

“Demitizzare la demitizzazione”:
postmodernità, secolarizzazione, simulazione

Il mondo in cui viviamo, il mondo postmoderno e globalizzato, dominato dalla tecnica e da un' economia che si afferma sempre più su scala planetaria, è certamente un mondo “complesso”, la cui idea di sviluppo sembra quasi condurre ad una fine della storia.¹ Un mondo però, come nota Edgar Morin, il cui sviluppo “con il suo carattere fundamentalmente tecnico e economico, ignora quel che non è calcolabile, misurabile, come la vita, la sofferenza, la gioia, l'infelicità, la qualità della vita, l'estetica, le relazioni con l'ambiente naturale”,² tutto ciò, insomma, che non è quantificabile, “come la generosità, gli atti gratuiti, l'onore, la coscienza”.³ Un mondo, ancora, le cui pretese illuministiche e razionalistiche, a lungo *totem* della scienza moderna, non riescono a sconfiggere definitivamente le grandi paure dell'uomo e a spiegarne le sue manifestazioni più elevate: le emozioni, la poesia, l'arte, tutto quanto provenga dalla cosiddetta sfera irrazionale e l'origine stessa della razionalità. La paura dell'incerto, la paura della morte e la paura dell' “altro” vengono tuttora esorcizzate, a dispetto di qualsivoglia razionalità “laica” e scientifica, attraverso il ricorso alle “antiche” pratiche religiose e superstiziose.⁴

Ci troviamo, qui, di fronte ad una delle manifestazioni e delle permanenze del “pensiero mitico”, e del mito, nella cultura della nostra era tardo moderna, quella, per intenderci, che René Girard⁵ accosta, insieme alla violenza e al religioso, al concetto di sacro.

Ma è su un'altra accezione di questa permanenza che vorremmo puntare la nostra attenzione, accezione che coinciderebbe con una interpretazione “tendenziosa” – ma non per questo impossibile o impraticabile, anzi – proprio del pensiero di Girard, quella attuata da Gianni Vattimo e che sembra andare, piuttosto, nella direzione della “secolarizzazione” e di un indebolimento della “Verità” (intesa alla maniera della metafisica occidentale con i suoi attributi di “presenza” e “fondamento”). E sarebbe il

¹ Cfr. F. Fukuyama, *La fine della storia e l'ultimo uomo*, Rizzoli, Milano 1992.

² Cfr. J. Baudrillard-E. Morin, *La violenza del mondo. La situazione dopo l'11 settembre*, Ibis, Como-Pavia, 2004, pp. 56-57.

³ Ivi, p. 57.

⁴ Dal canto nostro cercheremo di mantenerci a uguale distanza, e da un dogmatico rifiuto della razionalità, e da un dogmatico rifiuto dei dogmi da parte di una razionalità riduttiva e semplificante. Oscilleremo sempre, insomma, tra il dubbio e la fede.

⁵ Cfr. R. Girard, *La violenza e il sacro* (1972), tr. it., Adelphi, Milano 2003.

cristianesimo⁶ – che Girard oppone alla triade di sacro, mito e religione – ad avere un ruolo di primo piano nel passaggio verso la secolarizzazione e verso quel concetto di “verità”, debole e senza fondamento, che caratterizzano questo scorcio della nostra postmodernità. Ma un cristianesimo “laico” e “fuori dalla religione”,⁷ praticato da quegli spiriti liberi che incarnerebbero gli eredi del nietzschiano “uomo dell’oltre”.⁸ Ed è proprio il mito nietzschiano dell’ “oltreuomo” ad “incarnare” e sintetizzare, al meglio, lo spirito della “secolarizzazione” come destino della nostra cultura nella tarda modernità. Un mito, questo, strettamente correlato con quello della “morte di Dio”, intesa – alla maniera di Vattimo – come incarnazione, *Kénosis*: “un indebolimento della sua potenza trascendentale che ci ha storicamente condotto alla conseguente destrutturazione di *tutte le verità* ontologiche che hanno caratterizzato la storia e il pensiero dell’uomo”.⁹ La “morte di Dio” segnerebbe, in tal modo, una “rinascita” dell’uomo, quell’uomo (dell’oltre) cui Nietzsche affidava – in una

⁶ Secondo Girard il Cristianesimo è “la chiave di lettura per capire la mitologia (...) se volete capire la mitologia, se volete sciogliere il problema del mito” – sostiene l’antropologo – “rivolgetevi al Cristianesimo. Se capite che Edipo è accusato di parricidio e incesto – non solo da Freud, ma dai Greci – mentre in realtà è innocente, e anche Gesù, innocente, è accusato, in alcune credenze folcloriche, delle medesime colpe, allora diventa chiaro che attraverso il Cristianesimo il mito può essere letto in modo completamente diverso” (R. Girard-G. Vattimo, *Verità o fede debole? Dialogo su cristianesimo e relativismo*, a cura di P. Antonello, Transeuropa, Massa 2006, p. 35).

⁷ Cfr. G. Vattimo, *Credere di credere*, Milano, Garzanti 1996 e *Dopo la cristianità. Per un cristianesimo non religioso*, Milano, Garzanti 2002. Sui rapporti tra cristianesimo, religione e secolarizzazione il dibattito filosofico e pubblicistico è stato, negli ultimi anni, piuttosto acceso e dominato dal confronto tra la filosofia di Vattimo e l’antropologia di Girard, cfr. R. Girard-G. Vattimo, *Verità o fede debole? Dialogo su cristianesimo e relativismo*, cit. Si veda anche R. Rorty e G. Vattimo, *Il futuro della religione. Solidarietà, carità, ironia*, a cura di S. Zabala, Garzanti, Milano 2005. Le tesi di Vattimo si rifanno alle intuizioni di Max Weber, argomentate più recentemente da Marcel Gauchet, il quale sostiene che il cristianesimo sia “la religione dell’uscita dalla religione”, ossia che la secolarizzazione – e quindi il laicismo – siano sostanzialmente prodotti del cristianesimo, cfr., M. Gauchet, *Il disincanto del mondo. Una storia politica della religione*, tr. it., Einaudi, Torino, 1992. Di notevole interesse sono, inoltre, le tesi espresse da Mauro Ceruti e Giuseppe Fornari in *Le due paci. Cristianesimo e morte di Dio nel mondo globalizzato*, Raffaello Cortina, Milano 2005. Registriamo, inoltre, un altro – interessante (nella misura in cui è singolare) – confronto, quasi un controcanto ai precedenti, quello tra il teologo Joseph Ratzinger e il filosofo Marcello Pera, il cui liberalismo – pur muovendo dall’anarchismo feyerabendiano – sembra approdare al “fondazionalismo” e all’ “anti-relativismo” ratzingeriano (cfr. M. Pera-J. Ratzinger, *Senza radici. Europa, relativismo, cristianesimo, islam*, Mondadori, Milano 2004).

