

La Complessità è un Pensiero Debole

Por Fabrizio Li Vigni

En el presente artículo el autor realiza una interesante relación entre el Pensamiento Débil de Gianni Vattimo y el Pensamiento Complejo, particularmente en la formulación de Edgar Morin para luego proponer el Pensamiento Complejo, como una de las mejores soluciones “débiles” en el marco del desarrollo del nihilismo posmoderno. “Mejor” no sólo en términos de eficacia, sino también de aplicabilidad, plausibilidad y “credibilidad” en un contexto desencantado, y en términos de adhesión a lo que los mismos teóricos del pensamiento débil han defendido o han anunciado teóricamente en sus obras.

Introduzione

In un articolo di fine anni ottanta, Gianni Vattimo scriveva che se l'egemonia culturale negli anni cinquanta e sessanta era stata del marxismo, e negli anni settanta dello strutturalismo, il linguaggio comune della filosofia e della cultura degli anni ottanta era da individuarsi nell'ermeneutica (Vattimo, 1987). Se è vero che le mode passano, e che certi movimenti culturali si esauriscono o vengono a un certo punto espressamente rinnegati, rifiutati, relegati al canto della «storia della filosofia» in cori pressoché unanimi, certi altri, sebbene dopo l'auge iniziale non costituiscano più il tema centrale del dibattito filosofico, entrano a far parte del DNA degli studiosi in modo indelebile.

Diventano un presupposto difficilmente relegabile alla pattumiera storica, si convertono in premesse che i filosofi, sebbene non tutti espressamente, danno per scontate.

L'ermeneutica fa parte di questi rari movimenti non passeggeri, tanto che da termine tecnico e specialistico si è presto trasformato in un concetto filosofico dal significato ben più ampio.

Lo stesso si potrebbe dire del «pensiero debole» – esito ed emanazione dell'ermeneutica –, non tanto in quanto espressione figlia di un filosofo particolare, ma in senso lato come descrizione di un'epoca. Sotto altri nomi – postmoderno, nichilismo, modernità liquida... – certi assunti contenuti nella formula suddetta seguitano a essere riconosciuti dalla comunità degli intellettuali occidentali, dai giornalisti e anche dall'Opinione pubblica in riferimento alle tendenze sociologiche, filosofiche, etiche, estetiche, esistenziali, culturali, artistiche delle società democratiche contemporanee.

Si sono abbandonate le credenze assolute, collettive, come quelle religiose o partitiche; è la crisi dei grandi meta-racconti

(Lyotard); Dio è morto (Nietzsche e suoi interpreti); tutto scivola, si liquefa, cambia continuamente (Bauman); l'individualismo è il principio primo, e la causa di ogni "debilitazione" morale, politica, religiosa (Lipovetsky); e via continuando.

Che alla crisi dei valori, delle credenze, delle verità certe e immutabili, occorre una risposta adeguata, lo affermano tutti coloro i quali rilevano l'incredulità postmoderna. Pochi però tentano di indicare qualche via, presumibilmente per pudore: come proporre un nuovo credo, quando si mette in discussione la credenza in quanto tale? come tentare di persuadere un pubblico che nelle proprie analisi si è definito poco persuaso e impersuadibile? Tuttavia per stare a questo mondo è imprescindibile avere un set – per quanto minimo, instabile, dubbioso e cangiante – di valori (estetici, morali, etici); inevitabile possedere qualche scopo e schema di vita; impensabile sottrarsi all'uso di un metodo, un approccio, un modo di pensare, una visione – per quanto debole – del mondo.

Vorrei in quest'articolo proporre il pensiero complesso, particolarmente nella formulazione del pensatore francese Edgar Morin, come una delle migliori soluzioni *deboli* all'avanzare del nichilismo postmoderno. «Migliore» non solo in termini di efficacia ma anche di plausibilità, applicabilità e "credibilità" in un contesto disincantato, nonché in termini di aderenza a ciò che gli stessi teorici del pensiero debole hanno nei loro lavori auspicato o preannunciato.

