nella veglia, nell'obbedienza e nella trasgressione, nell'ostentato e nel segreto; porta in sé brulichii larvali nelle

> proprie caverne e nei propri abissi insondabili. Ciascuno contiene in sé galassie di sogni e di fantasmi, slanci inappagati di desideri e di amori, abissi di infelicità, immensità di glaciale indifferenza, conflagrazioni di astri in fiamme, irruzioni di odio, smarrimenti stupidi, lampi di lucidità, burrasche dementi...
> Ognuno porta in sé un'incredibile solitudine, una inaudita pluralità, un cosmo insondabile. (p. 76)

Nonostante la denominazione della specie a cui apparteniamo, secondo l'autore l'uomo non può essere riconosciuto e risolto tutto nella sola razionalità. La razionalità è soltanto *una* dimensione dell'umano.

> Più profondamente, dobbiamo sapere che 'homo' è ad un tempo "*sapiens*" e "*demens*", che la relazione tra questi due termini non è soltanto di opposizione ma anche di indissociabilità, di complementarietà e di ambiguità. (Morin, 1986a, p. 258).

L'uomo non è solo *sapiens*, ma allo stesso tempo, in una dialogica ricorsiva in cui i due termini si compenetrano e permutano, è *demens*, e questo perché l'umano è complesso (multidimensionale, contraddittorio, ricco, misterioso): «*Homo* è *sapiens* e *demens* contemporaneamente proprio perché è *complexus*» (Morin & Zagrebelsky, 2012, pp. 35-36).

> L'uomo *sapiens* è l'essere organizzatore che trasforma alea in organizzazione, disordine in ordine, rumore in informazione. L'uomo è *demens* nel senso che è esistenzialmente attraversato da pulsioni, desideri, deliri, estasi, errori, adorazioni, spasmi, ambizioni, speranze tendenti all'infinito. (Morin, 1977a, pp. 433-434).

Bisogna riconoscere come componenti antropologiche fondamentali «il mito, la festa, la danza, il canto, l'estasi, l'amore, la morte, la sregolatezza, la guerra...»: «l'affettività, la nevrosi, il disordine, il caso» non vanno considerate «come "rumore", residuo, scoria», e perciò respinte e occultate (Morin, 1973, p. 210).

Morin riconosce l'uomo nella dialogica tra diverse dimensioni irriducibili, lo riconosce come *homo sapiens*, *faber*, *oeconomicus*, *prosaicus*, e al tempo stesso come *homo demens*, *mythologicus*, *ludens*[19], *consumans*[20],

[19] Morin fa riferimento alla categoria formulata da Huizinga (1938).

[20] L'idea di consumo, che si deve a Bataille (1933), secondo Morin (2001a) illumina circa «le dilapidazioni e le prodigalità» (p. 113) che si trovano nelle feste, nelle orge, nelle ebbrezze, nei giochi, nelle estasi: «tutto ciò che porta in sé un fuoco passionale estremo, un altissimo grado di combustione interiore, che con ciò stesso consuma le nostre energie, fa bruciare le nostre vite e ci fa rischiare la morte per vivere più intensamente. Così portiamo in noi non solo un principio di economia, ma un principio di dilapidazione e di dissipazione» (pp. 113-114). L'autore mette in evidenzia che il «principio del

mimeticus[21], *poeticus*[22].

L'essere umano è anzi proprio in questa dialogica irriducibile, non si può

consumo e del dono sembra totalmente irrazionale all'*homo œconomicus*, ma lo si comprende se […] si vive non solo per sopravvivere, ma anche per vivere pienamente, cosa che si realizza a una temperatura di autodistruzione la quale è nello stesso tempo una temperatura di rigenerazione» (p. 114). Per il sintagma «homo consumans» Morin si rifà al titolo dell'opera di Champetier (1994). Come mette in luce Manghi (2009), in Morin quindi il «termine *consumans*, che nel contesto linguistico italiano potrebbe avere qualche sovrapposizione fuorviante con il diffuso termine *consumismo*, intende evocare piuttosto l'inclinazione umana al dispendio "antieconomico" e "antiutilitario". Ovvero quella propensione all'eccesso, all'ebrezza, all'immersione "non-calcolante" nell'esperienza estetica, estatica e in senso ampio sacrale che George Bataille ha compendiato nel termine *dépense*» (p. 95 nota 3).

[21] La *mimesis* secondo Morin è integrata in una visione complessa dell'umano e così, secondando il riconoscimento aristotelico espresso nella *Poetica* (1448 b 4-19 – Aristotele, 2014, p. 7), in una recente pubblicazione, riflettendo insieme a Lawtoo sul ruolo della *mimesis* nel pensiero complesso e sui *new mimetic studies* – alla cui elaborazione Lawtoo, con la sua ricerca, sta dando impulso –, afferma che si può aggiungere quella di *mimeticus* alle altre nozioni caratterizzanti (la complessità di) *homo* che egli ha indicato nella sua opera e che abbiamo riportato sopra nel testo (Morin in Morin & Lawtoo, 2022, p. 319). Lawtoo (2022a) con la sua riflessione opera un riconoscimento antropologico e paradigmatico consonante con quello moriniano. L'autore è impegnato a promuovere quello che chiama un *mimetic turn or re-turn*, svolta o ri-torno mimetico – espressione difficilmente traducibile in italiano visto che il termine inglese *re-turn* rimanda al contempo a un ritorno dell'attenzione per la *mimesis* e a una svolta nella concezione preminente della cultura occidentale di questo fenomeno (che la legge come mera imitazione e riproduzione realistica). Al centro di questa riflessione c'è la volontà di indagare la categoria di *homo mimeticus*, che viene riconosciuta come uno dei nodi centrali della complessità antropologica. L'idea di Lawtoo (2022a) di *homo mimeticus* «presuppone che la tendenza affettiva degli esseri umani a imitare non sia in opposizione al loro lato cognitivo o razionale, e che *homo* non intenda individuare gli esseri umani come una specie eccezionale guidata dalla "cultura", in opposizione agli animali non umani guidati dalla "natura"» (p. 19, trad. mia). Il *mimetic turn or re-turn* mette così in discussione le tradizionali concezioni binarie e manichee dell'umano, riconoscendo e rivelando come in realtà le diverse componenti – «razionale/affettivo, mente/corpo, natura/cultura, umano/non umano, ma anche individuale/collettivo, biologia/tecnologia, incarnato/virtuale, online/offline, tra le altre» (p. 19, trad. mia) – siano complessamente intrecciate. Così anche la lettura antropologica di Lawtoo e dei *new mimetic studies* è complessa – e in questo dichiaratamente debitrice nei confronti del pensiero moriniano – e può ulteriormente illuminare la presente riflessione sull'*homo complexus* e in particolare sull'*homo poeticus*. Avremo modo di indagare in modo approfondito la concezione di mimesi e di *homo mimeticus* – moriniana e non –, nonché il loro ruolo all'interno del suo pensiero complesso, nel settimo capitolo. Per approfondimenti si rimanda ai lavori di Lawtoo (2022a; 2022c) e di Scaramuzzo (2013; 2016).

[22] L'*homo* è *poeticus*: attraverso la relazione poetica ed estetica con il mondo, attraverso l'immaginario, attraverso i suoi ornamenti, canti, preghiere – che gli permettono «l'articolazione tra il sensibile e l'intelligibile» – entra in comunicazione con la realtà, la comprende incantandola, e anzi l'effetto incantatorio permette la circolazione tra le due componenti: «Sorelle siamesi, realtà e immaginazione non si allontanano mai dalla percezione umana e interagiscono definitivamente nei disegni del destino attraverso sogni, conquiste, lamenti e proiezioni-identificazioni» (Silva, 2021, p. 59, trad. mia). Similmente, Morelli (2021) nota come quella umana sia «la specie poetica»: l'essere umano fa ad arte il mondo e tende all'oltre rispetto a quello che c'è (p. 308). *Homo* è anche «*esteticus*»: l'uomo è «un'animale estetico» (Vercellone, 2021, pp. 421-423). E d'altronde in Morin queste due dimensioni, quella poetica e quella estetica, sono strettamente collegate. Infine, Simonigh (2012c) fa notare come l'*homo* moriniano sia anche, e profondamente, «*homo imaginalis*» – quell'uomo immaginario sempre caro all'autore che egli ha cominciato a indagare fin dagli inizi della sua ricerca, dai suoi studi di antropologia del cinema e dei media in cui ha indagato il cinema come espressione tardo-moderna del pensiero magico (e simbolico-mitologico) arcaico –: «tanto l'uomo singolo che possiede la facoltà dell'immaginazione quanto, più in generale, l'umanità tutta che, da sempre e forse per sempre, è capace di nutrire la propria cultura di immaginario e di alimentare quest'ultimo di cultura» (p. 164).

ridurlo totalmente a nessuno dei singoli aspetti[23].

Tale polarizzazione tra razionalità e affettività, ragione e delirio, tecnica e mito, interesse personale e gioco disinteressato, prosa e poesia, lo investe sia a livello individuale che sociale e storico, e queste antagoniste e complementari forze interne sono fonti al contempo del meglio e del peggio del divenire umano, del nostro passato, presente e futuro.

> Sapevamo che le passioni possono fuorviare, bisogna anche sapere che possono illuminare. Così è per l'amore che può mostrarsi lucidissimo oppure cieco. C'è quindi non solo antagonismo ma anche complementarità tra la passione e la ragione. [...]
> L'essere umano è capace di considerare razionalmente la realtà che lo circonda. Ma il principio di razionalità dà solo una radiografia della realtà, non le dà sostanza. La realtà umana è un prodotto della simbiosi tra il razionale e il vissuto. (Morin, 2001a, p. 105)

Perciò Morin (2015a) giunge a parlare di «razionalità aperta»: mentre «la razionalità chiusa è un tipo di razionalità che obbedisce solo alla logica classica e ignora o nega ciò che la eccede», «la razionalità aperta è un modo di pensare razionale che riconosce i limiti della ragione, affronta le contraddizioni, e che è aperto a ciò che è considerato irrazionale o a-razionale» (p. 129, trad. mia). Di più, la razionalità aperta per essere tale – e per poter essere razionalità e non razionalizzazione – deve caratterizzarsi del continuo dialogo tra ragione e passione, tra razionale e irrazionale, coltivando il delicato equilibrio tra apertura e chiusura, né trincerandosi né smarrendosi.

> Deve esistere un rapporto inscindibile tra ciò che è ritenuto razionale e ciò che è ritenuto irrazionale; se questo rapporto è sufficientemente complesso e riflessivo, la ragione guadagna la propria razionalità. Ma deve esserci un'apertura, un conflitto e una cooperazione permanenti tra i due termini. È quindi necessario concepire che la ragione è sempre in pericolo, sempre in pericolo di chiudersi o aprirsi troppo, come tutto ciò che è vivente, e che quindi deve essere costantemente rigenerata, continuamente autori-organizzantesi. Essa richiede una complessità permanente. (Morin, 2015a, p. 158, trad. mia)

La razionalità deve dunque farsi complessa e dialogare con l'altra compo-

[23] Come evidenzia Gembillo (2010), Morin rivendica, accanto all'autonomia dell'*homo sapiens*, l'autonomia dell'*homo demens*, e proprio in ciò possiamo cogliere la consonanza con la rivendicazione dell'«uomo intero» di crociana memoria (p. 310). L'uomo intero è «uomo estetico», che altrettanto legittimamente è, però, anche «uomo logico ed utilitario» (p. 308): nell'uomo e nella vita «l'aspetto logico, l'aspetto emotivo, artistico, etico, si intersecano mentre si distinguono, a volte si sovrappongono: ma nessuno di loro può essere considerato un unico termine o ridursi ad un altro» (p. 311).

nente del pensiero, in una dialogica permanente, altrimenti, se rimane chiusa, reprimendo costantemente l'irrazionalizzato o l'irrazionalizzabile – che è il complesso, l'esistenza, il vivente – nel suo tentativo di nascondersi costantemente la propria irrazionalità, la razionalità diviene delirio razionalizzante, sviluppa il «carattere manipolativo, brutale e oppressivo della razionalizzazione», e proprio in questo modo la ragione finisce per «mantenere, accrescere e sviluppare costantemente la propria irrazionalità, che diventa hybris, follia!» (Morin, 2015a, p. 150, trad. mia)[24].

La dialogica di *sapiesn* e *demens* comporta una dialogica complessa di razionale e a-razionale, di ragione e passione, e, in definitiva, di saggezza e follia.

> [...] ragione e follia non si possono più opporre in modo sostanziale e astratto. Dobbiamo, al contrario, sovrimporre alla faccia seria, lavoratrice, attenta di *homo sapiens* la faccia contemporaneamente diversa e identica di *homo demens*. L'uomo è folle-savio. La verità umana comporta l'errore. L'ordine umano comporta il disordine. (Morin, 1973, p. 118)[25]

La dialogica *sapiesns/demens* significa non soltanto rapporto instabile, concorrente, antagonistico, complementare tra la saggezza e la follia ma anche, andando oltre, che c'è saggezza nella follia e follia nella saggezza (Morin, 1977a, pp. 433-434).

È però necessario distinguere la «follia ontologica di *sapiens-demens* dagli stati demenziali» (Morin, 1973, p. 152). Per Morin (1973) la follia, che è non solo legata alla *hybris* e al disordine, ma, in generale, a tutto ciò che nell'esistenza non è razionalizzabile, è "ontologica", ossia è necessariamente presente «alla radice e all'orizzonte di *sapiens*» (p. 152) – e ciò significa semplicemente che la macchina ipercomplessa costituita dal cervello-mente umano non può essere del tutto ottimizzata al massimo delle sue prestazioni "volute", elimi-

[24] Afferma inoltre Morin (1999d): «Si potrebbe credere di poter eliminare il rischio di errore rimuovendo ogni affettività. In effetti il sentimento, l'odio, l'amore, l'amicizia possono accecarci. Ma già nel mondo mammifero, e soprattutto nel mondo umano, lo sviluppo dell'intelligenza è inseparabile da quello dell'affettività, cioè della curiosità, della passione, che sono le molle della ricerca filosofica e scientifica. Così, l'affettività può soffocare la conoscenza ma può anche arricchirla. C'è una relazione stretta fra intelligenza e affettività: la facoltà di ragionare può essere ridotta, se non distrutta, da un deficit di emozione; l'affievolimento della capacità emozionale può essere anche all'origine di comportamenti irrazionali e, per certi versi, la capacità emozionale è indispensabile alla messa in opera di comportamenti razionali» (pp. 18-19). In merito si rimanda, tra l'altro, a un lavoro di Anselmo (2020a) in cui a partire dal testo moriniano *Amore, poesia, saggezza* l'autrice riflette sul rapporto tra ragione ed emozione. Per un approfondimento più generale sulla concezione complessa della razionalità di Morin si rimanda invece a Gembillo (2008).

[25] Cosa significa questo riconoscimento antropologico complesso a livello del divenire umano? Il progresso della complessità, dell'invenzione, dell'intelligenza, della società sono avvenuti *malgrado*, *con* oppure *a causa* del disordine, dell'errore, del fantasma? Ancora una volta, Morin (1973) non può che dare una risposta necessariamente complessa: «E noi risponderemo contemporaneamente *malgrado*, *con* e *a causa*, dato che la risposta giusta non può essere che complessa e contraddittoria» (p. 118).

nando completamente il rumore e il disordine – [26], mentre gli stati demenziali, gli scatenamenti distruttori (tra cui omicidi e massacri), sono forse legati solo «agli inizi barbarici dell'ipercomplessità», nei quali l'uomo si trova tutt'ora: l'ipercomplessità antropologica «*non può essere ottimizzata, ma può essere sottosviluppata e può essere sviluppata*» (pp. 152-153)[27].

La bipolarità *sapiens-demens* è radice originaria e massima espressione della bipolarità prosa/poesia: l'uomo abita la terra prosaicamente, ordinando, discriminando, identificando, quantificando, separando, ma la abita anche poeticamente, partecipando, aderendo, qualificando, congiungendo e congiungendosi, riuscendo ad abbracciare le contraddizioni e le analogie del reale.

> Così, se c'è effettivamente *homo sapiens*, *faber*, *œconomicus*, *prosaicus*, c'è anche, ed è lo stesso, l'uomo del delirio, del gioco, della consumazione, dell'estetica, dell'immaginario, della poesia. La bipolarità *sapiens-demens* esprime al massimo la bipolarità esistenziale delle due vite che tessono le nostre vite, l'una esteriore, utilitaristica, prosaica, l'altra ludica, estetica, poetica. Lo iato situato tra il reale e la mente umana è, continuamente, attraversato sia da circuiti di razionalità che stabiliscono la comunicazione, sia pervaso dalle potenze affettive o fantasmatiche che penetrano questo reale e con esso si confondono. (Morin, 2001a, p. 125)

La poesia ha nel *demens* la sua fonte originaria e originale. Ma non dobbiamo ridurre il tutto a un manicheismo semplicistico per cui al *demens* corrisponderebbero univocamente e linearmente la poesia, la passione, la follia, il mito, il gioco, la gratuità, e al *sapiens* la prosa, la ragione, la logica, il calcolo, la tecnica. Sicuramente vi è, in qualche misura, un certo grado di corrispondenza rispettiva, ma le varie componenti sono in un rapporto dialogico e ricorsivo, sono dei poli attrattori di dimensioni trasversali e interrelazionate, e quindi si compenetrano e permutano. Sono tutte dimensioni fondamentalmente e costitutivamente antropologiche, ineliminabili e irriducibili. Così l'umano si organizza e si sviluppa non solo grazie all'ordine, grazie alla ragione, ma anche grazie al disordine, alla follia, che è creativa e immaginifica. L'eccesso di ragione e ordine diviene delirio razionalizzante, si trasmuta in dismisura di-

[26] La follia infatti non è un'eccezione patologica ma una virtualità permanente dell'essere umano e quindi del suo divenire. Dobbiamo considerare il fatto che c'è «[…] la follia potenziale, il delirio potenzialmente presente in tutti i nostri processi mentali, compresi quelli razionali, e che prende forma non appena c'è sia troppo ordine, sia troppo disordine nel nostro pensiero» (Morin, 2012g, p. 1109, trad. mia). Il passo è tratto da *Apprendre à désespérer*, diario scritto nel 1981 e pubblicato per la prima volta nel 2012 nella raccolta di diari edita da Seuil.

[27] E proprio su questa possibilità di sviluppo – che include e si accompagna però necessariamente al riconoscimento del disordine e del rumore, della follia "ontologica" –, nell'orizzonte della "definizione" aperta di uomo che Morin (1973) fornisce, si apre lo spazio dell'azione educativa: «Una nuova società, una nuova coscienza non potrebbero costituire i controlli decisivi per impedire scatenamenti distruttori?» (p. 152).

struttiva. L'eccesso di disordine e follia diventa anch'esso *hybris*, delirio, scatenamento distruttivo, ma il *demens* è radice non solo di questi aspetti e potenziali derive, ma allo stesso tempo della creatività dell'amore della comunione, della possibilità di esperire la qualità poetica della vita.

Così, non possiamo sfuggire alla dialogica *sapiens-demens*, che è proprio quella a partire dalla quale si tesse la condizione umana: «Assumere il gioco dialogico razionalità/affettività, prosa/poesia significa assumere il destino umano» (Morin, 2001a, p. 139)[28]. E proprio qui sta la grande difficoltà, nel riuscire ad abbracciare profondamente il *complexus* umano:

> La difficoltà sta nel dialettizzare continuamente ragione e passione per evitare i due deliri, quello della ragione fredda e quello della follia; sta nel non lasciarsi controllare dalla tecnica, ma nel controllarla; sta nel dialogare con i propri miti senza lasciarsi dominare da loro; sta nel collegare L'Io a un Noi. (Morin, 2017a, p. 92)

È possibile coltivare una maggiore coniugazione dialettica, intesa non come equilibrio e integrazione totale, ma come un nutrirsi del dialogo tra le componenti? Realizzare con consapevolezza un lavorio maggiormente congiunto delle diverse tensioni e dimensioni?

6.3 L'altro come fonte di poesia: un *relazionarsi amoroso* divinizzante e poeticizzante

Questo inestinguibile bisogno di amare e di essere amati...
(ma ben amati).

Edgar Morin

Conservare l'*enamoramento* nell'amore...

Edgar Morin

[28] Morin evidenzia con forza come il paradigma di semplificazione che influenza la teoria così come la prassi politica occidentale sia invece caratterizzato da una «concezione unilaterale e ristretta dell'essere umano»: «per loro l'*homo* è *sapiens*, ignorano che l'*homo* può essere *demens* e che la dialettica tra ragione e passione è il nostro unico regolatore. Per loro l'homo è *faber*, un tecnico di cui si dimentica l'affettività, il bisogno di vita e di mistero che cerca nella religione. I politici vedono solo l'*homo oeconomicus*, guidato esclusivamente dall'interesse razionale. Trascurano l'*homo ludens*, l'uomo del gioco, della gratuità, del dono, che incarna un elemento di poesia» (Morin in Truong, 2017, trad. mia) – e in questo modo vengono occultati, trascurati e svalutati il radicale bisogno di poesia e la profonda aspirazione poetica dell'umano. Il passo è tratto da un articolo di Truong su *Le Monde* in cui l'autore riporta degli estratti del dialogo, da lui animato, tra Edgar Morin e Christiane Taubira. Il dibattito, dal titolo *Une poétique de civilisation?*, è avvenuto nell'appuntamento dell'8 luglio delle Controverses du *Monde* tenutesi ad Avignone nel 2017.

La cosa più indispensabile che possiamo fare in quanto esseri umani
ogni giorno della nostra vita, è ricordare a noi stessi e agli altri la nostra complessità,
fragilità, finitudine e unicità.

Antonio Damasio

L'amore reciproco tra insegnante e studente
è la prima e più importante tappa verso la conoscenza.

Erasmo

La filosofia per me è più la saggezza dell'amore che l'amore della saggezza.

Raimon Panikkar

Nostalgico l'io cerca il suo tu. Perché senza questo tu lui stesso non può esistere,
lo sente bene.

Ferdinand Ebner

Afferma Morin (1997b) «L'amore fa parte della poesia della vita. La poesia fa parte dell'amore della vita. Amore e poesia si generano a vicenda e possono identificarsi l'uno con l'altra» (p. 11).

L'amore è per Morin uno dei culmini e apici della poesia. D'altronde nell'amore esperiamo in modo eminente la qualità poetica della vita, e questa si manifesta anche come amore per la vita. Approfondire «il complesso d'amore» (Morin, 1997a, p. 15)[29] può aiutarci a comprendere meglio la poesia della vita e la poetica complessa moriniana.

Nonostante molte delle riflessioni che Morin dedica all'amore riguardino l'amore di coppia e siano dunque intese in tale senso, in altri luoghi l'accezione dell'amore è più vasta, e, in ogni caso, riteniamo che da queste riflessioni si possano trarre importanti illuminazioni sulla qualità poetica dell'esistenza, nonché sulle modalità con cui l'uomo potrebbe incontrare l'altro uomo, guidato da un'energia amorosa e poetica – erotica, intesa in senso ampio come energia di Eros, del legame, della partecipazione affettiva, dell'unione, della comunione.

Cominciamo questa riflessione con alcuni passi illuminanti da *Edwige, l'inséparable*, testo che Morin (2009b) scrive sulla moglie scomparsa, sulla sua morte, sul loro amore. L'autore dice come Edwige non abbia mai smesso di «essere poesia» (p. 80, trad. mia) per lui, come sia stata sempre una «fonte di poesia viva [source de poésie vive]» (p. 84, trad. mia), come sia stata dunque per lui poesia *vitale*, indispensabile per la sua esistenza; dice che l'ammirava

[29] Proprio questo il titolo di uno dei capitoli di *Amore, poesia, saggezza*.

«come essere di poesia, come presenza bella e commovente, nel suo modo di esprimersi, nella verità che portava dentro di sé» (p. 90, trad. mia).

Morin parla di vera e propria *divinizzazione* dell'essere amato, e riflette sulle fonti di tale divinizzazione, che sembrano essere la *qualità poetica* e il *mistero* della persona (qualità che le si riconoscono), due categorie tra loro profondamente connesse[30].

> La prima fonte è la qualità poetica del suo essere. Certamente, chiunque ispiri amore rivela la parte poetica della sua personalità. In Edwige, la poesia era al centro della sua persona. Il suo amore non cessava mai di essere allo stato nascente, quello dell'innamoramento, fonte di meraviglia e di gioia [...].
> La seconda fonte, inseparabile dalla prima, è il suo mistero. Il suo volto portava in modo sovrano il Mistero e la Verità del femminile, che tanto mi affascinava. Allo stesso tempo, questo strano, segreto, meraviglioso essere aveva sempre non solo "i suoi giardini segreti", ma il suo altrove, una regione per me sconosciuta, inaccessibile, impenetrabile, sede di quell'ignoto su cui poggia la vita (non so chi abbia detto "la vita dell'umanità poggia sull'ignoto"). [...] Inoltre, attraverso di lei ho sentito la presenza del Mistero dell'esistenza, il Mistero della vita. (Morin, 2009b, p. 297, trad. mia)

Nonostante Morin parli qui dell'amore inteso nel suo vero e proprio compimento erotico, e dunque di un amore romantico di coppia, riteniamo di poter estendere la riflessione all'umano, all'energia amorosa, e trarne considerazioni che gettino luce su un movimento più ampio e genarle, umano e umanante, quello di un relazionarsi profondo e autentico con l'altro: un *relazionarsi amoroso*[31]. Siamo infatti convinti che sia fondamentale lasciarsi fecondare da questa concezione della relazione amorosa, in senso vasto, per poter incontrare davvero l'altro, e ciò vale in modo eminente e privilegiato nell'ambito dell'educativo. Il relazionarsi amoroso è un relazionarsi che porta a divinizzare l'altro: letteralmente, a riconoscervi in modo mistico del divino, qualcosa di oltre, di sacro, di immensurabile, di "eterno", e al contempo, ricorsivamente, è un relazionarsi che divinizza, che nel suo esprimersi rende l'altro "divino" nel senso

[30] Morin (2009b) parla infatti della «divinisation d'Edwige» (p. 297). L'amore metamorfosa, trasfigura, e in questa trasfigurazione «c'è la divinizzazione e l'idolatria»: «Soprattutto, in quella che Nizon chiama intossicazione d'amore, c'è una profonda parentela con la mistica e la religione, con questa fascinazione più radicale, che viene dalle profondità vulcaniche dell'essere» (Morin, 2012l, p. 192, trad. mia). La divinizzazione in amore è qualcosa che d'altronde Morin, come abbiamo visto, ha già sperimentato, prima che per delle donne-compagne, nei confronti della madre scomparsa dopo la morte di lei, evento-vissuto centrale della sua esistenza, che l'ha portato a riflettere sul tema della divinizzazione e adorazione d'amore e a giungerne a un'elaborazione, e, cogliendolo evidentemente come portato antropologico, a integrarlo nella sua antropologia complessa.

[31] Questo il sintagma con il quale abbiamo ritenuto esprimere tale movimento che abbiamo colto suggerito nella riflessione dell'autore.

che abbiamo detto. Le fonti di questo movimento sono proprio nel fatto di riconoscere e accogliere, poeticamente, il mistero dell'altro, la sua verità, la sua poesia (la qualità poetica del suo essere), l'ignoto-mistero su cui poggiano l'altro, la vita umana, l'esistenza[32]. Nel sentire e riconoscere il segreto dell'altro, la sua impenetrabilità sacra, e al contempo nell'impegno amoroso a tendere verso di lui, nel voler abbracciare il suo mistero senza mortificarlo. L'altro ce lo testimonia, egli è manifestazione di questo mistero umano, che è in lui e in noi, che è nelle cose, ed è al contempo manifestazione della poesia della vita: riconoscendo queste qualità nell'altro le riconosciamo allo stesso tempo in noi stessi e il relazionarsi amoroso ci apre alla qualità poetica della vita, permette di abitare e manifestare nell'incontro una profonda verità, la poesia di ciò che è poetico, il mistero di ciò che è misterioso. Il relazionarsi amoroso è movimento divinizzante nel senso che fa *partecipare* – nel senso di prendere parte – al sacro e al divino del reale, nel senso che fa riconoscere il sacrale e il divino

[32] Dice Morin (2017a), certamente sentendo una consonanza con Dostoevskij: «Dostoevskij affermava: "L'uomo è un mistero. Se, per chiarirlo, vi si passa la nostra intera vita, non abbiamo perduto il nostro tempo". E aggiungeva: "Mi occupo di questo mistero, poiché voglio essere un uomo"» (p. 11). Il mistero poetico dell'uomo è causa buona a cui dedicare la propria esistenza: se vogliamo essere umani, umanarci in pienezza, dobbiamo occuparci e curarci del mistero e della poesia in noi e nell'altro, tendere verso – *in-tendere* (Scaramuzzo, 2005) – di essi e verso il tu che ne è portatore, non mortificarli. Qual è il giusto relazionarsi allora? Riteniamo che delle vie rispettose della poesia e del mistero nell'altro – potremmo dire del sacro in lui –, vie a misura umana, possano essere il *relazionarsi amoroso* che delineeremo in questo paragrafo e la com-prensione – poetico-estetica – di cui tratteremo in modo approfondito nel capitolo sette. Illuminante in tal senso la riflessione ducciana sul mistero umano: la filosofa coglie l'essere umano come intreccio composito di enigma e mistero. L'essere umano per Ducci (2002c) infatti «può essere inteso come tutto enigma, come tutto mistero, come originale composizione di enigma e mistero» e tale differenza porta in sé un «dilemma preciso circa il *senso dell'uomo*» (p. 10): non solo i problemi grandi ma anche quelli piccoli e immediati possono essere ricondotti a una delle tre ipotesi. L'opzione a cui si aderisce si riverbera immancabilmente sulla visione e sull'approccio che si ha nei confronti della realtà umana, delinea percorsi e aspettative. Nella prima ipotesi il senso dell'umano è sbilanciato verso gli elementi che possono risolvere l'enigma e quindi si dà rilievo a quelli che si ritengono i soli dinamismi del soggetto, nella ricerca di esattezza razionale e precisione di metodo. Nella seconda ipotesi, invece, il senso dell'uomo sembra entrare in una diversa logica, che si distanzia dalla razionalità e rimanda a canoni valutativi mistici. Nella terza ipotesi c'è il riconoscimento di «campi ontologicamente differenti», appartenenti alcuni al finito, al temporale, al necessitato, altri all'infinito, all'eterno, al libero: l'umano ne esce *composito*, con una forte *circolarità* di legami e di intrecci; l'approccio nei suoi confronti tiene conto delle due sponde e ciò richiede l'uso delicato, simultaneo, di quanto compagina il razionale e di quanto compagina l'a-razionale, l'attenzione al tempo e a quanto emerge sul tempo, al situarsi del soggetto nella concretezza della storia e al suo reale «autotrascendimento» (Ducci, 2002c, p. 11). Ducci (2007c) ci permette di comprendere che se si coglie l'uomo come intreccio composito di enigma e mistero, l'essere umano sarà di conseguenza inteso e avvicinato sì come «ampiamente dicibile», ma pur sempre con «un margine di indicibilità», immensurabilità e inoggettivabilità, un margine non quantificabile, non razionalizzabile, che va rispettato, salvaguardato e mai invaso illegalmente: tale margine è legittimato proprio «dalla presenza del mistero in lui» (p. 16). Proprio questa riflessione può illuminare e informare il tipo di relazione "giusta e commisurata" all'altro uomo, al Tu: una relazione all'altro che sia adeguata alla misura umana, che prenda forma a partire da questo riconoscimento che si fa dell'uomo e del mistero di cui è portatore. Riteniamo che siano lampanti le consonanze con il riconoscimento moriniano dell'altro come portatore e fonte di poesia e di mistero, e con il *relazionarsi amoroso* che intendiamo come derivante da tale concezione.

nell'umano: fa riconoscere e partecipare alla poesia e al mistero[33].

L'amato è il divinizzato, l'adorato, ed è il movimento amoroso così inteso che lo riconosce e al contempo lo rende tale.

L'amore, con il suo movimento divinizzante e poeticizzante, coinvolge quindi in questo modo il sentimento del sacro che è altamente poetico e comporta rispetto infinito, devozione, pietà, e può giungere fino all'adorazione, e l'amore arriva dunque a esprimerlo al suo culmine, approdando all'adorazione. Questa relazione amorosa (che si trasforma in uno stato d'amore) è un sentimento d'amore nello stesso tempo mistico e sacro verso il *divinizzato*[34]. D'altronde l'amore risponde al «richiamo dell'anima, che cerca di che adorare» (Morin, 2001a, p. 20), esprimendolo, e possiamo trovare di che adorare nell'altro, nel suo mistero e nella sua poesia, partecipando al contempo alla poesia e al mistero del mondo.

La bellezza dell'amore sta «nell'interpenetrazione della verità dell'altro in se stessi, della propria verità nell'altro, sta nel trovare la propria verità attraverso l'alterità» (Morin, 1997a, p. 33). È straordinario come nella relazione amorosa, in una spirale di riconoscimento, epifania e inveramento, la nostra verità personale ci venga rivelata e fornita dall'altro, e, contemporaneamente, la relazione amorosa ci faccia scoprire la verità dell'altro.

L'amore è inoltre luogo eminentemente complesso, eminentemente dialogico: «riconosciamo nell'amore il culmine dell'unione della poesia e della saggezza» (Morin, 1997b, p. 11). È la massima manifestazione dell'espressione congiunta e interrelata di *sapiens/demens*, in esso ragione e passione, follia e saggezza sono unite, sono non soltanto inseparabili, ma si compenetrano e addirittura generano a vicenda.

La relazione amorosa manifesta *attrazione*[35], sia nel senso del nostro bisogno amoroso che nel senso del riconoscimento della forte e fatale presenza della

[33] Intendiamo divinizzato in tal modo secondando le riflessioni moriniane e rispettando la sua visione rispetto al fondamento e all'assoluto: Morin non riconosce il divino come divinità trascendente, rivelata, ma esso si esprime in lui e nel suo pensiero come sentimento mistico della tragedia, della bellezza, della poesia, del mistero dell'esistere e dell'esistente – e d'altro canto sentiamo una profonda consonanza personale con tale visione, che vogliamo esplicitare essere anche la nostra.

[34] «*Stato sacro*: stato altamente poetico nel quale l'emozione comporta rispetto infinito, devozione, pietà, e può giungere fino all'adorazione»; «*Stato d'adorazione*: stato d'amore nello stesso tempo mistico e sacro per la divinità [il divinizzato] o per il divino» (Morin, 2017a, p. 122). Rispetto alla traduzione dell'edizione italiana curata da Susanna Lazzari – che sceglie di tradurre «pour le divinisé ou le divin» con «per la divinità o per il divino» –, crediamo si riesca a intendere più a fondo il senso di stato di adorazione moriniano rimanendo più aderenti al francese «*le divinisé*» (Morin, 2017a, p. 145 or. fr.), scelta dettata d'altro canto dalle riflessioni che Morin dedica in altri luoghi all'amore e al suo legame con la poesia, l'adorazione e la divinizzazione e che abbiamo approfondito in questo paragrafo.

[35] Morin parla di questa categoria, dell'*attrazione*, nel *Poscritto* del *Diario di California*: «Quel bisogno che qui troverà la sua felicità con maggiore estensione e durata che nel passato o altrove, lo potrei chiamare *attrazione* al fine di conchiudere, con-fondere e mescolare le parole amore e amicizia nella relazione amorosa verso l'altro, nella quale l'amico è più che un amico, amato, nella quale l'amata è profondamente l'amica, per significare così la ricerca di una vita regolata in permanenza dall'attrazione magnetica degli esseri che si attraggono» (Morin, 1970b, p. 186).

forza amorosa nella realtà. L'*attrazione* comprende, confonde e mescola amore e amicizia, è un livello della relazione amorosa verso l'altro più comprensivo e vasto, in cui si è al contempo amanti, amati, amici, in cui si genera comunione e com-partecipazione umana. L'attrazione sembra una legge dell'essere, svela ed esprime «una vita regolata in permanenza dall'attrazione magnetica degli esseri che si attraggono» (Morin, 1970b, p. 186), fonda e manifesta la ricerca di questa vita. E se le forze di Thanatos, di Polemos, sono pur sempre presenti e attive, nondimeno lo sono quelle di Eros, che sono proprio queste forze di legame, di attrazione tra ciò che è separato, tra essere umani distinti, soli, egocentrici, i quali sono al contempo in attrazione reciproca, magnetizzati dall'altro e verso l'altro, che anelano l'incontro, la partecipazione, la comunione, che anelano aprire la chiusura e unirsi, che hanno bisogno dell'amore: l'amore-attrazione ci si impone quasi per «necessità oggettiva, maestosa, gravitazionale»[36]. Così l'amore, la relazione amorosa, sembra davvero il regno delle forze di Eros, la loro massima espressione.

L'amore, il relazionarsi amoroso, di per sé «trasforma, possiede, trasfigura l'essere amante e l'essere amato» (Morin, 2012l, p. 192)[37]. La relazione amorosa può poi farsi addirittura *azione teoremica*[38]. Possiamo dire che l'azione teoremica dell'amore significa che la relazione amorosa modifica e capovolge in se stessi, che può generare uno stravolgimento delle convinzioni, una loro ristrutturazione, e un volgersi verso l'interno, il sé, l'interiorità. Che l'azione amorosa

[36] «L'amore non è solamente un mio bisogno soggettivo. S'impone a me per necessità oggettiva, maestosa, gravitazionale» (Morin, 1970b, p. 188).

[37] «[...] la rencontre amoureuse, l'enamourement, cette chose qui transforme, possède, transfigure l'être aimant et l'être aimé» (Morin, 2012l, p. 192).

[38] In proposito Morin (1970b) nel *Poscritto del Diario di California*, in cui usa questa espressione, dice – in stretta correlazione con quanto rilevato per la categoria di attrazione –: «In effetti, un tessuto magnetizzato, caldo e dolce si è costituito e sviluppato, lentamente, insensibilmente, e, in dicembre, noi eravamo rannicchiati nel ventre di una placenta d'amicizia, teneramente legati con forse venti persone [...]. Noi ci ritrovavamo nelle serate fatte di risate, di tenerezza, di danze. La danza, non era il velo per flirtare alla fine di un *partie* o all'inizio di un'orgia, ma l'espressione e il compimento della nostra gioia ebbra di vivere insieme. Noi abbiamo infranto i *parties* convenzionali, e le cene impacciate. Molto di più, l'irruzione della nostra coppia fra quelli che erano diventati i nostri amici aveva risvegliato in loro la voce del *It is time to be what you are*. Ognuno aveva voglia di vivere più vicino a se-stesso, alcuni si sentivano incitati a cambiar vita. Noi costituivamo in piccolo, la coppia *teoremica*, la cui apparizione modifica ciascuno e lo capovolge in se stesso» (p. 186). L'autore usa poi, nella pagina successiva, il sintagma «azione teoremica», specificando come tale azione non giungesse «fino all'amore fisico» o all'«unione dei corpi» (p. 187), affermazione e specificazione dalla quale possiamo ricavare che l'azione teoremica, di ispirazione pasoliniana, può essere intesa non tanto in senso letterale – quindi incontro sessuale dei corpi – ma simbolico, in quanto *incontro erotico*, incontro fisico delle presenze corporee, dell'esserci dei soggetti nel qui e nell'ora, penetrazione di anime, estasi orgasmica sconvolgente la mente e lo spirito. Con il sintagma «azione *teoremica*» Morin fa certamente riferimento al film *Teorema* di Pasolini (1968), in cui la vita ordinaria e conformata di una famiglia borghese è sconvolta dall'incontro con un personaggio misterioso, l'ospite, figura per certi versi divina, messianica, che entra in relazione (anche fisicamente e sessualmente) con ognuno dei personaggi, portandoli in questo modo a sconvolgimenti, epifanie, rivoluzioni esistenziali che li muteranno nel profondo, portandoli a un contatto più profondo con sé stessi e la vita. Si v. anche Pasolini (2015).

fa sì che ci si risvegli, che si senta in sé la chiamata a vivere più vicino a sé, potremmo dire la chiamata a diventar sé stessi, a farsi carico della realizzazione della propria soggettività e umanità: è questo ciò che viene generato dallo sconvolgimento e dall'incantesimo dell'incontro vero e profondo con l'altro. E comprendiamo bene allora la portata di questa concezione per la relazione educativa, che a nostro parere dovrebbe lasciarsi influenzare da essa, aspirare a realizzare tale azione amorosa-teoremica.

Nell'amore, come abbiamo visto, la qualità di poesia «irradia dall'essere amato», sentiamo in noi stessi la poesia grazie e attraverso questo irradiamento di essa dall'altro; la relazione amorosa poeticizza l'umano e la vita, rende poetici anche gli aspetti prosaici – non esistono infatti cose prosaiche in sé, ci sono cose utilitarie, pratiche, tecniche ecc., ma tanto è dovuto alla qualità con la quale ci relazioniamo ad esse, se riusciamo a scorgervi della poesia, se riusciamo a entrare in una relazione poetica con esse[39].

Non appena smettiamo di sentire l'altro come poesia e nella sua poesia, di sentire la poesia, veniamo invasi dalla prosa, e in qualche modo lo prosaicizziamo (vediamo solo prosa in lui, lo vediamo prosaicamente). Per Morin (2022b) l'amore e la capacità di amare sono legati alla «capacità di meravigliarsi» dell'altro, e quando si esaurisce in sé questa «capacità di meraviglia, d'emozione», di stupore, «tutto si prosaicizza» (p. 284, trad. mia): «non appena si vede l'altra persona solo come un essere prosaico, non la si ama più. Può esserci ancora un po' di amicizia, di affetto, ecc. ma non la si ama più. È la totale prosaicità [prosaïté] dell'essere che fa sì che non ci sia più amore» (p. 283, trad. mia). Quindi per Morin (2022b) «quando non c'è più poesia, l'amore è morto» (p. 282, trad. mia), e se è certamente vero che non possiamo permanere incessantemente nella qualità poetica dell'esistenza, che non possiamo essere poetici in ogni momento, possiamo però allenare questa tensione amorosa, divinizzante e poeticizzante, questo sguardo verso l'altro, mantenere acceso e vivo il riconoscimento, non prosaicizzarlo. D'altronde la parola *fonte*[40] apre a una let-

[39] «Penso che l'amore sia quando la persona amata è poetica, all'interno del sentimento poetico. Per me l'amore è qualcosa che dà effettivamente poesia alla vita e quando si ha la perdita della poesia, c'è l'irruzione della prosa. […] Le stesse cose, come fare colazione insieme, che è un'attività prosaica, nel senso che bisogna mangiare, il fatto che due persone che si amano facciano colazione insieme poeticizza [poétise] questa cosa prosaica. Non esistono cose prosaiche in sé. Ci sono cose utilitarie, pratiche, tecniche ecc. Ma nella poesia si trascende tutto questo perché ciò che importa è l'essere amato. Ma non appena questa poesia nell'altro diminuisce, si viene invasi dalla prosa. All'inizio non ve ne accorgete. La qualità di poesia che irradia dall'essere amato e che sentite in voi stessi, lo stato poetico nel quale siete, vi impedisce di considerare mille piccole cose con disgusto, con disprezzo, con irritazione o con fastidio, e non appena le piccole irritazioni diventano alla fine le cose più importanti, non c'è più amore» (Morin, 2022b, pp. 279-280, trad. mia).

[40] Si rimanda in proposito ai seguenti due passi di Morin (2022b): «Essere fonte di poesia [source de poésie], la parola "fonte" ["source"] lo rende bene, vuol dire che ispiri poesia, sapere che questo essere ti ispira. Non fai il conto delle ore in cui è poetico e di quelle in cui non lo è» (p. 282, trad. mia); e «A proposito della permanenza, poiché dico che l'amore è qualcosa che si rigenera, è qualcosa che arriva in un dato momento, ma che, come una fonte [source], può seccarsi, poi ritornare» (p. 283, trad. mia).

tura adeguata della relazione amorosa e del suo legame con la poesia: l'amore come fonte di poesia, la poesia come fonte d'amore, l'altro e noi stessi come fonte di poesia (in cui si rivela al contempo la qualità poetica dell'altro, la nostra qualità poetica, la qualità poetica dell'esistente), che ci fa amare la vita, la bellezza; una fonte può seccarsi, ma anche rigenerarsi e zampillare nuovamente, e genera un flusso d'acqua vitale, non sempre uguale, ma possiamo percorrerlo e scavare più a fondo quando necessario.

Quello amoroso, con il suo portato meravigliosamente ricco e fecondo per l'umano, sembra essere dunque un movimento in cui è necessario impegnarsi a permanere, che è necessario ri-generare continuamente. Anzi, l'impegno richiesto è quello di rigenerare continuamente l'*innamoramento*, lo «stato nascente» dell'amore, con la sua qualità massimamente poetica[41]. Meta in qualche modo utopica, visto che non è possibile permanere in quella qualità e intensità in modo permanente e totale: il tempo, l'abitudine, la vita prosaica, portano a una prosaicizzazione dell'altro e a una depoeticizzazione della relazione. Ciononostante il mantenimento della qualità dello stato nascente rimane esigenza vitale ed essenziale del relazionarsi amoroso. Senza poterla raggiungere compiutamente, possiamo tendere verso di essa. Possiamo impegnarci a mantenere vivo lo stato nascente dell'amore rigenerando continuamente la tensione amorosa verso l'altro: lottare contro la tendenza a ritenere di conoscerlo – che significa misconoscere il suo mistero, interrompere il movimento curioso, appassionato, amoroso del tendere verso di esso –, a prosaicizzarlo. Dobbiamo impegnarci a non far seccare totalmente la fonte della poesia, né in lui né in noi, continuare a vedervi la poesia e il mistero, impegnarci a rimanere fonte poetica, farci contaminare dalla sua verità così trovando la nostra verità. Coltivare con l'altro e verso l'altro una relazione che lo erotizzi ed erotizzi, impegnarsi a combattere la normale tendenza alla prosaicizzazione, alla deerotizzazione[42]. Celebrare la bellezza, la vita, la comunione, la com-partecipazione: erotizzare, mettendoci dalla parte di Eros, coltivandone e sviluppandone le energie. È questo l'impegno, eminentemente educativo, a cui siamo chiamati: a vivere, relazionarci, incontrare l'altro amorosamente, poeticamente.

> La poesia nel senso vissuto del termine stabilisce un'alleanza con le potenze generatrici e rigeneratrici della vita, con l'aumento della linfa, con lo sbocciare, con il fiorire. Il suo patto con il reale acquista un carattere incantato, specialmente nell'amore. L'amore è nato da una incredibile forza di vita che trasfigura la vita. Ci lega all'altro

[41] «"*Status nascendi*" – le cose sono belle allo stato nascente; lo *stato nascente* deve essere salvato, mantenuto» (Morin, 2009b, p. 23, trad. mia). Si rimanda inoltre ad Alberoni (1979).

[42] Erotizzare, e così per inverso deerotizzare, vanno intesi nel senso con cui ci siamo impegnati a coglierlo finora: una relazione che sia amorosa, che riconosca ed esprima bellezza e poesia, dell'altro, di me, del mondo, dell'esistente. Questa concezione rimanda in qualche modo a quella di Eros di Platone (1996) nel *Simposio*, una tensione e relazione amorosa che dal riconoscimento del bello nel corpo e nell'anima porta al riconoscimento e alla conoscenza, in qualche misura, della Bellezza.

> mentre ci restituisce a noi stessi. Realizza pienamente il nostro essere biologico e il nostro essere psichico. L'amore suscita una quasi divinizzazione per un essere fatto di carne, di sangue e di anima. L'amore, unità incandescente della saggezza e della follia, ci fa sopportare il destino, ci fa amare la vita (Morin, 2001a, p. 131)[43].

6.4 Vivere veramente è vivere poeticamente: poesia, vera vita ed *épanouissement*

> L'umanità può vivere senza la scienza, può vivere
> senza pane, ma soltanto senza la bellezza
> non potrebbe più vivere, perché non ci sarebbe più
> nulla da fare al mondo.
> Tutto il segreto è qui, tutta la storia è qui.
>
> *Fëdor Dostoevskij*

> La questione che mi pongo è quella di sapere se sto
> salvando la parte poetica della mia vita. Perché è
> questa che mi dà fonti di fioritura,
> periodi di felicità.
>
> *Edgar Morin*

> Per me la parola importante non è "felicità", ma
> "poesia". Vivere poeticamente è vivere
> in comunione, nell'effusione, nell'amore, nel gioco,
> in amicizia. La poesia è la condizione di tutto,
> e segnatamente della felicità.
>
> *Edgar Morin*

La poesia della vita emerge anche in relazione alla dialogica vivere/sopravvivere, che fonda, polarizza ed esprime la vita, anche a livello di finalità.

Morin (1980a) evidenzia come la vita sembra avere la finalità, ambigua e

[43] Come abbiamo visto, la concezione moriniana dell'amore, con quella di *relazione amorosa* che abbiamo individuato come conseguente da essa, hanno profonde e significative implicazioni etiche ed educative. Tale concezione dell'amore può informare la pratica pedagogica, permettendo di cogliere e coltivare la relazione educativa come *relazione amorosa*. Rispetto alla centralità e alla valenza dell'amore e di un relazionarsi d'amore nei contesti di apprendimento e nell'azione educativa – anche specificamente in rapporto al problema del disagio scolastico – Scaramuzzo (2019) mette in luce come «l'insegnare e l'apprendere siano misurati dalla qualità del relazionarsi, e il vertice del relazionarsi noi lo chiamiamo amore, affermando l'amore come quella forza profonda che unifica, muove e finalizza tutte le altre forze dell'io verso un oggetto o un soggetto», e perciò «[f]ar sì che la scuola sia l'ambiente in cui si fa esperienza d'amore (verso la conoscenza e verso i singoli tu che costituiscono il noi delle umanità presenti) è l'opera d'arte a cui il maestro è chiamato» (p. 766).

multidimensionale, del *vivere per vivere* (p. 482), che non è «una morta tautologia, ma una totalità logica del vivente», esprime la «ricchezza della complessità» (p. 489)[44]. Si ha un egocentrico vivere-per-sé e un egoaltruistico vivere-per-i-propri-simili, l'essere si dà da vivere e in questo senso vive per godere della vita, e al contempo dà da vivere, con la riproduzione, e aiuta a vivere, i suoi, e queste dinamiche si estendono anche a livello sociale, della specie, ecologico. Il vivere-per-sé comporta poi circolarità ricorsiva tra vivere-nell'attimo e sopravvivere-nel-tempo, tra voler-vivere-intensamente e voler-vivere-a-lungo: così, sopravvivere è necessario al vivere, e vivere è necessario al sopravvivere. La vita ha un movimento multifinalitario, con una circolarità ricorsiva in cui i fini sono i mezzi gli uni degli altri.

Ma l'individuo non vive per sopravvivere, sopravvive per vivere.

Come dire che vive per vivere.

Cosa significa per vivere? Vivere per gioire della pienezza della vita. Vivere per realizzarsi. La felicità costituisce certamente la pienezza della vita. Ma può assumere molteplici volti: l'amore, il benessere, l'azione, la contemplazione, la conoscenza. Non c'è una finalità imperiosa che subordina tutte le altre, se non quella che ognuno può scegliere a seconda dei propri sentimenti e delle proprie idee. La pluralità dei fini significa anche la pluralità dei mezzi per realizzarsi. (Morin, 2001a, p. 141)

Comprendiamo allora come il *vivere per vivere* sia profondamente collegato alla qualità poetica della vita.

La dialogica ricorsiva di vivere/sopravvivere coinvolge infatti anche la dialogica prosa/poesia della vita.

> Sopravvivere significa ottemperare e spesso essere assoggettati alle necessità obbligatorie, ai vincoli e agli asservimenti che ci sono imposti per continuare a esistere; il vivere, invece, costituisce uno stadio più elevato, perché deriva dall'esperire l'esistenza nell'intensità di quel suo senso che ci viene dalla gioia, dall'amore, dall'amicizia e dalla comunanza con gli altri. [...] Potremmo dire che la prosa della vita è utilitaristica in quanto è legata alle necessità della sopravvivenza, mentre la poesia della vita costituisce il vero vivere. (Morin & Zagrebelsky, 2012, p. 38)

Lo stato poetico non va considerato come un epifenomeno, una sovrastruttura, una distrazione dalla vera vita, esso è anzi al contrario lo stato in cui l'essere umano sente in sé la "vera vita": «In effetti, la vera vita è poetica. Vivere poeticamente è vivere per vivere, la poesia non è solamente né principalmente vivere di piacere, essa ci fa accedere al piacere di vivere» (Morin, 2001a, p. 124).

È necessario al contempo sottolineare come non sia possibile sfuggire com-

[44] Per le riflessioni di seguito riportate si v. Morin (1980a, pp. 482-489).

pletamente alla dimensione prosaica, eliminare la prosa dalla vita: prosa e poesia, lo ricordiamo, sono due polarità dialogicamente e ricorsivamente intrecciate che caratterizzano radicalmente e costitutivamente la vita – e quindi anzi, in qualche modo, la poesia della vita è possibile, può essere percepita tale proprio in rapporto alla prosa della vita.

> Non possiamo mai sfuggire completamente alla parte prosaica della vita. Per questo completo Hölderlin in questo modo: "Poeticamente e prosaicamente l'uomo abita la terra". La nostra civiltà ci impone la prosa del calcolo, delle schiavitù o dei vincoli per guadagnarsi da vivere, programmando e industrializzando le nostre vite, ma, allo stesso tempo, per rendere sopportabili questi eccessi di prosa, produce per noi la poesia, i giochi sportivi, il cinema, le arti, i viaggi, anche se queste evasioni poetiche sono limitate da orari e inquadrate da programmi. (Morin, 2023b, pp. 9-10, trad. mia)

Come abbiamo visto, l'essere umano vive la poesia della vita quando ama, quando prova gioia, quando fraternizza e partecipa affettivamente, quando balla, canta, quando è in festa, mentre la dimensione della prosa è quella delle cose noiose, necessarie, utilitaristiche, e, anche se non si può sfuggire alla prosa della vita, possiamo però comunque affermare che vivere sia vivere poeticamente: «Non si può sfuggire, ma credo che vivere sia vivere poeticamente. Altrimenti, è sopravvivere. Secondo me, a volte bisogna vivere per guadagnarsi il pane, per sopravvivere. Ma si deve sopravvivere per poter vivere» (Morin, 2022b, p. 278, trad. mia).

Se da una parte siamo costretti, necessariamente, a vivere per sopravvivere, per poter continuare a vivere, per "campare" – e in alcuni casi (per alcune persone, in determinati periodi storici o luoghi), drammaticamente, il sopravvivere connota e costituisce il fine di gran parte del vivere –, dall'altra il sopravvivere ha senso solo per poter vivere, per godere e gioire della (poesia della) vita – è così che il vivere diviene umano e umanante e non disumano e disumanante.

> Dunque sopravvivere per vivere acquista senso quando vivere significa vivere poeticamente. Vivere poeticamente significa vivere intensamente la vita, vivere d'amore, vivere di comunione, vivere di comunità, vivere di gioco, vivere d'estetica, vivere di conoscenza, vivere nello stesso tempo di affettività e di razionalità, vivere assumendo pienamente il destino di *homo sapiens-demens*, vivere inserendosi nella finalità trinitaria. (Morin, 2001a, p. 142)[45]

[45] Dice Morin (2016d): «Il senso della vita non è altro che la vita stessa. La formula "Vivere per vivere" può essere di più di una piatta tautologia. "Vivere per vivere" acquista senso, riconoscendo e accettando la qualità poetica delle nostre vite, che permette così bene la comunione, l'amore, l'au-

Così il sintagma *sopravvivere per vivere* si colora del suo senso più profondo quando cogliamo il vivere come *vivere poeticamente*, in quanto *vivere la poesia della vita*. Vivere la poesia è esperire e manifestare la qualità poetica dell'esistenza, è abbracciare il destino di *sapiens/demens* nella sua dialogica irriducibile, che trova nei vertici della dimensione poetico-estetica un più profondo dialogo e compenentrazione, è inserirsi appieno nella finalità trinitaria di individuo-società-specie, in un orizzonte antropo-bio-socio-cosmologico, poiché la poesia della vita favorisce la compartecipazione e la connessione tra gli elementi e le dimensioni.

«Vivere poeticamente è vivere nel fervore, nella comunione, nella fraternità, nell'esaltazione, nella giocosità» (Morin, 2023b, p. 3, trad. mia). Vivere poeticamente è vivere intensamente: la poesia della vita, sperimentare la qualità poetica dell'esistere e dell'esistenza, intensifica il vivere, con una sorta di aumento di vitalità, è connesso con – e implica – l'aumento della linfa, lo sbocciare, il fiorire.

Mentre lo stato prosaico ha sempre finalità che gli sono esterne, lo stato poetico, che certamente può essere legato a finalità religiose, comunitarie, amorose, è anche sempre, allo stesso tempo, per se stesso il suo proprio fine: «La finalità della poesia è la poesia stessa: fare in modo che il particolare stato che procura diventi quello della norma» (Morin, 2001a, p. 124). Il fine della poesia sembra essere dunque il riconoscimento e la rigenerazione dello stato poetico, far sì che questo stato secondo divenga in qualche modo quello primo, che da stra-ordinario divenga quello della norma. Il fine della poesia, potremmo dire, è permanere e rigenerarsi, è la poeticizzazione dell'esistenza.

La cultura occidentale, il paradigma d'Occidente, finisce per considerare questa dimensione come residuo e scarto, quando invece essa concerne profondamente e fondamentalmente l'umano, le sue possibilità di ben-essere, di felicità, di realizzazione, di fioritura, come singolo e all'interno della convivenza.

> Penso che non ci occupiamo abbastanza, particolarmente in sociologia e in politica, di questi stati [quelli poetici] che corrispondono alla vera vita. Gli altri stati [quelli prosaici] appartengono all'ordine della sopravvivenza. Ma il vero problema è quello di vivere, di vivere veramente e fiorire [s'épanouir soi-même], ma sempre all'interno di una comunità e di una comunione. (Morin, 2022b, p. 157, trad. mia)

La poesia è infatti l'aspirazione profonda dell'essere umano, e l'estasi è l'aspirazione suprema di tale aspirazione[46].

torealizzazione. Vivere per vivere ci incita a scegliere tutto ciò che è espressione poetica della vita personale e collettiva» (p. 119).

[46] Dice Morin (2017a) «Se lo stato di poesia è l'aspirazione profonda dell'essere umano, l'estasi è

> In tutto ciò che è poesia, amore, partecipazione, c'è un indebolimento, ma non un'inibizione, dei centri separatori cerebrali fra l'Io e il mondo... In questi stati privilegiati di comunione siamo a cavallo fra la separazione e la non separazione. (Morin, 2017a, p. 123)

E forse vivere veramente è vivere poeticamente proprio perché la poesia consente di sentire l'unione nella separazione, di sperimentare la comunione e com-partecipazione con l'altro da sé, che sia esso un tu, un noi, l'altro umano o non umano, la natura, il cosmo: ci radica nella nostra appartenenza, svela la connessione e l'analogia, esprime il con-vivere esteso, e in questo movimento ci permette di trovare un sé più profondo e vero, di ritrovarci in un sé poetico, di trovare il senso della vita nella bellezza. La poesia della vita fa pre-sentire e intravedere, esperire in qualche misura quello che poi trova il suo vertice nell'estasi, stato assoluto di comunione, atto «di perdita e di compimento del reale, di perdita e di compimento di sé» (Morin, 2001a, p. 131).

> Comunione, festa, amore, amicizia, ci offrono l'intensità e la poesia che impediscono alla morte di avvelenare la vita. L'ansia di morte, allora, può essere sopportata se riusciamo a uscire dall'io e ad avvertire in *noi una comunità umana*. (Morin & Zagrebelsky, 2012, p. 38)

l'aspirazione suprema di questa aspirazione» (p. 123). In proposito si v. anche Morin (2016d, p. 98).

7.

La conoscenza e relazione poetico-estetica
La com-prensione

Ora lo schiavo è libero, ora si infrangono tutte le rigide, maligne delimitazioni che la necessità, l'arbitrio o la "moda sfacciata" hanno posto fra gli uomini. Ora, nel vangelo dell'universale armonia, ognuno si sente non solo riunito, riconciliato, fuso con il suo prossimo, ma una sola cosa con esso, come se il velo di Maia fosse stato strappato e soltanto i brandelli sventolassero ancora di fronte alla misteriosa unità originaria. Cantando e danzando, l'uomo si mostra come membro di una superiore comunità: ha disimparato il camminare ed il parlare ed è sulla via di volarsene in cielo danzando. Nei suoi gesti parla l'incantesimo. Come ora gli animali parlano e la terra dà latte e miele, così anche in lui risuona qualcosa di soprannaturale: egli si sente come dio e cammina così estasiato e sollevato, come in sogno vide camminare gli dèi. L'uomo non è più un artista, è divenuto opera d'arte: la potenza artistica dell'intera natura, con il massimo appagamento estatico dell'unità originaria, si rivela qui fra i brividi dell'ebbrezza.

Friedrich Nietzsche

Quale tipo di sentenza – mi chiesi – costruirà una mente assoluta? Considerai che anche nei linguaggi umani non c'è proposizione che non implichi l'universo intero; dire la tigre è dire le tigri che la generarono, i cervi e le testuggini che divorò, il pascolo di cui si alimentarono i cervi, la terra che fu madre del pascolo, il cielo che dette luce alla terra. Considerai che nel linguaggio di un dio ogni parola deve enunciare questa infinita concatenazione dei fatti, e non in modo implicito ma esplicito, non progressivo ma immediato. Con il tempo, l'idea di una sentenza divina mi parve puerile o empia. Un dio – riflettei – deve dire solo una parola, e in quella parola la pienezza. Nessuna voce articolata da lui può essere inferiore all'universo o minore della somma del tempo. Ombre o simulacri di quella voce che equivale a un linguaggio, sono le ambiziose e povere voci umane tutto, mondo, universo.

Jorge Luis Borges

Potremo un giorno comprendere il mistero della relianza nascosta?
Il mistero della delianza invisibile?

Edgar Morin

Ma come riesce la poesia a essere questa dimensione che favorisce la partecipazione, la relazione, la connessione con l'altro? Perché è un luogo di vita vera, un luogo privilegiato dell'esistenza?

La dimensione poetica sembra un luogo in cui si manifesta una particolare

modalità di relazione, e sembra al contempo essere portatrice di diverse, non ordinarie, modalità di conoscenza del reale. Abbiamo deciso di chiamare la comprensione generata da queste modalità di conoscenza e relazione – e che si fonda su esse – *com-prensione poetico-estetica*, che andremo a delineare in questo capitolo.

Per poter rispondere alle domande in apertura e comprendere le potenzialità e le valenze della dimensione poetica e della com-prensione poetico-estetica, è necessario indagare i processi e i dinamismi su cui si fonda e in cui si esprime.

Procederemo dunque a indagare quali sono le polarità che secondo Morin caratterizzano (polarizzano) i processi cognitivi, di pensiero e conoscenza umani: la dialogica tra logico/digitale e analogico/metaforico, tra spiegazione e comprensione, e quella tra pensiero simbolico/mitologico/magico e pensiero empirico/logico/razionale.

La concezione della conoscenza moriniana è complessa, e comprende dunque al suo interno un necessario – e fecondo – riconoscimento dell'incertezza, della possibilità di illusione e di errore, un riconoscimento dell'ignoto e dell'inconoscibile su cui sembra affacciare qualsiasi conoscenza. Il mistero è una categoria fondamentale nel pensiero moriniano e centrale nella dimensione poetico-estetica e quindi vi dedicheremo un approfondimento.

Procederemo poi indagando la conoscenza e la relazione a livello esistenziale, nel rapporto intersoggettivo, mettendo in luce la tragedia dell'incomprensione e la poesia della comprensione. Nel tentativo di delineare la com-prensione poetico-estetica, la inseriremo nell'orizzonte dell'antropocosmomorfismo e della relazione antropo-cosmologica, indagandone la radice "magica", la coglieremo quindi per come si esprime nella dimensione artistica per poi concepirne le potenzialità e le valenze anche al di fuori della dimensione estetica propriamente detta. Una particolare attenzione sarà dedicata ai dinamismi che sono alla base di questo tipo di comprensione, e che sono la radice delle sue straordinarie potenzialità conoscitive e relazionali – si tratta della mimesi, dei processi di proiezione/identificazione/partecipazione e degli stati correlati a questi dinamismi.

7.1 Una conoscenza complessa: le polarità dialogiche della conoscenza e del pensiero

Si ritiene necessario aprire questa parte approfondendo le riflessioni che Morin dedica alle diverse polarizzazioni e dialogiche che caratterizzano i modi di percepire e concepire, conoscere e pensare umani. Tale inquadramento nel più ampio "sistema" della "teoria della conoscenza" moriniana, la sua conoscenza della conoscenza, sembra essere fondamentale per poter poi cogliere la valenza e specificità della modalità di conoscenza e relazione propria della dimensione poetico-estetica, di quella che chiameremo la comprensione poetico-estetica.

Dice Morin (2012a) «[I]l cervello umano non funziona come un computer digitale. Funziona anche in modo analogico, metaforico, poetico» (p. 16, trad. mia). L'autore, infatti, all'interno della sua ricerca sulle modalità di conoscenza, individua alcune dialogiche entro cui la conoscenza umana è polarizzata: la dialogica tra logico/digitale e analogico/metaforico, quella tra spiegazione e comprensione e quella tra pensiero simbolico/mitologico/magico e pensiero empirico/logico/razionale.

Secondo il pensatore, infatti, l'essere umano per conoscere utilizza sia la logica che l'analogica: in tutti gli atti conoscitivi, fatta eccezione per il calcolo, fa ricorso a queste due modalità[1].

Per Morin (1986a) la conoscenza umana, sia a livello del cervello che a livello della mente/spirito, procede infatti in una dialogica «fra la logica identitaria e processi sub-logici e meta-logici» (p. 155), tra i quali si situa l'analogia, procede dunque secondo una dialogica di digitale e analogico[2]. Ricordiamo che rapporto dialogico significa che digitale-logico e analogico sono ad un tempo concorrenti, antagonisti e complementari. Il digitale rimanda a ciò che è quantificabile, che si può ricondurre a unità discrete, discontinue, "digitalizzabili", l'analogico al continuo, alla modulazione, all'ondulazione (Morin, 1973, p. 125 nota 2).

«Il processo analogico si realizza alla maniera delle onde che percorrono i diversi campi della mente, cioè trasportando da un campo a un altro immagini, nozioni, modelli, nel senso letterale del termine metafora: portare al di là» (Morin, 2001a, p. 82).

Per Morin (1986a) la conoscenza per analogia è «una conoscenza del simile da parte del simile che scopre, utilizza, produce similitudini in modo da identificare gli oggetti o i fenomeni che essa percepisce o concepisce» (p. 153). Nell'organizzazione della conoscenza umana, dunque, la discriminazione alternativa (che si manifesta come trattamento binario e perciò digitale, come alternativa binaria di esclusione o accettazione dell'analogia, come alternativa logica vero/falso) interviene sempre in associazione con il modo analogico di identificazione e organizza e controlla l'uso delle analogie: la logica o spezza l'analogia o la inquadra nel ragionamento.

E così, è necessario riconoscere come la razionalità autentica non reprima affatto l'analogia, ma se ne nutra, tenendola, potremmo dire, sotto controllo. L'analogia, lasciata a se stessa, infatti, vagabonda, viaggia, attraversa senza difficoltà frontiere, spazi e tempi, e contiene virtualmente e potenzialmente delirio, follia, ragionamento, invenzione, poesia, e perciò ha bisogno di entrare in dialogo con le procedure analitiche/logiche/empiriche del pensiero razionale, di

[1] L'*analogia*, che, secondo le circostanze o le personalità, è controllata e corretta dalla logica della razionalità, è essenziale nella vita quotidiana, sotto forma di metafora o di immagine, per esprimere un sentimento o un'idea, e la fa da padrona nella poesia (Morin, 2017a, p. 103).

[2] Per la trattazione moriniana della dialogica analogica/logica qui affrontata cfr. Morin (1986a, pp. 153-158).

essere verificata. Una disfunzione nella dialogica analogico/logico, del movimento a spola tra questi due poli, comporta quelli che potremmo chiamare "malfunzionamenti" del pensiero: «l'eccesso analogico e l'atrofia logica portano al delirio; ma l'ipertrofia logica e l'atrofia analogica portano alla sterilità del pensiero» (Morin, 1986a, p. 155).

All'interno della componente analogica della conoscenza e del pensiero, un particolare rilievo assume la metafora, che l'autore concepisce come un modo affettivo e concreto di espressione e comprensione:

> Essa poetizza il quotidiano trasportando sulla banalità delle cose l'immagine che sorprende, fa sorridere, commuove e addirittura meraviglia. Essa fa navigare lo spirito attraverso le sostanze, superando i compartimenti che isolano ogni settore della realtà, e oltrepassa le frontiere tra il reale e l'immaginario. In ogni modo, e soprattutto oggi, l'igiene delle nostre menti e delle nostre società richiede non soltanto il diritto di cittadinanza della metafora nel linguaggio quotidiano ma anche il riconoscimento della sfera poetica in cui le analogie vivono in libertà. (Morin, 1986a, p. 157)

Il riconoscimento dell'importanza della metafora come modalità di comprensione ed espressione del reale sembra riguardare proprio la dimensione poetica della vita: l'analogia e la metafora sembrano infatti quelle modalità di conoscenza e relazione – che trovano il loro apice nell'arte – attraverso cui l'essere umano riesce a entrare in contatto e a manifestare la parte poetica della propria vita, l'intensità di vivere e la partecipazione.

Morin propone dunque una piena riabilitazione dell'analogia e della metafora – che sono capaci di alimentare il dialogo tra concreto e astratto, tra immaginario e reale – all'interno della dialogica analogico/logico che caratterizza i processi di conoscenza e pensiero umani, e questa riabilitazione, il riconoscimento della loro importanza, sembra essere una questione di salute umana, sociale, pubblica[3].

A partire dalla dialogica, presente sia a livello cerebrale che nei processi di

[3] Come rileva Nietzsche (1896) nella sua concezione metaforica esposta in *Su verità e menzogna*, l'essere umano è caratterizzato da un profondo e costitutivo impulso a formare metafore, che impiega per conoscere ed entrare in relazione con la realtà. Per Blumenberg (1960) la metafora sembra irrompere da un «imbarazzo» della logica, ma andando più a fondo, evidenzia come tutto il pensiero e linguaggio umani abbiano una «sottostruttura metaforologica»: perciò l'autore con la sua metaforologia mette in luce, pur nell'irriducibilità dei termini, il dialogo fondamentale di fantasia e *logos*, metafora e concetto. Per Ricoeur (1975) la metafora ha in sé un potere di *ridescrizione* della realtà ed è portatrice di una sua verità, nella quale viene colta somiglianza, connessione e potenziale identificazione tra diversi elementi, e al tempo stesso è proprio la metafora a creare tale relazione: l'autore parla quindi della *verità metaforica* come verità tensionale, che è condensata nell'"è" metaforico il quale significa, ad un tempo, "non è" ed "è come". All'interno del paradigma dell'ecologia della mente Bateson (1987), mettendo in luce come la metafora sembri percorrere l'ecologia (tutto il sistema/organizzazione, al cui interno l'umano è compreso) da cima a fondo, giunge a riconoscere la logica metaforica come la modalità più adatta per riuscire a dire cose sensate sulla realtà.

conoscenza, tra logico e analogico, la mente umana produce due modi di conoscenza e di azione, un doppio pensiero[4]: l'uno simbolico/mitologico/magico e l'altro razionale/logico/empirico[5].

Morin parla dell'*unidualità* dei due pensieri, poiché essi, per quanto in qualche modo incomprensibili e incomprensivi tra loro, sono non solo antagonisti e concorrenti, ma al contempo complementari, si completano, parassitano, coniugano l'un l'altro; tra loro c'è al contempo un'unità profonda e originaria, una dualità disgiuntiva radicale, per cui si escludono reciprocamente, e una complementarità fondamentale antropo-sociologiche – e questa loro dialogica non riguarda solo le società arcaiche o esotiche, ma caratterizza tuttora le società e le menti umane.

L'autore riconosce infatti il pensiero arcaico come *uniduale*, ad un tempo uno e doppio: nelle società arcaiche il pensiero empirico/tecnico/razionale e quello simbolico/mitologico/magico erano al contempo nettamente distinti e complementarmente intrecciati. Come si diceva, il problema dei due pensieri è per Morin (1986a) un «problema antropo-sociale fondamentale» (p. 171), in quanto esso non concerne solo le società delle origini o storiche, ma tutte le civiltà. E seppure i due pensieri si siano progressivamente modificati e siano divenuti più profondamente antagonisti nelle società contemporanee, essi rimangono pur sempre profondamente collegati.

Cerchiamo di comprendere meglio cosa intenda Morin con pensiero simbolico-mitologico-magico, alla cui trattazione dedica particolare attenzione.

Per quanto concerne il mito, va rilevato come *Logos e Mythos* nascano entrambi dal linguaggio, per poi distinguersi e infine in qualche modo opporsi l'uno all'altro. È così se il *Logos* costituisce il discorso razionale, logico e oggettivo di una mente che pensa un mondo esterno a essa, il *Mythos* costituisce il discorso della comprensione soggettiva, concreta e particolare di una mente che aderisce al mondo, che lo esperisce dall'interno. Mito e simbolo racchiudono dunque una forte presenza particolare e concreta, esprimono relazioni analogiche e ologrammatiche, contengono vari livelli di verità, in cui quelli più profondi sono i più nascosti. Mito e simbolo resistono alle categorie del pensiero razionale/empirico ed esercitano inoltre una funzione comunitaria. Il mito per Morin (1986a) offre una risposta all'angoscia, al timore, alla speranza – in effetti i miti riempiono «le enormi brecce che l'interrogazione umana mette a nudo e, soprattutto, si precipitano nella breccia esistenziale della morte» (p. 181)[6] –, esso si rivolge infatti alla soggettività[7].

---

[4] Il pensiero costituisce per Morin (1986a) «il modo superiore delle attività organizzatrici della mente che, in, mediante e attraverso il linguaggio, istituisce la sua concezione del reale e la sua visione del mondo» (p.170).

[5] Per la riflessione che l'autore dedica al tema e che viene qui affrontata cfr. Morin (1986a, pp. 169-195).

[6] Morin (1951) approfondisce il rapporto tra mito e morte ne *L'uomo e la morte*.

[7] L'indagine sulla particolarità, originalità e valenza del mito e del pensiero e della conoscenza mitologici nel loro dialogo con il *logos* e con la logica, e quindi anche sulla necessità di una sua rivalutazione, ha trovato ampio spazio nella riflessione filosofica del Novecento, con pensatori quali Alfred

Il pensiero magico si condensa in alcune caratteristiche che Morin (1986a) gli riconosce: la magia si fonda sull'«efficacia del simbolo» (p. 181), per cui esso permette di evocare e in qualche modo contiene ciò che simboleggia, sull'«esistenza mitologica dei doppi e degli spiriti» (p. 182), sul «carattere analogico del paradigma antropo-socio-cosmico» (p. 182) (ossia sulla relazione analogica tra uomo, natura e cosmo, riconoscendo la natura analogica profonda dell'universo e ricorrendo alla mimesi)[8].

Sebbene potrebbe sembrare, e in parte è così, che mito e magia abbiano assunto con l'evoluzione umana e sociale un posto sempre più marginale, l'autore ci fa notare che, seppur in un universo perlopiù disincantato in cui sono ormai dissolte le antiche mitologie, la società contemporanea continua a secernere nuove mitologie così rigenerando, in modo propriamente moderno, il pensiero simbolico/mitologico/magico: si pensi, per esempio, alle grandi religioni, che costituiscono per Morin forme storiche di mitologia e magia, alla mitologia dello Stato/Nazione, a quella della salvezza terrestre (incarnata ed espressa, per esempio, dall'ideologia marxista, socialista, comunista), alle nozioni "mitologiche" delle grandi ideologie e dottrine, anche scientifiche, moderne, che si connotano come nozioni sovrane, esseri-soggetti, Parole-Cardine (Libertà, Democrazia, Socialismo, Fascismo, così come capitalismo, borghesia, proletariato, e ancora, determinismo, materialismo, formalismo, Razionalità, ecc.) (Morin, 1986a, pp. 184-186).

E così, nel loro portato antropologico fondamentale, i due pensieri sono tuttora presenti e, come si diceva, tra loro c'è un rapporto dialogico, a un tempo di opposizione e complementarità, e quindi, dice Morin (1986a), l'essere umano sembra destinato al contempo a separarli ed associarli ed è proprio passando dall'uno all'altro o combinandoli che gli è possibile fare la spola tra i due differenti campi di realtà: concreto/astratto, «soggettivo/oggettivo, personale/impersonale, singolare/generale, comunitario/societale» (p. 191).

Morin (1986a) non auspica affatto un superamento totalizzante, una sintesi felice, all'interno della quale i due pensieri risulterebbero armoniosamente integrati, ma, piuttosto, lo sviluppo di una «razionalità complessa» e «aperta» (p.194), ossia capace di riconoscere soggettività concretezza singolarità, di riconoscere i propri limiti e i pericoli costanti e sempre risorgenti della razionalizzazione, capace di dialogare con l'irrazionalizzabile, consapevole al contempo dei limiti e delle mancanze così come degli eccessi e delle potenzialità di entrambi i pensieri. Quello che Morin auspica, ciò a cui mira, è in definitiva una loro cosciente coesistenza dialogica e ricorsiva, che ritiene estremamente feconda:

Baeumler, Károly Kerényi, Karl Jaspers, Paul Ricoeur, Gianni Vattimo, Furio Jesi, Luigi Pareyson, Kurt Hübner, Christoph Jamme, Hans Blumenberg (Lotito, 2003).

[8] Quella della magia è una categoria particolarmente cara a Morin, che ricorre in molteplici dei suoi studi, in cui ne indaga le valenze e i lasciti a livello antropologico: l'autore riconosce alla magia e ai suoi lasciti contemporanei, come avremo modo di vedere meglio più avanti, legittimità scientifica e fondamentale valenza antropologica.

> È infine lo sviluppo di una razionalità capace di criticare la ragione e insieme lo sviluppo di un pensiero complesso (due aspetti dello stesso processo) che può portarci non al superamento dell'alternativa ma al dialogo cosciente dei due pensieri, alla loro convivialità civilizzata, forse persino alla trasformazione dell'uno da parte dell'altro; ma diviene allora necessario non soltanto che la ragione aperta concepisca il simbolo, il mito e la magia, ma anche che il pensiero simbolico/mitologico possa ragionarsi, in altre parole concepirsi come pensiero simbolico/mitologico. (Morin, 1986a, p. 194).

La conoscenza e il pensiero umano si muovono quindi nella dialogica tra logico e analogico, tra digitale e metaforico, e, parallelamente, tra simbolo, mitologia, magia ed empirismo, tecnica, razionalità, logica.

Un'ulteriore polarizzazione che l'autore propone, che attraversa questi processi di conoscenza, azione e pensiero e che è fondamentale per la riflessione sulla conoscenza e relazione poetico-estetica che si sta qui svolgendo, è quella tra *spiegazione* e *comprensione*[9].

Per Morin (1986a) la spiegazione ha una connotazione analitica, è un modo di conoscenza oggettivante, nel senso che concepisce e studia le realtà in quanto oggetti, è un processo astratto di dimostrazioni logiche che, a partire da dati oggettivi, esplica la realtà secondo necessità causali o formali e/o secondo un'adeguazione a strutture o modelli; la comprensione ha una connotazione sintetica, è un modo di conoscenza soggettivo-affettivo, che procede per analogia e rappresentazione concreta: «La comprensione si muove principalmente nelle sfere del concreto, dell'analogico, dell'intuizione globale, del soggettivo. La spiegazione nelle sfere dell'astratto, del logico, dell'analitico, dell'oggettivo» (p. 165).

L'attività cognitiva umana funziona secondo una dialogica di comprensione/spiegazione.

> [...] ogni linguaggio umano è a un tempo metaforico (analogico), quindi potenzialmente comprensivo, e proposizionale (logico), quindi potenzialmente esplicativo, e [...] la relazione dei due termini è a yin-yang, giacché la comprensione contiene una parte di spiegazione e la spiegazione una parte di comprensione. (Morin, 1986a, p. 166)[10]

[9] Per la riflessione si rimanda in particolare a Morin (1986a, pp. 158-168).

[10] Studi neuroscientifici e nello specifico neuropsicologici hanno mostrato, d'altronde, come in qualsiasi processo cognitivo e conoscitivo umano, di relazione del soggetto con l'esterno, sia sempre attiva non solo la componente logico-razionale, ma anche quella soggettivo-affettivo-emotiva. Come evidenzia Damasio (1994) – a cui Morin in diversi suoi testi rimanda –, il cui lavoro è stato caratterizzato dall'impegno nella realizzazione di un sistema di ricerche sul rapporto mente-corpo di stampo antidualistico, l'emozione e i sentimenti sembrano svolgere un ruolo importante, se non

Partendo dal riconoscimento di questa complementarità spontanea, per cui spiegazione e comprensione sono e devono essere dialogicamente legate, Morin ribadisce anche in questo caso come sia necessario mantenere attiva tale dialogica e coltivarla, non riducendo un termine all'altro né favorendone uno a scapito dell'altro, e ciò in ogni ambito della conoscenza, che dovrebbe essere fecondata dall'apporto reciproco delle due componenti. E così, anche se e proprio perché la relazione tra le due non è mai stata "equilibrata" e con ogni probabilità non potrà mai esserlo, anche se non si può costituire un livello superiore, un meta-livello che sia in grado di superarle entrambe, è tuttavia auspicabile e necessario per l'autore un loro coniugarsi e correggersi reciprocamente:

> A nostro avviso, sarebbe fecondo sviluppare simultaneamente il campo della comprensione e quello della spiegazione [...]. [...] Comprensione e spiegazione possono e devono controllarsi, completarsi a vicenda (senza con questo eliminare il loro antagonismo) e rimandare l'una all'altra in un anello costruttivo di conoscenza. (Morin, 1986a, p. 168)[11]

Tirando le fila, la percezione, le modalità di conoscenza e quelle del pensiero, sono caratterizzate da una dialogica che associa, in una relazione a un tempo antagonistica concorrente e complementare, processi analogici/sintetici/mimetici e digitali/analitici/logici, processi comprensivi ed esplicativi, e tali processi sono all'opera nella dialogica tra i due grandi sistemi di pensiero già menzionati, quella tra pensiero simbolico/mitologico/magico e pensiero empirico/logico/razionale.

7.2 Riconoscere la poesia dell'ignoto e dell'inconoscibile: il mistero

Più sale verso l'alto,
Meno comprende
È il nembo tenebroso
Che rischiara la notte.

Juan de la Cruz

fondamentale, nel ragionamento e nelle scelte, specialmente in quelle che riguardano direttamente la persona e il suo ambiente sociale.

[11] Illuminante, in tal proposito, la lettura di Scardicchio (2011): «Riconoscere le valenze conoscitive del metaforico, del simbolico, del mitico non implica […] la sostituzione di un ordine – quello razionale – con un altro – quello analogico – e neppure determina la loro giustapposizione»; piuttosto, nella conoscenza uniduale di Morin mito e scienza «si scoprono co-appartenenti». Vi è all'opera una «razionalità simbolica» per la quale la relazione – l'analogia, la connessione, il nesso – diviene condizione della conoscenza, a differenza di quella analitica, che per conoscere ha bisogno «di sciogliere – ab-solvere i legami»: così, «sospendendo la forma dia-bolica (letteralmente: che separa, oppone, disgiunge) del linguaggio classificatore, attraverso il linguaggio sim-bolico (letteralmente: che coniuga, collega, congiunge) anche la parola […] si sperimenta creativa/creatrice».

Il fiammifero che accendiamo nel buio non solo rischiara un piccolo spazio, rivela anche l'enorme oscurità che ci circonda.

Edgar Morin

Non ho mai impedito alla mia intelligenza di esaminare un argomento che voleva capire, anche se non potevo imparare più di chi voleva bere tutta l'acqua del mare.

Leone da Modena

Non contestare al mondo il suo carattere inquietante ed enigmatico.

