

Casa di vetro
Gregory Bateson, l'ecologia e il sacro

Sergio Manghi

*This paper reconstructs the concept of ecology developed by the evolutionary anthropologist Gregory Bateson (1904-1980), author of the well-known *Steps to an ecology of mind* (1972), starting from his later, unfinished writings on the "epistemology of the sacred", made available by his daughter, the anthropologist Mary Catherine Bateson, in the posthumous double signature volume titled *Angel's fear* (1987). The notion of sacred sketched in these writings is placed in connection with the preceding works of Bateson, especially with some papers of the late Sixties of last century, included in *Steps to an ecology of mind*. The analysis aims to show the work of Bateson matching the dramatic ecological challenges of our time. In conclusion, it is then suggested a possible limit of batesonian reflection on the sacred/ecology link, starting from the idea of nature as a scapegoat, inspired by the anthropological work of René Girard about the sacred/violence link.*

Keywords: *Gregory Bateson, Ecology of Mind, Sacred, Consciousness, Scapegoat*

Io sono sempre più scandalizzato dalla mancanza
di senso del sacro dei miei contemporanei.

Pier Paolo Pasolini, *San Paolo*

1. *Discutere di Bateson e di ecologia*

In un pugno appena di decenni, la parola *ecologia* è uscita dalla cerchia degli specialismi naturalistici, conquistando rapidamente la prima fila nell'arena delle "questioni" di portata antropologica globale, sempre più al di là dell'antico dualismo natura-cultura.

La svolta ha preso corpo nel vivo di quella radicale "rottura epistemologica" che sono stati gli anni Sessanta del secolo scorso, per il "moderno" occidente anzitutto, e via via, a seguire, per il mondo intero, innescando dinamiche sociali e politiche del tutto nuove, sfidando abitudini di pensiero e d'azione consolidate, sollecitando profonde revisioni nei quadri del sapere istituito.

Due eventi di prima grandezza, di solo pochi mesi fa, ci dicono quanto in profondità la "giovane talpa" della coscienza ecologica

planetaria abbia cominciato a scavare: a Parigi, nel 2015, la 21ª Conferenza mondiale sul clima ha avviato un accordo fra *tutti* gli stati del pianeta per tentare di agire sul minaccioso “riscaldamento globale” in atto; e nello stesso anno, Papa Francesco, guida spirituale della religione più diffusa nel pianeta, ma anche riferimento spirituale riconosciuto da credenti di altre confessioni e da non credenti di tutto il mondo, ha pubblicato la bella Enciclica *Laudato si'*, riprendendo e aggiornando all'era planetaria la parola *ante litteram* “ecologica” del Santo di Assisi.

Detto questo, dobbiamo tuttavia aggiungere subito che questa “svolta” è ancora ai suoi primi passi nel mondo, se non ai suoi primi balbettii. Non va dimenticato, infatti, che mezzo secolo è un nonnulla, rispetto alla vasta scala temporale inscritta nelle nostre abitudini di pensiero e d'azione. Ovvero, per dirla con parole di Gregory Bateson, in quel «groviglio di presupposizioni, molte delle quali sono insensate», «molte delle quali hanno origini antiche», che c'induce quotidianamente a “tirarci dei sassi”, incolpandoci gli uni gli altri dei «nostri guai», senza accorgerci che il mondo in cui viviamo tutti insieme – «il nostro sistema globale» – è una fragilissima «casa di vetro»:

Dice il proverbio che quelli che abitano in una casa di vetro, soprattutto se vi abitano con altri, dovrebbero pensarci bene prima di tirarsi dei sassi; e penso che sia opportuno ricordare a tutti gli occidentali che leggeranno questo saggio che essi vivono in una casa di vetro insieme con la professione medica, con la religione cristiana, con la rivoluzione industriale e con il sistema educativo di cui gli altri sono un prodotto. In altre parole, noi tutti abbiamo in comune un groviglio di presupposizioni, molte delle quali hanno origini antiche. A mio parere, i nostri guai affondano le radici in questo groviglio di presupposizioni, molte delle quali sono insensate. Invece di puntare il dito contro questa o quella parte del nostro sistema globale (i dottori malvagi, gli industriali malvagi, i professori malvagi), dovremmo esaminare le basi e la natura del sistema¹.

Siamo ai primi passi, e non dobbiamo pertanto stupirci che il senso della parola stessa ecologia, nella vasta molteplicità dei

¹ G. Bateson, *Sintomi, sindromi e sistemi* (1978), in R.E. Donaldson (a cura di), *Una sacra unità. Altri passi verso un'ecologia della mente*, trad. it. di G. Longo, Milano, Adelphi, pp. 430-443, p. 439.

discorsi e delle pratiche che se ne vanno appropriando, rimanga alquanto controverso, quando non indeterminato e confuso. Ma se non dobbiamo stupirci, non dobbiamo per questo neppure abbassare la guardia, in quanto le urgenze segnalate dalla misurazione, sempre più accurata e allarmante, della catastrofe ecologica in atto, richiederebbero tempi di reazione immediati. Tanto più che queste urgenze sono strettamente concatenate ad altre, di ordine finanziario, bellico e nucleare, in un vortice globale unitario dalle implicazioni quanto mai imprevedibili.

E d'altra parte, non abbiamo scelta. È nel cuore vivo di questa drammatica contraddizione, tra urgenze indifferibili del mondo e gravi lacune dei nostri saperi, che ci troviamo a discutere oggi di ogni "questione" rilevante, da quelle più intimamente soggettive fino a quelle più "oggettivamente" globali. E dunque, a buona ragione, anche di quella ecologica. O forse *anzitutto* di quella ecologica: quanto meno se ci troviamo a discuterne, come qui ci proponiamo, nei termini affidati da Gregory Bateson alla nota locuzione *ecologia delle mente*². Perché questa locuzione, come vedremo, comporta un'idea di ecologia alquanto *sui generis*. Un'idea di ecologia che ambisce, appunto, a rendere pensabile *l'insieme* della nostra esperienza nel mondo – intrapsichica, sociale, globale –, vedendola come partecipazione a una più vasta trama connettiva e generativa unitaria. Quella che nell'introduzione al suo ultimo libro, *Mind and nature*³, Bateson chiama *the pattern that connects*, reso nell'italiano *Mente e natura* con «struttura che connette»⁴. E che nella sua frase più spesso citata, ripresa appunto da questa introduzione, troviamo al cuore di una domanda suggestiva e insieme rigorosa, marca sintetica del suo lungo, e tormentato, cammino di ricerca:

Quale struttura connette il granchio con l'aragosta, l'orchidea con la primula e tutti e quattro con me? E me con voi? E tutti e sei con l'ameba da una parte e con lo schizofrenico dall'altra?⁵

² Cfr. G. Bateson, *Verso un'ecologia della mente* (1972), trad. it. di G. Longo (e per alcune parti di G. Trautteur), Milano, Adelphi, 2000². Il testo è composto da 32 dei 34 saggi, pubblicati o scritti tra il 1948 e il 1971, contenuti nell'edizione originale (la prima edizione, uscita nel 1976, ne conteneva 28).

³ G. Bateson, *Mente e natura. Un'unità necessaria* (1979), trad. it. di G. Longo, Milano, Adelphi, 1979.

⁴ Ivi, p. 21.

⁵ Ivi, p. 26.

Domanda seguita poco dopo, a prevenire le diffuse interpretazioni deterministiche della parola *pattern* (struttura, forma, modello...), dalla precisazione:

Siamo stati abituati a immaginare le strutture [*the patterns*], salvo quella della musica, come cose fisse. Ciò è più facile e comodo, ma naturalmente è una sciocchezza. In verità, il modo giusto per cominciare a pensare alla struttura che connette è di pensarla in primo luogo (qualunque cosa ciò voglia dire) come una danza di parti interagenti e solo in secondo luogo vincolata da limitazioni fisiche di vario genere e dai limiti imposti in modo caratteristico dagli organismi⁶.