Dall'ermeneutica al pensiero debole

Il pensiero debole è legato indissolubilmente alla presa di coscienza ermeneutica dei saperi. Il *circolo ermeneutico* è quell'ambito in cui soggetto e oggetto si incontrano e dialogano, inter-influenzandosi e codeterminandosi. Esso determina il decadimento dei concetti classici di soggetto e oggetto, e dà luogo a una svolta:

Nei suoi termini più essenziali, il circolo ermeneutico indica una peculiare appartenenza reciproca di «soggetto» e «oggetto» dell'interpretazione, che proprio per questo non possono più esser chiamati in tal modo, giacché i due termini sono nati e si sono sviluppati entro una prospettiva che ne implicava la separatezza e la contrapposizione e con essi la esprimeva. Il fatto che, per Heidegger, l'interpretazione non sia altro che l'articolazione del compreso, che essa presupponga quindi sempre una comprensione o pre-comprensione della cosa, significa semplicemente che, prima di ogni atto esplicito di conoscenza, prima di ogni riconoscimento di qualcosa come (als) qualcosa, conoscente e conosciuto si appartengono già reciprocamente: il conosciuto è già dentro l'orizzonte del conoscente, ma solo perché il conoscente è dentro il mondo che il conosciuto co-determina. (Vattimo, 1980; p. 26).

Heisenberg aveva già messo in luce come l'osservatore in Fisica non sia più eludibile,

non parli da un non-luogo, non possa mascherarsi fingendo di non esistere. Il soggetto, l'osservatore esistono, non sono neutrali o superiori all'oggetto esaminato, e non c'è verità indipendente da essi, che non sia da essi condizionata. In ermeneutica, il soggetto si pone in gioco dialogicamente con l'oggetto in un terzo spazio generato dal loro incontro, l'orizzonte appunto, dal quale entrambi escono modificati. «Nel riflettere su questi problemi, il pensiero mette in luce che un rapporto soggetto-oggetto del tipo di quello su cui si fonda il modello positivista della conoscenza non si dà» (Vattimo, 1980; p. 28). Questo significa «[...] che ogni tipo di conoscenza e di esperienza della verità è ermeneutica. Tale generalizzazione, però, implica anche la generalizzazione del carattere linguistico a ogni esperienza e conoscenza» (*Ibidem*; p. 31). Il che equivale a dire, né più né meno, che «ogni esperienza del mondo è *mediata dal linguaggio*» (Ivi).

Non esiste una verità sicura e immutabile, eterna e oggettiva, alla quale un soggetto qualsiasi possa, con la dovuta ricerca, pervenire; la verità piuttosto viene fatta e rifatta continuamente in questa *fusione degli orizzonti* di cui parla Gadamer, nella quale il dialogo tra soggetto e oggetto si ristruttura in un processo senza fine. Il che ha due conseguenze:

a) *al modello dell'oggettività della coscienza storica si sostituisce il modello del carattere dialogico [...]* b) *che l'interpretazione è un processo in(de)finito in cui ogni risposta, nella misura in cui tocca*

l'essere stesso dell'appellante come «altro» del dialogo, cambia e modifica il carattere dell'appello e [...] fa sorgere nuove domande. [...] è ciò che, sulla base di premesse non molto diverse da quelle di Gadamer, Luigi Pareyson chiama esplicitamente l'infinità dell'interpretazione. (Ibidem; pp. 32-33).

L'ermeneutica ha più la natura di una presa di coscienza che di una scoperta, e ha come antecedenti Nietzsche e Heidegger, da Vattimo non a caso ritenuti i padri della postmodernità in filosofia, in quanto primi analisti della relatività della verità e del nichilismo acuitisi sul finire dell'epoca moderna, già secolarizzata anch'essa. Non è possibile *fondamentare* nulla – questa è l'acquisizione ormai inscindibile da ogni analisi della contemporaneità.

Se, dunque, «non si dà esperienza di verità se non come atto interpretativo» (Vattimo, 1994; p. 7), risulta interessante per lo meno accennare alle conseguenze etiche implicite nella svolta ermeneutica. Scrive infatti Vattimo che «sarà difficile non vedere che l'esplicitazione dell'essenza interpretativa di ogni verità comporta anche una profonda modifica del modo di rapportarsi praticamente al vero» (*Ibidem*; p. 37).

La preoccupazione del filosofo torinese è infatti quella «di non ridurre l'ermeneutica a una semplice, metafisica, filosofia pluralistica della cultura, tendenzialmente relativistica e, in definitiva, frivola» (*Ibidem*; p. 70).