⁸ Cfr. G. Vattimo, *Al di là del soggetto. Nietzsche, Heidegger e l’ermeneutica*, Feltrinelli, Milano 1981. Secondo Vattimo *Uebermensch* “dovrebbe tradursi, piuttosto che con oltreuomo con ‘uomo dell’oltre’, assegnando al prefisso una funzione aggettivale (...) lo *ueber* dell’*uebermensch* nietzschiano, dunque, non allude a un superamento di tipo dialettico (...) è invece pensato sul modello della struttura caratteristica, secondo Nietzsche, dell’esperienza ermeneutica” (Ivi, p. 29). Vattimo esplicita il nesso tra la concezione nietzschiana dell’oltreuomo e il superamento della dimensione metafisica della soggettività, per cui lo *Uebermensch* compirebbe quell’oltre-passamento della metafisica che viceversa, secondo Heidegger, era a Nietzsche costitutivamente non consentito. Per il filosofo torinese, dunque, lo *Uebermensch* non può essere pensato come soggetto. Le aperture ermeneutiche dell’interpretazione nietzschiana di Vattimo muovono da questa acquisizione di fondo.

⁹ R. Girard-G. Vattimo, *Verità o fede debole? Dialogo su cristianesimo e relativismo*, cit., p. IX.

dimensione stavolta tutta “nichilista”, “secolare” e “antimetafisica” – “il senso della terra”. Ma – a testimonianza del fatto che la “trasvalutazione” del cristianesimo e il conseguente nichilismo, sono pur sempre pensati da Nietzsche “all’interno d’un estremo orizzonte cristiano”¹⁰ – l’ “oltreuomo” non potrebbe non assorbire quei valori (cristiani) di carità e amore che, insieme al motto agostiniano “*ama et fac quod vis*”, sarebbero il corredo indispensabile per attuare il suo *amor fati*. Per ribadire il suo sì danzando, dionisiaco, alla vita. Questo processo di “secolarizzazione”,¹¹ che attraversa e contraddistingue la nostra cultura postmoderna, in quanto espressione del suo stesso “destino”, è accostato da Vattimo al fenomeno della cosiddetta “demitizzazione della demitizzazione”, intesa come impossibilità definitiva di un’emancipazione della ragione – peraltro ancora sostenuta da quegli epigoni residui della metafisica della storia, di stampo tanto idealistico che positivistico - da forme mitiche di pensiero:

Il processo di emancipazione della ragione è però andato al di là di quello che idealismo e positivismo si aspettavano: molteplici popoli e culture hanno preso la parola sulla scena del mondo, ed è divenuto impossibile credere che la storia sia un processo unitario con una linea continua verso un *telos*. La realizzazione dell’universalità della storia ha reso impossibile la storia universale. Con ciò anche l’idea che il corso storico potesse pensarsi come *Aufklärung*, liberazione della ragione dalle ombre del sapere mitico, ha perso la sua legittimità. La demitizzazione è stata riconosciuta essa stessa come un mito.¹²

Ma il recupero del mito da parte della coscienza “secolarizzata” postmoderna non può avvenire che in un “quadro di una generale esperienza ‘indebolita’ della verità” e, paradossalmente, non in quanto movimento di opposizione alla modernizzazione, bensì in quanto esito, suo estremo (ma mai definitivo) punto di arrivo:

Quando anche la demitizzazione è svelata come mito, il mito recupera legittimità, ma solo nel quadro di una generale esperienza “indebolita” della verità. La presenza del mito nella nostra cultura attuale non esprime un movimento di alternativa o di opposizione alla modernizzazione; ne è invece un esito conseguente, il punto di arrivo, almeno fino ad ora. Il momento della demitizzazione della demitizzazione, anzi, si può considerare il vero e proprio momento di passaggio dal moderno al postmoderno.¹³

¹⁰ S. Givone, “Introduzione” a F. Nietzsche, *Verità e menzogna*, Newton Compton, Roma 2005, p. 29.

¹¹ Per un’interpretazione che rifiuta l’idea della modernità come secolarizzazione cfr. H. Blumenberg, *La legittimità dell’età moderna* (1966), Marietti, Genova 1992. Sui rapporti tra cristianesimo, secolarizzazione, religione ed ermeneutica, fondamentale G. Vattimo, *Oltre l’interpretazione*, Laterza, Bari 1994, pp. 53-71.

¹² G. Vattimo, “Il mito ritrovato”, in *La società trasparente* (1989), Garzanti, Milano 2000, p. 57.

¹³ Ivi, p. 61.