Compiere passi *verso un'ecologia della mente* era per Bateson farsi consapevoli del nostro esser parte in ogni istante, nel bene come nel male, di un invisibile e più vasto tessuto dinamico di relazioni, tra umani e con gli altri viventi, soggiacente ai dualismi e alle frammentazioni che le nostre «presupposizioni» più familiari ci portano tra le mani da secoli, con gravi danni per le preziose trame di quello stesso tessuto interattivo. Un tessuto *vivente* ripensato in termini di *processo mentale*, e viceversa – a chiasmo: «Se volete comprendere il processo mentale, guardate l'evoluzione biologica e, viceversa, se volete comprendere l'evoluzione biologica, guardate il processo mentale»⁷.

In queste note mi propongo appunto di delineare i tratti essenziali della nozione di *ecologia* che emergono dalla straordinaria opera di questo eterodosso scienziato inglese, antropologo e biologo, e altro ancora, che ha attraversato il cuore del Novecento – nato vicino a Cambridge nel 1904 e vissuto a lungo negli Stati Uniti, dov'è morto, a San Francisco, nel 1980 – lasciando una traccia originale e profonda in numerosi campi del sapere, che ancora attende di essere valorizzata in tutte le sue dimensioni e intuizioni anticipatrici.

Nel delineare l'«eccentrica» nozione batesoniana di ecologia, non mi atterrò tuttavia a criteri di ordine primariamente filologico. Come quasi ogni altra volta in cui me ne sono occupato⁸, cercherò di discuterne la gravidanza per le sfide del nostro tempo. Un tempo ben diverso, sotto molti aspetti, da quei lontani anni Sessanta, sopra

⁶ Ivi, p. 27.

⁷ Ivi, p. 290.

⁸ Cfr. S. Manghi, *Il gatto con le ali. Ecologia della mente e pratiche sociali*, Milano, Feltrinelli, 1990, e *La conoscenza ecologica. Attualità di Gregory Bateson*, Milano, Raffaello Cortina, 2004.

ricordati, nel cui clima di radicale “rottura epistemologica”, matrice di profonde trasformazioni culturali, avvenne anche all'*ecologia della mente* di germogliare:

Fu solo verso la fine del 1969 che presi piena coscienza di ciò che ero venuto facendo. Durante la stesura della conferenza Korzybski *Forma, sostanza e differenza*, scoprii che nel mio lavoro sulle popolazioni primitive, sulla schizofrenia, o sulla simmetria biologica, e nella mia insoddisfazione per le teorie tradizionali dell'evoluzione e dell'apprendimento, avevo identificato un insieme di linee di traguardo o punti di riferimento sparsi qua e là, in base ai quali si poteva individuare un nuovo territorio scientifico. Questi punti di riferimento sono quelli che permettono di procedere nella marcia “verso un'ecologia della mente”, secondo il titolo del libro⁹.

Ancor più precisamente, e di nuovo in continuità con scritti precedenti, cercherò di sottolineare come l'attualità dell'*ecologia della mente* sia da mettere in relazione con quella peculiare sensibilità verso l'incontro tra intelligenza scientifica e intelligenza religiosa del mondo, già presente *in nuce* nelle riflessioni di quel felice passaggio biografico e intellettuale, che Bateson si sarebbe sentito pronto ad affrontare direttamente soltanto un decennio più tardi, dopo aver dato alle stampe *Mente e natura*. Un passo tutt'altro che scontato, come si può immaginare, per «un ateo non battezzato della quinta generazione», come ebbe a definirsi con autoironia: «Siamo per così dire ultraprotestanti. Abbiamo protestato perfino contro la protesta»¹⁰.

Purtroppo, di quel passo rimasero solo appunti frammentari e incompiuti, poiché le sue condizioni di salute, già cagionevoli, peggiorarono rapidamente, fino all'esito estremo, prima che potesse procedere oltre, nonostante l'affiancamento della figlia Mary Catherine – nata dalla relazione con la celebre antropologa Margaret Mead, e anch'essa antropologa –, insieme alla quale avrebbe desiderato firmare il nuovo volume. Un volume il cui titolo avrebbe dovuto ispirarsi, diceva nel concludere *Mente e natura*, al celebre verso del poeta e filosofo americano Alexander Pope, «Ché gli stolti

⁹ G. Bateson, *Introduzione. La scienza della mente e dell'ordine*, in *Verso un'ecologia*, cit., pp. 19-30, p. 20.

¹⁰ G. Bateson, *In cerca del sacro. Il Seminario di Dartington (1979)*, in *Una sacra unità*, cit., pp. 444-453, p. 449.

si precipitano là dove gli angeli esitano a posare il piede» (*For fools rush in where angels fear to tread*).

E tuttavia, attraverso l'accuratissimo e appassionato lavoro di sistematizzazione e integrazione svolto da Mary Catherine, quegli appunti iniziali sarebbero diventati alcuni anni dopo il volume a doppia firma *Dove gli angeli esitano. Verso un'epistemologia del sacro*¹¹, grazie al quale possiamo disporre, affidabilmente, del nucleo essenziale dei pensieri intorno al sacro che in quegli anni Bateson andava coltivando. E che, per quanto mi riguarda, sono stati decisivi, nel dar forma al confronto con l'opera di Bateson, nel quale ero da tempo impegnato. Ragione per la quale, sia consentito aggiungere, vorrei dedicare queste note, con gratitudine, a Mary Catherine Bateson.

2. Gregory Bateson, maestro dell'ecologia?

Nel senso comune del movimento ecologista, che Bateson ne sia uno dei "maestri", in virtù del suo *Verso un'ecologia della mente*, è dato per scontato. Tuttavia, scorrendo l'insieme della vasta letteratura d'interesse ecologico, sia scientifica sia "politica", di questi decenni, si noterebbe facilmente che l'ispirazione "batesoniana" vi rimane a rigore alquanto generica. E comprensibilmente, se vogliamo, poiché la parola *ecologia*, nelle oltre 500 pagine del testo che ha dato a Bateson la notorietà, il termine non compare a conti fatti tanto spesso. Molto meno, per dire, di *comunicazione, schizofrenia, relazione, arte, genetica, mente, evoluzione, differenza/differenziazione, tipi logici, contesto*. E nell'accezione tradizionalmente "naturalistica", più vicina cioè al senso comune, la parola viene impiegata in appena due degli oltre 30 scritti che compongono il volume, dedicati, come s'intuisce delle cose dette fin qui, a questioni alquanto eterogenee¹².

Non è certo un caso che Bateson, oltre che "maestro dell'ecologia", sia ritenuto anche precursore della nuova antropologia di questi ultimi decenni, per una sua etnografia, in origine misconosciuta,

¹¹ G. Bateson, M.C. Bateson, *Dove gli angeli esitano* (1987), trad. it. di G. Longo, Milano, Adelphi, 1989.

¹² Eterogeneità ben descritta dai titoli delle 6 parti del volume: *Metaloghi, Forma e struttura in antropologia, Forma e patologia della relazione, Biologia ed evoluzione, Epistemologia ed ecologia, Crisi nell'ecologia della mente*.

degli anni Trenta¹³, nonché capostipite, su di un altro versante ancora, delle scuole contemporanee di terapia sistemico-relazionale, per i lavori da lui diretti negli anni Cinquanta a Palo Alto, in California, sulla schizofrenia e sulle dinamiche familiari. Due vasti ambiti nei quali la parola ecologia non ha certo una posizione centrale...

Nel richiamato *Mente e natura*, uscito sette anni dopo *Verso un'ecologia della mente*, le cose vanno anche peggio, per così dire: la parola ecologia non compare neppure, addirittura, nell'indice analitico. Tornerà, in alcune pagine soltanto, ancorché molto significative, come vedremo, nel volume postumo, sopra richiamato, *Dove gli angeli esitano*.