Friedrich Nietzsche

Esiste certamente l'inesprimibile. Si mostra, è l'elemento mistico.

Ludwig Wittgenstein

Nelle parole che sento, in ciò che vedo, nel silenzio delle cose, ho sempre un sospetto che ci possa essere qualcosa di ignoto a me, a cui il mio spirito, pur lì presente, rischia di rimanere estraneo.

Luigi Pirandello

Il tempo corre in avanti verso l'ignoto, corre indietro verso l'oblio. All'indietro, un nulla invade tutto. In avanti, è ancora il nulla. C'è solo la consistenza del presente, che allo stesso tempo svanisce continuamente. Tutto questo oltrepassa la nostra ragione.

Edgar Morin

Se un disegno esiste, sembra essere misterioso, inconoscibile: eccede e oltrepassa ogni ragione.

Edgar Morin

Io non so né perché venni al mondo; né come; né cosa sia il mondo; né cosa io stesso mi sia. E s'io corro ad investigarlo, mi ritorno confuso d'una ignoranza sempre più spaventosa. [...] questa stessa parte di me che pensa ciò ch'io scrivo, e che medita sopra di tutto e sopra se stessa, non può conoscersi mai. Invano io tento di misurare con la mente questi immensi spazj dell'universo che mi circondano. Mi trovo come attaccato a un piccolo angolo di uno spazio incomprensibile, senza sapere perché sono collocato piuttosto qui che altrove; o perché questo breve tempo della mia esistenza sia assegnato piuttosto a questo momento dell'eternità che a tutti quelli che precedevano, e che seguiranno. Io non vedo da tutte le parti altro che infinità le quali mi assorbono come un atomo.

Ugo Foscolo

Il cervello/mente-spirito umano ha certamente straordinarie potenzialità e capacità, che le consentono di pervenire a enormi raggiungimenti ed elucidazioni a livello della conoscenza, ma al contempo è necessario mantenere salda la consapevolezza che la conoscenza è complessa, così come – e proprio perché – è complesso il soggetto umano che la genera: il pensiero complesso riconosce appieno all'interno di queste dimensioni l'incertezza, la possibilità – anzi, la potenzialità permanente – dell'errore e dell'illusione, riconosce la presenza dell'ignoto, dell'inconoscibile, del mistero[12].

> La nostra mente produce a un tempo l'errore e la correzione dell'errore, l'accecamento e la chiarificazione, il delirio e l'immaginazione creatrice, la ragione e la sragione. Più profondamente, dobbiamo sapere che *homo* è a un tempo *sapiens* e *demens*, che la relazione tra questi due termini non è soltanto di opposizione ma anche di indissociabilità, di complementarità e di ambiguità, e che non c'è frontiera netta tra ragione e sragione. [...] Ed effettivamente è nel suo stesso principio che la conoscenza è forte e debole, sana e inferma, vigorosa e fragile, audace e timida, irrispettosa e rispettosa, lucida e cieca. È nel suo principio che essa racchiude il vero e il falso. La nostra mente deve sapere che [...] non si ha conoscenza assoluta e che l'inconcepibile è all'orizzonte di ogni conoscenza. Deve sapere che la conoscenza non si compie ma rimane incompiuta sull'ombelico che la lega all'incognito e forse all'inconoscibile. Ma una convinzione è andata rafforzandosi nel corso del viaggio, ed è che, per meglio conoscere e per misconoscere meno, la conoscenza deve conoscersi. (Morin, 1986a, p. 258)[13]

[12] Di qui la necessità di un'incessante auto-osservazione, auto-riflessività, auto-esame, auto-critica, di qui, in definitiva, la necessità di una conoscenza della conoscenza. In un passo del diario *Retour sur soi* Morin (2012e) esprime in modo sublime le vertigini e la poesia dell'apertura e del riconoscimento dell'illusione e dell'incertezza, indicando un faro incandescente e controverso come guida buona per il movimento del pensiero: «Così camminavo sempre su un terreno aperto, senza armatura, sotto i proiettili epistemologici, con l'unico viatico di aspettarmi sempre qualcosa dalla realtà, di voler sempre aprire la mia comprensione, di cercare di praticare l'autoesame e l'autocritica, che non si possono imparare in nessun libro di testo e dipendono da un'altra cosa misteriosa, che non si può imparare da nessuna parte, non si può mai riconoscere in modo infallibile, e che è l'amore per la verità» (p. 959, trad. mia).

[13] L'apertura disciplinare attraversa tutto il pensiero e l'opera di Morin, e si manifesta nel suo assumere l'incertezza, i limiti della conoscenza, e, fondamentalmente, la presenza dell'inconoscibile e del mistero. Come abbiamo visto, ciò lo porta a ricercare e nutrirsi di elementi diversificati e plurimi, dagli scienziati ai filosofi, dagli antichi ai contemporanei, fino a testi letterari e poetici, nonché alle opere d'arte, dai classici del pensiero occidentale ai pensatori orientali. Come evidenzia Ferrari (2019), nell'opera moriniana *Conoscenza Ignoranza Mistero* troviamo vasta testimonianza delle letture di Morin e in modo eminente della presenza, sempre più consistente e centrale come riferimento della riflessione moriniana, della «cultura orientale» e di quel «filone mistico-sapienziale» che attraversa la storia del pensiero umano: «Si tratta di un filo rosso sovente compresso, svilito, nascosto da un pensiero anche filosofico che potremmo definire riduzionista, troppo spesso volto, in Occidente, solo alla ricerca della

Dice Morin (2012m): «È vero che non credo in Dio, ma credo nel Mistero» (p. 604, trad. mia). Abbiamo avuto già modo di vedere come la categoria del mistero sia molto rilevante nel pensiero dell'autore, e come essa si connetta in modo particolare a ciò che concerne la qualità poetica della vita: il mistero è poesia della vita, riconoscerlo e non occultarlo o rimuoverlo significa poeticizzare l'esistenza, riconoscerne la misteriosa e poetica complessità.

Un passo moriniano ci aiuta a capire meglio come e in cosa egli riconosca il mistero, come esso si manifesti nell'esistente e nell'esistere:

> Il pensiero complesso non cancella lo stupore. Al contrario, io vivo nello stupore, il mio stupore non è più soltanto infantile – "Che cos'è questo?", "Come fa l'automobile a correre?", "Perché il sole brilla?". È anche, e soprattutto, uno stupore della coscienza che si ridesta dinanzi all'ignoto che c'è in quel che si conosce, scoprendo che quanto maggiore è l'evidenza di quel che si conosce, tanto più profondo il suo carattere ignoto...
> Tutto mi stupisce, sempre, ogni giorno di più. Il fatto di esserci, di vivere, di morire, di vedere le facce delle persone per la strada, di guardare la mia gatta che mi guarda.... Tutto è incredibile... La mia coscienza si stupisce del fatto che io sia un essere fisico, una macchina, un automa, un essere posseduto, si stupisce di come possa essere cosciente in tanta incoscienza.
> Com'è strano essere angelo...
> Sono circondato dal mistero. Sento di camminare nelle tenebre, attorniato da galassie di lucciole che mi nascondono e insieme e mi svelano l'oscurità della notte
> (...) màs sé que todo origen de ella viene [e so che da essa nasce ogni origine]
> aunques es de noche [sebbene sia notte]. (Morin, 1994a, p. 299)[14]

Morin (2017a) è profondamente interessato e preoccupato per l'umano, riconosce il mistero che lo permea, come pure quello che compenetra la conoscenza e la realtà: «Ho passato la mia intera vita ad occuparmi e a preoccuparmi del mistero umano. Fa parte di un mistero più grande» (p. 14)[15].

certezza» (p. 78). Un filone del pensiero di cui Morin invece, nel suo riconoscimento del mistero dell'umano e più in generale dell'esistente, afferma la fondamentale importanza, rivalutandolo. L'autore infatti "integra" – e invita così a fare questo movimento – il mistero, l'inconoscibile e l'ignoto nel pensiero complesso, identificandoli anzi come componenti inalienabili ed estremamente rilevanti della complessità. Per approfondimenti sulla riflessione moriniana su ignoto, inconoscibile e mistero e il loro rapporto alla conoscenza si v. in part. Morin (2017a) e Morin e Cassé (2003).

[14] I versi con cui Morin chiude questo passo, «[…] e so che da essa nasce ogni origine/sebbene sia notte» (trad. mia), sono tratti dalla poesia *Cantar del alme que se huelga de conocer a Dios por fé* di de la Cruz (1997, p. 24).

[15] Un altro passo, da *Il vivo del soggetto*, rivela "l'ossessione" moriniana per il mistero e la sua volontà sempre viva di comprenderlo nella sua ricerca: «Ma ciò che sta al di sopra e al di sotto della fascia di

Morin (2017a), a fronte della dilagante «illusione razionalista» (p. 13) di poter spiegare ogni cosa, la quale caratterizza tanta conoscenza e quindi le diverse branche del sapere, sente la necessità e l'urgenza di riconoscere il mistero e dialogarvi: «Vivo sempre più con la coscienza e il sentimento della presenza dell'ignoto nel conosciuto, dell'enigma nel banale, del mistero in tutte le cose e, in modo particolare, dell'aumento del mistero in ogni aumento della conoscenza» (p. 13)[16].

> Questa dimensione enigmatica, non la dobbiamo mai dimenticare (taluni la dimenticano presto); non dobbiamo nemmeno esserne troppo affascinati (alcuni ne sono instupiditi). Dobbiamo scoprirla e dobbiamo riconoscerla in tutte le cose. Senza dimenticarla per le cose. Senza dimenticare le cose. Connettere l'enigma alla ragione, ma non secondo una reciprocità meccanica: vi è un enigma della ragione, ma non vi è ragione nell'enigma. (Morin, 1969b, p. 31)

La ragione è enigmatica: è in parte misterioso il suo funzionamento e la sua esistenza, scopre il mistero, l'a-razionale – ciò che non si sottomette alle leggi della ragione, ciò che non è razionalizzabile. La dimensione misteriosa del reale, il mistero dell'esistente e dell'esistere, non va considerata come scarto o residuo, non va occultata o rimossa, ma scoperta e riconosciuta in tutte le cose, né riducendo tutto il reale alla sua dimensione misteriosa, al mistero che pure è presente, né dissolvendo il mistero in favore del razionalizzabile, dell'oggettivabile e del quantificabile.

Morin (2017a) coglie *l'inseparabilità* di conoscenza, ignoranza e mistero (in part. pp. 21-22): ignoto e inconoscibile sono nel cuore del conosciuto, ne sono parte; l'ignoto è enigma, è risolvibile, l'inconoscibile è mistero, non solo

mezzo, quel "resto" dove la percezione non ha più molto senso, la parte metafisica delle filosofie, la parte poetica delle letterature, la parte musicale, segreta, in-sensata dell'esistenza, questo "resto" è stato appena sfiorato nelle mie prefazioni e nelle mie conclusioni. Il "resto" vive, nelle mie angosce (e, come per molti altri, il *leitmotiv* più costante della mia vita è l'angoscia). Il resto mi afferra quando io cammino per la città, quando cammino la notte, quando mi addormento o mi sveglio. Chiede disperatamente (il che significa: senza mai disperare). Non vi è notte stellata nella quale io non scongiuri, guardando il cielo, di ripartire da capo, di fare tutto per cercare di capire. E agito dei sogni cosmogonici fino a quando non cado addormentato. Anche se ne comprendo l'inutilità, spesso mi prende la sensazione che sia indispensabile che io mi decida di tentare di decifrare l'enigma del mondo» (Morin, 1969b, p. 35).

[16] Afferma inoltre Morin (2017a): «tutto ciò che è evidente, tutto ciò che è conosciuto diventa stupore e mistero. Il mio stupore cresce ad ogni sguardo, a ogni sensazione» (p. 9). Come evidenzia Gramigna (2021), nella categoria del mistero emerge in modo eminente una questione ricorrente e di primaria importanza nel pensiero dell'autore, quella della problematicità della conoscenza, per cui la conoscenza «non può essere letta nella forzatura di comodo di una ragione risolutiva, progressiva e pressoché infallibile se ben indirizzata» (p. 75). Con l'autrice, cogliamo la ricerca moriniana come un «interrogarsi stupito»: l'«epistemologia di Morin non trascura la rilevanza del mistero che accompagna il senso stesso del conoscere e la sua chiave di lettura, appunto, si colora di tinte poetico-estetiche e non solo filosofiche» (p. 75).

sfugge alla conoscenza, ma è nel cuore di essa[17]. Il mistero nasce dall'origine e dalla fine dell'universo e della vita, dalla natura della realtà, dalla creatività biologica, dalla comparsa di *homo sapiens/demens* – il primo e ultimo mistero, il più straordinario, è il cervello/mente-spirito. L'uomo è posto di fronte all'insostenibile complessità del mondo e dell'esistere. Complessità e mistero sono strettamente legati: il complesso, infatti, sta nelle inter-retro-azioni dei fenomeni, nella relazione dialogica di elementi antagonisti e allo stesso tempo complementari, nell'impossibilità di ridurre, nella complementarità di verità contraddittorie ineliminabili, nell'interrelazione dialogica di elementi distinguibili ma inseparabili – seppur separati – quali ordine/disordine, uno/molteplice, tutto/parti, oggetto/ambiente, oggetto/soggetto, chiaro/scuro... Il riconoscimento della complessità porta a quello del mistero, e viceversa (Morin, 2019a, pp. 70-71).

Tra l'organizzazione molecolare del mondo microfisico e l'auto-eco-organizzazione vivente c'è «un enorme salto di complessità»: la «vita è marginale e deviante» (Morin, 2017a, p. 71) dalla realtà microfisica, è costituita dall'insieme delle qualità emergenti da quest'ultima. La *nozione di emergenza* – nozione sistemica sorprendente che le scienze hanno cominciato a integrare – sembra capace di fornire un chiarimento decisivo, ancorché inesplicabile: essa «è il tipo di realtà nuova, dotata di qualità e proprietà proprie, che si forma, si costituisce, si concretizza a partire dall'assemblaggio organizzatore di elementi non dotati delle qualità e delle proprietà di questa realtà» (emergente) di secondo grado (Morin, 2017a, p. 30).

Il *caosmos*, questo cosmo in cui ordine e disordine, creazione e distruzione, aggregazione e disgregazione, vita e morte, bellezza e tragedia sono dialogicamente e ricorsivamente intrecciati, l'autopoiesi di un universo che è al contempo creatore e creatura di sé stesso, l'inconoscibile e il mistero su cui ogni conoscere sembra irrimediabilmente finire per affacciarsi, svelano al contempo l'aspetto poetico dell'universo, la poesia della realtà – poesia e mistero sono d'altronde strettamente collegati. Quindi la scienza stessa, con le nuove scoperte e teorie che hanno caratterizzato il ventesimo secolo – tra cui quelle sull'origine dell'universo –, si rivela produttrice di poesia:

> Direi che anche la scienza produce poesia. Oggi ha squarciato il velo di un universo terribilmente meccanico e monotono, che era un universo puramente ordinato, che obbediva a leggi che si ripe-

[17] Se inizialmente l'autore fa riferimento all'ignoto, all'inconoscibile, all'indicibile, alla parte misteriosa del reale chiamandola indifferentemente «enigma» o «mistero» – e dunque c'è una interscambiabilità dei termini e viene loro attribuito il medesimo significato–, nel tempo, e particolarmente in *Conoscenza, ignoranza, mistero* (Morin, 2017a), sembra giungere a una distinzione tra enigma e mistero. Crediamo di poter rintracciare in questa differenziazione di senso, che fa una grande differenza nella comprensione del mistero, dell'umano e della realtà, una profonda consonanza con la distinzione ducciana tra enigma e mistero su cui abbiamo avuto modo di riflettere.

> tevano all'infinito. Un universo che inizia con un tuono, con un lampo, è molto più bello della Genesi. [...] La storia del cosmo oggi è quella di un cosmo che è allo stesso tempo il proprio creatore e la propria creatura, cioè è veramente *autopoiesi*. La parola "poiesis" significa creazione, e questo universo proviene da una creazione inaudita che comporta molta distruzione, dispersione e spreco, il che è, direi, *poietico*, e *poietico* significa poetico. Un libro come *Patience dans l'Azur*[18] di Hubert Reeves è un racconto infinitamente poetico, ed è più o meno un riassunto di ipotesi plausibili e delle conoscenze odierne sull'origine del mondo. Ci sono cose stupefacenti. Una serie di fenomeni si verificano in poche frazioni di secondo e poi, per un milione di anni, non succede più nulla, e poi la gravitazione entra in gioco e crea le metagalassie. Penso che la storia dell'universo sia divenuta nuovamente favolosa. È tornata a essere totalmente favolosa, con questa virtù di essere poetica, cioè la creazione è nuovamente mescolata con il suo contrario, la distruzione (Morin, 2012a, pp. 32-33, trad. mia).

Per Morin (2017a), quindi, i più grandi progressi delle conoscenze scientifiche aumentano a un tempo la conoscenza e la "inconoscenza", non risolvono le contraddizioni, ma, anzi, le rendono insuperabili, come nel caso del comportamento dei quanti caratterizzato dal dualismo onda-particella. La conoscenza scientifica stessa si è trovata a scoprire i limiti della razionalità (induzione, deduzione, logica), così come che i postulati sui quali si fondano le dimostrazioni scientifiche sono indimostrabili e che i presupposti di ogni spiegazione sono inesplicabili. Come abbiamo visto, proprio tali scoperte permettono/costringono ad abbandonare definitivamente alcune idee – anche se tale abbandono non ha ancora trovato la giusta diffusione in molti campi del sapere –, quali il riduzionismo e la disgiunzione fra le discipline, il regno dell'ordine determinista, la realtà come nozione chiara e distinta: portano a considerare, talvolta senza saperlo, «la complessità dell'universo, della vita, dell'umano» (Morin, 2017a, p. 20).

La realtà, quindi, è *ipercomplessa*: comporta eterogeneità, pluralità, dialogica, ricorsività, emergenza, reificazione, immaginario, incertezze, ignoto, e, infine, mistero:

> Il mistero è nel reale, forse nei due sensi della parola "mistero":
> – inconoscibile;
> – cerimonia profana/sacra in cui le nostre vite giocano e si giocano. (Morin, 2017a, p. 36)[19]

[18] Reeves (1981).

[19] Per Morin (1969b) «Ciò che è mistero per la mente» – potremmo dire il non razionalizzabile, l'arazionale – «è, esistenzialmente, mistero sacro, iniziazione e rivelazione» (p. 33). Illuminanti le parole

Le attitudini della mente umana hanno dei limiti e quindi la conoscenza è condannata a una costitutiva e ineliminabile incompiutezza, ma se la conoscenza riesce a farsi complessa allora essa può divenire "vera" conoscenza, capace di riconoscere anche la propria incertezza, insufficienza e incompiutezza e, quindi, di accogliere, rispettare e valorizzare il mistero dell'uomo e della vita: «portando in sé il principio di incompiutezza (dell'umano, della conoscenza), il pensiero complesso introduce al mistero» (Morin, 2017a, pp. 20-21).

La dimensione poetico-estetica, che permette una certa e originale qualità della conoscenza e dell'incontro con il mondo e con l'altro uomo, come avremo modo di vedere, sembra essere capace di dialogare con il mistero in modo eminente, permette, in qualche misura, di com-prenderlo.

7.3 Poesia e tragedia dell'umanità: comprensione e incomprensione umana

La tragedia umana non è solo quella della morte,
è anche quella che viene dall'incomprensione.

Edgar Morin

Se fossi Dio, avrei pietà del cuore degli uomini.

Pelléas et Mélisande*, Maurice Maeterlinck*

Che l'uomo sia liberato dalla vendetta.

Friedrich Nietzsche

Perdona loro, perché non sanno quel che fanno.

Gesù

Che cosa potrebbe essere più umano nell'uomo che la tendenza spirituale del suo essere e della sua esistenza a un rapporto all'uomo, a un rapporto al tu, e tutto ciò in cui questa tendenza trova la sua espressione? Dunque anche il suo bisogno di essere "compreso". (Per quanti anni della mia vita ho sofferto del non aver potuto trovare l'uomo dal quale potessi essere compreso, e ho sofferto, come lo vedo dal mio punto di vista, per questa noncuranza di cui quotidianamente e ovunque mi vedo circondato). Non c'è anche in questo bisogno di essere compreso la nostalgia dell'"io" verso il suo "tu"? Ma questo in fondo è l'io chiusosi che ardentemente, in questa nostalgia, brama il suo tu, il venire incontro del tu.

Ferdinand Ebner

di Scaramuzzo (2005) su come possiamo intendere la parola *mistero*: «Il troppo facile uso, quasi abuso, nel linguaggio corrente del vocabolo 'mistero' rischia di ingenerare un ascolto che ne impoverisce lo spessore. Gioverà alla comprensione ricondurre il vocabolo al senso che aveva presso i greci antichi quale *luogo di verità e perfezione non accessibile per via razionale*» (p. 83).

Qua, nel punto del muro propriamente ove quel pino sorge come una grande O accanto a quel cipresso dritto come una grande I, che alti la notte nel cielo stellato possono, oh beati!, scrivere un IO in due.

Luigi Pirandello

Una volta approfondite le dialogiche che caratterizzano i modi di conoscenza e pensiero umani e aver riconosciuto l'irriducibilità del mistero, possiamo chiederci: come si realizza (o non riesce a realizzarsi) la conoscenza e la relazione a livello esistenziale, interumano?

Troviamo in Morin la bella categoria di *poesia e tragedia dell'umanità*. Possiamo ormai intuire come la poesia rimandi a quella qualità di vita fatta di festa, comunione, amore. Sebbene la risonanza della categoria di poesia e tragedia dell'umanità investa e concerna in modo vasto i vari temi di cui si è trattato fino a questo punto, e comprenda dunque la poesia e la prosa della vita, l'unione e la separazione, la vita e la morte, l'amore, la gioia, la felicità e la sofferenza, la perdita, l'inquietudine dell'uomo, essa sembra rimandare anche a un'ulteriore dimensione, collegata ovviamente con quelle finora toccate. La poesia e la tragedia dell'uomo si legano in modo profondo alla comprensione e all'incomprensione, e ciò assume particolare rilevanza per il discorso che stiamo sviluppando sulla comprensione poetico-estetica.

Questo passo molto toccante, in cui Morin parla amorosamente della moglie Edwige allora recentemente scomparsa, illumina in modo dirompente la categoria di poesia e tragedia dell'umanità.

> Ha vissuto le afflizioni e i tormenti di un essere innocente. Quanti doni, quanti dubbi, quanta sofferenza in questa bambina persa nel mondo degli adulti! Ho sofferto per la dolorosa incomprensione tra due amori che non avevano potuto incontrarsi, riconoscersi, l'amore per suo padre e senza dubbio di suo padre per lei, l'amore per sua figlia e l'amore di sua figlia per lei. Capii che le prove che aveva affrontato portavano in sé la tragedia dell'esistenza umana. Auguste Comte aveva divinizzato Clotilde Vaux facendone l'incarnazione dell'Umanità. Io ho divinizzato Edwige perché incarnava sia la poesia che la tragedia dell'Umanità.
> Piango non solo la sua morte, ma la sua vita, e ciò che la sua vita ha sofferto nel peggiore dei modi: l'incomprensione, l'incomprensione di sua madre, l'incomprensione di sua figlia, l'incomprensione di suo padre e la sua incomprensione, di Edwige, dell'incomprensione di sua figlia. Piango per l'irreversibilità e l'irreparabilità del tempo, che significa che tutto è finito per sempre. Attraverso Edwige piango la tragedia del genere umano e attraverso questa tragedia piango Edwige. (Morin, 2009b, p. 298, trad. mia)

Morin riconosce quindi in Edwige, nel suo vissuto singolare e soggettivo, il portato antropologico della poesia e della tragedia umana. E così, possiamo dire che la poesia dell'umano, come abbiamo avuto già modo di vedere a più riprese, sta nella partecipazione, nella comunione con l'altro, nell'amore-passione che lega le anime, nel riconoscimento dell'altro (della sua poesia e del suo mistero), sta in quello che potremmo chiamare un dialogo e relazionarsi amoroso, in cui si rispetta, si ama – in senso ampio – l'altro, la sua somiglianza e consonanza ma anche la sua radicale differenza, originalità, unicità.

La poesia dell'umano, che si inserisce dunque nel più vasto orizzonte della poesia della vita, sembrerebbe radicarsi, manifestarsi e esprimersi nella comprensione, la tragedia dell'umano, che si inserisce nel più vasto orizzonte della prosa della vita, della barbarie umana e della crudeltà del mondo, sembra invece radicarsi, manifestarsi ed esprimersi nell'incomprensione. L'incomprensione, tragedia dell'umano, sembra manifestarsi quando non c'è rispetto per la soggettività e partecipazione affettiva all'alterità, quando non c'è riconoscimento della solidarietà, della tensione amorosa e dell'attrazione gravitazionale che pure legano le singole umanità; quando, più in generale, manca una certa modalità e qualità di incontro con l'altro. Questo fallimento dell'incontro e del relazionarsi, il malinteso, si palesa nella sua tragicità come fonte di grande sofferenza per l'uomo[20].

Afferma Morin (2004a): «La tragedia umana non è solo quella della morte, è anche quella che viene dall'incomprensione» (p. 118), cogliendo dunque l'incomprensione in tutto il suo portato esistenzialmente e umanamente tragico, riconoscendole un posto di rilievo nella tragedia umana e nella crudeltà del mondo: «ciò che rende tragico e doloroso il destino umano: l'incomprensione, la malattia, la sofferenza, la morte» (Morin, 2012n, p. 731, trad. mia). L'incomprensione e le componenti ad essa correlate intossicano le nostre vite, avvelenandole con il loro potere mortifero: «L'offesa, l'umiliazione, la calunnia, l'incomprensione, la vanità, l'orgoglio si scatenano in dosi non letali, ma avvelenano la nostra vita» (Morin, 2012n, p. 735, trad. mia).

Morin (2015c) riconosce la pervasività dell'incomprensione – «Ritengo che vi sia un'incomprensione generalizzata» (p. 85)[21] –, che è ovunque tra di noi, nelle relazioni umane, in famiglia, a lavoro, verso lo straniero e il diverso, tra stati – e forse, come avremo modo di approfondire in seguito, potremmo dire che in qualche modo, con manifestazioni differenti, essa si estende anche al di

[20] Al di là della soddisfazione dei propri bisogni materiali, come nutrirsi, vestirsi, avere risorse finanziarie, garantirsi una protezione, l'essere umano prova un bisogno essenziale che ha carattere universale, e che Morin (2021a) stesso ha provato personalmente in modo profondo e ha constatato nelle sue relazioni con gli altri: «il bisogno o desiderio di riconoscimento» (p. 69). Dice l'autore: «L'Io ha bisogno del Tu, cioè di una relazione intima che comporti riconoscimento reciproco della pienezza umana dell'altro» (p. 55). E quindi «il disprezzo, l'indifferenza, l'arroganza di classe, di razza, di gerarchia, sono flagelli di civiltà che imponendo l'umiliazione impediscono a coloro che la subiscono di essere riconosciuti nella loro piena qualità umana» (p. 70).

[21] La citazione è tratta da *Etica e identità umana*, testo che nasce dall'intervento di Morin, dedicato principalmente all'etica complessa, all'interno del ciclo di incontri *Meet De Media Guru* 2009 organizzato dal Meet (Centro internazionale di cultura digitale) a Milano.

là dell'orizzonte interumano, investendo la relazione con il biologico, il vegetale, il cosmo. Morin (2012h) riconosce dunque il profondo portato di sofferenza dell'incomprensione e questo riconoscimento non è privo di dolore e inquietudine: «Quanta incomprensione, quanti orribili dolori vengono dall'incomprensione stessa, nella vita, nelle nostre vite» (p. 1143, trad. mia)[22].

Sembra che proprio l'incomprensione sia quindi una delle cause radicali della sofferenza umana. Ma allora, quali sono le fonti profonde di questa tragedia dell'uomo, dell'incomprensione? «Perché tanti fraintendimenti?» – si chiede lo stesso Morin (2015c, p. 85).

E ne evidenzia e suggerisce alcune: l'ignoranza nei confronti dell'altro, ossia una scarsa conoscenza e apertura verso il suo vissuto, il suo portato esistenziale, le sue differenti esperienze di vita, i suoi usi e costumi; l'incomprensione viene poi da una «tendenza egocentrica», che l'autore chiama anche *self deception*, la quale consiste nel mentire a se stessi e nell'auto-illudersi, assegnandosi i ruoli migliori e più nobili mentre all'altro vengono attribuiti aspetti sgradevoli e negativi, e che è una tendenza legata alla difficoltà di compiere un'autocritica e un auto-esame (Morin, 2015c, pp. 86-87).

L'incomprensione sembra poi manifestarsi, radicalmente e generalmente, in una comprensione riduttiva e assolutizzante dell'altro, dei suoi tratti negativi o dei suoi errori. Si tratta della tendenza a «ridurre l'altro al peggio» (Morin, 2015c, p. 87) in cui appunto c'è un'assolutizzazione degli aspetti negativi dell'altro, dello straniero, del "criminale" e in guerra del nemico.

A tal proposito, l'autore cita spesso la riflessione hegeliana sull'assassino come esempio emblematico per riuscire a capire comprensione e incomprensione:

> Quanto alla comprensione, essa può essere descritta nei particolari muovendo dal discorso di Hegel sull'assassino: "Il pensiero astratto non vede nell'assassino null'altro che questa qualità astratta (sottratta alla persona nel suo complesso) e (distrugge) in lui, fondandosi su questa sola qualità, tutto il resto della sua umanità". (Morin, 1994a, p. 100)

Morin (1994a) continua poi illustrando come lavora e si esprime questa tendenza umana di ridurre l'altro al peggio: «Li si vuole criminali per sempre, mostruosi in tutto; non si vuole comprendere che nessun criminale è del tutto tale, e che anche lui ha una personalità molteplice» (p. 101)[23].

[22] Il passo è tratto da *Krisis*, diario scritto nel 1987 e pubblicato per la prima volta nel 2012 nella raccolta *Journal* edita da Seuil.

[23] Come non pensare qui, seguendo la riflessione di Morin che parte da quella hegeliana, all'illuminante battuta del Padre dei *Sei personaggi in cerca d'autore* di Pirandello (2012), che pure ci parla delle potenzialità vive e germinali, della multidimensionalità e molteplicità presenti in ogni essere umano, dell'ingiustizia di ridurre un'umanità complessa, che è quella di ognuno di noi, tutta in un singolo atto: «Il dramma per me è tutto qui, signore: nella coscienza che ho, che ciascuno di noi –

Per l'autore dunque è proprio questo movimento riduttivo e assolutizzante, che mortifica la complessità – della personalità, delle interazioni, dell'ecologia dell'azione –, a ostacolare, se non addirittura impedire, la comprensione: «La tendenza a ridurre gli altri al peggio impedisce la comprensione umana» (Morin, 2015c, p. 87)[24]. In questo modo Morin ci fornisce delle ulteriori indicazioni sul movimento opposto, quello della comprensione, che è invece il movimento capace di riconoscere la multidimensionalità e molteplicità della personalità, di non ridurre, mutilare o mortificare un'umanità complessa – che è quella di ognuno di noi –, ma di comprenderla appunto[25].

Così, si evidenziano alcuni di quelli che Morin (2012m) riconosce come tratti fondamentali di un'etica della comprensione dell'altro: «La saggezza è nell'etica della comprensione dell'altro (la multipersonalità, le derive dovute alle condizioni esterne), il rifiuto della vendetta/punizione, la capacità di perdonare» (p. 638, trad. mia)[26].

La comprensione comporta infatti, oltre ai tratti che abbiamo già menzionato, la tolleranza, la consapevolezza delle derive, il rifiuto del castigo, in primo luogo quello fisico, l'apertura al perdono, la compassione, la solidarietà.

---

veda – si crede "uno" ma non è vero: è "tanti", signore, "tanti", secondo tutte le possibilità d'essere che sono in noi: "uno" con questo, "uno" con quello – diversissimi! E con l'illusione, intanto, d'esser sempre "uno per tutti", e sempre "quest'uno" che ci crediamo, in ogni nostro atto. Non è vero! Non è vero! Ce n'accorgiamo bene, quando in qualcuno dei nostri atti, per un caso sciaguratissimo, restiamo all'improvviso come agganciati e sospesi; ci accorgiamo, voglio dire, di non esser tutti in quell'atto, e che dunque un'atroce ingiustizia sarebbe giudicarci da quello solo, tenerci agganciati e sospesi, alla gogna, per un'intera esistenza, come se questa fosse assommata tutta in quell'atto! Ora lei intende la perfidia di questa ragazza? M'ha sorpreso in un luogo, in un atto, dove e come non doveva conoscermi, come io non potevo essere per lei; e mi vuol dare una realtà, quale io non potevo mai aspettarmi che dovessi assumere per lei, in un momento fugace, vergognoso, della mia vita! Questo, questo, signore, io sento soprattutto» (pp. 67-68).

[24] È importante sottolineare come però per Morin (1994a) la «comprensione per chi commette il male può solo aggiungersi alla compassione per chi lo subisce» (p. 115).

[25] Dice Morin (2021a), esplicitando il legame tra pensiero complesso, riconoscimento della complessità e benevolenza – movimenti opposti rispetto all'assolutizzazione riduttiva e mortificante di aspetti dell'altro –: «è cosa buona essere buoni e ci si sente bene a essere per il bene; il senso della complessità permette di percepire gli aspetti differenti e contraddittori degli esseri, delle congiunture, degli eventi, e questa percezione favorisce la benevolenza» (p. 141).

[26] Per favorire un'etica della comprensione è indispensabile sviluppare oltre all'*introspezione* – l'auto-osservazione, l'auto-riflessione, l'auto-elucidazione, in un continuo monitoraggio che tenti di resistere all'auto-inganno – anche un «ben pensare», un pensare complesso: un «modo di pensare che permette di apprendere, insieme, il testo e il contesto, l'essere e il suo ambiente, il locale e il globale, il multidimensionale; in breve il complesso. Ci permette di comprendere le condizioni oggettive e soggettive del comportamento umano [e di riconoscere il self-deception o l'autoinganno, il mentire a se stessi]» (Morin, 1999d, p. 105) [testo tra le parentesi quadre presente nell'originale]. Dice in proposito Gallerani (2021): «In altre parole, l'"etica della comprensione" richiede a ciascuna persona di sospendere il giudizio, per poter comprendere in prima istanza l'"incomprensione". Si basa, nondimeno, sulla capacità di sviluppare un atteggiamento disinteressato e aperto, contemporaneamente, al saper argomentare e al saper ascoltare o confutare e dibattere in modo dialettico, senza alcuna pretesa di superiorità intellettuale o morale dell'uno sull'altro. In questo procedere diventa possibile, nelle parole di Morin, un'umanizzazione delle relazioni umane, senza trascurare di ricordare che nella prospettiva moreniana la comprensione viene riconosciuta e avvalorata come un'alta forma di saggezza moderna» (p. 17).

D'altro canto possiamo forse anche aggiungere, in base a quanto abbiamo visto in precedenza circa la dialogica spiegazione/comprensione e nello specifico alle caratteristiche della spiegazione, che – seppur nella necessaria e inalienabile permanenza della relazione dialogica tra le due componenti – la modalità della spiegazione sembra poter contribuire a generare incomprensione umana; o meglio, la spiegazione, o forse semplicemente un suo eccesso, non sembra misura e movimento adatto a comprendere l'umano, l'altro, nella sua vitalità, soggettività, esistenzialità, singolarità, unicità, misteriosità, poesia, nella sua umanità più autentica e profonda, complessa.

Morin (2022b) parte dunque dal riconoscimento della tragedia umana dell'incomprensione, innanzitutto a partire dal proprio vissuto – «Quello che mi è successo con la mia famiglia è, in realtà, l'estrema tragedia del malinteso, che si verifica così frequentemente» (p. 21, trad. mia) – per intuirne poi la tragica portata antropologica:

> Ma ora vedo tutti i problemi che esistono nelle famiglie, le controversie che si creano. Siamo sopraffatti, uccisi dal fatto che non riusciamo mai a comprendere cosa dirà l'altro, cosa pensa. È una questione di salute pubblica lottare per comprendersi l'un l'altro. (p. 21, trad. mia)

L'incomprensione con (del e verso) l'altro ci sopraffà, ci uccide, uccide la possibilità di riconoscere e incontrare un'altra umanità, di essere a nostra volta riconosciuti e incontrati veramente. È perciò della massima importanza e urgenza comprendere come comprenderci l'un l'altro.

> Sotto, al di là dei loro problemi, c'è la sofferenza morale. E ripenso ai miei recenti inizi di conoscenza con l'altro. Più scopro gli esseri, più vedo mal-essere, dolori profondi, ferite antiche che si risvegliano con un nonnulla, l'incapacità di uscire dalla ripetizione, dallo scacco... È una cosa generale?
> Ci sono davvero così tante persone infelici e per motivi non economici o non principalmente economici, ma psichici? Le nostre anime, i nostri spiriti, liberati da vincoli ancestrali, non sono forse infelici per non aver trovato le loro connessioni e la loro verità? Non ci troviamo forse di fronte al problema della vera comunicazione, del vero scambio, dell'amore non maniacale e possessivo, dell'amicizia disinteressata? (Morin, 2012m, p. 561, trad. mia)

E dunque, come riuscire a comprendere veramente l'altro, ad abbracciare la sua verità, poesia e complessità? Come lottare contro l'incomprensione? Come favorire la connessione delle anime, un relazionarsi amoroso e una più profonda comunicazione e comunione tra gli esseri? Come generare e ri-generare comprensione?

È questo un problema che riguarda eminentemente l'educativo e che tenteremo qui di indagare, proponendo una possibile via che si ritiene feconda: quella della com-prensione poetico-estetica.

Ma per tentare di rispondere a tali domande e proporre questa via, dobbiamo prima capire meglio cosa sia la comprensione, come si caratterizzi e quali ne siano i dinamismi fondamentali.

7.4 Antropocosmomorfismo e analogia antropo-bio-cosmologica

> Ananke, la necessità che tutto sovrasta [...]. Tutti si muovono avvolti dalla stessa rete, dove fili innumerevoli sono prossimi a stringersi. [...] it is bound to happen: «questo è legato ad accadere»: questo necessariamente accadrà. [...] anànkē [...] «nessuna etimologia rende conto del senso proprio di anànkē e dei suoi derivati: "costrizione" e al tempo stesso "parentela". La nozione che potrebbe giustificare questo doppio sviluppo semantico sarebbe quella di «legame».
>
> *Roberto Calasso*

> Il diametro dell'Aleph sarà stato di due o tre centimetri, ma lo spazio cosmico vi era contenuto, senza che la vastità ne soffrisse. Ogni cosa [...] era infinite cose, perché io la vedevo distintamente da tutti i punti dell'universo. Vidi il popoloso mare, vidi l'alba e la sera, [...] vidi la circolazione del mio oscuro sangue, vidi il meccanismo dell'amore e la mortificazione della morte, vidi l'Aleph, da tutti i punti, vidi nell'Aleph la terra e nella terra di nuovo l'Aleph e nell'Aleph la terra, vidi il mio volto e le mie viscere, vidi il tuo volto, e provai vertigine e piansi, perché i miei occhi avevano visto l'oggetto segreto e supposto, il cui nome usurpano gli uomini, ma che nessun uomo ha contemplato: l'inconcepibile universo. / Sentii infinita venerazione, infinita pena. / "Sarai rimasto di stucco, per aver curiosato tanto dove non ti spetta," disse una voce abborrita e gioviale.
>
> *Jorge Luis Borges*

> Disse Tennyson che se potessimo comprendere un solo fiore sapremmo chi siamo e cos'è il mondo. Forse volle dire che non c'è fatto, per umile che sia, che non racchiuda la storia universale e la sua infinita concatenazione di effetti e di cause. Forse volle dire che il mondo visibile è intero in ogni rappresentazione [...]. I cabalisti affermarono che l'uomo è un microcosmo, un simbolico specchio dell'universo; secondo Tennyson, tutto lo sarebbe.
>
> *Jorge Luis Borges*

Prima di poter procedere con un approfondimento sulla comprensione e sui dinamismi che le sono propri, è necessario affacciarsi su un'ulteriore dimensione, facendo un affondo sulle categorie moriniane di antropocosmomorfismo e antropo-bio-cosmologia.

È indispensabile, in quanto ci consente di riflettere in modo più approfon-

dito e molto fecondo sulle modalità di conoscenza e relazione umane, inserendole segnatamente nel più vasto orizzonte del rapporto tra uomo, mondo-natura e cosmo – d'altronde questi sono aspetti che connotano fortemente la riflessione moriniana sulla poesia e quindi la concezione di com-prensione poetico-estetica che stiamo andando elaborando.

Morin in moltissimi dei suoi lavori dedica attenzione alla concezione magica del mondo arcaica, e al suo lascito nelle società contemporanee, nonché allo sciamanesimo e alla figura dello sciamano, individuando nel paradigma proprio di questa concezione non solo qualcosa di residuale o di appartenente a un passato ormai superato, ma un portato antropologico fondamentale e universale.

> Completamento della lettura di *Transe chamanique* [Trance sciamanica] di Gala Naoumova[27]. Questo viaggio in Siberia mi sta coinvolgendo sempre di più e l'incontro con gli sciamani sta risvegliando e stimolando il mio interesse per lo sciamanesimo, rivelatore antropologico fondamentale ai miei occhi. Tutto ciò che riguarda la trance, l'ipnosi e l'isteria ha sempre ruotato per me intorno alle profondità umane [...]. (Morin, 2012n, p. 918, trad. mia)

Come vedremo, le potenzialità sciamaniche, i lasciti attenuati delle qualità sciamaniche che caratterizzano gli stati poetici-estetici, così come la concezione analogica del rapporto tra uomo e altro da sé, sono fondamentali nelle modalità di conoscenza e relazione umane, e, andando oltre, risultano della massima rilevanza nell'antropo-cosmologia moriniana.

Lo sciamano, che è depositario della cultura, delle credenze e delle pratiche della concezione magica del mondo, è l'intermediario che riesce a far comunicare l'umano con il mondo il cosmo e l'aldilà, sembra quindi essere cosciente nodo relazionale e comunicativo del vivente e dell'essere, intermediario tra il qui, la singolarità individuata, e gli al di là (ciò che è oltre la contingenza e la presenza immediata: l'altro, il diverso, il distante, l'oltre, che pure in questa relazione diviene prossimo, simile/consonante, presente)[28].

Questa relazionalità, riconosciuta e disvelata nella concezione magica, ha la sua radice ed espressione nell'antropocosmomorfismo. Antropomorfismo e

[27] Si v. Naoumova (1999).

[28] Lo sciamanismo ha un carattere universale in tutte le società della Siberia, dell'America, dell'Asia e probabilmente dell'Europa. Lo sciamano sprofonda in uno stato di trance e grazie a questo stato comunica con gli spiriti che governano la natura, e talvolta anche direttamente con il mondo vegetale o animale (Morin, 2016d, pp. 40-41). Ulteriori tratti dello sciamanismo e delle capacità sciamaniche: «Lo sciamanismo per molto tempo è stato considerato dai moderni come intessuto di credenze e superstizioni irrazionali, fino a che esperimenti di origine occidentale non hanno verificato la sua efficacia curativa e predittiva. Lo sciamano è nel contempo "saggio, terapeuta, consigliere, guaritore e veggente". […] negozia con il mondo invisibile e guarisce o tramite azione psichica diretta, o con l'utilizzo di piante o sostanze terapeutiche; gode di percezioni extrasensoriali: telepatia, prescienza, visione a grande distanza, divinazione; egli mette in connessione il mondo dei morti e quello di viventi» (Morin, 2017a, pp. 111-112).

cosmomorfismo «proiettano l'umano nel mondo esterno e il mondo esterno dentro l'uomo» (Morin, 1956, p. 89). Per Morin (2017a) il pensiero magico, sorgente di ogni mitologia, è caratterizzo infatti da «una concezione analogica del mondo» in cui tutto comunica (p. 112), si fonda «sull'analogia fra il microcosmo (umano) e il macrocosmo (universo, natura)» (p. 103)[29]. Nel pensiero mitologico-magico la relazione tra uomo e mondo, tra uomo e altro da sé, è quindi quella della «reciprocità analogica» – «tra l'uomo-microcosmo e il mondo-macrocosmo» – (Morin, 1969b, p. 349) ed è proprio qui che troviamo, dunque, la radice e l'espressione dell'antropocosmomorfismo.

Il pensiero simbolico-mitologico-magico, «il cui paradigma portante stabilisce la comunicazione antropo-socio-cosmica», concepisce dunque l'universo come una sorta di «immenso congenere» (Morin, 1986a, p. 188). Si tratta quindi di una concezione che riesce a cogliere, aldilà delle differenze, dell'individuazione, del contingente, della separazione, la relazione profonda che collega ciò che è, una relazione analogica appunto, in cui vengono riconosciute le somiglianze tra i diversi enti e i diversi livelli, in una sorta di unità di unione e disunione (somiglianza nella differenza).

Alla base di questa possibilità di cogliere e manifestare la relazionalità profonda di ciò che è, il suo rapporto di reciprocità analogica, sembra stare una particolare capacità e modalità conoscitiva e relazionale umana: si tratta di processi cognitivi che dipendono da un tipo di intuizione «mimetico-analogica»[30]. Se risaliamo alla «fonte» dell'antropocosmomorfismo, infatti, esso ci svela la sua «natura energetica primaria: proiezione e identificazione» (Morin, 1956, p. 89).

Volendo valorizzare la connessione, il riconoscimento della relazione interumana e tra uomo e natura/cosmo, è necessario approfondire le caratteristiche e il portato di questi dinamismi, di questa energia che consente all'uomo di entrare in relazione con l'altro da sé, riconoscendolo come al tempo stesso altro e simile, fuori di sé e in sé.

[29] «Per il pensiero magico c'è un legame analogico fra il nome e la cosa, l'oggetto e la sua immagine. Così i guaritori curano una malattia a partire da un oggetto appartenente al malato, o meglio, oggi, a partire da una sua fotografia, e anche dalla sua voce trasmessa del telefono» (Morin, 2017a, p. 103).

[30] Dice Morin (2017a) «Lo sciamanismo comporterebbe quindi una teleconoscenza, o telepatia, che, manifestandosi negli stati di trance, produrrebbe stati di veggenza. Dobbiamo supporre dei processi cognitivi che dipendono da un tipo di intuizione sia mimetico-analogica (la mimesi è un'attività della mente che include e suscita una conoscenza), sia medianica» (pp. 113-114). L'autore poco dopo rileva inoltre come, essendo che alcuni sciamani vengono educati a diventare tali dai loro genitori, possiamo supporre che la potenzialità dei doni psichici dello sciamanismo, sebbene si attualizzi spontaneamente solo in alcune menti, sarebbe presente in ogni umano e che perciò per svilupparla sarebbe sufficiente coltivarla.

7.5 Mimesi e com-prensione: il movimento della proiezione/identificazione/partecipazione

La direzione di questo mutamento sembra determinata da un crescente indebolimento della facoltà mimetica. Poiché è evidente che il mondo percettivo dell'uomo moderno non contiene più che scarsi relitti di quelle corrispondenze e analogie magiche che erano familiari ai popoli antichi. Il problema è se si tratta qui della decadenza di questa facoltà oppure della sua trasformazione.

Walter Benjamin

La mimesi è un'attività mentale essenziale.

Edgar Morin

Ci sono dei mimetismi che sono vere possessioni: io adoravo imitare il mio maestro e amico G.F., al punto che questo bisogno di imitarlo mi possedeva spesso. Ma, ciò che soprattutto mi possedeva, era la sua persona: imitando la sua voce io pensavo come lui, io ero lui, pur restando a malapena me stesso.

Edgar Morin

Fuori dal tracciato di ciò che è ammesso, c'è il fuoco. Apollo e Dioniso vivono spesso lungo i bordi di quella linea, dalla parte divina e dalla parte umana, fomentando l'oscillazione negli uomini, quel loro uscire da sé a cui sembrano tenere più ancora che all'essere uomini, più ancora che alla vita stessa. [...] Apollo e Dioniso sono falsi amici, come anche falsi nemici. Dietro lo scenario delle loro opposizioni, dei loro incontri e del loro sovrapporsi, qualcosa li unisce per sempre e li distacca da tutti gli altri compagni divini: la possessione. Sia Apollo sia Dioniso sanno che la possessione è la più alta forma della conoscenza e il più alto potere.

Roberto Calasso

La mimesi è integrata nella visione complessa dell'umanità.

Edgar Morin

Il dinamismo alla radice della capacità umana di entrare in relazione e consonanza con l'altro da sé sembra essere quello della *mimesi*, che per Morin (2017a) «è un'attività mentale essenziale» (p. 115)[31].

[31] Il concetto-dinamismo della mimesi attraversa, come si sarà potuto intuire, l'intera produzione moriniana, e possiamo ritenerla una categoria con la quale comprendere più profondamente la sua antropologia complessa e la sua poetica, in cui la mimesi risulta centrale, come avremo modo di vedere. Questa nostra lettura ci sembra confermata da quanto emerge nel dialogo tra Morin e Lawtoo (2022)

«Bisogna constatare che un processo mentale analogico è inseparabile dal processo mimetico: la capacità analogica permette la mimesi, la quale rende possibile il processo analogico» (Morin, 2016d, p. 43). E così, la capacità di analogia, di cogliere il simile e di conoscere per somiglianza, ha la sua radice nella mimesi, e la mimesi, la capacità di rendersi simili all'altro da sé, è la radice e la manifestazione della capacità e dei processi analogici, in un anello ricorsivo, in cui si esprimono la «conoscenza attraverso il simile e l'identificazione per analogia» (Morin, 1986a, p. 188)[32].

sulla mimesi pubblicato nel recente studio che quest'ultimo ha dedicato all'*homo mimeticus*, così come nell'introduzione con cui Lawtoo presenta il confronto con il pensatore della complessità. Lawtoo mette in evidenzia come, nonostante Morin non abbia dedicato specificamente un volume al tema, il fenomeno della mimesi sia molto presente nell'opera moriniana: dal suo primo libro *L'uomo e la morte*, in cui affronta la questione del potere magico dell'ombra-fantasma e del doppio, a *Sull'Estetica*, passando attraverso le sue analisi pionieristiche sui divi del cinema, la sociologia dei media, la critica dei totalitarismi, nonché nei diversi volumi de *Il Metodo*. Secondo Lawtoo (in Morin & Lawtoo, 2022) la mimesi fornisce «principi affettivi e concettuali» che «animano dall'interno» la ricerca e l'opera moriniana ed «è una questione chiave – finora per lo più trascurata – che è costitutiva dell'emergere del suo pensiero complesso» (p. 305, trad. mia). Per l'autore Morin fornisce una visione complessa del fenomeno sfaccettato della mimesi, che secondando il pensiero complesso moriniano possiamo cogliere come a un tempo biologico, psichico, sociale, affettivo e razionale, e «una prospettiva di ampio respiro sulla rilevanza contemporanea della "complessità della mimesi"» (p. 320, trad. mia). D'altronde Morin stesso ci conferma la rilevanza del dinamismo mimesico nella visione complessa dell'umano e dunque nella sua antropologia, affermando nella conclusione del dialogo: «La mimesi è integrata nella visione complessa dell'umanità» (Morin in Morin & Lawtoo, 2022, p. 319, trad. mia).

[32] La riflessione sulla mimesi, sulla sua rilevanza antropologica e sul suo valore conoscitivo accompagna la riflessione occidentale fin dall'antica Grecia. Platone per primo dà una definizione di mimesi nella *Repubblica* (III, 393 c), riconoscendola come il rendersi simili a qualcuno o qualcosa nella voce e/o nei gesti, evidenziando poi come la mimesi possa realizzarsi anche come solo movimento interiore, e quindi come un rendersi simili internamente senza che vi siano necessariamente manifestazioni esteriori. Platone riconosce la mimesi come il dinamismo alla base della produzione artistica e coinvolto nel processo con cui l'uomo conosce il mondo fenomenico, e gli riconosce una potenza tale – di trasformare l'essere umano nella cosa a cui si rende simile – da portarlo a quella che sembrerebbe un'esclusione dell'arte e della mimesi dalla città ideale. Dobbiamo poi ad Aristotele una rivalutazione del ruolo conoscitivo della mimesi e di conseguenza dello statuto conoscitivo della poesia (che tende al possibile e all'universale): per il filosofo la mimesi è connaturata negli uomini fin dall'infanzia, l'uomo è l'essere che ha la maggiore capacità di mimesi e che la esprime con maggiore intensità e inoltre egli acquisisce attraverso di essa le conoscenze fondamentali (Aristotele, *Poetica,* 1448 b, 4-24; 1451 a, 36-38; 1451 b, 1-12). Per la lettura della pagina platonica qui proposta e per ulteriori approfondimenti si rimanda al lavoro di Scaramuzzo (2010), per quella di quella aristotelica si rimanda al lavoro di D'Angelo et al. (2002), di Halliwell (2002) e a quello di Scaramuzzo (2013). L'interrogazione sulla mimesi è rimasta centrale nel pensiero occidentale, in particolar modo per quanto concerne la riflessione sull'ambito estetico e artistico, e nel corso del Novecento ha conosciuto nuovi sviluppi, anche al di là di questo ambito. In questo secolo la riflessione su una rivalutazione della mimesi e del suo valore conoscitivo ha ricevuto infatti impulso in diversi ambiti: per esempio in quello filosofico con Gadamer (1986), in quello estetico con Halliwell (2002), antropologico con Jousse (1974), della formazione artistica con Orazio Costa Giovangigli (2022), pedagogico con Wulf (Gebauer & Wulf, 1992), e come vedremo in quello filosofico-antropologico-sociologico con Morin. Da rilevare poi come più di recente, nel 2016, sia stato attivato l'Homo Mimeticus ERC Project (s.d.), finanziato dal Consiglio europeo della ricerca nell'ambito del programma UE di ricerca e innovazione Horizon 2020. Il progetto *Homo Mimeticus: Theory And Criticism (HOM)*, partendo dal riconoscimento di come la *mimesis* sia stata recentemente al centro di dibattiti teorici nelle scienze umane e sociali e nelle neuroscienze, combina gli approcci di differenti discipline sul tema (filosofia,

Ma in cosa consiste la mimesi per Morin?

Egli la collega agli stati secondi di possessione e trance (anche nelle loro forme di semi-possessione e semi-trance) e ai processi di proiezione/identificazione, processi che collega (potremmo dire quasi identifica) con il dinamismo della partecipazione affettiva[33].

Per Morin (2001a) la mimesi umana, che permette e genera simpatia ed empatia, comporta «la proiezione di sé nell'altro e l'identificazione dell'altro a sé» (p. 74)[34]. Riteniamo inoltre che nella concezione moriniana il fenomeno della mimesi comprende sì l'imitazione, ma al contempo la eccede[35].

La comprensione, di cui si è avuto modo di parlare in precedenza, è possibile proprio grazie alla capacità umana di mimesi, attraverso i dinamismi di proiezione/identificazione:

> Questa comprensione è una conoscenza empatico/simpatica (*Einfühlung*) delle attitudini, dei sentimenti, delle intenzioni, delle finalità altrui; essa è sostenuta da una mimesi psicologica che consente di riconoscere, e persino sentire in se stessi, ciò che sente un altro da sé (Morin, 1986a, p. 159)[36].

---

critica letteraria e filmica, studi politici e femministi, ecc.) con l'obiettivo generale di promuovere «una svolta mimetica, o ritorno [re-turn] della mimesi», che sposti il paradigma del pensiero sulla mimesi dalla rappresentazione realistica verso una concezione affettiva, incarnata e relazionale, che la concepisce come fenomeno costitutivo dell'*homo mimeticus*. Si rimanda inoltre ai lavori di Lawtoo (2022a; 2022b; 2022d).

[33] «Per noi il termine partecipazione coincide esattamente, sul piano mentale affettivo, con la nozione di proiezione-identificazione» (Morin, 1956, p. 92). E così la mimesi, attraverso la quale l'uomo si rende simile all'altro da sé, coincide con la possibilità di partecipare (prendere parte) a ciò che è fuori di lui, di parteciparvi affettivamente, riconoscendo l'altro in sé e sé nell'altro.

[34] Morin (2001a) prosegue rilevando inoltre come ci sia un'importante relazione tra mimesi – nella sua ricorsività di proiezione/identificazione – isteria e possessione: «La mimesi si realizza quando la proiezione/identificazione diviene un fenomeno nel contempo isterico e di possessione. L'isteria è il nome comune della simulazione, che in senso clinico non è né finzione né artificio, ma la traduzione di uno stato psichico in sintomo fisico. La possessione è un'autentica appropriazione e un dominio della persona da parte del personaggio, reale o mitico, che si impadronisce di lei» (p. 74).

[35] Nonostante Morin utilizzi spesso il termine imitazione associandolo alla mimesi e ai processi mimetici – ma in molti luoghi della produzione parla appunto di mimesi, mimetismi, processi mimetici –, riteniamo che il termine imitazione non riesca a rendere la profondità e ricchezza di cui la mimesi è portatrice, e che, sosteniamo, il pensatore stesso le riconosce. Risulta infatti riduttivo e fuorviante intendere la mimesi come mera imitazione. Secondando l'analisi di Scaramuzzo (2013), possiamo coglierla come un processo di *as-similazione* attraverso cui l'essere umano comprende rendendo-si (sé) simile a ciò che è altro da sé. Si tratta di un dinamismo che se agito con intensità e pienezza comporta un investimento delle migliori energie vitali del soggetto. "Imitazione" e "imitare", con cui solitamente si traducono i termini greci *μίμησις* (*mímesis*) e *μιμεῖσθαι* (*mimeîsthaí,* fare la *mimesis*) risultano perciò inadeguati, in quanto rimandano «a un agire che coglie ed esprime caratteristiche superficiali ed esteriori, e/o caricano tale agire di una sorta di negatività» (p. 28), quando invece la *mimesis* sembra piuttosto essenzialmente un agire nelle profondità e costituisce «per intensità e misteriosità quasi un vertice del vivere umano» (p. 54).

[36] Con Simonigh (2012c), evidenziamo come la «partecipazione soggettiva ed anche affettiva alla concretezza del mondo e alle sue manifestazioni», proprio perché «comporta un'assimilazione a sé di altri esseri o enti», è quel movimento che «permette all'uomo di concepirli, di interpretarli e di

Nella proiezione, che è un processo universale e multiforme, l'essere umano proietta i propri bisogni, aspirazioni e ossessioni, desideri e timori, su ogni cosa e ogni essere; nell'identificazione, l'essere umano assorbe il mondo, lo *incorpora* nell'io e lo integra affettivamente, e questo dinamismo di identificazione con l'altro può risolversi in "possessione" del soggetto (Morin, 1956, pp. 89-90). È necessario considerare il complesso di proiezione/identificazione, in quanto questi due movimenti sono ricorsivamente collegati: «Già la più banale "proiezione" sull'altro – il semplice "mi metto al posto suo" – è un'identificazione del proprio io con l'altro, che facilita e richiama a sua volta l'identificazione con me dell'altro: questi è divenuto assimilabile» (Morin, 1956, p. 90). La comprensione comporta dunque per Morin (1986a) una proiezione, di sé sugli altri, e un'identificazione, di altri a sé, in un duplice movimento di senso contrario che forma un anello ricorsivo proiezione-identificazione. «È in questo anello che un *ego alter* (un altro) diviene un *alter ego* (un altro se stesso) di cui si comprendono spontaneamente sentimenti, desideri, timori» (p. 159)[37].

In tale dinamismo, dunque, l'essere umano proietta il proprio essere nel-

comprenderli» (p. 184).

[37] Simonigh (2012c) mette in luce come nella visione morinana «il compelsso di identificazione-proiezione su cui si fonda l'atto del comprendere ponga in una relazione di dipendenza reciproca l'*alter ego* e l'*ego alter* secondo le modalità del rapporto con il doppio», che egli colloca «nella fase originaria del pensiero analogico, simbolico e mitologico»: al di là delle determinazioni storiche, la nozione di doppio permette a Morin di riflettere sui processi di pensiero "estetici" attivati «quando l'*ego alter* diviene un *alter ego* di cui si possono comprendere sentimenti e pensieri in base all'empatia e alla simpatia» (p. 185). Alcuni studi neuroscientifici hanno confermato, mostrandone le radici neurali e neurofisiologiche, l'importanza dei dinamismi mimetici (quindi della mimesi) e il loro ruolo essenziale per quel processo emotivo, cognitivo e relazionale che Morin chiama comprensione. All'inizio degli anni Novanta del XX secolo, nell'ambito delle neuroscienze, sono stati scoperti i «neuroni specchio» nei macachi – che sono stati così chiamati perché questi neuroni sembrano «riflettere le azioni eseguite da un altro individuo nel cervello dell'osservatore» – e «la successiva dimostrazione di un sistema specchio (*mirror system*) nel cervello umano» ha messo in evidenza per la prima volta «un meccanismo neurofisiologico in grado di spiegare alcuni aspetti di base dell'intelligenza sociale umana» (Rizzolatti et al., 2007). Con degli esperimenti è stato dimostrato che l'attività dei neuroni specchio è alla base della comprensione degli atti motori altrui – l'osservatore comprende il significato dell'atto motorio altrui in quanto attiva lo stesso circuito nervoso che presiede nel suo cervello all'esecuzione del medesimo atto motorio: l'osservazione di un atto motorio eseguito da un altro individuo attiva le regioni motorie dell'osservatore (Rizzolatti et al. 2007)– e che, più in generale, il sistema specchio permette la comprensione diretta e immediata delle azioni e del comportamento altrui (Rizzolatti & Craighero, 2004), poiché è alla base della comprensione delle «intenzioni» delle azioni altrui (Fabbri-Destro & Rizzolatti, 2008). Il sistema specchio sembra permettere inoltre anche la comprensione delle emozioni altrui. Il meccanismo a specchio «trasforma le situazioni emotive osservate in risposte viscero-motorie analoghe a quelle presenti quando l'individuo stesso sperimenta realmente quelle emozioni»: questo «sistema specchio emozionale» fa sentire in modo diretto all'osservatore ciò che l'altro prova (Fabbri-Destro & Rizzolatti, 2008, p. 171, trad. mia). In tali studi si afferma che le proprietà del sistema dei neuroni specchio facciano pensare che una delle loro funzioni sia quella di sottendere il comportamento imitativo – e si asserisce, contestualmente, come negli esseri umani l'imitazione sia un mezzo molto importante per imparare e trasmettere le competenze pratiche, il linguaggio e la cultura –: studi di *brain imaging* nell'essere umano hanno mostrato il coinvolgimento del sistema dei neuroni specchio sia nell'imitazione di semplici movimenti sia nell'apprendimento imitativo di pattern motori nuovi e complessi (Rizzolatti et al., 2001; Rizzolatti et al., 2007). Si rimanda inoltre a Rizzolatti e Sinigaglia (2006).

l'altro da sé e, ricorsivamente, accoglie nel proprio essere l'essere dell'altro da sé, in un processo di as-similazione, in cui, partendo dal riconoscimento della somiglianza, nell'incontro di due entità si diviene in qualche modo "uno", pur rimanendo separati e diversi: identità nell'alterità, alterità nell'identità[38]. Ed è proprio in questa manifestazione dell'unità analogica e dell'as-similazione dell'altro e del diverso, nella contingenza del vivere e nella separazione, che si esprimono una conoscenza e una relazione fraterne e sororali: la mimesi porta alla luce e manifesta il legame tra gli esseri.

> L'atto di comprensione dell'altro comporta un "io sono te" (Novalis) e in questo senso costituisce una conoscenza fraterna o sororale che include l'altro in una sfera di simpatia o più fortemente in un anello comunitario che può durare, talvolta, solo il tempo della comprensione. (Morin, 1986a, p. 159)

La mimesi sembra essere una sorta di misteriosa e stupefacente «messa in risonanza» (Morin, 1986a, p. 162) degli esseri. Morin parla di "possessione", o meglio di quasi-possessione o semi-possessione, di semi-trance, proprio perché nel movimento della mimesi, nella proiezione/identificazione, il soggetto in qualche modo "possiede" l'altro da sé, lo abita, ed è egli stesso "posseduto" dall'altro da sé, è abitato da esso: ricorsivamente, ci si invade, pervade e permuta (nella mimesi/possessione vi è infatti anche una trasfigurazione e metamorfosi del soggetto)[39].

---

[38] Come sostiene Scaramuzzo (2013) la mimesi manifesta, «nell'attualità del vivere, quel che fa del *sé* e dell'*altro da sé* un *uno*» (p. 69). Per Gadamer (1967b) *Mimesis* è un atto di riconoscimento, che si basa sull'identificazione, per cui in essa si manifesta la «non-differenziazione, l'identificazione» (p. 95) tra rappresentante, rappresentazione e rappresentato; si v. anche Gadamer (1977).

[39] Dice Simonigh (2012c): «Morin chiarisce come la *mimesis* costituisca la procedura primaria della comprensione attraverso la quale è possibile svolgere concretamente l'assimilazione a sé dell'altro, imitandolo, ossia letteralmente incorporandolo e così assumendone non solo l'*habitus* comportamentale, ma anche, e conseguentemente, la *forma mentis* attuando un pensiero mimetico» (p. 186). Rispetto a mimesi e possessione è illuminante l'esempio personale, che Morin riporta in diversi luoghi della sua produzione, di un'esperienza in cui ha vissuto la mimesi, imitando dei suoi maestri: «Questa piccola esperienza [Morin che imitava il professore e si sentiva posseduto da lui e dentro di lui al contempo] mi ha fatto comprendere il ruolo della mimesi psichica legata a uno stato secondo, tanto in un imitatore quanto in un attore. Questa mimesi che mi consentiva di entrare in lui e consentiva a lui di entrare in me, era di fatto uno stato di semi-trance e di quasi-possessione» (Morin, 2016d, p. 46). E anzi rileva come il portato esperienziale personale di questo fenomeno di quasi-possessione fosse del tutto simile a quello di molti suoi amici con cui aveva avuto modo di confrontarsi rispetto al tema, potendone quindi intravederne il fondamentale portato antropologico: «eravamo colpiti dal fatto di aver vissuto il medesimo fenomeno di quasi-possessione» (Morin, 1986a, p. 161). D'altronde Morin (1969b) sembra avere una predisposizione particolare per la mimesi e i mimetismi, e, avendo coltivato questa apertura all'alterità e questa particolare qualità del relazionarsi all'altro da sé, sembra aver raggiunto un'eccellenza nell'agire mimesico, vertice che possiamo forse ipotizzare come conseguibile per ogni essere umano qualora la capacità mimetica e tale agire vengano coltivati e sviluppati intenzionalmente: «E mosso come sono da tendenze multiple e contraddittorie, mi sento polifilo e polimorfo: ogni richiamo trova in me un'eco, tutte le strade mi tentano, mi lascio prendere da tutto perché posso provare di tutto. La mia capacità mimetica è enorme, e, assieme alla

Nonostante la mimesi consenta una sorta di fusione con l'altro da sé (*con-fusione*), va sottolineato come al contempo, proprio perché stato di *semi* possessione e trance, in essa e nella comprensione che ne deriva, pur nella profonda consonanza e connessione con l'altro da sé, si mantengano al contempo la soggettività individuale e la separazione (non c'è, quindi, *confusione*): «La comprensione non è confusione: essa comporta la distinzione tra l'io e il tu nel loro congiungersi: è un "io divengo te pur rimanendo me"» (Morin, 1986a, p. 159). E per Morin (1986a) è possibile riscontrare un esempio illuminante di tale relazione *complessa*, in cui si è e si resta se stessi pur partecipando alla vita altrui, diventando l'altro, nella partecipazione umana all'arte, in cui, come per esempio con romanzi e film, «viviamo, soffriamo, ridiamo, godiamo della vita, delle gioie e dei dolori dei nostri eroi, pur rimanendo noi stessi, consapevoli del fatto che stiamo leggendo un romanzo o vedendo un film» (pp. 159-160).

Al contempo, la mimesi, che è una conoscenza di tipo analogico, permette non solo proiezione e identificazione, ma, consentendo di mantenere l'individualità soggettiva e di trasportare una realtà altra nel qui e ora di una soggettività che ne fa la mimesi, la «conoscenza mimetica permette una ri-creazione di ciò che è imitato in un nuovo ambito» (Morin, 2017a, p. 115): nell'as-similazione continua a esprimersi infatti l'originalità e unicità del soggetto che incontra e diventa l'altro da sé.

Per Morin (1986a) c'è dunque un fortissimo legame tra comprensione e mimesi, in cui ogni termine rimanda a, suscita, produce l'altro: «A un estremo, come nella "possessione" in stato di veglia o di sogno, l'intensità delle proiezioni/identificazioni trasfigura la comprensione in identificazione mimetica. All'altro, la mimesi si dissolve nelle empatie e nelle simpatie banali» (p. 162). Possiamo quindi concepire il dinamismo della mimesi come un continuum, in cui la modalità di comprensione e relazione va da una risonanza debole, quella delle simpatie ed empatie superficiali e fugaci, fino all'estremo dell'identificazione mimetica, in cui ci si perde totalmente nell'altro da sé, in una confusione che rischia di divenire confusione (come nell'estremo dello stato estatico per esempio).

A uno sguardo attento, emerge come la comprensione e la mimesi riguardino tutti gli ambiti della conoscenza, poiché la mimesi opera in ogni analogia o rappresentazione, e quindi ogni conoscenza è, in qualche misura, di natura comprensiva[40]. E allora sembra che la mimesi sia alla base di qualsiasi movi-

mia immaginazione, mi spinge verso l'assimilazione, la simulazione semi-isterica, la parodia» (p. 379).

[40] La mimesi infatti, per quanto emerge dalla lettura della pagina platonica (*Repubblica,* in part. III, 392 d- 394 d – Platone, 1994, pp. 103-105) e aristotelica (*Poetica,* in part. I448 b 4-24 – Aristotele, 2014, pp. 7-9) e dalle riflessioni di studiosi contemporanei (Halliwell, 2002, in part. pp. 159-160; Scaramuzzo, 2013), è quel movimento innato (che è possibile rintracciare innanzitutto, infatti, nel gioco del "fare come se" del bambino), su cui si fonda la possibilità della creazione artistica – ma non solo, poiché l'essere umano sembra conformarsi mimicamente, mimeticamente, mimesicamente

mento con cui il soggetto incontra e si relaziona con l'esterno e l'alterità. Morin (1986a) nota però come «gli sviluppi originali della comprensione, nella sfera psichica, hanno come motore la proiezione/identificazione e sono focalizzati sulle relazioni e le situazioni umane» (p. 163). E allora potremmo dire che il portato originale della mimesi starebbe in una certa intensità raggiunta nei dinamismi di proiezione/identificazione, quando la componente analogica si fa preminente, quando il riconoscimento della somiglianza e dell'analogia portano a una consonanza più profonda con l'altro da sé, in cui il soggetto investe delle proprie energie vitali l'altro da sé e lo accoglie nello spazio della propria interiorità facendosi a sua volta abitare da esso, e in questo modo divenendo l'altro, trasformandosi all'interno di questo movimento[41].

Sembra che Morin colga qui come luogo principe della mimesi e della comprensione le interazioni e situazioni intersoggettive umane. Se la mimesi certamente è quel movimento che permette in modo eminente la comprensione tra esseri umani, a nostro parere non va trascurata la sua potenzialità nell'incontro e relazione con l'alterità in generale, anche non umana. Proprio per le sue caratteristiche – che abbiamo approfondito fin qui secondando quest'ottica – di relazione analogica di somiglianza e consonanza, di messa in risonanza di enti diversi, di capacità soggettiva di farsi a immagine e somiglianza (diventare) dell'altro da sé, riteniamo che questo movimento sia aperto in realtà aldilà dell'umano, e permetta una generale comprensione in sé dell'altro da sé, che sia esso un tu umano, un essere vegetale, animale, il mondo-natura-cosmo. D'altro canto Morin stesso, che in alcuni luoghi della sua produzione sembra vederla come dinamismo di risonanza principalmente intersoggettiva e interumana, sembra aprire il dinamismo della mimesi a orizzonti più vasti, in un'ottica di capacità relazionale nei confronti dell'intero mondo circostante – e d'altronde questo è ciò che si rivela nella dimensione estetica e artistica propriamente detta, in cui l'essere umano fa la mimesi di tutto ciò che lo circonda e produce una rappresentazione frutto di questa mimesi. Ciò è confermato inoltre dalla concezione moriniana degli stati poetici come lasciti attenuati di quelli sciamanici e del pensiero magico arcaico, di cui abbiamo rilevato il paradigma antropocosmomorfico, e, del resto, ci sembra sia proprio anche nella

a tutto ciò che lo circonda –, per cui, come abbiamo visto, l'essere umano si *as-simila* (esteriormente o anche solo interiormente), rende sé simile all'altro da sé, e mediante il quale l'uomo acquisisce le conoscenze fondamentali in un processo di apprendimento e comprensione caratterizzato da piacere: quando conosce o crea qualcosa l'uomo fa la *mimesis* della natura o realizza in lui la *mimesis* delle *mimesis* compiute da altri uomini.

[41] La mimesi è proiezione/identificazione come abbiamo visto, e questo misterioso movimento è la radice del suo potenziale trasformativo, al contempo estremamente fecondo e inquietante – la questione si lega infatti in modo eminente ai rischi che già Platone aveva visto legati alla mimesi e che approfondiremo più avanti. Nella mimesi proietto me sull'altro, identifico l'altro con me: divento l'altro, sono l'altro, e, pur rimanendo me stesso, divento altro, mi trasformo. Come evidenzia Scaramuzzo (2010), in questo movimento, dunque, il soggetto assume, in misura minore o maggiore, in modo più o meno permanente, le qualità di ciò di cui fa la mimesi, come se avvenisse una sorta di «passaggio di qualità» (p. 53) – rendendovisi simile, le assimila, le diventa, e, così, muta.

mimesi – e forse soprattutto in essa – la radice e la possibilità dell'analogia antropo-cosmologica che Morin riconosce e cerca di elaborare con la sua ricerca di un'epistemologia della complessità[42].

Un passo da *L'uomo e la morte* è particolarmente rilevante per interpretare la concezione moriniana di mimesi e comprensione nel senso sopra indicato.

> Dicevo che l'uomo mima gli animali; bisogna però spingersi più lontano poiché l'uomo imita tutto, è l'animale mimetico per eccellenza. Il mimetismo è la facoltà di riecheggiare quel che esiste nel proprio ambiente, l'apertura al mondo, la partecipazione medesima, la possibilità, in definitiva, di fondersi con l'altro. (Morin, 1951, p. 87).

Morin (1951) prosegue poi dicendo come il «mimetismo» non abbia fatto la sua comparsa con l'uomo, poiché è presente anche in natura, la quale ha una «potenza mimetica prodigiosa» (p. 87)[43]. In natura, però, questa «forza mimetica» si è sempre «cristallizzata nella specializzazione e nell'adattamento» (p. 87) – si tratta dei mimetismi "camaleontici" verso l'ambiente di alcuni vegetali, insetti e animali. Invece nell'uomo la capacità di mimesi è rimasta in qualche modo indeterminata, aperta. L'essere umano riesce a rendersi simile – anche non meccanicamente, ma volontariamente! – a tutto, a fare la mimesi di tutto ciò che lo circonda. In lui la mimesi è svincolata da finalità di adattamento e si riversa nella dimensione ludica ed estetica. La capacità mimesica umana consente all'uomo di cogliere ed esprimere l'unità e l'indeterminazione, gli permette di as-similarsi plasticamente a tutto, al cosmo, di parteciparvi (prendervi parte), di identificarvisi e assorbirlo (di unirvisi, diventandolo), di fondersi con esso – potremmo anche dire, dunque, di com-prenderlo.

---

[42] Come abbiamo già rilevato, proiezione/identificazione e partecipazione sono energie primarie e primigenie dell'umano, della sua conoscenza e modalità di relazione, e sono alla base dell'antropo-cosmomorfismo. È proprio il dinamismo della mimesi che consente (e al tempo stesso rivela) la relazione analogica tra io e non io, tra uomo e cosmo. Afferma Morin (1956): «La partecipazione è precisamente il luogo comune allo stesso tempo biologico, affettivo, intellettuale delle energie umane primigenie. […] L'antropo-cosmomorfismo non è una sorta di facoltà speciale, propria dei bambini e dei ritardati, ma il movimento spontaneo della proiezione-identificazione» (p. 211).

[43] «Il mimetismo ha origini preumane: i mimetismi animali sono innumerevoli e di diversi tipi, colori e forme negli insetti, ma anche nei rettili, negli uccelli, nei mammiferi. L'attitudine umana è innanzitutto mentale: essa è nella mente dell'artista-sciamano che produce pitture rupestri di animali senza averne sott'occhio il modello, è nell'attore che impersona il suo ruolo, è nello spettatore del film che prova gli stessi sentimenti dei personaggi» (Morin, 2017a, p. 115). D'altronde Morin (2016d) riconosce come ci sia un'«estetica della natura» (p. 14) – che certo non raggiunge le manifestazioni particolari, indeterminate/aperte e ipercomplesse con cui si esprime nell'uomo –, la quale costituisce una sorta di «preistoria dell'estetica umana» (p. 17), che si manifesta nella creatività della vita e si esprime in diverse specie attraverso la propensione nei confronti di particolari colori e forme e nei mimetismi del mondo vegetale e animale, in quella che potremmo chiamare una sorta di percezione estetica – quasi come se anche gli animali avvertissero «un godimento quasi estetico, provando il piacere di vivere, di stirarsi, di saltellare, di galoppare, di volare» (p. 15). In proposito si v. anche Valotta (2020, p. 240).

> Nell'uomo, al contrario, il mimetismo, che ha avuto origini non meno pratiche, è rimasto instabile; si apre incessantemente sul gioco e la danza (il cui erotismo, con o senza orgasmo, che scaturisce dagli "strati sotterranei", si innalza fino all'estasi panica, cosmica).
> I giochi e le danze sono vere e proprie pantomime del cosmo. Mimano la creazione del mondo, l'unità e l'indeterminazione originarie [...].
> E così l'uomo è capace di tutto e niente [...] e partecipa a tutte le forze dell'universo: è un microcosmo dotato di tutte le possibilità, di tutte le plasticità. Grazie a questa permeabilità alle partecipazioni, l'individualità tende ad assorbire tutto, a identificarsi con tutto. (Morin, 1951, pp. 87-88)

Si rivela nell'essere umano, proprio nella sua capacità di mimesi, un congenere, una consonanza e connaturalità con l'altro da sé, con il tu, la natura, il cosmo: l'essere umano è capace infatti di rendersi simile, di diventare, essere l'altro da sé, per quanto quest'ultimo possa essere anche molto diverso e distante da lui[44].

[44] Morin (1951) afferma: «Sotto tutti i profili, dunque, la regressione ha fatto dell'uomo, svincolato dagli istinti e dalle regressioni organiche, un piccolo mondo a immagine e somiglianza del grande, una specie di specchio del mondo biologico. È un vero e proprio microcosmo, compendio e campo di battaglia della vita […]. Si può dire che attraverso la plasticità umana affiorino tutte le possibilità già vissute dalla stirpe biologica fin dalle sue origini acquatiche e unicellulari» (p. 86). L'uomo infatti è per Morin (1956) «il riassunto e il campo di battaglia delle forze che animano tutte le specie animali viventi; è aperto a tutte le sollecitazioni del mondo che lo circonda, da cui la gamma infinita dei suoi mimetismi e delle sue partecipazioni» (p. 203). Rispetto a questo aspetto risultano particolarmente illuminati la riflessione aristotelica e la lettura che Scaramuzzo (2010; 2013) fa della capacità mimesica umana a partire dai classici greci. Aristotele riconosce l'uomo sia come animale razionale (nella *Politica*, 1253 a 9-20, 1332 b 5) che, come abbiamo visto, come *animale mimesico* (nella *Poetica*, 4. 1448 b), e anzi, come evidenzia Scaramuzzo (2013), come l'animale «mimesico per eccellenza» (p. 33): in lui la mimesi raggiunge i suoi vertici, come quello del fare arte. Mentre la razionalità distingue radicalmente l'essere umano dagli altri enti, la *mimesicità* dice dell'umano in una linea di continuità con essi. Proprio il fatto che l'uomo riesce a diventare gli altri enti manifesta questa continuità al di là e nella discontinuità, manifesta l'analogia tra tutto ciò che è. La razionalità è infatti, nella lettura di Scaramuzzo, la caratteristica che «differenzia ontologicamente» (p. 38) l'umano dall'altro da sé, è cifra di un movimento «*discriminante*» (p. 38), che procede disgiungendo e separando le cose tra di loro e l'uomo da esse. La mimesicità, invece, è la modalità dell'«*esserci* fondato sulla qualità del suo interrelarsi all'altro da sé» (p. 38), grazie alla quale l'umano comprende e si assimila – riconoscendosi simile – all'altro da sé (altro umano, animale, vegetale; così come tutti gli elementi naturali, le idee, le opere d'arte ecc.). Essa è cifra di un movimento «*partecipante*» (p. 38) che agisce cogliendo somiglianze ed omologie e che, mettendo in relazione, connette: «La mimesisicità […] è nella sua essenzialità forza connettivante, quasi energia relazionale cosmica […]» (p. 35). La capacità mimesica e la *mimesis*, dunque, in qualche modo rivelano la relazione di tutto ciò che è: proprio il fatto che l'uomo può *mimare* ogni cosa, cioè che è capace di «coglierla in quanto essente e di *esserla* – in una qualche misura – attraverso la *mímesis*», sembra essere il segno di una «connaturalità ontologica tra l'uomo e gli altri enti», la quale fonda e consente appunto il movimento mimesico (Scaramuzzo, 2010, p. 119).

La mimesi sembra manifestare la connessione del reale, il suo con-tessuto (il com-plesso), sembra esprimere il legame e l'alleanza di tutto ciò che è, pur non annullando separazione, disunione e antagonismo.

Va sottolineato come pur nelle sue potenzialità originali e straordinarie di aprirsi all'alterità e di qualificare la relazione, la comprensione, con la sua conoscenza mimetica, proprio per le sue caratteristiche in qualche modo "pericolose", comporta dei rischi di cui si deve tenere conto (come il rischio di con-fusione totale con l'altro da sé che implica la totale perdita del sé, le derive della non-coscienza, il rischio-possibilità di influenza e manipolazione del soggetto). Proprio per questo la comprensione deve continuamente dialogare con l'altra componente della conoscenza, la spiegazione, in una dialogica ricorsiva continua: «spiegazione e comprensione sono e devono essere dialogicamente legate» (Morin, 1986a, p. 166)[45]. In questa sede ci stiamo andando concentrando sulla comprensione perché riteniamo che, seppure in una necessaria e inalienabile dialogica con le altre componenti della conoscenza e del pensiero che potremmo chiamare logico-esplicative-razionali, essa, con la mimesi da cui nasce e che manifesta, sia una via privilegiata per una conoscenza e relazione di consonanza e legame con l'altro da sé, in un momento in cui, a fronte delle barbarie, dell'atomizzazione e individualismo imperanti, a fronte della necessità di una metamorfosi che superi il paradigma di delianza, riduzionista e disgiuntivo, sembra più che mai necessario un rinnovato e urgente impegno per valorizzare ciò che connette, lega, relaziona vitalmente e poeticamente.

A questo punto, è interessante soffermarsi sulle riflessioni che Morin dedica all'estasi rispetto alla conoscenza, dalle quali è possibile illuminare ulteriormente il portato e le potenzialità della comprensione[46]. Utile ribadire che l'estasi è collegata profondamente agli stati di trance e possessione, e quindi alla mimesi e alla comprensione.

