

Seminari

LA COMPLESSITA' UMANA

Seminario

Andrea G. Drusini

Oltre il meccanicismo

Pochi studiosi al mondo hanno contribuito ad accrescere la nostra comprensione della complessità umana, o ipercomplessità. Tra questi, un posto di primo piano va senz'altro all'allo scienziato francese Edgar Morin. Il suo libro *Il paradigma perduto. Che cos'è la natura umana* ha visto la sua terza edizione nel 2001 (Feltrinelli Editore) e non ha perduto pressoché nulla della sua freschezza e della sua attualità. Con il solo ausilio del ragionamento, Edgar Morin ci porta sulla strada che conduce all'analisi della complessità della natura umana e ci spinge alla riflessione, alla comprensione delle saldature epistemologiche, al sapere nel senso più alto. Il suo libro farà da guida a questo seminario.

Andare oltre la visione meccanicistica dell'evoluzione umana significa incrociare le antiche opposizioni – uomo/animale, natura/cultura, innato/acquisito, e superare gli –ismi, naturalismo, biologismo, evolucionismo. Noi sappiamo di essere animali della classe dei mammiferi, ordine dei Primati, famiglia degli Ominidi, genere *Homo*, specie *sapiens*; che il nostro corpo è una macchina da 30 miliardi di cellule, che il cervello e la bocca con cui parliamo sono organi biologici. Ma sapendo questo, non sappiamo ancora nulla, al di là del fatto che il nostro organismo è costituito da combinazioni di carbonio, idrogeno, ossigeno e azoto. Sappiamo di essere dei primati, ma anche di non esserlo, convinti di essere sfuggiti dal dominio della natura e di essere entrati, da soli, in quello della cultura. E pur essendo un prodotto della natura, non siamo forse esseri extra-naturali, o sopra-naturali? A cominciare da Bacone e Cartesio, oggi l'uomo molto spesso pensa *contro* la natura, certo che la sua missione è quella di dominarla, renderla schiava, conquistarla.

Vorrei richiamare, a proposito della violenza dell'uomo sulla natura, un'opera scritta da una scienziata indiana, Vandana Shiva, fisica, un libro pubblicato negli anni '80 che conserva tuttora la sua freschezza nella sua recente riedizione italiana. Il libro si intitola *Staying Alive: Women, Ecology and Survival in India*. La traduzione italiana – *Terra madre. Come sopravvivere allo sviluppo* (UTET, 2002) – esprime bene il nucleo centrale dell'opera che è quello di accomunare la condizione femminile a quella della Terra, sulla base dello sfruttamento di entrambe da parte di un unico progetto patriarcale mediato dalla scienza. *"L'atto di vivere – scrive l'autrice – e di conservare e celebrare la vita in tutta la sua diversità – di esseri umani e di natura – sembra essere stato sacrificato al progresso e la sacralità della vita aver ceduto il posto alla sacralità della scienza e dello sviluppo"* (pag. 3).

L'aspetto originale del libro – anche al di là delle implicazioni femministe – sta nell'accomunare la violenza maschile sulla natura e sulle donne – tradizionalmente produttrici di alimenti – violenza che rappresenta un fattore intrinseco del modello di sviluppo dominante. Scienza moderna e sviluppo sono entrambi progetti occidentali di origine maschile, nati da un'ideologia patriarcale che ha trasformato la natura da *Terra mater* in macchina per la fornitura di materie prime. Distruzione ecologica e emarginazione femminile sarebbero quindi due aspetti collegati all'evoluzione della scienza e il riduzionismo una forma patriarcale di conoscenza che privilegia il profitto nei confronti della vita e quindi della donna come "fonte di vita". *Scientia est potentia*, diceva infatti Bacone: il quale in *Temporis partus masculus*, il parto maschile del tempo (una forma di "penarchia"), prefigurava di creare – al posto di una scienza femminile e debole – *"una progenie benedetta di Eroi e Superuomini"* che avrebbe dominato la natura e la società. Joseph Glanvill, Filosofo della *Royal Society* di Londra, sosteneva che il maschile obiettivo della scienza era quello di conoscere *"i modi per sottomettere la natura e asservirla ai nostri scopi, così da realizzare il Dominio dell'Uomo sulla Natura"*.

La moderna scienza riduzionista – scrive ancora Vandana Shiva – ha rifiutato di considerare "scienza" le vie di conoscenza ecologiche e olistiche, che comprendono e rispettano i processi e le interconnessioni della natura. Scienza e mascolinità sono quindi associate nel dominio sulla natura e sulla donna, e la vera caccia alle streghe è quella condotta contro il sapere delle donne in modo da annichilirle in quanto scienziate e esperte, e l'interrogatorio delle streghe non è altro che l'interrogazione (violenta) della natura. *"La caccia*

alle streghe in Europa – scrive Vandana Shiva – è stata in larga misura un processo di delegittimazione e distruzione della competenza delle donne europee”. E’ così che gli “esperti” e gli “specialisti” diventarono i ricercatori e i sostenitori dell’unico sapere legittimo di cui parlavo all’inizio, che oggi si identifica col riduzionismo scientifico.