Dobbiamo allora dedurre da tutto ciò che l'apporto specifico di Bateson al pensiero ecologico è sostanzialmente marginale, e che il posto assegnatogli nel *pantheon* dei "maestri dell'ecologia" si fonda su di un equivoco? Non propriamente. Anzi, niente affatto. Se la vera sfida del pensiero ecologico è quella di individuare i modi per cambiare le «presupposizioni, molte delle quali sono insensate», che alimentano i nostri comportamenti distruttivi nei confronti dei processi viventi di cui siamo parte "danzante", poche elaborazioni come quella batesoniana appartengono di diritto a quel *pantheon*. C'è semmai da dubitare, forse, che parte rilevante del pensiero chiamato usualmente ecologico risponda agli esigenti criteri epistemologici cui Bateson ha dato nome *ecologia della mente*. Ma questa è un'altra storia, che ci porterebbe ben oltre l'intento di queste note. Nelle quali, come anticipato, l'obiettivo è quello di ricostruire l'intreccio, nell'opera batesoniana, tra le nozioni di ecologia e di sacro, nel quadro delle sfide che caratterizzano il nostro presente – e che anche altri studiosi ritengono invocare un nuovo legame, in chiave non necessariamente "confessionale", tra sapere ecologico e sapere religioso¹⁴.

Ho già avuto modo di fare qualcosa del genere, ormai un quarto di secolo fa¹⁵ – in chiave, appunto, "non confessionale". Le ceneri di Chernobyl erano ancora roventi, a evocare fantasmi collettivi angosciosi. Ma il muro di Berlino appena crollato indicava nuove fron-

¹³ G. Bateson, *Naven. Un rituale di travestimento in Nuova Guinea* (1936), trad.it. di B. Fiore Cardona, Torino, Einaudi, 1958.

¹⁴ Cfr. in particolare, con diverse tonalità, E. Morin, B. Kern, *Terra-patria* (1991), trad. it. di S. Lazzari, Milano, Raffaello Cortina, 1996; J.P. Dupuy, *La marque du sacré*, Paris, Flammarion, 2008; B. Latour, *Face à Gaïa*, Paris, La découverte, 2015.

¹⁵ Cfr. S. Manghi, *Il gatto con le ali*, cit., Cap. III.

tiere per la democrazia verso cui dirigere lo sguardo, e quei fantasmi si facevano volentieri distrarre dalle promesse in crescendo di nuove, effervescenti “magnifiche sorti e progressive” del dinamismo capitalistico – quello che si sarebbe poi chiamato il *nuovo spirito del capitalismo*¹⁶.

Queste note costituiscono pertanto un’occasione per ripercorrere quel tentativo, a distanza, a partire da un “fronte” problematico fattosi alquanto diverso: assai più socialmente frammentato, fittamente interconnesso da mezzi di comunicazione di massa ben più potenti, più capillarmente pervaso dai narcisismi della *société du spectacle*, travagliato da movimenti di popolazione che non hanno l’eguale nella storia umana, attraversato da violenze endemiche micro e macrosociali ogni giorno più crude, confrontato a una allarmante accelerazione del disastro ecologico in atto; nell’orizzonte non più di una nuova e promettente Grande Espansione, ma di una preoccupante Grande Contrazione¹⁷.

La necessità di un cambiamento radicale nei nostri modi di pensare e agire si è fatta e si va facendo ogni giorno più drammaticamente urgente. E l’opera batesoniana si conferma quanto mai tempestiva, per la sua capacità non comune di enucleare le condizioni epistemologiche per fare del nostro travagliato pianeta «un’unità in cui poniamo la nostra dimora»¹⁸. Rispetto ad allora, tuttavia, cercherò di evidenziare anche, nella parte finale dell’articolo, quello che mi sembra essere un punto critico, nella riflessione batesoniana sul sacro, meritevole di ulteriori sviluppi, a partire dal confronto con le analisi di René Girard sul nesso tra la violenza e il sacro e dall’ipotesi connessa della natura come capro espiatorio delle rivalità tra gli esseri umani¹⁹.

Partire, come anticipato, dal volume postumo, *Dove gli angeli esitano*, si potrà facilmente obiettare, è dar credito a un “passaggio” dell’opera di Bateson più abbozzato che sviluppato. E si dovrà procedere, certo, con cautela. Ma non va d’altra parte dimenticato, al contempo, che la forma “incompiuta” dell’abbozzo era assai conge-

¹⁶ L. Boltanski, E. Chiappello, *Il nuovo spirito del capitalismo* (1999), trad. it. di M. Guareschi, Milano, Mimesis, 2015.

¹⁷ M. Magatti, *La grande contrazione. Il fallimento della libertà e le vie del suo riscatto*, Milano, Feltrinelli, 2012.

¹⁸ G. Bateson, in G. Bateson, M.C. Bateson, op. cit., p. 215.

¹⁹ In precedenza tematizzati in S. Manghi, *La conoscenza ecologica*, cit., Cap. III, e *Contratto naturale e contratto sociale. La questione ecologica come questione antropologica*, «Culture della sostenibilità», n. 2, 2007, pp. 46-58.

niale allo stile di pensiero di questo eterodosso antropologo evolutivista, fin dalle sue prime scritture.

Il luogo più "esemplare" della sua scrittura è rappresentato non a caso, molto probabilmente, dai cosiddetti "metaloghi": conversazioni problematiche tra un padre e una figlia (tra Gregory e una giovanissima Mary Catherine, in parte reali e in parte fittizie), dove l'incompiutezza è un requisito essenziale, non meno del rigore logico dei ragionamenti, delle deduzioni e delle controdeduzioni²⁰. Ed essenziale, del resto, tale requisito, lo è nella stessa idea batesoniana di ecologia, ovvero nella configurazione "danzante" del più vasto «processo mentale» al cui interno Bateson "sa" – sente/pensa – di trovarsi a pensare, sentire, agire; e naturalmente: scrivere. Dove la parola stessa *processo*, con l'intrinseca incompiutezza che esso comporta, è quanto mai rilevante, come sottolinea Mary Catherine in uno dei nuovi, suggestivi metaloghi, scritti questa volta da lei, per il citato volume a quattro mani:

F. Qui è importante la parola "processo", non è vero?

P. E anche il fatto che le interconnessioni non sono strettissime, e che tutta la conoscenza ha delle *lacune* e il processo mentale comprende anche la capacità di formare connessioni nuove...²¹.

3. *Il dio Eco*

Dove gli angeli esitano è composto da 18 capitoli (introduzione inclusa), parte a firma congiunta (3), parte a firma di Gregory (8), parte a firma di Mary Catherine (8, di cui 7 metaloghi). Il capitolo XIII, a firma di Gregory, s'intitola *Il dio che non si può beffare*. Un titolo ispirato alla frase di San Paolo: «Non fatevi illusioni: Dio non lo si può beffare» (Gal, 6, 7).

A questo dio, nel capitolo in questione, Gregory Bateson assegna un nome proprio, che ci porta direttamente al suo modo d'intendere la nozione di ecologia. Il nome è, infatti, Eco: «un nome diverso – osserva la figlia nel metalogo appena citato – per la logica del

²⁰ R. De Biasi, *Il metalogo (Gregory Bateson)*, «Aut aut», n. 259, 1994, pp. 65-74.

²¹ M.C. Bateson, in G. Bateson, M.C. Bateson, op. cit., p. 226.

processo mentale, la coerenza che tiene unita tutta la vita e tutta l'evoluzione»²².