Subentra qui l'aderenza alla proposta nietzschiana:

[...] il principio che, se c'è un dovere che nell'età del nichilismo possiamo ancora assumere come cogente, non è quello di rispettare le tavole di valori esistenti, ma quello di inventare nuove tavole di valori, nuovi stili di vita, nuovi sistemi di metafore per parlare del mondo e della propria esperienza. (Ibidem; p. 45).

In sostanza «si tratta di cogliere il nichilismo come *chance* di emancipazione» (*Ibidem*; p. 51), un modo di continuare la modernità in modo disincantato, debole, non solido, ma per questo più razionale, in quanto a operare è una razionalità fortemente critica di se stessa.

La complessità del pensiero debole

«La domanda», che Rovatti si pone, nella prima metà della *Premessa* alla raccolta di saggi, *Il pensiero debole*, da lui curata insieme a Vattimo, «è: si deve necessariamente rinunciare alla verità oppure si possono chiamare “nuove ragioni”, meno pretenziose, a tamponare la falla senza che la teoria perda il suo potere?» (Rovatti & Vattimo, 1983; p. 8). Vattimo, nella seconda metà della stessa *Premessa*, auspica che il pensiero debole sia capace «di articolarsi (dunque di “ragionare”) nella mezza luce» (*Ibidem*; p. 9), e afferma che a tal fine «la razionalità deve, al proprio interno, depotenziarsi, cedere terreno, non aver timore di indietreggiare verso la supposta zona d'om-

bra, non restare paralizzata dalla perdita del riferimento luminoso, unico e stabile, cartesiano» (*Ibidem*; p. 10). Il pensiero debole – aggiunge il suo principale fautore –, lungi dal proporsi come la sigla di qualche nuova filosofia, piuttosto «è l'assunzione di un atteggiamento: il tentare di disporsi in un'etica della debolezza, non semplice, assai più costosa, meno rassicurante» (*Ivi*). Esso non è, pertanto, la volontà di porre una pietra sopra la filosofia: occorre continuare a pensare, senza più la pretesa di un pensiero totalizzante e totalitario, di un fondamento assoluto ed eterno. La ragione, nel criticare se stessa, non ha da deporre le armi, ma deve continuare a operare senza mai abbandonare l'autocontrollo, la continua messa in discussione dei suoi stessi metodi. È una ragione che deve camminare dubbia di se stessa, e che solo così può mantenersi razionale.

Segno distintivo, carattere indelebile, requisito irremovibile di ogni nuovo pensiero non può che essere dunque uno scetticismo incarnato: «la morte di Dio è proprio, prima di tutto, la fine della struttura stabile dell'essere, dunque anche di ogni possibilità di enunciare che Dio esiste o non esiste» (Vattimo, 1983; p. 21). Dio, qui, rappresenta qualsiasi argomento o fenomeno di cui si voglia individuare la Verità. Non solo nella conoscenza, ma anche nell'azione (del singolo o politica, ecologica o umanitaria), va abbandonata la sicumera. Occorre questionare ogni cosa – il che ha conseguenze sul nostro agire, che non deve, almeno non sempre, subire un arresto, ma rendersi più

cauto, circospetto, meno avventato. Non solo non è più possibile – e sarebbe dunque un autoinganno intellettuale se lo si facesse – camminare con certezze qualsivoglia, ma è più che mai rischioso. Il nichilismo postmoderno è in questo senso saggio: invita a, o causa ineluttabilmente, la prudenza e l'onestà intellettuali.

«Se si vuole riassumere che cosa pensa un'ontologia debole della nozione di verità», scrive Vattimo:

si potrà cominciare col dire che: a) il vero non è oggetto di una prensione noetica del tipo dell'evidenza, ma risultato di un processo di verifica [...] esso, in altri termini, non ha una natura metafisica o logica, ma retorica; b) verifiche e stipulazioni accadono in un orizzonte [...] che è lo spazio della libertà dei rapporti interpersonali, dei rapporti tra le culture e le generazioni; in questo spazio, nessuno muove mai da zero, ma sempre già da fedeltà, appartenenze, legami. L'orizzonte retorico della verità (o possiamo anche dire: ermeneutico) si costituisce in questo modo libero ma "impuro" [...] c) la verità è frutto di interpretazione non perché attraverso il processo interpretativo si giunga a un coglimento diretto del vero [...] ma perché è solo nel processo interpretativo [...] che la verità si costituisce; d) in tutto ciò, nella concezione "retorica" della verità, l'essere esperisce l'estremo del suo tramonto [...] vive fino in fondo la sua debolezza [...]. (Ibidem; pp. 25-26).