Ritornando al tema della complessità: che cosa significa essere uomini, se lo statuto di *Homo sapiens* è stato così spesso negato, nel passato, allo straniero, al barbaro, allo schiavo, e perfino alla donna-strega? Quante categorie di uomini esistono, se siamo sempre pronti a escludere dall’umanità tutti quelli che mostrano un comportamento o un aspetto ‘inumano’? Eppure conosciamo il principio di varietà che domina il mondo degli esseri viventi, il principio di trasformazione che ha condotto all’uomo. Bisogna superare le dualità antitetiche uomo/animale, natura/cultura, sostiene Morin, perché esse cozzano contro l’evidenza: l’uomo non è costituito da due parti sovrapposte, bio-naturale e psico-sociale, nessuna muraglia cinese separa la parte umana da quella animale; è abbastanza peculiare, a questo proposito, che la nuova biologia abbia dovuto fare appello a categorie e a principi organizzazionali prima sconosciuti alla chimica: informazione, codici, messaggio, programma, comunicazione, inibizione, repressione, espressione, controllo. Si tratta di nozioni di carattere cibernetico che identificano la cellula con una macchina autocomandata e autocontrollata secondo un codice informazionale. Ma queste nozioni informazionali, scrive Morin, sono dotate di una connotazione antropomorfa: informazione, codici, messaggio, programma, comunicazione, sono *concetti che provengono dal mondo delle relazioni umane*, che sono proprie della realtà psicosociale. Il controllo, il comando, il programma, sono prodotti dell’uomo.

Mentre la macchina artificiale non può che degenerare, la macchina vivente risulta generativa, capace non solo di autoripararsi, ma anche di accrescere la sua complessità. Per von Neumann (1903-1957) la complessità rappresentava una nozione chiave. Complessità significa che la macchina naturale può mettere in gioco un numero di unità e di interazioni molto più elevato rispetto alla macchina artificiale. Significa anche che l’essere vivente è sottoposto a una logica di sviluppo e di funzionamento molto diversa, in cui il disordine e il caso intervengono non come accidenti, ma come fattori di auto-organizzazione. La logica della materia vivente è più complessa di quella che il nostro intelletto applica alle cose, sebbene anche il nostro intelletto sia un prodotto di questa logica. Perciò la cibernetica, nonostante i suoi sforzi, non è mai riuscita a produrre questo tipo di auto-organizzazione, e nessun computer è mai riuscito ad avvicinarsi a un cervello. Non esistono macchine dotate di caratteristiche simili a quelle degli esseri viventi, nonostante il corpo sia un insieme di unità chimico-fisiche. L’apertura “verso il basso” – le entità costitutive fisico-chimiche della materia vivente - ha dovuto virare verso un’apertura “verso l’alto”, perché la svolta molecolare ha allontanato più che mai la biologia dalla realtà umana.

Così, il “paradigma introvabile” di Pascal è stato perduto ancora una volta: non esiste un modello artificiale dell’essere vivente. Ma soffermiamoci su questo termine, ‘paradigma’. Nel *Timeo* (29 b, 48 e; ecc.), Platone adoperò questa parola nel senso di modello – in quanto considerava *paradigma* il mondo degli esseri eterni, di cui è immagine il mondo sensibile. Tuttavia, la nozione di ‘vita’ è ormai legata indissolubilmente alle nozioni di ‘autorganizzazione’ e di ‘complessità’. L’ecologia, scienza naturale fondata nel 1873 da Ernst Haeckel, cambia la nozione di Natura. L’ecologia si propone come lo studio delle relazioni tra gli organismi e l’ambiente; più tardi si formò la concezione della comunità degli organismi viventi (*biocenosi*) e apparve il concetto di ‘nicchia ecologica’ (*biotopo*), e così ebbe origine il cosiddetto *ecosistema*. Il termine *sistema* si riconduce al fatto che l’insieme delle interazioni, delle costrizioni, di interdipendenze in seno a una nicchia ecologica costituisce – passando per il caso e l’incertezza – una *autorganizzazione spontanea*.

Associazioni, simbiosi, parassitismi, il continuo rinnovarsi di equilibri tra tassi di riproduzione e tassi di mortalità, con il ricrearsi continuo di nuovi equilibri/squilibri, sono alcune delle espressioni della complessità, come le gerarchie che si creano nelle società dei primati e in quelle umane, dove coesistono sia il conflitto che la solidarietà, in una alternanza tra la preda e il predatore, tra il cacciatore e il cacciato, tra la competizione (*matching*) e il compromesso (*fitting*). In questo senso l’eco-sistema è una totalità auto-organizzata. Ed è in questo senso che veniva percepita la Natura come un organismo globale, come una ‘madre’ perché essa contiene ogni matrice, ma anche ‘matrigna’ perché usa la morte come mezzo per mantenere questa auto-regolazione.

La società umana è quella che si è sviluppata di più e che quindi è la più complessa: più grande è la complessità e più questa è capace di nutrire la società di oggetti e prodotti di estrema varietà e ricchezza. E' questa varietà che dà origine alla complessità a creare l'individualità, l'autonomia individuale, frutto di un'intensa attività educativa, culturale e tecnica (neotenia, lunga scolarità, lunga socializzazione).