In questo capitolo, Bateson scrive:

Sto cercando di studiare le leggi della comunicazione nella biosfera, nell'ipotesi che ciò contribuisca anche allo studio del tessuto delle regolarità vigenti in un sistema tanto diffuso e tanto determinante che ad esso si può persino applicare la parola "dio"²³.

Ed è a questo «tessuto» che di seguito assegna il nome di Eco, presentandolo, come amava fare spesso, con una sorta di parabola, venata di amara ironia:

Dice una parabola che quando il dio ecologico abbassa lo sguardo e vede la specie umana peccare contro la sua ecologia (per avidità o perché prende delle scorciatoie o compie certi passi nell'ordine sbagliato) sospira, e *involontariamente* manda sulla terra l'inquinamento e la pioggia radioattiva. Non serve dirgli che la trasgressione era di poco conto, che ci dispiace, che non lo faremo più. Non serve fare sacrifici, tentare di placarlo con offerte: il dio ecologico è incorruttibile, e quindi non lo si può beffare²⁴.

Torneremo in seguito, a più riprese, su questa "parabola". Ma prima, al fine di apprezzarne la pregnanza epistemologica, conviene soffermarsi sulla novità, nel percorso di vita e di pensiero di Bateson, rappresentata dal chiamare con un nome proprio, e con un nome di marca religiosa, il processo «che tiene unita tutta la vita e tutta l'evoluzione».

Anche in precedenza, a partire da un importante intervento del 1967, poi incluso in *Verso un'ecologia della mente*²⁵, Bateson aveva impiegato un'espressione sintetica, per dare un nome al "processo mentale" globalmente considerato: il termine *creatura*; o *Creatura*, con l'iniziale maiuscola, come lo troviamo in *Dove gli angeli esitano*. In quel saggio Bateson riprendeva liberamente il termine dai

²² *Ibidem*.

²³ *Ivi*, p. 215.

²⁴ *Ivi*, pp. 215-216.

²⁵ G. Bateson, *Finalità cosciente e natura* (1967), in *Verso un'ecologia*, cit., pp. 465-479. Si tratta dell'intervento alla Conferenza londinese del 1967 *The dialectics of liberation*, per i cui atti cfr. D. Cooper (a cura di), *Dialettica della liberazione* (1968), trad. it. di L. Grande, Torino, Einaudi, 1969.

Septem sermones ad mortuos di Gustav Jung, dove si discuteva della distinzione, di origine gnostica, tra mondo della *creatura* e mondo del *pleroma*, reinterprestando questa distinzione di ordine ontologico come distinzione tra due diverse, ampie epistemologie, o modi di spiegare: uno adeguato alla spiegazione dei fenomeni viventi, per dirla molto schematicamente (e a questo si atteneva in sostanza il progetto di *ecologia della mente*), e uno adeguato alla spiegazione dei fenomeni non viventi – senza naturalmente trascurare il fatto che i viventi devono pur rispettare *anche* i vincoli di natura “pleromatica”. Ma per quanto suggestivo, e attraverso indirette influenze junghiane portatore di echi latamente religiosi, il termine *Creatura* non aveva certo il piglio diretto e “individuato” assegnato al dio Eco.

Il passo di assegnare il nome di un dio al processo vivente, analogamente a quanto alcuni anni prima aveva fatto lo scienziato inglese James Lovelock con la nota “ipotesi Gaia”²⁶, aggiungeva qualcosa di nuovo. Una “differenza” – parola per Bateson particolarmente significativa²⁷ – che a me pare essere essenziale, nell’interrogarci sul contributo dell’opera batesoniana alla comprensione delle drammatiche sfide del presente. Le quali, costringendoci a rivedere l’insieme delle «presupposizioni» che presiedono alle nostre abitudini di pensiero e d’azione più comuni, ci rimandano necessariamente al tempo, depositato in strati profondi di quelle «presupposizioni», nel quale il sapere “scientifico” ha iniziato a separarsi orgogliosamente, quanto frettolosamente, dal sapere “religioso”. O per dirla con parole di Bateson, tratte da *Mente e natura*, il tempo nel quale si è iniziato a presumere, sbagliando, che “religione” fosse sinonimo di stupidità:

Dopo aver rimuginato queste idee per cinquant’anni, ho cominciato pian piano a vedere chiaramente che la stupidità non è necessaria. Ho sempre odiato la stupidità e ho sempre pensato che fosse una condizione necessaria della religione. Ma sembra che non sia così²⁸.

²⁶ Abbozzata in alcuni articoli degli anni Settanta, l’ipotesi prese corpo per la prima volta in modo compiuto al termine del decennio nel volume di J. Lovelock, *Gaia. Nuove idee sull’ecologia* (1979), trad. it. di V. Bassan Landucci, Torino, Bollati Boringhieri, 1981.

²⁷ Cfr. S. Manghi, *Gregory Bateson. La differenza che fa una differenza*, in A. Contini, E. Moietta, A. Ramploud (a cura di), *Metamorfosi delle differenze*, Roma, Aracne, pp. 17-49.

²⁸ G. Bateson, *Mente e natura*, cit., p. 276.

4. *Il sacro in Verso un'ecologia della mente*

Il linguaggio religioso entra nella vita di Bateson attraverso la Bibbia. Il padre William, insigne genetista a Cambridge, creatore addirittura del neologismo *genetica* (il nome Gregory era un aperto omaggio a Gregor Mendel), si professava ateo, in continuità con la lunga linea di discendenza già ricordata, ma non tollerava che si fosse “atei ignoranti”. E così voleva che i figli conoscessero le sacre scritture. Ma era una questione di formazione culturale, da “aristocrazia accademica”, non certo di fede o di fascino per i misteri del sacro. Un fascino di natura tutt'al più estetica, quale comportava il gusto dei Bateson per l'arte, e in particolare per l'opera di William Blake – rigidamente subordinato, in ogni caso, al primato etico dell'attività scientifica.

Questi “misteri” avevano poi interessato Bateson, ovviamente, in conseguenza di quella “svolta” biografica che lo aveva condotto verso la metà degli anni Venti, a studi universitari avviati, ad abbandonare il percorso disciplinare “di famiglia”, quel che si chiamava allora zoologia, e ad intraprendere la via, in quel tempo ancora alquanto pionieristica (e in famiglia svalutata) dell'antropologia²⁹. Le testimonianze principali di quegli studi vengono dal volume etnografico, già ricordato, sugli Iatmul della Nuova Guinea³⁰, e da quello, scritto insieme a Margaret Mead, sul *Balinese character*³¹. Ma il sacro, in questi lavori, rimane ancora un oggetto di studio, neppure centrale. E non ne troviamo tracce significative, sostanzialmente, nei lavori successivi, quelli influenzati dalla cibernetica (alla cui fondazione Bateson prese attivamente parte a fine anni Quaranta), concentrati in particolare sui temi dell'apprendimento e della comunicazione familiare patologica (e culminati lungo gli anni Cinquanta nella nozione di *double bind*, o “doppio legame”) – fino a quella seconda metà degli anni Sessanta che, come abbiamo ricordato, videro nascere *l'ecologia della mente*.

È in quei tardi anni Sessanta, che il rapporto di Bateson con il sacro inizia ad assumere una valenza più problematica e comples-

²⁹ Per gli intrecci tra la vita e l'opera di Bateson cfr. D. Lipset, *Gregory Bateson: the legacy of a scientist*, Englewood Cliffs, N.J., Prentice-Hall, 1980, e M. Deriu (a cura di), *Gregory Bateson*, Milano, Bruno Mondadori, 2000).

³⁰ G. Bateson, *Naven*, cit.