---

[45] I rischi sopra indicati sono in qualche modo quelli che aveva avvertito Platone e che lo avevano portato alla famosa esclusione della poesia-arte dalla Repubblica, e che nell'autore si esprimono in modo forte rispetto alla preoccupazione che facendo la mimesi di cose non buone non giuste e non belle l'essere umano rischi, rendendovisi simile e diventandole, di diventare non buono, non bello e non giusto. D'altronde la consapevolezza e preoccupazione di tali rischi si fondano al tempo stesso sul riconoscimento della potenza della mimesi: alla sua straordinaria ricchezza e fecondità potenziale si associano anche potenziali "grandi pericoli". Scaramuzzo (2010) indaga a fondo le implicazioni, e in qualche modo i risvolti meno evidenti, della riflessione platonica sulla *mimesis* e giunge a mettere in luce come per Platone essa possa farsi paideia (si tratta del binomio *paideia-mimesis*, per l'appunto) se accompagnata dal *farmaco*, la filosofia, che permette di vedere le cose di cui si fa la *mimesis* in relazione al Sole/Bene, al rapporto che hanno con esso. In qualche modo possiamo riconoscere un movimento simile in Morin, nel suo riconoscimento della necessità di un dialogo permanente tra razionalità e a-razionalità, tra ragione e mimesi, tra spiegazione e comprensione. Ed è ciò che proponiamo in questa sede, l'interazione di mimesicità e razionalità, una mimesi cosciente e intenzionale, una filosofia-mimesi che può essere così paideia, aiutare l'uomo a umanarsi in pienezza.

[46] Morin (2017a) nutre una profonda fascinazione per l'estasi, e in molteplici luoghi della sua ricerca le attribuisce un'importanza considerevole e le riconosce potenzialità straordinarie: «L'estasi ci dice forse la possibilità di sperimentare l'indicibile? È forse comunione con l'inconoscibile? Possiamo forse formulare l'ipotesi che l'estasi, tramite l'interazione cerebrale con la realtà quantica, consentirebbe questa comunione?» (p. 124).

Ricordiamo che nell'estasi, sia essa di rapimento o di meditazione serena, si raggiunge uno stato di pienezza e il superamento o annientamento delle strutture cognitive "normali": l'estasi fa saltare le categorie distintive del nostro universo fenomenico (oggetto, soggetto, tempo, spazio), cancella le separazioni e associa le contraddizioni, mescola e poi annulla il logico e il non-logico, opera la fusione di sé e mondo, di pensiero e essere, trovando l'unità e l'assoluto dietro il contingente separato, l'eternità dietro il tempo (Morin, 1986a, pp. 148-149)[47].

Potremmo dire che c'è qualcosa di estatico nella comprensione e nella conoscenza mimetica, in questa capacità di cogliere ed esprimere ricorsivamente l'identità dell'alterità, l'unità del diverso e del separato, di abbracciare tali contraddizioni. Permanendo nella concezione di questi movimenti come di un continuum, dobbiamo ricordare che oltre una certa soglia di proiezione-identificazione-partecipazione, di con-fusione, non si dà conoscenza e relazione, ma confusione e annullamento[48]:

> Certo, un movimento esistenziale spinge la conoscenza al di là della separazione dai suoi oggetti e contemporaneamente a una fusione estatica con il Reale o la sua Essenza, ma il suo stesso esercizio la mantiene nella distinzione; essa non può che avvicinarsi alla comunione, non può che scomparire nella fusione. (Morin, 1986a, pp. 149-150)

Nella comprensione, come abbiamo già avuto modo di vedere, pur nella profonda consonanza e unità con l'altro da sé, si mantiene al contempo la soggettività individuale, la separazione. Si tratta di una situazione *complessa* caratterizzata da una dialogica ricorsiva tra unione e disunione, identità e differenza, coscienza e incoscienza. In questa dimensione di conoscenza e relazione che potremmo chiamare poetico-estetica – visto che è a un tempo radice e espressione della dimensione estetica e più in generale della poesia –, negli stati di semi-trance e quasi-possessione della mimesi che le sono propri[49],

[47] Ulteriori lumi sull'estasi ci vengono dalla riflessione che Nietzsche (1872) dedica ad apollineo e dionisiaco: il filosofo vede le due divinità come rappresentanti di due categorie estetiche, apollineo e dionisiaco, appunto. Per Nietzsche Apollo, lo «splendente», «divinità della luce», è colui che governa la «bella parvenza del mondo interiore della fantasia» (p. 54), è l'immagine magnifica e divina del *principium individuationis*, dai cui gesti e sguardi, ci parla, insieme alla sua bellezza, tutto il piacere e la saggezza della «parvenza» (p. 112), dell'apparizione. Il dionisiaco è impulso dell'ebbrezza e dell'esaltazione entusiastica informe, dell'unità magmatica: Dioniso, nell'ebbrezza, spalanca la «misteriosa unità originaria» (p. 60), l'abisso della vita nel suo continuo moto di creazione e distruzione, l'«orribile notte» (p. 129). Dioniso è il dio al cui «mistico grido di giubilo» (p. 180) la catena dell'individuazione si spezza e, come se il «velo di Maia» fosse stato «strappato» (p. 60), si apre la via verso l'intima essenza delle cose, l'uomo penetra nel «cuore della natura» (p. 112): la violazione del *principium individuationis* provoca un misto di orrore e di «voluttuosa estasi» (p. 117).

[48] «Se la conoscenza teorica può arrivare a stati pre-estatici […], se anzi può presagire o scoprire un aldilà del tempo, dello spazio, del linguaggio, essa non può che formarsi e formularsi nello spazio, nel tempo e nel linguaggio, cioè nella separazione e nella distinzione» (Morin, 1986a, p. 149).

[49] Sottolineiamo nuovamente come gli stati poetici siano lasciti attenuati dello sciamanismo e del

c'è una cooperazione tra stato vigile e stato non ordinario di coscienza, tra conscio e inconscio: «C'è una capacità mimetica dello psichismo che suppone uno stato secondo che chiamo semi-trance, in cui cooperano l'inconscio e la coscienza» (Morin, 2016d, p. 43). Se, lungo un continuum, l'estremo dell'estasi piena e della fusione-confusione finiscono per annullare il soggetto e la comprensione, non bisogna però svalutare le potenzialità di apertura e risonanza della comprensione poetico-estetica. Come evitare le derive dell'estrema identificazione/fusione e valorizzare le potenzialità della comprensione mimetica? Riteniamo sia necessario mantenersi nella tensione – propria di questa modalità di conoscenza e relazione – verso l'identificazione e la consonanza, senza abbandonarsi totalmente a essa. Nutrire (e nutrirsi de) la dialogica di coscienza e incoscienza, di comprensione e spiegazione: coltivare un uso consapevole, intenzionale e cosciente della mimesi, coltivare a un tempo mimesi e razionalità[50].

Il potenziale della mimesi è infatti straordinario e stupefacente:

> Tutto ciò non è che un aspetto della nostra tendenza camaleontica (e meravigliosa) verso la simpatia (sim-patia, risonanza affettiva, medianica). Sappiamo come l'amicizia e l'amore ispirino mille piccoli mimetismi, ad esempio nella maniera di sorridere o di ridere, ma ispirino anche flussi di identificazione profonda nei quali, improvvisamente, nella relazione fra figlio e padre, o fra amante e amante, io sono mio padre, io sono la mia amata... (Morin, 1969b, p. 172)

E nel dialogo tra mimesi e spiegazione/razionalità, possiamo raggiungere un livello ulteriore di comprensione – nella consapevolezza che l'equilibrio va sempre rigenerato ed è forse irraggiungibile, che l'integrazione totale delle com-

pensiero magico, come siano fenomeni che non riguardano un passato arcaico ormai superato, ma costituiscono la radice originaria e fondamentale delle modalità di conoscenza e relazione umane, che continuano a manifestarsi nel normale e quotidiano funzionamento dell'uomo: «Anche in questo caso noi cogliamo la continuità tra la logica psico-affettiva e, al di là di una certa soglia, la magia: i due fenomeni magici, uno definito come patologico e l'altro come religioso, cioè lo sdoppiamento della personalità e la possessione, sono in questo caso le espressioni estreme dei fenomeni normali dell'io e della personalità (la possessione, in cui siamo abitati da esseri a noi estranei e che parlano attraverso la nostra bocca, appare al parossismo […] anche nel sogno, nel gioco, nello spettacolo, nella lettura, nella creazione romanzesca, nel ruolo dell'attore)» (Morin, 1969b, p. 173). Infatti, per Morin (2016d) questi dinamismi hanno portata antropologica primigenia e fondante, e investono in particolar modo la dimensione poetica dell'esistenza umana: «Mimesi e possessione non sono casi estremi, ma stati assai frequenti nella creazione artistica così come nei momenti di comunione e di esaltazione delle nostre vite» (p. 46).

[50] D'altronde è lo stesso Morin a suggerirci la fattibilità e percorribilità di un impiego consapevole e intenzionale della facoltà mimesica, aprendo all'orizzonte fecondo di un impegno alla sua coltivazione e a un suo sviluppo in tale direzione: «Penso che non siamo abbastanza consapevoli delle nostre capacità mimetiche e che dobbiamo prenderne coscienza. Esse funzionano senza che ne siamo consapevoli. Tuttavia, abbiamo anche alcune capacità mimetiche che potremmo essere in grado di sviluppare volontariamente» (Morin in Morin & Lawtoo, 2022, p. 319, trad. mia).

ponenti antagonistiche non è possibile, che le potenzialità e il valore della mimesi vanno accolti senza annullare la consapevolezza dei rischi e dei pericoli che comporta.

Di più, solo la mimesi è capace di generare comprensione[51]. È solo grazie a essa che è possibile trasformare la mera spiegazione in comprensione intellettuale/mimetico-simpatica: «Il movimento dell'incomprensione diventa quello della comprensione, se è orientato dalla simpatia [...]. [...] Diversamente detto, bisogna legare la componente intellettuale della comprensione a quella mimetico-simpatica» (Morin, 1969b, p. 290).

È infatti proprio la potenza metamorfica-mimetica dell'uomo – questa meravigliosa tendenza umana verso la sim-patia, la risonanza affettiva, che consente all'uomo di abitare l'altro e di farsi abitare da esso, di riconoscere ed esprimere la relazione di reciprocità analogica – che si esprime nei «processi mimetici-metamorfici» (Morin, 1969b, p. 173) a permettere di trasformare l'incomprensione in comprensione.

In questo modo, possiamo abbracciare il potenziale rivoluzionario della mimesi, il suo portato generativo/espressivo di relazionalità.

La mimesi e i mimetismi sono un aspetto di questa stupefacente tendenza umana a riconoscersi e rendersi smile, a trovare sé nell'altro e l'altro in sé, a consonare con ciò che è fuori della propria soggettività, e che in questo movimento diviene a un tempo esterno e interno (anche perché il fatto che l'uomo possa diventare altro manifesta come forse l'altro fosse in qualche misura virtualmente e potenzialmente già in lui), diverso e uguale, unito e disunito, confuso e separato. In questa risonanza e consonanza c'è una trasfigurazione, una metamorfosi del soggetto che fa la mimesi, che proprio perché si fa altro, è altro e diventa altro pur rimanendo se stesso. E proprio grazie a questo movimento comprende l'altro da sé, sia nel senso della comprensione cognitiva che nel senso della com-prensione affettiva, relazionale[52].

---

[51] «Spiegare significa considerare una persona o un gruppo come un oggetto e applicargli tutti i mezzi oggettivi di conoscenza. La spiegazione può talvolta bastare alla comprensione intellettuale o oggettiva. Essa è sempre insufficiente per la comprensione umana. Questa comporta identificazione e proiezione da soggetto a soggetto» (Morin, 2014a, p. 50).

[52] Interessante la riflessione etimologica di Simonigh (2016) su alcune delle parole fondamentali del pensiero complesso moriniano: «Le parole "complessità" e "comprensione" condividono un senso etimologico assai affine, non solo per il prefisso "com" (*cum*: insieme) che le accomuna. Il verbo latino *com-prehendere* che significa "prendere insieme", "contenere in sé" e perciò figurativamente implica, tanto quanto *complector* [da cui viene *complexus*, complesso e complessità], l'atto dell'abbracciare, dell'accogliere e dell'afferrare con la mente» (p. XX). Simonigh (2012c) in un altro lavoro, sempre riflettendo sul significato, anche etimologico, della *comprensione*, afferma: «[s]e riportiamo il verbo comprendere alla sua radice etimologica *cum-prehendere*, possiamo scoprire un'operazione di incorporazione, di apprensione, di accoglienza che può comportare quell'atto di comunione, di compassione e di armonizzazione di sé con l'altro e con l'alterità del mondo e dell'universo da cui […] trae origine il potenziale etico dell'estetica complessa» (p. 185). Intendiamo la com-prensione poetico-estetica che stiamo proponendo proprio in questo senso: una vera e propria com-prensione – di qui la scelta dell'uso del trattino, per sottolinearne la natura comprensiva del prendere in sé, del tenere insieme – che permette di afferrare, accogliere, abbracciare la realtà e l'altro, di riconoscere, contenere e far dialogare le singolarità, le differenti componenti e dimensioni, i diversi livelli, la

7.6 Complessità e comprensività di arte e Poesia

La poesia viene dagli strati più profondi dell'essere.

Octavio Paz

La poesia è il reale, è la realtà assoluta.

Novalis

Tutta l'arte è essenzialmente poesia.

Martin Heidegger

Così si potrebbe effettivamente simboleggiare il complesso rapporto tra l'apollineo e il dionisiaco nella tragedia in un vincolo di fratellanza fra le due divinità: Dioniso parla la lingua di Apollo, ma infine Apollo parla la lingua di Dioniso, con ciò è raggiunto il fine supremo della tragedia e dell'arte in generale.

Friedrich Nietzsche

Se il mondo fosse chiaramente comprensibile, l'arte non esisterebbe.

Albert Camus

Sita tranquilla, Contessa. È la villa. Si mette tutta così ogni notte da sé in musica e in sogno. E i sogni, a nostra insaputa, vivono fuori di noi, per come ci riesce di farli, incoerenti. Ci vogliono i poeti per dare coerenza ai sogni.

Crotone (I giganti della montagna), *Luigi Pirandello*

Il gioco dell'arte è piuttosto uno specchio riaffiorante sempre di nuovo dinanzi a noi attraverso i millenni nel quale, spesso in modo sorprendente e spesso estraneo, ravvisiamo noi stessi: come siamo, come potremmo essere e cosa ne è di noi.

Hans-Georg Gadamer

Continuiamo la nostra indagine sulla comprensione poetico-estetica.

Come si diceva, la comprensione, che si fonda ed esprime sui dinamismi mimetici della proiezione/identificazione e della partecipazione ed è sostenuta

complessità. Ancora di più, non solo con la mente, ma, comprensivamente e vitalmente, con tutto l'essere: con mente e corpo, ragione e passione, razionalità e mimesicità.

e attraversata dagli stati poetici, sembra manifestarsi in modo particolare nella dimensione estetica.

L'arte, e in particolare la Poesia[53], sembrano essere per Morin i luoghi in cui si realizza in modo privilegiato la comprensione.

E questo su due livelli. L'artista sembra essere portatore di una particolare modalità conoscitiva e relazionale: l'artista sembra capace di comprendere la realtà manifestando in modo eminente la dialogica di ragione e follia, di coscienza e aldilà-della-coscienza, di razionale e a-razionale, come se riuscisse a raggiungere il vertice della comprensione, una felice e virtuosa *coniugazione dialogica* delle diverse componenti. L'arte inoltre sembra essere il luogo privilegiato della comprensione anche a livello della fruizione: nell'incontro con le opere d'arte sembra intensificarsi e manifestarsi in modo straordinario la capacità di comprensione complessa – l'arte sembra essere per l'autore il luogo della comprensione umana.

Ovviamente entrambi questi luoghi e movimenti sono strettamente collegati: la qualità dell'azione conoscitiva e relazionale dell'artista confluisce nell'opera, la quale, nell'incontro con essa da parte del fruitore, genera in lui attivazioni conformi a quelle sperimentate ed espresse dall'artista nell'opera.

Entrambi questi processi dell'ambito artistico si fondano sul dinamismo della mimesi e della comprensione mimetica. Nell'arte la comprensione sembra, come dicevamo, raggiungere un vertice, e quindi approfondendo questi processi possiamo tentare di sciogliere qualche nodo e riuscire a gettare ulteriore luce sul dinamismo della mimesi e sulle possibilità e valenze della comprensione poetico-estetica, delineando più approfonditamente come essa si caratterizzi.

Partiamo allora cercando di capire quali dinamismi siano all'opera nell'azione dell'artista, durante la produzione artistica.

Morin, come abbiamo avuto modo di evidenziare in precedenza, vede negli stati poetici, compresi quelli creativi, dei lasciti attenuati del pensiero magico arcaico.

> Vedo negli stati creativi non sottoprodotti, ma lasciti attenuati dello sciamanisimo. Lo sciamanisimo portava all'estremo un modo di entrare nell'invisibile, in un altro mondo – per lo sciamano il mondo degli spiriti, che per l'artista o l'autore di oggi è divenuto il mondo dello spirito. (Morin, 2016d, p. 48)

Per Morin (2016d) l'artista, che adopera «una via di conoscenza analogica» e «la capacità mimetica» (p. 42) di proiezione/identificazione[54], riesce a entrare

[53] Utilizzeremo qui il termine "Poesia" per identificare il genere letterario e differenziarla, in questo modo, dalla "poesia" intesa come qualità della vita.

[54] Dice Costa: «Credo che alla base dell'arte ci sia la potenza mimica attraverso la quale umanizziamo, antropomorfizziamo tutto per tradurlo analogicamente in una delle nostre attività» (Quaderno 3

nell'invisibile (che forse è proprio la relazione di reciprocità analogica che collega l'essere), in un altro mondo, nel mondo dello spirito e, potremmo forse anche dire, nello spirito del mondo. Per Morin, dunque, in un certo senso gli artisti sono tutti dei «post-sciamani» (p. 43), che riescono a far interagire uno stato secondo di semi-trance (ossia trance non convulsa), mimesi, semi-possessione, con il controllo e la correttezza che dà la coscienza nello stato di veglia, per cui ogni creazione può essere colta come «la coniugazione di un'attività post-sciamanista, o semi-sciamanista, e di un'attività cosciente che corregge, controlla e migliora» (p. 47) (controllo cosciente).

Un «doppio aspetto», dunque, caratterizza la creazione artistica («l'immersione nelle sorgenti sotterranee e la risalita verso i più alti livelli della coscienza»):

> Ciò che è considerevole è che se tutte le creazioni dell'arte, compresa l'arte dell'attore, comportano una fonte d'ispirazione post-sciamanica o sottosciamanica, sono anche sciamaniche a metà, poiché comportano la collaborazione di una coscienza razionale, critica, che corregge, ritocca, disfa, modifica. (Morin, 2017a, p. 117)

Proprio lo stato di *semi*-trance e quello di *semi*-possessione sembrano quegli stati che consentono all'artista questa interazione e congiunzione di componenti antagoniste e concorrenti, che possiamo riconoscere perciò al contempo anche come complementari – che gli permettono dunque una dialogica complessa (in qualche modo) intenzionale –: «Si può dire che lo stato di semi-trance è lo stato che permette all'artista di utilizzare nello stesso momento le forze inconsce e consce del suo spirito. [...] Si tratta di una sinergia tra la coscienza lucida e qualcosa che zampilla dalle profondità dell'essere» (Morin, 2016d, pp. 46-47)[55].

E allora forse proprio questo "semi-" è un indicatore di via rispetto alla mimesi e alla comprensione poetico-estetica. Come vedremo meglio in seguito, possiamo ipotizzare che ogni umano, impiegando la mimesi come *semi*-trance e *semi*-possessione e quindi coltivando la dialogica contenuta nel "semi-" – di cui questo particolare stato ibridato è eminentemente portatore – tra mimesi e razionalità, tra coscienza e oltre-la-coscienza, potrebbe, come fa l'artista, riuscire "felicemente" nella comprensione poetico-estetica, senza mortificarne la complessità e senza derivare in un'assoluta e totale con-fusione[56].

---

del 1951 in Piazza, 2018, p. 51).

[55] Lo stato di trance e di possessione, e quindi la *semi*-trance e *semi*-possessione, sono stati profondamente connessi con la mimesi, per cui ciascun dinamismo costituisce il fondamento e la possibilità d'essere dell'altro, ricorsivamente. Possiamo forse ipotizzare una particolare rilevanza della trance, che l'autore considera lo stato secondo per eccellenza, e ritenerla, seppur nella ricorsività della relazione tra questi dinamismi, come, in qualche misura, il cuore nevralgico della possessione e dell'agire mimesico.

[56] Lemonchois (2003) sostiene come il *discernement* (discernimento) sia inseparabile dal *saisissement*

L'arte, e particolarmente la Poesia, sembra capace di riuscire a spingersi ai confini del dicibile e della coscienza, ad affacciarsi sul mistero:

> La poesia tenta di andare con le parole verso quello che le parole non arrivano a dire. [...] La poesia si spinge fino alle frontiere del linguaggio, ai limiti del dicibile, ai confini della coscienza. Vede attraverso il visibile al di là dell'invisibile, ciò che Rimbaud chiamava "la veggenza". (Morin, 2016d, p. 61)

L'artista sembra dunque operare in uno stato di veggenza: l'artista è veggente e visionario, nel senso che ha una visione profonda, che coglie le profondità del reale e del vivente, che entra nel mondo dello spirito e nello spirito del mondo, che coglie la relazione analogica di ciò che è, una visione stra-ordinaria, quasi medianica, che lega il qui e ora all'al di là, l'avvenire e il senza tempo[57]. È così Morin (2016d) si chiede se la missione dello sciamano, «colui che detiene il più profondo e veridico sapere», e del profeta, «colui che denuncia e annuncia», non sia forse ricomparsa in modo nuovo e congiunto con alcuni grandi artisti, che si sentono investiti, aldilà del loro campo artistico, «di una missione post-sciamanica e post-profetica» (p. 50), che concerne il destino dell'umanità: il divenire umano diviene la loro missione.

Un passo molto intenso di Morin getta ulteriore luce sulle capacità e potenzialità dell'artista e dell'arte, in particolar modo della Poesia:

> La poesia è la parola dell'Archi-Mente[58]. È il pensiero

(l'emozione viva e immediata, dunque l'intuizione, l'impressione) e come queste due modalità di relazione al mondo operino in sinergia, e Barbier (2003) suggerisce che in questa lettura del discernimento in quanto facoltà intellettiva in cui al contempo gioca un ruolo fondamentale l'intuizione, si esplichi la realizzazione del doppio movimento collegante-distinguente – collegare ciò che è separato, distinguere ciò che è confuso – del pensiero complesso moriniano.

[57] Afferma Morin (2016d) «"Visionario" è una parola molto interessante: implica una visione profonda, come posseduta da una potenza allucinatoria, normalmente assente» (p. 56). Silva (2021) mette in luce come le rappresentazioni creative dell'artista – come quelle degli sciamani che dipingevano nelle caverne – siano infatti capaci di tracciare «legami di interazione e comunicabilità» (p. 58, trad. mia) e riteniamo che proprio in questa capacità comprensiva dell'artista possiamo rintracciare una delle radici dello straordinario valore e delle feconde potenzialità della sua poiesi (dell'arte) per l'umano.

[58] La componente simbolica/mitologica/magica, come abbiamo avuto modo di notare, non viene da un pensiero arcaico superato, ma, dice Morin (1986a), da un «Archi-Pensiero» sempre vivo e la sua fonte per l'autore è quella che può essere definita un'«Archi-Mente», che non è una mente arretrata bensì una «Retro-Mente» la quale (conformemente al senso forte del termine *Archè*) corrisponde alle forze e alle forme originarie, originali e fondamentali dell'attività cerebro-spirituale, là dove i due pensieri (pensiero simbolico/mitologico/magico e pensiero empirico/logico/razionale) non sono ancora separati: il pensiero simbolico-mitologico viene quindi concepito dall'autore come «la manifestazione e la conseguenza polarizzata di quelli che sono i principi e i processi fondamentali della conoscenza» (p. 187). È così, la Retro-Mente è per Morin «un nodo gordiano cerebro-spirituale» (p. 187) in cui non soltanto i due pensieri non sono ancora separati, ma, inoltre, il soggettivo e l'oggettivo non sono ancora dissociati, la rappresentazione si confonde con la cosa rappresentata,

> simbolico/mitologico/magico allo stato nascente, senza la credenza "ingenua" nei miti, ma con una doppia coscienza, l'una pienamente partecipante o aderente, l'altra, sdoppiata, in posizione di attesa e come sopita. In tal modo rimaniamo nel nostro mondo empirico-razionale pur vivendo il nostro mondo mitologico nel suo *status nascendi*.
> La poesia è quindi a un tempo l'aldiqua e l'aldilà del pensiero simbolico/mitologico/magico; l'aldiqua perché, come abbiamo detto, è la sua stessa nascita; l'aldilà perché supera le reificazioni mitologiche e religiose.
> La poesia è pieno sviluppo della comprensione, cioè della proiezione-identificazione, è pieno sviluppo non tanto dell'animismo (come nelle poesie retoriche che evocano geni e spiriti) quanto dell'anima. Le parole, liberate dai rigidi vincoli della logica e della denotazione, giocano, scorrazzano, affidandosi alle gravitazioni più sorprendenti e alle alchimie della Retro-Mente.
> La poesia è liberata dal mito come dalla ragione, pur racchiudendo in sé la loro unione. Essa re-incanta il mondo disincantato dalla prosa conquistatrice. È incantamento senza riti e senza altari. È investita del Segreto, del Sacro e del Mistero. Si porta al limite del dicibile e del concepibile, nella terra di nessuno in cui le parole parlano di ciò che non può essere detto e "traducono il silenzio". Le nostre verità più profonde si cercano (si trovano?) in Poesia: *Dichtung und Wahrheit* [Poesia e Verità]. (Morin, 1986a, p. 195 nota 9)

È forse la dimensione poetico-estetica quel luogo che ci permette di cogliere e com-prendere le verità umane più profonde?

L'artista e l'opera d'arte hanno la straordinaria capacità di affacciarsi poeticamente sul mistero, e forse addirittura di entrare in comunione con esso, di compiere fecondamente l'interazione, congiunzione e sinergia delle diverse componenti cognitive e relazionali (ragione e follia, mimesi e razionalità, coscienza e a-coscienza, partecipazione soggettivante e distacco oggettivante, presenza e assenza, visibile e invisibile, indicibile e pronunciato...), di poeticizzare – in modo eccezionale – la realtà.

E proprio questa dialogica sinergica riesce poi, nell'incontro con l'opera d'arte, a fecondare la soggettività che la incontrerà.

il linguaggio non ha ancora dissociato al suo interno l'indicazione e l'evocazione, il prosaico e il poetico. In questo modo, in ogni attività mentale allo stato nascente, legata quindi alla Retro-Mente, c'è tendenza alla reificazione (sostanzializzazione) della rappresentazione e alla proiezione/identificazione. Se la Poesia è dunque per Morin la parola dell'Archi-Mente, la sua massima espressione, se essa è in qualche modo al di là e al di qua del pensiero simbolico/mitologico/magico, allora possiamo ipotizzare che nella dimensione poetico-estetica, nelle modalità conoscitive e relazionali che le sono proprie, siano contenute in nuce le potenzialità e il compimento di esse che l'arte e la Poesia riescono a raggiungere.

L'incontro con l'arte poeticizza il soggetto e al contempo poeticizza il mondo: attiva lo stato poetico, ossia gli fa provare il sentimento poetico e l'emozione estetica e gli permette di esperire più intensamente la poesia della vita: «C'è poesia nella musica, nella letteratura, nel teatro, nella scultura e nel cinema, che mobilitano l'immaginario e gli conferiscono una straordinaria intensità poetica» (Morin, 2023b, p. 8, trad. mia).

> Le opere che amiamo in pittura, in musica, in letteratura, al teatro, al cinema ci danno, quando siamo al culmine dell'emozione estetica, il sentimento del sublime e ci conducono alle porte dell'estasi. [...] Le grandi opere ci pongono in uno stato d'incanto, di esaltazione, perché entriamo nell'opera che entra in noi e ci possiede. (Morin, 2016d, p. 20).[59]

Dal punto di vista della fruizione, sembra che – proprio in virtù di una modalità conoscitiva e relazionale che l'estetica-arte è capace di appellare e attualizzare prima nell'artista durante la creazione e poi, per risonanza, nel fruitore – l'incontro con l'opera d'arte sia il luogo in cui si genera eminentemente la comprensione[60].

Morin (2001b) considera infatti «la letteratura, la poesia e l'arte, non solo come mezzi di espressione estetica, ma anche come mezzi di conoscenza» (p. XVII) dell'umano e del mondo, vie della comprensione umana e dell'umanarsi[61].

Perché?

---

[59] È come se, in qualche modo, l'incontro con l'opera d'arte mettesse il soggetto nello stesso stato in cui si trovava l'artista per creare, e che è alla base (le permette) delle modalità di conoscenza e relazione poetiche, e allo stesso tempo queste stesse modalità e qualificazioni si esprimono, più in generale, nella poesia vissuta, nella poesia della vita. Dice Morin: «La qualità poetica della vita si manifesta in modo affettivo e noi proviamo qualcosa di simile a una dolce trance. La stessa trance di cui gli autori hanno avuto bisogno per creare. È uno stato che può arrivare all'esaltazione, al limite dell'estasi» (Morin in Truong, 2017, trad. mia).

[60] Sulla valenza conoscitiva e trasformativa per il soggetto (potremmo dire, umanante) del *poetare* Maturo (2009) afferma – si tratta di considerazioni che possiamo estendere a tutto l'ambito della creazione artistica –: «il poetare non è puro sentimento, c'è anche un affinamento, una conoscenza, una trasformazione di colui che emette quell'espressione. In altre parole, è un percorso di autotrasformazione per il poeta, così come produce gli stessi effetti del creatore in chi legge o in chi riceve o, nel caso del teatro, in chi è spettatore» (p. 130, trad. mia). Riflettendo sull'*homo poeticus* moriniano Silva (2021) nota che l'«artista resuscita la magia quando poeticizza la realtà» e che «l'opera ci fa immergere in un mondo onirico di nuove proiezioni-identificazioni» (p. 61, trad. mia). Infine, Simonigh (2012c) riflette sul ruolo e sul valore della «comprensione mimetica» (p. 185) nel pensiero di Morin, evidenziando come proprio la *mimesis*, che è «all'origine dell'arte e a fondamento dell'atto estetico», costituisca per l'autore «la procedura primaria della comprensione» (p. 186) e mettendo in luce «le valenze conoscitive ed etiche che possono scaturire dai processi di identificazione e proiezione mimetici, comprese quelle radicate e sviluppate in ambito artistico, alle quali Morin fa costanti seppur fugaci riferimenti» (p. 186) in tutta la sua opera.

[61] Gadamer (1967a) riesce a illuminare in modo poetico il mistero dell'incontro con l'opera d'arte e le potenzialità della fruizione artistica: «La familiarità con cui ci tocca l'opera d'arte è al tempo stesso, ed in modo enigmatico, lo sconvolgimento e il crollo di tutto ciò che è usuale. Essa non ci dice soltanto, in uno sgomento misto insieme di gioia e di terrore, "Questo sei tu"; essa ci dice anche: "tu devi cambiare la tua vita"» (p. 79).

Proprio grazie a quei dinamismi conoscitivi e relazionali, fondati sulla mimesi, che abbiamo fin qui indagato.

Possiamo procedere a identificare meglio le caratteristiche delle opere d'arte e dell'esperienza estetica che consentono loro, proprio in virtù dei dinamismi mimesici, di generare conoscenza complessa, e, soprattutto, comprensione.

L'esperienza estetica si caratterizza per uno stato di «doppia coscienza» (Morin, 1977c, p. 8), una «coscienza sdoppiata» (Morin, 1956, p. 154) che è nello stesso tempo partecipante e scettica, si caratterizza per la compresenza dunque «di una coscienza lucida, che sa di ammirare, e di una coscienza internamente partecipe» (Morin, 2016d, p. 114), per cui possiamo definire l'atteggiamento e l'esperienza estetica come congiunzione del sapere razionale e della partecipazione soggettiva[62]: «È la chiave di volta della situazione di spettatore, la situazione che effettivamente fonde soggetto e spettacolo ma praticamente li dissocia» (Morin, 1956, p. 154).

Nell'esperienza estetica la soggettività del fruitore e l'opera d'arte sono allo stesso tempo con-fusi (fusi insieme) e distaccati-dissociati (a livello pratico, nella prassi). Vediamo la compresenza dell'attività di una coscienza lucida (che continua a mantenere la separazione e non permette la totale identificazione), di una forma di di-vertimento (inteso come volgersi altrove rispetto al sé, verso l'alterità) e oblio (del sé) da parte del fruitore, di un più profondo entrare in sé, e di un movimento di partecipazione-identificazione (che fa sì che si partecipi affettivamente – e ci si identifichi con essa – alla realtà artistica che si sta incontrando, ai suoi elementi e dimensioni, assimilandovisi); processo che risulta infine in una sorta di «chiaroveggenza», poiché, possiamo dire, la partecipazione estetica all'opera permette di vedere meglio e più in profondità, rende più com-prensivi[63]. Tutto ciò è dovuto al fatto che durante l'esperienza estetica è estremamente attivo il movimento della mimesi, il processo di identificazione/proiezione lavora con intensità formidabile, e proprio questa partecipazione diventa formidabile possibilità di comprensione dell'altro, mentre nella vita normale «tutti i ponti identificatori» (Morin, 1986a, p. 160) sono perlopiù molto assottigliati, quando non addirittura tagliati[64]. Da sottolineare come

[62] L'esperienza estetica della fruizione artistica è luogo di una privilegiata compenetrazione delle diverse componenti cognitive, conoscitive e relazionali antropologiche, ed è quindi un luogo privilegiato di relianza e unità di unito e disunito. In correlazione a questo aspetto, Valotta (2020) afferma: «[s]olo nell'esperienza estetica, dunque, per il teorico del pensiero complesso "coesiste una partecipazione intensa e distaccata" in grado di riparare quella "spaccatura antropologica" da cui promana il carattere uniduale dell'archi-pensiero che restituisce alla coscienza dell'uomo *sapiens/demens* la sua inscindibile connotazione razionale ed emotiva» (p. 248).

[63] Afferma in proposito Vercellone (2021): «L'atteggiamento estetico, per Morin, invita a transitare oltre i limiti della soggettività, dando così luogo a una condizione estatica. L'artista è, in altri termini, un soggetto che cade in una sorta di *trance* controllata. La postura estetica, in breve, mette in questione il carattere schermato e chiuso del soggetto moderno. L'artista è una sorta di sciamano che viaggia fuori di sé facendo provare sensazioni analoghe ai suoi fruitori. L'estasi è in breve condivisa sia dal creatore sia dal fruitore» (p. 422).

[64] Nella fruizione artistica c'è infatti un'attivazione della facoltà mimesica dell'essere umano, che fa

nella comprensione generata dall'esperienza estetica, pur nella profonda partecipazione e tensione all'identificazione, permanga il riconoscimento delle differenze (non avviene quindi, una totale con-fusione: si tratta d'altronde di uno stato di doppia coscienza, come abbiamo visto).

> La comprensione umana riconosce nell'altro, nello straniero, nel diverso l'identità comune nella possibilità di provare dolore e felicità, e allo stesso tempo la differenza nel carattere, nelle credenze, nei costumi. Ora, lo abbiamo visto, la partecipazione estetica al romanzo, al teatro, al cinema, suscita la comprensione e, al contempo, il riconoscimento delle differenze. (Morin, 2016d, p. 106)

Nella fruizione dell'opera d'arte siamo consapevoli che i personaggi non sono unicamente criminali, ma sono anche padri, figli, amanti e amati, portatori anch'essi di poesia, capiamo che provano una varietà di sentimenti e rivestono molteplici ruoli. Proprio il processo di simpatia e di identificazione che si attua nell'esperienza estetica, che in definitiva permette di vedere la complessità degli aspetti di una persona, non considerando unicamente il male ma includendo anche il bene, rende possibile e fa sì che si generi la comprensione umana (Morin, 2015c, p. 89)[65]. L'esperienza estetica ci umanizza, proprio perché riusciamo a vedere non soltanto la disumanità, ma anche l'umanità, perché siamo mossi dalla proiezione/identificazione della mimesi ad accogliere la complessità umana, anche nelle sue contraddizioni. Per Morin (2016d) però questa guadagnata comprensione non sembra essere duratura ma effimera, in quanto una volta "usciti" dall'esperienza estetica, dal luogo di incontro con l'arte, in qualche misura ci «disumanizziamo di nuovo» (p. 75), ripiombando in quella che potremmo chiamare la *cecità relazionale ed empatica* che tanto caratterizza la vita ordinaria, quotidiana, "normale": l'autore nota come fuori dai teatri, dai cinema, dai libri ecc., tendiamo a ignorare, se non addirittura disprezzare o odiare, gli umiliati e gli offesi, i migranti e gli immigrati, i rifugiati, gli orfani, i mendicanti, i criminali.

la mimesi dell'opera d'arte – vi si rende simile, vi si identifica/proietta e vi partecipa affettivamente –, la quale si manifesta dunque in uno stato poetico di possessione dolce o semi possessione e di semi trance, ed è anche proprio per questo, riteniamo, che si genera comprensione.

[65] Come evidenzia Valotta (2020), l'arte è per Morin «in grado di innescare una metamorfosi cognitiva che, infondendoci, anche se solo per il breve lasso di tempo della fruizione, quelle doti di comprensione, delle quali, il più delle volte, siamo deficitari, ci consente di vedere non solo la disumanità, ma anche l'umanità di personaggi incarnanti ruoli negativi, e, dunque, di solidarizzare con loro, diversamente da come faremmo nel quotidiano, dove, molto spesso, accade di inglobare le personalità con cui entriamo in contatto, in degli stereotipi semplificanti che ne vanificano la complessità, […] in un criminale senza scrupoli, capace di compiere le azioni più efferate, siamo capaci di scorgere anche un padre amorevole con cui entriamo in empatia, perché riusciamo a sentire dentro di noi quella infelicità che, pur accomunandoci in quanto esseri umani che condividono lo stesso destino planetario, nella vita di tutti i giorni, tendiamo ad ignorare» (p. 247). E sono proprio questa risonanza amorosa, simpatia e comprensione, che un impiego intensificato della mimesi – come è nell'esperienza della fruizione estetica – consente di provare, che dobbiamo impegnarci a coltivare e realizzare per poter esperire in modo più intenso e duraturo la comunità di destino umana e planetaria.

L'arte inoltre sembra essere eminentemente complessa: cerca di cogliere e interpretare le contraddizioni e ce ne fa dono (Morin, 2015c, p. 48). Essa collega le sensazioni diverse e contraddittorie, riesce a darci insieme felicità e infelicità, felicità e pena, senza però dissolvere il sentimento tragico dell'infelicità; le grandi emozioni suscitate dall'arte permettono di contemplare la condizione e la tragedia umana in un modo che la quotidianità difficilmente consente: attraverso la bellezza dell'arte siamo in grado di affrontarle, assumerle, e anzi la mimesi che si attiva in modo eminente nella partecipazione estetica ci rende capaci di provare com-passione, e in questo modo ci umanizza (Morin, 2022b, pp. 165-166; 2016d, p. 110)[66].

Mentre la scienza, comprese le scienze umane, è oggettiva, ossia vede gli esseri umani e le società come oggetti, non riuscendo a comprendere soggettività, sentimenti, amore e odio, l'arte è capace di questa comprensione soggettiva e così «assolve [...] alla necessità di comprensione dell'umanità» (Morin, 2015c, p. 42)[67].

Il fatto che molte persone hanno un sentito comune nell'incontro con i ca-

[66] Su questa capacità dell'arte di permettere di assumere e sopportare, in modo complesso, la tragedia umana e di essere una replica all'angoscia Morin (2023b) afferma: «Il poeta americano T.S. Eliot diceva che l'uomo non può sopportare troppa realtà, ma in effetti attraverso l'arte possiamo guardare a quella terribile realtà che è la tragedia umana in tutte le sue forme; per questo la tragedia greca è un bell'esempio, con questa idea di catarsi che Aristotele ha messo in luce. Quando la tragedia parla di disgrazia o di disperazione, c'è una certa gioia nel vedere o ascoltare quella disgrazia senza che essa dissolva l'espressione di quella disgrazia» (p. 12, trad. mia), e poi, entrando nello specifico della Poesia, aggiunge: «La poesia sa esprimere appieno le nostre disgrazie, regalandoci al contempo una felicità poetica che, lungi dal dissolvere l'espressione dell'infelicità, la comunica con intensità» (p. 13, trad. mia). Come evidenzia Valotta (2020), le grandi opere d'arte «schiudono delle brecce di comprensione sugli altri, attraverso le quali giungiamo a conoscere meglio noi stessi, in quanto esseri umani» (p. 249), poiché «"recano in sé qualcosa di universale" in cui è condensato il significato complesso della condizione umana» (p. 250). Bruner (2003) riconosce nella narrazione, che possiamo ceratemene considerare in senso vasto e quindi come una componente fondamentale del mondo dell'Arte e della poesia, un processo di *domesticazione* – che possiamo cogliere, più che nel senso di render mansueto, in quello di "render dimora" – e *congiuntivizzazione* del reale. La narrazione sembra essere lo strumento proprio dell'uomo per venire a patti con le sorprese e le stranezze della propria condizione umana, così come con la propria imperfetta comprensione di tale condizione: ossia strumento di *addomesticamento* della realtà. E al contempo essa si configura come strumento di *congiuntivizzazione* della realtà, trasformandola in quello che avrebbe potuto essere e in quel che potrebbe essere, tenendo quindi il familiare a stretto contatto col possibile: «Le metafore della letteratura sono lo specchio dello scudo di Perseo: lo salvano (e ci salvano) dal pieno impatto del terrore del possibile. Ogni età inventa il proprio scudo di Perseo, in modo che possiamo guardare in faccia il possibile senza venire trasformati in pietra» (p. 57).

[67] Paolozzi (2010) riflettendo sull'estetica complessa afferma: «La radice filosofica della complessità dell'arte è nella sua capacità di conoscere la vita come nessun'altra funzione umana può; cogliere la particolarità, l'individualità, il sentimento, le passioni, in modo da renderle universali senza, però, ridurle ad un universale astratto» (p. 300). Per quanto concerne più nello specifico la letteratura, rileviamo come Morin (2023b), secondando Ernesto Sabato, riconosca nel romanzo l'unico osservatorio da cui si possa cogliere e abbracciare la condizione umana nella sua integralità, la vita dell'umanità come un tutto: «Penso che nei grandi romanzi, siano essi di Tolstoj, Dostoevskij o Dickens, ci sia una conoscenza dell'essere umano, della soggettività dei sentimenti e delle relazioni che le scienze umane non sono riuscite a raggiungere. C'è più nel mondo della poesia che in tutta la nostra scienza. Certo, abbiamo bisogno della scienza, soprattutto quando diventa poetica, come quella di Hubert Reeves, per esempio» (p. 14, trad. mia).

polavori d'arte, che similmente ne vengono com-mosse e analogamente partecipano al sentimento del sublime che le opere riescono a generare, è un aspetto dell'esperienza estetica il quale ci rivela l'«universalità dell'arte» (Morin, 2022b, p. 165): l'arte riesce a parlare della e alla nostra singolare soggettività, e, allo stesso tempo, della condizione umana e all'umanità tutta.

«C'è nella grande arte la complessità di un'evasione dal reale immediato dove ritroviamo il reale della nostra condizione con passione, compassione, comprensione» (Morin, 2016d, p. 99)[68].

E in questo modo la partecipazione estetica, in questo distacco/partecipazione, assenza/più acuta presenza, realtà/irrealtà, proiezione/identificazione, diviene così partecipazione alla condizione umana nella sua universalità/totalità, genera passione, compassione e comprensione del e per l'umano (in sé e fuori di sé) e il mondo, aiutando ad affrontarne la crudeltà.

> Tutto ciò che è estetico o estetizzato ci dà piacere, beneficio, felicità mentre viviamo il dolore, le lacrime, la pena. Ci dà coscienza mentre dà vita a tutti i poteri inconsci che sono in noi. Da qui il ruolo cruciale dell'estetica nella nostra civiltà, da quando è stata separata dalla religione e dalla magia: ci aiuta a sopportare il troppo-pieno della realtà e, allo stesso tempo, ad affrontare la crudeltà del mondo. (Morin, 2012n, p. 760, trad. mia)

Così, potremmo dire, la partecipazione estetica è com-prensione poetico-estetica e la com-prensione poetico-estetica è partecipazione poetica all'umanità, alla vita e al mondo, in una circolarità virtuosa.

7.7 La com-prensione poetico-estetica

Se sapete che il vostro strumento siete voi stessi, conoscete anzitutto il vostro strumento, consapevoli che è lo stesso strumento che danza, che canta, che inventa parole e crea

[68] Allo stesso modo, Ricoeur (1986) nota che «Il testo è la mediazione attraverso la quale noi comprendiamo noi stessi. […] Contrariamente alla tradizione del Cogito e alla pretesa del soggetto di conoscere se stesso attraverso un'intuizione immediata, bisogna dire che noi ci comprendiamo solo attraverso il grande periplo dei segni d'umanità lasciati nelle opere di cultura. Cosa conosceremo dell'amore e dell'odio, dei sentimenti etici e, in generale, di tutto ciò che chiamiamo l'io, se tutto ciò non fosse stato portato a parole e articolato attraverso la letteratura?» (p. 111-112). Infatti, nota Bruner (2003), le «situazioni prototipiche» che troviamo nell'universo simbolico dell'arte sono e si rivelano a noi come «metafore fondamentali» della condizione esistenziale umana (p. 66). L'esperienza estetica giunge a coinvolgere anche la dimensione normativa, etica e morale – educativa, nel senso dell'umanarsi dell'uomo. Nussbaum (1995) vi riconosce l'espressione di quello che chiama «un senso normativo della vita» (p. 20) e Ricoeur (1990) rileva che «le esperienze di pensiero che conduciamo nel vasto laboratorio dell'immaginario sono anche indagini condotte nel regno del bene e del male» (p. 258). Così, la dimensione estetica si rivela essere per l'uomo il *gymnasium* dello spirito, il luogo in cui l'umano può «fare i suoi esercizi spirituali» – espressione che Pirandello usa per parlare del suo teatro durante un dialogo con Cavicchioli (Scaramuzzo, 2005, p. 49).

> sentimenti. Ma curatelo come l'atleta, come l'acrobata, come il cantante; assistetelo con tutta la vostra anima, nutritelo di cibo parcamente, ma senza misura corroboratelo di forza, di agilità, di rapidità, di canto, di danza, di poesia, di poesia e di poesia. Diverrete poesia aitante, metamorfosi perenne dell'io inesauribile, soffio di forme, determinati e imponderabili, di tutto investiti, capaci di assumere e di dimettere passioni, violenze, affezioni, restandone arricchiti e purificati... tesi alla rivelazione di ciò che l'uomo è: angelo della parola, acrobata dello spirito, danzatore della psiche, messaggero di Dio e nunzio a se stesso e all'universo di un se stesso migliore.
>
> *Orazio Costa Giovangigli*

Eppure, come abbiamo visto, la comprensione generata nell'esperienza estetica, di cui quindi l'essere umano è capace, sembra durare il tempo di questa, sembra essere effimera, temporanea. Perché questa capacità e potere di comprensione di cui l'essere umano è dotato viene spesso dimenticato o è poco presente nella vita quotidiana?

Come possiamo rendere più durevoli le virtù di comprensione che l'arte attualizza temporaneamente o provvisoriamente?

La questione della com-prensione riguarda la qualità poetica della vita, che ci permette di fiorire personalmente e nella convivenza, il ben-essere umano, l'impegno alla resistenza alla crudeltà del mondo, la rivoluzione di paradigma da disgiuntivo a relazionale, ed è quindi una questione di primaria importanza e urgenza.

È fondamentale, come sottolinea Morin, un impegno nell'insegnamento della conoscenza complessa, nell'insegnamento della condizione umana e, in modo particolare, della comprensione umana: certamente l'arte e la sua fruizione possono svolgere un ruolo fondamentale in questo senso.

> Così, l'estetica potrebbe giocare un ruolo importante nella comprensione tra gli uomini nell'era globale. Tuttavia, lo gioca solo momentaneamente, a sprazzi, a tratti, e la comprensione umana non giunge a radicarsi. Senza dubbio, bisognerà introdurre negli ordinamenti scolastici e universitari di tutti i paesi l'educazione alla comprensione umana, che manca completamente. (Morin, 2016d, p. 106)[69]

Sembra però che ciò non sia sufficiente, dobbiamo fare un passo ulteriore. Sembra necessario un cambiamento di paradigma, accogliere a pieno titolo la componente mimetico-metamorfica della conoscenza, con la comprensione che a essa si collega, e coltivarla nei processi educativi.

Gli ostacoli alla comprensione, che sono poi le radici dell'incomprensione,

[69] D'altronde Morin (1999b; 1999d; 2014a) ritorna ripetutamente su questo punto, con passione e convinzione, nei suoi testi dedicati alla riforma dell'educazione e dell'insegnamento, sottolineando la necessità di educare alla comprensione, in particolar modo facendo ricorso all'estetica e all'arte.

sono enormi: non solo l'indifferenza, ma soprattutto il «predominio dell'egocentrismo» e della «*self-deception*» (Morin, 2015c, p. 90).

È quindi di fondamentale importanza la pratica dell'*autocritica*, l'auto-conoscenza e l'autoesame, coltivare la conoscenza della propria conoscenza, avendo consapevolezza dell'incertezza, delle potenziali illusioni ed errori. Quanto alla *self deception*, inoltre, è necessario trovare vie per combattere la riduzione e assolutizzazione dell'altro a singole qualità, una via complessa che porti comprensione dell'umano.

Riteniamo fortemente che proprio la coltivazione consapevole del movimento della mimesi – viste le potenzialità e le valenze che abbiamo avuto modo di riconoscerle –, che genera com-prensione poetico-estetica, possa assolvere questo compito: permette di ridimensionare l'egocentrismo, aprendo il soggetto all'altro senza però annullarne la coscienza e soggettività, proprio perché consente una più profonda e qualificata relazionalità con l'altro da sé permette un incontro vero, connotato da simpatia e compassione[70].

Come abbiamo visto, l'artista si palesa come piena fioritura umana delle modalità di conoscenza e relazione poetico-estetiche, giunge a realizzare ai suoi vertici la com-prensione poetico-estetica[71]. Egli riesce ad affacciarsi sul mistero, ad approcciarsi all'indicibile e esprimerlo senza perdere la ragione, abbraccia e manifesta "al vertice" la dialogica complessa della realtà, in un movimento a spola tra razionalità e a-razionale, coscienza e a-coscienza, ragione e passione-follia, separazione e adesione/partecipazione/con-fusione. E allora dobbiamo chiederci: solo l'artista può riuscire a realizzare questo movimento, quest'"opera"? Solo lui può riuscire a impiegare la mimesi al suo vertice, nel dialogo con la razionalità? Detto altrimenti: le capacità che glielo permettono

[70] Andando in questa direzione, Scaramuzzo (2013) rileva come la sola razionalità non sembri in grado di far fronte ai bisogni essenziali e urgenti dell'umano e della convivenza, come il solo movimento razionale non sembri permettere uno sviluppo armonioso dell'essere umano e del convivere, evidenziando come a tal fine sia necessario e indispensabile curare e nutrire, nell'uomo, la mimesicità: «Il fatto di anteporre, e sovente contrapporre, il proprio utile (sia quello di un singolo, sia quello di una lobby, sia quello di un'etnia o uno stato) ai bisogni dell'altro, utilizzando la capacità razionale per trarre vantaggio, sembra essere la deriva alla quale l'uomo occidentale […] non è riuscito veramente a sottrarsi; fino al precipitare all'attuale momento storico di crisi proprio a causa di una incapacità nel contattare l'altro nella sua umanità più autentica, incapacità che ha prodotto e produce una molteplicità di azioni che sono fonte di gravi disarmonie per la convivenza» (p. 19). Per l'autore infatti la razionalità con le capacità sue proprie non sembra essere in grado di tendere veramente verso la felicità dell'altro, in forza del «solo movimento razionale, cioè senza utilizzare la propria capacità mimesica, l'uomo può giungere forse a un generico rispetto e a una certa considerazione della felicità dell'altro, ma non veramente a volerla per se stessa: facendo pienamente consistere in essa la propria» (p. 21), in quanto è proprio tale movimento mimesico che avvicina radicalmente l'altro al sé, ne permette un riconoscimento profondo e una comprensione autentica.

[71] Con Scaramuzzo (2013), possiamo dire che l'artista è umanità eccellente per il virtuosismo che ha raggiunto nella mimesi, eccezionalità che è forse dicibile in termini «di ricchezza e di qualità di riconoscimenti» (p. 63) che egli è in grado di fare e quindi nella qualità della *mímesis* da lui agita, che gli consente di giungere alla realizzazione di *mimemi* caratterizzati da pienezza e compiutezza espressiva tali da permettere ad altri di poterli «utilizzare per il proprio processo di apprendimento/comprensione» (p. 62).

sono straordinarie, uniche e irripetibili, o in qualche modo la loro fonte costituisce un portato antropologico universale?

Riteniamo che siano capacità di portata antropologica, che nell'artista raggiungono il loro vertice ma che potrebbero essere valorizzate in ciascun uomo, e, come abbiamo visto, è Morin stesso in qualche modo ad additarci questa concezione e direzione nelle sue riflessioni sull'artista (come post-sciamano), sulla creazione e sulla mimesi (processi di proiezione/identificazione)[72].

La capacità mimesica è certamente un portato antropologico innato, e la facoltà e possibilità di riuscire "felicemente" nel dialogo tra le diverse componenti cognitive e conoscitive può essere riconosciuta come propria di ogni umanità: coltivando la mimesi – al momento svalutata –, in relazione e congiunzione alla razionalità, sarebbe possibile tendere alla loro attualizzazione in ogni essere umano.

La mimesi e la com-prensione poetico-estetica sembrano essere energie fondanti della relazione antropo-socio-cosmologica: ne sembrano la radice e l'espressione, permettono di cogliere e manifestare questa relazione, di abbracciare la complessità (il co-in-tessuto del reale)[73].

---

[72] «Ciò a nostro parere significa che la potenzialità dei doni psichici dello sciamanismo sarebbe presente in ogni umano, che sarebbe sufficiente coltivarla, ma che essa si manifesta spontaneamente solo in alcune menti» (Morin, 2017a, p. 114). Ogni umanità, dunque, potrebbe avere la possibilità e capacità di impiegare in modo fecondo tali doni psichici, segnatamente la mimesi, per come riesce a impiegarla l'artista post-sciamano o semi-sciamano. In altro luogo Morin (1969b) inoltre dice: «[…] possiamo considerare l'adulto come valore supremo? Non si potrebbe, antropologicamente, proporre come ideale l'artista piuttosto che il borghese, l'eterno adolescente piuttosto dell'uomo maturo?» (p. 268). Inserendo questa riflessione nel più ampio contesto delle riflessioni moriniane sulla dimensione estetica e specificamente sull'artista, sulle quali abbiamo ampiamente riflettuto, capiamo bene quale sia in questa sede il portato di tale concezione dell'*artista come ideale antropologico*, che ci ha spinto dunque a fare l'affermazione sopra riportata. In proposito, viene in mente la riflessione di Pirandello (1986) sull'artista in *Non parlo di me*, in cui l'autore ragiona su cosa differenzi l'adultità dell'artista da quella dell'uomo comune, identificando al contempo come la radice del movimento dell'artista – che riesce però a preservarlo nel tempo e a portarlo ai suoi vertici – sia comune in partenza a ogni uomo, almeno per alcuni suoi tratti. Quindi possiamo ipotizzare che, senza necessariamente giungere al vertice del compimento pieno di un'adultità artistica, i dinamismi che sono attivi in lui e che egli è riuscito a preservare dall'infanzia possano essere coltivati in ogni umanità. L'artista per Pirandello è caratterizzato dal fatto di avere il senso del mistero, un senso veramente schietto della vita, di avere una propria parola segreta di fronte al mondo – per poter dire il mondo con la propria parola segreta –, di vivere la vita veramente umana, quella dello spirito, di essere capace di sintesi originali, di esser riuscito a preservare con disinteresse e coraggio quel senso vero della vita di cui si è portatori, di esser riuscito a rimanergli fedele, poiché la vita comune, ordinaria, quotidiana (potremmo dire anche borghese, con Morin) ostacola questo senso vero e la parola segreta, convince all'adattamento. In proposito si v. anche Scaramuzzo (2004).

[73] Riflettendo sull'arte e la *mimesis* Gadamer (1967a) dice: «se l'universale connessione dell'essere rimane nascosta all'occhio umano, essa ha allora bisogno di un disvelamento» (p. 79). La mimesi, e dunque la com-prensione poetico-estetica, sembrano manifestare l'universale connessione dell'essere, l'unione com-plessa di tutto ciò che è, e operarne una sorta di "disvelamento". Come evidenzia Scaramuzzo (2010), già Platone, riflettendo sulla questione-problema del legame tra l'uno e il molteplice, aveva individuato il nodo fondamentale di questo rapporto nel binomio *mimesis-methexis* (μέθεξις, ossia "partecipazione"). La *mimesis* sembra cogliere e manifestare la *méthexis* di ogni ente all'essere, la relazione all'essere, consente di cogliere la *partecipazione ontologica* che costituisce quell'ente come ente: svela come ogni ente partecipi, in qualche misura, dell'essere e il suo rapporto con esso. Come

Tutta la ricerca di Morin è stata guidata da un anelito antropocosmologico[74].

> L'antropologia generale deve aprirsi, articolarsi su di una riflessione-scienza che restituisca l'uomo al mondo. La totalità umana, infatti, è un frammento incompiuto, e nello stesso tempo è un microcosmo... E perciò: riconnettere l'uomo al mondo in quanto parte e in quanto microcosmo.
> Sin dagli inizi dell'impresa antropologica, bisogna rifiutare l'antropocentrismo, il cui corollario è che il mondo è estraneo all'uomo, e quindi anche che l'uomo è estraneo al mondo. Attualmente sono incapace sia di abbozzare lo schema della futura antropologia, sia di delineare alcune idee ponte che ci possano condurre verso l'antropo-cosmologia. Forse più in là... (Morin, 1969b, p. 96)

La tesi di partenza di Morin (1969b) sta nel riconoscimento del fatto che «tutto quello che è cosmologia riguarda essenzialmente l'uomo» e «tutto ciò che è antropologia concerne essenzialmente il cosmo» (p. 349), e il fine nel provare a concepire in modo complesso – e, come abbiamo notato in precedenza, poetico – questa relazione: proprio per questo nella sua ricerca è stato portato a interrogare in modo approfondito e ripetuto non solo la scienza, ma anche la magia e l'antropo-cosmomorfismo, nella ricerca delle radici e delle espressioni della relazione poetica di reciprocità analogica tra l'uomo-micro-

abbiamo visto, infatti, la capacità mimesica sembra esser segno di una connaturalità ontologica tra gli enti, di una relazione dell'essere e nell'essere. Così, *mimesis* e *methéxis* sembrano quasi le due facce di una stessa medaglia, dice l'autore: dietro l'una sembra nascondersi e rivelarsi l'altra. Possiamo dunque dire che la *mimesis* svela la *méthexis*, la partecipazione, la connaturalità ontologica di tutto ciò che esiste, il suo *essere-in-relazione*. La com-prensione poetico-estetica coglie e rende manifesta, portandolo a presenza e rendendolo tangibile, quel legame in cui l'esistere è irretito, attua l'unione di separato-inseparato: sembra essere allora quell'esperienza in cui l'uomo riesce fugacemente e misteriosamente ad affacciarsi – nonostante l'individuazione e la differenziazione con cui l'essere è presente nella realtà – sulla fondamentale unità e con-sonanza del reale, in cui può essere esperito il *nexus rerum*, la sotterranea connessione che riunisce e lega ogni ente nel tutto.

[74] «L'antropo-cosmologia che ho sempre desiderato elaborare […]» (Morin, 1969b, p. 38). Dice inoltre Morin (2011c): «La mia ricerca antropologica non poteva essere che antropo-biologica poiché l'uomo», che porta in sé *bios, phisis* e *cosmos*, «è un animale e un essere vivente; e poiché noi siamo costituiti da molecole, particelle e atomi che si sono formati nel corso della storia cosmica, sono sfociato naturalmente sull'antropo-bio-cosmologia, il che mi ha aperto sulla vita e sul mondo. L'umano fa parte della vita e la vita fa parte dell'umano, l'umano fa parte del mondo fisico, che fa parte di esso, l'umano fa parte della storia del cosmo e quest'ultima fa parte dell'umano. L'insieme *homo-bios-cosmos* costituisce un anello ricorsivo ininterrotto in cui ciascun termine richiama l'altro, alimenta l'altro e dipende dall'altro. E mi sono sentito incessantemente e intensamente partecipe alla vita, parte della vita, al tempo stesso in cui sentivo di far parte del cosmo e di partecipare alla sua avventura inaudita. Tutta questa avventura della conoscenza, ben lungi dal farmelo dissipare, mi ha permesso di riconoscere il profondo mistero che si cela nella condizione umana, nella vita, nell'universo, in tutto ciò che chiamiamo realtà» (p. 23).

cosmo e il mondo-macrocosmo. L'autore riconosce come l'antropo-cosmologia non sia un fenomeno arcaico di un passato superato, ma sopravviva e riviva ancora oggi, e che essa, per esempio, ispiri i sentimenti umani nei confronti della natura. E ciò lo porta a interrogarsi intensamente sulla potenziale *verità* dell'antropo-cosmologia, della reciprocità analogica, sulle possibili verità contenute in quel «sistema di reciprocità tra l'anima del mondo e l'anima dell'uomo» (p. 350) a partire dal quale tanti grandi sistemi filosofici si sono costituiti: l'autore finisce per identificare il centro dell'antropo-cosmologia nella «relazione, la cerniera uomo-mondo» (p. 350)[75]. La ricerca moriniana si caratterizza dunque per un anelito-ossessione verso la connessione, la relianza, la volontà di concepire, tenendoli insieme senza annullare una dimensione, l'uno e il molteplice, l'uguale e il diverso: di riconnettere (dialogicamente, ricorsivamente, ologrammaticamente) uomo, società, natura, cosmo. E questa ricerca approda – per poi ripartire, corredata di questo metodo-pensiero-cammino, a re-interrogare la realtà in modo diverso – al pensiero complesso e alla complessità, che potremmo dire essere sostanzialmente questa unione dialogica e ricorsiva di unione e disunione, di parti e tutto, che è fondamentalmente un antropo-bio-socio-cosmologia complessa.

E come si inserisce la dimensione poetico-estetica all'interno di questa antropo-cosmologia complessa? Quale il suo portato originale nell'ambito della conoscenza complessa?

> In questa sede, come definire la poesia? Non in modo geografico, come un dominio (attraverso le sue frontiere, non si definisce nulla di importante), ma in relazione al suo sole attrattore – l'estasi – e alle sue linee di forza. Al di là di una certa soglia di partecipazione, di eccitazione, di piacere, appaiono quelle linee di forza che conducono verso l'ebbrezza o l'esultanza, verso lo stupore (si pensi agli stupefacenti, non alla stupidità) o la beatitudine, verso la meraviglia o l'adorazione, verso la comunione o la *trance* di possesso. L'estasi è l'acme, l'estremo o la verità della poesia (anche se non ogni poesia dà necessariamente, e nemmeno frequentemente, l'estasi come risultato). L'estasi è come il compimento di uno "stato secondo" (in relazione al primo stato prosaico, determinato da vincoli e necessità della vita pratica), che si trasmuta e che diventa primordiale. Nell'estasi vi è a un tempo il rapimento al di fuori di sé e la beatitudine della comunione. [...] Altre estasi sono piuttosto estasi di con-fusione, di comu-

[75] «Il problema è di sapere se tutto questo deve essere considerato una curiosità archeologica o non ci sia qualche principio, verità (quali?), da far emergere dalla reciprocità analogica. […] L'antropo-cosmologia non può essere, né una cosmologia che abbraccia una provincia antropologica, né una antropologia che si apre sul mondo. Il suo centro è la relazione, la cerniera uomo-mondo. Se tra l'una e l'altra non c'è né eterogeneità radicale né unità radicale, l'antropo-cosmologia è una dialettica che si situa *sul legame e la breccia* tra antropologia e cosmologia» (Morin, 1969b, p. 350).

> nione: come la beatitudine mistica nella quale l'io si dissolve in un'unità oceanica... (Morin, 1969b, p. 98).

Ancora una volta, ritorniamo all'estasi, e questo perché la categoria dell'estasi è illuminante, fondamentale (fondante?), centrale nel pensiero moriniano, nell'antropo-cosmologia complessa[76]. Essa è il sole attrattore della poesia e riesce quindi a illuminarne ed esplicitarne i dinamismi conoscitivi, esistenziali e relazionali. L'estasi per Morin (1969b) «porta in sé l'enigma del vivere; porta in sé il mistero antropo-cosmologico» (p. 99), è «limite e culmine dell'anthropos» (p. 307), ed egli la riconosce e pone «al centro dell'antropocosmologia» (p. 307).

> Del resto la ricerca della verità non è il tentativo di restaurare il legame tra l'uomo e l'essere del mondo? [...] La stella che guida il mio percorso non è quella dell'estasi? L'estasi, termine e annullamento, parola chiave e punto cieco, esperienza e aspirazione della mia ricerca, non è la relazione antropocosmologica, nel suo momento di fulgore? (Morin, 1969b, p. 354)

L'estasi è dunque per Morin il nodo centrale del legame tra essere dell'uomo ed essere del mondo, stella guida e aspirazione del suo pensiero, che vuole essere antropocosmologico: l'estasi costituisce la relazione tra uomo e cosmo

[76] Con le sue riflessioni Morin (1969b) giunge a riconoscere a questo dinamismo umano, e quindi a quelli potici-estetici in cui esso si inserisce, dignità e particolare valore: «Recupero completamente, ora, il senso dei valori di estasi, adorazione, fascinazione, che avevo sempre sentito, ma che avevo intellettualmente rimosso ai limiti dell'antropologia, per paura della loro irrazionalità e forza di annientamento, per la pigra abitudine di esaltare l'uomo attivo a detrimento dell'uomo passivo, inatteso, sconvolgente. Che mutamento si è operato in me, nel corso di quest'ultimo anno? Durante la malattia? Provocato dalla meditazione? Dalle estasi per Mg.?» (p. 354). D'altro canto, i dinamismi di proiezione/identificazione, di risonanza, di simpatia, la poesia della vita e il loro portato e valore nella condizione umana, anche in termini di valenza conoscitiva, hanno sempre affascinato il pensatore, che ne intuiva la fondamentale importanza. Morin (1973) rileva ne *Il Paradigma perduto* di essersi imbattuto già a partire dal suo studio sul cinema – *Il cinema o l'uomo immaginario* – «nel campo dell'antropocosmomorfismo proprio di tutto il pensiero magico e nel campo affine di ciò che chiamiamo "proiezioni-identificazioni" affettive (particolarmente nel caso dell'identificazione mimetica dello spettatore con l'eroe di un film). Ma questo doppio concetto di proiezione-identificazione ci sembra oggi del tutto insufficiente. Abbiamo il presentimento che bisognerà tentare di coordinare le nostre intuizioni isolate riguardanti gli aspetti ondulatori del mondo fisico, i fenomeni di risonanza (ugualmente fisici, ma che devono esprimersi in qualche modo sul piano psico-affettivo), i fenomeni di simpatia, di identificazione, di mimesi, le caratteristiche analogiche, metaforiche, simulatrici di processi cognitivi e discorsivi» (pp. 125-126). Di fatti, l'interesse per i temi connessi alla dimensione poetico-estetica, per gli stati e dinamismi ad essa correlati, come abbiamo visto, si sviluppa in modo variegato e costante già a partire dai suoi primi studi – quello sulla morte (1951), quello sul cinema (1956) –, trova una riflessione più approfondita e maggiore elucidazione nei sei volumi de *Il Metodo* (1977a; 1980a; 1986a; 1986c; 2001a; 2004a) e continua ad abitare ed inquietare in modo massiccio tutta la produzione successiva, fino ad oggi, sia a livello di monografie che di collaborazioni, dialoghi, interviste ecc.

nel suo momento di fulgore[77]. Cosa significa? Dopo quanto già rilevato sulla dimensione poetico-estetica, gli stati in cui si manifesta, la com-prensione, non fatichiamo a comprendere come ciò significhi che proprio questa dimensione, le modalità di conoscenza e relazione che le sono proprie, possano essere colte come la "chiave", il nodo della relazione tra uomo e mondo: ciò che a un tempo la permette e la esprime. E questo, come si può intuire, proprio grazie ai dinamismi di mimesi, proiezione/identificazione, semi-possessione, semi-trance, che, nella dimensione poetico-estetica, *svelano* e al contempo *consentono di intensificare* la partecipazione e l'adesione, la relazione di tutto ciò che è.

> Benché l'antica analogia antropo-socio-cosmologica sia morta sul piano della credenza, i suoi paradigmi rimangono vivi nella nostra esperienza affettiva, nei nostri "stati d'animo" e particolarmente nella poesia in cui la fonte stessa del simbolo, del mito e della magia ha fatto la sua ricomparsa sul registro estetico, si rinnova senza tregua e soddisfa la nostra sete (Morin, 1986a, p. 184).

Una sete di *relazione*, una sete di poesia. Ma la poesia sembra essere fondamentalmente questo: partecipazione appassionata, compassione, adesione alla bellezza del mondo nella sua relazionalità permeante e permutante, realizzazione di sé e comunione. Per Morin (2022b) «l'analogia universale» del mondo, che viene dalla concezione magica, vive di nuovo e ancora nella poesia (anche quella della vita, da cui il genere letterario nasce), che ne è una forma attenuata: «La poesia è analogia. È una visione del mondo diversa da quella della logica razionale che domina la prosa» (p. 23, trad. mia). Gli «stati poetici sono quelli in cui ci dilatiamo, in cui siamo in comunione» (p. 157, trad. mia), in cui l'io soggetto dilatandosi in qualche modo esce da sé e al contempo entra più profondamente in sé e nella realtà, e così riesce a com-prendere il non io, sono gli stati in cui si opera una risonanza e una connessione interumana e cosmica[78].

---

[77] Con ciò non si può però tralasciare o occultare il portato in qualche modo "pericoloso e rischioso" dell'estasi e di conseguenza dei dinamismi della dimensione poetico-estetica. Questa dimensione è irrimediabilmente complessa, e se da una parte, nei vertici di un compimento virtuoso, come quello artistico, consente di abitare la dialogica dei diversi elementi, se è innegabile la potenzialità straordinaria rispetto alla partecipazione, adesione, relazione con l'altro da sé, il suo portato umanante in termini di vitalità e comunione, nonché di realizzazione della soggettività, dall'altra incombe in modo permanente il pericolo della deriva verso la follia demente, la perdizione totale, la completa con-fusione in cui ci si annulla. Abbiamo già avuto modo di accennare a questi rischi ed era necessario farlo qui nuovamente, ma la riflessione sui "pericoli" della poesia e sulla sua complessità troverà una più approfondita trattazione nel paragrafo *Croce e delizia: la poesia come phármakon nella sua irriducibile complessità*, dedicato proprio a questo tema (si v. *infra*, par. 8.3).

[78] Morin (2011c) regala nel seguente passo ulteriore svelatezza sulle potenzialità di questi stati rispetto a una com-prensione più profonda del "reale", di sé, a un affacciarsi su e abitare il mistero: «Breton aveva un senso acuto del surreale: un mondo profondo e superiore accessibile attraverso il sogno, l'estasi amorosa, la poesia. […] Questa idea di surreale mi sembra essenziale. Credo profondamente in un'altra realtà, misteriosa, che portiamo nel più profondo di noi stessi. Essa è in noi. Noi siamo in essa» (p.145).

Allo stato poetico corrisponde «uno stato di veggenza» (Morin, 1997a, p. 40), in cui quindi, potremmo dire, riusciamo a vedere più chiaramente, più lontano, più in profondità, a scorgere poeticamente la connessione e la relazione antropo-cosmologica.

Lo stato poetico, la poesia della vita, ha in sé l'unione di mito e ragione, pur essendo libera da questi, «ci porta, attraverso follia e saggezza, aldilà di follia e saggezza» (Morin, 1997b, p. 11). E qui ritorna la straordinaria potenzialità dialogica e coniugante della poesia e della conoscenza poetico-estetica, in cui riescono a dialogare le componenti razionali e a-razionali, *sapiens* e *demens*. La parte poetica della vita, che è vitalmente legata alla fioritura del nostro vero essere, non è irrazionale, ma «transrazionale», va oltre la ragione: ci sono aspetti vitali e fondamentali dell'esistenza che esperiamo in modo molto importante che non possono essere risolti, compresi, espressi con i ragionamenti.

> Credo che nella mia vita ci sia una parte non razionale. Innanzitutto c'è la parte che io chiamo poetica, che non è irrazionale, è transrazionale: è qualcosa che è legato alla nostra vita, alla fioritura del nostro vero essere. C'è una magia negli sguardi quando amiamo, possiamo essere affascinati da un volto. Sono cose che viviamo in modo molto importante e che non possono essere risolte con il ragionamento, soprattutto quando sono poetiche. Le considero di importanza fondamentale. (Morin, 2022b, p. 25, trad. mia)[79]

Non è possibile progredire nelle relazioni umane se non riusciamo a far crescere la comprensione.

[79] La lettura dell'estetica complessa moriniana proposta da Simonigh (2012c) è consonante con la tesi che stiamo qui sviluppando, ed è estensibile alla poetica complessa moriniana che stiamo andando ricostruendo – essendo che in Morin, come abbiamo evidenziato, l'estetica è compresa nella poetica. Riflettendo sulla comprensione che secondo Morin si genera nella dimensione della fruizione artistica – in cui, come abbiamo visto, lo stato di possessione-dolce del processo mimetico che si attiva nell'incontro con l'opera fa sì che il soggetto fruitore sia relativamente alienato (dalla coscienza, da sé, dal mondo) e che al contempo in lui avvenga un risveglio alla comprensione di sé e dell'altro – e sul suo carattere temporaneo (limitato al tempo e al luogo della fruizione estetica), l'autrice nota come sia possibile che essa sia trasposta in qualche modo nella vita, rilevando le potenzialità di tale realizzazione. Per Simonigh il nodo dell'originale e feconda concezione estetica moriniana è proprio la comprensione. Si tratta di un'estetica complessa in cui viene riconosciuto il legame tra conoscenza, etica ed estetica e proposto un nuovo legame tra etica ed estetica. Afferma l'autrice: «Una comprensione, questa, che forse, può in qualche modo essere trasposta nella vita se l'opera mantiene l'equilibrio tra le due forme di pensiero dell'Archi-Mente e sollecita, attraverso la riflessione razionale, una presa di consapevolezza da parte dello spettatore. In altre parole, quando il pensiero mitologico-simbolico-magico si coniuga a quello empirico-logico-razionale la dialogica tra *ego alter* e *alter ego* può anche far scaturire una percezione di sé nuova e, di conseguenza, una riflessione autocritica. Potremmo quindi ipotizzare che, proprio nel significato originario di "comprendere", si radichi un'originale concezione di Morin sul legame tra conoscenza, etica ed estetica. Si tratta di una concezione dell'estetica complessa che ci sembra proporre un legame nuovo tra etica ed estetica» (pp. 186-187).

> Ma come è possibile? È questo l'uomo nuovo? Insultare, insultare, insultare? Trasformare il contraddittore, l'oppositore, in un essere abietto? Ma non è proprio questo a essere abietto? È questa l'intelligenza? È questa la spiegazione dialettica? E ho pensato: dobbiamo dire chiaramente che non c'è speranza di rivoluzione, non c'è speranza di cambiare l'uomo, la società, la vita, finché c'è questo linguaggio orribile, deplorevole, grottesco. (Morin, 2012e, p. 952, trad. mia)

La comprensione, quindi, è profondamente legata con la possibilità di metamorfosi umana e sociale, a livello esistenziale e relazionale. Una rivoluzione che parte dal linguaggio che utilizziamo – che è al contempo la manifestazione di una modalità d'approccio, di una modalità relazionale –: finché c'è riduzione, violenza, assoggettamento (e quindi, possiamo dire, oggettivazione), distacco, non è possibile una metamorfosi. La comprensione è ciò che genera invece i movimenti inversi. È necessario un «radicamento delle facoltà umane di comprensione» per umanizzare l'uomo: «Tutte le potenzialità di comprensione si trovano in ognuno ma si trovano sottosviluppate» (Morin, 2014a, p. 56). La comprensione è vitale affinché la relazione, il relazionarsi, esca dallo stato barbaro in cui si trova, perché si realizzi davvero, ad un livello più vero e profondo, il vivere-insieme, la con-vivialità. E così, al contempo, è altrettanto fondamentale trovare le vie che leghino uomo e cosmo. Come radicare le facoltà di comprensione? Come svilupparle, visto che sono al momento sottosviluppate?

Ribadiamo che riteniamo che la via sia quella della com-prensione poetico-estetica: proprio questa com-prensione, la mimesi (che è energia connettivante, partecipante), sembrano essere via buona per operare il cambiamento di paradigma necessario, per generare comprensione umana.

Partiamo dalla constatazione che se la comprensione si realizza in modo eminente e raggiunge i suoi vertici nella dimensione poetico-estetica (creazione dell'artista, esperienza di fruizione dell'opera d'arte) allora la chiave della comprensione sta proprio in questa dimensione, nei dinamismi che le sono propri e che permettono di realizzarla: il sintagma "chiave" è per noi *com-prensione poetico-estetica*.

È necessario impegnarsi qui a sciogliere ulteriormente il significato di tale sintagma, operazione che consente di approfondire inoltre le ragioni della scelta del suo utilizzo.

Ricorriamo alla categoria di *com-prensione poetico-estetica* perché il tipo di com-prensione che riteniamo sia necessario valorizzare si fonda su dinamismi che sono preminenti e toccano il loro vertice e compimento massimo nella dimensione estetico-artistica, ma, come abbiamo visto, si tratta al contempo di dinamismi che sono alla base della conoscenza e comprensione umana in generale, che non si esprimono esclusivamente in quella dimensione. La *com-prensione poetico-estetica* è una conoscenza e modalità di relazione *poetica* (di

tipo poetico-estetico) – ricorre in modo cospicuo e intenzionale anche alle componenti poetiche, e quindi anche estetiche, dei processi di conoscenza e relazione: all'«analogon della ragione» (Baumgarten, 1750, p. 27) [80], alla mimesi, ai dinamismi di proiezione/identificazione/partecipazione, all'Archi-Pensiero dell'Archi-Mente/Retro-Mente, alla conoscenza analogico-metaforica, al pensiero simbolico/mitologico/magico – che permette di comprendere poeticamente l'altro da sé (tu-noi-mondo-natura-cosmo), fa vivere e realizza la poesia della vita e al contempo poeticizza la vita. Ossia, fa cogliere e esperire il soggettivo e l'esistenziale, l'analogia nella diversità/opposizione, il continuo nel discontinuo, la partecipazione, l'interrelazione, la comunione, e (in ciò) dà gioia e felicità, pur nella tragedia e crudeltà della vita, dà ben-essere.

Da questo riconoscimento dell'importanza della com-prensione poetico-estetica si capisce bene la necessità e l'urgenza di coltivarla, di una sua valorizzazione in ambito educativo.

È necessario coltivare consapevolmente la mimesi, le sue potenzialità conoscitive, esistenziali e relazionali complesse, nei processi educativi e di insegnamento. È necessario rifarsi al paradigma dell'*homo mimeticus* (Scaramuzzo, 2016). E così l'alunno può essere allenato all'uso della mimesi nel suo processo di apprendimento, a rendersi simile agli oggetti/soggetti della conoscenza che incontra, alla lezione a cui partecipa, alle soggettività con le quali interagisce; e il docente può farsi a immagine e somiglianza di ciò che vuole insegnare e far apprendere, può farne la mimesi, partecipandovi, aderendovi, incontrandolo poeticamente, e, di conseguenza, esprimendolo mimeticamente nel processo di insegnamento-apprendimento. Tale partecipazione mimetica favorisce inoltre la comprensione reciproca tra le umanità coinvolte nel processo educativo e, più in generale, la comprensione umana[81].

---

[80] Baumgarten (1750), dandone la definizione, dice che l'*estetica* «(teoria delle arti liberali, gnoseologia inferiore, arte del pensare in modo bello, arte dell'analogo della ragione) è la scienza della conoscenza sensibile» (p. 27). D'altronde, come nota anche Valotta (2020), il punto di partenza da cui muove la riflessione moriniana, secondando quella baumgarteniana, è che l'estetica, «prima di essere il carattere proprio dell'arte, è un dato fondamentale della sensibilità umana» (p. 239; Morin, 2016d, p. 11).

[81] Come sostiene Scaramuzzo (2013), dovremmo impegnarci a realizzare una «comunione […] in cui l'insegnante attiva tutte le fibre del proprio essere affinché l'oggetto (o il soggetto) da insegnare trovi nell'attualità didattica la sua espressione più efficace: proprio quella che provoca al meglio l'apprendere e il comprendere negli studenti: il miglior frutto dell'agire sinergico intenzionale della facoltà mimesica e di quella razionale; e in cui lo studente crea *per* sé, e con un impegno vitale simile a quello dell'insegnante, la propria *mimesis*, di cui l'insegnante a sua volta si nutre per meglio comprendere (sia i suoi allievi, sia quel che sta insegnando, sia lo stesso processo di comprensione e apprendimento che sta mettendo in atto). […] è nella misura in cui si realizza la *mimesis* che si comprende: nella misura in cui noi facciamo noi stessi simili all'*altro* che vogliamo comprendere noi lo apprendiamo» (pp. 55-56). Capiamo bene come il dinamismo della mimesi, ancora così poco considerato, sia fondamentale in qualsiasi processo educativo e di insegnamento-apprendimento, come sia essenziale per generare comprensione. Viene così delineandosi la missione mimesico-poetica dell'insegnante-educatore: «Forse si tratta *soltanto* di accendere la vita in noi affinché si ri-accenda la vita nell'altro. Un rendersi capaci, cioè, nell'atto dell'insegnare e dell'educare, di vivere *semplicemente*, perfezionando sentimenti e emozioni fino a riarmonizzarli con quel che è *essenzialmente* vita, cosic-

Possiamo (dobbiamo?) rifarci all'ideale antropologico dell'artista, coltivando questi dinamismi in ogni umanità: coltivando nell'educando quei dinamismi in lui potenziali e attualizzati nell'azione della creazione artistica dall'artista, tendendo verso il vertice della dialogica complessa che in quell'ambito riesce a compiersi, e guardare all'insegnante come docente-artista, che deve impegnarsi per attualizzare in sé quei dinamismi per poter fecondare con essi l'insegnamento e così poeticizzarlo: l'insegnante potrà impegnarsi a fare della propria lezione un'opera d'arte, che generi comprensione, l'educando sarà stimolato a fare della propria vita un'opera d'arte.

È necessaria un'*invasione* di Poesia, arte e poesia nei processi educativi, sia in quanto oggetti di studio, ossia implementando le occasioni di incontro e frequentazione con le opere d'arte, sia, cosa forse ancor più importante, nel senso di assumere poesia, estetica, arte come modalità di conoscenza e relazione: facendo la mimesi di ciò che si incontra e si vuole apprendere, utilizzando la dimensione estetica come luogo complesso, trasversale, transdisciplinare, polifonico, impiegarla come metodo di pensiero complesso.

Così, cambia anche proprio, in senso generale e generativo, il modo umano di abitare la Terra, di stare al mondo, di incontrare l'altro da sé, cambia la relazione umana con la natura, il cosmo.

Si trasforma la qualità del conoscere, del relazionarsi, che si fa appunto com-prendere (inteso come prendere in sé, come legame, collegamento e connessione, come dialogica complessa di soggettività/oggettività, identità/alterità, razionalità/a-razionalità, unione/disunione).

La com-prensione poetico-estetica è *transrazionale*, al di qua e al di là della razionalità, al di qua e al di là dell'a-razionale: comporta la dialogica delle due dimensioni, la loro consapevole congiunzione e interazione dialogica[82].

La com-prensione poetico-estetica attualizza la poesia nell'incontro con l'altro da sé (che sia esso umano, vegetale, animale, cosmico).

Essa sembra essere il nodo centrale della vi(t)a poetica, la quale trova al contempo la sua radice e la sua manifestazione nella com-prensione poetico-estetica: questa com-prensione nasce dalla qualità poetica della vita, esprime la poesia della vita e poeticizza la vita.