Già qui: a) si può scorgere un legame con il principio del soggetto osservatore, di cui Morin farà uno dei punti cardine della sua epistemologia; b) è ravvisabile il principio d'incertezza, di cui Morin parlerà a proposito dell'epistemologia, dell'ecologia dell'azione e della pedagogia. Già qui, dunque, l'ermeneuticità e la debolezza caratteristiche del pensiero complesso, ma anche la possibilità di porre la complessità come naturale consecuzione di un'ontologia debole.

Rovatti, nel suo intervento all'interno del succitato libro, muove dal nichilismo nietzschiano per chiedersi se, oltre il rotolare dal centro (la sicurezza) alla X (l'incerto, l'incognita), sia possibile un "oltre". Ma la domanda in chi vive è sempre retorica, giacché non desiderare un "oltre" implicherebbe, nel più estremo dei casi, la volontà al suicidio personale o l'auspicio di un azzerramento dell'umanità intera. Avendo abbandonato le certezze dei saperi globali, ci ritroviamo non sicuri, in bilico, indecisi, soli, naufraganti. Non possiamo più creare nuovi saperi globali, perché i precedenti li abbiamo abbandonati tutti in quanto, appunto, "globali". «Quel che sappiamo bene», osserva infatti Rovatti, «è che il sapere del globale che possediamo non ci basta, semplicemente perché è una spiegazione che non spiega.

Eccoci in pieno nel nostro scenario culturale. Ma abbiamo poi veramente bisogno di una spiegazione? di un "globale"?» (Rovatti, 1983; p. 39). Il pensiero della complessità metterà in luce proprio i punti d'ombra, gli

angoli di mistero, l'incomprimibile incompletezza delle conoscenze.

«L'idea di sistema e anche solo quella di "definizione" diventano impraticabili, non convenienti: non perché vi sia troppo poco, non per una rarefazione, ma per una densità per la quale il concetto risulta inadatto» (*Ibidem*; p. 46). La realtà, sembra dirci il filosofo di Modena, in un certo senso "esplode", non solo sotto lo sferzare del suo cangiare, ma soprattutto sotto il pressare della sua varietà. «Che le storie si moltiplichino, che cioè siano "molte" storie: ecco il primo rilievo. E già ci pare di intravedere un filo, addirittura una categoria. La "moltiplicità" può divenire la categoria di un nuovo pensiero, di un pensiero "debole"?» (*Ibidem*; p. 47).

Certamente lo è divenuta della complessità, che per definizione si pone come approccio interdisciplinario a un mondo organizzato in un sistema di sistemi, stratificato, incomprimibile, irriducibile, che non può più fare a meno di far dialogare tutti gli elementi in gioco, giacché non può slegarli se non vuole perdere il reale: «complesso» significa tessuto insieme: se esso viene sfilacciato, si denatura, muore e diventa illeggibile, inintelligibile.

Nella nostra analisi, l'oggetto è diventato irreparabilmente plurale, e condeterminato dal soggetto, il quale «non può essere staccato, isolato, dedotto, non è né più un fascio di luce né il limite dell'ombra. Eppure agisce, funziona: non sfuma in un niente,

anzi si rivela complesso. Allargandosi, il suo spazio si complica. Intensificandosi, il suo tempo si articola» (*Ibidem*; p. 50).