La “secolarizzazione”, in quanto corollario della modernizzazione non avviene, però, attraverso un definitivo abbandono della tradizione, “ma attraverso una sorta di interpretazione ironica di essa”.¹⁴ Ecco come Vattimo, con un esplicito richiamo alla filosofia di Nietzsche, chiarisce questo concetto:

demitizzare la demitizzazione non significa restaurare i diritti del mito; se non altro perché tra i miti a cui dobbiamo riconoscere legittimità c’è anche quello della ragione e del suo progresso. La demitizzazione, o l’idea della storia come emancipazione della ragione, non è qualcosa che si può esorcizzare tanto facilmente. Nietzsche aveva già mostrato che quando si scopre che anche il valore della verità è una credenza fondata su esigenze vitali, dunque un “errore”, non si restaurano semplicemente gli errori precedenti: continuare a sognare sapendo di sognare come dice il passo (...) della *Gaia Scienza*, non equivale certo al sognare puro e semplice. Così accade con la demitizzazione (...) una volta svelata la demitizzazione come un mito, il nostro rapporto con il mito non ritorna ingenuo, ma rimane segnato da questa esperienza (...) La parola di Nietzsche nella *Gaia Scienza* non è solo un paradosso filosofico, è l’espressione di un destino della nostra cultura: questo destino si può indicare con un altro termine: quello di *secolarizzazione*.¹⁵

La consapevolezza degli errori della religione e del mito – nella secolarizzazione dello spirito europeo dell’era tardo moderna – non porterebbe, dunque – secondo Vattimo – ad una loro definitiva cancellazione, bensì ad una loro paradossale sopravvivenza, fatta di conservazione e di superamento ad un tempo.

Lo spirito di “secolarizzazione” che anima la cultura “postmoderna”, “demitizzando la demitizzazione” svelerebbe, dunque, la demitizzazione stessa in quanto mito. La formula paradossale, con la quale sintetizzare al meglio il “vizio” razionalistico della “modernità”, potrebbe essere, allora, quella espressa da Jewett e Laurence: “il mito dell’assenza del mito”.¹⁶ Demistificare equivarrebbe a “mitizzare” una seconda volta.¹⁷

¹⁴ Ivi, p. 59.

¹⁵ Ivi, pp. 57-58.

¹⁶ R. Jewett-J. S. Laurence, *The American Monomith*, Doubleday, New York 1977. Citato in L. Coupe, *Il mito. Teoria e Storia* (1997), tr. it., Donzelli, Roma 1999, p. XVIII. Tutto il libro di Coupe, nella volontà di ridefinire il mito si fonda – a nostro avviso con acutezza critica – sull’opposizione “modernismo”-“postmoderno”. Ma su questo torneremo più avanti.

¹⁷ In questo stesso orizzonte di senso si collocherebbe – in ambito teologico – l’opera di Rudolf Bultmann, protagonista del dibattito novecentesco sulla demitizzazione. Quello che il teologo tedesco – il cui pensiero muove da una rimediazione della filosofia heideggeriana espressa in *Essere e tempo* – si preoccupa di fare è estrarre il *Kerigma* o *Logos* dalle “favole” contenute nella *Bibbia*, aggiornare il contenuto esistenziale di cui sono cariche ma che rischia, a distanza di secoli, di essere oscurato dalle tenebre del dogma.

Di Bultmann si vedano in particolare: *Dibattito sul mito* (1948-1952), tr. it., Antologia, Milano 1969: monumentale opera in sei volumi pubblicata ad Amburgo tra il 1948 e il 1962 con il titolo di *Kerigma und Mythos* e che rende testimonianza di un acceso dibattito tra ermeneutica e teologia sull’argomento; *Credere*

Ma torniamo a Nietzsche, al passo della *Gaia Scienza* giustamente menzionato da Vattimo, l'aforisma cinquantaquattro, quello il cui titolo emblematico recita: "La coscienza della parvenza":

Mi sono destato di colpo in mezzo a questo sogno, ma solo per essere cosciente che appunto sto sognando e che *devo* continuare a sognare se non voglio perire: allo stesso modo in cui il sonnambulo deve continuare a sognare per non piombare a terra. Che cos'è ora, per me, "parvenza"! In verità non l'opposto di una sostanza – che cos'altro posso asserire di una sostanza qualsiasi se non appunto i soli predicati della sua parvenza? (...) Parvenza è per me proprio ciò che opera e vive, che si spinge tanto lontano nella sua autodecisione da farmi sentire che qui tutto è parvenza e fuoco fatuo e danza di spiriti e niente di più.¹⁸

Questo passo esemplare, in cui Nietzsche, il filosofo incantatore, sfodera tutte le sue abilità retoriche di grande affabulatore a supporto del suo straordinario intuito filosofico, non può che evocarne un altro, in cui la coscienza della realtà come sogno, parvenza, "simulazione" e, quindi, mito, è allo stesso modo – e in maniera ancora emblematica – esplicita. Ci riferiamo all'ultimo degli scritti giovanili del filosofo, pubblicato postumo, quello su *Verità e menzogna in senso extramorale*. Eccone il suo splendido *incipit*:

In un qualche angolo remoto dell'universo che fiammeggia e si estende in infiniti sistemi solari, c'era una volta un corpo celeste sul quale alcuni animali intelligenti scoprirono la conoscenza. Fu il minuto più tracotante e menzognero della "storia universale": e tuttavia non si trattò che di un minuto. Dopo pochi sussulti della natura, quel corpo celeste si irrigidì, e gli animali intelligenti dovettero morire. – Ecco una favola che qualcuno potrebbe inventare, senza aver però ancora illustrato adeguatamente in che modo penoso, umbratile, fugace, in che modo insensato e arbitrario si sia atteggiato l'intelletto umano nella natura: ci sono state delle eternità, in cui esso non era; e quando nuovamente non sarà più, non sarà successo niente. Per quell'intelletto, infatti, non esiste nessuna missione ulteriore, che conduca al di là della vita dell'uomo (...) L'intelletto, come mezzo per la

e *comprendere* (1933-1965), Queriniana, Brescia 1977. Pur riconoscendo a Bultmann l'intento di aggiornare il mito e definendo il suo atteggiamento più che una demitizzazione una "deletteralizzazione", Coupe non rinuncia alla tentazione di definire il teologo tedesco un demistificatore (cfr. L. Coupe, cit., pp. XVI-XVII). Quella di Bultmann è soltanto una pagina dell'ampio capitolo dei rapporti tra teologia ed ermeneutica, per cui si vedano anche: K. Barth "La parola di Dio come compito della teologia" (1922), in *Le origini della teologia dialettica* (1962-63), a cura di J. Moltmann, tr. it., Queriniana, Brescia 1976 pp. 236-258; E. Fuchs, *Ermeneutica* (1970), tr. it., CELUC, Milano 1974; D. Bonhoeffer, *Resistenza e resa* (1951), tr. it., Bompiani, Milano 1969; G. Ebeling, *Parola e fede* (1960), tr. it., Bompiani, Milano 1974; M. Blondel, *Storia e dogma* (1904), tr. it., Vallecchi, Firenze 1922. Per i rapporti tra mito e dogma fondamentale H. Blumenberg, *Elaborazione del mito* (1979), tr. it., Bompiani, Milano 1991, pp. 271-326. Sempre in ambito ermeneutico, un particolare interesse per l'interpretazione delle Sacre Scritture ha caratterizzato anche l'attività di Paul Ricoeur.