La natura quindi non è più disordine, passività, ambiente amorfo: essa rappresenta una totalità complessa. L'uomo non è più un'entità chiusa, ma un sistema aperto, in costante rapporto di autonomia/dipendenza con l'ecosistema. E mentre l'ecologia arriva a modificare l'idea di natura, l'etologia cambia l'idea di animale, come un essere non più guidato dal solo istinto, ma da un comportamento e da sistemi di comunicazione: la società umana è una variante del fenomeno sociale naturale, e così la sociologia diventa anch'essa una scienza naturale, nel momento stesso in cui ci si rende conto che né la comunicazione, né il simbolo, né il rito sono esclusivi dell'uomo, perché le loro radici affondano nell'evoluzione delle specie. La società non è un'invenzione umana, così come non lo sono i comportamenti clientelari e di sottomissione, la gerarchia di gruppo, o il territorialismo. A partire dalle società animali si rivela un ordine complesso che presuppone già un certo disordine, un "rumore", su cui ritorneremo, che diventa elemento indispensabile e inesauribile della complessità.

La società complessa

Società e individualità formano, come abbiamo detto, un'unità complessa: la diversità individuale, che si esprime nei vari ruoli, contribuisce a formare la struttura sociale in modo che le individualità non vengano rese uniformi, ma possano esibire in una certa misura le loro differenze. Società e individualità appaiono così due entità complementari e nello stesso tempo antagonistiche. La società impone all'individualità i suoi schemi e le sue costrizioni, ma nello stesso tempo le offre i mezzi per poter liberamente esprimersi. La società dirige la varietà e l'individualità, che altrimenti si disperderebbero nella natura, in un sistema di reciprocità in cui individuo e società si integrano in modo complementare, in un rapporto di simbiosi.

L'inserimento dell'individuo nella società deve tener conto di una certa quota di confusione, di "rumore" (*noise*) – come nelle società di scimpanzé – dove vi sono molte agitazioni e molto tempo in apparenza "perduti", una straordinaria dispersione di parole, atti, cose fatte per gioco, ma non per questo prive della loro utilità. Questa agitazione browniana, questo "rumore", sono l'espressione dell'alto livello metabolico del sistema, che si esprime attraverso mille scambi affettivi, effervescenze e inezie: un esempio per la nostra società della comunicazione è la cosiddetta "funzione fatica" del linguaggio, ('come stai, tutto bene, tutto a posto', dove quel 'tutto' rimanda a qualcosa di indeterminato e il resto sono giri di parole per significare qualcosa di inespresso o di represso). Ma la società viene formata proprio da questo intrico di interferenze, da questo disordine, e la complessità sta proprio in questa combinazione individuo/società con tutte le sue incertezze, nella permanente ambiguità della loro complementarità e del loro antagonismo. Quest'ordine sociale che alimenta di disordine la propria organizzazione senza mai riuscire a perfezionarla, è il segno stesso, l'indice e il sintomo della complessità.

La società dei primati evoluti costituisce un buon esempio di integrazione complessa di elementi altamente diversificati, tra complementarità e antagonismi. Entropie individuali (malattie, invecchiamento e morte), forze disgregatrici, entropie sociali (competizioni, scontri, conflitti), continue minacce di disintegrazione e di dissoluzione danno alla società quel carattere di "riorganizzazione permanente" così radicalmente diverso dal semplice ordine meccanico: l'ordine vivente muore e rinasce senza sosta, il disordine viene cancellato attraverso l'organizzazione, recuperato e riconvertito nella gerarchia, scaricato all'esterno (con i comportamenti "devianti"), o mantenuto alla periferia ("bande" di giovani che vivono ai margini della società). L'ordine vivente rinasce incessantemente e così si ricostituisce l'ordine sociale che il disordine aveva momentaneamente annullato: ed ecco – afferma Morin – dove appare la logica, il segreto, il mistero della complessità e il senso profondo del termine autorganizzazione: *una società si autoproduce senza sosta perché senza sosta essa si autodistrugge.*

L'emergenza della protocultura

E' in questo processo che si fanno strada le piccole innovazioni che possono essere integrate nel tessuto sociale e che si possono considerare i precursori dei fenomeni di innovazione e di trasmissione culturale caratteristici delle società umane.