Tale com-prensione, che al momento è trascurata se non svalutata, ha un

ché, attraverso la *mímesis*, questo che è armoniosamente vivo e presente in noi, si possa ri-produrre *nuovamente* vivo nell'altro che ci sta di fronte. L'insegnante che insegna, così come l'educatore che educa, può legittimamente aspirare a essere umanità presente alla pienezza del suo potenziale espressivo, sia razionale sia non-razionale, e a farsi capace di usarlo con consapevolezza e intenzionalità al servizio delle altre umanità di cui si prende cura» (pp. 48-49).

[82] Il prefisso *trans* rimanda all'idea-movimento di «al di là, attraverso», rimanda al passaggio oltre un termine, all'attraversamento, al mutamento da una condizione a un'altra, al superamento di un termine, a ciò che, superando le normali divisioni fra "partiti" (schieramenti, componenti, parti), si propone come forza nuova e riformatrice. In questo senso di al di qua, oltre e al di là, di attraversamento e sconfinamento, di apertura e polifonia, di permanenza e superamento dei vecchi termini del dibattito e delle consuete separazioni, nel suo porsi come modalità rigeneratrice, rivoluzionaria, riformatrice, intendiamo la com-prensione come transrazionale.

enorme portato rivoluzionario a livello educativo: permette la fioritura dell'essere umano, umanizza l'uomo e al contempo lo apre all'altro da sé, favorendo il fiorire della con-vivenza.

Permette e intensifica una certa qualità del relazionarsi, che si fa poetico, e anzi si manifesta come movimento fondamentalmente e costitutivamente relazionale: nella risonanza e con-sonanza di ciò che è separato, ma allo stesso tempo simile e unito, nella sim-patia, nel sentire sé e l'altro, nel sentire insieme, nel sentire l'insieme-totalità dell'essere. È forza connettivante e partecipante, di relianza, che poeticizza la vita permettendo un incontro vero con l'altro da sé, e così riesce a svelare, abbracciare ed esprimere la poesia il mistero e la complessità dell'esistente e dell'esistere.

8.

La poeticizzazione della vita
La via della poesia

Sebbene quasi nessuno ne abbia ancora coscienza, non si è mai avuta una causa così grande, così nobile, così necessaria, della causa dell'umanità per sopravvivere, vivere e umanizzarsi.

Edgar Morin

Quello in cui si può sperare non è il migliore dei mondi, ma un mondo migliore.

Edgar Morin

Oggi la causa è senza equivoci, sublime: si tratta, né più né meno, di salvare l'umanità.

Edgar Morin

Oggi sento che una primavera aspira a nascere.

Edgar Morin

La resistenza necessita di oasi di vita poetica.

Edgar Morin

In questo ultimo capitolo del nostro lavoro, tirando le fila della riflessione fin qui svolta e approfondendola ulteriormente, indagheremo in cosa consista la via della poesia. Vedremo come Morin denunci un predominio della prosa della vita nell'attualità della società occidentale e riconosca, quindi, la necessità di una controffensiva della poesia. Indagheremo l'antropoetica (etica del genere umano) moriniana nella sua relazione alla dialogica Eros/Thanatos e alla poesia della vita. Procederemo infine a sciogliere il senso del concetto di poeticizzazione, per poter quindi proporre una sua realizzazione nella concretezza del vivere.

Morin (2017a) indica due motori che, alternativamente e dialetticamente, incidendo in misura differente, possono spingere la mente e lo sviluppo dell'umanità: quello «scientifico/tecnico/economico» e quello «etico/culturale/sociale» (p. 141). Egli denuncia la tragedia di uno sviluppo umano perseguito sotto l'egida della triade scientifico/tecnico/economica, triplo motore che sem-

bra attualmente il solo a guidare le sorti dell'umanità, mentre rimane confinato in un limbo il traino della triade etico/culturale/sociale – ancor peggio: «la regressione etica, psicologica e affettiva» sembra correlarsi alla «progressione scientifica, tecnica e economica» (p. 142) –, che è in realtà sempre più indispensabile per uno sviluppo sostenibile dell'umano e della vita, per la metamorfosi e la rigenerazione dell'umanesimo, e alla quale dunque dovrebbe venir riconosciuto il ruolo di accompagnamento, regolazione, controllo, guida della prima triade.

Lo "sviluppo" economico si è rivelato e continua a rivelarsi come la «vera forma di sottosviluppo dell'uomo»: nel mondo occidentale, infatti, comincia a scaturire un profondo senso di insufficienza e inadeguatezza, il «senso della vita» si pone come questione radicale, rivoluzionaria, e da più parti si invoca infatti quella che l'autore chiama una «rivoluzione dell'esistenza» (Morin, 1965, p. 30)[1].

Le nostre vite occidentali sono infatti degradate e intossicate dalle compulsioni, dal possesso, dal consumo, che occultano i nostri veri problemi e le nostre vere aspirazioni. Per Morin (2011a) proprio «la civiltà che ha promesso la felicità nel benessere ha suscitato malessere nel benessere materiale, che a sua volta non è stato legato al vivere-bene» (p. 243).

> Ovunque, in maniera dispersa, rinascono e zampillano le aspirazioni a un'altra vita, e ovunque il regno del calcolo, del profitto, della dismisura (*hybris*), così come lo scatenamento dell'odio, del disprezzo, del fanatismo, soffocano le nostre aspirazioni e producono regressioni inaudite di coscienza nell'accrescimento quantitativo delle conoscenze. (Morin, 2019b, p. 644)

Al contrario di ciò che tanta scienza ritiene, il vero progresso umano e umanante, di un'umanità che tenti di superarsi e tendere verso il meglio di sé, non sta nell'algoritmizzazione (dell'uomo, della realtà, della storia, ecc.), ma si fonda sulla salvaguardia e sullo sviluppo delle qualità dell'anima, della mente, del cuore – ancora sottosviluppate e tanto fragili nell'uomo (Morin, 2017a, p. 141)[2].

Secondo Morin (2017a) la civiltà occidentale, globalizzandosi, è stata presa da una «dismisura distruttrice» (p. 127), che degrada la biosfera e l'antroposfera

[1] Si infiltra e diffonde un po' ovunque nelle nostre società quella che Morin (2011a) chiama – utilizzando questo termine, in mancanza di uno migliore, per distinguere rispetto alla materialità e al profitto – una «domanda di spiritualità»: «[...] più la logica della macchina artificiale ci invade e ci opprime, più ci infesta il mondo quantitativo del "sempre di più", è più ciò che ci manca diventa bisogno: la pace dell'animo, il rilassamento, la riflessione, la ricerca di un'altra vita che risponda a ciò che al nostro interno è oppresso e soffocato» (p. 244).

[2] Per l'autore l'essere umano trattato unicamente come oggetto statistico e risorsa economica cessa di essere riconosciuto nella sua umanità: «il primato del quantitativo dei tecnocrati e degli econocrati, che dissolvono l'umanità degli umani nelle cifre, non fa che sovreccitare il bisogno antropologico del diritto di riconoscimento» (p. 71), il bisogno di comprensione, di fraternità, di amore.

stesse e che invece di realizzare una maggiore connessione e solidarietà planetaria ha finito per sfociare in nuove separazioni. La civiltà del benessere materiale e della superpotenza tecnica, in cui imperano l'iperattività e la contrazione di tempi cronometrati, il dominio del calcolo, del profitto e dell'interesse personale, trascura i bisogni dell'animo umano, «la vita interiore, il bisogno di pace», di poesia, di felicità (p. 27): in definitiva, lo «sviluppo della tecnica, della scienza e dell'economia ci ha gettato in una dimensione di *"iperprosa"*» (Morin & Zagrebelsky, 2012, pp. 39-40).

L'umanità si trova oggi in un processo che la spinge dritta verso la catastrofe: è necessario e urgente «cambiare, prendere una nuova via e realizzare una metamorfosi» (Morin, 2022b, p. 140, trad. mia). Forse proprio dalla poli-crisi in cui ci troviamo, da questa agonia, dal fatto di trovarci attualmente, e drammaticamente, sull'orlo dell'abisso, può nascere, nella dialogica speranza/disperazione, una nuova speranza[3].

> È la speranza che il divenire planetario possa sviluppare gli aspetti migliori della storia umana, ossia far regredire la barbarie dell'uomo e la crudeltà del mondo e, di pari passo, far progredire la civilizzazione delle relazioni tra gli umani e rafforzare, in seno alla società-mondo, il senso di comunità. (Morin & Zagrebelsky, 2012, p. 39).

La speranza deve però sorreggersi, radicarsi e concretizzarsi nell'azione, che richiede al contempo, necessariamente, un pensiero che la informi e orienti. Sono molteplici i tentativi di rivoluzione, le forze vive in azione, le iniziative con cui l'umanità, in diversi momenti e luoghi del globo, si è attivata e impegnata per rispondere e uscire dalla crisi attuale, provando a generare un cambiamento. Secondo Morin (2022b) questi tentativi di cambiamento/rivoluzione finiscono tutti per fallire perché non c'è un «pensiero guida» (p. 242) che li orienti e permetta un collegamento e coordinamento. Proprio in questa direzione dovrebbe andare l'impegno di politici, pensatori e ricercatori, e, come abbiamo visto, per parte sua Morin ha dedicato tutta la sua vita a questa missione[4]. Nella sua ricerca si è impegnato innanzitutto a elaborare l'itinerario di un cammino diverso, che metamorfosi e rigeneri il nostro esistere e andare, e con la sua opera ci ha invitato poi a intraprenderlo e percorrerlo, mostrandoci che una nuova via è possibile[5]. La via moriniana è quella del pensiero complesso,

[3] Morin (2011a, pp. 8-15) fa riferimento, per esempio, alla crisi della globalizzazione, a quella economica, ecologica, delle società tradizionali, della civiltà occidentale, quella demografica, urbana, delle campagne, politica, religiosa; crisi interconnesse che sono, radicalmente, una «crisi planetaria» (p. 8), una «crisi dell'umanità» (p. 15): «*La gigantesca crisi planetaria è la crisi dell'umanità che non giunge ad accedere all'umanità*» (p. 15).

[4] «Per me il problema essenziale è dare un pensiero, una prospettiva, una via, perché siamo disarmati di fronte al futuro. Credo che siamo entrati in un'epoca di regressione generalizzata, di cretinizzazione» (Morin, 2022b, p. 197, trad. mia).

dell'antropo-bio-cosmologia, dell'antropoetica e dell'antropopolitica: essa costituisce la proposta di una *Via* verso la metamorfosi, costituita di vie riformatrici interconnesse – la riforma politica, del pensiero, dell'educazione, della società, di vita...[6].

In questa sede ci concentriamo sulla poeticizzazione, che proponiamo, con Morin, come via metamorfosante e umanante: sulla poeticizzazione come via di resistenza (alla barbarie umana, alla crudeltà del mondo), di fioritura umana e di relianza antropo-bio-cosmica.

Abbiamo colto la via complessa di Morin come via di relianza e di legame, e, dunque, come via di Eros: è prendere le sue parti. Siamo convinti che la poesia, l'impegno alla poeticizzazione, sia schierarsi in modo fondamentale ed esplicito dalla parte di Eros.

È necessario approfondire ulteriormente cosa significhi prendere le parti di Eros, come si caratterizzi "questo partito" e cosa questa presa di posizione implichi: tale schieramento è legato ricorsivamente alla *resistenza alla crudeltà del mondo* e, più in generale, alle diverse dimensioni della concezione etica morinana – tale concezione delinea infatti un'etica che è, pur nella sua "unità", multidimensionale e multipla[7].

8.1 Dalla parte di Eros: l'etica di resistenza come etica d'amore, comprensione, scommessa, relianza...

La vita è dono e fardello, la vita è meravigliosa e terribile.

Edgar Morin

[5] Lo ha fatto in modo privilegiato ne *La via* (2011a) e *Il cammino della speranza* (Morin & Hessel, 2011), in lavori quali *Una politica di civiltà* (Morin & Naïr, 1996), e, più di recente, *Le temps est venu de changer de civilisation* (Morin, 2017c) e *Cambiamo strada* (Morin, 2020b), ma in innumerevoli altri è presente la riflessione sulla via percorribile per attuare la metamorfosi necessaria. Per un quadro di riferimento più ampio si rimanda al quinto capitolo e, più in generale, alla sezione della bibliografia tematica *Un pensiero per il presente e per il futuro: la sfida della complessità e la Via moriniana* (si v. *infra*, Appendice, par 1.3).

[6] Queste riforme «sono solidali», e Morin (2011a) afferma come richiedano al contempo un'attitudine mentale complessa, una riforma del pensiero che deve farsi complesso: «Queste riforme non sono solo istituzionali, economiche, sociali, esse sono anche mentali e hanno bisogno di un'attitudine a concepire e ad abbracciare i problemi globali e fondamentali, attitudine che richiede la riforma della mente» (p. 284), la quale dipende dalla riforma dell'educazione, che dipende da una riforma del pensiero – riforma dell'educazione e del pensiero, in un anello ricorsivo, sono due riforme fondamentali e fondanti, due riforme guida.

[7] Per un approfondimento sull'etica moriniana rimandiamo in particolare ai seguenti lavori di Morin: al sesto volume de *Il metodo* dedicato all'*Etica* (2004a), a *Etica e identità umana* (Morin, 2015c) e, per un approfondimento specifico sull'etica come *etica di resistenza*, alla conclusione de *I miei demoni*, titolata *La crudeltà del mondo* (1994a, 303-306), alla raccolta di dialoghi *Pour résister à la régression* (2018a) e a *La fraternità, perché?* (2019d). Rimandiamo inoltre in modo particolare ai lavori di Gembillo (2018) e Gallerani (2021).

Non cesserò mai di percepire ciò che c'è di crudele, implacabile, spietato nell'umanità, né ciò che c'è di terribile nella vita, e neppure di percepire ciò che c'è di nobile, generoso, buono nell'umanità e ciò che la vita ha di incantevole e di sorprendente.

Edgar Morin

Che questa spaventosa avventura degli esseri umani che arrivano, ridono, si muovono, e poi all'improvviso non si muovono più, che questa catastrofe che li attende non ci renda teneri e pietosi gli uni con gli altri, questo è incredibile.

Albert Cohen

Ma perché non siamo tutti fratelli con i fratelli?

Fëdor Dostoevskij

Non c'è etica senza la fede che la alimenta e la illumina. Non basta la fede nella libertà, è necessaria anche una fede nella comunità e nell'amore.

Edgar Morin

Ma è cosa terribile, questo modo che ha Dio senza tregua di disperdere lontano coloro che ricevettero il vivente amore.

Friedrich Hölderlin

Lavoriamo per rilegare, sempre rilegare!

Edgar Morin

La prosecuzione del disperato sforzo cosmico, che negli uomini assume la forma di una resistenza alla crudeltà del mondo: ecco, forse è proprio questo che potrei chiamare speranza.

Edgar Morin

E ora ci si deve attendere che l'Eros eterno faccia un ultimo sforzo, per poter avere la meglio nella lotta che conduce contro il suo avversario non meno immortale.

Sigmund Freud

Per Morin (1994a) l'«identità dell'universo è la catastrofe, sin dai suoi esordi» (p. 303): sin dalla straordinaria deflagrazione con cui è nato, è domi-

nato dalle forze di dispersione, disintegrazione, collisione, esplosione, distruzione, e l'esito è senza speranza: tutto morirà[8]. In questo terribile disastro sono comparse deboli forze d'associazione e aggregazione che, negli innumerevoli incontri e interazioni nel cuore del caos, hanno legato le particelle in nuclei, creando poi astri ed atomi; ma i miliardi di galassie sono solo piccole e minoritarie parti perdute in un disordine e un vuoto incommensurabili. Similmente la vita, nata su un minuscolo pianeta, che è frutto d'associazioni fra miriadi di macromolecole, «lotta crudelmente contro la crudeltà del mondo e resiste con ferocia alla ferocia della vita» (p. 303) – ogni ciclo vitale ecologico è al contempo, ricorsivamente, ciclo di morte, ciclo di solidarietà, ciclo di distruzione –: «Senza queste deboli forze che resistono alla crudeltà non vi sarebbe la vita; senza di esse, vi sarebbe soltanto desolazione» (p. 304)[9]. La crudeltà è quindi parte integrante dell'universo: «è il prezzo da pagare per la grande solidarietà della biosfera, è ineliminabile dalla vita umana» (p. 304).

L'autore prosegue dicendo come noi essere umani, che siamo «nati nella crudeltà del mondo e della vita», vi «abbiamo aggiunto la crudeltà dell'essere umano e quella della società umana» (p. 304)[10]. Le barbarie umane sono molteplici:

> Vi sono molti tipi di barbarie: una barbarie che ci giunge dalla notte dei tempi e si manifesta con l'odio, il massacro, il disprezzo, l'umiliazione; una che si potrebbe definire anonima e che distrugge l'umanità, la responsabilità e la convivialità sviluppandosi via via che si estende il mondo tecno-burocratico; un'altra anch'essa fatale per l'umanità, che si sviluppa con l'estendersi dell'idea di profitto in ogni ambiente e con la mercificazione di ogni cosa; infine, una barbarie che si potrebbe de-

[8] «Ciò equivale infine a dire che tutto ciò che è genesico, generatore, creatore non può fare a meno del disordine. Il disordine è ineluttabile, irriducibile. Come nell'uomo non si può dissociare il suo volto di *homo demens* da quello di *homo sapiens*, così – e la cosa non è fortuita – non si può nel cosmo dissociare i suoi caratteri "dementi" (caos, emorragia, sprechi, dispersioni, turbolenze, cataclismi) dai suoi caratteri "buoni" (ordine, legge, organizzazione). I primi non hanno forse bisogno dei secondi, ma i secondi hanno sempre bisogno dei primi. Tutto ciò che si crea e si organizza spende, dissipa. L'universo è shakespeariano più che newtoniano; ciò che in esso si gioca è insieme una buffonata senza nome, un racconto di fate, una tragedia lacerante, e noi non sappiamo quale sia lo scenario principale» (Morin, 1977a, p. 429).

[9] Ma l'autore anche qui ribadisce, come abbiamo già avuto modo di evidenziare in precedenza, come al contempo non vi sarebbe vita neppure se la crudeltà (la degenerazione e la distruzione) non ne fosse parte integrante (per essere, l'ordine ha infatti bisogno del disordine e la vita della morte), e così le deboli forze associative che costituiscono la vita fanno propria e utilizzano questa crudeltà mentre la combattono.

[10] Altrove in proposito afferma: «La storia umana ha qualcosa di barbaro, di orribile, di sorprendente, di atroce che evoca la cosmogenesi. Come per la cosmogenesi, si può meditare all'infinito sull'ambiguità di un processo in cui morte, rotture, disintegrazione, sperperi, distruzioni irreparabili hanno un tronco comune, e contemporaneamente un antagonismo inespiabile, con le nascite, gli sviluppi, le metamorfosi» (Morin, 1977a, p. 435).

> finire politica, il cui apogeo nel mondo contemporaneo è stato il totalitarismo. [...] [Tutte] svolgono, ora e insieme, la loro attività. (Morin, 1994a, p. 246)[11]

Se Thanatos è parte integrante dell'essere, della vita, del mondo, del cosmo, parte non meno integrante è Eros, che anzi *è la parte integrante*. In questa lotta incessante, infinita, ineliminabile e necessaria di ordine e disordine, integrazione e disintegrazione, unione e dispersione, congregazione e disgregazione, conflitto e solidarietà, vita e morte, in questa lotta di Eros e Thanatos, le forze di Eros, le *forze vive di fraternità e amore*, fungono da antidoti alla disgregazione e alla morte, a Thanatos – a ogni livello, dal fisico al biologico all'umano[12]. Eros-amore porta infatti in e con sé, nel suo fondamento, la più elevata virtù di ciò che Morin (1980a) chiama neghentropia: porta «*la negazione della dispersione nel processo stesso di dispersione; la negazione dell'isolamento nell'isolamento stesso dell'individuo egocentrico*» (p. 529). Il legame si esprime per esempio «nella relazione fraterna (solidale/comunitaria)» tra individui-soggetti, tra io e alterità, tra *ego alter* e *alter ego*, relazione complessa contrassegnata per l'autore da una fraternizzazione contro l'esterno che comporta al contempo anche aspetti interni di rivalità, conflittualità e ineguaglianza, che non vengono annullati dalla relazione (p. 525)[13].

Il problema fondamentale della complessità, dell'ipercomplessità, allora non è tanto quello di creare la fraternità o di produrre energia amorosa, visto che queste sono già presenti nella dialogica Eros/Thanatos che caratterizza la realtà, l'essere e la vita, visto che l'amore «risorge e reinsorge continuamente» (p. 531). Il problema è piuttosto quello di «una fraternizzazione attiva, rinascente, aperta» (p. 528)[14]. È piuttosto, al contempo, quello di «salvaguardare,

---

[11] L'essere umano ha in sé un brulichio di mostri che scatena ogni volta ve ne sia l'occasione, l'odio dilaga per un nonnulla, la crudeltà nelle relazioni fra umani, individui, gruppi, etnie, religioni e razze è terrificante, l'egoismo, il disprezzo, l'indifferenza, la disattenzione rendono ovunque sempre più intensa e senza tregua la crudeltà del mondo umano. (Morin, 1994a, pp. 304-305).

[12] Le forze vive dell'umanità sono per Morin (1980a) la «fraternità amante e l'intelligenza cosciente»: l'autore parla di «"forze" per indicare il carattere energetico e produttivo» e usa l'appellativo «"vive" perché esse hanno un'origine biologica e vivente» (p. 523). Approfondiremo qui la componente di Eros, e quindi la fraternità amante, ma non va dimenticato che essa necessita del controllo dell'intelligenza cosciente, del dialogo permanente con essa, che deve essere continuamente mantenuto e rigenerato: «L'ipercomplessità […] non può essere ottimizzata: cioè comporta un completo e permanente impiego dell'intelligenza/della coscienza. Insomma, il riconoscimento del falso, dell'illusorio, della menzogna è il suo problema vitale. In altre parole, *l'ipercomplessità richiede intelligenza, ancora intelligenza, sempre intelligenza*» (p. 532). Per un approfondimento sulle forze vive si rimanda a Morin (1980a, pp. 523-539).

[13] Pensiamo anche alla dialogica io/noi, esclusione/inclusione che attraversa tali dinamiche.

[14] Che possa, prosegue l'autore: sia impedire agli inimpedibili processi rivalitari di trasformarsi in dominazione, sfruttamento e asservimento; sia sostituire ai dispositivi immunologici contro l'estraneo – l'altro, il diverso – un sistema di percezione, relazione e comprensione che «includa l'altro in un'identità comune»: il quale, attraverso i processi comprensivi di identificazione/proiezione/partecipazione, realizzi la circolarità *ego alter/alter ego*, permettendo di concepire il sé e l'altro come simili, l'altro sé come sé. E queste due esigenze hanno bisogno di essere continuamente rigenerate da una

chiarire, rigenerare, rifecondare l'onni-sgorgante energia amorosa, che continuamente si perde, si disperde, si degrada» (p. 531)[15].

Il pensatore si chiede: «Non si potrebbe slegare l'enorme quantità di amore pietrificato in religioni e astrazioni, volgerlo non più all'immortale, ma al mortale?» (Morin & Kern, 1993, p. 176). Come farlo?[16]

> Forse in ogni atomo di affettività fissata, materializzata esiste un'incredibile energia, schiava dell'amore; forse è possibile una fissione atomica di ciò che si è cristallizzato sotto forma di famiglia, nazione, religione un'esplosione in grado di liberare enormi *quanti* d'amore. Il Problema è allora come trasformare quelle energie in falde in movimento, in comunicazione [...]. Com'è possibile coinvolgere l'immenso, ininterrotto vigore d'amore che si innalza nel vuoto del cielo, com'è possibile far sì che irrighi i rapporti umani e quelli fra uomo e cosmo (dato che non è più sufficiente, come nell'umanesimo, volgere l'amore solo sull'uomo)? (Morin, 1965, pp. 36-37)[17]

Negli anni, il pensatore giunge a identificare nelle categorie di *Vangelo della perdizione e della fraternità*, di *comunità di destino* e di *Terra-patria* alcune delle possibilità di tale "liberazione e estensione" – che rimane sempre imperfetta e incerta – dell'energia e della relazione amorosa[18]. Come vedremo, questi con-

fonte d'amore.

[15] Per Morin (1980a) «l'ipercomplessità richiede, dopo la prima – cristica – e la seconda – rivoluzionaria –, una terza e nuova emergenza affermativa dell'amore che raccolga l'eredità delle due prime emergenze, le amplifichi, le trasformi, chiarisca il proprio fondamento e bisogno, e possa evitare smarrimenti» (p. 531). Va però specificato, e Morin tiene a chiarirlo, che con questa sua riflessione non si sta annunciando «l'utopia del regno dell'amore e della fraternità»: «*Resta, nel cuore dell'amore, come di tutte le cose viventi e fisiche, un principio di degradazione e di negatività, che nessun pensiero sarà in grado di nascondere e che nessun pensiero complesso* può *nascondere*» (p. 531). L'autore fa infatti riferimento alla «nuova emergenza d'amore» e non alla «soluzione generale attraverso l'amore», e lo stesso vale per la fraternità; eppure, crede che «nella e attraverso questa emergenza, l'amore potrà sviluppare la propria intricata versatilità: amore tra individui, amore fraterno che l'umano consacra all'umano, amore della vita, amore della natura, amore della verità. Così che l'amore possa diventare il principio gravitazionale dell'ipercomplessità» (pp. 531-532).

[16] Su tale questione Morin (1980a) si interroga in modo struggente: «Diceva Pascal: "Se c'è un Dio, non bisogna amare che lui e non le sue creature passeggere". Ma non dobbiamo pensare al contrario che solo le creature passeggere siano fonte d'amore e solo loro meritino infinita pietà, e ancora pietà? Non bisogna piuttosto smettere di amare Dei, Idoli, Idee? Non dobbiamo smettere di credere al non-bio-degradabile: l'Astratto, l'Eterno? Per amare solo il mortale: il vivente?» (p. 531 nota 22), e si chiede: «Come far comprendere che l'amore deve votarsi al mortale, al fragile, al vulnerabile, all'effimero, al condannato, alla sofferenza e alla morte?» (2004a, p. 101).

[17] L'autore ci dice come si tratti di un problema sensazionale, visto che «sensazionale è la potenza d'amore che emana dall'Eros polimorfo: sorta di empatia-partecipazione che si espande, si diversifica, si cristallizza, si materializza, poi si dissolve…» (1965, p. 36).

[18] Dice in proposito Morin (1980a): «per noi mammiferi, la fonte d'amore proviene in prima istanza dalla madre», e continua: «[a]bbiamo bisogno di una fonte matriciale, di una matrìa. "Senza madre non si può amare, senza madre non si può morire"» (p. 529). Il passo riportato dall'autore è di Hesse

cetti-realtà, se riconosciuti e assunti paradigmaticamente ed esistenzialmente, possono costituire per l'essere umano la fonte, umana e terrena, di un tendere e relazionarsi amoroso *vasto*. Il profondo riconoscimento del pianeta Terra come madre e patria comune dell'intera umanità e la reale assunzione della comunità di destino umana e planetaria (l'umanità tutta e il pianeta condividono la stessa avventura vitale – che può farsi mortale – e lo stesso destino fatale) genera una fraternità allargata e un amore più comprensivo: una fraternità e un amore che – pur mantenendole – si aprono al di là delle dimensioni interpersonali, familiari, locali, nazionali per abbracciare, concentricamente, l'umanità tutta e la Terra intera – compreso dunque il mondo naturale, vegetale e animale.

Come dicevamo, la crudeltà del mondo è parte dell'universo, si manifesta nei processi di disintegrazione e distruzione propri dell'evoluzione biotica e dell'universo, si esprime nell'incomprensione, nelle violenze e nelle barbarie umane: è costitutiva e ineliminabile. Siamo perduti: l'umano, la vita, il mondo, il cosmo sono votati alla perdizione, tutto è perduto[19]. È necessario abbandonare l'idea di salvezza – siamo in qualche modo costretti a farlo, secondo Morin e Kern (1993)–: niente ha fondamento assoluto, tutto è destinato a consumarsi e perire, tutto ciò che nasce è promesso alla morte, la vita la coscienza l'amore la verità la bellezza sono effimeri, non c'è salvezza nel senso delle religioni della salvezza (immortalità personale) né salvezza terrestre (che era stata promessa dalla religione comunista), non è possibile liberarci dall'infelicità, dal caso e dalla tragedia, non c'è perfezione, inalterabilità, permanenza; dobbiamo rinunciare radicalmente e definitivamente a questa salvezza, dobbiamo rinunciare alle promesse infinite (respingere i falsi infiniti prendendo coscienza della nostra irrimediabile finitezza) (p. 174).

Solo dalla *cattiva novella*, dalla consapevolezza della nostra condizione di esseri irrimediabilmente perduti, dalla consapevolezza della perdizione ineluttabile e onnipresente, può giungere una *nuova novella*: dal «vangelo della per-

(1930). Morin elabora le categorie riportate sopra nel testo – che rimarranno sempre centrali nella sua riflessione antropopolitica e antropoetica – in modo privilegiato in *Terra-patria* (Morin & Kern, 1993). Per un approfondimento della riflessione di Morin su questo tema e sui concetti ad esso correlati di *comunità di destino*, *umanesimo planetario* e *umanesimo antropo-bio-cosmico*, centrali nel pensiero complesso – che è, appunto, un pensiero con vocazione planetaria, ecologizzato e ecologizzante –, si rimanda ai seguenti lavori dell'autore: *Introduzione a una politica dell'uomo* (1999f), *L'anno I dell'era ecologica* (2007c), *Sette lezioni sul pensiero globale* (2015d), *Écologiser l'homme* (2016a), *La fraternità, perché?* (2019d), *L'entrée dans l'ère écologique* (2020a). Si rimanda inoltre ad alcuni dialoghi, in particolare a *L'identità umana e la sfida della convivenza* (2003a), *Comunità planetaria e nuovo umanesimo* (Morin & Zagrebelsky, 2012), *Fratellanza d'anima* (Morin & Rabhi, 2021).

[19] «Questo formidabile cosmo è lui stesso votato alla perdizione. È nato, dunque mortale. Si disperde a velocità folle, mentre gli astri si tamponano, esplodono, implodono. Il nostro sole, che succede a due o tre altri soli defunti, si consumerà. Tutti i viventi sono gettati nella vita senza averlo chiesto, sono promessi alla morte senza averlo desiderato. Vivono fra nulla e nulla, il nulla prima, il nulla dopo, circondati dal nulla durante. Non sono soltanto gli individui a essere perduti, ma, presto o tardi, l'umanità, e poi le ultime tracce di vita, e più tardi la Terra. […] Il nostro mondo è votato alla perdizione. Siamo perduti» (Morin & Kern, 1993, p. 173).

dizione» (p. 173) può emergere il «vangelo della fraternità» (p. 183)[20].

> Il Vangelo degli uomini perduti e della Terra-Patria ci dice: dobbiamo essere fratelli, non perché saremo salvati, ma perché siamo perduti. Dobbiamo essere fratelli, per vivere autenticamente la nostra comunità di destino di vita e di morte terreni. Dobbiamo essere fratelli, perché siamo solidali gli uni con gli altri nell'avventura ignota. (Morin & Kern, 1993, p. 177)

Per operare *relianza*, per proseguire l'umanizzazione e civilizzare la Terra, c'è bisogno di uno slancio religioso, di «una forza che comunichi e faccia comunione» (Morin & Kern, 1993, p. 183), e il vangelo della perdizione-fraternità «è intrinsecamente re-ligioso» (p. 183), genera legame e solidarietà, costringe a riconoscerla[21].

Il destino comune, la casa comune, l'umanità comune, sono idee-valori che possono riuscire a rigenerare ed espandere le energie d'amore verso più vasti orizzonti, verso l'altro uomo e l'umanità intera, verso la natura e la Terra, nostra casa comune nel comune destino di vita e di morte[22]. La Terra-patria può in-

---

[20] «Ecco la cattiva novella: siamo perduti, irrimediabilmente perduti. Se c'è un Vangelo, cioè una nuova novella, deve partire dalla cattiva; siamo perduti, ma abbiamo un tetto, una casa, una patria: il piccolo pianeta in cui la vita si è creata il proprio giardino, in cui gli esseri umani hanno formato il loro focolare, in cui ormai l'umanità deve riconoscere la propria casa comune. Non è la terra promessa, non è il paradiso terrestre. È la nostra patria, il luogo della nostra comunità di destino […] dobbiamo coltivare il nostro giardino terrestre, il che vuol dire civilizzare la Terra» (Morin & Kern, 1993, p. 177).

[21] In proposito Morin (1990c) afferma: «La coscienza di questa comune natura mortale dovrebbe indurre noi tutti – non solo perché siamo tutti mortali ma perché protagonisti di una identica storia, di un secolo, di una stessa civiltà e umanità – a sviluppare una solidarietà ed una compassione reciproca: ognuno è solidale col proprio simile, ma al tempo stesso tutti sono solidali con tutti. Ritroviamo così il messaggio originario del principe Sakyamuni, che si ricongiunge all'altro messaggio, contemporaneo, lanciatoci da Freud: per Freud era ormai tempo che l'Eros eterno (amore, amicizia, fratellanza, solidarietà) riprendesse forza, nella lotta che lo oppone al suo non meno eterno nemico, Thanatos. Presi assieme, questi due messaggi possono essere il nostro viatico al sorgere del terzo millennio» (p.149). In questo senso, infatti, l'amore costituisce per Morin (1980a) «la vera religione – nel senso originario del termine: ciò che collega – dell'ipercomplessità: lega le individualità egocentriche nei loro caratteri più intimamente e intensamente soggettivi. Al tempo stesso, questa idea "religiosa" e apparentemente irrazionale è la razionalità dell'ipercomplessità: è ciò che, al centro del processo di disintegrazione e di disunione, reintegra e riunisce» (p. 530). Si è preferito rendere qui la voce verbale «relie» dell'originale francese con, rispettivamente, «collega» e «lega», rispetto al termine «raccoglie» utilizzato nell'edizione italiana.

[22] L'autore dice: «Nell'era planetaria che viviamo, dobbiamo fondare la *nozione di umanità* sull'appartenenza, sulla condivisione e sulla comunanza che riguardano la medesima patria terrestre. Assumere la *comunità di destino* significa assumere anche la *cittadinanza terrestre*. La solidarietà tra di noi e quella con il nostro pianeta sono ormai inscindibilmente legate» (Morin & Zagrebelsky, 2012, p. 40). Da notare come per Morin (2022b) la nozione di Terra-Patria non annulli però le patrie; essa non esclude la dimensione locale e nazionale, ma, con una visione concentrica, la allarga progressivamente verso una dimensione più comprensiva e vasta: «Per me l'idea di Terra-patria è molto importante. […] sappiamo che siamo tutti terrestri, nati da questa terra, dall'evoluzione biologica, che la specie umana, attraverso questa diversità, ha un'unità fondamentale e che devono essere salvaguardate sia la sua diversità che la sua unità. Oggi, nell'era della cosiddetta globalizzazione, dove

fatti costituire la necessaria fonte (d'amore, attivante) materna e matriciale di una solidarietà (fraterna e sororale) estesa, onnidirezionale e più comprensiva[23].

Grazie a queste categorie, alla sua antropo-bio-cosmologia complessa – che è e implica al contempo un'antropoetica e un'antropopolitica complesse, orientate in senso antropo-bio-cosmologico –, Morin si schiera dalla parte di Eros, propone una via che consente di liberare ed espandere le energie d'amore e relianza, tentando di rigenerare l'umanesimo in un *umanesimo antropo-bio-cosmico*[24].

processi economici ciechi stanno travolgendo il mondo, la risposta non può essere l'auto-reclusione etnica o particolaristica. L'unica risposta è radicare nelle menti delle persone, in tutto il pianeta, la consapevolezza che la Terra è la loro patria. Questo non significa negare le diverse patrie esistenti. Al contrario, significa che abbiamo una patria più profonda, più antica e più globale. Se assumiamo questa consapevolezza, allora l'umanità sarà armata per affrontare il suo destino e il suo divenire» (pp. 276-277, trad. mia).

[23] In proposito Morin (1989b) afferma, in modo emblematico: «È ormai su questa Terra sperduta nel cosmo astrofisico, questa Terra "sistema vivente" delle scienze della Terra, questa biosfera Gaia, che può concretizzarsi l'idea umanista dell'epoca dei Lumi, che riconosce la stessa qualità a tutti gli uomini. Questa idea può allearsi al sentimento della natura dell'era romantica, che ritrovava il rapporto ombelicale e nutritivo con la Terra-madre. Allo stesso tempo, possiamo far convergere la commiserazione buddista per tutti i viventi, la fraternità cristiana e la fratellanza internazionalista – erede laica e socialista del cristianesimo – nella nuova coscienza planetaria di solidarietà che deve legare gli umani tra loro e con la natura terrestre» (p. 47). Ovviamente ciò non significa che tale riconoscimento sia facile, che sia immediato realizzare concretamente la comunità di destino e l'umanesimo planetario. In proposito Ceruti (2018) mette in luce come «[t]rasformare il dato di fatto dell'interdipendenza planetaria nel processo di costruzione di una civiltà planetaria, promuovendo un'evoluzione verso la convivenza e la pace, è il compito difficile e improbabile, ma allo stesso tempo creativo e ineludibile, che nel tempo della complessità ci è posto dalla sfida di far nascere l'umanità planetaria, una e molteplice» (p. 190).

[24] L'antropopolitica antropo-bio-cosmologica morinana si configura come nuova religione d'amore, erotica e erotizzante – nel senso che si impegna a cogliere il legame e al contempo lo genera e lo promuove –, e possiamo ben comprenderlo accogliendo il significato profondo del pensiero complesso, che è eminentemente collegante, e dell'etica complessa che – partendo dal vangelo della perdizione-fraternità, dal riconoscimento della comunità di destino e dall'ideale di Terra-Patria – è etica d'amore, relianza, comprensione, resistenza, che è un'etica votata alla relazione, alla leganza, alla fraternità amante. Già in *Introduzione a una politica dell'uomo* Morin (1965) esplicita questa aspirazione e intravede e ipotizza questa direzione, che poi riconosciamo realizzarsi nella sua epistemologia della complessità: «Quanto all'antropo-politica, essa dovrà necessariamente configurarsi come nuova religione post-evangelica e post-cristiana dell'amore, o meglio dovrà integrarvi la radice dell'amore tratta dal Vangelo... si tratterà di una radice religiosa nel senso letterale del termine perché forza comunicante e comunitaria [...] L'amore non deve più essere appannaggio della piccola, orgogliosa specie umana, o né deve evadere alla ricerca di un'idea-immagine di Dio esterna al mondo; deve invece fecondare il cammino dell'umanità nel mondo diretto ad un fine, deve tornare alla grande Sorgente, misteriosa, cosmica per ripartire da lì, da quel Nilo che arricchisce il percorso umano...» (p. 37). Per un approfondimento sui concetti di *Terra-patria*, *comunità di destino*, *umanesimo planetario* e *umanesimo antropo-bio-cosmico*, propri del pensiero complesso, e il loro portato epistemologico, nonché più in generale sul respiro planetario ed eco-logicamente orientato del paradigma della complessità si rimanda ai seguenti lavori. Ai due lavori, dei quali Morin è coautore: quello di Bocchi et al. (1990) *Turbare il futuro*, e quello di Morin, Ciurana e Motta (2003) *Educare per l'era planetaria*. Ai lavori di Ceruti (2018; 2020) *Il tempo della complessità* e *Sulla stessa barca. La "Laudato si" e l'umanesimo planetario* e a quello di Ceruti e Bellusci (2020); a quello di Cives (2007) *Edgar Morin e l'educazione in una prospettiva planetaria*; del Collectif Paris Education (2015) *Manifeste pour une éducation à la citoyenneté planétaire*; di De Siena (2002) *La sfida globale di Edgar Morin*; a quelli di

L'etica moriniana sembra infatti essere l'espressione di un impegno a coltivare e promuovere le forze vive di fraternità e amore, di un impegno a legare. Morin propone un'etica multipla e multidimensionale: un'etica d'amore, di relianza, di comprensione, di resistenza. Nella presente lettura, l'etica moriniana viene dunque perciò colta come strettamente connessa con la presa di posizione, all'interno della dialogica Eros/Thanatos, in favore di Eros, ci sembra derivare e caratterizzarsi proprio da tale schieramento. Possiamo dire che prendere le parti di Eros al contempo implica e deriva da una certa disposizione etica, che lo schieramento a favore di Eros e una certa concezione dell'etica sono ricorsivamente connesse, co-generantesi: prendere le parti di eros è un atto etico, l'etica è erotizzante – come avremo modo di comprendere meglio approfondendo le diverse dimensioni dell'etica moriniana sopra menzionate.

Prendere le parti di Eros significa, in prima istanza, radicalmente e profondamente, impegnarsi a generare e rigenerare, diffondere e intensificare, l'*amore*[25].

Davanti alla tragedia della vita, alla crudeltà del mondo, alle sempre più drammatiche e incalzanti fonti di angoscia e inquietudine che caratterizzano la fase agonica che viviamo, e a fronte del corrispettivo crescente bisogno di partecipazione, fervore e fraternità (che soli sanno non annullare, ma rimuovere l'angoscia) l'unico antidoto è l'amore-partecipazione: per l'autore «l'amore è l'antidoto, la replica – non la risposta – all'angoscia» (Morin & Kern, 1993, p. 176)[26].

Matand Makashing (2020), di Pena-Vega (2021), di Serina-Karsky e Mutuale (2020) e di Simonigh (2012d); e, infine, a quello di Venneri (2005), *Verso una comunità di destino planetaria*.

[25] Dice poeticamente Morin (1965): «È giunto il momento di pronunciare la parola di cui ci siamo vergognati al punto da non aver mai avuto il coraggio di utilizzarla in politica – e non soltanto io, non l'ha usata nessuno dei rivoluzionari moderni. Ce ne siamo vergognati perché è servita a nascondere ogni possibile bassezza, ogni errore ed orrore da duemila anni a questa parte, perché ci sembrava una parola tradita e asservita alla vecchia religione. [...] è stata tanto più colpita in quanto si tratta della parola più grande di tutte… Alla fine, bisogna pur decidersi a pronunciarla. Amore: nessuna perifrasi, nessun'altra parola può prenderne il posto» (pp. 33-34). Al contempo l'autore è profondamente conscio dei rischi, del pericolo di cieca e euforica illusione, delle distorsioni e derive sempre in agguato: «Prima di avere l'ardire di parlare di amore, bisogna essere consci di tutti i rischi insiti in una politica dell'amore, che snaturano l'amore trasformandolo nel suo contrario. Dopo avervi riflettuto a lungo con attenzione, tuttavia, è comunque impossibile sottrarsi alla necessità di usare quella parola: è evidente che si tratta di qualcosa che desideriamo ardentemente» (p. 35).

[26] Dice Morin (1965): «L'amore [...] rappresenta l'esperienza fondamentalmente positiva dell'essere umano. Esso è la sola possibile replica [*riposte*] (non dunque risposta [*réponse*]) all'angoscia, la sola possibile replica (non dunque risposta) alla morte. Se non si riduce a semplice possesso e non si fissa sul proprio oggetto come su un feticcio, privilegia il suo carattere oblativo (e se in qualche modo il dono, lo scambio superano o tengono a freno il possesso), l'amore è vissuto davvero come comunicazione e autenticità, poesia e verità. L'amore ha in sé una fantastica virtù che chiede solo di essere lasciata libera, libera di espandersi dalla sfera della vita privata alla quale è attualmente limitata e poter diventare più intensa, estendendosi all'intera specie e al mondo...» (p. 34). E più avanti ribadisce, aggiungendo anche il movimento della partecipazione – il quale è alla base della comprensione poetico-estetica –: «La sola reazione [*riposte*], che tuttavia non basta formulare solo a parole, ci riconduce al problema essenziale: esiste un'unica reazione [*riposte*] possibile all'angoscia – non dunque una possibile risposta [*rèponse*] – ed è l'amore, la partecipazione» (p. 63).

L'amore è «l'esperienza fondamentalmente positiva dell'essere umano, dove la comunione, l'esaltazione di sé, dell'altro, sono portate al meglio, quando non sono alterate dalla possessività» (p. 176). Per Morin (2004a) l'amore, quell'energia in cui «l'attitudine integratrice del principio altruista di inclusione» tocca il suo vertice, è «l'esperienza fondamentale che lega gli esseri umani»: «L'amore ci fa sbocciare mentre ci lega» (p. 100)[27].

Schierarsi dalla parte di Eros significa inoltre promuovere la comprensione, comporta e richiede un'etica della comprensione. Solo coltivando e valorizzando la componente comprensiva del conoscere e del relazionarsi– di contro al dilagare della spiegazione –, che permette di riconoscersi nell'altro e di accogliere l'altro in sé, possiamo sentire visceralmente e profondamente, con tutto l'essere, la nostra comune umanità e comunità umana[28].

L'etica della comprensione chiede innanzitutto di comprendere l'incomprensione, le cui origini, come abbiamo visto, sono molteplici e spesso purtroppo convergenti: quella paradigmatica, per cui i diversi paradigmi sono incapaci di comprendersi a vicenda, l'errore nelle comunicazioni interumane, l'indifferenza, l'incomprensione da cultura a cultura, la possessione accecante da parte di dèi miti e idee, l'egocentrismo e l'auto-centrismo, l'astrazione, l'accecamento, la paura di comprendere (che si lega secondo l'autore al timore di doversi scusare, di dover giustificare l'altro – quando invece la comprensione non significa giustificazione, ma complessificazione del giudizio) (Morin, 2004a, pp. 111-116). La comprensione ci chiede di rifiutare il rifiuto, escludere l'esclusione, di comprendere noi stessi (le nostre carenze e insufficienze) e combattere la *self deception*, di argomentare e confutare invece che scomunicare e anatemizzare, di superare odio e disprezzo, di resistere alla tentazione di vendetta e punizione, di resistere alla barbarie interiore ed esteriore[29].

Parteggiare per Eros significa, costitutivamente, schierarsi dalla parte di ciò che lega, significa riconoscere e inverare leganza: è – originariamente, profondamente, essenzialmente – relianza, corrisponde a e comporta un'etica di relianza.

L'umano è parte del gioco cosmico tra relianza e delianza, tra forze leganti

[27] Dobbiamo mantenere al contempo, in modo permanente, uno sguardo critico, che protegga dalla deriva verso una visione edulcorata ed euforica di un regno d'amore indiscusso – visto che al contempo, come abbiamo visto, l'amore ha le sue potenziali demenze, crudeltà, derive. Ancora una volta, è necessario un continuo dialogo: «Non si può risolvere tutto con o attraverso l'amore. L'amore contiene i suoi parassiti intimi che lo accecano, la sua frenesia auto-distruttrice, i suoi scatenamenti devastanti. Per la più intensa delle passioni, compresa la passione d'amore, dobbiamo mantenere accesa la luce della ragione. Ma non esiste ragione pura, e la ragione deve essere essa stessa animata dalla passione. Nel momento più freddo della ragione ci occorre passione, cioè amore» (Morin, 2004a, p. 101).

[28] Dice Morin (2004a): «La comprensione soggettiva è il frutto di una comprensione da soggetto a soggetto che permette, per *mimesis* (proiezione-identificazione), di comprendere ciò che vive l'altro, i suoi sentimenti, le sue motivazioni interiori, le sue sofferenze, le sue sfortune. E sono soprattutto la sofferenza e la sfortuna dell'altro che ci portano al riconoscimento del suo essere soggettivo e risvegliano in noi la percezione della nostra comunità umana» (pp. 106-107). E sappiamo ormai quanto in tal senso sia fondamentale lo sviluppo della comprensione poetico-estetica.

[29] Questi alcuni di quelli che l'autore chiama i *comandamenti della comprensione* (Morin, 2004a, pp. 118-120).

e sleganti, in cui il legame solidale e vitale avviene nonostante, con e grazie (e in qualche modo oltre) alla separazione e disintegrazione mortale[30]. Come abbiamo già detto, Per Morin (2004a) al livello dell'atuo-eco-organizzazione biologica, umana, sociale, si realizza (e anzi possiamo dire che la stessa atuo-eco-organizzazione la realizza) «l'unione della relianza e dell'autonomia: *la vita è l'unione dell'unione e della separazione*» (p. 21). L'auto-eco-organizzazione antropo-sociale accede a un «nuovo ordine di relianza» (p. 21), che comprende un livello più intenso e complesso d'amore, fraternità, comunità, legame.

Da questo punto di osservazione, l'etica sembra essere «l'espressione dell'imperativo di relianza» (p. 22). Ogni atto etico è di fatto un atto di relianza (di legame, solidarietà, amore, alleanza): «relianza con l'altro, relianza con i suoi, relianza con la comunità, relianza con l'umanità e, in ultima istanza, inserimento nella relianza cosmica» (p. 22). Così, attraverso la categoria della relianza, riusciamo a cogliere un aspetto profondo e costitutivo dell'etica: «L'etica è relianza e la relianza è etica» (p. 26). L'attitudine morale, la decisione di fare il bene e perseguire il giusto, la responsabilità verso l'altro, sono atti di legame e comunione con l'altro, derivano, svelano e realizzano questo legame e comunione: la relianza. E al contempo la relianza, la solidarietà e il legame con l'altro, sono un atto etico e morale.

È proprio la disgiunzione o separazione senza relianza, l'eccesso di separazione – che si verifica quando non c'è più relianza o questa diviene più debole – a permettere il male, mentre «il bene è relianza nella separazione» (p. 96)[31]. La nostra civiltà separa più di quanto leghi, è «in difetto di relianza» (p. 96) – anche e proprio per questo è in crisi –, e così, visto che «abbiamo bisogno di forze che ci reggano e ci leghino» (p. 96), la relianza – che è, come abbiamo visto, la risposta alle inquietudini, all'incertezza e alle angosce della vita individuale – è diventata un bisogno vitale e necessario: è più che mai urgente un impegno reliante in tutte le dimensioni del pensiero e della vita.

Prendere le parti di Eros significa infine – radicalmente e generalmente –

[30] Un mondo, infatti, per Morin (2004a) «non può che avvenire con la separazione e non può esistere che nella relazione tra ciò che è separato» (p. 17). E così, «Noi siamo integrati nel gioco (tetragramma) cosmico tra forze di relianza e forze di delianza, forze di organizzazione e forze di disorganizzazione, forze di integrazione e forze di disintegrazione, sottomessi a tutte le astuzie del *diabolus* (il separatore), e mettiamo in pratica le astuzie che consistono nell'utilizzare il *diabolus* per legare attraverso la separazione, oltre la separazione, e nell'utilizzare la morte (irrimediabile separazione di atomi e molecole) per rigenerarci» (p. 22).

[31] Morin (2004a) riflette ulteriormente, in questo passo, sulla relazione tra *Diabolus* (separazione) e relianza (alleanza e legame), che possiamo cogliere come ulteriore espressione della dialogica di Eros e Thanatos: «Il diavolo (diabolus) è il separatore. Il diavolo è necessariamente in ognuno di noi poiché siamo individui separati gli uni dagli altri. Ma siamo connessi. La disgiunzione o separazione senza relianza permette il male; il bene è relianza nella separazione. L'eccesso di separazione si verifica quando non c'è più relianza. L'eccesso di separazione è perverso nella scienza poiché rende incapaci di legare le conoscenze. Per conoscere si deve nello stesso tempo separare e legare. L'eccesso di separazione è perverso tra gli umani quando non è compensato dalla comunità e dalla solidarietà, dall'amicizia e dall'amore» (p. 96).

resistere a Thanatos, lottare contro quest'ultimo in favore del primo. Il tratto originario e il fine privilegiato che unisce un'etica di relianza, (che è insieme) un'etica d'amore, fraternità, comprensione e un'etica del con-vivere e della compassione, è la resistenza alla crudeltà del mondo[32]. Il vangelo della perdizione si fa vangelo della fraternità, il riconoscimento della crudeltà del mondo e della tragedia in tutte le cose generano l'etica della solidarietà-relianza, che è etica della resistenza all'immensa crudeltà del mondo, la quale comporta impegno in favore di Eros e a coltivare la poesia della vita[33].

Erotizzare significa resistere alla crudeltà del mondo, resistere significa scommettere sul partito di Eros.

L'etica erotica ed erotizzante – prendere le parti di Eros – è, in ultima analisi (radicalmente e necessariamente), etica di resistenza – a Thanatos, alla crudeltà del mondo...

> Il senso che, infine, attribuisco all'etica, se occorre un termine che possa inglobare tutti i suoi aspetti, è: resistenza alla crudeltà del mondo e alla barbarie umana. La resistenza alla crudeltà del mondo comprende la resistenza a ciò che c'è di distruttivo e di impietoso nella natura, la resistenza alla barbarie umana è la resistenza all'ignobile crudeltà di *sapiens* e alla parte oscura di *demens*. (Morin, 2004a, pp. 204-205)[34]

[32] «Ciò che unisce l'etica della compassione all'etica della comprensione è la resistenza alla crudeltà del mondo, della vita, della società, alla barbarie umana» (Morin, 2004a, p. 206). Per un approfondimento sull'etica di resistenza alla crudeltà del mondo, alla barbarie e alla regressione e sulla consistenza di queste dimensioni nella contemporaneità si rimanda, tra l'altro, ai seguenti lavori di Morin: *L'Europe à deux visages. Humanisme et barbarie* (2015b), *Pour résister à la régression* (2018a), *La fraternità, perché?* (2019d), *Di guerra in Guerra* (2023a) e *La violenza del mondo* (Morin & Baudrillard, 2003).

[33] Afferma Morin (1994a) «Nell'uomo convivono la crudeltà del mondo e la bontà del mondo: così il Vangelo del perdersi dà vita all'etica della solidarietà, che è etica della resistenza all'immensa crudeltà del mondo. Proprio ai limiti dell'orrore, là si attesta la linea della resistenza. Dobbiamo resistere a ciò che separa, disintegra, allontana, pur sapendo che la separazione, la disintegrazione e l'allontanamento finiranno per vincere. È con la nostra resistenza che diamo aiuto a queste deboli forze, difendendo quel che è fragile, deperibile, nascente, bello, vero: l'animo […]. Sorridere, ridere, scherzare, giocare, accarezzare, abbracciare significa anche resistere. […] Resistere "in nome" e "con" amicizia, carità, pietà, compassione, tenerezza, bontà» (p. 306).

[34] L'ignobile crudeltà di *sapiens* – il delirio della ragione, dell'odio calcolatore, dell'indifferenza distaccata, dell'uso manipolatorio e utilitaristico, l'estremo della fredda ragione, la dismisura conquistatrice e assoggettatrice – e, d'altro canto, il lato oscuro di *demens* – la dismisura distruttiva, la follia delirante, l'odio passionale, la sragione demenziale – sono le radici, in qualche misura convergenti e sovrapposte, della crudeltà e della barbarie umana. In un'annotazione del diario *Années cruelles* (nella parte riguardante l'anno 2001), riflettendo su questo tema, Morin (2012n) scrive: «Ho annotato nel *Metodo*: L'ignobile crudeltà di *sapiens*. Il lato oscuro di *demens*. *In "Sapiens"*. Questo è lo stesso sapiens che ha sterminato i neandertaliani che vivevano in Europa, tagliati fuori dal resto del mondo, tranquilli (l'Europa era la fine del mondo), hanno vissuto così per qualche centinaio di migliaia di anni prima di essere sterminati: il *sapiens* è arrivato come conquistatore 40.000 anni fa, e 10.000 anni dopo niente più neandertaliani. È lo stesso *sapiens* che ha sterminato gli indiani d'America, gli aborigeni australiani, gli ebrei, che ha creato la schiavitù e i campi di prigionia, eppure in questa specie spregevole ci sono

... E l'etica di resistenza è etica d'Eros, impegno a favore della bontà del mondo, della relianza, dell'amore, della comprensione.

> Significa scommettere sulle deboli forze di relianza. Fragili forze di cooperazione, comprensione, amicizia, comunità, amore [...]. [...] Resistere al male, resistere alla crudeltà significa resistere a ciò che separa, a ciò che è allontana, sapendo che queste cose vinceranno alla fine la partita, resistere a tutte le barbarie nate dalla mente umana, difendere il fragile, il perituro, sorridere al sorriso, consolare le lacrime... resistere a noi stessi, alla nostra meschineria, alla nostra indifferenza, alla nostra lassezza e al nostro scoramento. (Morin, 2004a, pp. 206-207)[35]

E così, per Morin (2022b) «schierarsi dalla parte di Eros contro Thanatos significa schierarsi contro l'oppressione, contro il dominio, contro la menzogna, contro la crudeltà, per la comprensione, per la fratellanza, per l'umanità» (p. 31, trad. mia).

La crudeltà del mondo però, occorre ricordarlo, non potrà mai essere sconfitta: siamo e rimaniamo perduti. La barbarie non potrà essere annullata: è parte costitutiva e complementare della civilizzazione, si origina nel disordine ineliminabile di *homo sapiens/demens*: «Poiché la barbarie è un ingrediente della civilizzazione, possiamo solo resisterle, non sopprimerla» (Morin, 2012n, p. 902, trad. mia)[36].

Dobbiamo insieme accettare e rifiutare la crudeltà del mondo, la tragedia della vita, la barbarie umana. Per Morin (2004a) la – duplice, contraddittoria, dialogica – formula beethoveniana «Muss es sein? Es muss sein!» (p. 46) coglie magistralmente questa contraddizione e incertezza etica di fronte al mondo,

alcune isole di bontà, di estasi d'amore, di idee sublimi» (p. 740, trad. mia).

[35] Prendere le parti di Eros significa dunque scommettere sulle forze di relianza sopradette, preservarle e intensificarle a condizione però che queste siano accompagnate da intelligenza, la cui assenza finisce per favorire le «forze della crudeltà»: «Queste forze sono sempre le più deboli ma, grazie a esse, ci sono momenti di vita vivibile, famiglie che si amano, calde amicizie, dedizioni, carità, compassioni, consolazioni, amori, slanci di cuore. […] Sono queste deboli forze che fanno vivibile la vita e la morte non desiderabile. Sono queste che ci permettono di credere nella vita, ed è la vita che ci permette di credere in queste deboli forze. Senza queste forze ci sarebbero solo l'orrore, la pura coercizione, la distruzione di massa, la disintegrazione generalizzata» (Morin, 2004a, pp. 206-207).

[36] Morin (1980a) ricorda come, anche nella scommessa su Eros, nell'etica di resistenza alla crudeltà del mondo sia necessario coltivare e mantenere continuamente una visione critica: «Le qualità dell'ipercomplessità, fraternità, amore, intelligenza, coscienza, sono portatrici di risposte ai problemi di disunione, disintegrazione, degradazione, disordini, ma non costituiscono una soluzione, nel senso di una durevole panacea universale. Non sono virtù imponibili e programmabili. Le ingiunzioni "amiamoci, siamo fratelli, intelligenti, coscienti" non hanno, di per se stesse, alcun effetto, se non deplorevole. […] Ma, anche in questo caso, amore fraterno, intelligenza cosciente, dove saranno all'opera, costituiranno non solo la vera resistenza, ma il ritorno all'origine e la risorsa permanente nella lotta interminabile contro la crudeltà» (pp. 537-538).

al reale, al male, esprime nella maniera più densa l'antagonismo e la complementarità tra accettare e rifiutare il mondo[37].

> [...] questa doppia formula riassume tutto il senso che do all'etica: «Es muss sein!» permette di prendere coscienza della crudeltà del mondo e della barbarie umana. «Muss es sein?» è la rivolta, è la resistenza a ciò che vi è di distruttivo e di impietoso nella natura e nell'ignobile crudeltà di *homo sapiens/demens,* al lato oscuro di *homo demens,* lo schiavismo, i bagni penali, Auschwitz, il gulag. Ma tutto questo non sopprime, non supera lo «Es muss sein!». La speranza nasce dalla disperazione, senza sopprimere la disperazione, ma alimentandosene. E la disperazione rinasce per alimentare nuovamente la speranza. La resistenza alla barbarie umana è quindi la resistenza alla malvagità trionfante, all'indifferenza, alla fatica, però accettando, riconoscendo, conoscendo questo mondo di cattiveria e di indifferenza. L'etica della resistenza è un'etica dell'accettazione, che sola permette la resistenza. (Morin, 2011c, p. 153).

Dobbiamo accettare la presenza ineliminabile della tragedia, del male, della perdizione, della crudeltà, della barbarie, del disordine, della delianza, della morte, dell'angoscia; possiamo (dobbiamo?) però resisterle, *resistere*: fare la nostra scommessa e impegnarci per Eros, a erotizzare l'umano, la vita, le relazioni, il mondo. In questa strenua, interminabile, irrimediabile battaglia e intima relazione, in questa lotta mortale e copula tra Eros, Polemos e Thanatos, nonostante Thanatos sia il vincitore finale, per Morin (2021a) «è evidente che, qualunque cosa accada, la nostra vita può avere senso solo prendendo le parti di Eros» (p. 119)[38]. Nonostante la crudeltà sia radicale, anzi proprio per questo, sentiamo che le energie di Eros, seppur deboli, sono la cosa per cui vale la pena lottare e batterci, sono la sola cosa che rende la vita vivibile e amabile, sono il cuore della nostra umanità, la radice della poesia del vivere. Sono la cosa più preziosa che abbiamo: «Certo, la nostra realtà è fragile, destinata a evolvere e a scomparire, ma, appunto, ci sembra tanto più preziosa in quanto effimera: sentiamo bene

[37] Si tratta dell'iscrizione sul libretto dell'ultimo movimento del suo ultimo quartetto: «Muss es sein? Es muss sein!» (Ciò deve essere? Ciò deve essere!). La doppia massima beethoveniana secondo l'autore ci pone nel cuore della contraddizione e dell'incertezza dell'etica di resistenza alla crudeltà del mondo: «*Muss es sein*: la rivolta contro il mondo, contro il reale, contro il male, contro il destino. *Es muss sein*: la necessaria accettazione del mondo, del reale, del male, del destino, non fosse che per resistere alla crudeltà del mondo, lottare contro il male, emendare il destino. Come assumere questa contraddizione? Fino a che punto accettare? Fino a che punto rifiutare? Ritroviamo l'incertezza, la contraddizione, la necessità della scommessa e della strategia» (Morin, 2004a, p. 46).

[38] Dice altrove Morin (1980a): «All'opera nella storia dell'umanità, non c'è solo *Polemos*, c'è anche *Eros* in conflitto con il conflitto. La storia dell'umanità con il suo dilagare le sue distruzioni è anche attraversata e intessuta dalla storia dell'amore che si cerca, si perde, si smarrisce, si altera, si snatura...» (p. 530).

che l'aspetto più prezioso del reale è il più fragile – la bellezza, la bontà, l'amore» (Morin, 2017a, p. 29). Certo, ogni «destino vivente è tragico, ma sappiamo, sperimentiamo che c'è un'affermazione umana del vivere che è nella poesia, nella relianza, nell'amore» (Morin, 2004a, p. 26). La vita si afferma e si invera proprio in questa dimensione poetica, di Eros, fragile e preziosa, in questa dimensione della poesia, della relianza e dell'amore, che sentiamo come vera vita.

La necessità di una presa di posizione a favore di Eros diviene ancora più fondamentale e urgente nel periodo attuale di crisi agonica, di lotta tra la vita e la morte, in cui le forze di Eros sembrano farsi sempre più deboli e fragili e necessitano di un rinnovato impegno verso una loro protezione e intensificazione: dobbiamo, ancor più intensamente e strenuamente, operare per «tutto ciò che raggruppa, tutto ciò che unisce, tutto ciò che aggrega» (Morin, 2022b, p. 277, trad. mia)[39].

Riteniamo che la poeticizzazione sia una via privilegiata per operare e attualizzare relianza: implica e comporta, come vedremo, un intenso e profondo parteggiare per Eros.

8.2 Il portato erotico della poeticizzazione: come poeticizzare la vita?

La vita, una dialogica prosa/poesia in cui dobbiamo privilegiare la poesia.

Edgar Morin

Credo che ogni uomo abbia potenzialmente in sé un poeta.

Edgar Morin

La poesia è la religione originaria dell'umanità.

Novalis

Quando conferiamo al comune un senso più elevato, all'ordinario un aspetto misterioso, al noto la dignità dell'ignoto, al finito un'apparenza infinita allora io lo romanticizzo.

Novalis

[39] Sulla crisi agonica che caratterizza la contemporaneità Morin (1980a) afferma: «Oggi viviamo la nostra agonia o l'agonia di una nuova nascita dell'uomo, [...] siamo occupati, al tempo stesso, a nascere e a morire. L'umanità deve condurre sia una lotta disperata per nascere, sia una lotta disperata per non morire, il che è la stessa cosa. In questo senso, la frase di Thomas E. Bearden mi colpisce e mi assilla: *the final agony of birth of man – or of his death – is begun*, l'agonia finale della nascita dell'uomo o della sua morte è cominciata. Siamo al centro di un'incommensurabile tragedia. Ovunque, si combatte alla cieca contro nemici parziali, antichi nemici, nemici morti, nuovi nemici. Si ama, si odia, si erra, si subisce, si insorge, ci si rassegna, si crede, non si crede più, si ricrederà. Non abbiamo ancora capito l'avventura che viviamo» (p. 539).

Liberata da tutti questi impacci, ecco che l'anima ci resta grande come l'aria, piena di sole o di nuvole, aperta a tutti i lampi, abbandonata a tutti i venti, superflua e misteriosa materia di prodigi che ci solleva e disperde in favolose lontananze.

I Giganti della montagna, Luigi Pirandello

Abbiamo avuto modo di vedere i termini e le categorie che costituiscono l'etica della resistenza alla crudeltà del mondo moriniana, che è al contempo etica d'Eros, movimento erotizzante – etica d'amore, comprensione, scommessa, relianza. I termini che la attraversano sono: amore, comunione, fraternità, comunicazione, partecipazione, bontà, esaltazione... Sappiamo ormai come questi elementi siano la costellazione che costituisce la poetica complessa moriniana, la sua concezione della poesia come, prima di tutto e generalmente, poesia della vita. Possiamo dunque affermare, e ne siamo convinti, che il nucleo centrale dell'etica resistente-erotizzante sia la poesia, o meglio la poeticizzazione della vita. E siamo giunti così alla meta e alla conclusione del nostro percorso: proporre la poeticizzazione dell'esistere come via (fondamentale e privilegiata) per resistere alla crudeltà del mondo, per la fioritura umana e della convivenza e per favorire e intensificare la relianza antropo-bio-cosmica.

Dopo aver delineato la poetica moriniana, aver visto cos'è la poesia e il suo portato fondamentale per il benessere e l'umanarsi dell'uomo, aver delineato, a partire dalla riflessione moriniana sulla mimesi e i suoi correlati, la nostra concezione di com-prensione poetico-estetica – che è il modo poetico di conoscenza e relazione –, aver illustrato il movimento poeticizzante in alcune sue manifestazioni, dobbiamo compiere il passo finale e, forti del percorso svolto, sciogliere appieno e esplicitamente il significato di *poeticizzazione*, a partire dalle riflessioni che Morin vi dedica, per poi illuminare il senso profondo e le potenzialità che è possibile cogliere in questo movimento che si sta proponendo[40].

[40] Morin utilizza in molteplici luoghi della sua produzione, come abbiamo avuto e avremo modo di vedere, termini quali *poétise* (poeticizza) *prosaïse* (prosaicizza), *poétisé* (poeticizzato) e *dépoétisé* (depoeticizzato) o *prosaïsé* (prosaicizzato), *poétiser* (poeticizzare), *repoétiser* (ripoeticizzare), *poétisation* (poeticizzazione) – quasi sempre riferito e accompagnato da *de la vie* (della vita) – e, in modo molto meno frequente, *deprosaïser* (deprosaicizzare) e *deprosaïsation* (deprosaicizzazione) – tale scarsa occorrenza di questi ultimi termini riteniamo sia motivata dal fatto che, come vedremo, Morin non considera auspicabile, né possibile, una deprosaicizzazione totale, e dal fatto che forse, in ogni caso, preferisce la natura positiva e attivante di "poeticizzare" e dei suoi derivati. Si è scelto di tradurre *poétiser* e i suoi derivati con il termine *poeticizzare* e i suoi derivati – seguendo così d'altronde la traduzione adottata più diffusamente nelle edizioni italiane delle opere moriniane – rispetto a *poetizzare* – nonostante le due parole abbiano significati affini – per allontanarsi dalla sfumatura di significato, presente nel secondo, di "poetare, comporre o trattare in versi, mettere in poesia, poeteggiare", e per permanere segnatamente in un orizzonte di senso più vasto, che è esistenziale e vitale, quello di "rendere poetico o più poetico, elevare al livello di poesia", che riteniamo più vicino a quello dell'originale francese e proprio della poetica moriniana, alla sua concezione della poesia: *poeticizzare* va infatti al di là e oltre la Poesia come forma scritta o come modalità di linguaggio e espressione, tratti che pure rimangono fondamentalmente inclusi nel termine, per aprirsi al significato di poesia quale qualità e modalità esistenziale. Seguendo tale scelta si è di conseguenza tradotto, cogliendolo nella stessa

Morin (1997a), riflettendo sulle origini e l'evoluzione della poesia, sia intesa come genere letterario che come qualità della vita, dice che nelle società arcaiche c'era una «stretta interazione tra i due linguaggi e i due stati» (p. 41) (prosaico e poetico) nella vita quotidiana [41] e che nel corso della storia, dopo che le due dimensioni si sono separate, la poesia ha assunto un ruolo sempre più marginale – sia nella vita vissuta che come genere letterario, con una preminenza della prosa della vita e della cultura scientifica e tecnica[42]. L'autore prosegue poi rilevando come ci siano state «due rivolte storiche della poesia» (p. 42) contro la vita prosaica, utilitaristica, borghese, quella del Romanticismo e quella del Surrealismo, con la loro volontà di incarnare la poesia nella vita (come qualità dell'esistenza, poesia da vivere, vera vita), e dunque di poeticizzare la vita e allo stesso tempo, in qualche misura, deprosaicizzarla[43]. A questo proposito, Morin (2016d) evidenzia, come abbiamo visto, come il movimento surrealista abbia fornito «la consapevolezza che la poesia non è solamente un fatto di scrittura e di lettura, ma deve essere vissuta» (p. 61), e quindi, aspetto ancor più importante, come in questo modo sia giunto a proclamare «la necessità di poeticizzare la vita» (p. 28) attraverso «un'estetizzazione volontaria dell'esistenze» p. (28). Rispetto a tale messaggio dei surrealisti Morin emblematicamente afferma: «Ho conservato e antropologizzato il messaggio: dobbiamo assicurare e preservare in noi la poesia della vita, e sfuggire il più possibile alla sua prosa» (p. 62). Possiamo quindi dire che l'autore ha compreso

– ma inversa – apertura di senso, il termine *deṕrosaiṡer* con deprosaicizzare. Così si è scelto il termine *poeticizzare* in primo luogo per tradurre i passi di opere francesi non edite in italiano e, più in generale, per esprimere la proposta che qui si fa.

[41] Ricordiamo che la prosa della vita, con lo stato prosaico da cui è caratterizzata, corrisponde alle attività che facciamo per obbligo e necessità, senza piacere, per sopravvivere, e alle attività razionali/empiriche; mentre la poesia della vita, con lo stato poetico da cui è caratterizzata, corrisponde a ciò che ci dà gioia e piacere, a dimensioni quali la danza, la festa, la musica, l'amore, le emozioni estetiche, la comunione e la partecipazione, e corrisponde dunque al vivere per vivere, al vero vivere.

[42] «Nelle società arcaiche c'erano interazioni strette fra i due [stati, prosaico e poetico]: il lavoro quotidiano, la preparazione della farina col mortaio, per esempio, era accompagnata da canti e scandita da ritmi; ci si preparava alla caccia alla guerra con riti mimetici che richiedevano canti e danze. Le civiltà tradizionali vivevano dell'alternanza fra le feste, momento [...] di esaltazione, dispendio, di ebbrezza, di consumo, e la vita quotidiana, al contrario sottomessa ai vincoli, votata alla frugalità e alla parsimonia. La civiltà occidentale moderna ha separato prosa e poesia. Ha rarefatto e in parte svuotato le feste a tutto vantaggio del "tempo libero", nozione contenitore che ognuno riempie come può. La vita lavorativa e la vita economica sono state invase dalla prosa (logica del profitto e del reddito ecc.); la poesia è stata confinata nella vita privata, nei divertimenti e nelle vacanze, ha trovato i propri sviluppi con gli amori, i giochi gli sport, i film, e beninteso, con la letteratura e la poesia propriamente dette» (Morin & Kern, 1993, pp. 180-181).

[43] Ci soffermeremo qui in particolare sull'analisi del Surrealismo e sul messaggio che questo movimento propone, per come Morin lo intende: è proprio la concezione della poesia di questa corrente, infatti, che influenza particolarmente quella dell'autore e quella su cui egli si concentra in modo particolare e approfondito. Per quanto concerne il Romanticismo – in particolar modo il Romanticismo di origine tedesca –, prima rivolta storica della poesia, Morin (1997a) afferma: «Rivolta contro l'invasione della prosaicità, il mondo utilitarista, il mondo borghese, il mondo che si sviluppava agli inizi del XIX secolo» (p. 42).

l'importanza e promosso l'attuabilità del messaggio poetico e poeticizzante dei surrealisti estendendone il portato e le implicazioni al di là del movimento e dell'ambito artistico a quello antropologico, riconoscendolo quindi, in modo vasto, come concernente l'essere umano nella sua natura ed esistenza e, dunque, come fondamentale per la sua realizzazione in pienezza e il suo benessere[44]. Questo ci sembra un nodo fondamentale: la poeticizzazione – accogliendo, con Morin, il "testamento" dei surrealisti – è movimento fondamentale per l'umano e l'umanarsi, per la fioritura, e perciò *deve*, per "il bene dell'umanità", costituire una parte fondamentale della "missione" culturale, politica, educativa del singolo e dell'umanità.

Lo sviluppo della società occidentale moderna, fino a giungere a quella contemporanea, è stato caratterizzato da un progressivo ipersviluppo della dimensione prosaica. Morin (2015c) arriva a denunciare la presenza di «un gigantesco disegno per la prosaicizzazione della vita» (p. 44). Oggi, e ormai da tempo, ci troviamo immersi in quella che egli chiama *iperprosa*:

> [...] l'iperprosa è avanzata, con l'invasione della logica della macchina artificiale in tutti i settori della vita, l'ipertrofia del mondo tecno-burocratico, le esplosioni del tempo insieme cronometrato, sovraccarico e stressato [...]. [...] la prosa dell'econocratismo e del tecnocratismo, che riduce la politica alla gestione, trionfa nel mondo occidentale, per un tempo limitato, forse, ma che è il tempo del presente. (Morin & Kern, 1993, p. 181)[45]

[44] Il surrealismo per Morin (2003c) concepisce infatti la poesia non come una varietà della letteratura, ma come «il modo in cui l'umano deve al tempo stesso perdersi e trovarsi», addirittura – aspetto estremamente rilevante per la nostra riflessione – come «il suo dover vivere» (p. 682). Afferma l'autore: «Per la prima volta dall'epoca dell'antica magia del verso, la poesia cessa di esser concepita come un genere letterario (atrofizzandosi si era proprio ridotta a questo), ma si propone come elemento radicale di natura antropo-cosmologica: è il modo d'essere grazie a cui ed in cui l'uomo può e deve perdersi per ritrovarsi, è il suo *dover-vivere*» (1965, p. 49). Ritroviamo qui l'importanza, dunque, di indagare e valorizzare il rapporto poetico tra l'uomo e il cosmo: la poesia vissuta, gli stati poetici, la com-prensione poetico-estetica costituiscono quel movimento analogico e di as-similazione che rivela e intensifica la relazione tra sé e alterità, tra essere dell'uomo e essere del mondo, ed essendo un'aspirazione fondamentale e costitutiva dell'uomo, ne consente la realizzazione in pienezza. Il movimento surrealista è stato un tentativo – e questo è il suo messaggio principale – di «rendere meno prosaica la realtà», di «reintrodurre la poesia nella vita» (1997a, p. 43), ha voluto perseguire un'«impresa di deprosaicizzazione della vita quotidiana» (Morin & Kern, 1993, p. 181 nota 8) col fine di rivelare il meraviglioso nel quotidiano. Morin lo riconosce come «movimento antropologico poetico-rivoluzionario» (1965, p. 52): esso ha legato «la rivoluzione poetica – cambiare la vita – alla rivoluzione pratica – trasformare il mondo» (1997a, p. 43) – una rivoluzione che possiamo riconoscere al contempo anche come politica. L'autore riconosce profondamente la rilevanza del messaggio surrealista, che fa suo – e possiamo dire che è questa adesione che si trova alla fonte della sua poetica – , ne riconosce la ricchezza, l'importanza storica e «addirittura antropologica, che riguarda l'essere umano nella sua natura e nella sua esistenza» (2003c, p. 682), e giunge quindi ad affermare che è «necessario ritrovare il pensiero surrealista» (1965, p. 50).

[45] In un altro luogo, Morin (1997a) afferma: «Il dilagare dell'iper-prosa è il dilagare di un modo di vita monetarizzato, cronometrato, parcellizzato, settorializzato e non solo di un modo di vita, ma anche di un modo di pensare in cui esperti specializzati estendono le loro competenze a qualsiasi

L'iper-prosa è anche l'intenso individualismo, l'atomizzazione che caratterizza la nostra società, e che si aggiunge agli altri aspetti propri di un modo di vita (preminentemente prosaico) che lascia tragicamente insoddisfatto il nostro profondissimo bisogno di effusione, amore, condivisione, convivialità e comunione – soffoca la poesia della partecipazione affettiva –: le «nostre vite sono sminuite dall'eccesso di prosa consacrata alle attività necessarie, che non procurano nessuna soddisfazione, a scapito della poesia della vita, che fiorisce nell'amore, nell'amicizia, nella comunione, nel gioco» (Morin, 2011a, pp. 241-242)[46].

> Viviamo in una civiltà che ha negato la qualità poetica della vita. Perché? A dominare nella conoscenza sono il calcolo, gli economisti e gli statistici. Ma il calcolo non ci dice nulla sull'amore, sul dolore o sul riso. Attraverso il calcolo possiamo conoscere la crescita, il PIL, i sondaggi di opinione, ma tutto ciò che si ottiene è lo scheletro o la radiografia della nostra realtà umana. E dove domina il calcolo, dominano l'interesse, il profitto e l'anonimato, che minacciano le qualità poetiche della vita. Naturalmente noi resistiamo; se non resistessimo, saremmo sommersi dalla competitività, dal calcolo, ecc. (Morin, 2023b, p. 7, trad. mia)[47]

problema; questo dilagare dell'iper-prosa è legato all'invasione economico-tecno-burocratica» (p. 44). Proprio lo sviluppo guidato dal motore «scientifico/tecnico/economico», figlio legittimo del paradigma occidentale di semplificazione, ha generato una tecnicizzazione, industrializzazione, urbanizzazione, competitività, produttività, burocratizzazione e iperstimolazione del profitto totali e totalizzanti – sviluppatisi sotto l'egida della razionalizzazione –, che a loro volta hanno generato i molteplici mali da cui siamo afflitti, un mal-essere e mal di vivere che ognuno di noi sente drammaticamente e profondamente, che sembra apparentemente individuale, ma è in realtà un male di civiltà (Morin & Zagrebelsky, 2012, p. 38).

[46] La scarsa presenza di convivialità – o addirittura la sua mancanza – nelle nostre vite è per Morin (2021a) segno dell'«invasione di una prosa specifica» (p. 62): la riduzione delle relazioni cordiali di vicinato o nei luoghi di vita quotidiana (mercato, metropolitana ecc.), la rarefazione delle interazioni umane, il crescente anonimato e nervosismo, la fretta, rendono prosaiche le nostre città e le nostre vite. Pensiamo a come tale riflessione critica divenga sempre più valida e drammatica nell'attualità tanto caratterizzata dall'isolamento, dalla partecipazione preponderante a realtà virtuali – aspetti che in qualche modo si sono intensificati dopo la pandemia del COVID-19. Doveroso qui segnalare che Morin (2020b) riflette in modo complesso sull'esperienza e "gli insegnamenti" del Coronavirus nel suo *Cambiamo strada*.

[47] L'autore aveva già condiviso riflessioni simili a quelle che elabora in questo testo, *Des oasis des poesis* – e che sono in realtà già presenti o accennate in molti dei suoi lavori, come si è avuto modo di vedere – in un dibattito con Taubira animato da Truong, in cui ha modo di riflettere su *la poetica* – poi pubblicato su *Le Monde*. Quando Truong (2017), aprendo il dialogo, gli chiede: «Che cos'è la poetica? [Qu'est-ce que la poétique?]», Morin dice: «Il dominio dei dati numerici e la compartimentazione proprie della nostra civiltà tendono a soffocare la poesia. Ma noi resistiamo. [...] [La poesia] È ovunque ci sia effusione, comunicazione, amore, gioia e gioco. La troviamo nella bellezza della natura, nelle rappresentazioni teatrali e cinematografiche e nelle arti. Ma oggi tutta questa parte poetica della vita è minacciata. Per fiorire, essa deve permettere insieme la fioritura e la realizzazione dell'"io", all'interno di una comunità» (trad. mia).

Quella iperprosaica è una conoscenza, una comprensione, una vita mortificante, in qualche misura; nel suo eccesso, disumana e disumanante. E ciò perché la poesia nel e del vivere è la vera vita: vivere per vivere e non per sopravvivere, vivere veramente, è vivere poeticamente[48].

> Il nostro presente è in cerca di un senso. Ma il senso non è innato, non viene da ciò che è esterno al nostro essere. Esso deriva dalla compartecipazione, dall'affratellamento, dall'amore. Il senso dell'amore e il senso della poesia sono il senso della qualità suprema della vita. (Morin, 1997b, p. 12)

La poesia è l'aspirazione più profonda dell'essere umano: «La vita non ha senso, ma la poesia dà senso alle nostre vite. La vita acquista senso per noi nello stato poetico» (Morin, 2016d, p. 119). Questa qualità dell'esistere, con l'amore, la comunione, l'intensità vitale in cui è inclusa e che include, è la sola possibile replica umana alla morte, ci dà le energie necessarie ad affrontare la crudeltà del mondo. La poesia è *épanouissement*, è fioritura della vita e dell'umano, è la dimensione nella quale e grazie alla quale la vita sboccia (nella gioia amore effusione comunione) e l'essere umano fiorisce in pienezza: è per Morin (2022b) «fioritura del nostro vero essere» (p. 25, trad. mia). Il vero interesse dell'essere umano – di contro a ciò che l'invasione asfittica e obnubilante dell'iperprosa lo porta a credere il "suo" interesse: sempre più denaro, l'utile, il primeggiare, il potere, la performance, la quantità, che offuscano e occultano così il suo fondamentale desiderio e bisogno poetico – è proprio la fioritura, la poesia[49]. Il problema fondamentale non è la felicità, ma la poesia, visto che è la poesia della vita – il vivere in comunione effusione amore – a dare periodi di felicità, fonti di fioritura: la poesia è soggiacente e nel cuore di ogni felicità, di più, è la condizione stessa della felicità[50].

Morin (2001a) si chiede: «Potremo se non escludere, almeno ridurre la crudeltà? Potremo sviluppare la bontà e la comprensione? Potremo sviluppare le oasi felici nell'insopportabile realtà?

---

[48] L'autore afferma: «Ma vivere è vivere poeticamente» (Morin & Hessel, 2011, p. 25).

[49] L'autore afferma: «Il bisogno di poesia, persino il bisogno quasi biologico di godere del sole, del mare, delle montagne e della natura, fa parte di ciò che siamo» (Morin in Truong, 2017, trad. mia). Ognuno di noi, dice Morin (2011a), nel profondo sa che «il suo vero interesse consiste nella fioritura, cioè nella realizzazione delle sue potenzialità» (p. 244), e abbiamo visto come questa fioritura sembri realizzarsi in modo privilegiato proprio nella poesia della vita e negli stati poetici.