¹⁸ F. Nietzsche, *La gaia scienza e idilli di Messina*, cit., p. 99.

conservazione dell'individuo, sviluppa le sue forze più importanti nella simulazione (...) nell'uomo quest'arte della simulazione tocca il suo culmine: qui l'ingannare, il mentire e il fingere, lo sparare dietro le spalle, il rappresentare, il vivere in una magnificenza d'accatto, il mascherarsi (...) in una parola l'incessante svolazzare intorno a quella fiamma che è la vanità, tutto ciò così spesso è la regola e la legge che niente è più inconcepibile del fatto che tra gli uomini possa emergere un impulso onesto e puro verso la verità.¹⁹

Ci troviamo, forse, di fronte ad uno degli esempi più notevoli di arte a servizio della speculazione, dove la paradossalità fulminante dell'aforisma, tipicamente nietzschiana, sposa in maniera mirabile la forma del saggio breve. La scoperta della conoscenza – in quanto fenomeno esclusivamente umano, immanente e “secolarizzato” (“per quell'intelletto, infatti, non esiste nessuna missione ulteriore, che conduca al di là della vita dell'uomo”) – è definita come il momento più menzognero della “storia universale”, proprio perché la conoscenza stessa e la verità sono svelate come “fugaci” e “umbratili” menzogne, prodotte da quell'intelletto umano, la cui caratteristica principale è quella “simulazione” che tocca il suo culmine nell'arte della rappresentazione. Qui Nietzsche sembra per la prima volta “rivalutare l'arte della simulazione” e quindi (...) il mondo dell'apparenza, della superficie, della molteplicità²⁰ dove “il piacere di simulare libera dai codici che la simulazione stessa impone e scopre la potenza mitopoietica del linguaggio (...) il mondo della differenza”,²¹ il mito. “Con un colpo di mano, Nietzsche finiva per attribuire all'arte una suprema qualità gnoseologica. Conoscenza e simulazione non erano più antagoniste, ma complici”.²² Nessuno avrebbe potuto descrivere meglio la scoperta del linguaggio, e del suo potere metaforico, da parte dell'uomo. L'uomo produce il linguaggio in quanto simulazione ed è, a sua volta, del linguaggio il prodotto, la simulazione. Ci troviamo, qui, di fronte a quel *double bind* (“doppio vincolo”)²³ di “natura” e “cultura” in cui consiste l'enigma della conoscenza

¹⁹ F. Nietzsche, *Verità e menzogna in senso extramurale*, (a cura di S. Givone), cit., pp. 93-94.

²⁰ S. Givone, *ivi*, p. 26.

²¹ *Ivi*, p. 27.

²² R. Calasso, *La letteratura e gli dei*, Adelphi, Milano 2001, p. 153.

²³ Il concetto psicologico di *double bind* - ripreso dalla psichiatria contemporanea, che farebbe dipendere la schizofrenia da relazioni comunicative collusive e paradossali nei contesti familiari - è stato per la prima volta elaborato da una *equipe* condotta da Gregory Bateson. Ha trovato largo uso anche presso l'antropologia “mimetica” di scuola girardiana. Umberto Galimberti ne *Il corpo* – probabilmente uno dei suoi saggi migliori – definisce (con una gran messe di riferimenti al pensiero nietzschiano, di cui si dichiara esplicitamente debitore, a partire dall'epigrafe iniziale: “Vi è più ragione nel tuo corpo che nella tua migliore sapienza”, che rimanda, appunto, al filosofo della volontà di potenza) questo “doppio vincolo” natura/cultura, “gioco dell'ambivalenza”: cfr. U. Galimberti, *Il corpo* (1983), Feltrinelli, Milano 2002.

e della razionalità umana. Una razionalità doppia dove mito e *logos*, “natura” e “cultura” coesistono in maniera complementare.

L'enigma dell'origine della conoscenza: il “doppio vincolo” Natura/Cultura

La “scena d'origine” – in cui gli uomini scoprirono per la prima volta la conoscenza, la simulazione e, quindi, il linguaggio – evocata da Nietzsche, non può che evocarne un'altra, quella del “crimine originale”, dove, stando all'antropologia “mimetica” di scuola girardiana, sarebbe il sacrificio di una vittima innocente a generare la coscienza, il linguaggio, la conoscenza e quindi la cultura e la storia, rivelando (e a un tempo nascondendo) agli occhi dell'umanità incredula quelle “cose nascoste sin dalla fondazione del mondo”.²⁴ Il problema dell'origine è anche la materia di un classico della psicologia quale *Totem e Tabù* di Freud,²⁵ che riscrive in chiave psicanalitica l'archetipo della fertilità desunto dal *Ramo d'oro* di Frazer.²⁶ Ma per il momento soffermiamoci sulla “teoria mimetica”.