Nei testi di Antropologia e di Etologia viene costantemente citata l'innovazione dei macachi giapponesi (*Macaca fuscata*) dell'Isola di Koshima, di fronte alla costa occidentale di Kyushu, dove nel 1952 l'uomo fornì alle scimmie una "spinta" evolutiva: delle patate dolci gettate sulla sabbia. Giocando, alcune scimmie avevano lasciato cadere accidentalmente dei tuberi nell'acqua di mare, accorgendosi che essa non solo economizzava il procedimento di pulitura manuale, ma procurava anche il surplus del condimento. Abitudinalmente, le giovani scimmie imparano le abitudini alimentari dalle madri, che insegnano loro che cosa mangiare e come comportarsi con gli alimenti stessi. In questo gruppo di macachi si era sviluppata una complessa tradizione alimentare che comprendeva germogli, frutti, foglie e gemme di centinaia di specie di piante. Essi pertanto si avvicinarono alle nuove scorte di cibo 'artificiale' loro fornite dall'uomo, ma nulla nel loro repertorio li rendeva capaci di avere a che fare con patate dolci selvatiche coperte di sabbia. A un certo punto Imo, una femmina di diciotto mesi, risolse il problema portando le patate giù al torrente e lavandole prima di mangiarle. Comparata con le conoscenze già acquisite da queste scimmie, questa era una vera e propria rivoluzione culturale, che aveva richiesto una certa astrazione e una deliberata manipolazione. Invertendo la normale tendenza stabilitasi in seno al gruppo, fu la giovane Imo a insegnare alla madre il trucco. Ma lo trasmise anche ai suoi compagni di gioco che, a loro volta, lo insegnarono ai loro genitori. Piano piano, la 'nuova cultura' si sparse attraverso la colonia, e ogni passaggio ebbe luogo sotto gli occhi degli osservatori. Nel 1958, tutti i giovani macachi lavavano il cibo sporco, ma gli unici adulti (più vecchi di cinque anni) che adottavano la novità erano quelli che l'avevano imparata dai figli. Nell'autunno di quello stesso anno, un numero imprecisato di scimmie di Koshima lavava le patate dolci nel mare, perché Imo aveva fatto l'ulteriore scoperta che l'acqua salata non solo puliva il cibo ma gli dava un nuovo, interessante sapore. E' da notare che il comportamento dei macachi innovatori fu imitato dai giovani, *ma non dai vecchi*: e tuttavia l'usanza poté estendersi alla generazione successiva attraverso i genitori dei giovani pionieri. Da allora, i macachi ampliarono il loro *habitat* alla riva, fatto che favorì l'inclusione nella loro dieta anche di piccoli molluschi e crostacei. L'embrione di cultura di questa società di macachi – e cioè l'espressione di conoscenze apprese e non innate – aveva arricchito notevolmente il contesto sociale. L'innovazione era nata da un giovane, e si era diffusa rapidamente tra i giovani: con l'ingresso di quei giovani nella classe degli adulti, l'innovazione poteva stabilizzarsi a livello di costume. Certamente si tratta di un fenomeno minore, ma è chiaro come la curiosità dei giovani, ludici ed esploratori, combinata alla loro intraprendenza, abbia rappresentato per la società intera una via verso la frontiera aperta del progresso. L'origine del cambiamento qui è un evento casuale che, non appena dimostrato il suo carattere pratico, divenne innovazione e poi costume. Le condizioni dell'innovazione erano state dei comportamenti devianti casuali, emersi dalla condotta disordinata caratteristica dei giovani, simile a ciò che abbiamo chiamato 'rumore' e 'disordine'. Il rumore si è così trasformato in informazione, facendo nascere l'alba dell'evoluzione socio-culturale.

La forza della neotenia

Nello scimpanzé (*Pan*), il primate più vicino all'uomo, il rapporto infantile con la madre è particolarmente lungo: 4 anni. La pubertà si manifesta relativamente tardi, a 7-8 anni, mentre l'adolescenza sociale dura altri 7-8 anni. Nello scimpanzé, i sentimenti di affetto, amicizia, tenerezza, appaiono molto sviluppati. Il figlio mantiene con la madre un rapporto particolare, forse fino alla sua morte; il fratello e la sorella allevati insieme restano amici per tutta la vita. Lo scimpanzé trasferisce le sue manifestazioni di tenerezza (strette, abbracci, *lip-smacking*) nella cerchia delle sue amicizie di adolescente. Proprio come nell'uomo, la mano diventa un mezzo di comunicazione affettiva, che prende la forma di carezze e strette di mano; si possono vedere anche due giovani amici partire, sottobraccio, per una passeggiata.

Lo scimpanzé è dotato di un'affettività profonda, e anche questo lo avvicina all'uomo: è ansioso, emotivo, gioca. Lo sviluppo dell'affettività va di pari passo con lo sviluppo

dell'intelligenza. E' stata ripetutamente osservata l'adattabilità dello scimpanzé a condizioni di vita molto diverse e la sua flessibilità nei comportamenti. Per quanto riguarda il linguaggio, allo scimpanzé mancano solamente l'anatomia della glottide e lo stimolo sociale per disporre di un sistema di comunicazione più ricco di quello che gli è sufficiente per la vita nella foresta. Lo scimpanzé Washoe ha manifestato due qualità che si credevano appartenere esclusivamente alla cultura e all'intelligenza umane: il riconoscimento della propria identità (allo specchio) e il calcolo. Certo, la scimmia, da sola, non sarebbe forse riuscita a elaborare questo rudimentale *cogito*: ma da allora in poi essa ci indirizza un messaggio preesistente e per certi versi inquietante: *io sono capace di pensare*.