³¹ G. Bateson, M. Mead, *Balinese character. A photographic analysis*, New York, New York Academy of Sciences, 1942.

sa, sebbene in forme ancora per lo più fugaci e allusive, intrecciandosi con le tematiche ecologiche allora emergenti nel fertile contesto culturale californiano. All'inizio del decennio, ricordiamolo, Bateson aveva abbandonato il gruppo di ricerca sulla comunicazione che pure lui stesso aveva a lungo ispirato (detto *Bateson Project*), nel quale vedeva prevalere un'epistemologia orientata al controllo unilaterale dei comportamenti piuttosto che alla curiosità verso le dinamiche relazionali umane, e si era dedicato, insieme alla terza moglie, Lois Cammack, allo studio della comunicazione animale (lontre, polipi, focene). Dapprima ancora a Palo Alto, poi alle Isole Vergini, nell'Oceano Atlantico, e di nuovo sul versante del Pacifico, alle Hawaii – dove avrebbe preso corpo *Verso un'ecologia della mente*.

Nel corso di queste ricerche, che lo riportavano agli interessi "zoologici" giovanili, il suo disappunto verso quegli stili di pensiero, nel mondo scientifico sempre più estesi, che perseguivano modalità esplicative riduzionistiche, orientate al controllo unilaterale dei comportamenti e degli ambienti, non fece che accrescersi. E insieme a questo disappunto, veniva acuendosi l'urgenza epistemologica di includere nello sguardo dello scienziato quelle sensibilità "non finalistiche", di ordine affettivo, estetico e religioso, che i saperi accademici ufficiali si premuravano di squalificare o di relegare nell'ambito delle private inclinazioni soggettive. Questi saperi, scriveva nel 1967 all'amico Philip Wylie, ricorrendo a un'inversione ironica della vicenda di Adamo ed Eva, avevano «cacciato Dio dal giardino»³². E scriveva, ancora, in un'altra lettera dello stesso periodo, diretta a Warren McCulloch, il prestigioso esponente della cibernetica che aveva in maggior considerazione, in quanto immune dalle versioni riduttive prevalse nella nuova scienza (alla cui fondazione Bateson stesso, come si è ricordato, aveva dato il suo contributo) fondata sotto la guida di Norbert Wiener:

Comincio a chiedermi se sono pazzo o se mi sono imbattuto in un'idea più grande di me... Ipotizzo che una delle cose fatte dall'uomo, attraverso le diverse ere, per correggere la miopia della propria finalità sia di immaginare entità personificate, dotate di vari tipi di poteri soprannaturali, e cioè degli *dèi*³³.

³² Cfr. Donaldson (a cura di), *They threw God out of the Garden: Letters from Gregory Bateson to Philip Wylie and Warren McCulloch*, «CoEvolution Quarterly», n. 36, 1982, pp. 62-67, p. 65.

³³ Ivi, p. 66.

In due interventi a conferenze europee, una del 1967 (il già ricordato meeting “sessantottino” *Dialectics of liberation*³⁴), e una del 1968 (convegno organizzato da lui stesso, in Austria, presso la Wenner-Gren Foundation³⁵), Bateson insiste sull’amore, l’arte, e anche la religione, come “correttivi” dei guasti prodotti dal razionalismo occidentale, o per dirla con una sua espressione caratteristica, dal «primato della finalità cosciente» («*conscious purpose*»)³⁶.

Nel primo di questi interventi, egli sottolinea che a “dargli pensiero” non è tanto la «finalità cosciente» in sé, proprietà inseparabile dalla condizione umana («e non me la sento di dire che i cani e i gatti [...] e ancor meno le focene non hanno coscienza»³⁷), quanto la potenza crescente della «tecnica moderna»:

...ciò che mi dà pensiero è l’aggiunta della tecnica moderna al vecchio sistema: oggi i fini della coscienza sono realizzati da macchine sempre più possenti, dai mezzi di trasporto, dagli aerei, dalle armi, dalla medicina, dagli insetticidi, eccetera. La finalità cosciente ha ora il potere di turbare gli equilibri del corpo, della società e del mondo biologico intorno a noi³⁸.

E nel chiarire quale sia la caratteristica della «finalità cosciente» esaltata dall’«aggiunta della tecnica moderna», fino a farsi gravemente distruttiva, egli tratteggia, a ben vedere, quella stessa “configurazione logica” – di palese matrice cibernetica – che ritroviamo nella “parabola” del dio Eco; non ancora associata a un nome proprio, e però già al nome generico “Dio”:

La coscienza finalizzata estrae, dalla mente totale, sequenze che non hanno la struttura ad anello caratteristica della struttura sistemica globale. Se si seguono i dettami “sensati” della coscienza, si diviene in realtà avidi e stolti: e per “stolto” intendo colui che non riconosce e non si fa guidare dalla consapevolezza che la creatura globale è sistemica.

³⁴ Cfr. nota 25.

³⁵ Cfr. M.C. Bateson, *Our own metaphor: a personal account of a conference on the effects of conscious purpose on human adaptation*, New York, Alfred A. Knopf, 1972.

³⁶ G. Bateson, *Effetti della finalità cosciente sull’adattamento umano* (1968), in *Verso un’ecologia*, cit., pp. 480-487.

³⁷ G. Bateson, *Finalità cosciente*, cit., p. 473.

³⁸ Ivi, p. 474.

La carenza di saggezza sistemica è sempre punita. [...]. Se volete, potete chiamare "Dio" le forze sistemiche³⁹.

Ma questo ricorso al termine generico "Dio" come possibile nome per le «forze sistemiche» assume una valenza anche più significativa in un intervento ancora successivo, anch'esso contenuto in *Verso un'ecologia della mente*, di cui per certi versi potrebbe essere considerato una sorta di compendio: l'intervento, già richiamato, all'Annual Korzybski Memorial⁴⁰.

In esso, da un lato, Bateson sviluppa con particolare chiarezza la sua "strana" idea che il processo vivente, nella sua globalità e nelle sue parti, abbia natura mentale, o per dirla diversamente: che i processi mentali non siano un'esclusiva degli esseri umani e neppure dei soli organismi individuali, ma organizzino l'insieme delle interazioni "danzanti" che fanno il mondo della Creatura; e dall'altro, suggerisce che tale insieme, definito «la più vasta Mente di cui la mente individuale è solo un sottosistema», sia «paragonabile a Dio, ed è forse ciò che alcuni intendono per "Dio"». Un Dio «immanente» come Bateson si premura di precisare, nella citazione che segue; e però, è bene fare attenzione, «immanente» in un senso assai sottile, che si propone di non cadere nell'antica dicotomia tra immanenza e trascendenza, polarità erroneamente contrapposte tra le quali «le religioni del Mediterraneo hanno oscillato per cinquemila anni»⁴¹. Ed ecco le parole testuali di Bateson:

La mente individuale è immanente, ma non solo nel corpo: essa è immanente anche in canali e messaggi esterni al corpo, e vi è una più vasta Mente di cui la mente individuale è solo un sottosistema. Questa più vasta Mente è paragonabile a Dio, ed è forse ciò che alcuni intendono per "Dio", ma essa è ancora immanente nel sistema sociale totale interconnesso e nell'ecologia planetaria⁴².

³⁹ *Ibidem*. Ancora, questa stessa "configurazione" ritornerà nello studio compiuto sulla "teologia" della Associazione Alcolisti Anonimi: cfr. G. Bateson, *La cibernetica dell'io. Una teoria dell'alcolismo* (1971), in *Verso un'ecologia*, cit., pp. 357-388.

⁴⁰ G. Bateson, *Forma, sostanza e differenza* (1970), in *Verso un'ecologia*, cit., pp. 488-506.

⁴¹ *Ivi*, p. 502.