Secondo l'interpretazione della scuola girardiana le radici violente dell'umanità risiederebbero nella natura “mimetica” e “rivalitaria” del proprio stesso desiderio. Sarebbe appunto il “desiderio mimetico” a generare quella carica di violenza che, se non arginata e regolata, diverrebbe in grado – degenerando in quella che Girard definisce “crisi sacrificale” – di distruggere (facendola implodere) l'intera comunità umana nel suo assetto societario. Proprio al fine di scongiurare un siffatto pericolo, i membri della comunità sceglierebbero, “arbitrariamente” (da qui gran parte delle differenze dell'interpretazione girardiana nei riguardi di quella freudiana), una vittima, un capro espiatorio sul quale concentrare tutta la carica di violenza al fine di espiarla, ristabilendo, così, l'equilibrio perduto. Al *transfert* di aggressività, prodotto dal parossismo di violenza scaturito dalla “degenerazione” del desiderio mimetico, seguirebbe un *transfert* di “riconciliazione”, il cui effetto sarebbe quello di “divinizzare” la vittima uccisa. Da qui l'origine della conoscenza, della cultura umana e del sacro. Com'è a tutti noto, Girard individua in una certa “continuità” del pensiero giudaico-cristiano – quel filo rosso che, dal racconto d'Isacco a quello di Gesù, riconosce la vittima come innocente – la via d'uscita dalla violenza, dal sacro e dal mito.

²⁴ Cfr. R. Girard, *Delle cose nascoste sin dalla fondazione del mondo* (1978), tr. it., Adelphi, Milano 1983.

²⁵ Cfr. S. Freud, *Totem e Tabù. Alcune concordanze nella vita psichica dei selvaggi e dei nevrotici* (1912-1913), tr. it., in *Opere*, 12 voll., Boringhieri, Torino 1966-80, vol. VII.

²⁶ G. J. Frazer, *Il ramo d'oro* (1922), tr. it., Boringhieri, Torino 1973.

Ed è proprio nella dialettica del doppio *transfert* girardiano che risiederebbero – secondo l’interessante lettura di uno dei più acuti e intelligenti interpreti della teoria mimetica, Giuseppe Fornari²⁷ – quelle aporie in virtù delle quali un libro come *La violenza e il sacro* potrebbe anche “essere letto entro un orizzonte interpretativo ateo”.²⁸ Laddove, infatti, Girard concede maggiore importanza al primo termine – incappando, secondo Fornari, in quel “riduzionismo” che lo costringerebbe, “per spiegare la nascita della rappresentazione e della coscienza, a presupporre già in qualche modo quella rappresentazione cosciente che era appunto da spiegare”,²⁹ quindi scambiando già l’azione (l’uccisione) con la “metarappresentazione” (che getterebbe luce su essa) – quest’ultimo focalizza maggiormente la sua attenzione sul secondo termine cui – riconoscendogli una maggiore valenza mistico-rivelatoria – preferisce dare il nome di *transfert* di “divinizzazione”. Pur riconoscendo plausibilità e acutezza critica alle obiezioni di Fornari su Girard, preferiamo qui (a costo di incappare in quel “riduzionismo” che il nostro spirito di complessità si sforza di esorcizzare) seguire il secondo, proprio attraverso quei varchi che il suo pensiero lascerebbe aperti ad una lettura in chiave “secolare” e immanentista (qual è, per esempio, quella di Vattimo), tale da consentirci – piuttosto che scadere in una razionalistica demistificazione –³⁰ proprio quell’interpretazione ironica del mito (della religione e della tradizione) cui, pocanzi, faceva riferimento Vattimo.³¹ In tal senso, è proprio attraverso una lettura in chiave laica e “secolarizzata” del pensiero dell’antropologo

²⁷ Cfr. G. Fornari, *Da Dioniso a Cristo. Conoscenza e sacrificio nel mondo greco e nella civiltà occidentale*, Marietti, Genova-Milano 2006. Il bel libro di Fornari, poderoso nell’impianto metodologico e nelle mole dei riferimenti, è ricco, oltre che di acute speculazioni teoriche, di brillanti intuizioni letterarie (quali, ad esempio, l’interpretazione in chiave “mimetica” delle *Baccanti* di Euripide).

²⁸ N. Lohfink, *Il dio della Bibbia e la violenza*, La Morcelliana, Brescia 1985, p. 40.

²⁹ G. Fornari, *Da Dioniso a Cristo*, cit., p. 572. Secondo Fornari, Girard finirebbe per attribuire “agli esseri della scena d’origine, che propriamente non sono neppure uomini primitivi bensì primati che devono ancora diventare uomini, delle capacità logiche non verosimili, che possono essere solamente il risultato dell’inizio della cultura, e anche a uno stadio avanzato, certo non la premessa causale che spiega l’alba della civiltà”. Rimandiamo, per questo interessante, e oltremodo stimolante, confronto sull’origine della civiltà e della conoscenza tra i due studiosi, alle pp. 561-619 dello stesso libro di Fornari.

³⁰ Si tratterebbe di uno dei “rimproveri” rivolti da Fornari a Girard. Un altro sarebbe quello della scarsa attenzione da parte di quest’ultimo sulle potenzialità positive, “creatrici” del desiderio mimetico, dal quale oltre alla violenza scaturisce anche il linguaggio. Ma, a ben vedere, ecco alcune considerazioni (sebbene piuttosto recenti) del “maestro” che sembrerebbero smentire l’attacco mossogli dall’ “allievo”: “Anche se il mimetismo del desiderio umano è il grande responsabile delle violenze che ci opprimono, non bisogna trarne la conclusione che il desiderio mimetico sia per questo cattivo (...) Senza desiderio mimetico non ci sarebbe né libertà né umanità (...) [esso] è responsabile di ciò che vi è in noi di meglio e di peggio (...) le nostre discordie incessanti sono il prezzo che paghiamo per essere liberi”, (R. Girard, *Vedo Satana cadere come la folgore* (1999), tr. it., Adelphi, Milano 2001, pp. 35-36).