La debolezza del pensiero complesso

Tutto ciò contiene già i propositi che fondamentano il pensiero complesso di Edgar Morin. Tra le innumerevoli opere del pensatore francese che si possono citare per illustrare il suo paradigma, ho prediletto il suo intervento nel libro *La sfida della complessità* a cura di Bocchi & Ceruti (AA. VV., 1983), perché il più sintetico, completo e compatto. Con acume, Morin vi scrive:

Vi sono due difficoltà preliminari quando si voglia parlare di complessità. La prima sta nel fatto che il termine non possiede uno statuto epistemologico. Ad eccezione di Bachelard, i filosofi della scienza e gli epistemologi lo hanno trascurato. La seconda difficoltà è di ordine semantico. Se si potesse definire la complessità in maniera chiara, ne verrebbe evidentemente che il termine non sarebbe più complesso. In ogni modo la complessità si presenta come difficoltà e come incertezza, non come chiarezza e come risposta. (Morin, 1983; p. 25).

Il pensiero complesso, erede, tra gli altri, del pensiero sistemico iniziato da von Bertalanffy, non segue più il miraggio della semplicità e del riduzionismo, tipico della scienza "classica". Non solo esso smette di escludere l'incertezza, il disordine, il con-

tingente, e inizia a giudicarli essenziali alla spiegazione della natura e dell'uomo, o comunque ineliminabili da ogni nostra descrizione del mondo, ma include anche il soggetto, poiché non c'è complessità che non sia nel rapporto tra l'uomo e il mondo (ermeneutica).

Morin sottolinea «che non ci si può accostare alla complessità attraverso una definizione preliminare» e che si debba «invece seguire percorsi differenti, tanto differenti che ci si può chiedere se invece di una complessità non vi siano delle complessità» (*Ivi*). Nei vari volumi del suo *Metodo*, il pensatore francese non smetterà di ripetere che la sua opera non vuole affatto stabilire e definire una volta per tutte, con precisione, il metodo appunto della complessità. Egli è più che cosciente che il suo lavoro è incompleto, monco, parziale – che si tratta di un *inizio*: già nella sua stessa delineazione, il pensiero complesso si pone come pensiero debole, giacché rifiuta non solo di porsi come un nuovo pensiero forte, stabile e concluso, ma persino di fissarsi in una definizione. Se enunciazione di pensiero complesso può esservi, è solo quella di un «*work in progress*» – apice della debolezza e dell'umiltà intellettuale.

Morin elenca poi quelle che definisce come «le differenti strade che conducono alla “sfida della complessità”» (*Ivi*): «La prima via [...] è quella dell'irriducibilità del caso o del disordine» (*Ivi*). Non più elementi da espungere dalla nostra analisi, non più errori o difetti del nostro osservare, caso e

disordine vengono reintrodotti a seguito della scoperta che essi non solo sono elemento indissolubile del reale, ma persino principi creatori, generatori, tutt'altro che anomalie, e che difettosa sarebbe la nostra analisi se perseverasse nell'ignorarli o nel sopprimerli.

«La seconda via della complessità è data – nelle scienze naturali – dal superamento di quei limiti che potremmo chiamare i limiti di quell'astrazione universalista che eliminava la singolarità, la località e la temporalità. [...] non possiamo eliminare il singolare e il locale ricorrendo all'universale. Dobbiamo al contrario connettere queste nozioni» (*Ibidem*; p. 26). È il rifiuto del principio aristotelico secondo il quale non v'è scienza se non del generale: il particolare deve essere riabilitato nel discorso scientifico e fatto dialogare insieme al generale, se non vogliamo lasciar fuori una messe immensa di fenomeni scientifici.

«La terza via è la via della complicazione. Il problema della complicazione si è posto nel momento in cui si è visto che i fenomeni biologici e sociali presentavano un numero incalcolabile di interazioni, di inter-retroazioni, uno straordinario groviglio che non poteva venir computato nemmeno con il ricorso al computer più potente» (*Ivi*). È il riconoscimento dell'infinita molteplicità del mondo: non possiamo più decurtare, ignorare, eliminare, tagliare, amputare la multidimensionalità, l'immensità, la pluralità, la poliedricità dei fenomeni naturali, se non vogliamo a nostra volta partorire un sapere

decurtato, ignorante, mancante, monco, amputato. Tuttavia la complessità è più della complicatezza, che è solo uno degli aspetti della prima. In particolare «*Complexus* è ciò che viene tessuto insieme, e il tessuto deriva da fili differenti e diventa uno. Tutte le varie complessità si intrecciano dunque, e si tessono insieme, per formare l'unità della complessità; ma l'unità del *complexus* non viene con ciò eliminata dalla varietà e dalla diversità delle complessità che l'hanno tessuto» (*Ibidem*; p. 32).