[50] Dice Morin (2022b): «Per me la parola importante non è "felicità", ma "poesia". Vivere poeticamente è vivere in comunione, nell'effusione, nell'amore, nel gioco, in amicizia. La poesia è la condizione di tutto, e segnatamente della felicità» (p. 293, trad. mia). In un altro luogo Morin (2021a) mette poi ulteriormente in luce il rapporto tra felicità e poesia della vita, evidenziando il ruolo fondamentale e centrale di quest'ultima: «Perché poesia e non felicità? Questi termini rimandano l'uno all'altro. Lo stato poetico dà il sentimento della felicità, la felicità ha in se stessa la qualità poetica. E, per me, lo stato poetico è soggiacente a ogni felicità, è nel cuore di tutte le felicità, fuggevoli o durature» (p. 60).

È questo che si potrà veramente chiamare progresso» (p. 139).

Per tutti questi motivi l'autore giunge ad affermare che la politica dello sviluppo umano non deve chiudersi nella prosaicità, non può e non deve avere come obbiettivo solo la società post-industriale evoluta o il progresso tecnico, ma esige «la piena coscienza dei bisogni poetici dell'essere umano» (Morin & Kern, 1993, p. 182), ed è questo fondamentale riconoscimento – e un anelito che cogliamo come poeticizzante – che abita l'antropo-bio-cosmologia complessa moriniana e, di conseguenza, la sua antropopolitica[51]. La questione fondamentale del ben-essere e del ben-vivere è la poesia, e non la felicità, come abbiamo visto[52]. Questo perché la felicità dipende da molte variabili e l'infelicità è ineliminabile, visto che sono ineliminabili i dolori, le separazioni, le morti, visto che non possiamo evitare e annullare la tragedia della vita, la barbarie umana, la crudeltà del mondo[53].

---

[51] La poesia non è un orpello, un lusso dilettevole, un qualcosa di accessorio, ma il più profondo bisogno e la suprema aspirazione dell'essere umano, una necessità fondamentale, vitale, che riguarda profondamente anche le sue modalità e possibilità cognitive, conoscitive e relazionali. Dice Morin (2023b): «Dobbiamo pensare che la dimensione poetica della vita, e tutte le grandi opere d'arte, non sono lussi da godere in momenti di piacere: sono necessità umane, e direi cognitive» (pp. 13-14, trad. mia) – e con quest'ultima espressione l'autore fa riferimento al fatto che nell'arte, nella dimensione poetica, è presente una conoscenza e una possibilità di comprensione dell'essere umano, della soggettività dei sentimenti e delle relazioni, che le scienze, che si fondano sul pensiero empirico/logico/razionale, sulla spiegazione e sul linguaggio prosaico, non sono riuscite e forse non possono raggiungere; anche se per Morin la scienza rimane, ovviamente, pur sempre fondamentale e indispensabile. Questo pieno riconoscimento dei bisogni poetici dell'uomo e l'anelito poeticizzante ad esso connesso, che è uno dei fini fondamentali che muovono e caratterizzano la ricerca moriniana e che ricorre nell'intera opera, trova un'espressione in qualche modo privilegiata e più esplicita all'interno de *La via* (Morin, 2011). La necessità e volontà di intensificare le dimensioni poetiche del vivere si colloca nella *via della riforma della vita*, una delle vie che costituiscono la *Via* per la metamorfosi: «la poesia della vita è la verità più profonda della riforma della vita» (p. 281), la riforma della vita ravviva la sua propria (della vita) poesia. Così, cogliamo la proposta che si sta qui indagando e promuovendo, la *via della poeticizzazione*, come – secondando l'amore moriniano per i giochi di parole, che riescono a esprimere poeticamente la complessità dialogica e ricorsiva della realtà – "la vita della via e la via della vita". La vita della via: ciò che c'è di più vivo e vitale nella *Via* moriniana, la riforma della vita alla base della quale sta la poesia del vivere – riforma di vita che ravviva la poesia e poesia che ravviva la vita. La via della vita: questa via, quella della poeticizzazione, è la via della Vita poiché è la via della poesia, che è vera vita, poiché è la via di ciò che c'è di più vero, vivo, vitale, e al contempo inverante e vitalizzante nella vita. Riteniamo d'altro canto che la via della poesia si estenda oltre la via della riforma della vita, che costituisca, pur nella necessaria interconnessione, solidarietà e ricorsività con le altre vie di riforma, un nucleo centrale e fondamentale della *Via* moriniana. Abbiamo avuto modo di vedere quanto la poesia sia pervasiva nell'opera moriniana e importante nel suo pensiero, abbiamo visto come la poesia costituisca una modalità eminentemente complessa di vita, pensiero, conoscenza e relazione, e perciò riteniamo che la poeticizzazione sia una riforma di primaria importanza, che investa e implichi anche le altre dimensioni della *Via*. Oltre a tutte le riflessioni riportate e analizzate nel presente lavoro, un ulteriore passo moriniano sembra far intravedere questa possibilità: «Per le donne e gli uomini delle civiltà occidentali e occidentalizzate, la riforma della vita è lo zoccolo sul quale dovrebbero convergere tutte le altre riforme, e questa riforma dovrebbe nello stesso tempo irrorarle tutte» (p. 241). Per approfondire la riflessione sulla via della riforma di vita si veda il capitolo che l'autore vi dedica (pp. 241-256).

[52] Morin (2020b) afferma: «La qualità della vita si traduce in benessere nel senso esistenziale e non solo materiale. Essa implica la qualità delle relazioni con gli altri e la poesia di una partecipazione affettiva e affettuosa» (p. 93).

> Ovviamente, la politica non può creare la felicità individuale. Dobbiamo smettere di credere che il fine della politica sia la felicità. [...] Tuttavia, se non può creare la felicità, può favorire e facilitare la possibilità per ciascuno di vivere poeticamente, cioè nella piena realizzazione di sé e in comunione.
> La politica di civiltà ha bisogno della piena consapevolezza dei bisogni poetici dell'essere umano. Deve sforzarsi di attenuare le costrizioni, le servitù e le solitudini, e opporsi al grigio dilagare della prosa, così da permettere agli esseri umani di esprimere le proprie inclinazioni poetiche. (Morin, 2020b, pp. 94-95)[54]

Il problema fondamentale è quindi per Morin (2022b) quello di favorire tutto ciò che può permettere all'essere umano di vivere poeticamente la propria vita, di impegnarsi a generare le condizioni in cui possa vivere poeticamente, di aiutarlo a gustare la poesia della vita: «il programma fondamentale è vivere, vivere, fare in modo che si possa realizzare poeticamente la propria vita» (p. 278, trad. mia)[55]. E questo significa essenzialmente e radicalmente, sentiamo

---

[53] Per Morin (2011a) il fine della politica non può essere la felicità, ma, piuttosto, la promozione della vita poetica: essa infatti «può e deve darsi come obiettivo di eliminare le cause pubbliche di infelicità (guerre, carestie, persecuzioni), ma non può generare la felicità [...] deve quindi cercare non di creare le condizioni della felicità, che le sfuggono, ma di favorire e facilitare la possibilità per ognuno di gioire delle qualità della vita, cioè del vivere poeticamente» (p. 50). Dice inoltre l'autore: «Darsi la felicità come obiettivo mi sembra illusorio, la sua ricerca è sempre deludente. La felicità è il dono che ti arriva quando vivi in modo poetico» (Morin in Truong, 2017, trad. mia). Secondo Morin (2011a) i periodi di felicità arrivano, infatti, solo in «una felice congiunzione di condizioni esterne (luogo, tempo) e di condizioni interiori» (p. 252). L'infelicità è il prezzo da pagare per vivere, ma questo può essere sopportato «solo a condizione di poter accedere alla poesia della vita» (p. 253): perciò la felicità è e va subordinata alla qualità poetica della vita. Non è possibile creare le condizioni necessarie alla felicità, ma è possibile favorire le condizioni che permettano di esperire la poesia della vita, di vivere poeticamente. Inoltre, è da notare come per il pensatore prosa e infelicità non vadano confuse: mentre nella prosa c'è assenza di gioia, nell'infelicità c'è la presenza della sofferenza. C'è quindi una dimensione prosaica nell'infelicità, ma anche da infelici possiamo conoscere, anche se non la felicità, momenti di fuggevole poesia (2011a, pp. 252-255; 2021a, p. 61). In merito all'importanza della qualità poetica della vita e, dunque, alla necessità di concentrarsi sulla promozione e l'intensificazione della poesia vissuta per favorire la qualità della vita, in proposito a quanto ciò sia fondamentale per "una rivoluzione" dell'esistenza e quindi all'interno di qualsivoglia programmazione politica, Morin (1965) afferma: «Basti per il momento sottolineare come l'essenziale non sia tanto definire la poesia, quanto mostrare che da un punto di vista esistenziale è più ricca sia del benessere – aspirazione dei rivoluzionari che volano basso – che della libertà – aspirazione dei rivoluzionari che sconfinano nell'utopia» (pp. 49-50).

[54] Non a caso questo paragrafo della sezione dedicata alla *politica di civiltà* di *Cambiamo strada*, paragrafo cui l'autore torna a più riprese sulla poesia della vita e il vivere poeticamente, è intitolato *La "vita vera"*.

[55] In proposito si rimanda inoltre a Morin & Zagrebelsky (2012, p. 39) e a Morin (2015c, p. 44). Ulteriori passi da altre opere sono fondamentali per illuminare la riflessione moriniana in proposito: «Questa è una delle tragedie umane più profonde e più universalmente diffuse: tante vite consacrate e condannate alla sopravvivenza. È uno dei compiti essenziali di una politica umanista: creare le condizioni che diano la possibilità non solo di sopravvivere ma anche di vivere» (2021a, p. 54), e: «La politica di civiltà richiede una piena coscienza dei bisogni poetici dell'essere umano. Deve sfor-

di poter dire, che è necessario un impegno alla poeticizzazione.

Impegno che è reso ancora più urgente e che deve farsi ancora più intenso a fronte dell'iperprosa in cui ci troviamo attualmente a dover vivere. L'invasione dell'iperprosa richiede un'imprescindibile, fondamentale, urgente «controffensiva di poesia» (Morin & Kern, 1993, p. 182), genera la «necessità di un'iperpoesia» (Morin, 1997a, p. 44): richiede un impegno attivo e politico di poeticizzazione.

Rispetto alla via di poeticizzazione che si sta proponendo e si andrà ad approfondire, bisogna tenere presente che, seppur nella necessità inderogabile e fondamentale di poeticizzare, di intensificare la poesia del vivere, non è possibile, né auspicabile, eliminare la prosa della vita: «siamo votati alla complementarità e all'alternanza di poesia/prosa», ed è perciò vano sognare uno stato poetico permanente (aspirazione che d'altro canto equivarrebbe, in qualche modo, al resuscitare in altro modo le illusioni della salvezza terrestre), il quale del resto si «renderebbe insulso da sé o si muterebbe in stravolgimento se fosse ininterrotto» (Morin & Kern, 1993, p. 182)[56]. Così, ci troviamo di fronte, e vogliamo accoglierla, alla complessità contraddittoria di una *necessaria e impossibile deprosaicizzazione* – che intendiamo necessariamente, come si può ben comprendere, non come deprosaicizzazione totale della vita, né come poeticizzazione totale, ma semplicemente come poeticizzazione: intensificazione della poesia del vivere, movimento e tensione poeticizzante.

Tutti, come Morin, dovremmo chiederci, in quanto umanità: stiamo salvando la parte poetica delle nostre vite?

La via che qui si propone – che nasce dal riconoscimento che la risposta a questa domanda è, drammaticamente, "no" – vuole impegnarsi in questa salvaguardia, si pone la poeticizzazione come missione.

È necessario approfondire e chiarire meglio, a partire dalle riflessioni e dalla proposta moriniana, cosa significhi poeticizzazione, cosa si intenda con questo termine e quale sia il movimento al quale si invita, per poi fare delle proposte su come realizzarlo.

Se il presupposto dal quale partire è che dobbiamo salvare la parte poetica della vita, delle nostre vite – seguendo l'auspicio e l'esempio moriniano –, poeticizzazione significherà in prima istanza preservare la dimensione e la qualità poetica. La poeticizzazione della vita sembra consistere in un'«estetizzazione volontaria» delle nostre esistenze, è impegno a estetizzare la nostra vita, ossia a

zarsi di attenuare i vincoli, gli obblighi e le solitudini, e di opporsi alla grigia invasione della prosa, per consentire agli esseri umani di esprimere le loro potenzialità poetiche. Comporta una dimensione estetica: l'estetica […] non è un lusso; le emozioni suscitate dalla bellezza di fronte alla natura, all'architettura, alle opere d'arte, fanno parte integrante della poesia della vita» (2011a, p. 50).

[56] I due stati prosaico e poetico, con i due esseri e i due modi d'essere che li caratterizzano, coesistono in noi, e sono anzi le due polarità del nostro essere, così come prosa e poesia sono le due polarità della vita: le due polarità sono necessarie l'una all'altra, e anzi «lo stato poetico si manifesta come tale solo in rapporto allo stato prosaico» (Morin & Kern, 1993, p. 180). Se non ci fosse prosa, infatti, non ci sarebbe poesia, «dato che la poesia non può risultare evidente se non in rapporto alla prosaicità» (Morin, 1997a, p. 41).

conferirle «un senso poetico» – approfondiremo di seguito cosa ciò possa significare –, a farne una «"bella" avventura»[57]. Poeticizzare significa impegnarsi ad assicurare e preservare in ciascuno – impegno che Morin riconosce come necessario – la poesia della vita e impegnarsi a sfuggire, per quanto possibile, dalla sua prosa, a combatterne la prosaicità[58]. Questo movimento e impegno a preservare la dimensione e la qualità poetica della vita, dunque, si costituisce e manifesta innanzitutto come *resistenza*: la poeticizzazione è resistenza alla prosa, e all'iperprosa, dilagante. In un anello ricorsivo, salvaguardare e preservare la poesia della vita significa resistere alla prosa, e resistere alla prosa significa impegnarsi a salvaguardare e preservare la poesia[59]. E questo immediatamente diventa, di conseguenza e al contempo, impegno a *intensificare* la qualità e dimensione poetica della vita. È questo un aspetto centrale e fondamentale: poeticizzare significherà allora comprendere e far comprendere quali siano le condizioni in cui il vivere poeticamente si intensifica e realizzarle, aiutare l'essere umano a gustare la poesia della vita e goderne, aiutarlo a realizzare poeticamente la propria umanità, creare oasi di vita poetica – e quindi il primo passo che ci è richiesto è di comprendere meglio in cosa consistano questi aspetti, di esplicitare come si possa caratterizzare questo aiuto e di indicare infine come tutto ciò si possa realizzare[60]. Non è sufficiente, infatti, la spontanea resistenza personale alla prosa, per cui all'aumento esponenziale della prosa nella contemporaneità necessariamente corrisponde una resistenza dell'umano per cui aumenta l'aspirazione e la ricerca di poesia nella propria vita[61]. È ne-

[57] Dice infatti Morin (2016d): «[…] i surrealisti […] hanno soprattutto proclamato la necessità di poeticizzare la vita, con un'estetizzazione volontaria dell'esistenze. Così, dopo aver estetizzato la natura, cerchiamo di estetizzare le nostre vite, vale a dire di conferire loro un senso poetico, persino di fare delle nostre vite, per quanto illusorio possa essere, una "bella" avventura» (p. 28).

[58] La poeticizzazione è allora impegno a vivere la poesia, a vivere poeticamente. La poesia è infatti qualcosa che deve essere vissuto. Ricordiamo nuovamente qui che Morin ha conservato e antropologizzato il messaggio surrealista che sosteneva la necessità di poeticizzare la vita proclamando il fondamentale portato vitale e antropologico della poesia (Morin, 2016d, pp. 61-62).

[59] Anche la poeticizzazione è protezione di, scommessa su e impegno attivo verso poesia-Eros e, al contempo, resistenza e lotta contro quella barbarie mortifera che è l'iperprosa, una lotta che allo stesso tempo implica e comporta radicalmente anche, come vedremo, resistenza alla crudeltà del mondo.

[60] Perciò è stato necessario indagare e comprendere innanzitutto cos'è la poesia della vita, in quali dimensioni si realizza in modo privilegiato, quali siano i dinamismi cognitivi, conoscitivi, relazionali che la permettono e la caratterizzano, cosa significhi vivere poeticamente: per poi poter compiere il passo successivo e esplicitare, tra l'altro, come intensificarli.

[61] È questa tra l'altro una dinamica complessa, in cui le componenti e i movimenti opposti (poeticizzanti/prosaicizzanti) sono intrecciati e dalla quale possono nascere derive che contraddicono le intenzioni che hanno mosso l'azione, finendo in qualche misura per prosaicizzare ulteriormente la vita: pensiamo per esempio al fatto che la volontà di godere e di gioire della vita, di consumarla, il desiderio di vivere la poesia e la volontà di intensificarla nella propria vita possono sfociare nell'intemperanza e nel consumismo sfrenato, in un ipertrofia della vita virtuale, possono portare all'idea ossessiva di essere insieme, alle identificazioni soppiantanti le identità, all'esacerbazione dei corpi e dei sensi, del ruolo del look e della moda, all'esacerbazione della mistica e della religione (che possono adombrarsi di dogmatismo e fanatismo), possono portare all'adesione a sette (il cui carattere comunitario esercita una forte attrazione poetica). Tra le dinamiche individuali e sociali qui riportate ab-

cessario, più profondamente e generalmente, a livello della riflessione teorica e della pratica, a livello politico, un impegno *a riconquistare territori, oasi di poesia* – che sono spazi e tempi fisici, corporei, spirituali caratterizzati da un'intensa poesia vissuta.

> E, in fondo, la cosa curiosa è che, seppur siamo capaci di resistere, in misura maggiore o minore, a questo dominio dell'anonimato e del calcolo, resistendovi collaboriamo con esso, in un certo senso lo sosteniamo; non dovremmo limitarci solo a resistere, ma almeno riconquistare territori, oasi di poesia. (Morin, 2023b, pp. 7-8, trad. mia)

La poesia della vita sboccia, e lo stato poetico si realizza, quando sentiamo l'amore, l'esaltazione dell'ebbrezza e della festa, quando siamo in effusione e in comunione con l'altro, quando c'è un incontro autentico e una comprensione vera con il tu, quando riusciamo a cogliere e sappiamo riconoscere e apprezzare il meraviglioso e il sublime nell'umano, nel mondo e nella vita, quando riconosciamo la poesia e il mistero in noi, nell'altro e nel mondo e quando riusciamo a rispettarla e, innamorandocene, amarla, quando siamo in comunione fraterna con la natura, quando ci lasciamo incantare dalla bellezza, quando proviamo un'emozione estetica... Come abbiamo visto, sono queste le condizioni in cui si realizza la poesia della vita, il vivere poeticamente[62].

Come «esprimere al meglio le nostre virtù poetiche» (Morin & Hessel, 2011, p. 25)? Come estendere e intensificare la qualità poetica del vivere? Come generare le condizioni perché si viva in modo più poetico? Come riconquistare territori poetici e creare oasi di poesia?

Come poeticizzare la vita?

Morin ci addita delle possibili vie che procederemo a indagare e che, forti della riflessione che abbiamo fin qui svolto sulla dimensione poetico-estetica, approfondiremo e arricchiremo.

L'autore durante un'intervista, in un passo molto significativo per la riflessione che si sta qui svolgendo, afferma come una *politica della poetica* – una

biamo incluso alcune di quelle che Maffesoli (1990) segnala come caratterizzanti la contemporaneità.

[62] Possiamo pensare la poeticizzazione come «sviluppo della vita conviviale, affettiva e poetica» (Morin, 2020b, p. 54), come impegno a vivere secondo il bisogno poetico d'amore, di comunione e di incanto estetico, impegno – personale, collettivo, politico – a soddisfare questo bisogno profondamento umano e umanante. Morin (2020b) indica proprio il «vivere secondo il bisogno poetico d'amore, di comunione e di incanto estetico» (p. 108) come ultimo dei quattro imperativi della riforma personale necessaria a umanare l'uomo – sviluppare ciò che di meglio c'è in lui, ossia la sua facoltà di essere responsabile e solidale –, a rivitalizzare l'etica e a rigenerare l'umanesimo. I precedenti tre imperativi sono: «conoscere secondo la conoscenza complessa che collega i saperi per cogliere i problemi fondamentali e globali; pensare secondo la ragione sensibile, che pratica la dialettica permanente ragione/passione; agire secondo il principale imperativo etico di responsabilità/solidarietà» (pp. 107-108). In proposito si v. anche Gallerani (2021, in part. p. 17).

politica della e per la poesia, che assume l'impegno della poeticizzazione – si situi a due livelli, uno individuale e uno collettivo:

> Una politica della poetica si colloca su due livelli. A livello individuale, può essere intesa come un tentativo di governare la propria vita, di ridurre la percentuale di prosa e di far fiorire quella di poesia. A livello collettivo, i governi e i politici devono rendersi conto che la vita umana non è solo il risultato di tasse più basse o di un PIL più alto. [...] [Il bisogno di poesia] È un problema fondamentale che dobbiamo porre a noi stessi e al nostro pensiero politico. (Morin in Truong, 2017, trad. mia)

Per continuare a fare maggiore luce sulla poeticizzazione riteniamo opportuno poi partire da una prima fondamentale domanda: Come resistere alla prosa? Domanda che Morin (2023b) si pone e a cui risponde: «Attraverso la famiglia, la comunità, gli amici, le cene con gli amici, i balli, le feste, la musica, l'arte, la letteratura, l'amore, naturalmente» (p. 7, trad. mia).

Poeticizzare consiste quindi nell'intensificare la convivialità, impegnarsi a creare maggiori momenti di condivisione, commensalità, amicizia diffusa, interazione umana affettiva estesa, incontro e possibilità di messa e risonanza nel corpo e nello spirito[63]. Poeticizzare significa intensificare la festa, dedicandovi

[63] «Dobbiamo pensare alle devastazioni dell'anonimato, alle persone che vivono nello stesso edificio, che si incontrano e non si salutano. Salutare qualcuno significa dire: "Tu esisti, sei un essere umano", ma qui siamo nell'anonimato, le persone si incrociano come se fossero trasparenti. Quindi c'è una riconquista che credo sia necessaria» (Morin, 2023b, p. 10, trad. mia). Altrove Morin (2021a), riflettendo sul concetto di convivialità – e collegandolo, significativamente, con la poeticizzazione –, dice: «Penso, seguendo Ivan Illich, che la convivialità sia un elemento capitale della qualità della vita, che è poetizzante, e che permette di rispondere nel quotidiano al bisogno di riconoscimento che tutti noi abbiamo e che trova una prima soddisfazione nel buongiorno che gli sconosciuti ci indirizzano quando ci incontrano» (p. 62), così come nelle relazioni cordiali con i vicini o nel bar di fiducia, nelle conversazioni nei luoghi "banali" del quotidiano, e fino alla comunione amicale e amorosa di relazioni più intense. Dobbiamo quindi impegnarci a restaurare la convivialità, «questa attitudine alla simpatia e al dialogo con i compagni delle nostre vite quotidiane, a cominciare dai nostri vicini ma anche con i perfetti sconosciuti che incontriamo» (Morin, 2011c, p. 149). L'autore inoltre qui – ma anche in altre pubblicazioni – parla dei lavori che si potrebbero creare per instillare più convivialità e solidarietà nella società, professioni di aiuto alle persone deprivate materialmente, ma anche moralmente e psichicamente, ai bambini piccoli, alle madri, alle persone sole, agli anziani dimenticati nei loro ospizi, mestieri di umanizzazione e di variegata assistenza in ambito amministrativo, giuridico, tecnologico, finanziario, educativo, ecc. Rimandiamo alla riflessione di Ivan Illich (1973), riferimento privilegiato di Morin sulla convivialità. Rilevante in proposito segnalare inoltre l'esistenza e l'attività del movimento convivialista, nato intorno al 2010 dall'idea di alcuni intellettuali (tra cui il sociologo Caillé, l'economista e teorico della decrescita Latouche e il filosofo alter-globalista Viveret), che riunisce circa 300 intellettuali in una trentina di paesi e la cui internazionale – l'Internationale convivialiste (2013; 2020) – ha pubblicato due manifesti, a cui rimandiamo per un approfondimento. Il convivialismo è una nuova filosofia politica concepita come alternativa al neoliberismo, in opposizione agli effetti infelici del liberismo e al valore che gli è centrale, quello del "sempre di più", in favore di un riconoscimento della preminenza valoriale, per l'essere umano, dei legami sociali più che dei beni materiali. Questo movimento ha l'intento di promuovere il principio della convivialità, o vivere bene insieme.

maggiori tempi e spazi, integrandola maggiormente nella vita: pur mantenendo la consapevolezza della necessità della sobrietà e della temperanza – che lotta contro l'intossicazione consumistica e in qualche modo tutela e guarisce da essa –, il tempo della festa, con il suo dispensare ebbrezza, effusioni, comunanza, estasi, è un tempo d'intensità vitale ed esaltazione poetica fondamentale per l'umano[64]. La poeticizzazione deve impegnarsi inoltre a integrare in modo permanente alcune delle virtù che ci vengono regalate dai momenti o periodi di svago o vacanza, i quali sono attualmente deputati ad essere antidoti contro la prosa della vita temporanei e isolati, marginali.

La poeticizzazione è quindi, al contempo, impegno a coltivare, approfondire, estendere, intensificare comunione, amore e amicizia[65].

È impegno a promuovere e realizzare la tensione amorosa e la relazione amorosa verso l'altro, un incontro vero, profondo, umano, in cui si realizzi il riconoscimento pieno e reciproco dell'umanità di ognuno: è coltivare l'amore divinizzante e poeticizzante, che riconosca l'altro come porta e fonte di mistero e poesia. Questo tipo di relazione, il relazionarsi amoroso, come abbiamo visto, è intrinsecamente e radicalmente poeticizzante: poeticizza il soggetto (che riconosce l'altro come fonte di poesia e sente come la relazione poeticizzi egli stesso) e, riconoscendolo poetico e ingenerando un relazionarsi poetico, poeticizza "l'oggetto" d'amore, in una circolarità ricorsiva di poesia e poeticizzazione.

È impegno a coltivare i momenti di comunione fraterna, di amicizia amorosa, di fraternità amante, di attrazione: a estendere e creare tempi e spazi del con-vivere e con-essere, combattendo l'isolamento, l'individualismo, il solipsismo[66].

Questa ricerca e promozione di comunione tra gli esseri non si limita a quelli umani, ma concerne anche la flora e la fauna e quindi tutto il vivente, la natura, il cosmo. La poeticizzazione è la coltivazione e la creazione di quelli che Morin chiama paradisi verdi, di spazi verdi fisici e dello spirito, l'intensificazione ed estensione del contatto con la natura[67].

---

[64] Dice Morin (2011a): «[...] il ritorno alla sobrietà quotidiana deve accompagnarsi/alternarsi con il ritorno agli eccessi e agli scoppi di giorni e notti di festa […] La saggezza ha bisogno di temperanza, ma anche di eccessi» (p. 246).

[65] Morin (2020b) in proposito afferma: «La politica di civiltà cerca di favorire le relazioni conviviali e amorose in una civiltà che propizia la poesia della vita, dove l'Io si realizza in un Noi» (p. 95).

[66] Morin (2011c) dice infatti: «L'instaurazione di nuove solidarietà è un aspetto essenziale di una politica di civilizzazione. Questa reclama un obiettivo che non si trova al momento in alcun programma politico, nemmeno in quelli ecologici, ed è la necessità di cambiare le nostre vite, non solo nel senso della sobrietà (obiettivo adottato dai movimenti ecologisti), ma soprattutto nel senso della qualità e della poesia della vita» (p. 149).

[67] Morin (2011a) afferma che «[…] alla luce delle nostre attuali conoscenze in astronomia, noi dobbiamo rigenerare la nostra relazione con il Cosmo, […] dobbiamo rigenerare, alla luce dell'ecologia, la nostra relazione con la natura e integrarla in una coscienza di appartenenza alla Terra-Patria. La relazione con la natura è certamente magnificata dall'emozione contemplativa dei paesaggi, dei mari, delle montagne innevate, ma può essere coltivata in una relazione di cura e di piacere con il giardinaggio» (p. 250). Per l'autore in queste relazioni si traduce e si invera «un'aspirazione a ritrovare una

La poeticizzazione è impegno a sviluppare la *mistica* del e nel quotidiano (i momenti mistici della vita, che sono infatti i momenti di poesia): è impegno a coltivare e sviluppare la capacità e l'occasione di provare momenti di meraviglia, rapimento, estasi di fronte al bello e al mirabile presente nel quotidiano, nell'ordinario, nell'umano, nella vita, nel mondo, dell'universo[68].

Pensiamo poi alla prosa del lavoro, spesso solitario, noioso, alienante, stressante, competitivo. La poeticizzazione è impegno a realizzare una più stretta alternanza e interazione, attraversamento, di lavoro e vacanza, dovere e piacere, teoria e pratica, serietà e divertimento, concentrazione solitaria e creazione condivisa e comunitaria.

Morin ci suggerisce in realtà di andare oltre la semplice *alternanza*: ci viene richiesta l'*alternativa*[69]. Non un alternarsi delle dimensioni quindi, ma una loro integrazione. Alternativa non nel senso, dunque, di "l'una o l'altra", di "aut-aut", ma nel senso di via alternativa (a quella attuale di separazione accentuata di prosa e poesia) che sia "et-et": una via caratterizzata da maggiore interazione di poesia e prosa, da una compenetrazione e commistione delle due modalità e qualità della vita[70].

---

relazione intima e ancestrale con la natura» (p. 250).

[68] A proposito dei momenti mistici Morin (2011c) dice: «Certo il mio misticismo non è rivolto a un essere divino, come quello di Teresa d'Avila: conosco rapimenti ed estasi, ma posso provarli davanti a un fiore, un uccello, un tramonto, il mare, un viso, nell'amore, nell'amicizia, nella fraternità. Questi momenti di meraviglia e di estasi sono veri e propri stati di trance e fanno parte di quel che chiamo la qualità poetica della vita. I momenti mistici sono i momenti di poesia. Ci aiutano a sopportare la prosa della vita, inseparabile e non di meno opposta alla poesia della vita, ci fanno amare la vita malgrado i suoi aspetti orribili. Credo si debba sviluppare questa mistica che appare nel quotidiano: in un momento di convivialità, in un viso amato, in una passeggiata nella natura, che può essere meravigliosa come quelle di Rousseau all'île Saint-Pierre» (p.158). Rileviamo d'altronde come all'interno della ricerca antropo-bio-cosmologica dell'autore la ricerca sulla poesia della vita, ossia la poetica di Morin (con tutto ciò che in questo cosmo orbita), faccia eminentemente parte di quella dimensione che Brohm (2008) chiama «l'esperienza metafisica o meta-empirica dell'esistenza quotidiana [le vécu métaphysique ou méta- empirique de l'existence quotidienne]» (p. 38, trad. mia), la quale è a sua volta parte del quadruplo orizzonte in cui secondo Brohm si inserisce la quête moriniana dell'«Universale concreto» (p. 38, trad. mia) – le cui altre tre dimensioni sono: le scienze antropo-sociali, l'epistemologia, l'etico-politica. Dobbiamo notare come ovviamente la riflessione poetica sia interconnessa, dialoghi e si inserisca in ognuna di queste dimensioni, pur collocandosi in modo privilegiato nella dimensione indicata: «i quattro camminamenti» (p. 38, trad. mia) di questa quête sono infatti polarità ricorsivamente relazionate.

[69] Lo fa specificamente in riferimento alla dimensione della vacanza e dello svago, ma riteniamo di poter estendere la categoria dell'alternativa come valida anche per le altre dimensioni che abbiamo fin qui toccato.

[70] Che canto, danza, amore, arte, comunione con l'altro, occupino più spazio nelle normali attività quotidiane della vita, a scuola, nel lavoro, ecc. Per tutti i movimenti e le dimensioni di poeticizzazione indicati abbiamo nel vissuto di Morin un esempio riuscito di una realizzazione di questa via alternativa – della compenetrazione e commistione di prosa e poesia – , di una vita poetica (vissuta poeticamente) e quindi un esempio fecondo di poeticizzazione della vita: pensiamo per esempio ai periodi di vacanza-lavoro, produzione teorica/ebbrezza-festa in luoghi immersi nella natura, circondato da amici fraterni, incendiato da passioni amorose che gli davano l'energia necessaria alla produzione teorica e alla ricerca, pensiamo al pervasivo e intenso sentimento del bello e del mirabile nel banale e nel quotidiano, al riconoscimento dell'altro come fonte di poesia, al suo relazionarsi

Tutti i movimenti menzionati sono intrecciati e ricorsivi, si intersezionano, sovrappongono, attraversano, si irrorano l'un l'altro: sono e devono essere solidali.

Possiamo dire che, a un livello più profondo, primario, la poeticizzazione riguarda fondamentalmente la promozione e l'intensificazione della *sensibilità poetica*, che è al contempo *relazione estetica*[71]. E proprio questo aspetto è alla base di tutte le dimensioni e gli ambiti di intervento che abbiamo fin qui toccato.

> Lo stato poetico, una volta che se ne è consapevoli, può essere coltivato altrove [rispetto alla fruizione delle produzioni artistiche]. Per esempio, quando al mattino c'è bel tempo, esco e, sul marciapiede, provo un grande piacere solo a muovere le gambe, camminando sotto il sole di Parigi. Ora che sono a Montpellier, mi piace uscire e trovarmi improvvisamente sotto il sole, camminare lungo le belle stradine pedonali con le loro percezioni suggestive, salutare i vicini o essere salutato con simpatia dagli sconosciuti. Penso che in ciascuno di noi si debba sviluppare questa capacità di meraviglia al posto dell'indifferenza per il tempo, il luogo, ciò che vediamo e ciò che accade. Molti volti ci mettono in uno stato poetico, volti affascinanti scoperti per la prima volta... Il volo delle rondini e la bellezza dei gatti sono particolarmente toccanti. Possiamo anche godere di un'estetica che non viene da un artista ma dalla natura, dal volo di una farfalla, godiamo del mare, dell'oceano, e questa capacità di vivere poeticamente è essenziale: è ciò che fa la differenza tra vivere e sopravvivere. (Morin, 2023b, pp. 8-9, trad. mia)

Per poter intensificare la poesia del vivere e con essa qualificare maggiormente e poeticamente la realtà e la vita (più comunione, più amore, più festa, più partecipazione affettiva all'altro da sé, più capacità di sentire il mistero e la poesia, relazionarsi amoroso) è indispensabile intensificare la capacità di sentire la poesia, affinare la sensibilità verso di essa. La «poesia della vita» per l'autore «implica una capacità di partecipazione affettiva, di ammirazione, di meraviglia» (Morin & Hessel, 2011, p. 49). La possibilità di vivere la poesia si fonda

amoroso e poetico, alle sue estasi frequenti ecc.

[71] Morin (2011a) utilizza l'espressione «relazione estetica» (p. 249) per titolare uno dei paragrafi del capitolo *La via della riforma di vita* de *La Via*, e riteniamo che ciò che egli intende con questa espressione sia in consonanza con quanto intendiamo qui con *sensibilità poetica* e in relazione con quella che abbiamo chiamato in questo lavoro *com-prensione* (relazione) *poetico-estetica*. Si tratta di un relazionarsi che riesce a cogliere e sentire il mirabile, il bello, il poetico: «La relazione estetica non deve essere considerata come un lusso. Questa relazione ci immerge nella parte migliore, nella parte più sensibile di noi stessi. Essa libra un messaggio di autenticità sulla nostra relazione con gli altri, con la vita, con il mondo. Ci procura stupori che sono momenti di felicità. Questa capacità di stupirsi può aiutarci a resistere alla crudeltà di questo mondo e alla barbarie umana» (p. 250).

su questa capacità e perciò per intensificare la poesia vissuta e poeticizzare la vita sembra necessario e indispensabile nutrire e sviluppare tale "capacità poetica": se è necessaria una certa sensibilità per esperire la poesia, sarà allora necessario coltivare e promuovere questa sensibilità se vogliamo intensificare e favorire un relazionarsi e una comprensione poetici, se vogliamo poeticizzare la vita dell'essere umano. Detto altrimenti: per rendere più poetica la vita, bisogna sì intensificare ed estendere i momenti di poesia, ma è radicalmente necessario che il soggetto riesca innanzitutto a sentire la poesia, a coglierla e a viverla, e, in secondo luogo, che riesca ad esperirla più intensamente di quanto non faccia già. Abbiamo visto che l'essere poetico è presente in ognuno di noi; perciò, possiamo affermare che lo è anche la sensibilità poetica, anche se in misura diversa – molto dipende dalla predisposizione personale, dalla fase di vita, dal contesto sociale, ecc. [72]. Essa, quindi, può certamente essere coltivata: per una poeticizzazione della vita, è indispensabile.

Come possiamo coltivare, affinare e intensificare la sensibilità poetica?

Un luogo fondamentale di sensibilizzazione è sicuramente quello dell'arte, inteso sia come luogo dell'incontro con le opere d'arte che come luogo di espressione creativa e artistica[73]. È necessario ampliare i tempi e i luoghi dell'incontro con l'arte e al contempo intensificare il rapporto: incontro più profondo e intenso, più esteso e frequente. Come abbiamo visto, l'incontro con l'arte è già poeticizzante, perché l'arte, estetizzando – facendo provare il sentimento estetico, che è poetico –, già di per sé poeticizza[74]. Ma riconosciamo inoltre quanto questo incontro sia indispensabile e fecondo per coltivare la nostra sensibilità poetica: «[l]'estetica delle opere ci permette di sviluppare un'estetica nella vita quotidiana» (Morin & Hessel, 2011, p. 49), favorisce in noi la meraviglia di fronte a ciò che incontriamo nelle nostre vite, e perciò è fonda-

[72] Dice Morin (2012a): «In fondo, così come ogni uomo ha potenzialmente in sé un genio, un criminale e un pazzo, credo che ogni uomo abbia potenzialmente in sé un poeta» (p. 15, trad. mia).

[73] Morin (2016d) sostiene infatti che «[l]'arte e l'estetica devono contribuire alla poeticizzazione della vita» (p. 113). Insegnare cosa significhi la qualità poetica della vita, far prendere coscienza del sentimento estetico, è di fondamentale importanza, e quindi si comprende bene come l'insegnamento delle materie umanistiche e dell'arte sia centrale, indispensabile e generativo per una vita intera: secondo l'autore fornisce un «viatico per aiutare a vivere, per vivere meglio, per vivere bene, cioè vivere, al contempo, consapevolmente e poeticamente» (p. 116). In un testo che riporta il discorso che l'autore ha tenuto al convegno *La formazione estetica e il Novecento Italiano*, organizzato dall'OSCOM e svoltosi nel 2008, Morin (2010) riconosce la pervasività dell'estetica e sottolinea la fondamentale importanza della formazione estetica per *formare alla qualità poetica della vita*: «Quello che voglio sottolineare è che se l'estetica nella vita è ovunque, per noi deve essere centrale mettere l'estetica all'interno dell'educazione. Per formare alla qualità poetica della vita, come forma profonda della nostra verità» (p.176). L'autore riconosce per esempio l'importanza della «recitazione delle poesie» (p. 172) perché la Poesia e la pratica di viverla (incontrandola, comprendendola, recitandola) valgono «come introduzione alla poesia della vita» (p. 173).

[74] Sulla virtù poeticizzante dell'arte e sull'intensificazione vitale e poetica che la relazione estetica apporta, Vercellone (2021) afferma: «L'arte, in breve, produce, in chi la crea e in chi la fruisce, una sorta di re-incantamento empatico del mondo disincantato dalla razionalità tecnologica. Essa inaugura su questa via, in tutte le sue forme, una diversa relazione del soggetto con il mondo. Si tratta di un surplus vitale che accompagna la relazione estetica con la realtà» (p. 422).

mentale per Morin che venga promossa una *politica dell'estetica* che «contribuisca a diffondere e democratizzare la poesia del vivere, a far sì che ciascuno possa conoscere belle emozioni e che ciascuno scopra le proprie verità attraverso dei capolavori» (p. 50)[75]. La frequentazione – specialmente se reiterata – dell'arte, infatti, permettendo di sperimentare con sempre maggiore intensità il sentimento poetico ed estetico e stimolando la relazione estetica, attualizza, intensifica e affina tale sentire e questa modalità e qualità del relazionarsi[76].

[75] La riflessione che qui svogliamo, che nasce dalle riflessioni moriniane sulla dimensione poetico-estetica che abbiamo indagato fino a questo punto e ne approfondisce le implicazioni, è infatti d'altronde supportata e confermata in particolare da quanto l'autore afferma, insieme a Hessel, nel paragrafo *La cultura estetica* del libro *Il cammino della speranza* (Morin & Hessel, 2011), che riportiamo di seguito. Gli autori vi sostengono che una politica improntata al vivere bene (ossia che si preoccupi di questo aspetto e si impegni a realizzarlo) deve necessariamente impegnarsi a coltivare la poesia della vita e che può riuscire a farlo attraverso una *politica dell'estetica* (ossia promuovendo la cultura estetica), la quale contribuirebbe infatti a diffondere e democratizzare la poesia del vivere, a poeticizzare la vita. Morin e Hessel (2011) affermano: «Gran parte della cultura riveste un carattere estetico (letteratura, musica, pittura). Una politica improntata al viver bene deve saper coltivare la poesia della vita, la quale implica una capacità di partecipazione affettiva, di ammirazione, di meraviglia. Essa ha perciò il dovere di promuovere la cultura estetica, che aiuta a vivere poeticamente. Spesso la partecipazione estetica ci umanizza. Ciò accade per esempio al cinema, grazie al quale capiamo e amiamo l'altro che ignoreremmo e disprezzeremmo nel vivere quotidiano – il vagabondo, il criminale, il nemico – perché davanti allo schermo diventiamo sensibili agli aspetti umani della sua personalità, gli stessi che in altre circostanze ci appaiono inumani. Il mondo è a un tempo meraviglioso e orribile. L'estetica ci aiuta a meravigliarci e ci permette di guardare in faccia l'orrore. Così il secondo movimento del *Quintetto in do maggiore D.956* di Schubert esprime il peggior dolore dell'anima, e tuttavia ci procura una felicità musicale ineffabile. L'estetica delle opere ci permette di sviluppare un'estetica nella vita quotidiana. "La natura imita quello che l'opera d'arte le propone", si è detto, favorisce in noi la meraviglia davanti al mare, alle cime nevose, ai grandi alberi, a una farfalla che svolazza, a un bambino che saltella, a un cane folle d'amore che balza il più alto possibile verso il suo padrone, a un bel viso... Ecco dunque tutto quello che una politica della cultura dovrebbe promuovere: una politica dell'estetica che contribuisca a diffondere e democratizzare la poesia del vivere, a far sì che ciascuno possa conoscere belle emozioni e che ciascuno scopra le proprie verità attraverso dei capolavori, cosa che è accaduta ai due autori di questo libro» (pp. 48-50).

[76] Andando in questa stessa direzione, Valotta (2020) sostiene che occorre «una rieducazione all'estetica che trasmetta il significato di una vita qualitativamente poetica, "allenando" i discenti a sentire il sentimento estetico, sopito dalle incomprensioni e dagli egocentrismi del quotidiano, così da rendere durevole quel processo di umanizzazione che solo l'arte riesce a "riattivare", nello spettatore/lettore» (p. 250). Una tale educazione è fondamentale poiché, come mettono in luce Almeida e Rocha (2016), l'esperienza e la condizione estetica, che si estendono ben oltre i confini dell'arte propriamente detta e coinvolgono radicalmente la poesia del vivere, permettono di "svegliarsi" dalla prosa della vita e di resisterle, comportano una poeticizzazione dell'esistenza, un sentire godere e vivere in pienezza, caratterizzato, tra l'altro, dall'apertura al nuovo e all'inatteso, dall'apertura alla plurivocità, ambiguità e polisemia semiotica: «La condizione estetica – non solo quella che si inscrive nello spazio artistico convenzionale delle opere classificate e riconosciute come oggetti d'arte, ma quella che deriva dalla capacità di sentire e percepire quella sensazione di estasi all'impatto di una musica, di un cibo, di un film, di una scena di strada – ci sveglia da una vita burocratizzata e macchinosa, forgiata in una quotidianità arida, tipica delle grandi città. Permette che, nello spazio e nel tempo riservato allo studio, lo studente faccia l'esperienza di sentire e godere del movimento pieno di vita della città, diversamente dall'esperienza stressante di una corsa permanente. È una pausa per osservare, per cogliere la moltitudine di dettagli, per riunire l'ammasso di elementi disarticolati, come lo percepisce lo sguardo frettoloso e anestetizzato, sapendo che se l'anestesia porta a uno stato in cui non c'è dolore, non offre nemmeno altre sensazioni. La vita ordinaria e prosaica ci rimanda a un programma prestabilito che

Permette di coltivare il gusto, il senso del e per il bello. Facendoci sperimentare una certa qualità del vivere, ci porta a riconoscerla nella vita, nel rapporto con l'alterità, e in ciò poeticizza (la realtà e il soggetto) e ci rende più capaci di poeticizzare, di cogliere la poesia e viverla. Altro fattore fondamentale per sviluppare la sensibilità poetica è quello di nutrire e sviluppare la capacità mimesica: essa, permettendo di cogliere analogie e somiglianze, permettendoci la proiezione/identificazione, consente la partecipazione affettiva e perciò poeticizza, e dunque la sua coltivazione – non a caso, visto che la mimesi è uno dei dinamismi fondanti della dimensione poetico-estetica e quello che sostiene la comprensione poetico-estetica – permette di affinare la sensibilità poetica, intensifica la capacità di cogliere la poesia in noi e nell'altro, di relazionarci e vivere in modo più poetico. Per realizzare la poeticizzazione della vita è quindi anche necessario educare la mimesicità nell'uomo, a un uso intenzionale e più intenso della capacità mimesica.

Sostanziale e indispensabile a questo punto rilevare come la poeticizzazione, nonostante il termine sia un sostantivo e possa dunque portare con sé il senso di una certa fissità e compiutezza, sia propriamente *poeticizz-azione*: è, letteralmente e vitalmente, l'atto del poeticizzare. Un atto che certamente – poeticizzandole – rende le "cose" e le realtà poeticizzate, poetiche, ma questo rimane uno stato non permanente. La poeticizzazione è movimento – e, nel caso del soggetto cosciente umano che poeticizza, anche tensione e intenzione – che deve continuamente riattualizzarsi e rigenerarsi, nella realtà e nel rapporto con essa, in ciascun soggetto e a livello politico[77].

deve essere portato a termine. Questi momenti di esperienza estetica portano con sé il nuovo e l'inatteso. Anche ciò che sarebbe già stato visto non lo è più perché viene risignificato» (p. 3, trad. mia). Malavasi (2021), riflettendo sull'*insegnare l'umano* e l'*apprendere a vivere* morinani, che condensa nelle categorie di «emozione di conoscere e desiderio di esistere» (per imparare a vivere) (p. 27), si sofferma sulla fondamentale importanza della «*formazione* alla sensibilità estetica» (p. 27) e dell'educazione al senso estetico e allo sguardo estetico: «La formazione estetica riveste un valore inestimabile per insegnare a vivere. *Mobilita* i vissuti individuali e collettivi, interpella lo sguardo rivolto al futuro, contribuisce all'edificazione della civiltà. Riconoscere l'importanza di educare ad uno "sguardo estetico" si congiunge con la necessità di stimare *l'irripetibilità del sentire* che contrassegna le persone e le comunità. Il senso estetico attesta l'aspirazione alla felicità promettente della *vita buona*. *Apprendre à vivre* richiede di attribuire un significato formativo allo stupore e alla riscoperta della bellezza. Implica la sensibilità e l'interpretazione personale di fronte alla realtà quotidiana, alle sue crisi ed inquietudini. Richiede una ragionevole convinzione nel *valore* etico-educativo del *voler vivere insieme*. [...]. La coltivazione della sensibilità estetico-artistica lungo tutto l'arco dell'esistenza prende le mosse da un'articolata considerazione della *corporeità*, intesa come capacità umana di significare il mondo della vita. Educare il senso estetico implica l'intera gestualità e tutti i sensi della persona, la densità etico-educativa in riferimento alla singolarità dell'umano e alla pienezza della vita. […] Imparare a vivere implica incoraggiare la scoperta e l'apprezzamento dell'*ambiente naturale* e sociale, orientati all'*edificazione* della persona, della sua *inventio fantastica* e della sua *originale dignità espressiva*. La formazione estetica implica la *personalità di coloro che sono coinvolti nella produzione* e *nell'interpretazione*, reclama l'*emozione di conoscere* e il *desiderio di esistere*» (pp. 26-27).

[77] In proposito l'autore afferma – rispondendo alla domanda di Truong (2017): «In che misura una politica di civiltà potrebbe basarsi sulla poetica?» –: «Quando parlo di una "politica di civiltà", non sto dicendo che si possa imporre una vita poetica, ma semplicemente che dobbiamo incoraggiare l'espressione della poesia nelle nostre società e ridurre il peso del determinismo meccanico, del calcolo

Come si può ben immaginare in base a quanto detto circa la modalità conoscitiva e relazionale poetico-estetica nel precedente capitolo, impegnarsi a una poeticizzazione è anche, fondamentalmente, coltivare la com-prensione poetico-estetica. Grazie a tutto ciò che essa apporta di positivo e fecondo alla modalità di conoscere e di relazionarsi dell'umano all'alterità – incontro vero e autentico e comprensione umana, relianza estesa e più comprensiva, che essa al contempo svela, attualizza e intensifica – si rivela come eminentemente poeticizzante: poeticizza il soggetto e gli permette di poeticizzare l'altro da sé, il tu, il mondo, la vita, il cosmo. La com-prensione poetico-estetica è insieme poeticizzante ed erotizzante, ricorsivamente: sia nel senso che lega il separato (e proprio perché reliante è quindi erotizzante), sia nel senso che, attraverso la partecipazione affettiva che essa include, invera e intensifica amore per l'altro da sé, fa esperire la fraternità amante, il legame amoroso fraterno[78].

Dobbiamo notare come tutte le componenti e i movimenti illustrati siano

e dell'interesse» (trad. mia).

[78]Alla fine di una delle sue più recenti pubblicazioni, dedicata alle oasi di poesia e intitolata appunto *Des oasis de poésie*, Morin (2023b) riconosce ancora una volta l'importanza centrale della poesia e dell'amore: «Infine, ho cercato di associare l'estasi poetica all'amore, come i mistici Giovanni della Croce o Rûmî. È la combinazione ideale e principale per una vita migliore, per una vita, semplicemente» (p. 15, trad. mia). E possiamo dunque cogliere l'impegno ad associare e combinare poesia e amore, a concretizzarli nel nostro vivere, come meta esistenziale e compito eminentemente umano e umanante, per tutti e ciascuno. Proviamo ora a sciogliere meglio il legame tra poesia e amore, e quindi tra poeticizzazione ed erotizzazione (che costituiscono un movimento reliante di fraternità amorosa). Nel volume de *Il Metodo* dedicato all'etica Morin (2004a) dice: «L'essere umano percepisce l'altro come un Io nello stesso tempo diverso da lui e simile a lui. L'altro condivide così con me una identità comune pur conservando la sua dissomiglianza. Quando appare come simile piuttosto che come dissimile, porta in sé una potenzialità fraterna. Quando appare come dissimile invece che come simile, porta in sé una potenzialità ostile» (p. 95). Comprendiamo bene come la com-prensione poetico-estetica, al cui cuore è il dinamismo della mimesi – che è riconoscimento della somiglianza, rendersi simili, as-similazione e proiezione/identificazione, partecipazione affettiva –, sia estremamente importante, se non indispensabile, nell'attualizzare tale potenzialità fraterna, nel realizzare il legame amoroso. D'altronde, c'è un profondo e ricorsivo legame tra mimesi, riconoscimento, amore, e incontro intimo con l'altro. Come evidenzia Scaramuzzo (2019), un'intensificazione del relazionarsi poetico (che si fonda sul movimento mimesico e ha potenziale portata amorosa) consente un'uscita dal solipsismo, la comunione con l'altro e il compimento di sé: «Il ri-conoscimento è un atto d'amore, dove si fa tutto perché l'altro ci sia, (si pensi al giocare del bambino mentre fa la *mimesis* del vento: ogni fibra del suo essere è al servizio dell'espressione attuale del vento) è un'apertura che, se allenata e sviluppata nell'età adulta e rivolta anche verso gli altri esseri umani, produce la rottura del muro egoico rimanendo dentro il quale l'io è solo e non può veramente dirsi. Senza tu non possiamo veramente dire io, se non ri-conosciamo l'altro nella sua originalità e soggettività non possiamo ri-conoscerci nella nostra originalità e soggettività» (p. 765). Sandrini (2021) mette in luce la centralità della «fraternità» all'interno del pensiero complesso moriniano e ne evidenzia le implicazioni e ricadute pedagogiche: «Ci si confronta attraverso le opere di Morin con il dare importanza all'interpretazione critico-ermeneutica della fraternità connettendo ecologia e umanesimo in modo integrale e nel contempo il suo pensiero è un invito a riflettere sulla cura della formazione e delle relazioni educative per accompagnare le persone ad aprirsi ad un nuovo legame comunitario e planetario, ambìto tra bisogni prosaici e poetici» (p. 72). Sulla base di quanto fin qui sostenuto, l'impegno alla poeticizzazione ci si palesa allora quale via privilegiata per intensificare il legame comunitario e planetario e, quindi, per assumere la complessa sfida di rigenerazione dell'umanesimo in uno antropo-bio-cosmico che Morin con la sua riflessione ci invita ad affrontare.

ricorsivamente interconnessi: per sentire la poesia della vita è necessaria la sensibilità poetica, per affinare la sensibilità poetica c'è bisogno di sentire la poesia della vita, di esposizione alla poesia e di uno sviluppo delle modalità di relazione poetico-estetiche; affinamento della sensibilità significa maggiore e più intenso riconoscimento e sentimento poetico, e questo comporta un affinarsi della sensibilità poetica.

Se la com-prensione poetico-estetica – che si fonda sul movimento della mimesi che è proiezione/identificazione/partecipazione e genera sim-patia e com-passione –, è, come si è visto, fondamentale nel realizzare fraternità e relianza, possiamo allora coglierla come forza *communicante et communiante* (di comunicazione e comunione)[79], e, di conseguenza, riconoscere la poeticizzazione come movimento religioso (*re-ligante*), come energia poetica connettivante cosmica, di cui c'è così urgente bisogno per una metamorfosi di segno relazionale, erotica: «Siamo individui separati ma inseparabili, e lo stato poetico ce lo fa provare» (Morin in Truong, 2017, trad. mia) [80].

E così la poeticizzazione emerge anche nel suo aspetto e portato etico.

> La poesia della vita è d'altro canto anche un aspetto dell'etica. Le nostre forze etiche lottano contro la crudeltà del mondo, ma esse mirano al tempo stesso alla realizzazione dell'essere umano nella qualità della vita, ovvero la convivialità e la poesia. Solidarietà, convivialità, poesia della vita sono interdipendenti e non possono realizzarsi se non l'una attraverso l'altra. (Morin, 2011c, p. 149)

[79] Comunicante e "comunionante" – volendo mantenere l'accezione attiva e attivante che il verbo francese porta con sé.

[80] La poeticizzazione è quella qualificazione del vivere, quella modalità esistenziale, quel movimento che permette di esperire, partecipare e intensificare il *nexus rerum*, il com-plesso del reale, l'universale connessione dell'essere – come abbiamo avuto modo di indagare riflettendo sulla com-prensione poetico-estetica. A questo riguardo, rileviamo come Malavasi (2021) noti che l'approdo che Morin propone alla fine di molti suoi testi consiste nel riconoscimento di come il «risveglio della coscienza, la forza dell'amore, l'aspirazione alla gioia ci offrono la possibilità di senso di unirci a un'innominabile sublimità che ci trascende», e come secondo questo approdo argomentativo «*Imparare a vivere presuppone la possibilità di fare la scelta di vivere poeticamente*» (p. 22). Similmente, Ferrari (2019) sostiene che il pensatore con la sua riflessione – e potremmo qui dire con il suo invito alla poeticizzazione – porta a riconoscere e spinge ad assumere il bello e il poetico, «il mistero, l'inconoscibile, l'ignoto, ribadito da un filo sotterraneo che corre lungo la cultura umana da Oriente a Occidente e viceversa, un fiume carsico che combatte l'idea di singolarità, la disgiunzione, tutto ciò che ci impedisce di vedere quello che è unito misteriosamente e poeticamente con un tutto che (estaticamente) ci ricomprende» (p. 82). Scaramuzzo (2013), riflettendo su quello che possiamo chiamare il mistero e il miracolo del riconoscimento della somiglianza tra le cose, rileva come il vero atto creativo umano sembri risiedere «nel disvelare la *partecipazione* che è cifra poetica del cosmo» (p. 52). Se per Morin «il problema chiave del compimento dell'umanità è di allargare il noi, di abbracciare, nella relazione matripatriottica terrestre, ogni *ego alter* e di riconoscere in lui un *alter ego*, cioè un fratello umano» (Morin & Kern, 1993, p. 178), possiamo dunque cogliere la poeticizzazione – riconoscendola proprio come quel movimento che permette una relianza (erotica e poeticizzante) estesa e potenzialmente onnicomprensiva – come via di relianza antropo-bio-cosmica e perciò via di compimento dell'umanità.

Morin (2016d) afferma: «Gli stati poetici [...] hanno una qualità normativa, che implica empatia, comunione e amore» (p. 93). Cogliamo questa qualità normativa nel fatto che essi in qualche modo implicano – costitutivamente – un "imperativo etico", comportano una condotta etica orientata verso la partecipazione, la solidarietà, la simpatia, la comunione e la compassione: le realizzano[81].

Rendendo poetico il mondo e intensificando la poesia della vita la poeticizzazione è al contempo resistenza alla crudeltà del mondo e a Thanatos e schieramento dalla parte – inveramento – della bontà del mondo e di Eros. Illuminante in questo senso il riconoscimento che Morin (2023b) fa dello stato poetico come *stato di resistenza* – a Thanatos, al *diabolus*-separatore, al riduzionismo e all'"unidimensionalismo" mortificanti, alla barbarie umana, alla tragedia della vita, alla crudeltà del mondo, alla prosa, all'angoscia –: «Direi di più: tutta la poesia è resistenza all'angoscia. Lo stato poetico è uno stato di resistenza, resistenza a tutto ciò che rende unilaterale e mutila la visione della vita e dell'essere umano, a tutto ciò che è la prosa della vita» (p. 4, trad. mia).

La poeticizzzazione ci sembra allora, per come la intendiamo – nel suo movimento essenziale che è la com-prensione poetico-estetica –, la fondamentale e principale via di erotizzazione, un'espressione eminente dello schieramento dalla parte di Eros, di ciò lega solidarizza e vitalizza: è eminentemente reliante, solidarizzate, vitalizzante, è il movimento che intensifica la vera vita e aumenta le nostre possibilità di fioritura[82]. E quindi, al contempo e di conseguenza, è componente fondamentale della resistenza alla crudeltà del mondo.

> Oggi, razionalizzazione e standardizzazione vogliono prendere il controllo delle nostre vite: [...] subiamo l'ascesa dell'insignificanza. Ostacoli pesanti si frappongono alla fioritura [épanouissement] della poesia

[81] Valentin (2017) riconosce la normatività dello stato poetico moriniano proprio nel fatto che esso «propone una qualità del legame sociale» e sottolinea che «per questo motivo deve essere coltivato» (trad. mia). Secondo Simonigh (2012a) in Morin i «potenziali etici» della dimensione poetico-estetica – lei fa riferimento agli stati estetici, ma essendo questi, come si è visto, una sottocategoria della dimensione poetica ed essendovi ricorsivamente interconnessi, possiamo certamente estendere la riflessione al più vasto orizzonte della poesia – «implicano e sono implicati dalle nozioni di "resilienza", mutuata da Boris Cyrulnik, e di "relianza", mutuata da Marcel Bolle de Bal» (p. 288): ossia sono implicati in e implicano un'etica della resistenza e del legame. In un altro contributo Simonigh (2012c) illustra poi come «il potenziale etico» dell'estetica complessa (e quindi più in generale della poetica complessa, diciamo noi) sia in quel movimento «di incorporazione, di apprensione, di accoglienza» generato dalla comprensione – quella che noi abbiamo chiamato com-prensione poetico-estetica – «che può comportare quell'atto di comunione, di compassione e di armonizzazione di sé con l'altro e con l'alterità del mondo e dell'universo» (p. 185).

[82] Ci sembra in questo modo – con le categorie individuate, i movimenti indicati e le proposte fatte in questo nostro lavoro – di aver trovato una via, una possibile risposta – mai assoluta e mai definitiva – alle seguenti domande che Morin (2016d) si pone e che hanno guidato il movimento di tutta la nostra interrogazione e riflessione: «Allora ritroviamo il grande problema: come rendere durevole il risultato conseguito dalla comprensione? Come rendere durevole l'effetto poetico? Come soddisfare il bisogno accresciuto di poeticizzazione della vita in una società in cui dominano sempre di più il calcolo, la compartimentazione, il profitto, l'anonimizzazione?» (pp. 114-115).

> della vita. Più siamo dominati dalle forze anonime, più abbiamo bisogno di resistervi. La resistenza necessita di oasi di vita poetica.
> La poesia è adesione alla bellezza del mondo, della vita, dell'umano, e, allo stesso tempo, resistenza alla crudeltà del mondo, della vita, dell'umano (Morin, 2016d, p. 120)[83].

8.3 Croce e delizia: la poesia come *phármakon* nella sua irriducibile complessità

Bisogno di grande saggezza per salvaguardare la mia follia.

Edgar Morin

Già torna a scuotermi Eros
che scioglie le membra,
dolceamara, indomabile, oscura
belva.

Saffo

Di quell'amor ch'è palpito
dell'universo intero,
misterioso, altero,
croce e delizia al cor.

Giuseppe Verdi, La traviata

A conclusione di questo nostro percorso di ricerca sulla poesia e sulla necessità di una poeticizzazione della vita, non possiamo esimerci da una riflessione critica, per approfondire alcuni dubbi, perplessità e contraddizioni che emergono nella dimensione poetico-estetica, e che forse, legittimamente, il lettore stesso avrà avvertito durante lo svolgersi della riflessione – e che in più luoghi abbiamo già intravisto.

[83] Due pagine moriniane, tratte rispettivamente dai diari *Années cruelles* (diario del 2001) e *Pleurer, aimer, rire, comprendre*, sono illuminanti in proposito. La relazione poetico-estetica alla realtà (a noi stessi, all'altro, alla vita…) è quella in cui, pur nella tragedia, sentiamo la poesia, e perciò essa ci permette di affrontare la crudeltà del mondo: «Tutto ciò che è estetico o estetizzato ci dà piacere, beneficio, felicità mentre viviamo il dolore, le lacrime, la pena. Ci dà coscienza mentre dà vita a tutti i poteri inconsci che sono in noi. Da qui il ruolo cruciale dell'estetica nella nostra civiltà, da quando è stata separata dalla religione e dalla magia: ci aiuta a sopportare il troppo-pieno della realtà e, allo stesso tempo, ad affrontare la crudeltà del mondo» (2012n, p. 760, trad. mia). Pur non eliminando la disperazione e la coscienza della perdizione, la poesia della vita ci dà il vigore per affrontarle e per sperare nella disperazione, ci dà la voglia di vivere: «Sono contro la speranza naïf che nasconde la tragedia della vita, della Storia, del mondo, e che dissimula l'incertezza del futuro. Io chiedo di affrontare questa tragedia e questa incertezza, e di trovare vigore e volontà, proprio nell'Amore, nella Poesia» (2012m, pp. 603-604, trad. mia).

Una tale riflessione critica è necessaria e voluta: ce lo richiede non solo la necessità di rigore e coerenza teorica, ma, forse ancor di più, la complessità del tema, che in questo modo possiamo approfondire e accogliere ulteriormente.

La poesia è portatrice di un'inquietante contraddizione: ha in sé la virtualità di un lato oscuro radicale, forse ineliminabile. È a un tempo la dimensione della fioritura umana e quella del rischio di perdita del sé nella confusione, della pienezza umana e del pericolo di svuotamento e manipolazione del soggetto, della coscienza e dell'incoscienza, della gioia e dell'amore e di possibili derive dell'affettività estrema e convulsa dell'essere umano (che può arrivare a manifestarsi come collera, cecità, crudeltà, odio) ...

La proposta della via di una poeticizzazione della vita deve di conseguenza necessariamente confrontarsi con questo paradosso e questa contraddizione[84].

Morin rileva il lato oscuro della dimensione poetica, la «poesia nera»: la deriva «nera e malefica» che essa può prendere.

> Ma c'è un pericolo nello stato poetico, il cui carattere mistico può diventare non solo mitico ma malefico.
> Anche la poesia di comunione può essere nera e malefica, come nei grandi raduni nazisti di Norimberga in cui l'amore del Führer e della Nazione è indissociabile dallo stupido orgoglio della pseudo-superiorità ariana. C'è poesia nera nella gioia sadica di colui che tortura e umilia.
> Lo stato di poesia degenera quando esclude, quando si rinchiude in un godimento egoista, e soprattutto quando si accompagna all'odio e al disprezzo. Ciò significa che lo stato veramente poetico, quello che si illumina, non può essere chiuso. Nutre la sua poesia con l'apertura, apertura all'altro, apertura al mondo, apertura alla vita, apertura all'umanità. (Morin, 2021a, p. 69)[85]

[84] Si comprendono bene le insidie emergenti dal sostenere la tesi della necessità di un impegno alla poeticizzazione, a intensificare la poesia della vita. Molteplici interrogativi hanno animato e inquietato la ricerca: come si conciliano le virtù della poesia con gli eccessi virulenti del *demens*? Quale il rapporto, al suo interno, tra la con-fusione e la sim-patia di stati non ordinari di coscienza, e la coscienza, tra saggezza e follia? Come concepire, trattare ed esprimere queste contraddizioni con onestà, criticità e giustizia: senza abbandonarsi alla deriva della *hybris* razionalizzante della risoluzione o a quella di un balbettio debole e confuso, e senza ridursi, neanche, a un'apologia a-problematica, retorica e edulcorata? In questo paragrafo approfondiremo dunque le contraddizioni e le potenziali aporie, le interpretazioni e le risoluzioni – mai certe e definitive – che la nostra riflessione ha attraversato e raggiunto.

[85] Per poter prosperare, infatti, secondo l'autore la dimensione poetica della vita deve permettere la fioritura e la realizzazione della persona in seno a una comunità, dell'Io all'interno del Noi: «Se il "noi" soffoca l'io, la poesia si autodistruggerà. Prendiamo i grandi raduni di Norimberga: i partecipanti vivevano in un'assoluta comunione segnata dalla superiorità della razza ariana. Si trattava di una poesia nera, in cui il collettivo sommergeva la coscienza individuale» (Morin in Truong, 2017, trad. mia). Morin (2021a) parla inoltre delle «estasi nere di eros», che personalmente gli è capitato di sperimentare: «Ma ci sono anche le estasi nere, le estasi dementi degli abissi dell'eros in cui sono precipitato in due esperienze, nelle quali i deliri sono diventati delizie, l'osceno è diventato sacro» (p. 65).

Nonostante la poesia sia il luogo eminente dell'apertura all'altro e della relianza amorosa, della realizzazione del sé all'interno di una comunità, di una fioritura dell'io nel fiorire del noi, la virtualità demente è sempre presente nell'*homo sapiens/demens*, e quindi anche questi stati posso distorcersi verso derive demenziali e distruttive. L'autore nei passi riportati (nel testo e in nota) fornisce già delle prime indicazioni fondamentali: è necessario mantenere viva, nella poesia e nella poeticizzazione, l'apertura all'altro e la tensione amorosa verso di lui, nonché la coscienza vigile che, dialogando con la passione, la controlla, è necessario un dialogo permanente tra la dimensione soggettiva e quella comunitaria, tra l'io e il noi, che tutela dal rischio che una dimensione possa sovrastare o annullare l'altra, con conseguenze nefaste.

Una radice profonda della contraddittorietà problematica della dimensione poetica sembra essere proprio in quel dinamismo della mimesi che vi abbiamo riconosciuto come fondamentale e costitutivo – e d'altronde abbiamo già riflettuto su questo aspetto, che ha inquietato la riflessione filosofica su *mimesis* sin da Platone. Come abbiamo avuto modo di vedere, la mimesi è sublime possibilità di entrare in risonanza, di partecipare affettivamente all'altro da noi sentendolo in noi, e, al contempo, apre alla possibilità della perdita della soggettività, dell'incoscienza, della manipolazione, del contagio (in cui la risonanza mimetica della massa-folla può portare a effetti distruttivi e aberranti): ed è proprio questa molteplicità contraddittoria che finisce, così, per stagliarsi anche all'orizzonte della poeticizzazione[86]. Dobbiamo dunque accogliere la mimesi e

[86] Possiamo lasciarci illuminare dalla categoria di *pato(-)logia* di Lawtoo (2022a) per cogliere la natura contraddittoria, di *Giano bifronte* – come la definisce l'autore –, della mimesi – ed estendere in qualche misura questa lettura all'intera dimensione poetica, visto che essa si fonda sul movimento della mimesi. La mimesi per Lawtoo ha un'identità plurale e proteiforme – mimetismo, identificazione, partecipazione affettiva, simpatia, contagio, imprinting, proiezione, neuroni specchio, plasticità, trance, influenza, possessione, ipnosi, comportamento di massa, simulazione e molte altre – ed è operante in varie dimensioni, nell'arte, nell'imitazione, nei mimetismi, nel comportamento del branco o della folla, nell'empatia e simpatia: è un «fenomeno proteiforme e scivoloso» (p. 302, trad. mia), che spesso opera al di sotto della consapevolezza cosciente. Lawtoo ha coniato il concetto di «pato(-)logia [patho(-)logy]» (p. 38) per esprimere una concezione paradossale della mimesis – in cui ne viene accolto il paradosso costitutivo – attenta «sia al lato contagioso sia a quello terapeutico» (p. 38, trad. mia) di questo fenomeno. Una concezione attenta al suo lato razionale e irrazionale, di logos e di pathos, di simpatia e identificazione ma anche di sonnambulismo e ipnosi, di pathos comunitario e di distanza individuale – che d'altronde sono aspetti costitutivi dell'*homo mimeticus* – e alle loro oscillazioni. La pato(-)logia è intesa sia come malattia causata dal pathos mimetico (o patologia) sia come discorso (logos) che emerge proprio dall'esposizione al pathos (o pato-logia), potremmo dire come logica del pathos (logica affettiva) di cui la mimesi è portatrice – di qui la prospettiva bifronte. Lawtoo dice inoltre che, come indica l'uso del trattino di collegamento e della parentesi, l'interazione tra pathos e logos nella mimesi genera un movimento a spirale che può andare in direzioni opposte, perché può essere invalidante e patologico, come temeva Platone, o abilitante e pato-logico, come sosteneva Aristotele: può generare effetti irrazionali invalidanti che espropriano il soggetto della sua identità in modi patologici – il comportamento delle folle, la violenza, la propaganda, le (nuove) insurrezioni fasciste, le teorie del complotto e la guerra sono manifestazioni di quelle che egli chiama «patologie mimetiche» (p. 38, trad. mia) – e, al contempo, l'esperienza affettiva dell'uscire di sé e in qualche modo perdersi è feconda per l'emergere «di un logos esplorativo che è informato dal pathos» (p. 38, trad. mia) e porta al contempo a entrare più profondamente in sé

la poesia nel loro volto *bifronte*, *pato(-)logico*, come portatrici di potenzialità contraddittorie: sia di derive invalidanti e patologiche che di una feconda collaborazione di pathos e logos.

D'altronde mimesi e poesia sono profondamente legate alla follia, intesa nella sua pluriformità sia come delirio demenziale che come genio creatore e apertura mistica, e rimandano alla sua contraddittorietà e problematicità. Per Morin (1997b) la follia ontologica[87], che è una virtualità permanente di *homo sapiens/demens,* fa scaturire odio, crudeltà, barbarie, cecità, ma, allo stesso tempo, «senza i disordini dell'affettività e gli eccessi dell'immaginario, senza la follia dell'impossibile, non ci sarebbero slancio, creazione, inventiva, amore, poesia» (p. 9). E andando ancora oltre, paradossalmente, la ragione può evitare la sua propria follia (il delirio della razionalizzazione), solo dialogando con la passione e l'a-razionale, facendosi aperta: «L'eccesso di saggezza diviene folle, la saggezza può sottrarsi alla follia solo unendosi alla follia della poesia e dell'amore» (p. 12).

Dobbiamo accettare e riconoscere la complessità, il fatto che la realtà e l'umano non siano *ottimizzabili*[88]. Ma per Morin (1973) non ottimizzazione non significa impossibilità di sviluppo, miglioramento, metamorfosi: la «non ottimizzazione significa che è impossibile fornire una regola ideale, un canone preconcetto, uno schema razionalizzatore» (p. 152) che assicuri il miglior funzionamento possibile, ma questo non significa affatto che tutte le possibilità siano già state realizzate, né che queste possibilità non si possano sviluppare, giungendo a una riduzione degli stati «nevrotici» e a un assottigliamento dei rischi di regressione, dell'occorrenza degli stati demenziali.

Il riconoscimento della non ottimizzabilità porta, sul piano antropopolitico dell'impegno verso il cambiamento, come abbiamo visto, alla consapevolezza che non è possibile realizzare il migliore dei mondi, e che quindi è illusorio aspirarvi[89].

stessi – fenomeni di simpatia, pluralismo democratico, solidarietà comunitaria e creazione estetica sono tra le manifestazioni di ciò che chiama «pato-logie mimetiche» (p. 38, trad. mia). Da rilevare inoltre come la pato(-)logica di Lawtoo, per suo stesso riconoscimento, sia complessa – in senso moriniano – in quanto costituita da aspetti e dinamiche al contempo contrapposte e intrecciate.

[87] Ricordiamo come per Morin (1973) sia necessario distinguere «la follia ontologica di *sapiens-demens* dagli stati demenziali»: «La follia, cioè non soltanto *hybris*, nevrosi, disordine, ma anche la parte non razionalizzabile dell'esistenza, non può che abitare alla radice e all'orizzonte di *sapiens*» (p. 152), mentre le derive demenziali potrebbero forse essere evitate.

[88] Dice l'autore: «Non esiste uno stato ottimizzabile, nel senso che esso potrebbe essere "regolato" nel migliore dei modi, affinché il genio di "sapiens" potesse dispiegarsi, attraverso l'eliminazione di ogni rischio di crisi, di disordine, di errore, di follia. Significa che la stessa macchina ipercomplessa non si può ottimizzare, dato che il "migliore dei modi" contiene quale suo ingrediente ciò che rischia incessantemente di degradarla e di corromperla» (Morin, 1973, p. 151) – ossia il disordine, che è ineliminabile e anzi necessario per l'organizzazione, per la vita.

[89] L'ineliminabilità e necessità del disordine, che caratterizza l'essere e la vita, si manifesta a livello antropologico e antropopolitico nell'impossibilità di ottimizzazione e di salvezza: «Ecco allora la premessa cosmologica di questa ricerca: il principio di sintesi non può mai annullare il principio di antagonismo, perché la sintesi assoluta equivale alla morte. Non è possibile ritrovare nel *cosmos* un'unità che finisca con l'annullare ogni forza antagonista. Sul piano antropologico, ciò significa

> Dobbiamo essere coscienti del limite delle riforme. *Homo* è non soltanto *sapiens*, *faber*, *economicus*, ma anche *demens*, *mythologicus*, *ludens*. Non si potrà mai eliminare la propensione delirante di *Homo demens*, non si potrà mai razionalizzare l'esistenza (che equivarrebbe a normalizzarla, standardizzarla, meccanicizzarla). Non si potrà mai realizzare l'utopia dell'armonia permanente, della felicità garantita. (Morin, 2011a, p. 283)[90]

Ciò non significa però, come visto, che non sia possibile lo sviluppo e il miglioramento, impegnarsi per la realizzazione delle potenzialità umane e di un mondo migliore. Nell'impegno verso la metamorfosi, è necessario allora chiederci:

> [...] cosa si deve conservare della nostra umanità? Cosa si deve migliorare? La mia risposta: senza dubbio la sua capacità di alleare ragione e passione, la sua capacità, così sottosviluppata, di comprendere l'altro, la sua capacità d'amare.
> Ma cosa si deve superare? Si deve veramente superare ogni possibilità di delirio, di infermità? Non sappiamo forse che il genio emerge proprio accanto alla follia e talvolta anche nella follia; che l'infermità e l'infelicità hanno spinto alle più sublimi opere della poesia, della musica, della pittura? (Morin, 2011a, p. 290)

E i termini a cui Morin ricorre sono quelli eminentemente legati alla poesia della vita, alla poeticizzazione: le facoltà umane di comprensione e amore. Sono proprio quelle facoltà che vengono attualizzate in modo privilegiato nella comprensione poetico-estetica. Ancora una volta, comprendiamo l'importanza fondamentale dell'impegno a una poeticizzazione della vita, a intensificare la poesia vissuta e la capacità poetica umana. È altresì inderogabile all'interno di questo impegno quello a coltivare continuamente e intenzionalmente una «dialogica permanente fra ragione e passione»:

> [...] una vita che ubbidisce a una ragione congelata perde le sue qualità, una passione senza il controllo razionale diventa delirio; la difficile, e necessaria, arte di vivere comporta una navigazione permanente, aleatoria, come ogni arte, con il doppio

che non può esistere una *salvezza*, un'oasi della storia in cui i conflitti essenziali siano definitivamente risolti, significa che la limitazione e l'alienazione sono aspetti essenziali e costitutivi della vita umana» (Morin, 1965, p. 31).

[90] Per Morin (2011a) non è possibile immaginare l'eliminazione della possibilità di follia e delirio, le potenziali derive dementi, dagli esseri umani – il che anzi «equivarrebbe a una robotizzazione che li ridurrebbe a macchine banali» (p. 291), quando invece per lui sono, costitutivamente e fecondamente, macchine non banali –, non è possibile ottimizzarli, eliminare la dialogica *sapiens*/*demens* o quella del doppio software io/noi.

> comando antagonista della ragione e della passione. (Morin, 2011a, p. 246)[91]

Abbiamo visto come questo dialogo sembri raggiungere dei vertici nella dimensione poetica – anche se alle volte in modo non ordinario e in qualche modo "inquietante", come nell'estasi[92]. E al contempo abbiamo posto questo dialogo, certo sempre incerto e aleatorio, al cuore della com-prensione poetico-estetica, che cogliamo come compenetrazione ricorsiva di razionalità e mimesicità, ragione e passione, coscienza e non-coscienza, io e altro. D'altronde la comprensione poetico-estetica sembra riuscire ad accedere a una dimensione transrazionale.

Nonostante non sia possibile ottimizzare la mimesi rendendola esclusivamente e definitivamente movimento pato-logico – non è possibile ridurla totalmente alla sua componente di logica affettivo-poetica, annullandone le virtualità patologiche –, crediamo sia possibile coltivarne la componente intenzionale, volontaria, consapevole, cosciente, logica, sviluppare un uso consapevole della facoltà mimetica, che riduca la possibilità di derive patologiche e intensifichi le possibilità di una conoscenza e un relazionarsi pato-logico. Ed è questo l'impegno che sta al cuore della poeticizzazione, visto che proprio tale dinamica è quella che sembra realizzarsi nella com-prensione poetico-estetica. Essa, pur non potendo raggiungere un'integrazione o un equilibrio stabile delle diverse componenti, ci sembra essere il movimento in cui la dialogica feconda di cui si è parlato possa realizzarsi in modo privilegiato.

In ogni caso, dobbiamo essere consapevoli che la perfezione – che d'altronde Morin ritiene mortifera –, la depurazione, l'ottimizzazione sono impossibili: non possiamo e non potremo mai render serafico il volto trasfigurato e trasfigurante della poesia, che al contempo proprio per questo è così caro all'umano.

Possiamo allora cogliere, accogliere e assumere l'irriducibile complessità della poesia riconoscendola come *phármakon*, a un tempo "rimedio" e "veleno", potenziale "cura-salvezza" e condanna[93].

---

[91] «Una ragione pura e glaciale è nello stesso tempo inumana e irragionevole. Così vivere è un'arte incerta e difficile in cui tutto ciò che è passione, per non soccombere allo smarrimento, deve essere sorvegliato dalla ragione, in cui ogni ragione deve essere animata da una passione […]. La grande lezione che ne ho tratto è che ogni passione deve comportare un po' di ragione che vegli su di lei, e che ogni ragione deve comportare della passione come combustibile» (Morin, 2021a, pp. 78-79).

[92] Ulteriormente illuminante a riguardo il seguente passo: «L'amore fa parte della poesia della vita. La poesia fa parte dell'amore della vita. Amore e poesia si generano a vicenda e possono identificarsi l'uno con l'altra. Se l'amore è l'unione suprema della saggezza e della follia, dobbiamo accettare l'amore. Se la poesia trascende saggezza e follia, dobbiamo aspirare a vivere lo stato poetico ed evitare che la prosa inghiotta la nostra vita, che è necessariamente intrisa di prosa e poesia» (Morin, 1997b, pp. 11-12).

[93] È necessario resistere alla tentazione, che pure il cuore di donna e la mente di studiosa hanno sentito, di vedere nella poesia e nella poeticizzazione una panacea universale, alla tentazione di volere "idee chiare e distinte", a quella della logica inoppugnabile. Al contempo è forte e permanente la volontà di abbracciare la complessità e non mortificarla, poiché essa non è solo inquietante e vertiginosa, ma anche aprente, vitalizzante, rinvigorente. È necessario, infatti, percorrere una strada scottante ed esigente, far sì che il pensare si faccia complesso, accogliere l'aporia della volontà umana di "quadratura

Del resto, lo stesso Morin (1969b) ci dice che l'estasi, «sole attrattore» (p. 98) della poesia – aspirazione massima e apice della poesia della vita, la quale è a sua volta l'aspirazione più profonda dell'umano –, è a un tempo «limite e culmine dell'anthropos» (p. 307).

> C'è relazione manifesta o sotterranea tra lo psichismo, l'affettività, la magia, l'immaginario, il mito, la religione, il gioco, la consumazione, l'estetica, la poesia: è il paradosso, la ricchezza, la prodigalità, la sfortuna, la fortuna di *homo sapiens-demens*. (Morin, 2001a, p. 126)

Nel fondamento della poesia è radicata la possibilità del meglio e del peggio dell'umano e della vita.

E così la poesia è qualcosa che permette l'accesso alla fascinazione, all'estasi, alla fusione amorosa, che consente di esperire le profondità della condizione umana, anche nella sua tragedia, è un'avventura, proprio come quella del nostro essere umani, al contempo felice e infelice, salvifica e pericolosa, può rasentare la follia e persino sprofondarvi[94].

---

del cerchio": lavorare alla soluzione perfetta del problema, consapevoli di come questa non esista, accogliere il dover/voler mantenere la contraddizione: quello che può salvarci – direbbe Morin –, quello che abbiamo di più prezioso, è fragile e pericoloso, ed è anche ciò che può distruggerci.