³¹ Ci limitiamo a notare, per inciso, che l’interpretazione di Fornari muove invece più decisamente in direzione del tragico.

francese (anche contro la sua stessa terminologia e i suoi stessi propositi, ma le osservazioni di Fornari sembrano offrire il destro alla nostra interpretazione), che

la rottura del cerchio sacrificale compiuta dalla rivelazione giudaico-cristiana ha dunque messo in moto uno sviluppo storico che culmina nell'epoca attuale, nella nuova speciazione postmoderna, rilevando uno straordinario paradosso: proprio nel momento in cui sembra volersi definitivamente liberare dalla costrizione dei vincoli religiosi e confessionali, la cultura occidentale rivela – attraverso quella che Girard definisce “un’espulsione razionalista del religioso” – la sua radice più profondamente cristiana. L’intero orizzonte ideologico della cultura contemporanea è infatti costruito attraverso la centralità delle vittime: le vittime della Shoa, le vittime del capitalismo, le vittime delle ingiustizie sociali, delle guerre, delle persecuzioni politiche, del disastro ecologico, delle discriminazioni razziali, sessuali, religiose.³²

L’ironia e il paradosso consisterebbero, dunque, nel fatto che – come nota acutamente Laurence Coupe – “lo stesso cristianesimo è divenuto – e per molti continua ad esserlo – una religione sacrificale.”³³ Ci sembra piuttosto lo spirito laico che anima la cultura (“secolarizzata”) postmoderna – per lo meno nei suoi aspetti più propositivi, quelli tesi a “coltivare le differenze” – a rinvigorire quello spirito cristiano che, spesso, nei suoi aspetti confessionali, sembra scadere in sterili e ottusi ossequi nei riguardi dei dogmi e smarrirsi nelle ambagi delle contese per l’esercizio del potere gerarchico.

Tutta l’avventura della conoscenza umana non sarebbe, dunque, che “il risultato dell’unione di due movimenti, quello umano che brancola alla ricerca del trascendente, quello del trascendente che si avvicina all’umano”.³⁴ Contrassegnata da quel “doppio vincolo” di natura e cultura, il cui itinerario, piuttosto che coincidere con quello lineare ed evolutivo della storia e della “metafisica”, sembrerebbe evocare quello tortuoso e paradossale del mito dell’eterno ritorno nietzschiano. Ed è lo stesso itinerario, che dalla natura, dalla violenza e dal sacro, conduce verso la cultura, a contrassegnare il “doppio vincolo” del mito e del *logos*.

Non sarebbe dunque poi così sbagliato – come suggerisce invece Giovanni Bottioli – affermare, con Roland Barthes, che “il mito trasforma la storia in

³² P. Antonello, “Introduzione” a, R. Girard-G. Vattimo, *Verità o fede debole? Dialogo su cristianesimo e relativismo*, cit., p. XII.

³³ L. Coupe, *Il mito. Teoria e Storia*, cit., p. 119.

³⁴ G. Fornari, *Da Dioniso a Cristo*, cit., p. 586.

natura”,³⁵ nella misura in cui, tra natura e cultura, vige un simile rapporto di complementarità.

Quella che ci offre la teoria mimetica sarebbe dunque la prospettiva, affascinante, di una possibile “teoria genetica della conoscenza” su basi “vittimarie” che, proprio nell’enigma della vittima innocente, troverebbe la sua unità scandalosa e paradossale, la sua “fonte unica”.³⁶ Proprio oggi che, come notano Bocchi e Ceruti,

i dati biologici disponibili, dai ritrovamenti paleontologici alla constatazione empirica della possibilità di incrocio fra tutte le razze umane, hanno ormai confermato l’idea dell’unità e della *monogenesi biologica* della specie umana. Tutti gli esseri umani che attualmente popolano la terra discenderebbero da un piccolissimo numero di antenati, forse da una sola coppia vissuta in Africa non più di 200.000 anni fa.³⁷

E l’Africa non dista molto da quella penisola palestinese in cui vide la luce la “favola mitologica della creazione”, proprio a partire da una coppia di esseri umani. La prima coppia: gli Adamo ed Eva, protagonisti del libro della *Genesi*. E’, infatti, proprio “nei miti e nei riti dell’intero pianeta (che) sono ancora celati preziosi tesori, chiavi di accesso al passato e al futuro della specie umana”.³⁸

Ma “anche considerazioni di natura propriamente linguistica sembrano inoltre confermare che tutte le attuali lingue umane siano connesse e imparentate,”³⁹ quasi a voler ribadire quella fonte unica della conoscenza, di cui proprio il sangue della vittima innocente costituirebbe l’origine. La causa prima, indispensabile per far “emergere”⁴⁰ quella coscienza umana, capace di conoscere la propria conoscenza, e di riconoscere, quindi, l’innocenza stessa della vittima, “metarappresentando”, “divinando” e, quindi, svelando

³⁵ R. Barthes, “Il mito, oggi”, in *Miti d’oggi* (1957), Einaudi, Torino 1994, p. 210. L’obiezione di Bottirotti al saggio di Barthes, definito uno dei “meno felici” è contenuta in G. Bottirotti, *Che cos’è la teoria della letteratura. Fondamenti e problemi*, Einaudi, Torino 2006, p., 321. Probabilmente l’idea statica di natura - opposta a quella dinamica di “storia” - espressa qui da Bottirotti, rimanda ad una concezione di tipo meccanicistico e deterministico di stampo (lo diciamo consapevoli di “inciampare” in una riduzione) ottocentesco. Per una visione della natura in accordo con gli assunti del pensiero sistemico-ecologico, rimandiamo a F. Capra, *La rete della vita*, cit.

³⁶ Si veda a tal proposito “Abbozzo di una teoria genetica della conoscenza” in G. Fornari, *Da Dioniso a Cristo*, cit., pp. 359-366 e il capitolo “La fonte unica della conoscenza”, ivi, pp. 561-620.

³⁷ G. Bocchi-M. Ceruti, *Origini di storie* (1993), Feltrinelli, Milano 2000, p. 51. Il libro di Bocchi e Ceruti che tiene perfettamente conto del punto di vista della complessità, fin dal suo carattere marcatamente polidisciplinare, è un libro intelligente e affascinante a un tempo, testimone, dall’Italia, dell’entusiasmo verso la complessità.

³⁸ Ivi, p. 52.

³⁹ Ivi, p. 51.