«La quarta via si è aperta nel momento in cui abbiamo iniziato a ideare una misteriosa relazione di complementarietà [...] fra le nozioni di ordine, disordine e organizzazione» (*Ibidem*; pp. 26-27). Sono i concetti fondamentali dell'epistemologia moriniana, che prende a piene mani dalla cibernetica di Wiener, dalla sistemica di von Bertalanffy e della scuola californiana, dall'autopoiesi di Maturana e Varela, dalla teoria dei giochi di von Neumann e Morgenstern, dal principio dell'*order from noise* di von Foerster.

«La quinta via della complessità è la via dell'organizzazione. [...] [Essa] costituisce [...] un'unità nello stesso tempo in cui costituisce una molteplicità. La complessità logica dell'*unitas multiplex* ci richiede di non dissolvere il molteplice nell'uno, né l'uno nel molteplice» (*Ibidem*; p. 27). È forse il principale cavallo di battaglia del pensatore francese, che vede ovunque l'irriducibilità

della molteplicità, della complementarietà di forze, principi, visioni e fenomeni opposti, concorrenziali, antagonisti. Si tratta di un principio dialogico, che implica «[...] che due logiche, due "nature", due principi sono connessi in un'unità senza che con ciò la dualità si dissolva nell'unità» (*Ibidem*, p. 33).

«[La sesta via è] il principio dell'organizzazione ricorsiva. [...] [Essa consiste nel fatto che] i prodotti sono necessari alla produzione di ciò che li produce¹. [...] ciò che è prodotto e ciò che produce diventano nozioni ancora più complesse, e si richiamano vicendevolmente» (*Ibidem*; p. 29). «Significa [...] che [ad anello] la fine del processo ne nutre l'inizio, per ritorno dello stato finale del circuito su e nello stato iniziale – lo stato finale diviene in qualche modo lo stato iniziale, pur rimanendo finale [...] È questo appunto un processo ricorsivo: *ogni processo i cui stati o effetti finali producono gli stati o le cause iniziali*» (Morin, 1977; p. 213).

La ricorsività è in Morin più che la retroazione cibernetica, poiché implica la produzione-di-sé, ossia la rigenerazione, la riproduzione di un sé: è un movimento circolare che ripete ma che allo stesso tempo rinnova, che reitera e allo stesso tempo crea. Può aiutare a chiarire questo punto il fascinoso concetto della spirale: i fenomeni naturali e umani hanno quasi sempre la caratteristica di ripetere un uguale diverso,

¹ Questa non è una definizione standard di ricorsività, ma una interpretazione originale di Morin. Una definizione standard di ricorsività sarebbe invero questa: è definibile ricorsivo ciò che può essere indefinitamente reiterato sui prodotti finali.

di reiterare andando avanti, non come un cerchio che ripete se stesso in modo identico, ma come una spirale che pur tornando in linea d'aria sugli stessi punti percorsi in precedenza, al contempo s'innalza, avanza, procede, giungendo a livelli nuovi e diversi.

«Ecco la settima via verso la complessità, la via della crisi dei concetti chiusi e chiari [...] cioè la crisi della *chiarezza* e della separazione nella spiegazione. Qui abbiamo davvero una rottura con la grande idea cartesiana per cui la chiarezza e la distinzione delle idee sono indice della loro verità [...]» (Morin, 1983; p. 29). Più spesso è esattamente il contrario, giacché un'idea chiara e chiusa è quasi sempre un'idea mutilata, quindi falsa. La complessità non ha paura della vaghezza, della mancanza di assoluta discretezza, delle logiche *fuzzy*.

«L'ottava via della complessità è data dal ritorno dell'osservatore. [...] l'osservatore-concettualizzatore deve integrarsi nella sua osservazione e nella sua concezione. [...] E questo non è soltanto un ritorno a una modestia intellettuale; è anche il ritorno all'aspirazione autentica alla verità. Il problema dell'osservatore non è limitato soltanto alle scienze atropo-sociali. Oggi interessa anche le scienze fisiche: l'osservatore perturba l'osservazione microfisica (Heisenberg)» (*Ibidem*; pp. 30-31). È la grande conquista del Novecento, l'eredità non solo di Heisenberg, Schrödinger, Einstein, ma anche di Gadamer e dell'ermeneutica.