Trasportando queste scoperte nel mondo degli Ominidi, si può supporre con un buon grado di probabilità che a Olduvai e sul Lago Rodolfo la caccia, il linguaggio e la cultura siano apparsi *prima* di *Homo sapiens*. Ciò significa che l'ominazione è un processo di sviluppo complesso inserito nella storia naturale in cui emerge la cultura. Ha inizio qui la saldatura epistemologica tra natura/cultura, animale/uomo: ovvero, il fondamento dell'antropogenesi, secondo l'equazione:

BIOGENESI + SOCIOGENESI = ANTROPOGENESI

Ma se gli uomini hanno delle date di nascita, l'uomo no (Clifford Geertz)

Il divenire uomo del cacciatore, e non il divenire cacciatore dell'uomo (Serge Moscovici)

La caccia

Da tempo si sapeva che la caccia era stata la fondamentale responsabile del destino dell'umanità. Essa ha sicuramente contrassegnato cronologicamente e logicamente il cammino dell'ominazione. Inoltre, la qualità fondamentale di *Homo sapiens* sarà di emanciparsi proprio dalla caccia che lo aveva emancipato. La caccia ha inizio alcuni milioni di anni fa, si evolve lentamente ed esplose verso i 500.000 anni fa, toccando il suo apogeo nel periodo Maddaleniano. Quindi, a partire dagli 8000 anni fa essa decade e sopravvive oggi in alcune regioni povere dell'Africa, dell'Asia e dell'Australia. La caccia è un fenomeno propriamente umano: la caccia in savana rende l'ominide abile e capace: essa fa sì che un immenso numero di stimoli sensoriali diventino segnali, indicazioni, messaggi il cui riconoscimento apre la mente alla conoscenza e al ragionamento. La caccia mette l'ominide alle prese con quanto di più astuto esiste in natura: l'animale preda e l'animale predatore, che si nascondono l'un l'altro, si evitano e si ingannano a vicenda. L'attività venatoria mette l'uomo in concorrenza con quanto di più pericoloso vi sia: l'animale carnivoro. La caccia stimola le attitudini strategiche, mette a fuoco e prefigura attitudini come l'attenzione, la pazienza, la tenacia, la combattività, l'audacia, l'astuzia, l'esca, il tranello, l'agguato, tutte caratteristiche che sono presenti, in forme diverse, negli sport moderni (lancio del giavellotto, tiro con l'arco, corsa, maratona, corrida). L'attività venatoria è presente già tra gli scimpanzé e le scimmie superiori onnivore, ma si affina con l'ominide diventando attività di gruppo sempre più organizzata. Passando dalla piccola selvaggina a quella media, da quella che fugge a quella che lotta, la caccia si arricchisce di strategie sempre più sofisticate, fatte di aggiramenti, di precauzioni, di astuzia e di ingegno, fino alla trappola e all'imboscata. La caccia intensifica e amplifica l'asse piede-mano-cervello-utensile, che a sua volta implementa l'attività venatoria in un altro circuito autorganizzantesi. Infine, è sul piano sociale che la caccia gioca un importante ruolo di trasformazione in direzione della sociogenesi, che separerà per sempre il mondo degli ominidi da quello dei primati non umani (ancora oggi, le partite di caccia occupano un posto di primo piano nelle società a forte tradizione, come quella inglese).

Tra i 700.000 e gli 800.000 anni si inizia a utilizzare il fuoco. La predigestione attraverso la cottura contribuisce ad alleviare il lavoro dell'apparato digerente, che si riduce di volume a vantaggio dell'incremento cerebrale. A differenza del carnivoro che si addormenta dopo il suo pesante pasto, l'ominide può restare sveglio e all'erta anche dopo aver mangiato. Il fuoco diventa la sicurezza notturna del cacciatore, permettendo il sonno profondo. Può darsi che il sonno abbia dato corso alla libertà del sogno. Dal fuoco inoltre ha origine il focolare, tradizionale luogo di protezione, di socializzazione e di rifugio. La cottura, inoltre, favorisce la

riduzione della dentatura e dei mascellari, liberando lo splancnocranio dai suoi compiti masticatori e di difesa/offesa favorendo così lo sviluppo del neurocranio.

La sociogenesi

Mentre la caccia trascina gli uomini sempre più lontano dall'accampamento, la maternità trattiene le femmine presso i rifugi, a differenza dei babbuini dove le femmine vanno insieme al grosso del branco, con il piccolo sul dorso. I piccoli bimani umani del resto non potrebbero restare aggrappati a una madre priva ormai di pelo: rimaste sedentarie, le femmine legate al prolungamento dello stadio infantile (neotenia) si dedicano alla raccolta e al foraggiamento, provvedendo ai bisogni vegetali del gruppo. La differenza dei sessi corrisponde così alla differenza del lavoro, che dominerà in tutto il mondo per un lunghissimo periodo.

Forme di comunicazione assai ricche e variegata contraddistinguono tutto il regno animale, ma ciò che manca allo scimpanzé è una complessità sociale che senta il bisogno di un linguaggio più ricco rispetto al repertorio di mimiche e di richiami, e cioè l'attitudine della glottide a utilizzare una più vasta gamma di suoni. Ciò che occorre all'uomo per poter sviluppare il linguaggio era:

- 1) delle mutazioni genetiche che ristrutturassero la scatola cranica dandole quelle attitudini acustiche e di sviluppo cerebrale, con l'emergenza di un centro organizzativo deputato al linguaggio;
- 2) una crescente complessità dell'organizzazione sociale, sensibile al bisogno di un crescente sviluppo delle comunicazioni;
- 3) l'interazione e l'interrelazione di questi due ordini di fenomeni.