⁴⁰ Intendiamo qui proprio fare riferimento al concetto di “emergenza” proprio della “teoria della complessità”. Le caratteristiche di un sistema complesso, infatti, non si riducono alla somma delle sue parti, ma “emergono” dalla sua complessità organizzatrice.

l'enigma nascosto nella "scena del crimine" d'origine. E' la violenza a generare quella cultura che "riconoscerà", ripudiandola, la stessa violenza. E' la violenza che genera la cultura che ripudia la violenza.⁴¹ E' il mito che genera il *logos* che genera il mito. Siamo, qui, di fronte a quella situazione paradossale in cui il "prodotto" è necessario alla sua stessa "produzione". Nel gergo della "complessità", la relazione "in cui si è nello stesso tempo il prodotto e il produttore",⁴² è definita "circolarità ricorsiva". Potrebbe essere una possibile via d'uscita alla nostra *impasse* e all'*impasse* in cui, per secoli, il logocentrismo della "metafisica occidentale" e della "scienza classica" ha preteso, grazie al suo determinismo lineare ed evolutivo, un'emancipazione definitiva da forme mitiche di pensiero. Oggi, grazie ad "un nuovo spirito scientifico", queste pretese vengono finalmente infrante. L'errore più consistente commesso dalla "scienza classica" è stato il suo "ostracismo" (lo diciamo quasi con consapevolezza "vittimaria") nei riguardi del soggetto, del ruolo – invece decisivo e determinante – giocato dall'osservatore nell'economia del processo della conoscenza, l'aver dimenticato, insomma, che siamo "attori e spettatori a un tempo nel grande dramma dell'esistenza".⁴³

Paradossalmente, allora, potrebbe essere proprio quell'immanentismo che Fornari rimprovera a Girard – e che offre il destro ad una sua lettura in chiave laica e secolarizzante (anche al di là delle sue stesse intenzioni, lo ribadiamo) – ad andare maggiormente in direzione della "complessità" (piuttosto che, come nota Fornari, del riduzionismo). Dunque l'esempio di Girard (in relazione all'interpretazione di Vattimo), in pieno accordo con i propositi del "pensiero complesso", ci dimostra che una falla, "un errore rispetto a un sistema di riferimento può diventare una verità in un altro tipo di sistema".⁴⁴

Alle prese con lo stesso enigma della conoscenza si trovano i due autori – Francisco Maturana e Umberto Varela – della cosiddetta "teoria di Santiago" della cognizione. Ma la loro risposta – in cui giocano un ruolo determinante i concetti di "autopoiesi", "circolarità retroattiva" e "circolarità ricorsiva"⁴⁵ –

⁴¹ Se trasformiamo questa proposizione in un sillogismo avremo: La violenza genera la cultura, la cultura ripudia la violenza, *ergo* la violenza ripudia la violenza. L'esito estremo del sillogismo è un irrisolvibile paradosso e, dunque, un enigma.

⁴² E. Morin, *La testa ben fatta*, cit., p. 138.

⁴³ N. Bohr, *Biologia e fisica atomica* (1931), in Id., *Teoria dell'atomo e conoscenza umana*, Einaudi, Torino 1961, p.395.

⁴⁴ E. Morin, *La testa ben fatta*, cit., p. 115. Morin ci ricorda, qui, che "Mandelbrot arriva ad affermare che 'uno degli strumenti più potenti della scienza, il solo universale, è il fraintendimento maneggiato da un ricercatore di talento' " (ibidem).

⁴⁵ Per questi concetti rimandiamo inoltre a F. Capra, *La rete della vita*, cit. e E. Morin-E.R. Ciurana-R.D. Motta, *Educare per l'era planetaria. Il pensiero complesso come metodo di apprendimento*, cit.

al contrario di quella trascendentalista di Fornari è, stavolta, tutta laica e “immanentista”. Secondo Maturana e Varela, infatti, l'autopoiesi è l'organizzazione comune a tutti i sistemi viventi,

una rete di processi di produzione in cui la funzione di ogni componente è quella di partecipare alla produzione o alla trasformazione di altri componenti della rete. In questo modo, l'intera rete “produce continuamente se stessa”. Viene prodotta dai suoi componenti e a sua volta produce i componenti.⁴⁶

Alla luce della teoria di Santiago, dunque, la cognizione, “definita tradizionalmente come il processo della conoscenza”⁴⁷

non è una rappresentazione di un mondo indipendente, predeterminato, ma consiste piuttosto nel generare un mondo. Ciò che viene generato da un particolare organismo nel processo della vita non è *il mondo* ma *un mondo*, un mondo che dipende sempre dalla struttura dell'organismo. Dato che i singoli organismi all'interno di una specie posseggono più o meno la stessa scrittura, essi generano mondi simili. Noi esseri umani, inoltre, condividiamo un mondo linguistico e concettuale astratto grazie al quale generiamo il nostro mondo collettivamente (...) Gli autori della teoria di Santiago non affermano che “nulla esiste”; affermano che non esiste “neanche una cosa” che sia indipendente dal processo di cognizione. Non ci sono strutture che esistono oggettivamente; non c'è neanche un territorio predeterminato di cui possiamo tracciare una mappa; è l'azione stessa del tracciare la mappa che genera le caratteristiche del territorio.⁴⁸

Come afferma Varela: “La mente e il mondo nascono insieme”,⁴⁹ come dire quasi, parafrasando Machado, che non esiste cammino che non nasca dalla nostra stessa marcia. Pertanto, alla luce di queste considerazioni, non sarebbe un'ipotesi poi così ardita affermare che anche la cultura e la natura nascono insieme, in quell'inestricabile (in quanto “complesso”) nodo del loro “doppio vincolo”.

L'enigma cui l'uomo delle origini – *detective ante litteram* – è costretto a dare una soluzione, sembra, dunque, lo stesso enigma che Edipo, altra vittima innocente, è sfidato a risolvere dalla sfinge. Un enigma, la cui soluzione, non può che riflettere (drammaticamente o ironicamente) il volto del suo stesso risolutore, travolgendolo, alla maniera di Narciso, negli abissi labirintici della sua stessa coscienza, che fanno il sangue sparso dalle viscere

⁴⁶ F. Capra, *La rete della vita*, cit., p. 115. Per le differenze tra la teoria della cognizione di Santiago e quella elaborata da Bateson cfr. in particolare le pp. 301 e 335-338.