⁴² *Ibidem*. Questo mutuo rinvio di immanenza e trascendenza è un tema che ritorna, in Bateson, nei termini della relazione tra la propensione greca e agostiniana a concepire l'ordine naturale come movimento "deduttivo", dall'alto verso il basso, e il capovolgimento di questo movimento da parte di Jean Baptiste Lamarck, l'evoluzionista pre-darwiniano che, al netto del noto errore di concepire l'ereditarietà dei caratteri acquisiti, era considerato in qualche misura da Bateson un precursore della propria idea che il vivente avesse natura menta-

5. Dalla Creatura al dio Eco

Bateson, come abbiamo visto, considerava «stolto» il precipitarsi «là dove gli angeli esitano a posare il piede», proprio di tanta pratica scientifica, che aveva finito per espellere «Dio dal giardino». Ma non si può certo dire che apprezzasse, all'opposto, il precipitarsi sulla parola "Dio", o sulle "regolarità" del *sacro*, per cercarvi facili risposte agli interrogativi posti dalle drammatiche sfide ecologiche in atto. Si legge in *Dove gli angeli esitano*:

Oggi in qualunque sermone cristiano, buddista o indù è probabile sentir esaltare e predicare la fede del mistico per motivi che dovrebbero far uscire dai gangheri chiunque non sia vittima dell'ipnosi o degli stupefacenti⁴³.

Era il modo di formulare le domande, assai più delle risposte, a stargli a cuore, come afferma, con toni alquanto vivaci, nel metalogo conclusivo a *Mente e natura*: «è mostruoso... volgare, riduzionista, sacrilego... chiamalo come vuoi... arrivare a precipizio con una domanda troppo semplificata»⁴⁴.

Com'era proprio, in generale, del suo procedere, anche di fronte ai nuovi interrogativi sul sacro che andava facendo propri, e forse anzi a maggior ragione, stante la portata della posta in gioco, Bateson non venne meno al criterio metodologico, se così lo possiamo chiamare, dell'esitazione. Mai arretrando, di fronte a quei nuovi, vertiginosi interrogativi, e però guardandosi dal compiere passi affrettati. E concedendosi soltanto dopo la conclusione di *Mente e natura*, come abbiamo visto, di affrontare più direttamente la questione.

Nello stesso testo di *Mente e natura*, dov'è espresso l'auspicio che il volume possa contribuire a «santificare tutto il mondo naturale di cui noi siamo parte»⁴⁵, e nella cui conclusione si dà l'addio sopra ricordato all'equivalenza religione-stupidità, insieme all'intenzione

le: cfr. G. Bateson, *Forma, sostanza*, cit., pp. 489 ss., e *Mente e natura*, cit., pp. 35-36; il tema è affrontato anche attraverso il concetto di *abduzione*, che Bateson riprende da C.E. Peirce (ivi, pp. 195 ss.).

⁴³ G. Bateson, in G. Bateson, M.C. Bateson, op. cit., p. 25.

⁴⁴ G. Bateson, *Mente e natura*, cit., p. 281.

⁴⁵ Ivi, p. 34.

di addentrarsi nel territorio del sacro, la presenza del lessico religioso risulta alquanto scarna.

Mary Catherine, nella sua parte d'introduzione a *Dove gli angeli esitano*, racconta come il sentimento con cui il padre si accingeva a questo nuovo lavoro fosse quello stesso, di esitante trepidazione, che gli era piaciuto ritrovare negli angeli di Alexander Pope:

Gregory si era via via reso conto che l'unità della natura da lui asserita in *Mente e natura* era comprensibile forse solo attraverso il genere di metafore cui ci ha abituato la religione, e capì anzi di essere ormai prossimo a quella dimensione integrale dell'esperienza cui dava il nome di *sacro*. Era un terreno al quale si avvicinava con grande trepidazione, sia perché era cresciuto in un ambiente familiare rigorosamente ateo sia perché ravvisava nella religione un potenziale di manipolazione, oscurantismo e divisione. Spesso è la parola stessa *religione* a scatenare da sola i fraintendimenti. Il titolo del libro esprime, fra l'altro, la sua esitazione davanti a interrogativi che egli sentiva essere nuovi⁴⁶.

E nella parte d'introduzione di pugno di Gregory leggiamo:

...non rivendico alcuna originalità, ma solo una certa tempestività. [...] Non rivendico l'unicità, ma l'appartenenza a una piccola minoranza che crede nell'esistenza di argomenti forti e netti a favore della *necessità* del sacro e crede che questi argomenti si basino su un'epistemologia radicata in una scienza più progredita e in ciò che è ovvio. Credo che tali argomenti siano importanti in questa epoca di diffuso scetticismo⁴⁷.

Una delle rare occasioni, lungo gli anni Settanta, in cui le meditazioni di Bateson intorno al nesso tra l'ecologia e il sacro sono testimoniate da uno scritto abbastanza organico è una sua conferenza del 1974 presso un centro di cultura buddista: il Naropa Institute, nel Colorado. Il testo contiene un passaggio che vale la pena riportare in quanto aiuta a comprendere il modo di rapportarsi di Bateson alla questione: accogliere per intero l'istanza "integrativa" che viene dal «genere di metafore cui ci ha abituato la religione», in un contesto di ordine dichiaratamente religioso, quale appunto il Naropa

⁴⁶ M.C. Bateson, in G. Bateson, M.C. Bateson, op. cit., pp. 12-13.

⁴⁷ Ivi, p. 25.

Institute, e in quel contesto soffermarsi a esaminare gli aspetti problematici e controversi della nozione stessa di sacro. Al cui proposito scrive:

...il sacro [...] è sempre una medaglia con due facce. La parola latina "sacer", da cui deriva la nostra, significa sia "tanto santo e puro" da essere sacro sia "tanto empio e impuro" da essere sacro. È come se ci fosse una scala graduata: all'estremità della massima purezza abbiamo il sacro; poi nel mezzo la scala si abbassa verso il secolare, il normale, il quotidiano; infine all'altra estremità troviamo di nuovo la parola "sacer" applicata alle cose più impure e orribili. Se ne trae quindi che vi sia un *potere magico* legato alle due estremità della scala⁴⁸.

Si noterà come l'ambivalenza del sacro tratteggiata in questo brano richiami quella logica «incorruttibile», posta per così dire al di là del bene e del male, che Bateson attribuiva al dio Eco nella "parabola" sopra riportata. Una logica che infatti troviamo esplicitata nella stessa pagina, quasi di seguito:

Che cosa accade quando l'estremità pura è violata dal sacrilegio? Naturalmente si hanno subito disastri d'ogni sorta, sicché l'estremità pura non solo elargisce la benedizione, ma, quando è violata, diventa anche una maledizione⁴⁹.

6. La logica vivente della metafora

Non si comprende l'"incorruttibilità" del dio Eco, questo dio tutt'altro che onnipotente, impossibilitato com'è ad agire su se stesso, se non si mette in conto la "strana" logica circolare che Bateson aveva iniziato e elaborare, già ben prima di *Verso un'ecologia della mente*, fin dagli studi antropologici giovanili sulle dinamiche interattive degli Iatmul, e messa a punto in particolare a inizio anni Cinquanta grazie a una borsa di ricerca ottenuta (dalla fondazione Rockefeller) per studiare la teoria dei livelli logici di Bertrand Russell e Alfred Whitehead. O meglio, il possibile impiego di questa teoria per lo studio dei fenomeni naturali.

⁴⁸ G. Bateson, *Ecologia della mente: il sacro* (1974), in *Una sacra unità*, cit., pp. 399-407, p. 403.

⁴⁹ *Ibidem*.

La teoria nasce a inizio Novecento con lo scopo di fornire un criterio per eliminare dai linguaggi logico-formali le tautologie e i paradossi. Essa prescrive, per dirla schematicamente, che ogni discorso venga strutturato in livelli gerarchici distinti (elementi, classi di elementi, classi di classi, e così via...), e interdice ogni circolarità o embricazione tra livelli e metalivelli, pena la caduta nel non senso.