Si può supporre che ai primi Ominidi fosse sufficiente un *call system* analogo a quello dei primati e di altri animali, un sistema di suoni modulati che permettessero la comunicazione a distanza nell'erba alta (quando un branco di babbuini attraversa una zona di boscaglia, i grugniti e i richiami si intensificano notevolmente). Tutte queste attività – caccia collettiva, spartizione attiva del cibo, trasporto di alimenti, premono verso una organizzazione sociale più complessa, che sarà resa possibile solo da una comunicazione più sviluppata e più elastica. E' soltanto col linguaggio che può essere trasmessa la *cultura*. Ma anche in questo caso, come per la caccia, è *l'ominide che ha creato il linguaggio, o il linguaggio che ha creato l'ominide?*

Lo specchio e il sogno

Si presuppone che l'ominide abbia avuto la prima percezione di sé incontrando il suo "doppio" come immagine, ad esempio quella riflessa nello specchio di una superficie d'acqua, oppure nel sogno. Sembra confermato da numerosi studi che il neonato *sapiens* sogni per un tempo che va dal 40 al 70% del suo sonno, contro un 4-5% nello scimpanzé. Ciò starebbe a indicare, secondo Morin (1974, p. 123) che "il sogno, lungi dall'essere un epifenomeno, è partecipe del processo di autorganizzazione". L'attività psichica è una faccenda troppo complessa per essere affrontata in maniera sistematica, ma l'analisi della complessità ci costringe in ogni caso a procedere "a salti", in quanto trovare un'unità nell'apparente disordine è arduo se non impossibile. *"Il genio di sapiens" – scrive Morin – si individua nell'intercomunicazione esistente tra l'immaginario e il reale, il logico e l'affettivo, lo speculativo e l'esistenziale, l'inconscio e il conscio, il soggetto e l'oggetto, donde tutte le incoerenze, le confusioni, gli errori, le peregrinazioni, le demenze, ma contemporaneamente...tutte le conoscenze profonde"* (Morin, 2001, pp. 129-130).

La vera antropogenesi

Laddove la scienza e la biologia ricorrono a formule e a simboli per rappresentare la realtà umana, l'antropologia – anche per mezzo di altre discipline, come lo strutturalismo e la psicanalisi – ricorre al "simbolico".

Che cosa dicono sull'uomo i simboli matematici e le formule? Stabiliscono forse la sua "essenza"? L'uomo è un animale simbolico che non può essere ridotto a dei simboli, come fa il bioriduzionismo: l'uomo della genetica è un "uomo qualunque", uguale a tutti gli altri, solo "un po'" diverso. L'uomo d'oggi è un uomo in frammenti, decomposto nelle sue strutture ultime che, ridotte ai minimi termini, non dicono più nulla sull'uomo se non nello stabilirne l'origine

comune con tutti gli esseri, nell'evidenziare che molta parte di questi frammenti sono uguali dovunque vi sia vita. Il limite che separa la diversità genetica dall'uguaglianza umana è quello che passa tra un codice biologico e un codice culturale: ma confondere uno "stato" con una "proprietà" non aiuta a risolvere i problemi, semmai li confonde. Così, le differenze innegabili esistenti tra un uomo e un altro non vengono spiegate perché il registro che si adopera forse non è quello adatto. A questo tipo di scienza manca spesso una vera dialettica: il bioriduzionismo ha solamente una "parola vuota", come direbbe Mallarmé, e cioè una parola simile a una moneta consumata nell'uso, che passa silenziosamente di mano in mano, da studente a studente, senza provocare qualcosa nell'immaginario di chi ascolta se non prefigurando l'illusione di una vita immortale. La "parola piena" è invece quella che – sempre secondo Mallarmé – svela la verità e reca in sé l'altro della morte. La "verità" dell'individuo non è scritta nel corpo, ma nel suo linguaggio, e cioè in ciò che ci ha reso uomini. L'uomo è un enigma, che si struttura attraverso il sogno e il linguaggio. Quest'uomo non si percepisce interrogandolo, perché il linguaggio non è fatto per dire sempre la verità, ma anche per mentire. Per la psicanalisi, il soggetto si rivela solo attraverso il lapsus: quando ciò avviene, ogni nostro atto mancato, a livello di comunicazione, diventa un atto riuscito. Perciò, spesso la verità si percepisce solamente tra le pieghe del linguaggio.

Lo stadio dello specchio

E' noto l'esperimento riguardante il riconoscimento della propria identità che lo scimpanzé Washoe aveva dimostrato dinanzi a uno specchio. Edgar Morin ha individuato quali potrebbero essere stati, nella preistoria gli eventi che hanno condotto l'ominide al riconoscimento di sé sotto forma di un "doppio": il sogno, o l'osservare la sua immagine specchiarsi in un lago. Ebbene, tra il 1936 e il 1949 Jacques Lacan – il cui nome è legato alla rivoluzione della psicanalisi post-freudiana – ha chiamato "stadio dello specchio" (*The Looking-glass Phase*) la fase cruciale della formazione dell'io nel bambino, una scoperta che si contrappone a ogni filosofia derivata direttamente dal "cogito" e in antitesi con il cartesianismo (dove il *cogito ergo sum* viene sostituito dal "sono là dove non penso", con l'emergenza dell'incoscio (Es) in contrapposizione con l'Io cosciente. Nei suoi *Scritti* (Vol. I, pag. 88 segg.), Lacan rileva come, diversamente dallo scimpanzé, l'uomo abbia, al di là di una concezione ontologica del mondo, un tipo diverso di dinamismo libidico, che si esprime con quello che noi chiamiamo affetto, amore e passione. Secondo questa teoria, l'Io non sarebbe altro che una stratificazione di identificazioni successive, e la prima istanza dell'io sarebbe la funzione di identificarsi con l'immagine. "Lo stadio dello specchio dà la regola di ripartizione fra immaginario e simbolico" (Lacan, *Scritti*, I, pag. 64).