[94] Un passo nel quale Morin (2012m) riflette sulla poesia in modo sublime, contenuto nel diario *Pleurer, aimer, rire, comprendre*, getta ulteriore e particolare luce su cosa essa sia, sui suoi "benefici e malefici", e dunque da esso possiamo desumere quale sia uno dei sensi profondi della poeticizzazione, di questa avventura bella e rischiosa. Morin sta riflettendo su come sia possibile far interessare i politici, gli sponsor e simili al sostegno dell'arte e degli artisti, e la sua riflessione si apre a un affondo sulla poesia e sul vero senso della cultura, del pensiero, della vita, nella loro tragedia e bellezza poetica: «[…] ci sono due discorsi, uno, exoterico, per i *politici e gli sponsor*, per dimostrare che la musica e la poesia *fanno bene, sono utili e* funzionali, l'altro, esoterico, per dire che la cultura è una ricerca di integrazione della poesia nella vita prosaica, una modalità di accesso alla fascinazione e all'estasi, una modalità di sperimentazione delle profondità della condizione umana, un'avventura al tempo stesso infelice e felice, salvifica e pericolosa, che può rasentare la follia, persino sprofondarvi» (p. 470, trad. mia). L'autore fa dunque riferimento a due ordini di discorso possibili per parlare della dimensione poetico-estetica e mostrare l'essenzialità e necessità di essa – per il singolo, la convivenza, lo sviluppo dell'umanità – e di una sua coltivazione: uno «exoterico» e uno «esoterico». Quello "exoterico", che possiamo intendere come "per i non iniziati, accessibile a tutti", e che sembra essere prosaico e prosaicizzante, rimanda al quantificabile, all'utile, al funzionale, allo spendibile. È un discorso che è riconosciuto come valido da chi ha una "conoscenza exoterica" della dimensione poetico-estetica, ossia profana e in qualche modo profanante, che si ferma al superficiale e all'esteriore, senza accedere al significato profondo; ed è un discorso che genera questo tipo di conoscenza e fa permanere in tale orizzonte di senso e comprensione. L'altro, "esoterico", che possiamo intendere come "per gli iniziati", è poetico e poeticizzante, rimanda al mirabile, al bello, al sublime, al disinteressato e al gratuito, al tragico all'estetico e al poetico. È un discorso che è riconosciuto come valido da coloro che hanno una "conoscenza esoterica" della dimensione poetico-estetica, ossia sacra e sacralizzante, che penetra nel senso profondo; ed è un discorso che genera e intensifica questo tipo di conoscenza e comprensione della poesia e che, potremmo dire, ha potere umanante. Con la ricerca svolta sentiamo di esserci collocati, secondando la lettura e concezione moriniana, nel secondo ordine di discorso, e di aver lavorato, affinando la sensibilità poetica, per generare e intensificare una "conoscenza esoterica" – nel senso qui ipotizzato – della poesia, nonché della condizione e avventura dell'umanità. Di aver lavorato per ini-

È croce e delizia dell'essere umano.

8.4 In-conclusione. Per una poeticizzazione: *dia-logos* e razionalità poetica

Yin e yang sono categorie rivali ma complementari,
separate ma dialoganti, opposte ma tendenti all'unione.

Octavio Paz

Se hai udito [e compreso] non me ma il Logos
È saggio concordare che tutte le cose sono uno.

Eraclito

Unite ciò che è completo e ciò che non lo è,
ciò che è concorde e ciò che è discorde, ciò che è in armonia e ciò che è in contrasto.

Blaise Pascal

Ai miei occhi, la razionalità è il dialogo con ciò che è non-razionalizzabile: tento,
voglio farli dialogare...

Edgar Morin

Penso in effetti che sono i pensatori a rendere possibili le grandi trasformazioni.

Edgar Morin

Accettare la croce, intensificare la delizia.

La poesia è qualcosa di così fondamentale e importante per l'umano che non possiamo esimerci dal lottare per essa, cosa che significa al contempo resistere alla crudeltà del mondo e schierarsi dalla parte di Eros: le nostre vite, altrimenti, non avrebbero senso.

Siamo così giunti all'epilogo del presente percorso di ricerca, ed epilogo è termine che, colto nel suo significato originario proprio della retorica greca, sembra particolarmente adeguato per questa parte del presente lavoro, visto che tale termine apre all'orizzonte bello di una conclusione la quale mira, tirando le fila del discorso, a *commuovere* il lettore, e possiamo forse qui cogliere

ziare a questo tipo di conoscere e sapere. E riteniamo d'altronde che sia anche questo, e profondamente, uno degli aspetti e dei compiti di una poeticizzazione della vita attiva e intenzionale.

il termine «commuovere» sia nel senso di generare sentimento estetico-poetico, sia nel senso di ingenerare un sentire e muoversi insieme (com-muovere) e, al contempo, nel senso di stimolare un movimento interiore che si trasformi in agire esteriore.

La poeticizzazione è intensificare la poesia del vivere, coltivare la com-prensione poetico-estetica e, al suo interno, impegnarsi a realizzare il dialogo fecondo tra le componenti e dedizione a permanere in tale dialogo. Si tratta di una ricerca e tensione continua, di un impegno incessante, che, lo ribadiamo, non potrà eliminare totalmente i rischi e i pericoli – ma solo provare a ridurli – , non potrà raggiungere l'integrazione e la sintesi – ma solo coltivare il dialogo –, non potrà giungere all'assoluto e definitivo compimento – ma solo continuare a impegnarsi e a tendere verso questa realizzazione. Eppure, è proprio in questo sforzo permanente e in questo strenuo impegno che si colloca la possibilità di favorire le condizioni in cui l'umano e la convivenza possano fiorire, ed è quindi questo il compito che, con la sua missione, la poeticizzazione assume; e d'altronde, come afferma Ducci (2005) resta vero che «*il rischio è bello se la speranza è grande*» (p. 11).

Con la proposta della poeticizzazione ci si vota all'impegno assunto da Ilse de *I giganti della Montagna* di Pirandello (2016), facendolo nostro. Portare la poesia tra gli uomini: farla vivere tra loro e aprire all'essere umano la possibilità di vivere – nutrirsi – di essa[95].

Con Morin, si addita la via della poeticizzazione come una delle vie indispensabili per metterci sulla Via di una metamorfosi di segno relazionale, reliante ed erotica, così necessaria per dare una vista più acuta e profonda ai nostri paradigmi e alla nostra intelligenza in larga misura cechi, per vitalizzare ed erotizzare le nostre relazioni e le nostre vite, per favorire la relazione ecologica amorosa.

Come la via dello sviluppo poetico, ossia una delle vie privilegiate per un umanarsi in pienezza, per favorire le condizioni e possibilità di fioritura del soggetto e della convivenza e di inveramento della relianza antropo-bio-cosmica.

Come via per resistere alla barbarie umana, per resistere alla crudeltà del mondo e per riuscire a sopportare la tragedia della vita.

Si addita la poeticizzazione come la via per valorizzare e intensificare tutto ciò che c'è di bello, meraviglioso, stupefacente, estatico, esaltante, appassionante, "comunionante"... *poetico*. Perché le nostre vite, pur nella loro profonda e irrimediabile tragedia, possano trovare, più e meglio, la loro poesia vitale. Proprio quei momenti in cui ci sentiamo accesi, in cui sentiamo la bellezza, in cui presentiamo il mistero, in cui riconosciamo al Tu e sentiamo riconosciuto

[95] «COTRONE: Comprendo che la Contessa non può rinunziare alla sua missione. / ILSE: Fino all'ultimo. / COTRONE: Non vuole neanche lei che l'opera viva per se stessa – come potrebbe soltanto qua. / ILSE: Vive in me; ma non basta! Deve vivere in mezzo agli uomini!» (Pirandello, 2016, pp. 1229-1259).

a noi il mistero e la poesia di cui siamo portatori, in cui riusciamo felicemente e amorosamente nell'incontro con l'altro e in un noi, in cui ci sentiamo abbracciati e compresi nella nostra umanità complessa, quei momenti in cui ridiamo, scherziamo, baciamo, giochiamo, ci esaltiamo, balliamo, cantiamo, piangiamo *insieme*, sono quelli in cui viviamo davvero e noi e la vita fioriamo.

E se non possiamo sperare nella perfetta *kalokagathìa*, nell'umanità, la società, la convivenza, l'avvenire più bello più buono e più giusto, possiamo (dobbiamo) però lottare per un'umanità, una società, una convivenza e un avvenire più bello, più buono e più giusto. Più poetico.

Il cambiamento nasce ricorsivamente dal pensiero e dall'azione, e forse il primo passo è interrogare la realtà, e, con la riflessione, individuare e denunciare derive e storture, e additare mete e cammini, vie. Ogni riflessione teorica, e in modo eminente quella sull'educativo, vuole – desidera e prevede: è la sua ragione d'essere – che si generi una ricaduta prassica: speriamo che i semi della poeticizzazione fecondino i diversi terreni delle nostre vite, in prima istanza quelli delle istituzioni educative.

Quella che, in consonanza con il percorso di ricerca svolto e il tema al suo cuore, possiamo sintetizzare sotto la denominazione di *ragione poetica* è una ragione intuitiva, un tipo di razionalità che comprende (si fonda su di esso e lo esprime) tutto ciò che c'è di vitale nell'uomo (nei suoi modi di comunicare, esprimersi, svilupparsi) e nel mondo. La ragione poetica, come mette in luce Maturo (2009), si collega alla nozione di *nous* di aristotelica memoria: a una conoscenza sensibile, diretta, intuitiva, immediata, che parte dai sensi e passa attraverso l'affettività e l'immaginazione, attraverso tutte le facoltà dell'uomo, le quali non sono riducibili o ascrivibili alla sola "ragione raziocinante"[96].

[96] La poetessa, scrittrice e docente universitaria argentina Graciela Maturo (2009) nel suo scritto *La razón poética y el pensamiento complejo* – nato dalla conferenza da lei tenuta il 9 giugno 2009 presso l'Universidad Bolivariana de Venezuela (Zulia) – indaga la nozione di ragione poetica e riflette sul rapporto tra questa e il pensiero complesso, mettendo in luce alcune interessanti confluenze. L'autrice nota come, nonostante la parola «ragione» sia stata riservata in modo univoco e assoluto a una certa dimensione e modalità – che ella, come vedremo, collega alla *dianoia* –, ci sia un diverso tipo di razionalità (*nous*), altra rispetto alla «ragione raziocinante [*razón raciocinante*]» (p. 129), che ella chiama *ragione poetica* – ma anche «*ragione dei popoli*» e «*ragione orientale*» o, meglio precisando, «*non-Occidentale*» (p.131) – e che connette alla «ragione popolare» (p. 129), a cui riconosce un valore speciale. La prima, la ragione raziocinante (*dianoia*), sarebbe la «ragione scientifico-tecnica» (p. 129) che è all'origine e al fondamento della scienza e della tecnologia e del cui sviluppo l'Occidente è stato protagonista. Maturo rileva nell'essere umano l'esistenza di «due circuiti di conoscenza» (p. 129), la presenza di due diverse modalità conoscitive, che identifica attraverso le nozioni aristoteliche di *nous* e *dianoia* (abbiamo già riportato nel corpo del testo la riflessione dell'autrice sulla prima delle categorie): quest'ultima è quella facoltà che permette di ragionare per induzione e deduzione e che va dal semplice al complesso e viceversa, avanzando nella conoscenza sulla base della ragione, ma di un tipo di ragione che è, secondo lei, una ragione limitata – e fa qui riferimento, per esempio, ai principi della logica aristotelica, per cui se una cosa è se stessa, è se stessa e non qualcos'altro; per cui, se è se stessa, non può essere se stessa e il suo contrario; per cui tra due cose opposte c'è un terzo escluso (e ciò significa che non c'è un terzo che le integra, ma che il terzo è escluso). Comprendiamo qui in modo illuminante come una tale logica sia molto distante, se non estranea, da quella poetica, che è capace di danzare, attraverso l'analogia, la metafora, il simbolo, l'ossimoro ecc., la contraddizione e la compresenza paradossale di identità e differenza, unione e disunione, distanza e prossimità. Se-

Nel corso dello sviluppo del pensiero occidentale si è andato via via affermando il riconoscimento di una preminenza, a livello di valore e importanza, di quella che potremmo chiamare razionalità "razionalistica"[97] – che implica e comporta una concezione di *logos* unidimensionale, riduzionista, razionalistica –: una razionalità analitica, logica, positiva, scientifica, empirica, determinista, riduzionista, disgiuntiva, oggettivante, non contraddittoria, una razionalità chiusa, monolitica, autoreferenziale e autocelebrativa... E questa razionalità raziocinante, questa razionalità razionalistica – che in qualche modo coincide con (è) quella "occidentale" –, si è progressivamente imposta in quanto paradigma egemone, come guida e fondamento epistemologico non solo nella cultura e nella prassi d'Occidente, ma nel resto del mondo "orientale", o meglio non-occidentale – un'influenza e un modellamento che hanno, potremmo dire, al contempo accompagnato e generato il progressivo processo di "occidentalizzazione" dell'Oriente. Si tratta dunque di una teoria e una prassi che allo stesso tempo si fondano, incarnano e sono governate da un paradigma contrassegnato da una concezione del *logos* (Senso) che lo identifica con la ragione razionalistica, riducendolo ad essa, e in cui, quindi, l'importanza di *mythos*-poesia è tralasciata, occultata, misconosciuta, se non, per certi aspetti, rimossa. Un paradigma che implica il riconoscimento della preminenza (e ne comporta, di conseguenza, il "regno" nella prassi) del logico sull'a-logico, del razionale sull'a-razionale e sul senziente, dell'oggettivo sul soggettivo, del teorico sul vitale, del concettuale sull'esistenziale, del definibile e dicibile sull'indefinibile sull'indicibile e sul misterioso, della ragione su passione emotività e affettività, del raziocinio sull'estetica, della prosa sulla poesia, e, per estensione e conseguenza, del distacco sull'empatia e sulla sim-patia, dell'individualismo e del solipsismo sul comunitario e sul convivialismo, del calcolo e dell'interesse sul gratuito e sul disinteressato.

Le premesse, il tipo di riconoscimento e la concezione che caratterizzano

condo Maturo la *ragione poetica* è legata alla filosofia anteriore a Socrate – prima che si affermasse il razionalismo che ha presieduto allo sviluppo delle scienze e della filosofia occidentale stessa – e connessa a quella che chiama «la filosofia dei poeti e la filosofia dei popoli» (p. 128, trad. mia). Per l'autrice i popoli hanno una ragione di esistere che si esprime nei loro miti, nelle loro leggende, in quel *corpus* di miti – che ogni cultura ha – che contiene una certa «*sapientia*», una certa «saggezza del vivere» (p. 128, trad. mia): si tratta di una filosofia intuitiva, una filosofia di vita, una filosofia legata alla natura e al cosmo, che trovava le chiavi per vivervi direttamente a contatto. E secondo Maturo sono proprio l'arte e la poesia, l'attività e la modalità poetica – che sono attività e modalità intuitive, non basate sulla logica aristotelica – ad averne conservato il valore, ad aver preservato questa filosofia (che infatti non è stata – e forse non può essere – annientata o sostituita dalla ragione raziocinante occidentale).

[97] Come afferma Cinquetti (2008), l'«approccio oggettuale, causalistico, analitico, di una ragione che si vuole positiva in quanto ostinatamente aderente al piano empirico caratterizza ancora oggi gran parte del pensiero al punto da apparire ai più come l'unico possibile paradigma di una "ragione" vera»: si tratta di un «approccio che ora vuole spiegare tutti i fenomeni in termini di causa-effetto, ora guardare ai problemi come se fossero oggetti risolvibili nelle loro parti, ora concepire le aporie come dei difetti da correggere, e che non ammette deroghe al principio di non contraddizione [...]» (pp. 367-368).

tale paradigma, ignorando svalutando o occultando dimensioni essenziali – vitali, poetiche – dell'umano, della vita e del mondo, si rivelano inadeguate e mortificanti – per la persona-soggetto, la vita, la realtà e quindi anche la conoscenza. Così, nel corso dell'evoluzione scientifica, sociale e culturale dell'Occidente stesso ci sono stati molteplici moti di rivolta nei confronti di questo paradigma e durante il Novecento numerosi pensatori, interrogandosi sulla razionalità occidentale, hanno indicato – additando in questo modo la via di un cambiamento di paradigma – la necessità di un'apertura e ampliamento della ragione, dei suoi parametri, la necessità di una razionalità altra, più vasta, che rendesse conto di tutte le forme della vita e che accogliesse e valorizzasse quelle componenti dell'umano (e delle sue modalità di esistenza, conoscenza e relazione) e del mondo considerate paradigmaticamente "residuali" e marginali[98]. Si pensi per esempio alla *ragione vitale* di José Ortega y Gasset e Julián Marías[99], alla *ragione poetica* di Maria Zambrano[100], all' *intelligenza senziente* di Xavier Zubiri[101] o alla *ragione integrale* di Paul Ricoeur[102].

[98] Il riconoscimento dell'importanza fondamentale di componenti altre e ulteriori, rispetto alla facoltà razionale, sia nei processi di conoscenza che, più radicalmente, nella natura umana ha radici lontane, come abbiamo visto: già Aristotele (2014) aveva riconosciuto, per esempio, il valore conoscitivo e il potenziale valore etico-educativo della conoscenza mimesica e poetica.

[99] Come evidenzia Dalla Mora (2017), per Ortega y Gasset è necessario che «alla ragione logica, schematica e sistematica», faccia «da contraltare un esercizio di costante attenzione al fenomeno vitale e alla circostanza dell'azione, la cui espressione maggiormente fedele sembrava consistere nel linguaggio letterario, poetico e metaforico» (p. 258). Savignano (1984) mette in luce come il filosofo con il suo *razio-vitalismo* concepisca la vita, ossia il dramma dell'uomo posto di fronte alla sua circostanza, come quella realtà fondamentale che non è mai fuori di sé stessa (della vita) – poiché è la vita stessa – e non è mai fuori della ragione – poiché è la ragione stessa della vita – e giunga così ad elaborare il concetto di *ragion vitale*, la quale costituisce una sintesi della vita astratta – ragion pura – e della vita individuale concreta – ragion storica –, mediante la quale l'essere umano comprende la propria realtà radicale, immediata, vissuta. Proseguendo le riflessioni di Ortega, Julián Marías, suo discepolo, approfondirà poi il concetto di ragione vitale, o *ragione vivente*, sostenendo che la ragione è costituita dal vivere e che è la vita stessa a dar ragione di ciò che è reale: per il filosofo la ragione è la vita stessa nella sua funzione di comprensione della realtà (D'Acunto & Meccariello, 2021; Russo, 2012). Si rimanda inoltre a Ortega y Gasset (1914) e Marías (1947; 1948).

[100] Per Savignano (2004) la ragione poetica è categoria attraverso la quale Zambrano – pensatrice che dedica una grande attenzione alle connessioni, riconosciute come tenaci e vitali, tra filosofia, poesia e mistica – offre un percorso che emancipi il pensiero dall'astrattismo del razionalismo e dell'idealismo. L'autore mette in luce come la filosofa veda la possibile salvezza umana non solo nella «riforma della ragione», ma, andando più a fondo, in una ragione che si ampli e si trasvaluti, fino ad accostarsi alle «zone insondabili dell'irrazionale» e ad attraversare «le viscere»: «Zambrano ricerca l'oscurità delle "viscere", quell'"abisso della divinità", che sostiene l'essere e che si tinge di nostalgie religiose e di rivelazioni mistiche» (p. 38). Come evidenzia Bombaci (2005), la ragione poetica zambraniana è dunque «luce che si proietta su una zona di penombra, poiché, nelle parole di Zambrano, "si fa carico delle viscere" (*De la aurora*, 1986), penetra nelle viscere stesse, nelle *entrañas*, fondo oscuro dell'umano che è al di qua e al di là della corrente dicotomia tra "mente" e "cuore"» (p. 134). Si rimanda inoltre a Zambrano (1986; 1993; 2007) e a D'Acunto e Meccariello (2021).

[101] Savignano (1985) evidenzia che nell'intelligenza senziente proposta da Zubiri «la struttura dell'intellezione – cioè l'apprensione intellettiva del reale – e quella della sensazione – vale a dire, l'apprensione impressiva del reale – non sono due atti numericamente distinti, bensì due momenti di un unico atto di apprensione senziente del reale», e come «[r]ispetto alle vedute classiche – che hanno teorizzato un'opposizione radicale tra la sensazione e l'intellezione slittando dall'atto alla facoltà – e

Ovviamente con questa riflessione non si vuole svalutare, sminuire o misconoscere la fondamentale importanza della razionalità raziocinante, della ragione scientifico-tecnica ("occidentale") – bisogna rimanere consapevoli degli enormi raggiungimenti ed elucidazioni che essa ha apportato all'umanità e della sua funzione indispensabile e insostituibile per la conoscenza e l'esistenza –, ma si vuole sottolineare la necessità e l'urgenza di un suo ampliamento ed estensione, di un cambiamento di paradigma[103].

Come abbiamo avuto modo di vedere, la scienza stessa, con le scoperte e le rivoluzioni che l'hanno caratterizzata a partire dal XX secolo, ha dato impulso a un tale mutamento di paradigma, ed essa stessa sembra dunque aprire la strada a una diversa concezione della ragione e a uno slargamento della razionalità[104].

L'epistemologia e il paradigma della complessità vanno certamente in questa direzione – possiamo infatti riconoscere quella del pensiero complesso come una razionalità aperta, estesa, ampliata –: anzi, proprio il pensiero complesso, un pensare mobile e flessibile che insegna a vedere la realtà in modo diverso, che unisce il diverso e al contempo diversifica l'uno, che è congiunzione degli opposti, sembra essere quello capace di approssimarsi dal campo della *dianoia* a quello del *nous*, facendoli dialogare, sembra un pensiero capace di accogliere, preservare e comprendere in sé – facendovi cospicuamente ricorso – la *ragione poetica*[105].

---

a quelle moderne – che, in ultima analisi, hanno sostantivato l'atto stesso dell'intellezione nella coscienza – Zubiri sottolinea che l'intellezione è un modo della stessa apprensione sensibile» (p. 449). Si v. Zubiri (1980, 1982, 1983).

[102] Cinquetti (2008)mette in luce come la ragione proposta da Ricoeur sia una «ragione allargata», aperta: *una ragione integrale*, «che in modo sinergico tenga insieme intelletto e poesia, perché l'uomo è amore e non solo giustizia, sovrabbondante generosità e non solo calcolo o equivalenza, poesia e non solo prosa, festività del dono e non solo ferialità dell'utile, partecipazione e convinzione e non solo distacco critico e analisi, creatività e non solo descrizione», una ragione «che va oltre l'intelletto kantiano e che si apre non solo all'agire, ma anche al sentire, all'inoggettivabile, alla dimensione della speranza e al vissuto indefinibile» (p. 377).

[103] Illuminante in proposito la riflessione di Maturo (2009): «[…] la *ragione popolare*, la *ragione poetica*, la *ragione dell'Oriente* contro l'Occidente, comunque la si voglia vedere, è sempre una necessità, non un opposto, ma un complemento alla nostra cultura universitaria, alla nostra cultura intellettuale, spesso nutrita solo di scienza europea, di logica, di quel tipo di logica ristretta, di quegli elementi puramente concettuali che la cultura occidentale moderna ha elaborato» (p. 131, trad. mia).

[104] Per quanto concerne la crisi del paradigma occidentale di semplificazione e le rivoluzioni scientifiche ed epistemologiche del secolo scorso si rimanda alla trattazione che ne abbiamo fatto nel quinto capitolo (si v. *supra*, par. 5.1).

[105] In linea con ciò che la stessa Maturo (2009) sostiene a conclusione della sua riflessione: «Cosa intendo dire con questo? Che può essere il *pensiero complesso* a riuscire ad approssimarsi, da questo campo (*dianoia*) al campo opposto (*nous*), alla *ragione poetica*, alla *ragione dei popoli*, alla *ragione orientale*, chiamiamola così, per dire il non occidentale e non per parlare di un popolo in particolare. […] Significa che siamo [il popolo d'America] Oriente più Occidente e che questa confluenza di pensiero complesso […] può essere molto fruttuosa per noi perché impone un cambiamento, uno spostamento di pensiero, che può permetterci di recuperare la ricchezza dei popoli originari dell'America. Perché per altri tipi di pensiero che abbiamo avuto, c'è solo l'uomo bianco che ha sviluppato la ragione scientifica e nient'altro; allora, gli altri popoli non avrebbero contribuito all'umanità,

Riteniamo che Morin con la sua ricerca elabori e ci consegni (e al contempo ci inviti ad assumere) un differente e originale modello di razionalità – che certamente comprende al suo interno la *ragione poetica* di cui abbiamo fin qui parlato –, e, più in generale, un diverso e più ampio riconoscimento del *logos*.

Quale tipo di razionalità? Quale *logos*?

È bene – e necessario – partire dal movimento originario e originale che la fonda, la informa e la esprime.

Dialogica. Dialogo.

Questa categoria, questa modalità di pensiero, questa relazione e movimento a *yin-yang* – insieme alla ricorsività, di cui è compagna quasi inseparabile, e al rapporto ologrammatico, che si staglia al suo orizzonte – è il cuore pulsante del pensiero complesso moriniano, pervade e permette la sua epistemologia complessa.

E pensiamo alle tante dialogiche della nostra realtà complessa, *sapiens*/*demens*, saggezza/follia, ordine/disordine, apertura/chiusura, *mythos*/*logos*, ragione/passione, digitale/analogico, fede/dubbio, razionalità/misticismo, autonomia/dipendenza, unione/disunione, vita/morte, geno/feno, auto/eco, bio/antropo/cosmo, individuo/società/specie, io/noi, maschile/femminile, speranza/disperazione, realismo/utopia, prosa/poesia, Eros/Thanatos...

Ci sembra che quello che Morin ci propone con la sua opera sia uno spostamento, anzi, meglio, uno slargamento di paradigma. Quello che sembra emergere dalla riflessione moriniana è l'invito a un'apertura, a un'epistemologia *complessa*, in senso radicale – dell'antagonistico concorrente complementare a un tempo. Ci sembra un invito a una compenetrazione più intensa e profonda, a un'unione-disunione (delianza-relianza) e unidualità che si rivelano al contempo radice e orizzonte: ci sembra la proposta di un diverso, complessificato, riconoscimento e concezione di *logos*: *logos* come *dia-logos*. Un logos più vasto, uno e duplice, in incessante dialogo: dialogico appunto, con l'apertura di senso che questo comporta[106].

e questo non è giusto, ogni popolo ha dato il suo contributo e deve essere raccolto. Chi può raccoglierlo è quella congiunzione di opposti, quel pensiero della complessità, quel pensiero che unisce il diverso e al contempo diversifica l'uno; in altre parole, un pensare mobile, un pensare flessibile che ci insegna a vedere la realtà in modo diverso» (pp. 131-132, trad. mia).

[106] Il riferimento principe è qui alla coppia di archetipi *yin-yang*, concetto fondamentale del pensiero cinese e al centro della religione taoista. Capra (1975) spiega che *Yin* e *yang* sono i due poli che polarizzano il moto e le configurazioni di mutamento del *Tao*, il Senso: tutte le manifestazioni del *Tao* sono generate dall'interazione dinamica di queste forze polari. Originariamente i termini *yin* e *yang* «indicavano rispettivamente i fianchi in ombra e al sole di una montagna, immagine che rende bene l'idea della relatività dei due concetti: "Quello che fa comparire una volta l'oscuro ed una volta il chiaro, è il Senso [il Tao]"» (p. 125). I due poli archetipici della natura *yin* e *yang* corrispondono, rispettivamente, all'oscuro, al femminile, al materno, al buio, al ricettivo (*yin*), e al luminoso, al potere creativo, al maschile, al forte (*yang*). L'autore rileva poi come il carattere dinamico dello *yin* e *yang* sia illustrato dall'antico simbolo cinese chiamato *T'ai-chi T'u*, o «Diagramma della Realtà Ultima»: «questo diagramma è una disposizione simmetrica dell'oscuro *yin* e del luminoso *yang*, ma la simmetria non è statica. È una simmetria rotazionale che richiama alla mente, con estrema suggestione,

Riteniamo che con la sua poetica, che si inserisce in questo orizzonte di senso (Senso) dia-logico, Morin consegni, e inviti a coltivare, una razionalità più aperta, più vasta, dialogica appunto, una «ragione sensibile», che pratica la dialettica permanente ragione/passione: una *razionalità poetica*[107]. Ed è questa razionalità poetica – che è infatti, come abbiamo visto, una razionalità *transrazionale* – che cogliamo impiegata nella comprensione poetico-estetica, e che proponiamo di nutrire e sviluppare.

un movimento ciclico continuo» (p. 126). Morin ricorre molto frequentemente nella sua riflessione al simbolo e al concetto di *yin-yang* per esprimere la relazione dialogica. Per Morin (1977a) l'anello circolare è un circolo «simbolicamente vorticoso grazie alla *S* interna che insieme separa e unisce lo *ying* e lo *yang*» (p. 262), nel quale lo *ying* e lo *yang* sono intimamente coniugati l'uno nell'altro, ma distinti, sono insieme complementari, concorrenti e antagonistici, e la figura nasce dall'incontro di movimenti di direzioni opposte di queste componenti: «La figura primordiale dell'*I Ching* è quindi una figura dell'ordine, d'armonia, ma racchiude in sé l'idea vorticosa e il principio di antagonismo. È una figura di complessità» (p. 263). L'autore vi coglie l'«unidualità» di due principi o elementi che si oppongono pur completandosi e nutrendosi l'uno dell'altro: «[u]n piccolo *yin* è incluso nello *yang*, un piccolo *yang* è incluso nello *yin*» (2001a, p. 291). In un passo de *I miei filosofi* Morin (2011c) spiega come abbia poi integrato il concetto di *yin-yang* nell'unidualità dell'essere, aprendo dunque – in consonanza con il concetto cinese di *yin-yang* come movimento polare del Tao (il Senso) – il significato e il portato della concezione dialogica all'essere, e quindi al senso, al *logos*: «Sarei stato sensibile anche alla filosofia cinese del Tao, la "Via", illustrata nel *Tao Te Ching* attribuito a Lao Tse; avrei integrato la concezione dei principi di fatto contraddittori così come complementari dello *yin* (il negativo, il femminile, la luna, l'oscurità, il freddo) e dello *yang* (il positivo, il maschile, il sole, la luce, il calore) nell'*unidualità* (nozione che mi si è imposta) dell'essere» (p. 18).

[107] Dice Morin (1994a) «Ai miei occhi, la razionalità è il dialogo con ciò che è non-razionalizzabile: tento, voglio farli dialogare…» (p. 297). La razionalità che Morin propone è costitutivamente dialogo e dialogica. Non è *in* essi. Ma *è questo dialogo dialogico* delle diverse componenti e dimensioni della percezione, della cognizione, del pensiero, della conoscenza: di razionale e irrazionale, di ragione e passione, di coscienza e incoscienza, di analogico e digitale, di empirico/logico/razionale e simbolico/mitologico/magico, di spiegazione e comprensione, di prosa e poesia. E perciò sentiamo di poter affermare che si tratta, in fondo e radicalmente, di una *razionalità poetica*. Secondo l'autore «[p]er vivere poeticamente», infatti, «è necessario dialettizzare costantemente ragione e passione per trovare una navigazione tra la passione regolata dalla razionalità che porta alla dismisura, e la ragione fredda e gelida, regina del calcolo, che è prosa terrificante» (Morin in Truong, 2017, trad. mia): una passione che dialoghi in modo permanente, venendone così regolata, con la razionalità (che nel suo eccesso e assolutizzazione diviene delirio razionalistico e razionalizzante e porta quindi alla dismisura) e la ragione glaciale, prosaica, del calcolo, un dialogo in cui essa (la passione) può tentare di proteggersi dalla sua propria dismisura, la follia come delirio demenziale, e in cui al contempo possa infondere alla ragione/razionalità la sua propria vitalità, apertura e poesia, nutrendola. D'altronde, in una delle sue pubblicazioni recenti, *Cambiamo strada*, Morin (2020b) parla della necessità di «pensare secondo la ragione sensibile, che pratica la dialettica permanente ragione/passione» (p. 107). Il nuovo umanesimo etico e sociale proposto dal pensatore, l'umanesimo antropo-bio-cosmico, è infatti un umanesimo in cui «passione e ragione siano legate»: «[p]assione per l'umanità, passione per i problemi umani, per la sofferenza umana, ragione per non soccombere alla sola passione, che senza ragione occulta ogni cosa, e porta alla follia. Allora cosa significa l'umanesimo? Significa fondamentalmente aiutare tutte le possibilità di comprensione, di amore, di compassione per l'altro, e non unicamente l'umano, ma il vivente» (UNIMCWebTV, 2011). E il movimento della poeticizzazione, come abbiamo visto, si colloca in modo eminente nell'impegno ad accrescere tali possibilità, e anzi ne è la dimensione privilegiata di sviluppo e attualizzazione. Il passo riportato è un estratto dalla Lectio Magistralis *Le sfide della conoscenza per un umanesimo planetario*, discorso che Morin ha tenuto presso l'Università degli Studi di Macerata il 17 novembre 2011 in occasione della sua nomina di Laureato ad Honorem. Si v. anche la trascrizione dell'estratto del video operata da Mattei (2015, p. 20).

Il paradigma complesso moriniano – come è chiaramente emerso durante la riflessione svolta – è in fondo un *paradigma poetico*. Ossia un paradigma che riconosce, assume ed esprime consapevolmente, con l'intenzione di metterne in luce il valore e di coltivarla, la dimensione vitale e poetica, la poesia (e la tragedia) dell'umano, della vita, del mondo, del cosmo, la poesia nell'essere nel conoscere e nell'esistere, che riconosce e valorizza il rapporto poetico (analogico, osmotico, mimesico, di partecipazione affettiva e as-similazione) – che a volte si fa estatico – dell'uomo con il cosmo, e che dunque coglie e intensifica la relianza antropo-bio-cosmica, e che, al contempo, riesce a esprimere tali riconoscimenti e questa comprensione, senza mortificarne la poesia, con un linguaggio poetico – che riesce a farsi creativo, plurivoco, immaginifico, evocativo[108]. In questo senso e in questa prospettiva, l'antropo-bio-cosmologia che Morin elabora può dunque essere colta e riconosciuta in quanto *antropo-poetica*, una poetica dell'umanità – una concezione poetica dell'umano, del mondo, e del rapporto tra di essi. D'altro canto e di conseguenza, la politica di civiltà proposta dal pensatore è al contempo una «poetica di civiltà»[109]. Una «politica della poetica» (ossia una politica fondata sulla poetica, una politica della e per la poesia che assume l'impegno della poeticizzazione) al cui cuore sta lo sviluppo poetico dell'umanità. Una politica che prevede un impegno e una progettualità fondati sul pieno riconoscimento dei bisogni poetici dell'essere umano e sullo sviluppo e la promozione delle sue possibilità di vivere e realizzarsi poeticamente, caratterizzata dalla finalità di favorire la fioritura del singolo e della convivenza – ossia il ben con-vivere del vivente –, di intensificare la relianza, di realizzare l'umanesimo antropo-bio-cosmico.

[108] Il paradigma poetico secondo Scaramuzzo (2022) è collegato all'*eccezionale* capacità umana di rendersi simile all'altro da sé e si può infatti ricavare dalla definizione aristotelica di essere umano proposta nella *Poetica* (1448b – Aristotele, 2014, pp. 7-9), in cui il filosofo, indagando le cause che hanno consentito all'uomo di fare poesia, afferma che egli è l'*animale mimesico per eccellenza*; riconoscimento che Morin d'altronde, come abbiamo visto, accoglie esplicitamente e profondamente, già a partire da *L'uomo e la morte* (Morin, 1951). Tale paradigma poetico è stato a lungo ed è tuttora sottovalutato e largamente mortificato nella teoria e nella prassi occidentale, nella concezione dell'uomo e della realtà che gli sono proprie e nelle modalità di vivere, abitare il mondo e incontrare l'alterità che ne derivano. Scaramuzzo (2022), interrogandosi specificamente rispetto all' ambito pedagogico, nota come nel corso dei secoli il mondo dell'educativo abbia «sottovalutato il paradigma poetico a favore del paradigma razionale creando una dicotomia non necessaria e deleteria per lo sviluppo dell'umano nell'uomo» (p. 54), e di qui procede prima indagando e mettendo in evidenza «la valenza che questo fondamento potrebbe avere per l'educabilità umana» (p. 54) e infine proponendo una via per una sua rivalutazione in ambito educativo, principalmente «attraverso la riscoperta, l'esercizio e il perfezionamento della capacità mimesica umana» (p. 59). In proposito si v. anche Scaramuzzo (2013).

[109] «Une poétique de civilisation?» è il titolo del dialogo avvenuto tra Morin e Taubira l'8 luglio all'interno delle Controverses du *Monde* del 2017 ad Avignone in cui i due riflettevano sul ruolo della poesia nella crisi dell'attualità, sottolineando la potenza creatrice dell'arte e la necessità di non separare la politica dalla poesia. Proprio in questo contesto Morin ricorre all'espressione «politique de la poétique». Truong (2017), che aveva animato il dibattito, ne ha poi pubblicato degli estratti in un articolo per *Le Monde*, al quale rimandiamo.

Proprio in questo aspetto del paradigma complesso, nel suo esser poetico – aspetto che riteniamo costituisca il cuore della metamorfosi reliante tanto necessaria –, riconosciamo quindi uno dei nodi e dei motori centrali del tipo di mutamento paradigmatico che esso propone.

Se il compito di un filosofare sull'educativo è quello di individuare i bisogni di nutrimento dell'anima e indicare, di conseguenza, i cibi buoni per "sfamarla" e così far crescere l'essere umano, favorendo la sua piena realizzazione e umanazione, è allora centrale e urgente, facendosi guidare dalla riflessione moriniana sulla poesia della vita, riconoscere il fondamentale bisogno poetico dell'uomo e impegnarsi a soddisfarlo, a nutrirlo nei modi che sono stati ipotizzati nel corso della riflessione – coltivando la mimesicità, affinando la sensibilità poetica, nutrendo l'essere umano di arte, bellezza e poesia, intensificando il vivere poetico e ridimensionando la prosaicità delle vite –, così che ogni essere umano e l'umanità tutta abbia reale e maggiore possibilità di vivere una vita poetica e di realizzarsi poeticamente e, in questo modo, di fiorire e compiersi nel proprio essere soggettivo e nella relazione e comunione con l'altro.

Siamo giunti infine alla conclusione del percorso, che è al contempo *inconclusione*[110].

È inconclusione dell'opera, poiché, nonostante si ritenga di esserci impegnati ad andare all'essenziale della nostra informazione, al fondo del nostro pensiero e al meglio della nostra espressione, di aver elaborato ed esposto una riflessione – per quanto ci è stato possibile – coerente, approfondita, seria, critica, essa rimane aperta e incompiuta, mantiene il suo carattere di incompiutezza. Permangono contraddizioni riemergenti, vi sono solidarietà e collegamenti recisi, mancano potenziali ulteriori approfondimenti, permangono i limiti comportati dal punto di vista e dal posizionamento soggettivo sempre operante e influente. Il cammino è giunto all'approdo, che deve essere inizio di un nuovo cammino, in cui si sarà equipaggiati di qualcosa di utile e fecondo guadagnato nella strada percorsa – elucidazioni sulla poetica complessa moriniana, un approfondimento per quanto concerne la formulazione della via della poeticizzazione. L'inconclusione è quindi anche apertura a nuovi avanzamenti, a proseguire il cammino[111]. D'altronde un pensiero e un'opera desiderosi di rispettare la complessità possono solo aspirare al compimento nel e dell'incompiutezza.

È inconclusione, poi – e costitutivamente –, propria della ricerca-pensiero vivente: non c'è nulla di veramente terminato, conclusivo, certo, garantito, definitivo. È l'inconclusione della vita, dell'avvenire, nella loro radicale incertezza e apertura[112].

---

[110] Così Morin (1980a) titola un paragrafo della *Conclusione* del secondo volume de *Il Metodo*, *La vita della vita*, e nelle pagine finali del libro afferma: «Termino questa conclusione. Non c'è nulla di veramente terminato, lo so […]» (p. 547).

[111] Abbiamo riflettuto sui limiti della ricerca e sui possibili (e auspicati) approfondimenti e sviluppi dell'indagine sulla poetica complessa moriniana nel terzo capitolo (si v. *supra*, par. 3.3).

[112] Dice Pirandello (2016) in modo sublime: «E la vita non conclude. Non può concludere. Se do-

Rimane incerta la realizzazione della poeticizzazione nella concretezza del vivere, rimane incerta la metamorfosi, rimane erratico e incerto il destino e il futuro dell'essere umano e dell'umanità, della vita.

> Potremo assumere il destino dialogico di *sapiens-demens*, cioè conservare la ragione senza rinchiudersi in essa, mantenere la follia senza annegarci dentro?
> Potremo sopportare la situazione nevrotica dell'essere umano nel mondo, cosciente di essere, nello stesso tempo, tutto per se stesso, e niente nell'universo?
> Potremo assumere l'angoscia dell'incompiutezza delle nostre vite e dell'incertezza del destino umano, potremmo accettare di essere abbandonati dagli dei? Potremo abbandonarli?
> Sapremo mai abbastanza che solo la poesia e l'amore vissuti sono le uniche risposte capaci di farci affrontare l'angoscia e la mortalità?
> Potremo inibire la megalomania umana e rigenerare l'umanesimo?
> Potremo fortificare ciò che c'è di più prezioso o di più fragile, quelle ultime emergenze che sono l'amore e l'amicizia?
> Potremo respingere i mostri che sono in noi con la virtù dell'amore e della fratellanza?
> Potremo realizzare la riforma interiore che ci renderebbe migliori?
> Potremo un giorno "abitare poeticamente la terra"?
> L'umanità è in rodaggio. È possibile respingere la barbarie e civilizzare veramente gli umani?
> Si potrà proseguire l'ominizzaizone nell'umanizzazione?
> Sarà possibile salvare l'umanità realizzandola pienamente?
> Niente è sicuro, neanche il peggio. (Morin, 2001a, p. 281)

Pur assumendo l'incertezza della nostra condizione, al contempo tragica e poetica, di *caminanti*, viandanti della vita, esseri perduti, zigani del cosmo – e proprio per questo –, possiamo, pur disperando, continuare a sperare, a fare la nostra scommessa di fede, possiamo impegnarci nell'azione militante, a resistere, a parteggiare per Eros, a vivere poeticamente e a poeticizzare.

La dialogica rappresentata dalla coppia simbolica Eros-Thanatos – in cui spesso si inserisce anche Polemos – attraversa l'intero pensiero e tutta l'opera moriniana. La consideriamo la dialogica fondamentale del pensiero complesso. Permette di cogliere ed esprimere in modo nodale l'unidualità e dialogicità delle diverse componenti della complessa (co-in-tessuta) realtà: in questa dialogica archetipica si condensano le plurime unidualità e le molteplici dialogiche della complessità.

---

mani conclude, è finita» (p. 839). Se conclude, non è vita. La conclusione è mortifera, e questo Morin, come abbiamo visto, lo sente profondamente, e perciò si è votato a un pensare-vivere complesso, vivente e continuamente rigenerantesi.

Essa può essere utilizzata – come abbiamo tentato di fare – per comprendere meglio il pensiero complesso moriniano – operando relianza, collegandone complessamente le diverse componenti e dimensioni – e per darne una lettura profonda, poetica, fruttuosa.

È una categoria feconda e illuminante – che riteniamo di particolare rilevanza – , che ci permette di abbracciare il paradigma della complessità, di cogliere e abitare la complessità della nostra condizione umana, la tragedia e la poesia del nostro esserci, la contraddittorietà di un'etica complessa e dell'impegno che, se vogliamo essere umani, fiorire e vivere in pienezza, ci è richiesto: un impegno di resistenza, relianza, fraternità, amore e poesia.

> Oggi viviamo una crisi dovuta alla minaccia di Thanatos, mentre il poetico accompagna la resistenza di Eros. Thanatos non regna in modo permanente, ma ci sono periodi, come quello attuale, in cui domina, con la guerra in Ucraina e le sue ripercussioni, che si sommano alla crisi della biosfera, alla crisi ecologica, alla crisi mondiale nata dalla pandemia. Tutto ciò forma un insieme che ci spinge verso la catastrofe; ho spesso evocato il fatto che il mondo sta andando incontro a una grande regressione planetaria, contraddistinta da una crisi che, dovunque, coinvolge le democrazie, i regimi neo-autoritari, il potere sfrenato del profitto e le crescenti disuguaglianze. [...] Temo che le cose potrebbero sfuggirci di mano e, anche se non succedesse, ci stiamo dirigendo verso cose terribili. La speranza sta nell'improbabile, nell'improbabile che è già accaduto nella storia dell'umanità. La poesia ci aiuterà a vivere questi anni bui. (Morin, 2023b, pp. 11-12, trad. mia)

Quello di prendere le parti di Eros è un appello per tutti e ciascuno: siamo convinti che ognuno di noi ne senta nel profondo il drammatico e sublime richiamo.

> La lotta dell'uomo è sempre dentro di sé, tra le forze della poesia che sente nel profondo e le forze della prosa che tendono a imprigionarlo e a soffocarlo. È l'eterna lotta tra Eros e Thanatos. E prendere le parti di Eros significa stare dalla parte della poesia. (Morin in Truong, 2017)

E così, concludiamo proprio con la poesia dell'appello struggente e appassionante che Morin ci lancia. Un appello *poetico* – che è quello che abbiamo fatto nostro, la cui realizzazione concreta costituisce il senso e il fine profondo di questo lavoro –: l'invito a prendere le parti di Eros è, in fondo, un appello a vivere poeticamente, a realizzarci poeticamente, a sbocciare e fiorire: a vivere la poesia delle nostre vite e a fare delle nostre vite poesia.

Infine, conservo, bene ancorata in me, la coscienza di ciò che diceva il vecchio Eraclito: Concordia e Discordia sono i padri di ogni cosa.
Dall'origine dell'universo, Eros, durante lo scatenarsi delle forze di associazione, di unione, di fusione, ha agito inseparabilmente da Thanatos che incarna le forze di disperazione, di conflitto, di distruzione, di disintegrazione, di morte.
E ciò fu e continuerà per miliardi di anni e per miliardi e miliardi di esseri fisici, atomi, stelle, galassie.
E ciò fu, continua e continuerà nella non meno incredibile avventura della vita in cui solidarietà, parassitismi, conflittualità, predazioni sono inseparabilmente legati.
E ciò fu e continuerà nel favoloso percorso dell'avventura umana [...] che, incarnata da geni creatori e distruttori, ha creato e poi distrutto imperi, città, civiltà, opere d'arte, epopee, miti, dei, idee, per sfociare [...] nell'era planetaria divenuta mondializzazione, poi globalizzazione, che procede sulla sua rotta verso che cosa, verso dove? Lo ignoriamo.
Ciò che so è che la lotta inestinguibile fra Eros e Thanatos non si fermerà e che Eros, talvolta accecato, può operare senza saperlo al servizio di Thanatos.
So che tutto è incerto ma anche che Thanatos non sarà mai interamente vincitore se non alla fine di tutti i tempi, vale a dire dell'universo.
E so che nel più profondo di me stesso, e definitivamente, devo non solo scegliere il partito di Eros senza illudermi, consapevole che non scacceremo mai le tenebre e che la torcia che ci illumina ci rivelerà inevitabilmente l'immensità dell'ombra e della notte.
Ah, se ciascuno sentisse, sapesse che ogni momento della sua esistenza è un monumento, certo infinitesimale ma reale, nel cuore di un'epopea in cui dobbiamo alimentare la fiamma d'amore che dà la vita e la consuma! (Morin, 2019b, p. 645).

Riferimenti

In caso di opere tradotte, nelle citazioni bibliografiche viene indicata la data di prima pubblicazione dell'opera; segue poi dopo le indicazioni bibliografiche, ma solo se diversa da quest'ultima, la data di pubblicazione dell'edizione originale cui fa riferimento l'edizione italiana consultata; e infine, dopo le indicazioni bibliografiche relative, la data di pubblicazione dell'edizione italiana consultata.

Per quanto concerne le pagine web e i materiali consultabili in rete, si segnala che la data di ultima consultazione, ove non diversamente indicato, risale al 10 ottobre 2024.

Aït Abdelmalek, A. (2010). *Edgar Morin, sociologue de la complexité. Une méthode pour dégager de nouveaux savoirs*. Rennes: Apogée. Trad. it. *Edgar Morin, sociologo della complessità* (V. Grassi, Trad.). Torino: L'Harmattan Italia. 2015.

Albera, F. (2015). Edgar Morin, une approche sociologique du cinéma. *1895*, 75, 110-114. https://doi.org/10.4000/1895.4964

Alberoni, F. (1979). *Innamoramento e amore*. Milano: Garzanti.

Alcaras-Will, N. (2022). *Pédagogie du sens. Apprentissage en pensée complexe*. Montpellier: Filosphere.

Alexander, G.S. (2018). Chapter One. Flourishing and Welfare. In Alexander, G.S., *Property and Human Flourishing* (pp. 3-36). Oxford: Oxford University Press [Online ed]. https://doi.org/10.1093/oso/9780190860745.003.0001

Almeida, C.R.S. de, & Arone, M. (2017). Autoformação, condição humana e dimensão estética. *Eccos Revista Científica*, 43, 97-113. https://doi.org/10.5585/eccos.n43.7480

Almeida, C.R.S. de, & Rocha, L.O. (2016, décembre 8-9). *La contribution de l'esthétique à la construction du savoir* [contribution écrite]. *Congrès mondial pour la pensée complexe. Les défis d'un monde globalisé*, UNESCO - Paris, France. https://www.reseau-canope.fr/fileadmin/user_upload/Projets/pensee_complexe/almeida_rocha_contribution_esthetique_contruction_savoir.pdf

Angyal, A. (1941). *Foundations for a Science of Personality*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Annacontini, G. (2008). *Pedagogia e complessità. Attraversando Morin*. Pisa: ETS.

Anselmo, A. (2000). *Edgar Morin. Dal riduzionismo alla complessità*. Messina: Armando Siciliano.

Anselmo, A. (2005). *Edgar Morin e gli scienziati contemporanei*. Soveria Mannelli: Rubbettino.

Anselmo, A. (2006). *Edgar Morin. Dalla sociologia all'epistemologia*. Napoli: Guida.

Anselmo, A. (2018). Prefazione. Edgar Morin e la "circolarità virtuosa" tra pensiero ed etica. In Gembillo, F. *Conoscenza ed etica nel pensiero di Edgar Morin* (pp. 13-15). Roma: Aracne.

Anselmo, A. (2020a). Edgar Morin. Dialogo tra ragione ed emozione per vivere saggiamente. In Anselmo, A. (a cura di), *In cammino con Edgar Morin* (pp. 15-23). Messina: Armando Siciliano.

Anselmo, A. (a cura di). (2020b). *In cammino con Edgar Morin*. Messina: Armando Siciliano.

Aristotele (2014). *Poetica* (G. Paduano, Trad.). Roma-Bari: Laterza.

Ashby, W.R. (1956). *An Introduction to cybernetics*. London: Chapman & Hall. Trad. it. *Introduzione alla cibernetica* (M. Nasti, Cur.). Torino: Einaudi. 1971.

Associazione Italiana di Epistemologia e Metodologia Sistemiche. (s.d.). *Riflessioni sistemiche.* Recuperato 8 ottobre 2024, da https://www.aiems.eu/pubblicazioni/riflessioni-sistemiche

Banywesize Mukambilwa, E. (2007). *Le complexe. Contribution à l'avènement de l'"organisaction" chez Edgar Morin*. Paris: L'Harmattan.

Banywesize Mukambilwa, E., & Nsonsissa, A. (2021). *Variations épistémologiques sur l'oeuvre d'Edgar Morin. Pensée complexe et universel de la rencontre*. Paris: Cygne.

Barbier, R. (2003). Préface. In Lemonchois, M., *Pour une éducation esthétique. Discernement et formation de la sensibilité* (pp. 7-14). Paris: L'Harmattan.

Barile, S., Eletti, V., & Matteuzzi, M. (a cura di). (2013). *Decisioni e scelte in contesti complessi*. Assago: CEDAM.

Bataille, G. (1933). La notion de dépense. *La Critique Sociale*, 7. Trad. it. *La parte maledetta*. Torino: Bollati Boringhieri. 1992.

Bateson, G. (1972). *Steps to an Ecology of Mind*. New York: Ballantine Books. Trad. it. *Verso un'ecologia della mente* (G. Longo & G. Trautteur, Tradd.). Adelphi: Milano. 2018.

Bateson, G. (1979a). *Mind and Nature. A necessary Unity*. New York: Dutton. Trad. it. *Mente e Natura. Un'unità necessaria* (G. Longo, Trad.). Milano: Adelfi. 2014.

Bateson, G. (1979b). Time Is Out of Joint. In *Id.*, *Mind and Nature. A necessary Unity*. New York: Dutton. Trad. it. Il tempo è fuori squadra. In *Id.*, *Mente e Natura. Un'unità necessaria* (pp. 283-295). (G. Longo, Trad.). Milano: Adelfi. 2014.

Bateson, G. (1987). The World of Mental Process. In Bateson, G., Bateson, M.C., *Angels Fear. Towards an Epistemology of the Sacred*. New York: Macmillan. Trad. it. Il mondo del processo mentale. In Bateson, G., Bateson, M.C., *Dove gli angeli esitano. Verso un'epistemologia del sacro* (pp. 33-54). (G. Longo, Trad.). Milano: Adelphi. 2008.

Baumgarten, A.G. (1750). *Aesthetica*. Hildesheim: Olms. 1986. Trad. it. *L'estetica* (S. Tedesco, Cur.; F. Caparrotta, A. Li Vigni & S. Tedesco, Tradd.). Palermo: Aesthetica. 2000.

Bensoussan, A. (2014). Les Marranes. *Atalaya*, 14. https://doi.org/10.4000/atalaya.1330

Bianchi, F. (2001). *Le fil des idees. Une eco-biographie intellectuelle d'Edgar Morin*. Paris: Seuil.

Blanquer, J.-M., & Morin, E. (2019). *Quelle école voulons-nous? La passion du savoir*. Paris: Odile Jacob.

Blumenberg, H. (1960). *Paradigmen zu einer Metaphorologie*. Bonn: Bouvier. Trad. it. *Paradigmi per una metaforologia* (M.V. Serra Hansberg, Trad.). Milano: Raffaello Cortina. 2009.

Bocchi, G., & Ceruti, M. (a cura di). (1995). *La sfida della complessità*. Feltrinelli: Milano.

Bocchi, G., Ceruti, M., & Morin, E. (1990). *Turbare il futuro, un nuovo inizio per la civiltà planetaria*. Bergamo: Moretti & Vitali.

Bocchi, G., Ceruti, M., & Morin, E. (1991). *Un nouveau commencement*. Paris: Seuil.

Bolle de Bal, M. (2007). Reliance, deliance, liance: emergenza di tre nozioni sociologiche (P. Coluccia, Trad.). *M@gm@*, *5*(1). http://www.analisiqualitativa.com/magma/0501/articolo_02.htm#60

Bombaci, N. (2005). Savignano lettore di María Zambrano. *Segni e comprensione*, 19 (56) 132-139. DOI: 10.1285/i18285368a19n56p132 (Ultimo accesso 15 giugno 2023)

Bougnoux, D., Le Moigne, J.-L., & Proulx, S. (éds.). (1990). *Arguments pour une méthode (Autour d'Edgar Morin)*. Paris: Seuil.

Brissard, F. (1991). *1 tête bien faite = 10 têtes bien pleines. Précis de développement intellectuel pour vous, pour vos enfants*. Monaco: Rocher.

Brohm, J., M. (2008). Edgar Morin et l'Universel concret. In Cortès, J., Vallejo-Gomez, N., & Laurent, L. (éds.), Hommage à Edgar Morin pour son 87 ème Anniversaire. *Synergies Monde*, 4, 37-41. https://gerflint.fr/Base/Monde4/brohm.pdf

Bruner, J. (2003). *Making stories. Law, literature, life*. Cambridge, MA: Harvard University Press. Trad. it. *La fabbrica delle storie. Diritto, letteratura, vita* (M. Carpitella, Trad.). Laterza: Milano. 2014.

Buber, M. (1923). *Das dialogische Prinzip*. Trad. it. *Il principio dialogico* (P. Facchi e U. Schnabel, Trad.). Milano: Ed. di Comunità. 1959.

Burke, R.J, Page, K.M., & Cooper, C.L. (Eds.). (2015). *Flourishing life, work and careers. Individual wellbeing and career experiences*. Cheltenham-Northampton, MA: Edward Elgar.

Callari Galli, M., Cambi, F., & Ceruti, M. (2003). *Formare alla complessità. Prospettive dell'educazione nelle società globali*. Roma: Carocci.

Callari Galli, M., Ceruti, M., & Pievani, T. (1998). *Pensare la diversità. Idee per un'educazione alla complessità umana*. Roma: Meltemi.

Cambi, F. (2000). *Manuale di filosofia dell'educazione*. Roma-Bari: Laterza.
Cambi, F. (a cura di). (2007). Dossier monografico. Sulle orme di Morin. Per una pedagogia in grande. In *Studi sulla formazione*, *10*(1-2), 7-120.
Cambi, F. (2018). L'Essere: una categoria-chiave nella ricerca pedagogica di Edda Ducci. *EDUCAZIONE*, *7*(1), 117-126.
Cambi, F. (2021a). Sulla filosofia critica di Edgar Morin. *Studi sulla formazione*, *24*(2), 7-10. DOI: 10.13128/ssf-13344
Cambi, F. (a cura di). (2021b). Dossier monografico. Modelli di formazione per il XXI secolo: testimonianze a partire da Edgar Morin. In *Studi sulla formazione*, *24*(2), 7-76.
Cambi, F., Cives, G., & Fornaca, M. (1999). *Complessità, pedagogia critica, educazione democratica*. Firenze: La Nuova Italia.
Cappucci, P.L., & Simoni, S. (a cura di). (2018). *Arte e complessità*. Ravenna: Noema.
Capra, F. (1975). *The Tao of Physics*. Boulder: Shambhala. Trad. it. *Il Tao della fisica* (G. Salio, Trad.). Milano: Adelphi. 2002.
Caprettini, G.P. (2012). Sguardi sulla realtà (e sulla complessità). Il cinema tra semiosfera, iconosfera e atmosfera. In Simonigh, C. (a cura di), *Pensare la complessità per un umanesimo planetario. Con interventi di Edgar Morin, Gianni Vattimo e Gustavo Zagrebelsky* (pp. 201-208). Milano-Udine: Mimesis.
Cátedra de Complejidad y Transdisciplinariedad Educativa. (2009). Documento Base de Creación de la Cátedra de Complejidad y Transdisciplinariedad Educativa (CCTE). *Revista Integra Educativa*, *2*(2), 221-228. http://www.scielo.org.bo/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1997-40432009000200010&lng=es&tlng=es
Cátedra para la Transdisciplinariedad. (s.d.). *Cátedra para la Transdisciplinariedad.* Facultad de Filosofía y Letras – Universidad de Valladolid. Recuperato 8 ottobre 2024, da http://www.fyl.uva.es/~wfilosof/transdisciplinariedad.htm
Cebral-Loureda, M., Tamés-Muñoz, E., & Hernández- Baqueiro, A. (2022). The Fertility of a Concept. A Bibliometric Review of Human Flourishing. *International Journal of Environmental Research and Public Health*, *19*(5), 1-15. https://doi.org/10.3390/ijerph19052586
Celeste, G. (2009). *Edgar Morin. Cultura e natura nella teoria della complessità*. Saonara: Il prato.
Center for Healthy Minds. (s.d.). *Home*. Recuperato 8 ottobre 2024, da https://centerhealthyminds.org/
Center for Positive Organizations. (s.d.). *Home*. CPO – University Of Michigan. Recuperato 8 ottobre 2024, da https://positiveorgs.bus.umich.edu/
Centre Edgar Morin (s.d.). *Centre Edgar Morin*. École des hautes études en sciences sociales. Recuperato 15 giugno 2023, da https://www.ehess.fr/fr/centre-edgar-morin
Centro de Estudos e Pesquisas Edgar Morin. (s.d.). *Home*. Recuperato 8 ottobre 2024, da https://cepedgarmorin.com/

Centro Studi di Filosofia della Complessità "Edgar Morin". (s.d. a). *Home*. FILCOMP – Università degli Studi di Messina. Recuperato 8 ottobre 2024, da https://filcompl.unime.it/

Centro Studi di Filosofia della Complessità "Edgar Morin". (s.d.b). *Pubblicazioni*. FILCOMP – Università degli Studi di Messina. Recuperato 8 ottobre 2024, da https://filcompl.unime.it/pubblicazioni/

Ceruti, M. (2009). *Il vincolo e la possibilità*. Milano: Raffaello Cortina.

Ceruti, M. (2015). *La fine dell'onniscienza*. Roma: Studium.

Ceruti, M. (2018). *Il tempo della complessità*. Milano: Raffaello Cortina.

Ceruti, M. (2020). *Sulla stessa barca. La "Laudato si" e l'umanesimo planetario*. Comunità di Bose, Magnano: Qiqajon.

Ceruti, M. (2021a). Prefazione. La scommessa di Edgar Morin. In Morin, E., *Lezioni da un secolo di vita* (pp. 7-14). Milano-Udine: Mimesis.

Ceruti, M. (2021b). Il "secolo" di Edgar Morin. In *Id.* (a cura di), *Cento Edgar Morin*, *100 firme italiane per i 100 anni dell'umanista planetario* (pp. 17-27). Milano-Udine: Mimesis.

Ceruti, M. (a cura di). (2021c). *Cento Edgar Morin*, *100 firme italiane per i 100 anni dell'umanista planetario*. Milano-Udine: Mimesis.

Ceruti, M., & Bellusci, F. (2020). *Abitare la complessità. La sfida di un destino comune*. Milano-Udine: Mimesis.

Ceruti, M., & Bocchi, G. (2004). *Educazione e globalizzazione*. Milano: Raffaello Cortina.

Champetier, C. (1994). *Homo consumans. Archeologie du don et de la depense*. Arpajon: Le Labyrinthe. Trad. it. *Homo consumans* (P. Montanari & L. Pesenti, Tradd.). Casalecchio di Reno: Arianna. 1999.

Chiosso, G. (a cura di). (2009). *Sperare nell'uomo. Giussani, Morin, McIntyre e la questione educativa*. Torino: SEI.

Cinquetti, M. (2008). *Pensare di più, pensare altrimenti. Paul Ricoeur e la sfida del male* [Tesi di dottorato, Università degli Studi di Parma. Dipartimento di Filosofia]. DSpaceUnipr. https://hdl.handle.net/1889/840

Cipollini, L. (2012). *La scuola delle opportunità. Strategie didattiche per una pedagogia della complessità*. Perugia: Morlacchi.

Cipro, M. (2015). *Edgar Morin. Il Prometeo del XX secolo*. Ariccia: Aracne.

Cives, G. (2003). Educazione e complessità dalla Montessori a Morin. *Studi sulla formazione*, *6*(2), 7-34.

Cives, G. (2007). Edgar Morin e l'educazione in una prospettiva planetaria. *Studi sulla formazione*, *10*(1-2), 26-36.

Collectif Paris Education (éd.). (2015). *Manifeste pour une éducation à la citoyenneté planétaire. Pour vivre ensemble à 10 milliards, changeons l'éducation*. Paris: Les Amis de Circée.

Complexity Education Project. (s.d.). *Home*. Recuperato 8 ottobre 2024, da https://www.complexityeducation.com/

Complexity Institute. (s.d.). *Home*. Recuperato 8 ottobre 2024, da https://www.complexityinstitute.it/

Comunidad de Pensamiento Complejo. (s.d.). *Home.* Recuperato 15 giugno 2023, da https://pensamientocomplejo.org/
Contini, R.M. (2006). *Complessità e analisi sociologica in Edgar Morin*. Chieti: Libreria Universitaria.
Cortès, J., Vallejo-Gomez, N., & Laurent, L. (éds.). (2008). Hommage à Edgar Morin pour son 87 ème Anniversaire. *Synergies Monde*, 4.
Costa Giovangigli, O. (2022). *Parlando del metodo mimico* (A. Niccolini, Cur.). Roma: Audino.
Costa, C. (2008). *La paideia della volontà. Una lettura della dottrina filosofica di Epitteto*. Roma: Anicia.
Costa, C. (2010). *Ancora su Epitteto. Delle* Diatribe *e del* Manuale. Roma: Anicia.
Costa, C. (2012). *L'umano riuscito. Una ermeneusi dei Ricordi di Marco Aurelio*. Roma: Anicia.
Costa, C. (2014). Uno specifico approccio di filosofia dell'educazione: attivarsi nell'umano. *EDUCAZIONE*, *3*(2), 87-108. DOI: 10.14668/Educaz_3206 https://www.giornaledipedagogiacritica.it/index.php/gdpc/article/view/69
Costa, C. (2015). *Indurare l'*Animus*. Spunti paiedetici da Seneca educatore*. Roma: Anicia.
Cotroneo, G. (2011). Autocritica. Il tormentato percorso politico di Edgar Morin. *Complessità*, *6*(1-2), t. 2, 261-277.
Cotroneo, G., Simonigh, C., Springer, M., Maldonato, M., Gembillo, F., Giacobello, M.L., Casella, C., Noto, G., Russo, F., Cimato, A., Galbo, E., Valenti, V., Pasqualini, C., Verso, A., & Crapanzano, C. (2011). Complessità. *Complessità*, *6*(1-2), t. 2.
Coureau, D. (2010). *Flux cinématographiques, cinématographie des flux*. Paris: L'Harmattan.
Coy, J.-L. (2021). Edgar Morin. Aperçus du cinema. *Humanisme*, *3*(332), 111-113.
D'Acunto, G., & Meccariello, A. (a cura di). (2021). *Dalla ragione vitale alla ragione poetica. José Ortega y Gasset, Julián Marías, Maria Zambrano*. Trieste: Asterios.
D'Addelfio, G. (2016). Vita buona, capacità e multiculturalismo. Alcuni aspetti della proposta pedagogica di Martha Craven Nussbaum. *Quaderni di Intercultura*, 8, 88-104. DOI: 10.3271/M43
D'Agnese, V. (2007). *Epistemologie costruttiviste e modelli di formazione. Saggi su Morin, Bateson, Gargani*. Lecce: PensaMultimedia.
D'Angelo, P., Franzini, E., & Scaramuzza, G. (2002). *Estetica* (E. Franzini & A. Somaini, Curr.). Milano: Raffaello Cortina.
D'Anna, A. (2005). *Il pensiero complesso di Edgar Morin e suo contributo al discorso pedagogico* [Tesi di dottorato, Università cattolica del Sacro cuore].
Dalla Mora, R. (2017). Poesia e Filosofia nella storia del Pensiero Spagnolo Contemporaneo. Un'analisi a partire dalle esperienze emblematiche di José Ferrater Mora, José Gaos e María Zambrano. *Bollettino Filosofico*, *32*, 255-282. https://doi.org/10.6093/1593-7178/5360

Damasio, A.R. (1994). *Descartes' error. Emotion, reason and the human brain*. New York: Penguin Group. 2005. Trad. it. *L'errore di Cartesio. Emozione, ragione e cervello umano* (F. Macaluso, Trad.). Milano: Adelphi. 2007.
Daniel, P. (2003). *L'éducation, une alchimie subtile*. Paris: Diffusion Rosicrucienne.
de Goedt, M. (1993). *Le Christ de Thérèse de Jésus*. Paris: Desclée. Trad. it. *Il Cristo di Teresa*. (M.R. del Genio, Trad.). Città del Vaticano: Libreria editrice vaticana. 1997.
de la Cruz, J. (1997). *Poesía completa y comentarios en prosa Libro*. Barcellona: Planeta.
De Mennato, P. (1999). *Fonti di una pedagogia della complessità*. Liguori: Napoli.
De Siena, S. (2002). *La sfida globale di Edgar Morin*. Nardò: Besa.
Di Bari, C. (2021). Lo "spirito del tempo" nel XXI secolo: Edgar Morin e l'educazione per la cultura digitale. *Studi sulla formazione*, *24*(2), 55-65. DOI: 10.13128/ssf-13448
Documents du RIC (s.d.). Réseau Intelligence de la Complexité. Recuperato 8 ottobre 2024, da https://www.intelligence-complexite.org/documents
Dominici, P. (2011). *La comunicazione nella società ipercomplessa. Condividere la conoscenza per governare il mutamento*. Milano: FrancoAngeli.
Dominici, P. (2019). *Dentro la società interconnessa. La cultura della complessità per abitare i confini e le tensioni della civiltà ipertecnologica*. Milano: FrancoAngeli.
Dortier, J.-F., & Yousfi, L. (2019). *Edgar Morin. L'aventure d'une pensée.* Auxerre: Sciences humaines.
Dostoevskij, F.M. (1866). *Prestuplénie i nakazànie*. Trad. it. *Delitto e castigo* (S. Prina, Cur.). Milano: Mondadori. 2012.
Ducci, E. (1994). *Libertà liberata: Libertà Legge Leggi*. Roma: Anicia.
Ducci, E. (1995). Postille di filosofia dell'educazione. *Il quadrante scolastico*, 64, 94-96.
Ducci, E. (1999). *Approdi dell'umano. Il dialogare minore*. Roma: Anicia. (Prima ed. 1992)
Ducci, E. (2002a). *Essere e comunicare*. Roma, Anicia. (Prima ed. 1974).
Ducci, E. (2002b). Filosofare sull'educativo. In *Ead*. (a cura di), *Preoccuparsi dell'educativo* (pp. 7-8). Roma: Anicia.
Ducci, E. (2002c). Il volto dell'educativo. In *Ead*. (a cura di), *Preoccuparsi dell'educativo* (pp. 9-30). Roma: Anicia.
Ducci, E. (2004a). La comunicazione *da anima ad anima* è ancora auspicabile? In *Ead*. (a cura di), *Aprire su paideia* (pp.15-20). Roma: Anicia.
Ducci, E. (a cura di). (2004b). *Aprire su paideia*. Roma: Anicia.
Ducci, E. (2005). *La parola nell'uomo. Umanazione e disumanazione nella pneumatologia di Ferdinand Ebner*. Brescia: La Scuola. (Prima ed. 1983)
Ducci, E. (2007a). *La maieutica kierkegaardiana*. Roma: Anicia., 2007. (Prima ed. 1967)

Ducci, E. (2007b). Introduzione. Il margine ineffabile della paideia. Un bene da salvaguardare. In *Ead*. (a cura di), *Il margine ineffabile della paideia. Un bene da salvaguardare* (pp. 9-12). Roma: Anicia.
Ducci, E. (2007c). Quale formazione, se importa dell'uomo In *Ead*. (a cura di), *Il margine ineffabile della paideia. Un bene da salvaguardare* (pp. 13-34). Roma: Anicia.
Ducci, E. (a cura di). (2007d). *Il margine ineffabile della paideia. Un bene da salvaguardare*. Roma: Anicia.
Ducci, E. (2008). *L'uomo umano*, Roma, Anicia. (Prima ed. 1979)
Ducci, E. (2009). Introduzione. In Tommaso D'Aquino, *De Magistro* (pp. 7-71) (E. Ducci, Cur.). Roma: Anicia. (Prima ed.1995)
Ducci, E. (2014). *Per una filosofia dell'educazione. La riflessione di Edda Ducci attraverso i suoi scritti* (C. Costa, Cur.). Roma, Anicia.
Ducci, E. (2016a). *Sulla natura dell'essere. Le origini di una filosofia dell'educazione* (C. Costa, Cur.). Roma: Anicia.
Ducci, E. (2016b). *Tra logos e dialogos. L'attuarsi di una filosofia dell'educazione* (C. Costa, Cur.). Roma: Anicia.
Ducci, E. (2018). *Ferdinand Ebner. Una fonte per la filosofia dell'educazione* (C. Costa, Cur.). Roma: Anicia.
Ducci, E. (2019). *Relazione comunicazione libertà. Pungoli per la filosofia dell'educazione* (C. Costa, Cur.). Roma: Anicia.
Ducci, E. (2020). *I luoghi dell'umanarsi. L'ambiente educativo per una filosofia dell'educazione* (C. Costa, Cur.). Roma: Anicia.
Ducci, E. (2021). *Sui temi dell'umano. Il concreto umanarsi per una filosofia dell'educazione* (C. Costa, Cur.). Roma: Anicia.
Ebner, F. (1963). *Schriften* (3 voll.); *Fragmente, Aufsätze, Aphorismen. Zu einer Pneumatologie des Wortes* (Vol. 1); *Notizen. Tagebücher. Lebenserinnerungen* (Vol. 2). München: Kösel.
Fabbri-Destro, M., & Rizzolatti, G. (2008). Mirror Neurons and Mirror Systems in Monkeys and Humans. *Physiology*, 23, 171-179. https://doi.org/10.1152/physiol.00004.2008
Fages, J.B. (1980). *Comprendre Edgar Morin*. Toulouse: Privat.
Favre, D. (2016). *Éduquer à l'incertitude. Élèves, enseignants, comment sortir du piège du dogmatisme?* Paris: Dunod.
Fermani, A. (2017). L'educazione come cura e come piena fioritura dell'essere umano. Riflessioni sulla Paideia in Aristotele. *Educação e Filosofia*, *31*(61), 187-232. http://dx.doi.org/10.14393/REVEDFIL.issn.0102-6801.v31n61a2017-p187a232
Ferrari, M. (2019). Insegnare la condizione umana: la proposta pedagogica e culturale di Edgar Morin. *Civitas educationis*, *8* (1), 71-84.
Fert, J.-M. (2012). *Apprendre à penser complexe* (2 tt.). *Se relier au monde* (t. 1); *Reliances humaines et personnelles* (t. 2). Paris: L'Harmattan.
Festival della Complessità (s.d. a). *Home*. Recuperato 8 ottobre 2024, da https://www.festivalcomplessita.it/

Festival della Complessità (s.d. b). *I Quaderni della Complessità*. Recuperato 8 ottobre 2024, da https://www.festivalcomplessita.it/organizza/acquista-i-quaderni-della-complessita/

Feuerbach, L. (1841). *Das Wesen des Christentums*. Trad. it. *L'essenza del cristianesimo* (C. Cometti, Trad.). Milano: Feltrinelli. 1960.

Feuerbach, L. (1843). *Grundsätze der Philosophie der Zukunft*. Trad. it. *La filosofia dell'avvenire* (C. Cesa, Trad.). Bari: Laterza. 1969.

Fischer, R. (1971). A cartography of the ecstatic and meditative states. *Science*, *174*(4012), 897-904. https://doi.org/10.1126/science.174.4012.897

Foerster, H. von (1974). *Cybernetics of Cybernetics, or the Control of Control and the Communication of Communication*. Urbana, IL: University of Illinois Press.

Foerster, H. von, & Zopf, G.W. (Eds.). (1962). *Principle of self-organization*. New York: Pergamon Press.

Fondation Edgar Morin. (s.d.). *Home*. Recuperato 8 ottobre 2024, da https://fondationedgarmorin.org/

Forino, F. (2021). *Il volo della mosca. Pensare e agire in un mondo complesso*. Palermo: Torri del vento.

Fortes Alves, M.D., Suanno, M.V.R., Petraglia, I.C., & Pinho, M.J. de (orgs.). (2022). *Dossiê. Complexidade, tessituras educacionais e poética transdisciplinary*. In *Debates em Educação*, *14*(36). https://doi.org/10.28998/2175-6600.2022v14n36

Fortin, R. (2000). *Comprendre la complexité. Introduction à La Méthode di Edgar Morin*. Paris: L'Harmattan.

Fortin, R. (2020). *Penser avec Edgar. Lire "La méthode"*. Paris: Herman. (Première éd. 2008).

Fortin, R. (2022). *Edgar Morin crisologue. La pensée politique et sociale d'Edgar Morin*. Saint-Nicolas, Québec: PUL.

Fraisopi, F. (2009). *Besinnung. Scienza, complessità, fenomenologia*. Roma: Aracne.

Fraisopi, F. (2012). *La complexité et les phénomènes. Nouvelles ouvertures entre science et philosophie*. Paris: Hermann.

Fumarco, G. (2013). *Complexus. Leggere il presente sulle orme di Edgar Morin*. Torino: Scholé Futuro.

Furia, A. (2016). *La misura della felicità. Il compito della politica secondo Martha C. Nussbaum*. In Asquer, E., Scattigno, A., Vezzosi, E. (a cura di), *Felicità della politica, politica della felicità. Cittadinanza, giustizia, benessere in una visione di genere* (pp. 61-77). Trieste: EUT. ePUB. http://hdl.handle.net/10077/13680

Gadamer, H.G. (1967a). Ästhetik und Hermeneutik. In *Id.*, *Kleine Schriften II*. Tübingen: Mohr. Trad. it. Estetica ed ermeneutica. In *L'attualità del bello. Studi di estetica ermeneutica* (pp. 71-79). (R. Dottori, Cur.; R. Dottori & L. Bottani, Tradd.). Genova-Milano: Marietti. 1986.

Gadamer, H.G. (1967b). Kunst und Nachahmung. In *Id.*, *Kleine Schriften II*. Tübingen: Mohr. Trad. it. Arte e imitazione. In *L'attualità del bello. Studi di estetica ermeneutica* (pp. 88-100). (R. Dottori, Cur.; R. Dottori & L. Bottani, Tradd.). Genova-Milano: Marietti. 1986.

Gadamer, H.G. (1977). Dichtung und Mimesis. In *Id.*, *Kleine Schriften IV*. Tübingen: Mohr. Trad. it. Poesia e mimesis. In *L'attualità del bello. Studi di estetica ermeneutica* (pp. 170-177). (R. Dottori, Cur.; R. Dottori & L. Bottani, Tradd.). Genova-Milano: Marietti. 1986.

Gadamer, H.G. (1986). *L'attualità del bello. Studi di estetica ermeneutica*. (R. Dottori, Cur.). Genova-Milano: Marietti. 1986.

Gallerani, M. (2021). L'antropo-etica di Edgar Morin come postura per abitare la complessità. *Studi sulla formazione*, *24*(2), 11-19. DOI: 10.13128/ssf-13345

Geat, M. (a cura di). (2017). *Il pensiero letterario come fondamento di una testa ben fatta*. Roma: Roma TrE-Press. DOI: 10.13134/978-88-94885-05-7

Gebauer, G., & Wulf, C. (1992). *Mimesis. Kultur, kunst, gesellschaft*. Hamburg: Rowohlt Taschenbuch. Trad. it. *Mimesis. Cultura, arte, società* (A. Borsari, Cur.). Bologna: Bononia University Press. 2017.

Gembillo, F. (2018). *Conoscenza ed etica nel pensiero di Edgar Morin*. Roma: Aracne.

Gembillo, G. (2008). *Le polilogiche della complessità. Metamorfosi della Ragione da Aristotele a Morin*. Firenze: Le Lettere.

Gembillo, G. (2009). *Da Einstein a Mandelbrot. La filosofia degli scienziati contemporanei*. Firenze: Le lettere.

Gembillo, G. (2010). Croce e l'educazione estetica come via per la complessità. In Reda, C.G., & Persico, M. R. (a cura di), *Arte e formazione: Collingwood, Gentile, Croce ed altri studi. Atti dei Convegni 2006-2009* (pp. 310-315). Napoli: Oscom. https://www.clementinagily.it/materiali/Arte_e_formazione.pdf

Gembillo, G. (2021). "Passo sicuro e sorriso libero". In cammino verso le braccia aperte di Edgar Morin. *Riflessioni Sistemiche*, 25, 57-67. https://www.aiems.eu/pubblicazioni/riflessioni-sistemiche/rs25

Gembillo, G., & Anselmo, A. (2013). *Filosofia della complessità*. Firenze: Le Lettere.

Gembillo, G., & Anselmo, A. (2019). Edgar morin e i processi di eco-auto-organizzazione. *Illuminazioni*, 49, 81-109.

Gembillo, G., Cotroneo, G., Ceruti, M., Morin, M., Giordano, G., Noto, G., Ciurana, E.R., Manghi, S., Altavilla, C., & Anselmo, A. (2011). Complessità. *Complessità*, *6*(1-2), t. 1.

Gembillo, G., & Galzinga, M. (1994). *Scienziati e nuove immagini del mondo*. Milano: Marzorati.

Genelot, D. (2014). Responsabilità Etica nell'azione entro una complessità. *Riflessioni Sistemiche*, 10, 26-41.

Gesbert, O. (Productrice). (2019, septembre 10). Edgar Morin: "On n'a pas trouvé le sens de notre destin commun" [Épisode de podcast audio]. In *La Grande Table*. France Culture. https://www.radiofrance.fr/franceculture/podcasts/la-grande-table-idees/edgar-morin-resister-a-la-prose-de-la-vie-pour-trouver-la-poesie-de-sa-propre-vie-7409312

Giordano, G. (2000). *Tra Einstein ed Eddington. La filosofia degli scienziati contemporanei*. Messina: Armando Siciliano.

Giordano, G. (2005). *La filosofia di Ilya Prigogine*. Messina: Armando Siciliano.

Giordano, G. (2006). *Da Einstein a Morin. Filosofia e scienza tra due paradigmi*. Soveria Mannelli: Rubbettino.

Giordano, G. (2008). *Economia, etica, complessità. Mutamenti della ragione economica*. Firenze: Le lettere.

Giordano, G. (2021). *Complessità. Interazioni e diramazioni*. Messina: Armando Siciliano.

Glissant, É. (1990). *Poétique de la relation*. Paris: Gallimard. Trad. it. *Poetica della relazione. Poetica III*. (E. Restori, Trad.). Macerata: Quodlibet. 2019.

Goffi, F. (2014). *La complessità dello sguardo. Quando l'esperienza estetica incontra l'educazione*. Fano, PU: Aras.

González, J.M. (coord.) (2021). *100 años Edgar Morin. Humanista Planetario*. La Paz.: s.n.

Gramigna, A. (2021). La relazione natura e cultura nell'antropologia educativa di Edgar Morin. *Formazione & Insegnamento*, *19*(1), 72-83. DOI: 10.7346/-fei-XIX-01-21_06

Greater Good Science Center. (s.d.). *Home*. GGSC – Berkeley University of California. Recuperato 8 ottobre 2024, da https://ggsc.berkeley.edu/

Grupo de Estudos da Complexidade. (s.d.). *Home*. Grecom – Universidade Federal do Rio Grande do Norte. Recuperato 15 giugno 2023, da https://grecom.ce.ufrn.br/

Guaraldi. (s.d.). *Quaderni del CE.R.CO*. Recuperato 8 ottobre 2024, da https://www.guaraldi.it/guaraldi/QuaderniDelCERCO.html

Gunther, G. (1962). Cybernetical ontology and transjunctional operation. In Yovits, M.C. (ed.), *Self-organizing Systems*. Washington: Spartan Books.

Halliwell, S. (2002). *The aesthetics of mimesis. Ancient texts and modern problems*. Oxford: Princeton University Press. Trad. it. *L'estetica della mimesis. Testi antichi e problemi moderni* (G. Lombardo, Cur.; D. Guastini & L. Maimone Ansaldo Patti, Tradd.). Palermo: Aesthetica. 2009.

Hesse, H. (1930). *Narziss und Goldmund. Erzahlung*. Frankfurt: Suhrkamp. 2018. Trad. it. *Narciso e Boccadoro* (M. Carbonaro, Trad.). Milano: Mondadori. 2022.

Homo Mimeticus ERC Project. (s.d.). *The Project. Homo Mimeticus: Theory And Criticism (HOM)*. Homo Mimeticus. Recuperato 8 ottobre 2024, da http://www.homomimeticus.eu/

Huizinga, J. (1938). *Homo ludens. Proeve eener bepaling van het spel-element der cultuur*. Groningen: Wolters-Noordhoff. 1985. Trad. it. *Homo ludens* (C. van Schendel, Trad.). Torino: Einaudi. 2002.

Illich, I. (1973). *La convivialité*. Paris: Seuil. Trad. it. *La convivialità* (M. Cucchi, Trad.). Milano: Mondadori. 1973.

Indeterminism in Sciences and Historico-philosophical Transdisciplinary Advanced Research Center. (s.d.). *ISHTAR – Studi storici transdiscipinari sulle scienze e filosofia*. Dipartimento di Lettere, Filosofia, Comunicazione dell'Università degli Studi di Bergamo. Recuperato 8 ottobre 2024, da https://dlfc.unibg.it/it/ricerca/strutture-ricerca/centri-ricerca/ishtar

Ingalite Batabana, J. (2017). *Le rapport homme-nature. Comprendre la crise écologique à partir de la pensée complexe d'Edgar Morin* [Tesi di dottorato, Università Pontificia Salesiana].