⁴⁷ Ivi, p. 294.

⁴⁸ Ivi, pp. 298-99.

⁴⁹ Ivi, p. 296.

della vittima uccisa.⁵⁰ E' l'enigma del Dio veterotestamentario che si "manifesta" all'uomo attraverso un paradosso di autoreferenzialità: *Ego sum qui sum* e, dunque, alla maniera dell'Essere heideggeriano, si "manifesta celandosi". L'enigma del mito, che non ci sarebbe – paradossalmente – senza la coscienza e la forza razziocinatrice del *logos*, che è anche l'enigma del mondo, in quanto – come afferma il neoplatonico Salustio in *Degli dèi e del mondo* – "corpi e cose vi appaiono mentre le anime e gli spiriti vi si nascondono".⁵¹

E', ancora, l'enigma del potere della "simulazione" – quello, nella fattispecie, del "desiderio mimetico" – che, in un indissolubile "doppio vincolo", genera la potenza creatrice e affabulatrice del linguaggio e quella distruttrice della violenza a un tempo. La rappresentazione e il suo possibile scacco, la sua "crisi". Nelle nostre "favole", dunque, anche nelle più comiche, scorre il sangue di tutte le vittime innocenti della storia dell'umanità.

Ed è lo stesso enigma – e torniamo qui al Nietzsche di *Verità e Menzogna* – che ci costringerebbe a riconoscere la verità come (beffarda) menzogna, quella menzogna che in realtà altro non sarebbe se non "l'impossibilità da parte degli uomini di rivelare la loro origine violenta, il meccanismo fondatore in cui caso e necessità coincidono".⁵²

Giuseppe Fornari, con grande consapevolezza tragica, propone una soluzione singolare – che trova la sua ragione nelle radici "vittimarie" della conoscenza – al cosiddetto paradosso del mentitore (formulato dal sapiente cretese Epimenide nel VI secolo avanti Cristo), da porre accanto a quella moderna, che troverebbe invece la sua ragione, nella differenza tra un piano del linguaggio e un piano del metalinguaggio,⁵³ operata dal grande matematico e logico polacco Alfred Tarski:

Epimenide, che compose una *Nascita dei Cureti e dei Coribanti* e che i cretesi chiamavano a sua volta Curete, simile lui stesso a una divinità, definì tutti i cretesi, ai quali apparteneva, come "mentitori sempre". Il detto (...) fa balenare l'arma a doppio taglio dell'enigma, il congegno micidiale elaborato dal sapiente divino: dice il vero o dice il falso un cretese che afferma che tutti i cretesi affermano il falso? Enigma

⁵⁰ Per l'analogia tra il labirinto, le viscere della vittima, la "rappresentazione" e la scrittura, cfr. G. Fornari, *Da Dioniso a Cristo*, cit., pp. 201-205.

⁵¹ Citato da R. Calasso, ne *I quarantanove gradini*, Adelphi, Milano 1991, p. 496. Di questo oscuro trattatello neoplatonico, il cui titolo originale è *De diis et mundo*, esistono tre recenti traduzioni tra cui segnaliamo quella di G. Dagnino con testo a fronte in *Gli occhi dell'anima. Intreccio di scrittura tra Giuliano, detto l'Apostata, e Saturninio Secundo Salustio*, ECIG, Genova 1996.

⁵² G. Fornari, *Da Dioniso a Cristo*, cit., p. 367.

⁵³ Per il concetto di "metalinguaggio" che è alla base del "pensiero complesso" di Morin si veda E. Morin, *Il metodo 3.*, cit., pp. 14-24.

apparentemente insolubile. Questo paradosso era destinato ad avere una grande importanza nella storia della logica, e sarebbe stato formalmente risolto con la distinzione moderna (...) fra linguaggio e metalinguaggio. Ma tale soluzione, per quanto importante, non sospetta l'origine referenziale del problema (...) Esiste un'altra soluzione accuratamente nascosta dietro la maschera, dietro il gioco di specchi dei doppi del *logos*, una soluzione che non esclude affatto quella moderna, ma ne fa valere la poco piacevole premessa antropologica. I cretesi sono i discendenti dei Cureti, gli uomini primordiali: dunque a mentire sempre sono *tutti gli uomini*. La menzogna è universale, da essa non c'è scampo, e ne fa parte anche il sapiente che copertamente la descrive. Gli uomini non possono trascendere la menzogna (...) essi possono soltanto affermare, mentendo, di dire la verità: il loro linguaggio è una maschera, una *hipokrisis*, una recitazione a senso unico che è la traduzione verbale dell'occultamento sacrificale, del misconoscimento dei meccanismi mimetici che consente provvisoriamente di tenerli alla larga, a spese della vittima di turno. Quella della cultura umana è una verità apparente che nasconde solo una menzogna vera.⁵⁴

Ma all'interpretazione "tragica" – sebbene affascinante – che dell'enigma della conoscenza della verità ci offre qui Fornari, noi ne preferiamo piuttosto – sempre in ossequio a quello spirito della "complessità" che abbiamo eletto a guida del nostro viaggio – una assai più ironica (o, meglio, umoristica) e del tutto paradossale. Quella che ci propongono von Foerster e Pörksen e che sembra quasi fare il verso, a mo' di controcanto, alla precedente:

Se non esistessero le menzogne, tutto ciò che viene detto sarebbe vero. Ma con il rasoio semantico di Occam ciò che vale per tutto non ha bisogno di essere nominato. Così la verità si concretizza solamente attraverso il bugiardo: "la verità è l'invenzione di un bugiardo".⁵⁵

E sarà, per l'appunto, una riconsiderazione del ruolo del mito nell'economia del sistema della conoscenza a permetterla.

Nino Arrigo.

⁵⁴ G. Fornari, *Da Dioniso a Cristo*, cit., p. 367.

⁵⁵ H. von Foerster-B. Pörksen, *La verità è l'invenzione di un bugiardo. Colloqui per scettici* (1998), Meltemi, Roma 2001, p. 9.