Ma che cosa accade se si pretende di adottare questo criterio formale per i linguaggi che vorrebbero spiegare come agiscono ed evolvono gli esseri viventi? Questa era la domanda che si poneva Bateson. E la sua risposta era che si doveva andar molto cauti, assai più di quanto non accadesse usualmente, nel compiere quel passo, in apparenza metodologicamente rigoroso. Perché nel mondo vivente della Creatura, le circolarità, i paradossi e le tautologie tra livelli e meta-livelli comunicativi, lungi dall'essere automaticamente patologici, sono al contrario essenziali. Per un organismo, un gruppo o un ecosistema, la ricorsività tra livelli logici distinti è una necessità, pane-rischio quotidiano, e l'osservanza dei solo formalismi "russelliani" equivarrebbe alla morte: «Forse la vita non sempre ricerca ciò che è corretto sotto il profilo logico. Sarei molto sorpreso se lo facesse»⁵⁰.

Quell'insieme di prescrizioni formali "anti-paradosso" che traiamo dalla teoria dei livelli logici non ha avuto bisogno di esistere per milioni di anni, cioè fino alla comparsa del cervello e del linguaggio umani che l'ha reso possibile e alla storia umana che l'ha generato. Per tutto quel tempo, nonostante l'assenza di quelle prescrizioni, non si può negare, osserva Bateson in *Dove gli angeli esitano*, che

...gli organismi se la cavarono benissimo. Riuscirono a organizzarsi nella loro embriologia in modo da avere due occhi, uno di qua e uno di là dal naso. Riuscirono a organizzarsi nella loro evoluzione in modo tale che vi furono predicati in comune tra il cavallo e l'uomo, cioè quelle leggi che gli zoologi chiamano omologie⁵¹.

Con la comparsa del linguaggio verbale emergono senza dubbio nuove straordinarie possibilità comunicative, prima escluse, di natura "digitale": la negazione (il preverbale e il non-verbale, com'è noto, non dispongono del *non*); la marcatura esplicita dei conte-

⁵⁰ G. Bateson, *Gli uomini sono erba. La metafora e il mondo del processo mentale* (1980), in *Una sacra unità*, cit., pp. 362-372, p. 370.

⁵¹ G. Bateson, in G. Bateson, M.C. Bateson, op. cit., p. 52.

sti di significato (“questo è un gioco”, “questa è lotta”, “questa è una lezione”, ecc.); le distinzioni soggetto-predicato e passato-presente-futuro. Emerge la possibilità, su cui Bateson torna ripetutamente, di distinguere tra le parole e le cose, ovvero tra “mappa” e “territorio”⁵². E con essa, la possibilità di tracciare linguisticamente la distinzione tra letterale e metaforico.

Ma queste nuove possibilità comunicative non proiettano la nostra specie al di fuori – “cartesianamente” – della logica creaturale. Non la affrancano dal groviglio vivente delle circolarità tra livelli e metalivelli comunicativi che contraddistingue la Creatura – a differenza del Pleroma. Né l’uso più accorto della logica formale può proiettarci in un mondo di significati puramente letterale, ripulito da ogni residuo metaforico. La metafora, per così dire, la sa comunque più lunga, che lo sappiamo o no, che ci piaccia o no. Per il semplice fatto – tutt’altro che semplice, in verità – che la metafora altro non è, secondo Bateson, che il riprodursi, nella pur peculiarissima esperienza linguistica della nostra specie, di quella medesima logica creaturale che da quasi cinque miliardi di anni si autoriproduce senza posa attraverso l’incessante distinzione-ed-embricazione di livelli e metalivelli comunicativi, ovvero di forme e “metaforme” organizzative. Una logica che per Bateson può essere definita, estensivamente, metaforica:

Si scopre così che la metafora non è solo una belluria poetica, non è logica buona o logica cattiva, ma è di fatto la colla su cui è stato costruito il mondo biologico, è la principale caratteristica e la colla organizzativa di questo mondo del processo mentale⁵³.

Livelli e metalivelli, forme e metaforme, ricorsivamente embricati: una logica vivente (una bio-logica) che «percorre da cima a fondo la Creatura e quindi, necessariamente, tutta la comunicazione verbale contiene metafore»⁵⁴. Producendo paradossi comunicativi di vario genere, logici, pragmatici e semantici, che sono al tempo stesso, inseparabilmente, croce e delizia della condizione umana. Come evidenza in modo esemplare il sillogismo, detto da Bateson, «in erba», che ricorre in diversi suoi scritti fin dagli anni Cinquanta:

⁵² La frase di Korzybski, «la mappa non è il territorio», ricorre in vari testi di Bateson; cfr. in particolare *Forma, sostanza*, cit.

⁵³ G. Bateson, in G. Bateson, M.C. Bateson, op. cit., p. 52.

⁵⁴ Ivi, p. 51.

Gli uomini sono mortali.
L'erba è mortale.
Gli uomini sono erba⁵⁵.

Potrebbe anche essere opera di un poeta, o di un mistico ispirato dal *Cantico delle creature* di San Francesco, ma per il testo da cui è tratto (un trattato di psichiatria), sappiamo che è opera di uno schizofrenico. Comunque sia, arte, psicosi o mistica, è evidente che questo sillogismo viola palesemente le regole "russelliane". Siamo in pieno territorio della metafora. Il che sarebbe senz'altro paralizzante entro certi contesti, in cui si volessero far valere per qualche ragione le norme della logica formale (come nel corso di un esperimento scientifico). Ma non è certo un errore nella storia naturale. Al contrario. Perché: «Con buona pace dei logici, tutto il comportamento animale, tutta l'anatomia ripetitiva e tutta l'evoluzione biologica sono, ciascuno al suo interno, tenuti insieme da sillogismi in erba»⁵⁶.

Con la comparsa nella storia del vivente del linguaggio verbale umano, la logica metaforica non si limita ovviamente a riprodursi identica, ma si arricchisce, all'opposto, di straordinarie possibilità, generando domini di esperienza del tutto nuovi: quei domini che vanno sotto il nome di poesia, arte, saggezza, umorismo, amore, gioco, psicosi, sogno; e al suo livello più misteriosamente sofisticato: sacro, fede, religione; dove la comunicazione raggiunge quel vertice, in bilico tra fede e follia, nel quale prende corpo il *sacramento*: «la metafora che è detta in verità»⁵⁷. Paradosso quanto mai ardito, attraverso cui gli esseri umani tentano di mantenersi in relazione "danzante" con l'immediatezza "innocente" di un'esperienza liberata dalla distanza tra letterale e metaforico, tra parole e cose, tra mappe e territori, tra soggetti e predicati, tra soggetti diversi, tra umano e non umano. Il sacramento, scrive Bateson,

...è sentito come qualcosa di più un "segno esterno e visibile, che ci viene dato". Si può qui riconoscere un tentativo di negare la diffe-

⁵⁵ Ivi, p. 48.

⁵⁶ Ivi, p. 49.

⁵⁷ G. Bateson, *Per una teoria del gioco e della fantasia* (1954), in *Verso un'ecologia*, cit., pp. 218-235, p. 224.

renza tra mappa e territorio, e di retrocedere all'assoluta innocenza della comunicazione effettuata con puri segni d'umore⁵⁸.

Lo scritto da cui sono tratte queste parole è del 1954. Ma è chiaro come in esse fosse già presente, in nuce, quell'unità di ecologia e di sacro che in *Dove gli angeli esitano* azzarda un ardito "allargamento della domanda" – per dirla con una espressione particolarmente cara a Bateson, che proprio a proposito del sacro, nel metalogo che chiude *Mente e natura*, si esprime così: «Vedi, io non faccio ogni volta una domanda diversa, io rendo più ampia la stessa domanda»⁵⁹.