Institut interdisciplinaire d'anthropologie du contemporain. (s.d. a). *Ecrits Par Edgar Morin*. IIAC – Centre National de la Recherche Scientifique (CNRS). Recuperato 15 giugno 2023, da https://www.iiac.cnrs.fr/rubrique33.html

Institut interdisciplinaire d'anthropologie du contemporain. (s.d. b). *Ecrits Sur Edgar Morin*. IIAC – Centre National de la Recherche Scientifique (CNRS). Recuperato 15 giugno 2023, da https://www.iiac.cnrs.fr/rubrique34.html

Institut interdisciplinaire d'anthropologie du contemporain. (s.d. c). *Edgar Morin. Biographie, Bibliographie: 1946-*. IIAC – Centre National de la Recherche Scientifique (CNRS). Recuperato 15 giugno 2023, da https://www.iiac.cnrs.fr/rubrique32.html

Institut interdisciplinaire d'anthropologie du contemporain. (s.d. d). *Liste des titres scientifiques ou autres d'Edgar Morin*. IIAC – Centre National de la Recherche Scientifique (CNRS). Recuperato 15 giugno 2023, da https://www.iiac.cnrs.fr/article258.html

Institut interdisciplinaire d'anthropologie du contemporain. (s.d. e). *Présentation du Centre Edgar-Morin*. IIAC – Centre National de la Recherche Scientifique (CNRS). Recuperato 15 giugno 2023, da https://www.iiac.cnrs.fr/rubrique7.html

Instituto Peruano del Pensamiento Complejo "Edgar Morin". (s.d.). *Home.* IPCEM – Universidad Ricardo Palma. Recuperato 8 ottobre 2024, da https://www.urp.edu.pe/ipcem/

Internationale convivialiste (2013). *Manifeste convivialiste. Déclaration d'interdépendance*. Lormont: le Bord de l'eau. Trad. it. *Manifesto convivialista. Dichiarazione d'interdipendenza* (A. Zaccardi, Trad.). Pisa: ETS. 2014.

Internationale convivialiste (2020). *Second manifeste convivialiste. Pour un monde post-néolibéral*. Arles: Actes Sud. Trad. it. *L'Arte di vivere insieme. Secondo manifesto convivialista. Per un'alternativa al neoliberismo* (F. Fistetti, Trad.). Milano: Feltrinelli. 2020.

Jousse, M. (1974). *Anthropologie du geste*. Paris: Gallimard. Trad. it. *L'antropologia del gesto* (E. De Rosa, Trad.). Roma: Paoline. 1979.
Kierkegaard, S. (1844a). *Philosophiske Smuler eller en smule Philosophie*. Trad. it. *Briciole di filosofia ovvero una filosofia in briciole* (C. Fabro, Trad.). Bologna: Zanichelli. 1962.
Kierkegaard, S. (1844b). *Begrebet Angest*. Trad. it. *Il concetto dell'angoscia* (C. Fabro, Trad.). Firenze: Sansoni. 1966.
Kierkegaard, S. (1846). *Afsluttende uvidenskabelig Efterskrift til de phulosophiske Smuler*. Trad. it. *Postilla conclusiva non scientifica alle Briciole di filosofia* (C. Fabro, Trad.). Bologna: Zanichelli. 1962.
Kierkegaard, S. (1849). *Sygdommen til Doeden*. Trad. it. *La malattia mortale* (C. Fabro, Trad.). Firenze: Sansoni. 1965.
Kierkegaard, S. (1962-1963). *Diario* (II. Voll.). *Diario (1834-1849)* (Vol. I). *Diario (1849-1855)* (Vol. II). (C. Fabro, Cur.). Brescia: Morcelliana.
L'Yvonnet, F. (éd.). (2016). *Cahier Edgar Morin*. Paris: L'Herne.
Lawtoo, N. (2022a). *Homo Mimeticus. A New Theory of Imitation*. Leuven: Leuven University Press. ePDF (CC BY-NC-ND 4.0). https://doi.org/10.2307/j.ctv32r02kw
Lawtoo, N. (2022b). Guest Editor's Introduction. The Mimetic Condition: Theory and Concepts. *CounterText*, *8*(1), 1–22. DOI:10.3366/count.2022.0254
Lawtoo, N. (2022c). Birth of Homo Mimeticus. Nietzsche, Genealogy, Communication. *CounterText*, *8*(1), 61–87. DOI:10.3366/count.2022.0257. https://www.euppublishing.com/doi/full/10.3366/count.2022.0257
Lawtoo, N. (ed.) (2022d). *The Mimetic Condition*, «CounterText», EDINBURGH University Press, v. 8, n. 1. https://www.euppublishing.com/toc/count/8/1
Le Moigne, J.-L., & Morin, E. (éds.). (2013). *Intelligence de la complexité. Épistémologie et pragmatique*. Paris: Hermann.
Lecompte, F. (2023). *Edgar Morin. En suivant la voie, Une vie, une œuvre*. Paris: l'Archipel.
Lefait, P. (Producteur). (2008, mai 7). *Des Mots De Minuit* [Émission de télévision]. France 2.
Lemieux, E. (2009). *Edgar Morin. L'indiscipliné*. Paris: Seuil.
Lemonchois, M. (2003). *Pour une éducation esthétique. Discernement et formation de la sensibilité*. Paris: L'Harmattan.
Les origines du RIC. (s.d.). Réseau Intelligence de la Complexité. Recuperato 8 ottobre 2024, da https://www.intelligence-complexite.org/qui-sommes-nous/origines-ric
Lestocart, L.-J. (2012). *L'expérience dynamique. Complexité, neurodynamique et esthétique*. Paris: L'Harmattan.
Lotito, L. (2003). *Il mito e la filosofia. La mitologia come racconto dell'essere*. Milano: Mondadori.
Lupo, S. (2009). *Complessità, pedagogia, educazione nel pensiero di Edgar Morin*. Catanzaro: La rondine.
Machado, A. (1912), Poema caminante. In *Id.*, *Poesias completas*, Madrid: Espasa Calpe. 1989.

Maffesoli, M. (1990). *Au creux des apparences. Pour une éthique de l'esthétique*. Paris: Plon. Trad. it. *Nel vuoto delle apparenze* (C. Béguin, Trad.). Milano: Garzanti. 1993.
Malaina, A. (2012). *Le paradigme de la complexité et la sociologie. Possibilité et limites d'une sociologie complexe*. Paris: L'Harmattan.
Malavasi, P. (2021). Connaissance Ignorance Mystère. L'educazione, apprendre à vivre. *Studi sulla formazione*, *24*(2), 21-30. DOI: 10.13128/ssf-13075.
Manghi, S. (2009). *Il soggetto ecologico di Edgar Morin. Verso una società-mondo*. Trento: Erickson.
Manghi, S. (2021). I cento (e più) libri italiani di Edgar Morin. In Ceruti, M. (a cura di), *Cento Edgar Morin*, *100 firme italiane per i 100 anni dell'umanista planetario* (pp. 437-442). Milano-Udine: Mimesis.
Marías, J. (1947). *Introducción a la filosofía*. Madrid: Revista de Occidente. Trad. it. *Ragione e vita. Un'introduzione alla filosofia* (F. De Nigris, Trad.). Roma: Università della Santa Croce. 2004.
Marías, J. (1948). *Ortega y la idea de la razón vital*. Santander: Antonio Zuñiga.
Martin Du Gard, R. (1921). *Jean Barois*. Paris: Gallimard. 1963. Trad. it. *Jean Barois* (F. Francavilla, Trad.). Firenze: Parenti. 1956.
Massullo, C. (2022). Ermeneutica dell'educativo: una metodologia di ricerca esigente e inattuale. L'esperienza di una giovane dottoranda. In Angelini, C., & La Rocca, C. (a cura di), *La serie del dottorato TRES*. Roma: Roma TrE-Press, 139-148. DOI: 10.13134/979-12-5977-085-1
Matand Makashing, R. (2020). *Michel Serres, Hans Jonas, Edgar Morin et l'écologie profonde*. Paris: l'Harmattan.
Mattei, F. (2007). Un paradigma educativo: parola di uomo. *Formazione e Lavoro*, *2*(3), 71-80.
Mattei, F., & Costa, C. (2017). *Edda Ducci. La parola che educa*. Roma: Anicia.
Mattei, M.G. (2015). Sistema Morin. In Morin, E., *Etica e identità umana* (pp. 9-22). (M.G. Mattei, Cur.; G. Tabacco, Trad.). Milano: Egea.
Maturo, G. (2009). La razón poética y el pensamiento complejo. *Utopía y Praxis Latinoamericana*, *14*(47), 127-132. https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=27911868009
Mesarovic, D. (ed.). (1964). *Views on General System Theory*. New York: Wiley.
Milan, M., Simoncini, D., & Lomaglio, B., (a cura di). (2021). Vivere la complessità. *FOR*, 3.
Mimesis Edizioni. (s.d.). *La sfida della complessità*. Recuperato 8 ottobre 2024, da https://www.mimesisedizioni.it/catalogo/collana/757
Montuori, A. (2008). Foreword. Edgar Morin's path of complexity. In Morin, E., *On Complexity* (pp. VII- XLIV). Cresskill, NJ: Hampton Press.

Morel, P. (2021, avril 29). Interview. Edgar Morin: "Il faut retrouver ces fêtes qui sont des moments de poésie". *Femme Acuelle*. https://www.femmeactuelle.fr/actu/news-actu/interview-edgar-morin-il-faut-retrouver-ces-fetes-qui-sont-des-moments-de-poesie-2112308

Morelli, U. (2018a). Eppur si crea. Conflitto estetico e creatività. *Educazione sentimentale*, *30*(2), 64-77. DOI: 10.3280/EDS2018-030009

Morelli, U. (2018b). *Eppur si crea. Creatività, bellezza, vivibilità*. Roma: Città Nuova.

Morelli, U. (2021). Nel gioco dell'arte e della vita. In Ceruti, M. (a cura di), *Cento Edgar Morin*, *100 firme italiane per i 100 anni dell'umanista planetario* (pp. 307-309). Milano-Udine: Mimesis.

Morin, E. (1951). *L'homme et la mort*. Paris: Seuil. 1970 et 1976. Trad. it. *L'uomo e la morte* (R. Mazzeo, Trad.) Trento: Erickson. 2014.

Morin, E. (1956). *Le cinéma ou L'homme imaginaire. Essai d'anthropologie*. Paris: Minuit. Trad. it. *Il cinema o l'uomo immaginario. Saggio di antropologia sociologica* (G. Esposito, Trad.). Milano: Raffaello Cortina. 2016.

Morin, E. (1957). *Les stars*. Paris: Seuil. Trad. it. *I divi* (M. Castino, Trad.). Milano: Garzanti. 1977.

Morin, E. (1959). *Autocritique*. Paris: Seuil. Trad. it. *Autocritica* (S. Lazzari, Trad.). Bergamo: Moretti & Vitali. 1991.

Morin, E. (1962). *L'esprit du temps*. Paris: Grasset. Trad. it. *L'industria culturale. Saggio sulla cultura di massa* (G. Guglielmi, Trad.). Bologna: Il mulino. 1974.

Morin, E. (1965). Introduction à une politique de l'homme. In *Id.*, *Introduction à une politique de l'homme*. Paris: Seuil. Trad. it. Introduzione a una politica dell'uomo. In *Id.*, *Introduzione a una politica dell'uomo* (pp. 7-112). (A. Perri, Trad.). Roma: Meltemi. 2000.

Morin, E. (1969a). Pour entrer dans le chaos. in *Id.*, *Introduction à une politique de l'homme*. Paris: Seuil. 1999. Trad. it. Per entrare nel caos. In *Id.*, *Introduzione a una politica dell'uomo* (pp. 113-114). (A. Perri, Trad.). Roma: Meltemi. 2000.

Morin, E. (1969b). *Le vif du sujet*. Paris: Seuil. Trad. it. *Il vivo del soggetto* (G. Bocchi & D. Ritti, Tradd.). Bergamo: Moretti & Vitali. 1998.

Morin, E. (1969c). Post-préface. In *Id.*, *Le vif du sujet*. Paris: Seuil. Trad. it. Post-prefazione. In *Id.*, *Il vivo del soggetto* (pp. 11-14). (G. Bocchi & D. Ritti, Tradd.). Bergamo: Moretti & Vitali. 1998.

Morin, E. (1970a). *Journal de Californie*. Paris: Seuil. Trad. it. *Diario di California* (G. Cogi, Trad.). Bergamo: Moretti & Vitali. 1993.

Morin, E. (1970b). Post-scriptum. In *Id.*, *Journal de Californie*. Paris: Seuil. Trad. it. Poscritto. In *Id.*, *Diario di California* (pp. 182-195). (G. Cogi, Trad.). Bergamo: Moretti & Vitali. 1993.

Morin, E. (1973). *Le paradigme perdu. La nature humaine*. Paris: Seuil. 1979. Trad. it. *Il paradigma perduto. Che cos'è la natura umana?* (E. Bongioanni, Trad.). Milano-Udine: Mimesis. 2020.

Morin, E. (1977a). *La méthode I. La nature de la nature*. Paris: Seuil. Trad. it. *Il metodo 1. La natura della natura* (G. Bocchi & A. Serra, Tradd.). Milano: Raffaello Cortina. 2001.

Morin, E. (1977b). Introduction générale. L'esprit de la vallée. In *Id.*, *La méthode I. La nature de la nature*. Paris: Seuil. Trad. it. Introduzione generale. Lo spirito della Valle. In *Id.*, *Il metodo 1. La natura della natura* (pp. 3-22). (G. Bocchi & A. Serra, Tradd.). Milano: Raffaello Cortina. 2001.

Morin, E. (1977c). Préface à la nouvelle édition. In *Id.*, *Le cinéma ou L'homme imaginaire. Essai d'anthropologie*. Paris: Minuit. Trad. it. Prefazione alla nuova edizione. In *Id.*, *Il cinema o l'uomo immaginario. Saggio di antropologia sociologica* (pp. 3-11). (G. Esposito, Trad.). Milano: Raffaello Cortina. 2016.

Morin, E. (1980a). *La méthode II. La vie de la vie*. Paris: Seuil. Trad. it. *Il metodo 2. La vita della vita* (G. Bocchi & A. Serra, Tradd.). Milano: Raffaello Cortina. 2004.

Morin, E. (1980b). Avant-propos. In *Id.*, *La méthode II. La vie de la vie*. Paris: Seuil. Trad. it. Avvertenza. In *Id.*, *Il metodo 2. La vita della vita* (pp. 1-3). (G. Bocchi & A. Serra, Tradd.). Milano: Raffaello Cortina. 2004.

Morin, E. (1981a). *Journal d'un livre*. Paris: Inter-Editions. Trad. it. *Diario di un libro. Durante la stesura di Per uscire dal ventesimo secolo* (G. Cogi, Trad.). Bergamo: Moretti & Vitali. 1995.

Morin, E. (1981b). *Pour sortir du XXe siècle*. Paris: Nathan. Trad. it. *Per uscire dal ventesimo secolo* (G. Bocchi, Trad.). Bergamo: Lubrina. 1990.

Morin, E. (1982). *Science avec conscience*. Paris: Fayard. Trad. it. *Scienza con coscienza* (P. Quattrocchi, Cur. e Trad.). Milano: FrancoAngeli. 1984.

Morin, E. (1986a). *La méthode III. La connaissance de la connaissance*. Paris: Seuil. Trad. it. *Il metodo 3. La conoscenza della conoscenza*. (A. Serra, Trad.). Milano: Raffaello Cortina. 2007.

Morin, E. (1986b). Introduction générale. In *Id.*, *La méthode III. La connaissance de la connaissance*. Paris: Seuil. Trad. it. Introduzione generale. In *Id.*, *Il metodo 3. La conoscenza della conoscenza* (pp. 5-29). (A. Serra, Trad.). Milano: Raffaello Cortina. 2007.

Morin, E. (1986c). *La méthode IV. Les idées: leur habitat, leur vie, leurs moeurs, leur organization*. Paris: Seuil. Trad. it. *Il metodo 4. Le idee. Habitat, vita, organizzazione, usi e costumi* (A. Serra, Trad.). Milano: Raffaello Cortina. 2008.

Morin, E. (1987). *Penser l'Europe*. Paris: Gallimard. Trad. it. *Pensare l'Europa* (R. Bertolazzi, Trad.). Milano: Feltrinelli. 1988.

Morin, E. (1989a). *Vidal et le siens*. Paris: Seuil. Trad. it *Vidal mio padre* (L. Saraval, Trad.). Milano: Sperling & Kupfer. 1995.

Morin, E. (1989b). La pensee ecologisee. *Le Monde diplomatique*. Trad. it. Il pensiero ecologizzato. In *Id.*, *L'anno I dell'era ecologica. La Terra dipende dall'uomo che dipende dalla Terra. Seguito da un dialogo con Nicolas Hulot* (pp. 29-48). (B. Spadolini, Cur. e Trad.). Roma: Armando. 2007.

Morin, E. (1990a). *Introduction à la pensée complexe*. Paris: ESF. Trad. it. *Introduzione al pensiero complesso* (M. Corbani, Trad.). Milano: Sperling & Kupfer. 1993.
Morin, E. (1990b). Préface. In *Id.*, *Introduction à la pensée complexe*. Paris: ESF. Trad. it. Prefazione. In *Id.*, *Introduzione al pensiero complesso* (pp. 1-4). (M. Corbani, Trad.). Milano: Sperling & Kupfer. 1993.
Morin, E. (1990c, septembre 22). L'ere damocleenne. *Le Monde*. In *Id.*, *Introduction à une politique de l'homme*. Paris: Seuil. 1999. Trad. it. L'era di Damocle. In *Id.*, *Introduzione a una politica dell'uomo* (pp. 143-149). (A. Perri, Trad.). Roma: Meltemi. 2000.
Morin, E. (1994a). *Mes démons*. Paris: Stoks. Trad. it. *I miei demoni* (L. Pecelli & A. Perri, Tradd.). Roma: Meltemi. 2004.
Morin, E. (1994b). *La complexité humaine*. Paris: Flammarion.
Morin, E. (1995). *Une année Sisyphe (Journal de la fin du siècle)*. Paris: Seuil.
Morin, E. (1996a). *La laïcité en education*. Lyon: Voies livres.
Morin, E. (1996b). *Pleurer, aimer, rire, comprendre (1er Janvier 1995 – 31 janvier 1996)*. Paris: Arléa.
Morin, E. (1997a). *Amour. Poesie. Saggesse*. Paris: Seuil. Trad. it. *Amore, poesia, saggezza* (L. Fusillo, Trad.). Roma: Armando. 1999.
Morin, E. (1997b). Préface. In *Id.*, *Amour. Poesie. Saggesse*. Paris: Seuil. Trad. it. Prefazione. In *Id.*, *Amore, poesia, saggezza* (pp. 9-13). (L. Fusillo, Trad.). Roma: Armando. 1999.
Morin, E. (1999a). *Relier les connaissances. Le défi du XXIème siècle*. Paris: Seuil.
Morin, E. (1999b). *La tête bien faite*. Paris: Seuil. Trad. it. *La testa ben fatta. Riforma dell'insegnamento e riforma del pensiero* (S. Lazzari, Trad.). Milano: Raffaello Cortina. 2000.
Morin, E. (1999c). Prologue. In *Id.*, *La tête bien faite* Trad. it. Prologo. in *Id.*, *La testa ben fatta. Riforma dell'insegnamento e riforma del pensiero* (pp. 1-3). (S. Lazzari, Trad.). Milano: Raffaello Cortina. 2000.
Morin, E. (1999d). *Le sept savoirs nécessaires à l'éducation du futur*. Paris: UNESCO. Trad. it. *I sette saperi necessari all'educazione del futuro* (S. Lazzari, Trad.). Milano: Raffaello Cortina. 2001.
Morin, E. (1999e). *Educare gli educatori. Una riforma del pensiero per la Democrazia cognitiva* (A. Martini, Cur.). Roma: EDUP.
Morin, E. (1999f). *Introduction a une politique de l'homme*. Paris: Seuil. Trad. it. *Introduzione a una politica dell'uomo* (A. Perri, Trad.). Roma: Meltemi. 2000
Morin, E. (2000). *Itinérance. Entretien avec Marie-Christine Navarro*. Paris: Arléa.
Morin, E. (2001a). *La méthode V. L'humanité de l'humanité*. Paris: Seuil. Trad. it. *Il metodo 5. L'identità umana* (S. Lazzari, Trad.). Milano: Raffaello Cortina. 2002.
Morin, E. (2001b). Prologue. In *Id.*, *La méthode V. L'humanité de l'humanité*. Paris: Seuil. Trad. it. Prologo. In *Id.*, *Il metodo 5. L'identità umana* (pp. XV-XIX). (S. Lazzari, Trad.). Milano: Raffaello Cortina. 2002.

Morin, E. (2001c). *Journal de Plozévet. Bretagne1965*. La Tour-d'Aigues: L'Aube.
Morin, E. (2002). *Dialogue sur la connaissance. Entretiens avec des lycéens*. Entretiens conçus et animés par A. Pena-Vega e B. Paillard. La Tour d'Aigues: L'Aube. 2011. Trad. it. *Il mio pensiero. Edgar Morin parla con gli studenti* (C. Casalini, Cur.). Milano: Medusa. 2013.
Morin, E. (2003a). *Dialogo. L'identità umana e la sfida della convivenza* (F. Morace, Cur.). Milano: Libri Scheiwiller.
Morin, E. (2003b, janvier 1). Vers l'abîme? *Le Monde*, In *Id.*, *Vers l'abîme?* Paris: Herne. 2007. Trad. it. *Verso l'abisso*. In *Id.*, *Oltre l'abisso* (pp. 15-20). (B. Spadolini, Trad.). Roma: Armando. 2016.
Morin, E. (2003c, avril 17). Pour un Palais du surréalisme. *Le Monde*. In *Id.*, *Les souvenirs viennent à ma rencontre*. Paris: Fayard. 2019. Trad. it. Per un palazzo del surrealismo. In *Id.*, *I ricordi mi vengono incontro* (pp. 681-683). (R. Mazzeo, Trad.). Milano: Raffaello Cortina. 2020.
Morin, E. (2004a). *La méthode VI. Éthique*. Paris: Seuil. Trad. it. *Il metodo 6. Etica* (S. Lazzari, Trad.). Milano: Raffaello Cortina. 2005.
Morin, E. (2004b). *Pour entrer dans le XXIe siècle*. Paris: Seuil.
Morin, E. (2004c). Prefazione all'edizione italiana. In *Id.*, *I miei demoni* (pp. 7-10). Roma: Meltemi.
Morin, E. (2005). *Culture et barbarie européennes*. Paris: Bayard. Trad. it. *Cultura e barbarie europee* (S. Lazzari, Trad.). Milano: Raffaello Cortina. 2006.
Morin, E. (2007a). *Où va le monde?* Paris: Herne. *Dove va il mondo?* (B. Spadolini, Trad.). Roma: Armando. 2012.
Morin, E. (2007b). *Vers l'abîme?* Paris: L'Herne. Trad. it. *Oltre l'abisso* (B. Spadolini, Trad.). Roma: Armando. 2016.
Morin, E. (2007c). *L'anno I dell'era ecologica. La Terra dipende dall'uomo che dipende dalla Terra. Seguito da un dialogo con Nicolas Hulot* (B. Spadolini, Cur. e Trad.). Roma: Armando.
Morin, E. (2008a). *Mon chemin. Entretiens avec Djénane Kareh Tager*. Paris: Fayard. Trad. it. *Il mio cammino. Djénane Kareh Tager intervista Edgar Morin* (P. Bonanni, Trad.). Roma: Armando. 2013.
Morin, E. (2008b). *On Complexity*. Cresskill, NJ: Hampton press.
Morin, E. (2009a). Prefazione. La vita del metodo. In Manghi, S., *Il soggetto ecologico di Edgar Morin. Verso una società-mondo* (pp. 7-20). Trento: Erickson.
Morin, E. (2009b). *Edwige, l'inséparable*. Paris: Fayard.
Morin, E. (2010). La formazione estetica. In C.G. Reda, & M. R. Persico (a cura di), *Arte e formazione: Collingwood, Gentile, Croce ed altri studi. Atti dei Convegni 2006-2009* (pp. 169-176). Napoli: Oscom. https://www.clementinagily.it/materiali/Arte_e_formazione.pdf
Morin, E. (2011a). *La Voie. Pour l'avenir de l'humanité*. Paris: Fayard. Trad. it. *La via. Per l'avvenire dell'umanità* (S. Lazzari, Trad.). Milano: Raffaello Cortina. 2012.

Morin, E. (2011b). *Avant-propos*. In *Id. La Voie. Pour l'avenir de l'humanité*. Paris: Fayard. Trad. it. *Premessa*. In *Id.*, *La via. Per l'avvenire dell'umanità* (pp. XXI-XXIV). (S. Lazzari, Trad.). Milano: Raffaello Cortina. 2012.
Morin, E. (2011c). *Mes philosophes*. Paris: Germina. Trad. it. *I miei filosofi* (R. Mazzeo, Cur. e Trad.). Trento: Erikson. 2013.
Morin, E. (2012a). *Science, Poesie, Société. Entretien*. Paris: La République des Lettres. eBook. (Première éd. 1983).
Morin, E. (2012b). *Journal* (2 voll.). *Journal. 1962-1987* (Vol. 1). *Journal. 1992-2010* (Vol. 2). Paris: Seuil.
Morin, E. (2012c). Préface. In *Id.*, *Journal. 1962-1987* (Vol. 1, pp. 7-9). Paris: Seuil.
Morin, E. (2012d). Journal de Plozévet. In *Id.*, *Journal. 1962-1987* (Vol. 1, pp. 337-767). Paris: Seuil. (Première éd. 2001).
Morin, E. (2012e). Retour sur soi. In *Id.*, *Journal. 1962-1987* (Vol. 1, pp. 947-962). Paris: Seuil.
Morin, E. (2012f). Journal d'un livre. In *Id.*, *Journal. 1962-1987* (Vol. 1, pp. 963-1104). Paris: Seuil. (Première éd. 1981).
Morin, E. (2012g). *Apprendre à désespérer*. In *Id.*, *Journal. 1962-1987* (Vol. 1, pp. 1105-1110). Paris: Seuil.
Morin, E. (2012h). *Krisis*. In *Id.*, *Journal. 1962-1987* (Vol. 1, pp. 1123-1180). Paris: Seuil.
Morin, E. (2012i). *Préface*. In *Id.*, *Journal. 1992-2010* (Vol. 2, pp. 7-8). Paris: Seuil.
Morin, E. (2012l). *Une année Sisyphe*. In *Id.*, *Journal. 1992-2010* (Vol. 2, pp. 57-436). Paris: Seuil. (Première éd. 1995).
Morin, E. (2012m). *Pleurer, aimer, rire, comprendre*. In *Id.*, *Journal. 1992-2010* (Vol. 2, pp. 439-727). Paris: Seuil. (Première éd. 1996).
Morin, E. (2012n). *Années cruelles*. In *Id.*, *Journal. 1992-2010* (Vol. 2, pp. 731-1285). Paris: Seuil.
Morin, E. (2013). *Mon Paris, ma mémoire*. Paris: Fayard. Trad. it. La *mia Parigi, i miei ricordi* (S. Lazzari, Trad.). Milano: Raffaello Cortina. 2013.
Morin, E. (2014a). *Enseigner à vivre*. Arles: Actes Sud. Trad. it. *Insegnare a vivere. Manifesto per cambiare l'educazione* (M. Ceruti, Cur.; S. Lazzari, Trad.). Milano: Raffaello Cortina. 2015.
Morin, E. (2014b). *Au rythme du monde. Un demi-siècle d'articles dans "Le Monde"*. Paris: Châtelet.
Morin, E. (2015a). *L'aventure de la Méthode*. Paris: Seuil.
Morin, E. (2015b). *L'Europe à deux visages. Humanisme et barbarie*. Paris: Lemieux.
Morin, E. (2015c). *Etica e identità umana* (M.G. Mattei, Cur.; G. Tabacco, Trad.). Milano: Egea.
Morin, E. (2015d). *Penser global. L'homme et son univers*. Paris: Robert Laffont. Trad. it. *Sette lezioni sul pensiero globale* (S. Lazzari, Trad.). Milano: Raffaello Cortina. 2016.

Morin, E. (2016a). *Écologiser l'homme. La nature du futur et le futur de la nature*. Paris: Lemieux.
Morin, E. (2016b). *Pour une crisologie*. Paris: l'Herne. *Per una teoria della crisi*. Roma: Armando. 2017.
Morin, E. (2016c). *L'esthétique et l'art du point de vue d'une anthropologie complexe*. Paris: Fondation Calouste Gulbenkian.
Morin, E. (2016d). *Sur l'esthétique*. Paris: Laffont. Trad. it. *Sull'estetica* (F. Bellusci, Trad.). Milano: Raffaello Cortina. 2019.
Morin, E. (2016e). Préface. In *Id.*, *Sur l'esthétique*. Paris: Laffont. Trad. it. Prefazione. In *Id.*, *Sull'estetica* (pp. 9-10). (F. Bellusci, Trad.). Milano: Raffaello Cortina. 2019.
Morin, E. (2017a). *Connaissance Ignorance Mystère*. Paris: Fayard. Trad. it. *Conoscenza, ignoranza, mistero* (S. Lazzari, Trad.). Milano: Raffaello Cortina. 2018.
Morin, E. (2017b). *L'île de Luna*. Arles: Actes Sud.
Morin, E. (2017c). *Le temps est venu de changer de civilisation. Dialogue avec Denis Lafay*. La Tour-d'Aigues: l'Aube.
Morin, E. (2018a). *Pour résister à la régression. Dialogues*. La Tour d'Aigues: L'Aube.
Morin, E. (2018b). *Poésies du métropolitain*. Paris: Descartes & Cie.
Morin, E. (2018c). *Le cinéma. Un art de la complexité. Articles et inédits, 1952-1962*. Paris: Nouveau monde. Trad. it. *Sul cinema. Un'arte della complessità* (C. Simonigh, Cur; A. Battaglia, Trad.). Milano: Raffaello Cortina. 2021.
Morin, E. (2019a). *La sfida della complessità* (A. Anselmo & G. Gembillo, Curr.). Firenze: Le Lettere. (Prima ed. 2002)
Morin, E. (2019b). *Les souvenirs viennent à ma rencontre*. Paris: Fayard. Trad. it. *I ricordi mi vengono incontro* (R. Mazzeo, Trad.). Milano: Raffaello Cortina. 2020.
Morin, E. (2019c). Adieu à Paris. In *Id.*, *Les souvenirs viennent à ma rencontre*. Paris: Fayard. Trad. it. *Adieu à Paris*. In *Id.*, *I ricordi mi vengono incontro* (p. 649). (R. Mazzeo, Trad.). Milano: Raffaello Cortina. 2020.
Morin, E. (2019d). *La fraternité, pourquoi?* Arles: Actes Sud. Trad. it. *La fraternità, perché? Resistere alla crudeltà del mondo* (N. Manghi, Trad.). Roma: AVE. 2020.
Morin, E. (2020a). *L'entrée dans l'ère écologique*. La Tour d'Aigues: L'Aube.
Morin, E. (2020b). *Changeons de voie. Les leçons du coronavirus*. Paris: Denoël. Trad. it. *Cambiamo strada. Le 15 lezioni del coronavirus* (R. Prezzo, Trad.). Milano: Raffaello Cortina. 2020.
Morin, E. (2021a). *Leçons d'un siècle de vie*. Paris: Denoël. Trad. it. *Lezioni da un secolo di vita* (S. Lazzari, Trad.). Milano-Udine: Mimesis. 2021.
Morin, E. (2021b). *Il Metodo VII. Il Metodo del Metodo* (A. Anselmo, G. Gembillo & F. Russo, Curr.). Messina: Armando Siciliano.
Morin, E. (2022a). *Réveillons-nous!* Paris: Denoël. Trad. it. *Svegliamoci!* (A. Neve, Trad.). Milano-Udine: Mimesis. 2022.

Morin, E. (2022b). *Histoire(s) de vie. Entretiens avec Laure Adler*. Paris: Bouquins.
Morin, E. (2023a). *De guerre en guerre. De 1940 à l'Ukraine*. La Tour-d'Aigues: L'Aube. Trad. it. *Di guerra in Guerra. Dal 1940 all'Ucraina invasa* (S. Lazzari, Trad.). Milano: Raffaello Cortina. 2023.
Morin, E. (2023b). *Des oasis de poésie*. Paris: Poesis.
Morin, E., Axelos, K., & Duvignaud, J. (éds.). (1983). *Arguments: 1956-1962* (2 voll.). *Arguments: 1956-1962. N.os 1 à 17 (1956-1960)* (Vol. 1). *Arguments: 1956-1962. N.os 18 à 28 (1960-1962)* (Vol. 2). Toulouse: Privat.
Morin, E., & Baudrillard, J. (2003). *La violence du monde*. Paris: Le Felin. Trad. it. *La violenza del mondo* (F. Sircana, Trad.). Como: Ibis. 2004.
Morin, E., & Cassé, M. (2003). *Enfants du ciel. Entre vide, lumiere, matiere*. Paris: Odile Jacob. Trad. it. *Alle origini del cosmo. Dialogo intorno ai misteri dell'uomo e dell'universo* (M. Marino, Trad.). Napoli: Pisani. 2004.
Morin, E., & Ceruti, M. (2013). *La nostra Europa*. Milano: Raffaello Cortina.
Morin, E., Ciurana, É.R., & Motta, R.D. (2003). *Èduquer pour l'ère planétaire. La pensée complexe comme Méthode d'apprentissage dans l'erreur et l'incertitude humaines*. Paris: Balland. Trad. it. *Educare per l'era planetaria. Il pensiero complesso come metodo di apprendimento* (B. Spadolini, Cur. e Trad.). Roma: Armando. 2018.
Morin, E., Cotroneo, G., & Gembillo, G. (2003). *Un viandante della complessità. Morin filosofo a Messina* (A. Anselmo, Cur.). Messina: Armando Siciliano.
Morin, E., Florenzano, F., & Delors, J. (1998). *L'educazione ovvero l'utopia necessaria. Il valore dell'apprendimento continuo nella società contemporanea*. Roma: EDUP.
Morin, E., & FMSH (2016a, 4 mai). *L'Esthétique et l'art du point de vue d'une anthropologie complexe (1/3)*. In *Cycle Globalité et complexité - Edgar Morin*. [Vidéo]. Canal-U. https://doi.org/10.60527/kkfm-fd35
Morin, E., & FMSH (2016b, 13 mai). *L'Esthétique et l'art du point de vue d'une anthropologie complexe (2/3)*. In *Cycle Globalité et complexité - Edgar Morin*. [Vidéo]. Canal-U. https://doi.org/10.60527/j42j-6727
Morin, E., & FMSH (2016c, 20 mai). *L'Esthétique et l'art du point de vue d'une anthropologie complexe (3/3)*. In *Cycle Globalité et complexité - Edgar Morin*. [Vidéo]. Canal-U. https://doi.org/10.60527/gbs5-g649
Morin, E., & Hessel, S. (2011). *Le Chemin de l'espérance*. Paris: Fayard. Trad. it. *Il cammino della speranza* (A. Sansa, Trad.). Milano: Chiarelettere. 2012.
Morin, E., & Kern, A.B. (1993). *Terre-Patrie*. Paris: Seuil. Trad. it. *Terra Patria* (S. Lazzari, Trad.). Milano: Raffaello Cortina. 1994.
Morin, E., & Lawtoo, N. (2022). The complexity of mimesis. A dialogue with Edgar Morin. In Lawtoo, N., *Homo Mimeticus. A New Theory of Imitation* (pp. 301-320). Leuven: Leuven University Press. ePDF (CC BY-NC-ND 4.0). https://doi.org/10.2307/j.ctv32r02kw.13

Morin, E., & Naïr, S. (1996). *Puor une politique de civilisation*. Paris: Arléa. Trad. it. *Una politica di civiltà* (M. Cardona, Trad.). Trieste: Asterios. 1999.
Morin, E., & Pasqualini, C. (2007). *Io, Edgar Morin. Una storia di vita*. Milano: Franco Angeli.
Morin, E., & Pena-Vega, A. (éds.). (2009). *Pour une politique de l'humanité? Au-delà du développement*. Poitiers: Atlantique.
Morin, E., & Piattelli-Palmarini, M. (éds.). (1974). *L'unité de l'homme* (3 voll.). Seuil: Paris.
Morin, E., & Pistoletto, M. (2015). *Impliquons-nous. Dialogue puor le siècle*. Arles: Actes sud. Trad. it. *Attiviamoci, Impliquons-nous. Dialogo per il secolo* (M. Porro, Trad.). Lecco: Polyhistor. 2019.
Morin, E., & Rabhi, P. (2021). *Frères d'âme*. *Entretien avec Denis Lafay*. La Tour d'Aigues: L'Aube. Trad. it. *Fratellanza d'anima. Intervista con Denis Lafay* (B. Carvisiglia, Cur. e Trad.). Roma: Armando. 2021.
Morin, E., & Viveret, P. (2010). *Comment vivre en temps de crise?* Montrouge: Bayard. Trad. it. *Come vivere in tempi di crisi?* (L. Lunari, Trad.). Milano: BookTime. 2011.
Morin, E., & Zagrebelsky, G. (2012). Comunità planetaria e nuovo umanesimo. Dialogo tra Edgar Morin e Gustavo Zagrebelsky. In Simonigh, C. (a cura di), *Pensare la complessità per un umanesimo planetario. Con interventi di Edgar Morin, Gianni Vattimo e Gustavo Zagrebelsky* (pp. 29-51), Milano-Udine: Mimesis.
Mukungu Kakangu, M. (2007). *Vocabulaire de la complexité. Post-scriptum à "La méthode" d'Edgar Morin*. Paris: L'Harmattan.
Multiversidad Mundo Real Edgar Morin Sitio Web Oficial Internacional. (s.d.). *Home*. Recuperato 8 ottobre 2024, da https://www.edgarmorinmultiversidad.org/
Naoumova, G. (1999). *Sibirische Heilgeheimnisse. Vom magischen Wissen der Taiga-Schamanen*. Bergisch Gladbach: Bastei Lübbe. Trad. fr. *Taïga trances. Voyage initiatique au pays des chamans sibériens* (F. Mancip-Renaudie & O. Mannoni, Tradd.). Paris: Calmann-Lévy. 2002.
Neumann, J. von (1966). *Theory of Self-reproducing Automata*. Urbana, IL: University of Illinois Press.
Nietzsche, F. (1872). *Die Geburt der Tragodie, oder Griechentum und Pessimismus*. Leipzig: Naumann. 1900. Trad. it. *La nascita della tragedia* (V. Vitiello e E. Fagiuoli, Cur.; U. Fadini, Trad.). Milano: Mondadori. 2003.
Nietzsche, F. (1896). Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinne. In *Id.*, *Uber das Pathos der Wahrheit. Uber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne*. Leipzig: Hadl. 1929. Trad. it. *Su verità e menzogna in senso extramorale.* (G. Colli, Trad.). Milano: Adelphi. 2015.
Novinsky, A. (2000). Marranos and Marranism – A new approach. *Jewish Studies*, 40, 5-20. https://www.jstor.org/stable/23382523
Nsonsissa, A. (2010). *Transdisciplinarité et transversalité épistémo-logiques chez Edgar Morin*. Paris: L'Harmattan.

Nsonsissa, A., & Gévi, A.A. (2019). *Edgar Morin ou la nouvelle épistémologie*. Paris: L'Harmattan.

Nussbaum, M.C. (1986). *The fragility of goodness. Luck and ethics in Greek tragedy and philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press. Trad. it. *La fragilità del bene. Fortuna ed etica nella tragedia e nella filosofia greca* (M. Scattola, Trad.). Bologna: Il Mulino. 1996.

Nussbaum, M.C. (1995). *Poetic justice. The literary imagination and public life*. Boston: Beacon Press. Trad. it. *Il giudizio del poeta. Immaginazione letteraria e vita civile* (G. Bettini, Trad.). Milano: Feltrinelli. 1996.

Nussbaum, M.C. (2000). *Women and human development. The capabilities approach*. Cambridge: Cambridge University Press. Trad. it. *Diventare persone. Donne e universalità dei diritti* (W. Mafezzoni, Trad.). Bologna: Il Mulino. 2001.

Nussbaum, M.C. (2006). *Frontiers of justice. Disability, nationality, species membership*. Cambridge, MA: Harvard University Press. Trad. it. *Le nuove frontiere della giustizia. Disabilità, nazionalità, appartenenza di specie* (C. Faralli, Cur.). Bologna: Il Mulino. 2007.

Nussbaum, M.C. (2011). *Creating capabilities. The human development approach*. Cambridge, MA: Harvard University Press. Trad. it. *Creare capacità. Liberarsi dalla dittatura del Pil* (R. Falcioni, Trad.). Bologna: Il mulino. 2012.

Organizzazione delle Nazioni Unite. (2018). *Dichiarazione Universale dei Diritti Umani*. Senato della Repubblica https://www.senato.it/application/xmanager/projects/leg18/file/DICHIARAZIONE_diritti_umani_4lingue.pdf

Ortega y Gasset, J. (1914). *Meditaciones del Quijote*. Madrid: Catedra. 1984. Trad. it. *Meditazioni del Chisciotte* (B. Arpaia, Trad.). Napoli: Guida. 1986.

Ospina, G.L., & Gómez, N.V. (éds.). (2001), *L'humaniste planétaire. Edgar Morin en ses 80 ans. Hommage International*, Paris, UNESCO.

Paillard, B. (2012). Introduction. In Morin, E., Journal de Plozévet. In. Id., *Journal. 1962-1987* (Vol. 1, pp. 339-354). Paris: Seuil. (Première éd. 2001).

Paolozzi, E. (2010). Da Edgar Morin a Giambattista Vico. L'estetica della complessità. In Reda, C.G., & Persico, M. R. (a cura di), *Arte e formazione: Collingwood, Gentile, Croce ed altri studi. Atti dei Convegni 2006-2009* (pp. 301-309). Napoli: Oscom. https://www.clementinagily.it/materiali/Arte_e_formazione.pdf

Pasolini, P.P., (Regista). (1968). *Teorema* [Film]. Mondo Home entertainment.

Pasolini, P.P. (2015). *Teorema*. Milano: Garzanti. (Prima ed. 1968).

Pasqualini, C. (2011). La testa ben fatta e I sette saperi. Edgar Morin, scienziato dell'educazione: riforma dell'insegnamento e riforma del pensiero. *Complessità*, *6*(1-2), t. 2, 411-424.

Pech, A., Grieder, E., & La Combe, F. (éds.). (2020). *Humanisme et mindfulness. Une éducation pour le XXIe siècle*. Paris: Dervy.

Pena-Vega, A., & Proutheau, S. (2011). *Edgar Morin, aux risques d'une pensée libre*. Paris: CNRS.
Pena-Vega, A. (éd.). (2021). *L'avenir de Terre-patrie. Cheminer avec Edgar Morin*. Arles: Actes Sud.
Piazza, L. (2018). *L'acrobata dello spirito. I quaderni inedita di Orazio Costa*. Corazzano, PI: Titivillus.
Pirandello, L. (1986, gennaio 31). Non parlo di me con quattro scritti autobiografici del 1935. *Belfagor*, *41*(1). (Prima ed. 1933).
Pirandello, L. (2012). *Sei personaggi in cerca d'autore*. Milano: BUR. (Prima ed. 1921).
Pirandello, L. (2016). I giganti della montagna. In *Id.*, *Maschere nude* (pp. 1229-1259). (S. Campailla, Cur.). Roma: Netwon Compton. (Prima ed. 1937).
Pirandello, L. (2016). Uno, nessuno e centomila. In *Id.*, *Tutti i romanzi* (pp. 803-889). (S. Campailla, Cur.). Roma: Newton Compton. (Prima ed. 1926).
Platone (1994). *Repubblica* (F. Sartori, Cur.) Roma: Laterza.
Platone (1996). *Simposio* (G. Calogero, Trad.). Roma: Laterza.
Platone (2000). *Apologia di Socrate. Critone* (M. Valgimigli, Cur.). Roma: Laterza.
Poisson, D., & Clenet, J. (éds.). (2005). *Complexité de la formation et formation à la complexité*. Paris: L'Harmattan.
Polenta, S. (2014). L'esperienza estetica nel tempo della complessità. *Education Sciences & Society*, *2*(14), 241-259.
Positive Psychology Center. (s.d.). *Home*. University of Pennsylvania. Recuperato 8 ottobre 2024, da https://ppc.sas.upenn.edu/
Reda, C.G., & Persico, M.R. (a cura di) (2010). *Arte e formazione: Collingwood, Gentile, Croce ed altri studi. Atti dei Convegni 2006-2009*. Napoli: Oscom. https://www.clementinagily.it/materiali/Arte_e_formazione.pdf
Rédaction Française de Radio Vatican (Producteur). (2021, septembre 18). Vox Mundi 18.09.2021 [Épisode de podcast audio]. In *Vox Mundi*. Radio Vatican. https://www.vaticannews.va/fr/podcast/vox-mundi/2021/09/vox-mundi-18-09-2021.html
Reeves, H. (1981). *Patience dans l'azur. L'évolution cosmique*. Paris: Seuil.
Ricoeur, P. (1975). *La metaphore vive*. Paris: Seuil. Trad. it. *La metafora viva. Dalla retorica alla poetica: per un linguaggio di rivelazione* (G. Grampa, Trad.). Milano: Jaca Book. 2010.
Ricoeur, P. (1986). *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique 2*. Paris: Seuil. Trad. it. *Dal teso all'azione. Saggi di ermeneutica* (G. Grampa, Trad.). Milano: Jaca Book. 1989.
Ricoeur, P. (1990). *Soi-même comme un autre*. Paris: Seuil. Trad. it. *Sé come un altro* (D. Iannotta, Cur.). Milano: Jaca Book. 1993.
Rizzolatti, G., & Craighero, L. (2004). The mirror-neuron system. *Annual review of neuroscience*, 27, pp. 169-192. https://doi.org/10.1146/annurev.neuro.27.070203.144230

Rizzolatti, G., Fogassi, L., & Gallese, V. (2001). Neurophysiological mechanisms underlying the understanding and imitation of action. *Nature reviews. Neuroscience*, *2*(9), 661-670. https://doi.org/10.1038/35090060

Rizzolatti, G., Fogassi, L., & Gallese, V. (2007). *Neuroni specchio*. In Enciclopedia Italiana VII Appendice. Treccani. https://www.treccani.it/enciclopedia/neuroni-specchio_(Enciclopedia-Italiana)/

Rizzolatti, G., & Sinigaglia, C. (2006). *So quel che fai. Il cervello che agisce e i neuroni specchio*. Milano: Raffaello Cortina.

Roldão, F.D., Sá, R.A. de, & Camargo, D. de (2023). Sobre a estética. A sensibilidade na vida segundo o pensamento de Edgar Morin. *Saberes Plurais. Educação na Saúde*, *7*(1). https://doi.org/10.54909/sp.v7i1.129463

Roquet, P., Gonçalves, M.J., Roger, L., & Viana-Caetano, A.P. (éds.). (2013). *Temps, temporalité et complexité dans les Activités Educatives et Formatives*. Paris: L'Harmattan.

Rosetto Ajello, A. (2003). *Il rigore e la scommessa. Riflessioni sociopedagogiche sul pensiero di Edgar Morin*. Caltanissetta: Sciascia.

Russo, F. (2016). *L'organizzazione come* metodo *in Edgar Morin* [Tesi di dottorato, Università degli Studi di Messina]. Archivio Istituzionale IRIS UNIME. https://iris.unime.it/handle/11570/3104030

Russo, M.T. (2012). *Corporeità e relazione. Temi di antropologia in José Ortega y Gasset e Julián Marías*. Roma: Armando.

Ruyter, D. de, Oades, L., & Waghid, Y. (2020). Meaning(s) of human flourishing and education. In UNESCO MGIEP. *A Research Brief by the ISEE Assessment.* https://d1c337161ud3pr.cloudfront.net/files%2F41f9c504-30cb-430f-9d74-b0812bdde613_Flourishing%20and%20Education-ISEEA%20Research%20Brief.pdf

Salerno, V. (2022). Cambiare strada, cambiare l'educazione. Il "paradigma sostenibile" e le sfide educative del post-Corona nell'antropologia pedagogica di Edgar Morin. *Pedagogia e vita*, *80*(1), 52-62.

Sandrini, S. (2021). Il richiamo "epistemologico" della fraternità. L'avventura educativa di abitare la Terra, *Studi sulla formazione*, *24*(2), 67-75. DOI: 10.13128/ssf-13074

Savignano, A. (1984). *Ortega y Gasset. La ragion vitale e storica*. Firenze: Sansoni.

Savignano, A. (1985). L'antropologia filosofica di Xavier Zubiri. *Rivista Di Filosofia Neo-Scolastica*, *77*(3), 439-463. http://www.jstor.org/stable/43061556

Savignano, A. (2004). *Maria Zambrano. La ragione poetica*. Genova-Milano: Marietti.

Scaramuzzo, G. (2004). Non parlo di me. Una riflessione sull'umanazione firmata Luigi Pirandello. In Ducci, E. (a cura di), *Aprire su Paideia* (pp. 21-54). Roma: Anicia.

Scaramuzzo, G. (2005). *In-tendere. L'umana sophia di Luigi Pirandello.* Roma: Anicia.

Scaramuzzo, G. (2009a). Introduzione. In *Id*. (a cura di), *La comunicazione umanante. Ermeneusi di un mistero* (pp. 9-16). Roma: Aracne.
Scaramuzzo, G. (2009b). A colloquio d'esame con Edda Ducci. In *Id*. (a cura di), *La comunicazione umanante. Ermeneusi di un mistero* (pp. 17-36). Roma: Aracne.
Scaramuzzo, G. (a cura di). (2009c). *La comunicazione umanante. Ermeneusi di un mistero*. Roma: Aracne.
Scaramuzzo, G. (2010). *Paideia Mimesis. Attualità e urgenza di una riflessione inattuale*. Roma: Anicia.
Scaramuzzo, G. (2013). *Educazione Poetica. Dalla poetica di Aristotele alla poetica dell'educare*. Roma: Anicia.
Scaramuzzo, G. (2016). Aristotle's homo mimeticus as an Educational Paradigm for Human Coexistence. *Journal of Philosophy of Education*, *50*(2), 246-260. https://doi.org/10.1111/1467-9752.12204
Scaramuzzo, G. (2019). Quando la scuola non crea disagio: apprendimento e amore. In Elia, G., Polenghi, S., & Rossini, V. (a cura di), *La scuola tra saperi e valori etico-sociali. Politiche culturali e pratiche educative* (pp. 758-768). Lecce-Rovato: Pensa Multimedia.
Scaramuzzo, G. (2020a). Incontro con Edda Ducci. *Rassegna di Pedagogia*, 1-2, 159-172.
Scaramuzzo, G. (2020b). *Per un'ermeneutica dell'educativo. L'insegnamento scritto (e quello non scritto) di Edda Ducci*. Roma: Anicia.
Scaramuzzo, G. (2022). Il paradigma poetico come nuovo paradigma per l'educativo. In Ladogana, M., & Parricchi, M. (a cura di), *L'educazione come tutela della vita. Riflessioni e proposte per un'etica della responsabilità umana* (pp. 53-60). Città di Castello, PG: Zeroseiup.
Scardicchio, A.C. (2011). Poliglossie. Per un'estetica della ricerca e, dunque, della formazione dei ricercatori. *MeTis, 1*(1). http://www.metisjournal.it/metis/anno-i-numero-1-dicembre-2011-ibridazioni-temi/35-saggi/149-poliglossie-per-unestetica-della-ricerca-e-dunque-della-formazione-dei-ricercatori.html (Ultimo accesso 15 giugno 2023)
Seligman, M.E.P. (2011). *Flourish. A visionary new understanding of happiness and well-being*. New York: Free Press. Trad. it. *Fai fiorire la tua vita. Una nuova, rivoluzionaria visione della felicità e del benessere* (F. Giardini, Trad.). Torino: Anteprima. 2012.
Sen, A.K. (1982). *Choice, welfare and measurement*. Cambridge, MA: The MIT Press. Trad. it. *Scelta, benessere, equità* (S. Zamagni, Cur.; F. Delbono, V. Denicolò & G. Gozzi, Tradd.). Bologna: il Mulino. 1986.
Sen, A.K. (1987). *The standard of living: The Tanner lectures: Clare Hall, Cambridge, 1985* (G. Hawthorn, Cur.). Cambridge: Cambridge University Press. Trad. it *Il tenore di vita. Tra benessere e libertà* (L. Piatti, Trad.). Venezia: Marsilio. 1993.
Sen, A.K., & Nussbaum, M.C. (1990). *The Quality of Life*. Oxford: Clarendon Press

Serina-Karsky, F. (2020). Bibliographie indicative des travaux d'Edgar Morin sur l'éducation. *Tréma*, 54. https://doi.org/10.4000/trema.6363

Serina-Karsky, F., & Mutuale, A. (2020). Edgar Morin et l'éducation. La pensée complexe pour replacer l'humain au cœur d'une communauté de destin. *Tréma*, 54. https://doi.org/10.4000/trema.6357

Serina-Karsky, F., Parayre, S., & Mutuale, A. (éds.). (2020). L'éducation complexe. Un nouveau paradigme? *Tréma*, 54. https://doi.org/10.4000/trema.5896

Silva, E.F. da (2021). Homo Poeticus. *Ponto-e-Vírgula*, 29, 56-66. https://doi.org/10.23925/1982-4807.2021i29p56-66

Simonigh, C. (2011). Il cinema o l'uomo immaginario e Le star. Alle origini dell'estetica complessa. *Complessità*, *6*(1-2), t. 2, 278-304.

Simonigh, C. (2012a). Cinema e pensiero nell'opera di Edgar Morin. Da "Le cinéma ou l'homme imaginaire" a "La Méthode 3". *Annuario filosofico*, 28, 287-300. http://hdl.handle.net/2318/143380

Simonigh, C. (2012b). Prefazione. Le sfide della complessità per un nuovo umanesimo. In *Ead*. (a cura di), *Pensare la complessità per un umanesimo planetario. Con interventi di Edgar Morin, Gianni Vattimo e Gustavo Zagrebelsky* (pp. I-X). Milano-Udine: Mimesis.

Simonigh, C. (2012c). Su alcuni presupposti dell'estetica complessa. In *Ead.* (a cura di), *Pensare la complessità per un umanesimo planetario. Con interventi di Edgar Morin, Gianni Vattimo e Gustavo Zagrebelsky* (pp. 163-188). Milano-Udine: Mimesis.

Simonigh, C. (a cura di). (2012d). *Pensare la complessità per un umanesimo planetario. Con interventi di Edgar Morin, Gianni Vattimo e Gustavo Zagrebelsky*. Milano-Udine: Mimesis.

Simonigh, C. (2016). Introduzione. Comprendere il cinema, comprendere la complessità. In Morin, E., *Il cinema o l'uomo immaginario. Saggio di antropologia sociologica* (pp. IX-XXII). Milano: Raffaello Cortina.

Simonigh, C. (2020). *Il sistema audiovisivo. Tra estetica e complessità*. Milano: Meltemi.

Sotolongo Codina, P.L. (2007). Cátedra para el Estudio de la Complejidad del Instituto de Filosofía de La Habana: un espacio para la reflexión y el debate transdisciplinares. *Utopìa y Praxis Latinoamericana*, *12*(37), 127-134. http://ve.scielo.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1315-52162007000200011

Souffron, V. (2013). *Edgar Morin. L'homme et la mort. Pour une anthropologie de la mort*. Paris: Ellipses.

Spadolini, B. (2018). Edgar Morin, o della nostalgia dell'errante. In Morin, E., Ciurana, É.R., Motta, R.D., *Educare per l'era planetaria. Il pensiero complesso come metodo di apprendimento* (pp. 13-22). (B. Spadolini, Cur.). Roma: Armando.

Striano, M. (2001). Formazione e pensiero complesso. In Orefice, P. (a cura di), *Formazione e processo formativo: ipotesi interpretative* (pp. 167-189). Milano: FrancoAngeli.

Tellez, J. (2009). *La pensée tourbillonnaire. Introduction à la pensée d'Edgar Morin*. Meaux: Germina.
The Human Flourishing Program (s.d.). *Home*. Harvard University. Recuperato 8 ottobre 2024, da https://hfh.fas.harvard.edu/
Tolomelli, A. (2005). *Il contributo di Edgar Morin alla pedagogia della complessità. Una lettura in chiave problematicista* [Tesi di dottorato, Università degli studi di Firenze].
Tolomelli, A. (2007). *La fragile utopia. Impegno pedagogico e paradigma della complessità*. Pisa: ETS.
Trincher, K.S. (1964). *Biology and Information. Element of Biological Thermodynamic*. New York: Consultant Bureau.
Truong, N. (2017, juillet 30). Edgar Morin et Christiane Taubira: «Pour une poétique des civilisations». *Le Monde*. https://www.lemonde.fr/festival/article/2017/07/29/edgar-morin-et-christiane-taubira-pour-une-poetique-des-civilisations_5166380_4415198.html
Truong, N. (éd.). (2021). *Edgar Morin. Le philosophe indiscipliné*. Paris: Le Monde.
Tuffanelli, L., & Ianes, D. (2003). *Formare una testa ben fatta. Morin entra in classe. Giochi di ruolo e didattica per problemi*. Trento: Erickson.
Tv5monde. (2017, janvier 15). *Idées. "Sur l'esthétique", nous laisser nous émerveiller?* [Video]. YouTube. https://www.youtube.com/watch?v=nfnlXj7FCCA
UnimcWebTv. (2011, novembre 30). *Edgar Morin – Lectio Magistralis – Università di Macerata [umanesimo planetario]* [Video]. YouTube. https://www.youtube.com/watch?v=qw_V7E9_z6Y
Universidad Multiversidad Mundo Real Edgar Morin. (s.d.). *Home*. Recuperato 8 ottobre 2024, da https://multiversidadreal.edu.mx/
Universidade Metodista de São Paulo (s.d.). *Grupo de Estudos e Pesquisa em Complexidade*. Recuperato 8 ottobre 2024, da https://metodista.br/noticias/grupo-de-estudos-e-pesquisa-em-complexidade-vinculado-ao-ppge-promove-serie-de-palestras-em-homenagem-ao-centenario-de-edgar-morin
Vagni, T. (2013). La teoria dei media e l'immaginario: uno studio a partire da Edgar Morin. *Im@go*, *2*(1), 99-113, DOI: 10.7413/2281-8138011
Valentin, V. (2017, mai 31). Emotion esthetique. *Publictionnaire. Dictionnaire encyclopédique et critique des publics*. https://publictionnaire.humanum.fr/notice/emotion-esthetique
Valotta, B. (2020). Edgar Morin e la Complessità dell'Estetica. *Complessità*, *15*(2), 238-251.
Venneri, V. (2005). Verso una comunità di destino planetaria. Prospettive e implicazioni nel pensiero di Edgar Morin. In Signore, M., & Scarafile, G. (a cura di), *Libertà e comunità* (pp. 621-645). Padova: Messaggero.
Vercellone, F. (2021). Un animale estetico. In Ceruti, M. (a cura di), *Cento Edgar Morin*, *100 firme italiane per i 100 anni dell'umanista planetario* (pp. 421-423). Milano-Udine: Mimesis.
Verso, A. (2011). Educare gli educatori. Disseminare la devianza. La sfida educativa di Morin, *Complessità*, *6*(1-2), t. 2, 425-436.

Vignaux, V. (2021). *Edgar Morin et le cinéma*. Caen: PUC.
Vitali, G. (2021) Come un poeta. In Ceruti, M. (a cura di), *Cento Edgar Morin*, *100 firme italiane per i 100 anni dell'umanista planetario* (pp. 429-431). Milano-Udine: Mimesis.
Wallenhorst, N. (2016). Apprendre le monde ou apprendre à vivre? Des nouveaux défis pédagogique de l'université à sa mission educative. *Chemin de formation*, 20, 13-25.
Weinmann, H. (1994). Introduction. Edgar Morin. L'Œdipe du complexe. In Morin, E., *La complexité humaine* (pp. 7-140). Paris: Flammarion.
Zambrano, M. (1986). *De la aurora*. Madrid: Turner. Trad. it. *Dell'aurora* (E. Laurenzi, Cur.). Genova-Milano: Marietti. 2000.
Zambrano, M. (1993). *Filosofía y poesía*. Madrid: UAH–FCE. Trad. it. *Filosofia e poesia* (P. De Luca, Trad.). Bologna: Pendragon. 1998.
Zambrano, M. (2007). *Algunos lugares de la poesia*. Madrid: Trotta. Trad. it. *Luoghi della poesia* (A. Savignano, Cur.). Milano: Bompiani. 2011.
Zubiri, X. (1980, 1982, 1983). *Inteligencia sentiente* (3 voll.). *Inteligencia y realidad* (Vol. 1, 1980). *Inteligencia y logos* (Vol. 2, 1982). *Inteligencia y razón* (Vol. 3, 1983). Madrid: Alianza. Trad. it. *Intelligenza senziente* (P. Ponzio, Cur. e Trad.). Milano: Bompiani. 2008.

APPENDICE

L'EPISTEMOLOGIA DELLA COMPLESSITÀ PER UN'EDUCAZIONE POETICA

UNA BIBLIOGRAFIA TEMATICA DELL'OPERA DI EDGAR MORIN E DELLA LETTERATURA SCIENTIFICA SUL PENSIERO COMPLESSO

Questa appendice contiene una bibliografia tematica elaborata a partire dai riferimenti utilizzati nello scritto, che sono stati suddivisi per temi all'interno di due macro-sezioni: opere di Morin o con Morin come coautore o curatore (par. 1), opere di altri autori (parr. dal 2 al 6). Per quanto concerne la prima macro-sezione (opere di cui Morin è autore o coautore), all'interno della suddivisione per aree tematiche le pubblicazioni sono riportate in ordine cronologico, non facendo distinzioni tra quelle scritte singolarmente da Morin e quelle in collaborazione con altri autori, le curatele, i dialoghi e le interviste (comprese le interviste e le conferenze disponibili online), ecc. Per la seconda macro-sezione si è invece utilizzato l'ordine alfabetico per cognome dell'autore.

È importante inoltre segnalare come l'operazione di suddivisione tematica sia insidiosa, sempre incerta e mai definitiva, visto il radicale carattere e l'esplicita vocazione inter e transdisciplinare del pensiero complesso moriniano. Tenuto conto di questo fondamentale aspetto, si è comunque ritenuta operazione utile e in qualche modo necessaria. L'intento di tale bibliografia tematica è infatti quello di fornire una mappa che aiuti a orientarsi nella vasta produzione dell'autore e nella letteratura scientifica di riferimento – soprattutto rispetto ai temi generali oggetto della presente ricerca (crisi della contemporaneità, epistemologia della complessità, metamorfosi di relianza e ricadute pedagogiche del pensiero complesso) e in particolar modo rispetto a quello della poesia e dell'estetica – e al contempo un quadro più chiaro e immediato delle fonti selezionate e utilizzate.

1.

Morin pensatore e autore della complessità

1.1 Intorno al metodo complesso e al pensiero della complessità

Morin, E. (1951). *L'homme et la mort*. Paris: Seuil. 1970 et 1976. Trad. it. *L'uomo e la morte* (R. Mazzeo, Trad.) Trento: Erickson. 2014.

Morin, E. (1973). *Le paradigme perdu. La nature humaine*. Paris: Seuil. 1979. Trad. it. *Il paradigma perduto. Che cos'è la natura umana?* (E. Bongioanni, Trad.). Milano-Udine: Mimesis. 2020.

Morin, E., & Piattelli-Palmarini, M. (éds.). (1974). *L'unité de l'homme* (3 voll.). Seuil: Paris.

Morin, E. (1977a). *La méthode I. La nature de la nature*. Paris: Seuil. Trad. it. *Il metodo 1. La natura della natura* (G. Bocchi & A. Serra, Tradd.). Milano: Raffaello Cortina. 2001.

Morin, E. (1977b). Introduction générale. L'esprit de la vallée. In *Id.*, *La méthode I. La nature de la nature*. Paris: Seuil. Trad. it. Introduzione generale. Lo spirito della Valle. In *Id.*, *Il metodo 1. La natura della natura* (pp. 3-22). (G. Bocchi & A. Serra, Tradd.). Milano: Raffaello Cortina. 2001.

Morin, E. (1980a). *La méthode II. La vie de la vie*. Paris: Seuil. Trad. it. *Il metodo 2. La vita della vita* (G. Bocchi & A. Serra, Tradd.). Milano: Raffaello Cortina. 2004.

Morin, E. (1980b). Avant-propos. In *Id.*, *La méthode II. La vie de la vie*. Paris: Seuil. Trad. it. Avvertenza. In *Id.*, *Il metodo 2. La vita della vita* (pp. 1-3). (G. Bocchi & A. Serra, Tradd.). Milano: Raffaello Cortina. 2004.

Morin, E. (1982). *Science avec conscience*. Paris: Fayard. Trad. it. *Scienza con coscienza* (P. Quattrocchi, Cur. e Trad.). Milano: FrancoAngeli. 1984.

Morin, E. (1986a). *La méthode III. La connaissance de la connaissance*. Paris: Seuil. Trad. it. *Il metodo 3. La conoscenza della conoscenza*. (A. Serra, Trad.). Milano: Raffaello Cortina. 2007.

Morin, E. (1986b). Introduction générale. In *Id.*, *La méthode III. La connaissance de la connaissance*. Paris: Seuil. Trad. it. Introduzione generale. In *Id.*, *Il metodo 3. La conoscenza della conoscenza* (pp. 5-29). (A. Serra, Trad.). Milano: Raffaello Cortina. 2007.

Morin, E. (1986c). *La méthode IV. Les idées: leur habitat, leur vie, leurs moeurs, leur organization*. Paris: Seuil. Trad. it. *Il metodo 4. Le idee. Habitat, vita, organizzazione, usi e costumi* (A. Serra, Trad.). Milano: Raffaello Cortina. 2008.

Morin, E. (1990a). *Introduction à la pensée complexe*. Paris: ESF. Trad. it. *Introduzione al pensiero complesso* (M. Corbani, Trad.). Milano: Sperling & Kupfer. 1993.

Morin, E. (1990b). Préface. In *Id.*, *Introduction à la pensée complexe*. Paris: ESF. Trad. it. Prefazione. In *Id.*, *Introduzione al pensiero complesso* (pp. 1-4). (M. Corbani, Trad.). Milano: Sperling & Kupfer. 1993.
Morin, E. (1994b). *La complexité humaine*. Paris: Flammarion.
Morin, E. (2001a). *La méthode V. L'humanité de l'humanité*. Paris: Seuil. Trad. it. *Il metodo 5. L'identità umana* (S. Lazzari, Trad.). Milano: Raffaello Cortina. 2002.
Morin, E. (2001b). Prologue. In *Id.*, *La méthode V. L'humanité de l'humanité*. Paris: Seuil. Trad. it. Prologo. In *Id.*, *Il metodo 5. L'identità umana* (pp. XV-XIX). (S. Lazzari, Trad.). Milano: Raffaello Cortina. 2002.
Morin, E., Cotroneo, G., & Gembillo, G. (2003). *Un viandante della complessità. Morin filosofo a Messina* (A. Anselmo, Cur.). Messina: Armando Siciliano.
Morin, E. (2004a). *La méthode VI. Éthique*. Paris: Seuil. Trad. it. *Il metodo 6. Etica* (S. Lazzari, Trad.). Milano: Raffaello Cortina. 2005.
Morin, E. (2008b). *On Complexity*. Cresskill, NJ: Hampton press.
Morin, E. (2009a). Prefazione. La vita del metodo. In Manghi, S., *Il soggetto ecologico di Edgar Morin. Verso una società-mondo* (pp. 7-20). Trento: Erickson.
Morin, E. (2015a). *L'aventure de la Méthode*. Paris: Seuil.
Morin, E. (2019a). *La sfida della complessità* (A. Anselmo & G. Gembillo, Curr.). Firenze: Le Lettere. (Prima ed. 2002)
Morin, E. (2021b). *Il Metodo VII. Il Metodo del Metodo* (A. Anselmo, G. Gembillo & F. Russo, Curr.). Messina: Armando Siciliano.

1.2 Vissuto: pensiero vivente e vita pensante

Morin, E. (1959). *Autocritique*. Paris: Seuil. Trad. it. *Autocritica* (S. Lazzari, Trad.). Bergamo: Moretti & Vitali. 1991.
Morin, E. (1969b). *Le vif du sujet*. Paris: Seuil. Trad. it. *Il vivo del soggetto* (G. Bocchi & D. Ritti, Tradd.). Bergamo: Moretti & Vitali. 1998.
Morin, E. (1969c). Post-préface. In *Id.*, *Le vif du sujet*. Paris: Seuil. Trad. it. Post-prefazione. In *Id.*, *Il vivo del soggetto* (pp. 11-14). (G. Bocchi & D. Ritti, Tradd.). Bergamo: Moretti & Vitali. 1998.
Morin, E. (1970a). *Journal de Californie*. Paris: Seuil. Trad. it. *Diario di California* (G. Cogi, Trad.). Bergamo: Moretti & Vitali. 1993.
Morin, E. (1970b). Post-scriptum. In *Id.*, *Journal de Californie*. Paris: Seuil. Trad. it. Poscritto. In *Id.*, *Diario di California* (pp. 182-195). (G. Cogi, Trad.). Bergamo: Moretti & Vitali. 1993.
Morin, E. (1981a). *Journal d'un livre*. Paris: Inter-Editions. Trad. it. *Diario di un libro. Durante la stesura di Per uscire dal ventesimo secolo* (G. Cogi, Trad.). Bergamo: Moretti & Vitali. 1995.

Morin, E. (1989a). *Vidal et le siens*. Paris: Seuil. Trad. it *Vidal mio padre* (L. Saraval, Trad.). Milano: Sperling & Kupfer. 1995.
Morin, E. (1994a). *Mes démons*. Paris: Stoks. Trad. it. *I miei demoni* (L. Pecelli & A. Perri, Tradd.). Roma: Meltemi. 2004.
Morin, E. (1995). *Une année Sisyphe (Journal de la fin du siècle)*. Paris: Seuil.
Morin, E. (1996b). *Pleurer, aimer, rire, comprendre (1er Janvier 1995 – 31 janvier 1996)*. Paris: Arléa.
Morin, E. (2000). *Itinérance. Entretien avec Marie-Christine Navarro*. Paris: Arléa.
Morin, E. (2001c). *Journal de Plozévet. Bretagne1965*. La Tour-d'Aigues: L'Aube.
Morin, E. (2004c). Prefazione all'edizione italiana. In *Id.*, *I miei demoni* (pp. 7-10). Roma: Meltemi.
Morin, E., & Pasqualini, C. (2007). *Io, Edgar Morin. Una storia di vita*. Milano: Franco Angeli.
Morin, E. (2008a). *Mon chemin. Entretiens avec Djénane Kareh Tager*. Paris: Fayard. Trad. it. *Il mio cammino. Djénane Kareh Tager intervista Edgar Morin* (P. Bonanni, Trad.). Roma: Armando. 2013.
Morin, E. (2009b). *Edwige, l'inséparable*. Paris: Fayard.
Morin, E. (2011c). *Mes philosophes*. Paris: Germina. Trad. it. *I miei filosofi* (R. Mazzeo, Cur. e Trad.). Trento: Erikson. 2013.
Morin, E. (2012b). *Journal* (2 voll.). *Journal. 1962-1987* (Vol. 1). *Journal. 1992-2010* (Vol. 2). Paris: Seuil.
Morin, E. (2012c). Préface. In *Id.*, *Journal. 1962-1987* (Vol. 1, pp. 7-9). Paris: Seuil.
Morin, E. (2012d). Journal de Plozévet. In *Id.*, *Journal. 1962-1987* (Vol. 1, pp. 337-767). Paris: Seuil. (Première éd. 2001).
Morin, E. (2012e). Retour sur soi. In *Id.*, *Journal. 1962-1987* (Vol. 1, pp. 947-962). Paris: Seuil.
Morin, E. (2012f). Journal d'un livre. In *Id.*, *Journal. 1962-1987* (Vol. 1, pp. 963-1104). Paris: Seuil. (Première éd. 1981).
Morin, E. (2012g). *Apprendre à désespérer*. In *Id.*, *Journal. 1962-1987* (Vol. 1, pp. 1105-1110). Paris: Seuil.
Morin, E. (2012h). *Krisis*. In *Id.*, *Journal. 1962-1987* (Vol. 1, pp. 1123-1180). Paris: Seuil.
Morin, E. (2012i). *Préface*. In *Id.*, *Journal. 1992-2010* (Vol. 2, pp. 7-8). Paris: Seuil.
Morin, E. (2012l). *Une année Sisyphe*. In *Id.*, *Journal. 1992-2010* (Vol. 2, pp. 57-436). Paris: Seuil. (Première éd. 1995).
Morin, E. (2012m). *Pleurer, aimer, rire, comprendre*. In *Id.*, *Journal. 1992-2010* (Vol. 2, pp. 439-727). Paris: Seuil. (Première éd. 1996).
Morin, E. (2012n). *Années cruelles*. In *Id.*, *Journal. 1992-2010* (Vol. 2, pp. 731-1285). Paris: Seuil.

Morin, E. (2013). *Mon Paris, ma mémoire*. Paris: Fayard. Trad. it. La *mia Parigi, i miei ricordi* (S. Lazzari, Trad.). Milano: Raffaello Cortina. 2013.
Morin, E. (2017b). *L'île de Luna*. Arles: Actes Sud.
Morin, E. (2019b). *Les souvenirs viennent à ma rencontre*. Paris: Fayard. Trad. it. *I ricordi mi vengono incontro* (R. Mazzeo, Trad.). Milano: Raffaello Cortina. 2020.
Morin, E. (2021a). *Leçons d'un siècle de vie*. Paris: Denoël. Trad. it. *Lezioni da un secolo di vita* (S. Lazzari, Trad.). Milano-Udine: Mimesis. 2021.
Morin, E. (2022b). *Histoire(s) de vie. Entretiens avec Laure Adler*. Paris: Bouquins.

1.3 Un pensiero per il presente e per il futuro: la sfida della complessità e la Via moriniana

Morin, E. (1965). Introduction à une politique de l'homme. In *Id.*, *Introduction à une politique de l'homme*. Paris: Seuil. Trad. it. Introduzione a una politica dell'uomo. In *Id.*, *Introduzione a una politica dell'uomo* (pp. 7-112). (A. Perri, Trad.). Roma: Meltemi. 2000.
Morin, E. (1969a). Pour entrer dans le chaos. in *Id.*, *Introduction à une politique de l'homme*. Paris: Seuil. 1999. Trad. it. Per entrare nel caos. In *Id.*, *Introduzione a una politica dell'uomo* (pp. 113-114). (A. Perri, Trad.). Roma: Meltemi. 2000.
Morin, E. (1981b). *Pour sortir du XXe siècle*. Paris: Nathan. Trad. it. *Per uscire dal ventesimo secolo* (G. Bocchi, Trad.). Bergamo: Lubrina. 1990.
Morin, E., Axelos, K., & Duvignaud, J. (éds.). (1983). *Arguments: 1956-1962* (2 voll.). *Arguments: 1956-1962. N.os 1 à 17 (1956-1960)* (Vol. 1). *Arguments: 1956-1962. N.os 18 à 28 (1960-1962)* (Vol. 2). Toulouse: Privat.
Morin, E. (1987). *Penser l'Europe*. Paris: Gallimard. Trad. it. *Pensare l'Europa* (R. Bertolazzi, Trad.). Milano: Feltrinelli. 1988.
Morin, E. (1989b). La pensée écologisée. *Le Monde diplomatique*. Trad. it. Il pensiero ecologizzato. In *Id.*, *L'anno I dell'era ecologica. La Terra dipende dall'uomo che dipende dalla Terra. Seguito da un dialogo con Nicolas Hulot* (pp. 29-48). (B. Spadolini, Cur. e Trad.). Roma: Armando. 2007.
Morin, E. (1990c, septembre 22). L'ére damocléenne. *Le Monde*. In *Id.*, *Introduction à une politique de l'homme*. Paris: Seuil. 1999. Trad. it. L'era di Damocle. In *Id.*, *Introduzione a una politica dell'uomo* (pp. 143-149). (A. Perri, Trad.). Roma: Meltemi. 2000.
Bocchi, G., Ceruti, M., & Morin, E. (1990). *Turbare il futuro, un nuovo inizio per la civiltà planetaria*. Bergamo: Moretti & Vitali.
Bocchi, G., Ceruti, M., & Morin, E. (1991). *Un nouveau commencement*. Paris: Seuil.
Morin, E., & Kern, A.B. (1993). *Terre-Patrie*. Paris: Seuil. Trad. it. *Terra Patria* (S. Lazzari, Trad.). Milano: Raffaello Cortina. 1994.

Morin, E., & Naïr, S. (1996). *Puor une politique de civilisation*. Paris: Arléa. Trad. it. *Una politica di civiltà* (M. Cardona, Trad.). Trieste: Asterios. 1999.
Morin, E. (1999f). *Introduction à une politique de l'homme*. Paris: Seuil. Trad. it. *Introduzione a una politica dell'uomo* (A. Perri, Trad.). Roma: Meltemi. 2000
Morin, E. (2003a). *Dialogo. L'identità umana e la sfida della convivenza* (F. Morace, Cur.). Milano: Libri Scheiwiller.
Morin, E. (2003b, janvier 1). Vers l'abîme? *Le Monde*, In *Id.*, *Vers l'abîme?* Paris: Herne. 2007. Trad. it. *Verso l'abisso*. In *Id.*, *Oltre l'abisso* (pp. 15-20). (B. Spadolini, Trad.). Roma: Armando. 2016.
Morin, E., & Cassé, M. (2003). *Enfants du ciel. Entre vide, lumiere, matiere*. Paris: Odile Jacob. Trad. it. *Alle origini del cosmo. Dialogo intorno ai misteri dell'uomo e dell'universo* (M. Marino, Trad.). Napoli: Pisani. 2004.
Morin, E., & Baudrillard, J. (2003). *La violence du monde*. Paris: Le Felin. Trad. it. *La violenza del mondo* (F. Sircana, Trad.). Como: Ibis. 2004.
Morin, E., Ciurana, É.R., & Motta, R.D. (2003). *Èduquer pour l'ère planétaire. La pensée complexe comme Méthode d'apprentissage dans l'erreur et l'incertitude humaines*. Paris: Balland. Trad. it. *Educare per l'era planetaria. Il pensiero complesso come metodo di apprendimento* (B. Spadolini, Cur. e Trad.). Roma: Armando. 2018.
Morin, E. (2004b). *Pour entrer dans le XXIe siècle*. Paris: Seuil.
Morin, E. (2005). *Culture et barbarie européennes*. Paris: Bayard. Trad. it. *Cultura e barbarie europee* (S. Lazzari, Trad.). Milano: Raffaello Cortina. 2006.
Morin, E. (2007a). *Où va le monde?* Paris: Herne. *Dove va il mondo?* (B. Spadolini, Trad.). Roma: Armando. 2012.
Morin, E. (2007b). *Vers l'abîme?* Paris: L'Herne. Trad. it. *Oltre l'abisso* (B. Spadolini, Trad.). Roma: Armando. 2016.
Morin, E. (2007c). *L'anno I dell'era ecologica. La Terra dipende dall'uomo che dipende dalla Terra. Seguito da un dialogo con Nicolas Hulot* (B. Spadolini, Cur. e Trad.). Roma: Armando.
Morin, E., & Pena-Vega, A. (éds.). (2009). *Pour une politique de l'humanité? Au-delà du développement*. Poitiers: Atlantique.
Morin, E., & Viveret, P. (2010). *Comment vivre en temps de crise?* Montrouge: Bayard. Trad. it. *Come vivere in tempi di crisi?* (L. Lunari, Trad.). Milano: BookTime. 2011.
Morin, E. (2011a). *La Voie. Pour l'avenir de l'humanité*. Paris: Fayard. Trad. it. *La via. Per l'avvenire dell'umanità* (S. Lazzari, Trad.). Milano: Raffaello Cortina. 2012.
Morin, E. (2011b). *Avant-propos*. In *Id. La Voie. Pour l'avenir de l'humanité*. Paris: Fayard. Trad. it. *Premessa*. In *Id.*, *La via. Per l'avvenire dell'umanità* (pp. XXI-XXIV). (S. Lazzari, Trad.). Milano: Raffaello Cortina. 2012.
Morin, E., & Hessel, S. (2011). *Le Chemin de l'espérance*. Paris: Fayard. Trad. it. *Il cammino della speranza* (A. Sansa, Trad.). Milano: Chiarelettere. 2012.

UnimcWebTv. (2011, novembre 30). *Edgar Morin – Lectio Magistralis – Università di Macerata [umanesimo planetario]* [Video]. YouTube. https://www.youtube.com/watch?v=qw_V7E9_z6Y
Morin, E., & Zagrebelsky, G. (2012). Comunità planetaria e nuovo umanesimo. Dialogo tra Edgar Morin e Gustavo Zagrebelsky. In Simonigh, C. (a cura di), *Pensare la complessità per un umanesimo planetario. Con interventi di Edgar Morin, Gianni Vattimo e Gustavo Zagrebelsky* (pp. 29-51), Milano-Udine: Mimesis.
Morin, E., & Ceruti, M. (2013). *La nostra Europa*. Milano: Raffaello Cortina.
Morin, E. (2014b). *Au rythme du monde. Un demi-siècle d'articles dans "Le Monde"*. Paris: Châtelet.
Morin, E. (2015b). *L'Europe à deux visages. Humanisme et barbarie*. Paris: Lemieux.
Morin, E. (2015c). *Etica e identità umana* (M.G. Mattei, Cur.; G. Tabacco, Trad.). Milano: Egea.
Morin, E. (2015d). *Penser global. L'homme et son univers*. Paris: Robert Laffont. Trad. it. *Sette lezioni sul pensiero globale* (S. Lazzari, Trad.). Milano: Raffaello Cortina. 2016.
Morin, E., & Pistoletto, M. (2015). *Impliquons-nous. Dialogue puor le siècle*. Arles: Actes sud. Trad. it. *Attiviamoci, Impliquons-nous. Dialogo per il secolo* (M. Porro, Trad.). Lecco: Polyhistor. 2019.
Morin, E. (2016a). *Écologiser l'homme. La nature du futur et le futur de la nature*. Paris: Lemieux.
Morin, E. (2016b). *Pour une crisologie*. Paris: l'Herne. *Per una teoria della crisi*. Roma: Armando. 2017.
Morin, E. (2017c). *Le temps est venu de changer de civilisation. Dialogue avec Denis Lafay*. La Tour-d'Aigues: l'Aube.
Morin, E. (2018a). *Pour résister à la régression. Dialogues*. La Tour d'Aigues: L'Aube.
Morin, E. (2019d). *La fraternité, pourquoi?* Arles: Actes Sud. Trad. it. *La fraternità, perché? Resistere alla crudeltà del mondo* (N. Manghi, Trad.). Roma: AVE. 2020.
Morin, E. (2020a). *L'entrée dans l'ère écologique*. La Tour d'Aigues: L'Aube.
Morin, E. (2020b). *Changeons de voie. Les leçons du coronavirus*. Paris: Denoël. Trad. it. *Cambiamo strada. Le 15 lezioni del coronavirus* (R. Prezzo, Trad.). Milano: Raffaello Cortina. 2020.
Morin, E., & Rabhi, P. (2021). *Frères d'âme*. *Entretien avec Denis Lafay*. La Tour d'Aigues: L'Aube. Trad. it. *Fratellanza d'anima. Intervista con Denis Lafay* (B. Carvisiglia, Cur. e Trad.). Roma: Armando. 2021.
Morin, E. (2022a). *Réveillons-nous!* Paris: Denoël. Trad. it. *Svegliamoci!* (A. Neve, Trad.). Milano-Udine: Mimesis. 2022.
Morin, E. (2023a). *De guerre en guerre. De 1940 à l'Ukraine*. La Tour-d'Aigues: L'Aube. Trad. it. *Di guerra in Guerra. Dal 1940 all'Ucraina invasa* (S. Lazzari, Trad.). Milano: Raffaello Cortina. 2023.