A questa lista va aggiunto il principio ologrammatico, laddove l'ologramma indica che «il tutto è in certa misura nella parte che è nel tutto» (*Ibidem*; p. 34). Così il DNA sta nell'organismo ma contiene l'informazione genetica che rende possibile l'esplorazione e l'esistenza dell'organismo nella sua interezza. Analogamente, l'antropologo, il sociologo o il filosofo che volessero studiare la società devono essere coscienti di far parte della società che vogliono studiare e del fatto che la società (intesa come cultura) è contenuta in essi.

Infine, senz'altro l'elemento che più di tutti fa del pensiero complesso un pensiero debole è la riammissione sempiterna dell'incertezza, la sua denuncia e la sua accettazione, ovvero la denuncia e l'accettazione dei dubbi, dei limiti, delle mancanze di ogni conoscenza: «Nella totalità vi sono buchi neri, macchie scure, zone d'ombra, rotture. [...] La vera totalità è sempre incrinata, piena di fessure, incompleta. La vera concezione della totalità riconosce l'insufficienza della totalità. È questo il grande progresso [...] che Adorno ha rispetto a Hegel del quale è il continuatore fedele: “La totalità è la non verità”» (Morin, 1977; p. 146). In questo senso «La sfida della complessità ci fa rinunciare per sempre al mito della chiarificazione totale dell'universo, ma ci incoraggia a continuare l'avventura della conoscenza, che è un dialogo con l'universo» (Morin, 1983; p. 34). Il dubbio cartesiano non dubitava di se stesso; il dubbio moriniano dubita finanche di se stesso: l'incertezza, «il dubbio sul dubbio [danno] al

dubbio una nuova dimensione, quella della riflessività» (Morin, 1977; p. 11).

La complessità non è perciò la ricerca né la pretesa della completezza. È semmai il suo contrario: ovvero il riconoscimento dell'impossibilità, della natura chimerica della completezza. Infatti:

il pensiero complesso aspira alla conoscenza multidimensionale, ma è consapevole in partenza dell'impossibilità della conoscenza completa: uno degli assiomi della complessità è l'impossibilità, anche teorica, dell'onniscienza. [...] Pertanto il pensiero complesso è animato da una tensione permanente tra l'aspirazione a un sapere non parcellizzato, non settoriale, non riduttivo, e il riconoscimento dell'incompiutezza e dell'incompletezza di ogni conoscenza. (Morin, 1990; p. 3)

Chiarezza e ambiguità, certezza e incertezza devono convivere, anzi interagire fino a collaborare. La coscienza dell'incertezza, che sembra una sconfitta, è secondo Morin in realtà un trionfo. Prova ne sia l'atteggiamento conseguente, che non è di rassegnazione, ma di determinazione nell'affrontare i dubbi su cui si fondano le conoscenze, il mondo, la nostra vita. C'è un'incertezza naturale – fisica e biologica – dacché il mito dell'Ordine è caduto; esiste anche un'incertezza umana – cognitiva e storica –, di cui la prima mette in risalto l'aspetto non oggettivo della conoscenza (essa è sempre traduzione, ricostruzione, interpretazione e deve fare costantemente i conti con l'errore), e la

seconda l'aspetto problematico della civiltà: la storia non ha leggi fisse, non c'è un inizio infernale e un procedere inesorabile verso il Progresso. La storia dell'umanità è fatta di regressioni e progressi, umanità e disumanità, razionalità e barbarie (Morin, 2005).

Morin avverte che tuttavia queste consapevolezze non devono condurci all'époché, né all'immobilità o al fatalismo. «Prepararsi al nostro mondo incerto è il contrario di rassegnarsi a uno scetticismo generalizzato» (Morin, 1999; p. 61). «Sforzarsi a pensare bene è praticare un pensiero che si sforzi senza sosta di contestualizzare e globalizzare le sue informazioni e le sue conoscenze, che senza sosta si applichi a lottare contro l'errore e la menzogna a se stesso [...]» (*Ibidem*; p. 62).