L'incontro di Lacan (Psicanalisi) con Lévi-Strauss (Antropologia) è fondamentale in quanto sancisce la sintesi interdisciplinare tra psicanalisi e strutturalismo, ed è lì che la psicanalisi cercherà di dimostrare che non è l'uomo a dominare l'ordine significante, ma che al contrario è tale ordine che lo costituisce e lo struttura in quanto uomo; un uomo costantemente de-centrato (l'"essere defissato" di Morin), dislocato rispetto a un mondo mutevole, che gli sfugge e lo attraversa interamente, come già l'opera di Freud aveva dimostrato. L'affermazione che nell'uomo "parla l'Es" e che l'incoscio è il discorso dell'Altro, si prefigura già in questa critica radicale del "cogito". Nell'opera *Le strutture elementari della parentela*, Claude Lévi-Strauss dimostra che l'uomo è determinato dall'ordine significante che si incarna nelle strutture inconse ben più di quanto egli stesso non le abbia create. Ne *Il pensiero selvaggio*, Lévi-Strauss sperimenterà poi, sul piano collettivo delle strutture sociali, la stessa verità che la psicanalisi scopre nell'incoscio del soggetto.

La dialettica dello stadio dello specchio passa attraverso molti possibili approcci ed entra nella psicopatologia della vita quotidiana: l'angoscia e il panico di uno schizofrenico che cerca disperatamente, di fronte a uno specchio, di ritrovare l'unità del suo corpo "dissociato", il disagio che sorge in un bambino psicotico di fronte alla vista della propria immagine e dello sguardo dell'Altro nello specchio, i fantasmi che circondano il corpo dissociato e che emergono durante un livello profondo di analisi, l'immagine di una bambina che, nuda davanti allo specchio, indica con la mano la sua mancanza fallica, sono solo alcuni di questi aspetti. Posto davanti a uno specchio, un bambino di sei mesi reagisce alla propria immagine mettendo in atto una mimica festosa: egli abbozza una serie di gesti verso la propria immagine, dimostrando quanto essa sia importante per lui. Scrive Lacan: "egli mette alla prova

può pudicamente la relazione fra i movimenti tratti dall'immagine e l'ambiente riflesso e fra questo complesso virtuale e la realtà che raddoppia, cioè il proprio corpo, e le persone, o gli oggetti, che gli stanno a lato". Questa fase può durare fino ai diciotto mesi, e nella teoria freudiana si trovano molte circostanze che rendono possibile il suo sviluppo: l'analisi del narcisismo, dell'*Ichspaltung*, dell'*imago* e della paranoia.

La fase dello specchio è strutturata intorno al problema dell'identificazione, intesa nel senso della trasformazione prodotta nel soggetto quando assume un'immagine (vedi l'antico termine *imago*). La fase dello specchio sarà così l'esperienza di un'identificazione fondamentale e nello stesso tempo una conquista – la conquista dell'immagine del corpo – che struttura l'io *prima* che il soggetto sia entrato nella dialettica dell'identificazione con l'altro tramite la mediazione del linguaggio. Lo stadio dello specchio è molto importante perché esso è vissuto come una dialettica temporale che struttura e compone la storia di ogni individuo. È un vero e proprio dramma, in cui l'immagine anticipata del corpo come totalità si sostituisce all'angoscia del corpo disgregato. Gli studi psicologici e psicanalitici sembrano indicare che il bambino non abbia inizialmente esperienza del proprio corpo come di una totalità unitaria. Egli sembra percepirlo invece come dispersione delle sue membra, da cui il termine psicanalitico "fantasma del corpo disgregato". L'esistenza di questo fantasma è stata riconosciuta in molte psicosi cliniche, tra cui la schizofrenia (nell'arte, che spesso è l'anticamera degli stati psicotici, si vedano ad esempio le raffigurazioni di Jeronimus Bosch, secolo XV, rappresentanti le membra disgiunte e gli organi, raffigurati in esoscopia, che mettono ali e si allarmano per le persecuzioni intestine).

Nello scenario del sogno, la formazione dell'"io" è rappresentata attraverso simboli caratteristici: una recinzione, un castello; ma bisogna riconoscere che l'unità del corpo non è primaria, ma sembra essere l'esito di una lunga conquista, mentre primaria sembra essere l'angoscia del corpo disgregato. Ancora una volta è attraverso la psicopatologia che riusciamo ad avvicinarci al campo "normale" dell'inconscio. In questo contesto, la funzione della fase dello specchio ha il compito di porre fine alla dispersione terrorizzante, integrando il bambino nel suo corpo e in una dialettica che alla fine lo costituirà come soggetto.