1.4 Complessità della pedagogia e pedagogia della complessità: riforma del pensiero, riforma dell'educazione

Morin, E. (1996a). *La laïcité en éducation*. Lyon: Voies livres.
Morin, E., Florenzano, F., & Delors, J. (1998). *L'educazione ovvero l'utopia necessaria. Il valore dell'apprendimento continuo nella società contemporanea*. Roma: EDUP.
Morin, E. (1999a). *Relier les connaissances. Le défi du XXI^ème^ siècle*. Paris: Seuil.
Morin, E. (1999b). *La tête bien faite*. Paris: Seuil. Trad. it. *La testa ben fatta. Riforma dell'insegnamento e riforma del pensiero* (S. Lazzari, Trad.). Milano: Raffaello Cortina. 2000.
Morin, E. (1999c). Prologue. In *Id.*, *La tête bien faite* Trad. it. Prologo. in *Id.*, *La testa ben fatta. Riforma dell'insegnamento e riforma del pensiero* (pp. 1-3). (S. Lazzari, Trad.). Milano: Raffaello Cortina. 2000.
Morin, E. (1999d). *Le sept savoirs nécessaires à l'éducation du futur*. Paris: UNESCO. Trad. it. *I sette saperi necessari all'educazione del futuro* (S. Lazzari, Trad.). Milano: Raffaello Cortina. 2001.
Morin, E. (1999e). *Educare gli educatori. Una riforma del pensiero per la Democrazia cognitiva* (A. Martini, Cur.). Roma: EDUP.
Morin, E. (2002). *Dialogue sur la connaissance. Entretiens avec des lycéens*. Entretiens conçus et animés par A. Pena-Vega e B. Paillard. La Tour d'Aigues: L'Aube. 2011. Trad. it. *Il mio pensiero. Edgar Morin parla con gli studenti* (C. Casalini, Cur.). Milano: Medusa. 2013.
Morin, E. (2014a). *Enseigner à vivre*. Arles: Actes Sud. Trad. it. *Insegnare a vivere. Manifesto per cambiare l'educazione* (M. Ceruti, Cur.; S. Lazzari, Trad.). Milano: Raffaello Cortina. 2015.
Blanquer, J.-M., & Morin, E. (2019). *Quelle école voulons-nous? La passion du savoir*. Paris: Odile Jacob.

1.5 Sulla poesia e sull'estetica: una visione complessa di poesia, estetica, arte, cinema e media

Morin, E. (1956). *Le cinéma ou L'homme imaginaire. Essai d'anthropologie*. Paris: Minuit. Trad. it. *Il cinema o l'uomo immaginario. Saggio di antropologia sociologica* (G. Esposito, Trad.). Milano: Raffaello Cortina. 2016.
Morin, E. (1957). *Les stars*. Paris: Seuil. Trad. it. *I divi* (M. Castino, Trad.). Milano: Garzanti. 1977.
Morin, E. (1962). *L'esprit du temps*. Paris: Grasset. Trad. it. *L'industria culturale. Saggio sulla cultura di massa* (G. Guglielmi, Trad.). Bologna: Il mulino. 1974.
Morin, E. (1977c). Préface à la nouvelle édition. In *Id.*, *Le cinéma ou L'homme imaginaire. Essai d'anthropologie*. Paris: Minuit. Trad. it. Prefazione alla nuova edizione. In *Id.*, *Il cinema o l'uomo immaginario. Saggio di antropologia sociologica* (pp. 3-11). (G. Esposito, Trad.). Milano: Raffaello Cortina. 2016.

Morin, E. (1997a). *Amour. Poesie. Saggesse*. Paris: Seuil. Trad. it. *Amore, poesia, saggezza* (L. Fusillo, Trad.). Roma: Armando. 1999.
Morin, E. (1997b). Préface. In *Id.*, *Amour. Poesie. Saggesse*. Paris: Seuil. Trad. it. Prefazione. In *Id.*, *Amore, poesia, saggezza* (pp. 9-13). (L. Fusillo, Trad.). Roma: Armando. 1999.
Morin, E. (2003c, avril 17). Pour un Palais du surréalisme. *Le Monde*. In *Id.*, *Les souvenirs viennent à ma rencontre*. Paris: Fayard. 2019. Trad. it. Per un palazzo del surrealismo. In *Id.*, *I ricordi mi vengono incontro* (pp. 681-683). (R. Mazzeo, Trad.). Milano: Raffaello Cortina. 2020.
Lefait, P. (Producteur). (2008, mai 7). *Des Mots De Minuit* [Émission de télévision]. France 2.
Morin, E., *La formazione estetica*, in Reda, C.G., Persico, M. R. (a cura di), *Arte e formazione. Collingwood, Gentile, Croce ed altri studi. Atti dei Convegni 2006-2009*, Napoli, Oscom, 2010, pp. 169-176.
Morin, E. (2012a). *Science, Poesie, Société. Entretien*. Paris: La République des Lettres. eBook. (Première éd. 1983).
Morin, E., & FMSH (2016a, 4 mai). *L'Esthétique et l'art du point de vue d'une anthropologie complexe (1/3)*. In *Cycle Globalité et complexité - Edgar Morin*. [Vidéo]. Canal-U. https://doi.org/10.60527/kkfm-fd35
Morin, E., & FMSH (2016b, 13 mai). *L'Esthétique et l'art du point de vue d'une anthropologie complexe (2/3)*. In *Cycle Globalité et complexité - Edgar Morin*. [Vidéo]. Canal-U. https://doi.org/10.60527/j42j-6727
Morin, E., & FMSH (2016c, 20 mai). *L'Esthétique et l'art du point de vue d'une anthropologie complexe (3/3)*. In *Cycle Globalité et complexité - Edgar Morin*. [Vidéo]. Canal-U. https://doi.org/10.60527/gbs5-g649
Morin, E. (2016c). *L'esthétique et l'art du point de vue d'une anthropologie complexe*. Paris: Fondation Calouste Gulbenkian.
Morin, E. (2016d). *Sur l'esthétique*. Paris: Laffont. Trad. it. *Sull'estetica* (F. Bellusci, Trad.). Milano: Raffaello Cortina. 2019.
Morin, E. (2016e). Préface. In *Id.*, *Sur l'esthétique*. Paris: Laffont. Trad. it. Prefazione. In *Id.*, *Sull'estetica* (pp. 9-10). (F. Bellusci, Trad.). Milano: Raffaello Cortina. 2019.
Morin, E. (2017a). *Connaissance Ignorance Mystère*. Paris: Fayard. Trad. it. *Conoscenza, ignoranza, mistero* (S. Lazzari, Trad.). Milano: Raffaello Cortina. 2018.
Tv5Monde. (2017, janvier 15). *Idées. "Sur l'esthétique", nous laisser nous émerveiller?* [Video]. YouTube. https://www.youtube.com/watch?v=nfnlXj7FCCA
Truong, N. (2017, juillet 30). Edgar Morin et Christiane Taubira: «Pour une poétique des civilisations». *Le Monde*. https://www.lemonde.fr/festival/article/2017/07/29/edgar-morin-et-christiane-taubira-pour-une-poetique-des-civilisations_5166380_4415198.html
Morin, E. (2018b). *Poésies du métropolitain*. Paris: Descartes & Cie.

Morin, E. (2018c). *Le cinéma. Un art de la complexité. Articles et inédits, 1952-1962*. Paris: Nouveau monde. Trad. it. *Sul cinema. Un'arte della complessità* (C. Simonigh, Cur; A. Battaglia, Trad.). Milano: Raffaello Cortina. 2021.
Morin, E. (2019c). Adieu à Paris. In *Id.*, *Les souvenirs viennent à ma rencontre*. Paris: Fayard. Trad. it. *Adieu à Paris*. In *Id.*, *I ricordi mi vengono incontro* (p. 649). (R. Mazzeo, Trad.). Milano: Raffaello Cortina. 2020.
Gesbert, O. (Productrice). (2019, septembre 10). Edgar Morin: "On n'a pas trouvé le sens de notre destin commun" [Épisode de podcast audio]. In *La Grande Table*. France Culture. https://www.radiofrance.fr/franceculture/podcasts/la-grande-table-idees/edgar-morin-resister-a-la-prose-de-la-vie-pour-trouver-la-poesie-de-sa-propre-vie-7409312
Morel, P. (2021, avril 29). Interview. Edgar Morin: "Il faut retrouver ces fêtes qui sont des moments de poésie". *Femme Acuelle*. https://www.femmeactuelle.fr/actu/news-actu/interview-edgar-morin-il-faut-retrouver-ces-fetes-qui-sont-des-moments-de-poesie-2112308
Rédaction Française de Radio Vatican (Producteur). (2021, septembre 18). Vox Mundi 18.09.2021 [Épisode de podcast audio]. In *Vox Mundi*. Radio Vatican. https://www.vaticannews.va/fr/podcast/vox-mundi/2021/09/vox-mundi-18-09-2021.html
Morin, E., & Lawtoo, N. (2022). The complexity of mimesis. A dialogue with Edgar Morin. In Lawtoo, N., *Homo Mimeticus. A New Theory of Imitation* (pp. 301-320). Leuven: Leuven University Press. ePDF (CC BY-NC-ND 4.0). https://doi.org/10.2307/j.ctv32r02kw.13
Morin, E. (2023b). *Des oasis de poésie*. Paris: Poesis.

1.6 Alcuni dei riferimenti moriniani

1.6.1 General System Theory and Cybernetics

Ashby, W.R. (1956). *An Introduction to cybernetics*. London: Chapman & Hall. Trad. it. *Introduzione alla cibernetica* (M. Nasti, Cur.). Torino: Einaudi. 1971.
Bateson, G. (1972). *Steps to an Ecology of Mind*. New York: Ballantine Books. Trad. it. *Verso un'ecologia della mente* (G. Longo & G. Trautteur, Tradd.). Adelphi: Milano. 2018.
Bateson, G. (1979a). *Mind and Nature. A necessary Unity*. New York: Dutton. Trad. it. *Mente e Natura. Un'unità necessaria* (G. Longo, Trad.). Milano: Adelfi. 2014.
Foerster, H. von, & Zopf, G.W. (Eds.). (1962). *Principle of self-organization*. New York: Pergamon Press.
Foerster, H. von (1974). *Cybernetics of Cybernetics, or the Control of Control and the Communication of Communication*. Urbana, IL: University of Illinois Press.

Mesarovic, D. (ed.). (1964). *Views on General System Theory*. New York: Wiley.
Gunther, G. (1962). Cybernetical ontology and transjunctional operation. In Yovits, M.C. (ed.), *Self-organizing Systems*. Washington: Spartan Books.
Neumann, J. von (1966). *Theory of Self-reproducing Automata*. Urbana, IL: University of Illinois Press.

1.6.2 Aperture antropologiche, sociologiche, "scientifiche", mistiche

Alberoni, F. (1979). *Innamoramento e amore*. Milano: Garzanti.
Angyal, A. (1941). *Foundations for a Science of Personality*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
Bataille, G. (1933). La notion de dépense. *La Critique Sociale*, 7. Trad. it. *La parte maledetta*. Torino: Bollati Boringhieri. 1992.
Champetier, C. (1994). *Homo consumans. Archeologie du don et de la depense*. Arpajon: Le Labyrinthe. Trad. it. *Homo consumans* (P. Montanari & L. Pesenti, Tradd.). Casalecchio di Reno: Arianna. 1999.
de Goedt, M. (1993). *Le Christ de Thérèse de Jésus*. Paris: Desclée. Trad. it. *Il Cristo di Teresa*. (M.R. del Genio, Trad.). Città del Vaticano: Libreria editrice vaticana. 1997.
Fischer, R. (1971). A cartography of the ecstatic and meditative states. *Science*, *174*(4012), 897-904. https://doi.org/10.1126/science.174.4012.897
Huizinga, J. (1938). *Homo ludens. Proeve eener bepaling van het spel-element der cultuur*. Groningen: Wolters-Noordhoff. 1985. Trad. it. *Homo ludens* (C. van Schendel, Trad.). Torino: Einaudi. 2002.
Illich, I. (1973). *La convivialité*. Paris: Seuil. Trad. it. *La convivialità* (M. Cucchi, Trad.). Milano: Mondadori. 1973.
Naoumova, G. (1999). *Sibirische Heilgeheimnisse. Vom magischen Wissen der Taiga-Schamanen*. Bergisch Gladbach: Bastei Lübbe. Trad. fr. *Taïga trances. Voyage initiatique au pays des chamans sibériens* (F. Mancip-Renaudie & O. Mannoni, Tradd.). Paris: Calmann-Lévy. 2002.
Trincher, K.S. (1964). *Biology and Information. Element of Biological Thermodynamic*. New York: Consultant Bureau.
Reeves, H. (1981). *Patience dans l'azur. L'évolution cosmique*. Paris: Seuil.

1.6.3 Alcuni degli artisti-filosofi di Morin

de la Cruz, J. (1997). *Poesía completa y comentarios en prosa*. Barcellona: Planeta.
Dostoevskij, F.M. (1866). *Prestuplénie i nakazànie*. Trad. it. *Delitto e castigo* (S. Prina, Cur.). Milano: Mondadori. 2012.
Hesse, H. (1930). *Narziss und Goldmund. Erzahlung*. Frankfurt: Suhrkamp. 2018. Trad. it. *Narciso e Boccadoro* (M. Carbonaro, Trad.). Milano: Mondadori. 2022.

MACHADO, A. (1912), Poema caminante. In *Id.*, *Poesias completas*, Madrid: Espasa Calpe. 1989.
MARTIN DU GARD, R. (1921). *Jean Barois*. Paris: Gallimard. 1963. Trad. it. *Jean Barois* (F. Francavilla, Trad.). Firenze: Parenti. 1956.
PASOLINI, P.P., (Regista). (1968). *Teorema* [Film]. Mondo Home entertainment.

2.

Su Morin e sulla complessità

2.1 Sulla vita e il vissuto moriniano e sulla ricorsività di vita e pensiero

Anselmo, A. (2018). Prefazione. Edgar Morin e la "circolarità virtuosa" tra pensiero ed etica. In Gembillo, F. *Conoscenza ed etica nel pensiero di Edgar Morin* (pp. 13-15). Roma: Aracne.

Bensoussan, A. (2014). Les Marranes. *Atalaya*, 14. https://doi.org/10.4000/atalaya.1330

Bianchi, F. (2001). *Le fil des idées. Un éco-biographie intellectuelle d'Edgar Morin*. Paris: Seuil.

Ceruti, M. (2021a). Prefazione. La scommessa di Edgar Morin. In Morin, E., *Lezioni da un secolo di vita* (pp. 7-14). Milano-Udine: Mimesis.

Cotroneo, G. (2011). Autocritica. Il tormentato percorso politico di Edgar Morin. *Complessità*, *6*(1-2), t. 2, 261-277.

Gembillo, G. (2021). "Passo sicuro e sorriso libero". In cammino verso le braccia aperte di Edgar Morin. *Riflessioni Sistemiche*, 25, 57-67. https://www.aiems.eu/pubblicazioni/riflessioni-sistemiche/rs25

Institut interdisciplinaire d'anthropologie du contemporain. (s.d. c). *Edgar Morin. Biographie, Bibliographie: 1946-*. IIAC – Centre National de la Recherche Scientifique (CNRS). Recuperato 15 giugno 2023, da https://www.iiac.cnrs.fr/rubrique32.html

Institut interdisciplinaire d'anthropologie du contemporain. (s.d. d). *Liste des titres scientifiques ou autres d'Edgar Morin*. IIAC – Centre National de la Recherche Scientifique (CNRS). Recuperato 15 giugno 2023, da https://www.iiac.cnrs.fr/article258.html

Lecompte, F. (2023). *Edgar Morin. En suivant la voie, Une vie, une œuvre*. Paris: l'Archipel.

Novinsky, A. (2000). Marranos and Marranism – A new approach. *Jewish Studies*, 40, 5-20. https://www.jstor.org/stable/23382523

Vitali, G. (2021) Come un poeta. In Ceruti, M. (a cura di), *Cento Edgar Morin*, *100 firme italiane per i 100 anni dell'umanista planetario* (pp. 429-431). Milano-Udine: Mimesis.

Weinmann, H. (1994). Introduction. Edgar Morin. L'Œdipe du complexe. In Morin, E., *La complexité humaine* (pp. 7-140). Paris: Flammarion.

2.2 L'epistemologia della complessità: sul metodo e sul pensiero complesso di Edgar Morin

Aït Abdelmalek, A. (2010). *Edgar Morin, sociologue de la complexité. Une méthode pour dégager de nouveaux savoirs*. Rennes: Apogée. Trad. it. *Edgar Morin, sociologo della complessità* (V. Grassi, Trad.). Torino: L'Harmattan Italia. 2015.

Anselmo, A. (2000). *Edgar Morin. Dal riduzionismo alla complessità*. Messina: Armando Siciliano.

Anselmo, A. (2005). *Edgar Morin e gli scienziati contemporanei*. Soveria Mannelli: Rubbettino.

Anselmo, A. (2006). *Edgar Morin. Dalla sociologia all'epistemologia*. Napoli: Guida.

Anselmo, A. (a cura di). (2020b). *In cammino con Edgar Morin*. Messina: Armando Siciliano.

Associazione Italiana di Epistemologia e Metodologia Sistemiche. (s.d.). *Riflessioni sistemiche*. Recuperato 8 ottobre 2024, da *https://www.aiems.eu/pubblicazioni/riflessioni-sistemiche*

Banywesize Mukambilwa, E. (2007). *Le complexe. Contribution à l'avènement de l'"organisaction" chez Edgar Morin*. Paris: L'Harmattan.

Bocchi, G., & Ceruti, M. (a cura di). (1995). *La sfida della complessità*. Feltrinelli: Milano.

Bougnoux, D., Le Moigne, J.-L., & Proulx, S. (éds.). (1990). *Arguments pour une méthode (Autour d'Edgar Morin)*. Paris: Seuil.

Brohm, J., M. (2008). Edgar Morin et l'Universel concret. In Cortès, J., Vallejo-Gomez, N., & Laurent, L. (éds.), Hommage à Edgar Morin pour son 87 ème Anniversaire. *Synergies Monde*, 4, 37-41. https://gerflint.fr/Base/Monde4/brohm.pdf

Celeste, G. (2009). *Edgar Morin. Cultura e natura nella teoria della complessità*. Saonara: Il prato.

Centre Edgar Morin (s.d.). *Centre Edgar Morin*. École des hautes études en sciences sociales. Recuperato 15 giugno 2023, da https://www.ehess.fr/fr/centre-edgar-morin

Centro de Estudos e Pesquisas Edgar Morin. (s.d.). *Home*. Recuperato 8 ottobre 2024, da https://cepedgarmorin.com/

Centro Studi di Filosofia della Complessità "Edgar Morin". (s.d. a). *Home*. FILCOMP – Università degli Studi di Messina. Recuperato 8 ottobre 2024, da https://filcompl.unime.it/

Centro Studi di Filosofia della Complessità "Edgar Morin". (s.d. b). *Pubblicazioni*. FILCOMP – Università degli Studi di Messina. Recuperato 8 ottobre 2024, da https://filcompl.unime.it/pubblicazioni/

Ceruti, M. (2009). *Il vincolo e la possibilità*. Milano: Raffaello Cortina.

Ceruti, M. (2015). *La fine dell'onniscienza*. Roma: Studium.

Ceruti, M. (2021b). Il "secolo" di Edgar Morin. In *Id.* (a cura di), *Cento Edgar Morin*, *100 firme italiane per i 100 anni dell'umanista planetario* (pp. 17-27). Milano-Udine: Mimesis.
Ceruti, M. (a cura di). (2021c). *Cento Edgar Morin*, *100 firme italiane per i 100 anni dell'umanista planetario*. Milano-Udine: Mimesis.
Cipro, M. (2015). *Edgar Morin. Il Prometeo del XX secolo*. Ariccia: Aracne.
Comunidad de Pensamiento Complejo. (s.d.). *Home.* Recuperato 15 giugno 2023, da https://pensamientocomplejo.org/
Contini, R.M. (2006). *Complessità e analisi sociologica in Edgar Morin*. Chieti: Libreria Universitaria.
Cortès, J., Vallejo-Gomez, N., & Laurent, L. (éds.). (2008). Hommage à Edgar Morin pour son 87 ème Anniversaire. *Synergies Monde*, 4.
Cotroneo, G., Simonigh, C., Springer, M., Maldonato, M., Gembillo, F., Giacobello, M.L., Casella, C., Noto, G., Russo, F., Cimato, A., Galbo, E., Valenti, V., Pasqualini, C., Verso, A., & Crapanzano, C. (2011). Complessità. *Complessità*, *6*(1-2), t. 2.
Documents du RIC (s.d.). Réseau Intelligence de la Complexité. Recuperato 8 ottobre 2024, da https://www.intelligence-complexite.org/documents
Dortier, J.-F., & Yousfi, L. (2019). *Edgar Morin. L'aventure d'une pensée.* Auxerre: Sciences humaines.
Fages, J.B. (1980). *Comprendre Edgar Morin*. Toulouse: Privat.
Fert, J.-M. (2012). *Apprendre à penser complexe* (2 tt.). *Se relier au monde* (t. 1); *Reliances humaines et personnelles* (t. 2). Paris: L'Harmattan.
Festival della Complessità (s.d. a). *Home*. Recuperato 8 ottobre 2024, da https://www.festivalcomplessita.it/
Festival della Complessità (s.d. b). *I Quaderni della Complessità*. Recuperato 8 ottobre 2024, da https://www.festivalcomplessita.it/organizza/acquista-i-quaderni-della-complessita/
Fondation Edgar Morin. (s.d.). *Home*. Recuperato 8 ottobre 2024, da https://fondationedgarmorin.org/
Fortin, R. (2000). *Comprendre la complexité. Introduction à La Méthode di Edgar Morin*. Paris: L'Harmattan.
Fortin, R. (2020). *Penser avec Edgar. Lire "La méthode"*. Paris: Herman. (Première éd. 2008).
Fortin, R. (2022). *Edgar Morin crisologue. La pensée politique et sociale d'Edgar Morin*. Saint-Nicolas, Québec: PUL.
Fraisopi, F. (2009). *Besinnung. Scienza, complessità, fenomenologia*. Roma: Aracne.
Fraisopi, F. (2012). *La complexité et les phénomènes. Nouvelles ouvertures entre science et philosophie*. Paris: Hermann.
Gembillo, F. (2018). *Conoscenza ed etica nel pensiero di Edgar Morin*. Roma: Aracne.
Gembillo, G. (2008). *Le polilogiche della complessità. Metamorfosi della Ragione da Aristotele a Morin*. Firenze: Le Lettere.

Gembillo, G. (2009). *Da Einstein a Mandelbrot. La filosofia degli scienziati contemporanei*. Firenze: Le lettere.
Gembillo, G., Cotroneo, G., Ceruti, M., Morin, M., Giordano, G., Noto, G., Ciurana, E.R., Manghi, S., Altavilla, C., & Anselmo, A. (2011). Complessità. *Complessità*, *6*(1-2), t. 1.
Gembillo, G., & Anselmo, A. (2013). *Filosofia della complessità*. Firenze: Le Lettere.
Gembillo, G., & Anselmo, A. (2019). Edgar morin e i processi di eco-auto-organizzazione. *Illuminazioni*, 49, 81-109.
Gembillo, G., & Galzinga, M. (1994). *Scienziati e nuove immagini del mondo*. Milano: Marzorati.
Genelot, D. (2014). Responsabilità Etica nell'azione entro una complessità. *Riflessioni Sistemiche*, 10, 26-41.
Giordano, G. (2000). *Tra Einstein ed Eddington. La filosofia degli scienziati contemporanei*. Messina: Armando Siciliano.
Giordano, G. (2005). *La filosofia di Ilya Prigogine*. Messina: Armando Siciliano.
Giordano, G. (2006). *Da Einstein a Morin. Filosofia e scienza tra due paradigmi*. Soveria Mannelli: Rubbettino.
Giordano, G. (2008). *Economia, etica, complessità. Mutamenti della ragione economica*. Firenze: Le lettere.
Giordano, G. (2021). *Complessità. Interazioni e diramazioni*. Messina: Armando Siciliano.
González, J.M. (coord.) (2021). *100 años Edgar Morin. Humanista Planetario*. La Paz.: s.n.
Grupo de Estudos da Complexidade. (s.d.). *Home*. Grecom – Universidade Federal do Rio Grande do Norte. Recuperato 15 giugno 2023, da https://grecom.ce.ufrn.br/
Guaraldi. (s.d.). *Quaderni del CE.R.CO*. Recuperato 8 ottobre 2024, da https://www.guaraldi.it/guaraldi/QuaderniDelCERCO.html
Indeterminism in Sciences and Historico-philosophical Transdisciplinary Advanced Research Center. (s.d.). *ISHTAR – Studi storici transdiscipinari sulle scienze e filosofia*. Dipartimento di Lettere, Filosofia, Comunicazione dell'Università degli Studi di Bergamo. Recuperato 8 ottobre 2024, da https://dlfc.unibg.it/it/ricerca/strutture-ricerca/centri-ricerca/ishtar
Institut interdisciplinaire d'anthropologie du contemporain. (s.d. a). *Ecrits Par Edgar Morin*. IIAC – Centre National de la Recherche Scientifique (CNRS). Recuperato 15 giugno 2023, da https://www.iiac.cnrs.fr/rubrique33.html
Institut interdisciplinaire d'anthropologie du contemporain. (s.d. b). *Ecrits Sur Edgar Morin*. IIAC – Centre National de la Recherche Scientifique (CNRS). Recuperato 15 giugno 2023, da https://www.iiac.cnrs.fr/rubrique34.html

Institut interdisciplinaire d'anthropologie du contemporain. (s.d. e). *Présentation du Centre Edgar-Morin*. IIAC – Centre National de la Recherche Scientifique (CNRS). Recuperato 15 giugno 2023, da https://www.iiac.cnrs.fr/rubrique7.html

Instituto Peruano del Pensamiento Complejo "Edgar Morin". (s.d.). *Home.* IPCEM – Universidad Ricardo Palma. Recuperato 8 ottobre 2024, da https://www.urp.edu.pe/ipcem/

L'Yvonnet, F. (éd.). (2016). *Cahier Edgar Morin*. Paris: L'Herne.

Le Moigne, J.-L., & Morin, E. (éds.). (2013). *Intelligence de la complexité. Épistémologie et pragmatique*. Paris: Hermann.

Lemieux, E. (2009). *Edgar Morin. L'indiscipliné*. Paris: Seuil.

Les origines du RIC. (s.d.). Réseau Intelligence de la Complexité. Recuperato 8 ottobre 2024, da https://www.intelligence-complexite.org/qui-sommes-nous/origines-ric

Malaina, A. (2012). *Le paradigme de la complexité et la sociologie. Possibilité et limites d'une sociologie complexe*. Paris: L'Harmattan.

Manghi, S. (2009). *Il soggetto ecologico di Edgar Morin. Verso una società-mondo*. Trento: Erickson.

Manghi, S. (2021). I cento (e più) libri italiani di Edgar Morin. In Ceruti, M. (a cura di), *Cento Edgar Morin*, *100 firme italiane per i 100 anni dell'umanista planetario* (pp. 437-442). Milano-Udine: Mimesis.

Mattei, M.G. (2015). Sistema Morin. In Morin, E., *Etica e identità umana* (pp. 9-22). (M.G. Mattei, Cur.; G. Tabacco, Trad.). Milano: Egea.

Mimesis Edizioni. (s.d.). *La sfida della complessità*. Recuperato 8 ottobre 2024, da https://www.mimesisedizioni.it/catalogo/collana/757

Montuori, A. (2008). Foreword. Edgar Morin's path of complexity. In Morin, E., *On Complexity* (pp. VII- XLIV). Cresskill, NJ: Hampton Press.

Morin, E., Cotroneo, G., & Gembillo, G. (2003). *Un viandante della complessità. Morin filosofo a Messina* (A. Anselmo, Cur.). Messina: Armando Siciliano.

Mukungu Kakangu, M. (2007). *Vocabulaire de la complexité. Post-scriptum à "La méthode" d'Edgar Morin*. Paris: L'Harmattan.

Nsonsissa, A. (2010). *Transdisciplinarité et transversalité épistémo-logiques chez Edgar Morin*. Paris: L'Harmattan.

Nsonsissa, A., & Gévi, A.A. (2019). *Edgar Morin ou la nouvelle épistémologie*. Paris: L'Harmattan.

Ospina, G.L., & Gómez, N.V. (éds.). (2001), *L'humaniste planétaire. Edgar Morin en ses 80 ans. Hommage International*, Paris, UNESCO.

Paillard, B. (2012). Introduction. In Morin, E., Journal de Plozévet. In. Id., *Journal. 1962-1987* (Vol. 1, pp. 339-354). Paris: Seuil. (Première éd. 2001).

Pena-Vega, A., & Proutheau, S. (2011). *Edgar Morin, aux risques d'une pensée libre*. Paris: CNRS.

Russo, F. (2016). *L'organizzazione come* metodo *in Edgar Morin* [Tesi di dottorato, Università degli Studi di Messina]. Archivio Istituzionale IRIS UNIME. https://iris.unime.it/handle/11570/3104030

Souffron, V. (2013). *Edgar Morin. L'homme et la mort. Pour une anthropologie de la mort*. Paris: Ellipses.
Spadolini, B. (2018). Edgar Morin, o della nostalgia dell'errante. In Morin, E., Ciurana, É.R., Motta, R.D., *Educare per l'era planetaria. Il pensiero complesso come metodo di apprendimento* (pp. 13-22). (B. Spadolini, Cur.). Roma: Armando.
Tellez, J. (2009). *La pensée tourbillonnaire. Introduction à la pensée d'Edgar Morin*. Meaux: Germina.
Truong, N. (éd.). (2021). *Edgar Morin. Le philosophe indiscipliné*. Paris: Le Monde.
Universidade Metodista de São Paulo (s.d.). *Grupo de Estudos e Pesquisa em Complexidade*. Recuperato 8 ottobre 2024, da https://metodista.br/noticias/grupo-de-estudos-e-pesquisa-em-complexidade-vinculado-ao-ppge-promove-serie-de-palestras-em-homenagem-ao-centenario-de-edgar-morin

2.3 Assumere la sfida della complessità: verso un umanesimo planetario

Banywesize Mukambilwa, E., & Nsonsissa, A. (2021). *Variations épistémologiques sur l'oeuvre d'Edgar Morin. Pensée complexe et universel de la rencontre*. Paris: Cygne.
Barile, S., Eletti, V., & Matteuzzi, M. (a cura di). (2013). *Decisioni e scelte in contesti complessi*. Assago: CEDAM.
Bolle de Bal, M. (2007). Reliance, deliance, liance: emergenza di tre nozioni sociologiche (P. Coluccia, Trad.). *M@gm@*, *5*(1). http://www.analisiqualitativa.com/magma/0501/articolo_02.htm#60
Ceruti, M. (2018). *Il tempo della complessità*. Milano: Raffaello Cortina.
Ceruti, M. (2020). *Sulla stessa barca. La "Laudato si" e l'umanesimo planetario*. Comunità di Bose, Magnano: Qiqajon.
Ceruti, M., & Bellusci, F. (2020). *Abitare la complessità. La sfida di un destino comune*. Milano-Udine: Mimesis.
De Siena, S. (2002). *La sfida globale di Edgar Morin*. Nardò: Besa.
Dominici, P. (2011). *La comunicazione nella società ipercomplessa. Condividere la conoscenza per governare il mutamento*. Milano: FrancoAngeli.
Dominici, P. (2019). *Dentro la società interconnessa. La cultura della complessità per abitare i confini e le tensioni della civiltà ipertecnologica*. Milano: FrancoAngeli.
Forino, F. (2021). *Il volo della mosca. Pensare e agire in un mondo complesso*. Palermo: Torri del vento.
Fumarco, G. (2013). *Complexus. Leggere il presente sulle orme di Edgar Morin*. Torino: Scholé Futuro.
Ingalite Batabana, J. (2017). *Le rapport homme-nature. Comprendre la crise écologique à partir de la pensée complexe d'Edgar Morin* [Tesi di dottorato, Università Pontificia Salesiana].

Internationale convivialiste (2013). *Manifeste convivialiste. Déclaration d'interdépendance*. Lormont: le Bord de l'eau. Trad. it. *Manifesto convivialista. Dichiarazione d'interdipendenza* (A. Zaccardi, Trad.). Pisa: ETS. 2014.
Internationale convivialiste (2020). *Second manifeste convivialiste. Pour un monde post-néolibéral*. Arles: Actes Sud. Trad. it. *L'Arte di vivere insieme. Secondo manifesto convivialista. Per un'alternativa al neoliberismo* (F. Fistetti, Trad.). Milano: Feltrinelli. 2020.
Matand Makashing, R. (2020). *Michel Serres, Hans Jonas, Edgar Morin et l'écologie profonde*. Paris: l'Harmattan.
Morin, E., & Pena-Vega, A. (éds.). (2009). *Pour une politique de l'humanité? Au-delà du développement*. Poitiers: Atlantique.
Pena-Vega, A. (éd.). (2021). *L'avenir de Terre-patrie. Cheminer avec Edgar Morin*. Arles: Actes Sud.
Sandrini, S. (2021). Il richiamo "epistemologico" della fraternità. L'avventura educativa di abitare la Terra, *Studi sulla formazione*, *24*(2), 67-75. DOI: 10.13128/ssf-13074
Simonigh, C. (2012b). Prefazione. Le sfide della complessità per un nuovo umanesimo. In *Ead*. (a cura di), *Pensare la complessità per un umanesimo planetario. Con interventi di Edgar Morin, Gianni Vattimo e Gustavo Zagrebelsky* (pp. I-X). Milano-Udine: Mimesis.
Simonigh, C. (a cura di). (2012d). *Pensare la complessità per un umanesimo planetario. Con interventi di Edgar Morin, Gianni Vattimo e Gustavo Zagrebelsky*. Milano-Udine: Mimesis.
Venneri, V. (2005). Verso una comunità di destino planetaria. Prospettive e implicazioni nel pensiero di Edgar Morin. In Signore, M., & Scarafile, G. (a cura di), *Libertà e comunità* (pp. 621-645). Padova: Messaggero.

2.4 Per una pedagogia della complessità: educare al pensiero complesso

Alcaras-Will, N. (2022). *Pédagogie du sens. Apprentissage en pensée complexe*. Montpellier: Filosphere.
Annacontini, G. (2008). *Pedagogia e complessità. Attraversando Morin*. Pisa: ETS.
Brissard, F. (1991). *1 tête bien faite = 10 têtes bien pleines. Précis de développement intellectuel pour vous, pour vos enfants*. Monaco: Rocher.
Callari Galli, M., Cambi, F., & Ceruti, M. (2003). *Formare alla complessità. Prospettive dell'educazione nelle società globali*. Roma: Carocci.
Callari Galli, M., Ceruti, M., & Pievani, T. (1998). *Pensare la diversità. Idee per un'educazione alla complessità umana*. Roma: Meltemi.
Cambi, F. (2000). *Manuale di filosofia dell'educazione*. Roma-Bari: Laterza.
Cambi, F., (a cura di). (2007). Dossier monografico. Sulle orme di Morin. Per una pedagogia in grande. In *Studi sulla formazione*, *10*(1-2), 7-120.
Cambi, F. (2021a). Sulla filosofia critica di Edgar Morin. *Studi sulla formazione*, *24*(2), 7-10. DOI: 10.13128/ssf-13344

Cambi, F. (a cura di). (2021b). Dossier monografico. Modelli di formazione per il XXI secolo: testimonianze a partire da Edgar Morin. In *Studi sulla formazione*, *24*(2), 7-76.
Cambi, F., Cives, G., & Fornaca, M. (1999). *Complessità, pedagogia critica, educazione democratica*. Firenze: La Nuova Italia.
Cátedra de Complejidad y Transdisciplinariedad Educativa. (2009). Documento Base de Creación de la Cátedra de Complejidad y Transdisciplinariedad Educativa (CCTE). *Revista Integra Educativa*, *2*(2), 221-228. http://www.scielo.org.bo/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1997-40432009000200010&lng=es&tlng=es
Cátedra para la Transdisciplinariedad. (s.d.). *Cátedra para la Transdisciplinariedad.* Facultad de Filosofía y Letras – Universidad de Valladolid. Recuperato 8 ottobre 2024, da http://www.fyl.uva.es/~wfilosof/transdisciplinariedad.htm
Ceruti, M., & Bocchi, G. (2004). *Educazione e globalizzazione*. Milano: Raffaello Cortina.
Chiosso, G. (a cura di). (2009). *Sperare nell'uomo. Giussani, Morin, McIntyre e la questione educativa*. Torino: SEI.
Cipollini, L. (2012). *La scuola delle opportunità. Strategie didattiche per una pedagogia della complessità*. Perugia: Morlacchi.
Cives, G. (2003). Educazione e complessità dalla Montessori a Morin. *Studi sulla formazione*, *6*(2), 7-34.
Cives, G. (2007). Edgar Morin e l'educazione in una prospettiva planetaria. *Studi sulla formazione*, *10*(1-2), 26-36.
Collectif Paris Education (éd.). (2015). *Manifeste pour une éducation à la citoyenneté planétaire. Pour vivre ensemble à 10 milliards, changeons l'éducation*. Paris: Les Amis de Circée.
Complexity Education Project. (s.d.). *Home*. Recuperato 8 ottobre 2024, da https://www.complexityeducation.com/
Complexity Institute. (s.d.). *Home*. Recuperato 8 ottobre 2024, da https://www.complexityinstitute.it/
D'Agnese, V. (2007). *Epistemologie costruttiviste e modelli di formazione. Saggi su Morin, Bateson, Gargani*. Lecce: PensaMultimedia.
D'Anna, A. (2005). *Il pensiero complesso di Edgar Morin e suo contributo al discorso pedagogico* [Tesi di dottorato, Università cattolica del Sacro cuore].
Daniel, P. (2003). *L'éducation, une alchimie subtile*. Paris: Diffusion Rosicrucienne.
De Mennato, P. (1999). *Fonti di una pedagogia della complessità*. Liguori: Napoli.
Favre, D. (2016). *Éduquer à l'incertitude. Élèves, enseignants, comment sortir du piège du dogmatisme?* Paris: Dunod.
Ferrari, M. (2019). Insegnare la condizione umana: la proposta pedagogica e culturale di Edgar Morin. *Civitas educationis*, *8* (1), 71-84.
Gallerani, M. (2021). L'antropo-etica di Edgar Morin come postura per abitare la complessità. *Studi sulla formazione*, *24*(2), 11-19. DOI: 10.13128/ssf-13345

Gramigna, A. (2021). La relazione natura e cultura nell'antropologia educativa di Edgar Morin. *Formazione & Insegnamento*, *19*(1), 72-83. DOI: 10.7346/-fei-XIX-01-21_06

Lupo, S. (2009). *Complessità, pedagogia, educazione nel pensiero di Edgar Morin*. Catanzaro: La rondine.

Malavasi, P. (2021). Connaissance Ignorance Mystère. L'educazione, apprendre à vivre. *Studi sulla formazione*, *24*(2), 21-30. DOI: 10.13128/ssf-13075.

Milan, M., Simoncini, D., & Lomaglio, B., (a cura di). (2021). Vivere la complessità. *FOR*, 3.

Multiversidad Mundo Real Edgar Morin Sitio Web Oficial Internacional. (s.d.). *Home*. Recuperato 8 ottobre 2024, da https://www.edgarmorinmultiversidad.org/

Pasqualini, C. (2011). La testa ben fatta e I sette saperi. Edgar Morin, scienziato dell'educazione: riforma dell'insegnamento e riforma del pensiero. *Complessità*, *6*(1-2), t. 2, 411-424.

Pech, A., Grieder, E., & La Combe, F. (éds.). (2020). *Humanisme et mindfulness. Une éducation pour le XXIe siècle*. Paris: Dervy.

Poisson, D., & Clenet, J. (éds.). (2005). *Complexité de la formation et formation à la complexité*. Paris: L'Harmattan.

Roquet, P., Gonçalves, M.J., Roger, L., & Viana-Caetano, A.P. (éds.). (2013). *Temps, temporalité et complexité dans les Activités Educatives et Formatives*. Paris: L'Harmattan.

Rosetto Ajello, A. (2003). *Il rigore e la scommessa. Riflessioni sociopedagogiche sul pensiero di Edgar Morin*. Caltanissetta: Sciascia.

Salerno, V. (2022). Cambiare strada, cambiare l'educazione. Il "paradigma sostenibile" e le sfide educative del post-Corona nell'antropologia pedagogica di Edgar Morin. *Pedagogia e vita*, *80*(1), 52-62.

Serina-Karsky, F. (2020). Bibliographie indicative des travaux d'Edgar Morin sur l'éducation. *Tréma*, 54. https://doi.org/10.4000/trema.6363

Serina-Karsky, F., & Mutuale, A. (2020). Edgar Morin et l'éducation. La pensée complexe pour replacer l'humain au cœur d'une communauté de destin. *Tréma*, 54. https://doi.org/10.4000/trema.6357

Serina-Karsky, F., Parayre, S., & Mutuale, A. (éds.). (2020). L'éducation complexe. Un nouveau paradigme? *Tréma*, 54. https://doi.org/10.4000/trema.5896

Sotolongo Codina, P.L. (2007). Cátedra para el Estudio de la Complejidad del Instituto de Filosofía de La Habana: un espacio para la reflexión y el debate transdisciplinares. *Utopìa y Praxis Latinoamericana*, *12*(37), 127-134., http://ve.scielo.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1315-52162007000200011

Striano, M. (2001). Formazione e pensiero complesso. In Orefice, P. (a cura di), *Formazione e processo formativo: ipotesi interpretative* (pp. 167-189). Milano: FrancoAngeli.

Tolomelli, A. (2005). *Il contributo di Edgar Morin alla pedagogia della complessità. Una lettura in chiave problematicista* [Tesi di dottorato, Università degli studi di Firenze].
Tolomelli, A. (2007). *La fragile utopia. Impegno pedagogico e paradigma della complessità*. Pisa: ETS.
Tuffanelli, L., & Ianes, D. (2003). *Formare una testa ben fatta. Morin entra in classe. Giochi di ruolo e didattica per problemi*. Trento: Erickson.
Universidad Multiversidad Mundo Real Edgar Morin. (s.d.). *Home*. Recuperato 8 ottobre 2024, da https://multiversidadreal.edu.mx/
Verso, A. (2011). Educare gli educatori. Disseminare la devianza. La sfida educativa di Morin, *Complessità*, *6*(1-2), t. 2, 425-436.
Wallenhorst, N. (2016). Apprendre le monde ou apprendre à vivre? Des nouveaux défis pédagogique de l'université à sa mission educative. *Chemin de formation*, 20, 13-25.

2.5 Intorno alla complessità della poesia, dell'estetica e dell'arte nel pensiero moriniano

2.5.1 Una concezione complessa della poesia, dell'estetica e dell'arte

Anselmo, A. (2020a). Edgar Morin. Dialogo tra ragione ed emozione per vivere saggiamente. In Anselmo, A. (a cura di), *In cammino con Edgar Morin* (pp. 15-23). Messina: Armando Siciliano.
Cappucci, P.L., & Simoni, S. (a cura di). (2018). *Arte e complessità*. Ravenna: Noema.
Lestocart, L.-J. (2012). *L'expérience dynamique. Complexité, neurodynamique et esthétique*. Paris: L'Harmattan.
Maturo, G. (2009). La razón poética y el pensamiento complejo. *Utopía y Praxis Latinoamericana*, *14*(47), 127-132. https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=27911868009
Morelli, U. (2018a). Eppur si crea. Conflitto estetico e creatività. *Educazione sentimentale*, *30*(2), 64-77. DOI: 10.3280/EDS2018-030009
Morelli, U. (2018b). *Eppur si crea. Creatività, bellezza, vivibilità*. Roma: Città Nuova.
Morelli, U. (2021). Nel gioco dell'arte e della vita. In Ceruti, M. (a cura di), *Cento Edgar Morin*, *100 firme italiane per i 100 anni dell'umanista planetario* (pp. 307-309). Milano-Udine: Mimesis.
Morin, E., & Lawtoo, N. (2022). The complexity of mimesis. A dialogue with Edgar Morin. In Lawtoo, N., *Homo Mimeticus. A New Theory of Imitation* (pp. 301-320). Leuven: Leuven University Press. ePDF (CC BY-NC-ND 4.0). https://doi.org/10.2307/j.ctv32r02kw.13

Paolozzi, E. (2010). Da Edgar Morin a Giambattista Vico. L'estetica della complessità. In Reda, C.G., & Persico, M. R. (a cura di), *Arte e formazione: Collingwood, Gentile, Croce ed altri studi. Atti dei Convegni 2006-2009* (pp. 301-309). Napoli: Oscom. https://www.clementinagily.it/materiali/Arte_e_formazione.pdf

Polenta, S. (2014). L'esperienza estetica nel tempo della complessità. *Education Sciences & Society*, *2*(14), 241-259.

Roldão, F.D., Sá, R.A. de, & Camargo, D. de (2023). Sobre a estética. A sensibilidade na vida segundo o pensamento de Edgar Morin. *Saberes Plurais. Educação na Saúde*, *7*(1). https://doi.org/10.54909/sp.v7i1.129463

Silva, E.F. da (2021). Homo Poeticus. *Ponto-e-Vírgula*, 29, 56-66. https://doi.org/10.23925/1982-4807.2021i29p56-66

Valentin, V. (2017, mai 31). Émotion esthétique. *Publictionnaire. Dictionnaire encyclopédique et critique des publics*. https://publictionnaire.huma-num.fr/notice/emotion-esthetique

Valotta, B. (2020). Edgar Morin e la Complessità dell'Estetica. *Complessità*, *15*(2), 238-251.

Vercellone, F. (2021). Un animale estetico. In Ceruti, M. (a cura di), *Cento Edgar Morin*, *100 firme italiane per i 100 anni dell'umanista planetario* (pp. 421-423). Milano-Udine: Mimesis.

2.5.2 Estetica complessa: sulla complessità estetica del cinema e dei media

Albera, F. (2015). Edgar Morin, une approche sociologique du cinéma. *1895*, 75, 110-114. https://doi.org/10.4000/1895.4964

Caprettini, G.P. (2012). Sguardi sulla realtà (e sulla complessità). Il cinema tra semiosfera, iconosfera e atmosfera. In Simonigh, C. (a cura di), *Pensare la complessità per un umanesimo planetario. Con interventi di Edgar Morin, Gianni Vattimo e Gustavo Zagrebelsky* (pp. 201-208). Milano-Udine: Mimesis.

Coureau, D. (2010). *Flux cinématographiques, cinématographie des flux*. Paris: L'Harmattan.

Coy, J.-L. (2021). Edgar Morin. Aperçus du cinema. *Humanisme*, *3*(332), 111-113.

Di Bari, C. (2021). Lo "spirito del tempo" nel XXI secolo: Edgar Morin e l'educazione per la cultura digitale. *Studi sulla formazione*, *24*(2), 55-65. DOI: 10.13128/ssf-13448

Simonigh, C. (2011). Il cinema o l'uomo immaginario e Le star. Alle origini dell'estetica complessa. *Complessità*, *6*(1-2), t. 2, 278-304.

Simonigh, C. (2012a). Cinema e pensiero nell'opera di Edgar Morin. Da "Le cinéma ou l'homme imaginaire" a "La Méthode 3". *Annuario filosofico*, 28, 287-300. http://hdl.handle.net/2318/143380

Simonigh, C. (2012c). Su alcuni presupposti dell'estetica complessa. In *Ead.* (a cura di), *Pensare la complessità per un umanesimo planetario. Con interventi di Edgar Morin, Gianni Vattimo e Gustavo Zagrebelsky* (pp. 163-188). Milano-Udine: Mimesis.

Simonigh, C. (2016). Introduzione. Comprendere il cinema, comprendere la complessità. In Morin, E., *Il cinema o l'uomo immaginario. Saggio di antropologia sociologica* (pp. IX-XXII). Milano: Raffaello Cortina.
Simonigh, C. (2020). *Il sistema audiovisivo. Tra estetica e complessità*. Milano: Meltemi.
Vagni, T. (2013). La teoria dei media e l'immaginario: uno studio a partire da Edgar Morin. *Im@go*, *2*(1), 99-113, DOI: 10.7413/2281-8138011
Vignaux, V. (2021). *Edgar Morin et le cinéma*. Caen: PUC.

2.5.3 Complessità ed educazione estetica

Almeida, C.R.S. de, & Arone, M. (2017). Autoformação, condição humana e dimensão estética. *Eccos Revista Científica*, 43, 97-113. https://doi.org/10.5585/eccos.n43.7480
Almeida, C.R.S. de, & Rocha, L.O. (2016, décembre 8-9). *La contribution de l'esthétique à la construction du savoir* [contribution écrite]. *Congrès mondial pour la pensée complexe. Les défis d'un monde globalisé*, UNESCO - Paris, France. https://www.reseau-canope.fr/fileadmin/user_upload/Projets/pensee_complexe/almeida_rocha_contribution_esthetique_contruction_savoir.pdf
Barbier, R. (2003). Préface. In Lemonchois, M., *Pour une éducation esthétique. Discernement et formation de la sensibilité* (pp. 7-14). Paris: L'Harmattan.
Fortes Alves, M. D., Suanno, M.V.R., Petraglia, I.C., & Pinho, M.J. de (orgs.). (2022). *Dossiê. Complexidade, tessituras educacionais e poética transdisciplinary*. In *Debates em Educação*, *14*(36). https://doi.org/10.28998/2175-6600.2022v14n36
Geat, M. (a cura di). (2017). *Il pensiero letterario come fondamento di una testa ben fatta*. Roma: Roma TrE-Press. DOI: 10.13134/978-88-94885-05-7
Gembillo, G. (2010). Croce e l'educazione estetica come via per la complessità. In Reda, C.G., & Persico, M. R. (a cura di), *Arte e formazione: Collingwood, Gentile, Croce ed altri studi. Atti dei Convegni 2006-2009* (pp. 310-315). Napoli: Oscom. https://www.clementinagily.it/materiali/Arte_e_formazione.pdf
Goffi, F. (2014). *La complessità dello sguardo. Quando l'esperienza estetica incontra l'educazione*. Fano, PU: Aras.
Lemonchois, M. (2003). *Pour une éducation esthétique. Discernement et formation de la sensibilité*. Paris: L'Harmattan.
Scardicchio, A.C. (2011). Poliglossie. Per un'estetica della ricerca e, dunque, della formazione dei ricercatori. *MeTis, 1*(1). http://www.metisjournal.it/metis/anno-i-numero-1-dicembre-2011-ibridazioni-temi/35-saggi/149-poliglossie-per-unestetica-della-ricerca-e-dunque-della-formazione-dei-ricercatori.html (Ultimo accesso 15 giugno 2023)

3.

Filosofare sull'educativo ed ermenautica dell'educativo

Buber, M. (1923). *Das dialogische Prinzip*. Trad. it. *Il principio dialogico* (P. Facchi e U. Schnabel, Trad.). Milano: Ed. di Comunità. 1959.

Cambi, F. (2018). L'Essere: una categoria-chiave nella ricerca pedagogica di Edda Ducci. *EDUCAZIONE*, *7*(1), 117-126.

Costa, C. (2008). *La paideia della volontà. Una lettura della dottrina filosofica di Epitteto*. Roma: Anicia.

Costa, C. (2010). *Ancora su Epitteto. Delle* Diatribe *e del* Manuale. Roma: Anicia.

Costa, C. (2012). *L'umano riuscito. Una ermeneusi dei Ricordi di Marco Aurelio*. Roma: Anicia.

Costa, C. (2014). Uno specifico approccio di filosofia dell'educazione: attivarsi nell'umano. *EDUCAZIONE*, *3*(2), 87-108. DOI: 10.14668/Educaz_3206 https://www.giornaledipedagogiacritica.it/index.php/gdpc/article/view/69

Costa, C. (2015). *Indurare l'*Animus*. Spunti paiedetici da Seneca educatore*. Roma: Anicia.

Ducci, E. (1994). *Libertà liberata: Libertà Legge Leggi*. Roma: Anicia.

Ducci, E. (1995). Postille di filosofia dell'educazione. *Il quadrante scolastico*, 64, 94-96.

Ducci, E. (1999). *Approdi dell'umano. Il dialogare minore*. Roma: Anicia. (Prima ed. 1992)

Ducci, E. (2002a). *Essere e comunicare*. Roma, Anicia. (Prima ed. 1974).

Ducci, E. (2002b). Filosofare sull'educativo. In *Ead*. (a cura di), *Preoccuparsi dell'educativo* (pp. 7-8). Roma: Anicia.

Ducci, E. (2002c). Il volto dell'educativo. In *Ead*. (a cura di), *Preoccuparsi dell'educativo* (pp. 9-30). Roma: Anicia.

Ducci, E. (2004a). La comunicazione *da anima ad anima* è ancora auspicabile? In *Ead*. (a cura di), *Aprire su paideia* (pp.15-20). Roma: Anicia.

Ducci, E. (2005). *La parola nell'uomo. Umanazione e disumanazione nella pneumatologia di Ferdinand Ebner*. Brescia: La Scuola. (Prima ed. 1983)

Ducci, E. (2007a). *La maieutica kierkegaardiana*. Roma: Anicia., 2007. (Prima ed. 1967)

Ducci, E. (2007b). Introduzione. Il margine ineffabile della paideia. Un bene da salvaguardare. In *Ead*. (a cura di), *Il margine ineffabile della paideia. Un bene da salvaguardare* (pp. 9-12). Roma: Anicia.

Ducci, E. (2007c). Quale formazione, se importa dell'uomo In *Ead*. (a cura di), *Il margine ineffabile della paideia. Un bene da salvaguardare* (pp. 13-34). Roma: Anicia.

Ducci, E. (2008). *L'uomo umano*, Roma, Anicia. (Prima ed. 1979)
Ducci, E. (2009). Introduzione. In Tommaso D'Aquino, *De Magistro* (pp. 7-71) (E. Ducci, Cur.). Roma: Anicia. (Prima ed.1995)
Ducci, E. (2014). *Per una filosofia dell'educazione. La riflessione di Edda Ducci attraverso i suoi scritti* (C. Costa, Cur.). Roma, Anicia.
Ducci, E. (2016a). *Sulla natura dell'essere. Le origini di una filosofia dell'educazione* (C. Costa, Cur.). Roma: Anicia.
Ducci, E. (2016b). *Tra logos e dialogos. L'attuarsi di una filosofia dell'educazione* (C. Costa, Cur.). Roma: Anicia.
Ducci, E. (2018). *Ferdinand Ebner. Una fonte per la filosofia dell'educazione* (C. Costa, Cur.). Roma: Anicia.
Ducci, E. (2019). *Relazione comunicazione libertà. Pungoli per la filosofia dell'educazione* (C. Costa, Cur.). Roma: Anicia.
Ducci, E. (2020). *I luoghi dell'umanarsi. L'ambiente educativo per una filosofia dell'educazione* (C. Costa, Cur.). Roma: Anicia.
Ducci, E. (2021). *Sui temi dell'umano. Il concreto umanarsi per una filosofia dell'educazione* (C. Costa, Cur.). Roma: Anicia.
Ducci, E. (a cura di). (2004b). *Aprire su paideia*. Roma: Anicia.
Ducci, E. (a cura di). (2007d). *Il margine ineffabile della paideia. Un bene da salvaguardare*. Roma: Anicia.
Ebner, F. (1963). *Schriften* (3 voll.); *Fragmente, Aufsätze, Aphorismen. Zu einer Pneumatologie des Wortes* (Vol. 1); *Notizen. Tagebücher. Lebenserinnerungen* (Vol. 2). München: Kösel.
Feuerbach, L. (1841). *Das Wesen des Christentums*. Trad. it. *L'essenza del cristianesimo* (C. Cometti, Trad.). Milano: Feltrinelli. 1960.
Feuerbach, L. (1843). *Grundsätze der Philosophie der Zukunft*. Trad. it. *La filosofia dell'avvenire* (C. Cesa, Trad.). Bari: Laterza. 1969.
Kierkegaard, S. (1844a). *Philosophiske Smuler eller en smule Philosophie*. Trad. it. *Briciole di filosofia ovvero una filosofia in briciole* (C. Fabro, Trad.). Bologna: Zanichelli. 1962.
Kierkegaard, S. (1844b). *Begrebet Angest*. Trad. it. *Il concetto dell'angoscia* (C. Fabro, Trad.). Firenze: Sansoni. 1966.
Kierkegaard, S. (1846). *Afsluttende uvidenskabelig Efterskrift til de phulosophiske Smuler*. Trad. it. *Postilla conclusiva non scientifica alle Briciole di filosofia* (C. Fabro, Trad.). Bologna: Zanichelli. 1962.
Kierkegaard, S. (1849). *Sygdommen til Doeden*. Trad. it. *La malattia mortale* (C. Fabro, Trad.). Firenze: Sansoni. 1965.
Kierkegaard, S. (1962-1963). *Diario* (II. Voll.). *Diario (1834-1849)* (Vol. I). *Diario (1849-1855)* (Vol. II). (C. Fabro, Cur.). Brescia: Morcelliana.
Massullo, C. (2022). Ermeneutica dell'educativo: una metodologia di ricerca esigente e inattuale. L'esperienza di una giovane dottoranda. In Angelini, C., & La Rocca, C. (a cura di), *La serie del dottorato TRES*. Roma: Roma TrE-Press, 139-148. DOI: 10.13134/979-12-5977-085-1
Mattei, F. (2007). Un paradigma educativo: parola di uomo. *Formazione e Lavoro*, *2*(3), 71-80.

Mattei, F., & Costa, C. (2017). *Edda Ducci. La parola che educa*. Roma: Anicia.
Scaramuzzo, G. (2004). Non parlo di me. Una riflessione sull'umanazione firmata Luigi Pirandello. In Ducci, E. (a cura di), *Aprire su Paideia* (pp. 21-54). Roma: Anicia.
Scaramuzzo, G. (2005). *In-tendere. L'umana sophia di Luigi Pirandello.* Roma: Anicia.
Scaramuzzo, G. (2009a). Introduzione. In *Id*. (a cura di), *La comunicazione umanante. Ermeneusi di un mistero* (pp. 9-16). Roma: Aracne.
Scaramuzzo, G. (2009b). A colloquio d'esame con Edda Ducci. In *Id*. (a cura di), *La comunicazione umanante. Ermeneusi di un mistero* (pp. 17-36). Roma: Aracne.
Scaramuzzo, G. (2020a). Incontro con Edda Ducci. *Rassegna di Pedagogia*, 1-2, 159-172.
Scaramuzzo, G. (2020b). *Per un'ermeneutica dell'educativo. L'insegnamento scritto (e quello non scritto) di Edda Ducci*. Roma: Anicia.
Scaramuzzo, G. (a cura di). (2009c). *La comunicazione umanante. Ermeneusi di un mistero*. Roma: Aracne.

Aristotele (2014). *Poetica* (G. Paduano, Trad.). Roma-Bari: Laterza.

Bateson, G. (1987). The World of Mental Process. In Bateson, G., Bateson, M. C., *Angels Fear. Towards an Epistemology of the Sacred*. New York: Macmillan. Trad. it. Il mondo del processo mentale. In Bateson, G., Bateson, M. C., *Dove gli angeli esitano. Verso un'epistemologia del sacro* (pp. 33-54). (G. Longo, Trad.). Milano: Adelphi. 2008.

Baumgarten, A.G. (1750). *Aesthetica*. Hildesheim: Olms. 1986. Trad. it. *L'estetica* (S. Tedesco, Cur.; F. Caparrotta, A. Li Vigni & S. Tedesco, Tradd.). Palermo: Aesthetica. 2000.

Blumenberg, H. (1960). *Paradigmen zu einer Metaphorologie*. Bonn: Bouvier. Trad. it. *Paradigmi per una metaforologia* (M.V. Serra Hansberg, Trad.). Milano: Raffaello Cortina. 2009.

Bombaci, N. (2005). Savignano lettore di María Zambrano. *Segni e comprensione*, 19 (56) 132-139. DOI: 10.1285/i18285368a19n56p132 (Ultimo accesso 15 giugno 2023)

Bruner, J. (2003). *Making stories. Law, literature, life*. Cambridge, MA: Harvard University Press. Trad. it. *La fabbrica delle storie. Diritto, letteratura, vita* (M. Carpitella, Trad.). Laterza: Milano. 2014.

Cinquetti, M. (2008). *Pensare di più, pensare altrimenti. Paul Ricoeur e la sfida del male* [Tesi di dottorato, Università degli Studi di Parma. Dipartimento di Filosofia]. DSpaceUnipr. https://hdl.handle.net/1889/840

Costa Giovangigli, O. (2022). *Parlando del metodo mimico* (A. Niccolini, Cur.). Roma: Audino.

D'Acunto, G., & Meccariello, A. (a cura di). (2021). *Dalla ragione vitale alla ragione poetica. José Ortega y Gasset, Julián Marías, Maria Zambrano*. Trieste: Asterios.

D'Angelo, P., Franzini, E., & Scaramuzza, G. (2002). *Estetica* (E. Franzini & A. Somaini, Curr.). Milano: Raffaello Cortina.

Dalla Mora, R. (2017). Poesia e Filosofia nella storia del Pensiero Spagnolo Contemporaneo. Un'analisi a partire dalle esperienze emblematiche di José Ferrater Mora, José Gaos e María Zambrano. *Bollettino Filosofico*, *32*, 255-282. https://doi.org/10.6093/1593-7178/5360

Damasio, A.R. (1994). *Descartes' error. Emotion, reason and the human brain*. New York: Penguin Group. 2005. Trad. it. *L'errore di Cartesio. Emozione, ragione e cervello umano* (F. Macaluso, Trad.). Milano: Adelphi. 2007.

Fabbri-Destro, M., & Rizzolatti, G. (2008). Mirror Neurons and Mirror Systems in Monkeys and Humans. *Physiology*, 23, 171-179. https://doi.org/10.1152/physiol.00004.2008

Gadamer, H.G. (1967a). Ästhetik und Hermeneutik. In *Id.*, *Kleine Schriften II*. Tübingen: Mohr. Trad. it. Estetica ed ermeneutica. In *L'attualità del bello. Studi di estetica ermeneutica* (pp. 71-79). (R. Dottori, Cur.; R. Dottori & L. Bottani, Tradd.). Genova-Milano: Marietti. 1986.

Gadamer, H.G. (1967b). Kunst und Nachahmung. In *Id.*, *Kleine Schriften II*. Tübingen: Mohr. Trad. it. Arte e imitazione. In *L'attualità del bello. Studi di estetica ermeneutica* (pp. 88-100). (R. Dottori, Cur.; R. Dottori & L. Bottani, Tradd.). Genova-Milano: Marietti. 1986.

Gadamer, H.G. (1977). Dichtung und Mimesis. In *Id.*, *Kleine Schriften IV*. Tübingen: Mohr. Trad. it. Poesia e mimesis. In *L'attualità del bello. Studi di estetica ermeneutica* (pp. 170-177). (R. Dottori, Cur.; R. Dottori & L. Bottani, Tradd.). Genova-Milano: Marietti. 1986.

Gadamer, H.G. (1986). *L'attualità del bello. Studi di estetica ermeneutica*. (R. Dottori, Cur.). Genova-Milano: Marietti. 1986.

Gebauer, G., & Wulf, C. (1992). *Mimesis. Kultur, kunst, gesellschaft*. Hamburg: Rowohlt Taschenbuch. Trad. it. *Mimesis. Cultura, arte, società* (A. Borsari, Cur.). Bologna: Bononia University Press. 2017.

Glissant, É. (1990). *Poétique de la relation*. Paris: Gallimard. Trad. it. *Poetica della relazione. Poetica III*. (E. Restori, Trad.). Macerata: Quodlibet. 2019.

Halliwell, S. (2002). *The aesthetics of mimesis. Ancient texts and modern problems*. Oxford: Princeton University Press. Trad. it. *L'estetica della mimesis. Testi antichi e problemi moderni* (G. Lombardo, Cur.; D. Guastini & L. Maimone Ansaldo Patti, Tradd.). Palermo: Aesthetica. 2009.

Homo Mimeticus ERC Project. (s.d.). *The Project. Homo Mimeticus: Theory And Criticism (HOM)*. Homo Mimeticus. Recuperato 8 ottobre 2024, da http://www.homomimeticus.eu/

Jousse, M. (1974). *Anthropologie du geste*. Paris: Gallimard. Trad. it. *L'antropologia del gesto* (E. De Rosa, Trad.). Roma: Paoline. 1979.

Lawtoo, N. (2022a). *Homo Mimeticus. A New Theory of Imitation*. Leuven: Leuven University Press. ePDF (CC BY-NC-ND 4.0). https://doi.org/10.2307/j.ctv32r02kw

Lawtoo, N. (2022b). Guest Editor's Introduction. The Mimetic Condition: Theory and Concepts. *CounterText*, *8*(1), 1-22. DOI:10.3366/count.2022.0254

Lawtoo, N. (2022c). Birth of Homo Mimeticus. Nietzsche, Genealogy, Communication. *CounterText*, *8*(1), 61–87. DOI:10.3366/count.2022.0257. https://www.euppublishing.com/doi/full/10.3366/count.2022.0257

Lawtoo, N. (ed.) (2022d). *The Mimetic Condition*, «CounterText», EDINBURGH University Press, v. 8, n. 1. https://www.euppublishing.com/toc/count/8/1

Lotito, L. (2003). *Il mito e la filosofia. La mitologia come racconto dell'essere*. Milano: Mondadori.

Maffesoli, M. (1990). *Au creux des apparences. Pour une éthique de l'esthétique*. Paris: Plon. Trad. it. *Nel vuoto delle apparenze* (C. Béguin, Trad.). Milano: Garzanti. 1993.

Marías, J. (1947). *Introducción a la filosofía*. Madrid: Revista de Occidente. Trad. it. *Ragione e vita. Un'introduzione alla filosofia* (F. De Nigris, Trad.). Roma: Università della Santa Croce. 2004.
Marías, J. (1948). *Ortega y la idea de la razón vital*. Santander: Antonio Zuñiga.
Nietzsche, F. (1872). *Die Geburt der Tragodie, oder Griechentum und Pessimismus*. Leipzig: Naumann. 1900. Trad. it. *La nascita della tragedia* (V. Vitiello e E. Fagiuoli, Cur.; U. Fadini, Trad.). Milano: Mondadori. 2003.
Nietzsche, F. (1896). Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinne. In *Id.*, *Uber das Pathos der Wahrheit. Uber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne*. Leipzig: Hadl. 1929. Trad. it. *Su verità e menzogna in senso extramorale.* (G. Colli, Trad.). Milano: Adelphi. 2015.
Nussbaum, M.C. (1995). *Poetic justice. The literary imagination and public life*. Boston: Beacon Press. Trad. it. *Il giudizio del poeta. Immaginazione letteraria e vita civile* (G. Bettini, Trad.). Milano: Feltrinelli. 1996.
Ortega y Gasset, J. (1914). *Meditaciones del Quijote*. Madrid: Catedra. 1984. Trad. it. *Meditazioni del Chisciotte* (B. Arpaia, Trad.). Napoli: Guida. 1986.
Piazza, L. (2018). *L'acrobata dello spirito. I quaderni inedita di Orazio Costa*. Corazzano, PI: Titivillus.
Reda, C.G., & Persico, M.R. (a cura di) (2010). *Arte e formazione: Collingwood, Gentile, Croce ed altri studi. Atti dei Convegni 2006-2009*. Napoli: Oscom. https://www.clementinagily.it/materiali/Arte_e_formazione.pdf
Ricoeur, P. (1975). *La metaphore vive*. Paris: Seuil. Trad. it. *La metafora viva. Dalla retorica alla poetica: per un linguaggio di rivelazione* (G. Grampa, Trad.). Milano: Jaca Book. 2010.
Ricoeur, P. (1986). *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique 2*. Paris: Seuil. Trad. it. *Dal teso all'azione. Saggi di ermeneutica* (G. Grampa, Trad.). Milano: Jaca Book. 1989.
Ricoeur, P. (1990). *Soi-même comme un autre*. Paris: Seuil. Trad. it. *Sé come un altro* (D. Iannotta, Cur.). Milano: Jaca Book. 1993.
Rizzolatti, G., & Craighero, L. (2004). The mirror-neuron system. *Annual review of neuroscience*, 27, pp. 169-192. https://doi.org/10.1146/annurev.neuro.27.070203.144230
Rizzolatti, G., Fogassi, L., & Gallese, V. (2001). Neurophysiological mechanisms underlying the understanding and imitation of action. *Nature reviews. Neuroscience*, *2*(9), 661-670. https://doi.org/10.1038/35090060
Rizzolatti, G., Fogassi, L., & Gallese, V. (2007). *Neuroni specchio*. In Enciclopedia Italiana VII Appendice. Treccani. https://www.treccani.it/enciclopedia/neuroni-specchio_(Enciclopedia-Italiana)/
Rizzolatti, G., & Sinigaglia, C. (2006). *So quel che fai. Il cervello che agisce e i neuroni specchio*. Milano: Raffaello Cortina.
Russo, M.T. (2012). *Corporeità e relazione. Temi di antropologia in José Ortega y Gasset e Julián Marías*. Roma: Armando.
Savignano, A. (1984). *Ortega y Gasset. La ragion vitale e storica*. Firenze: Sansoni.

Savignano, A. (1985). L'antropologia filosofica di Xavier Zubiri. *Rivista Di Filosofia Neo-Scolastica*, *77*(3), 439-463. http://www.jstor.org/stable/43061556
Savignano, A. (2004). *Maria Zambrano. La ragione poetica*. Genova-Milano: Marietti.
Scaramuzzo, G. (2010). *Paideia Mimesis. Attualità e urgenza di una riflessione inattuale*. Roma: Anicia.
Scaramuzzo, G. (2013). *Educazione Poetica. Dalla poetica di Aristotele alla poetica dell'educare*. Roma: Anicia.
Scaramuzzo, G. (2016). Aristotle's homo mimeticus as an Educational Paradigm for Human Coexistence. *Journal of Philosophy of Education*, *50*(2), 246-260. https://doi.org/10.1111/1467-9752.12204
Scaramuzzo, G. (2019). Quando la scuola non crea disagio: apprendimento e amore. In Elia, G., Polenghi, S., & Rossini, V. (a cura di), *La scuola tra saperi e valori etico-sociali. Politiche culturali e pratiche educative* (pp. 758-768). Lecce-Rovato: Pensa Multimedia.
Scaramuzzo, G. (2022). Il paradigma poetico come nuovo paradigma per l'educativo. In Ladogana, M., & Parricchi, M. (a cura di), *L'educazione come tutela della vita. Riflessioni e proposte per un'etica della responsabilità umana* (pp. 53-60). Città di Castello, PG: Zeroseiup.
Zambrano, M. (1986). *De la aurora*. Madrid: Turner. Trad. it. *Dell'aurora* (E. Laurenzi, Cur.). Genova-Milano: Marietti. 2000.
Zambrano, M. (1993). *Filosofía y poesía*. Madrid: UAH–FCE. Trad. it. *Filosofia e poesia* (P. De Luca, Trad.). Bologna: Pendragon. 1998.
Zambrano, M. (2007). *Algunos lugares de la poesia*. Madrid: Trotta. Trad. it. *Luoghi della poesia* (A. Savignano, Cur.). Milano: Bompiani. 2011.
Zubiri, X. (1980, 1982, 1983). *Inteligencia sentiente* (3 voll.). *Inteligencia y realidad* (Vol. 1, 1980). *Inteligencia y logos* (Vol. 2, 1982). *Inteligencia y razón* (Vol. 3, 1983). Madrid: Alianza. Trad. it. *Intelligenza senziente* (P. Ponzio, Cur. e Trad.). Milano: Bompiani. 2008.

5.

Classici inattuali: alcuni *auctores*

Pasolini, P.P. (2015). *Teorema*. Milano: Garzanti. (Prima ed. 1968).

Pirandello, L. (2012). *Sei personaggi in cerca d'autore*. Milano: BUR. (Prima ed. 1921).

Pirandello, L. (2016). I giganti della montagna. In *Id.*, *Maschere nude* (pp. 1229-1259). (S. Campailla, Cur.). Roma: Netwon Compton. (Prima ed. 1937).

Pirandello, L. (2016). Uno, nessuno e centomila. In *Id.*, *Tutti i romanzi* (pp. 803-889). (S. Campailla, Cur.). Roma: Newton Compton. (Prima ed. 1926).

Platone (1994). *Repubblica* (F. Sartori, Cur.) Roma: Laterza.

Platone (1996). *Simposio* (G. Calogero, Trad.). Roma: Laterza.

Platone (2000). *Apologia di Socrate. Critone* (M. Valgimigli, Cur.). Roma: Laterza.

Pirandello, L. (1986, gennaio 31). Non parlo di me con quattro scritti autobiografici del 1935. *Belfagor*, *41*(1). (Prima ed. 1933).

6.

Aperture: nuove prospettive epistemologiche, antropologiche ed etiche per abitare la contemporaneità

Alexander, G.S. (2018). Chapter One. Flourishing and Welfare. In Alexander, G.S., *Property and Human Flourishing* (pp. 3-36). Oxford: Oxford University Press [Online ed]. https://doi.org/10.1093/oso/9780190860745.003.0001

Bateson, G. (1979b). Time Is Out of Joint. In *Id.*, *Mind and Nature. A necessary Unity*. New York: Dutton. Trad. it. Il tempo è fuori squadra. In *Id.*, *Mente e Natura. Un'unità necessaria* (pp. 283-295). (G. Longo, Trad.). Milano: Adelfi. 2014.

Burke, R.J, Page, K.M., & Cooper, C.L. (Eds.). (2015). *Flourishing life, work and careers. Individual wellbeing and career experiences*. Cheltenham-Northampton, MA: Edward Elgar.

Capra, F. (1975). *The Tao of Physics*. Boulder: Shambhala. Trad. it. *Il Tao della fisica* (G. Salio, Trad.). Milano: Adelphi. 2002.

Cebral-Loureda, M., Tamés-Muñoz, E., & Hernández- Baqueiro, A. (2022). The Fertility of a Concept. A Bibliometric Review of Human Flourishing. *International Journal of Environmental Research and Public Health*, *19*(5), 1-15. https://doi.org/10.3390/ijerph19052586

Center for Healthy Minds. (s.d.). *Home*. Recuperato 8 ottobre 2024, da https://centerhealthyminds.org/

Center for Positive Organizations. (s.d.). *Home*. CPO – University Of Michigan. Recuperato 8 ottobre 2024, da https://positiveorgs.bus.umich.edu/

D'Addelfio, G. (2016). Vita buona, capacità e multiculturalismo. Alcuni aspetti della proposta pedagogica di Martha Craven Nussbaum. *Quaderni di Intercultura*, 8, 88-104. DOI: 10.3271/M43

Fermani, A. (2017). L'educazione come cura e come piena fioritura dell'essere umano. Riflessioni sulla Paideia in Aristotele. *Educação e Filosofia*, *31*(61), 187-232. http://dx.doi.org/10.14393/REVEDFIL.issn.0102-6801.v31n61a2017-p187a232

Furia, A. (2016). *La misura della felicità. Il compito della politica secondo Martha C. Nussbaum*. In Asquer, E., Scattigno, A., Vezzosi, E. (a cura di), *Felicità della politica, politica della felicità. Cittadinanza, giustizia, benessere in una visione di genere* (pp. 61-77). Trieste: EUT. ePUB. http://hdl.handle.net/10077/13680

Greater Good Science Center. (s.d.). *Home*. GGSC – Berkeley University of California. Recuperato 8 ottobre 2024, da https://ggsc.berkeley.edu/

Nussbaum, M.C. (1986). *The fragility of goodness. Luck and ethics in Greek tragedy and philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press. Trad. it. *La fragilità del bene. Fortuna ed etica nella tragedia e nella filosofia greca* (M. Scattola, Trad.). Bologna: Il Mulino. 1996.

Nussbaum, M.C. (2000). *Women and human development. The capabilities approach*. Cambridge: Cambridge University Press. Trad. it. *Diventare persone. Donne e universalità dei diritti* (W. Mafezzoni, Trad.). Bologna: Il Mulino. 2001.

Nussbaum, M.C. (2006). *Frontiers of justice. Disability, nationality, species membership*. Cambridge, MA: Harvard University Press. Trad. it. *Le nuove frontiere della giustizia. Disabilità, nazionalità, appartenenza di specie* (C. Faralli, Cur.). Bologna: Il Mulino. 2007.

Nussbaum, M.C. (2011). *Creating capabilities. The human development approach*. Cambridge, MA: Harvard University Press. Trad. it. *Creare capacità. Liberarsi dalla dittatura del Pil* (R. Falcioni, Trad.). Bologna: Il mulino. 2012.

Organizzazione delle Nazioni Unite. (2018). *Dichiarazione Universale dei Diritti Umani*. Senato della Repubblica https://www.senato.it/application/xmanager/projects/leg18/file/DICHIARAZIONE_diritti_umani_4lingue.pdf

Positive Psychology Center. (s.d.). *Home*. University of Pennsylvania. Recuperato 8 ottobre 2024, da https://ppc.sas.upenn.edu/

Ruyter, D. de, Oades, L., & Waghid, Y. (2020). Meaning(s) of human flourishing and education. In UNESCO MGIEP. *A Research Brief by the ISEE Assessment.* https://d1c337161ud3pr.cloudfront.net/files%2F41f9c504-30cb-430f-9d74-b0812bdde613_Flourishing%20and%20Education-ISEEA%20Research%20Brief.pdf

Seligman, M.E.P. (2011). *Flourish. A visionary new understanding of happiness and well-being*. New York: Free Press. Trad. it. *Fai fiorire la tua vita. Una nuova, rivoluzionaria visione della felicità e del benessere* (F. Giardini, Trad.). Torino: Anteprima. 2012.

Sen, A.K. (1982). *Choice, welfare and measurement*. Cambridge, MA: The MIT Press. Trad. it. *Scelta, benessere, equità* (S. Zamagni, Cur.; F. Delbono, V. Denicolò & G. Gozzi, Tradd.). Bologna: il Mulino. 1986.

Sen, A.K. (1987). *The standard of living: The Tanner lectures: Clare Hall, Cambridge, 1985* (G. Hawthorn, Cur.). Cambridge: Cambridge University Press. Trad. it *Il tenore di vita. Tra benessere e libertà* (L. Piatti, Trad.). Venezia: Marsilio. 1993.

Sen, A.K., & Nussbaum, M.C. (1990). *The Quality of Life*. Oxford: Clarendon Press

The Human Flourishing Program (s.d.). *Home*. Harvard University. Recuperato 8 ottobre 2024, da https://hfh.fas.harvard.edu/

Ringraziamenti

L'esperienza del dottorato è stata caratterizzata da numerosi momenti di spaesamento, difficoltà e sfiducia nei confronti del percorso intrapreso e delle mie capacità. Ora, al termine del viaggio, posso affermare, inaspettatamente, di esserne profondamente soddisfatta: la ricerca svolta, il tema trattato, è qualcosa che mi appassiona e mi sta molto a cuore, e, nell'elaborazione raggiunta, mi ripaga umanamente – e immensamente – della fatica e del travaglio che pure tanto hanno caratterizzato questo mio percorso.

Ringrazio Edgar Morin: gli sono grata e lo ammiro per il suo impegno intellettuale, la riflessione che ha prodotto e la sua immensa qualità umana; pur non conoscendolo, lo sento come un iniziatore e un'anima intimamente e profondamente amica e fraterna, che mi ha illuminato e risvegliato intellettualmente e esistenzialmente, permettendomi di riconoscere e comprendere la complessità della realtà e donandomi la poesia della sua umanità e una visione sublime – che sento così mia – della poesia (così come della tragedia) della vita, delle nostre vite.

Ringrazio infinitamente e profondamente il Professore Gilberto Scaramuzzo, che è stato il docente guida di questo progetto di ricerca: non solo sulla carta, ma vera e propria guida scientifica e, soprattutto, umana. Lo riconosco con affetto e profonda gratitudine come mio iniziatore e *maestro*, come aiuto continuo al mio percorso di ricerca e umanazione personale, come esempio impagabile di grande umanità e alto impegno educativo. Un esempio che mi ha ispirato e continua a ispirarmi, contagiandomi con le sue qualità, che accende costantemente in me la voglia di impegnarmi a diventare un essere umano migliore. Gli sono enormemente grata per il tempo dedicatomi, per gli stimoli e i confronti scientifici e umani, per la qualità dell'incontro, per la presenza e la disponibilità costante e affettuosa, per il sostegno paziente e fiducioso nei numerosi momenti di difficoltà e travaglio, per le tante opportunità di crescita, per il percorso scientifico, personale e umanante fatto insieme in tutti i miei anni formativi e in questi ultimi di dottorato, per i tanti progetti poetici e poeticizzanti ai quali mi ha permesso di collaborare. Tanta ricchezza intellettuale e personale, tanta bellezza che hanno caratterizzato questi anni per me così difficili non sarebbero state presenti senza di lui.

Ringrazio il Professore Alberto Quagliata, altro iniziatore, che mi ha fatto scoprire Morin, l'epistemologia della complessità e l'approccio sistemico di Gregory Bateson, "sconvolgendo" la mia postura intellettuale ed esistenziale. Un grazie di cuore per l'esempio bello e "rivoluzionario" di didattica e educazione che ha incarnato – e a cui ci ha dato la possibilità di collaborare, con gli altri colleghi *I-tutor*, con passione e intensa condivisione intellettuale e umana – con i suoi corsi incentrati sul modello dell'*I-learning*: sono state esperienze

molto belle e formative per me, che ricordo con nostalgia, per le quali gli sono estremamente grata.

Ringrazio le colleghe e i colleghi del MimesisLab – Laboratorio di Pedagogia dell'Espressione dell'Ateneo, in particolare Elisabetta e Denise, e del Centro di Pedagogia dell'Espressione "L'Arca nel Bosco", per il supporto e il sostegno, per i confronti intellettuali e il ricercare condiviso, appassionato e fiducioso, sull'umano, l'umanarsi in pienezza, la poesia, l'arte e l'espressione – vie e mete sentite, "sofferte" e luminose del nostro indagare.

Ringrazio le compagne e i compagni della Compagnia di Arti Sceniche del Dipartimento di Scienze della Formazione "Roma Tre Mimesis" per la loro vicinanza umana e per aver alimentato e inverato, attraverso le nostre numerose sperimentazioni, la ricerca sulla dimensione poetico-estetica della vita, del relazionarsi e della conoscenza, mantenendone sempre vivo il fuoco nella concretezza del vivere.

Ringrazio, in modo particolare e con sconfinata gratitudine e affetto, Dalia, amica di una vita, compagna della vita, senza il cui supporto costante e la cui presenza amorevole sarei irrimediabilmente persa. Grazie per l'ascolto instancabile, la comprensione continua, i confronti intellettuali ed esistenziali, l'esempio umano contagioso e invogliante, l'amore donato.

Ringrazio i miei genitori, verso cui sono immensamente debitrice e senza i quali non sarei dove sono, e mia sorella Elisa e mio fratello Pietro: la vostra presenza affettuosa, il vostro amore incondizionato e la fiducia in me – continua, nonostante tutto – sono per me preziosissimi.

Ringrazio Laura e Martina per la vicinanza e il supporto, la pazienza dell'ascolto, il caloroso affetto e i momenti di poesia condivisa, carburanti indispensabili del mio benessere durante gli anni di ricerca inquieta del dottorato.

Ringrazio Daniele, presenza intensa, tenera e per me vitale, fonte di grande gioia, nuova luce.

Ringrazio la mia cagnolina Pari, che deve il suo nome francese alla categoria pascaliana e moriniana, personale *scommessa* di cura e d'amore...

Lo sviluppo della società occidentale ci ha spinti in una dimensione di "iperprosa", dominata dall'econocratismo e dal tecnocratismo, in cui il calcolo e il profitto soffocano il bisogno di pace, di amore, di convivialità, di comunione, di felicità: il fondamentale bisogno umano di poesia.
Con la sua antropo-bio-cosmologia complessa, Edgar Morin proclama l'importanza vitale della poesia e la necessità di vivere poeticamente.
Come possiamo poeticizzare la vita?
Il volume si propone di rispondere a questa domanda, esplorando la portata antropologica (esistenziale, conoscitiva, etica) della *poesia della vita* e le valenze educative della *poeticizzazione* a cui il pensatore della complessità ci chiama. Poeticizzare la vita si rivela come via di resistenza alla crudeltà del mondo, alla barbarie e alla prosa, come possibilità di fioritura umana e di intensificazione del legame fraterno con ogni forma di alterità. Un cammino per prendere le parti di Eros contro Thanatos: per schierarci dalla parte delle forze di unione, di solidarietà, d'amore, di vita.

Chiara Massullo

Pedagogista e PhD, è assegnista di ricerca in Pedagogia Generale e Sociale all'Università Roma Tre, dove collabora alla ricerca artistico-educativa del MimesisLab e della Compagnia Roma Tre Mimesis. Si occupa prevalentemente di filosofia dell'educazione, epistemologia della complessità, pedagogia dell'espressione e di educazione estetica e sessuo-affettiva.

Roma Tre