Conclusione

Vi sono in gioco due livelli, uno ontologico e uno epistemologico. La molteplicità e il soggetto hanno sia un risvolto ontologico che epistemologico, mentre l'incertezza delle analisi è un aspetto epistemologico che corrisponde alla complessità, al disordine, all'instabilità della realtà – piano ontologico.

Alla luce delle affinità esposte in quest'articolo fra pensiero debole e pensiero complesso, può meglio comprendersi la mia tesi, che è pertanto bidirezionale: da un lato, il pensiero debole, che veicola elementi che saranno tipici della complessità – quali la molteplicità, il pluralismo, il dubbio, la presenza del soggetto – può trovare un naturale e fecondo sbocco nel pensiero com-

plesso; dall'altro, la complessità è in tutto e per tutto un pensiero debole, poiché è incerto, non totalizzante, in cui larga parte ha il soggetto, interpretante e indelebile generatore di ogni verità, la quale, per questo, non è e non pretende più di essere oggettiva, eterna e certa.

Il pensiero debole è una presa di coscienza, il pensiero complesso è una proposta: il primo prende coscienza del nichilismo e rileva la necessità di uscirne, facendone tesoro; il secondo è una possibilità di uscirne, potendo costituire quella *chance* cui accenna Vattimo senza specificare meglio, senza riempire il vuoto che lui ha indicato. Il pensiero debole ha suggerito una necessità e le caratteristiche generali di ogni pensare futuro, ma non ha stilato una lista, non ha approntato un nuovo metodo, non ha generato un nuovo pensiero.

Per esprimerlo in metafora: vi è un edificio fatiscente, decadente; qualcuno lo nota e fa notare ai passanti che l'edificio è fatiscente, e che necessita un restauro, ma poi se ne va per la sua strada; qualcun altro, facendo tesoro dell'annotazione di quello, stila l'elenco di operazioni da fare per restaurarlo. È agli scienziati, ai tecnici, ai politici e a noi cittadini che spetta la messa in pratica di questa ristrutturazione.

Bibliografia

AA. VV. 1983. La sfida della complessità a cura di G. Bocchi e M. Ceruti. Milano, Mondadori 2007.

AA.VV. 1983. Il pensiero debole a cura di G. Vattimo e P. A. Rovatti. Milano, Feltrinelli 2010.

MORIN, Edgar. 1977. Il metodo 1. La natura della natura. Milano, Raffaello Cortina Editore 2001.

MORIN, Edgar. 1983. "Le vie della complessità", contenuto in AA. VV. La sfida della complessità a cura di G. Bocchi e M. Ceruti. Milano, Mondadori 2010 – 25-36.

MORIN, Edgar. 1990. Introduzione al pensiero complesso. Gli strumenti per affrontare la sfida della complessità. Milano, Sperling & Kupfer Editori 1990, 1993.

MORIN, Edgar. 1999. La testa ben fatta. Milano, Raffaello Cortina Editore 2000, 2007.

MORIN, Edgar. 2005. Cultura e barbarie europee. Milano, Raffaello Cortina Editore 2006.

ROVATTI, Pier Aldo & VATTIMO, Gianni. 1983. "Premessa", contenuto in AA.VV. Il pensiero debole a cura di G. Vattimo e P. A. Rovatti. Milano, Feltrinelli 2010 – 7-11.

ROVATTI, Pier Aldo. 1983. "Trasformazioni nel corso dell'esperienza", contenuto in AA.VV. Il pensiero debole a cura di G. Vattimo e P. A. Rovatti. Milano, Feltrinelli 2010 – 29-51.

VATTIMO, Gianni. 1980. Le avventure della differenza. Cosa significa pensare dopo Nietzsche e Heidegger. Milano, Garzanti 2001.

VATTIMO, Gianni. 1987. "Ermeneutica come koiné", in Aut aut, 217-18 (1987) – 3-12.

VATTIMO, Gianni. 1983. "Dialettica, differenza, pensiero debole", contenuto in AA.VV. Il pensiero debole a cura di G. Vattimo e P. A. Rovatti. Milano, Feltrinelli 2010 – 12-28.

VATTIMO, Gianni. 1994. Oltre l'interpretazione. Il significato dell'ermeneutica per la filosofia. Roma-Bari, Laterza 2002.