LE TRE TAPPE DELLO STADIO DELLO SPECCHIO DI J. LACAN

1. In un primo momento, il bambino percepisce il riflesso dello specchio come un essere reale che tenta di afferrare o di avvicinare. Reagisce a questa immagine con una mimica festosa ma tutto sembra indicare che l'immagine, la sua, venga percepita come quella di un altro e che, inversamente, l'immagine dell'altro venga percepita come l'immagine del proprio corpo.
2. Successivamente il bambino comprende che "l'altro" nello specchio è un'immagine e non un essere reale: non tenta più di afferrarlo o di guardare dietro lo specchio, perché sa che non c'è nulla.
3. La terza tappa è costituita dal riconoscimento non solo dell'altro come immagine, ma anche dell'altro come la *propria* immagine: il bambino adesso sa che quella riflessa nello specchio è un'immagine e che quell'immagine è la sua.

Attraverso questa dialettica di essere e di apparenza si realizza la conquista dell'identità del soggetto attraverso l'immagine che anticipa l'unità del suo corpo. L'immagine totale del corpo si rivela quindi strutturante per l'identità del soggetto, attraverso la mediazione del *corpo proprio*. Lacan scrive: "La funzione della fase dello specchio si rivela dunque un caso particolare della funzione dell'*imago*, che è di stabilire un rapporto fra l'organismo e la sua realtà, o, come si dice, fra l'*Innerwelt* e l'*Umwelt* (Ivi, I, p.91). Bisognerà vedere in questa identificazione primaria (Freud parla di *Ideal-Ich* = ideale dell'io) l'origine di tutte le identificazioni secondarie del soggetto.

Lo stadio dello specchio indica come la strutturazione-destrutturazione del soggetto non sia il mero risultato di un atto percettivo, ma esiga l'intermediazione dell'immagine del

proprio corpo. E' difficile precisare quale sia l'origine della fase dello specchio: forse, secondo Lacan, essa andrebbe cercata in una "costituzionale" prematurità della nascita dell'uomo, ovvero in un ritardo o una incompletezza dello sviluppo del nevrasso nei primi sei mesi di vita. Una spiegazione che rimanda al processo di "fetalizzazione" di Bolk e alla neotenia, o alla teoria dell'origine di un superiore sviluppo delle vescicole encefaliche. Secondo Lacan, la maturazione precoce della percezione visiva assume il valore di un'anticipazione funzionale; quindi, ciò che prevale nella prima infanzia è la struttura visiva del riconoscimento, che si traduce in quel nodo immaginario che la psicanalisi ha cercato di interpretare col nome di "narcisismo".

LE CONCLUSIONI CUI CONDUCE LA FASE DELLO SPECCHIO DI J.LACAN

1. Il soggetto è in anticipo sulla sua maturazione, in quanto apprende la forma totale del suo corpo come immagine esterna in un'epoca anteriore alla nozione di schema corporeo.
2. Il bambino "si identifica" con questa immagine (che non è la "sua" immagine), la quale gli permette di riconoscersi: in questo riconoscersi egli realizza l'immaginario.
3. Stabilendo un rapporto tra il suo corpo e l'immagine, il bambino riempie un vuoto, una mancanza tra i due termini di un rapporto, tramite un desiderio che definisce l'io.
4. La forma data dal corpo nello spazio immaginario si può chiamare *Gestalt*, nella misura in cui struttura l'io, che esiste in funzione di tale immagine e dell'immaginario stesso.
5. L'identificazione primitiva (o primaria) della fase dello specchio è la fonte di tutte le identificazioni successive del soggetto. La destrutturazione che si realizza negli stati psicotici si accompagna spesso alla destrutturazione dell'immagine del corpo.

Il rapporto con il corpo a livello etnologico

Come risulta dalla letteratura etnologica, da secoli l'uomo ha un rapporto particolare con il proprio corpo, che si evidenzia in vari modi e si manifesta in pratiche sociali come le deformazioni etniche, il tatuaggio, la circoncisione o la moda. Queste pratiche sono importanti anche per scoprire il substrato antropologico dell'aggressività. Bisogna sottolineare inoltre che nei giochi dei bambini avvengono spontaneamente pratiche come lo strappare la testa e squarciare il ventre, dove l'aggressività sembra consistere in un particolare rapporto con l'immagine del proprio corpo (automutilazioni): molti dei fantasmi del sogno che affiorano nell'analisi riconducono a delle fissazioni arcaiche, primitive, localizzate in un "inconscio collettivo" che ritroviamo presso molte popolazioni di interesse etnologico. Tutte le immagini di castrazione, sventramento, disgregazione che figurano tra queste "*imago* arcaiche" vengono considerate da Lacan come un'unica struttura, quella del "fantasma del corpo disgregato". E' come se l'allucinazione psicotica a livello etnologico assumesse la forma del rito. Ma Lacan non si limita a questa interpretazione: attraverso la fase dello specchio, egli tenta di gettar luce anche sul masochismo primordiale e sull'istinto di morte. Ognuna di queste determinazioni dovrebbe essere compresa a partire da una funzione originaria del corpo inteso come significativa.