7. *Sacro dell'ecologia, ecologia del sacro*

L'interesse di Bateson per la nozione di sacramento era tutt'altro che marginale. Era persino una delle due nozioni chiave che, diceva introducendo *Verso un'ecologia della mente*, dovrebbero essere patrimonio di ogni «sedicente scienziato del comportamento» – l'altra essendo *entropia*⁶⁰. A questa parola aveva dedicato anche buona parte di un bellissimo metalogo, *Perché un cigno?*, anch'esso del 1954⁶¹, dove metteva a confronto l'interpretazione protestante e quella cattolica dell'Eucarestia, nei primi secoli della loro violenta contrapposizione⁶²: la prima orientata, sottolineava, ad assumere il pane e il vino come segni che *stanno per* il corpo di Cristo, la seconda invece ad assumerli, senza mediazione di metafore coscienti, come corpo di Cristo – metafore, appunto, dette «in verità». Nei due casi, noteremo di passaggio, producendo due tipologie di spirito comunitario differenti: una più "modernamente" associata alla libertà di coscienza individuale, l'altra più incline al coinvolgimento "fusionale" – ovvero, ai sillogismi in erba.

Al di là delle infinite sottigliezze teologiche sviluppatesi nei secoli intorno a tali questioni, il cui quadro complessivo non si può certo ricondurre a questa netta contrapposizione, importa qui sottolineare come a Bateson stesse a cuore, una volta di più, il modo "connettivo" di pensare, di impostare le domande: per un verso rigoroso nel

⁵⁸ *Ibidem*.

⁵⁹ G. Bateson, *Mente e natura*, cit., p. 280.

⁶⁰ G. Bateson, *Introduzione*, cit., p. 25.

⁶¹ G. Bateson, *Perché un cigno?*, in *Verso un'ecologia*, cit., pp. 64-69.

⁶² Cfr. anche G. Bateson, in G. Bateson, M.C. Bateson, op. cit., p. 52.

tracciare distinzioni, per l'altro non meno rigoroso nell'assumere la reciproca implicazione tra i distinti. La nozione di sacro intorno alla quale andava meditando non intendeva trascurare né la polarità (per così dire "protestante") della coscienza né la polarità (per così dire "cattolica") del coinvolgimento. In una intervista londinese del 1979, intitolata *In cerca del sacro*, gli viene chiesto se egli ritenga che «rendendo tutto chiaro e logico e collegando tutto in modo lineare, abbiamo perduto la parte sacramentale del nostro essere», ed egli risponde, cortesemente deludendo le aspettative dell'intervistatore:

Non proprio. Abbiamo perduto una globalità dell'essere che comprenderebbe "questa" e insieme l'"altra" parte. Non voglio dire che il cervello della fantasia, il cervello del processo primario, sia quello sacramentale. [...]. Il danno è la separazione. La sacralità è l'unione⁶³.

Se non c'è dubbio che Bateson prenda più spesso a bersaglio quei modi di pensare razionalistici che s'illudono di ridurre unilateralmente il sacro al secolare, non c'è però neppur dubbio che egli, e forse tanto più nel momento del suo accostarsi al tema del sacro, tenesse a mantenere le distanze da quelle nozioni del sacro che asseriscono il primato unilaterale opposto. Conosceva bene il rischio di venire ascritto alla categoria dei "guru" antiscientifici (non trascurabile, nella California di quegli anni). E forse per questo, nel 1978, consegnato all'editore il manoscritto di *Mente e natura*, scrisse una poesia, rivolta al lettore, intitolata appunto *Il manoscritto*, poi inclusa in *Dove gli angeli esitano*, nella quale pareva volersi cautelare, si direbbe, da quel rischio:

Eccolo dunque in parole
 preciso
 e se leggi fra le righe
 non troverai nulla
 perché questa è la disciplina che chiedo
 né più né meno.

Non il mondo com'è
 né come dovrebbe essere...
 Solo la precisione

⁶³ G. Bateson, *In cerca del sacro*, cit., p. 448.

lo scheletro della verità
 non cerco l'emozione
 non insinuo implicazioni
 non evoco i fantasmi
 di vecchie credenze obliate.

Queste son cose da predicatori
 da ipnotisti, terapeuti e missionari.
 Essi verranno dopo di me
 e useranno quel po' che ho detto
 per tendere altre trappole
 a quanti non sanno sopportare
 il solitario
 scheletro
 della verità⁶⁴.

La priorità dello «scheletro» era per Bateson anzitutto la priorità delle domande, del modo di formularle: con l'esitazione degli angeli e insieme con l'ambizione di renderle a ogni passo più ampie, più capaci di contenere e connettere l'insieme delle questioni vitali che le «presupposizioni» prevalse nel corso della modernità hanno separato, segmentato, frammentato.

Una religione che si volesse coerente con i requisiti dell'ecologia e della storia naturale, scrive Bateson, dovrebbe avere due requisiti, che sono «in netto contrasto con la gran parte delle religioni del mondo», e precisamente: «Primo, che nel porre domande non metteremo limiti alla nostra *hybris*; secondo, che nell'accettare le risposte ci condurremo sempre con umiltà»⁶⁵.

Le grandi religioni storiche, troppo intente a promettere risposte, dimenticano facilmente che le domande sul sacro sono «domande che possono avere più di una risposta»⁶⁶. Insieme alla necessità di sacro nell'ecologia, Bateson rivendica insomma, potremmo dire, la necessità di un'ecologia del sacro. E coerentemente, egli non si iscrive entro alcuna ortodossia, ma neppure anela a passare per «eretico». Non, dovrebbe essere ormai chiaro, in favore di una tiepida via di mezzo, o di una sfuggente morale relativistica, ma per fedeltà a

⁶⁴ G. Bateson, in G. Bateson, M.C. Bateson, op. cit., pp. 17-18.

⁶⁵ Ivi, p. 207.

⁶⁶ Ivi, p. 206.

un metodo – il metodo della connessione, dell'allargamento della domanda, potremmo dire del "metalogo permanente".

Il sacro, in Bateson, non è una sostanza diffusa nel mondo che si tratta di "scoprire" in quanto tale, pronta *là fuori* per essere colta da una mente, non appena ne fosse comparsa una, come ritenuto esemplarmente, suggerisce, dai pitagorici⁶⁷; una premessa "sostanzialista", questa, dalla quale è derivata la tendenza alla contrapposizione dicotomica tra l'ortodossia, da difendere per il timore del «caos mentale», e l'eresia, percepita come fonte di minacce letali: «Il sudore, le lacrime, il sangue delle età che seguirono furono quindi versati su proposizioni del tutto astratte la cui Verità sembrava trovarsi, in un certo senso, fuori dalla mente umana»⁶⁸.

Il sacro, in Bateson, è invece una modalità, già immediatamente *mentale*, di relazione tra noi e con l'insieme delle creature viventi. Parte di quella vasta «danza di parti interagenti» che per sopravvivere, riprodursi ed evolvere apprende e riapprende a darsi dei limiti, dei metalivelli organizzativi e comunicativi che trascendono i livelli da cui emergono, a «buccia di cipolla»⁶⁹, retroagendo a loro volta su di essi.

Fino alla comparsa di *homo sapiens sapiens*, e ancora a lungo in seguito, i metalivelli organizzativi e comunicativi emergenti dall'evolvere della Creatura non abbisognavano, naturalmente, di quei rituali e di quelle credenze cui oggi diamo il nome di sacro – bastavano, per così dire, l'inflessibilità della selezione naturale, il filtro della cosiddetta "barriera di Weissman" (inerente i caratteri acquisiti), e altre "leggi" bio-evoluzionistiche pre-umane.

È con la comparsa della nostra specie (e in parte forse anche di Neanderthal) che quei metalivelli organizzativi e comunicativi hanno iniziato ad assumere la veste inedita del sacro; o più precisamente ancora: con la successiva comparsa, passaggio tuttora misterioso, della *cultura* – della quale il sacro costituisce, potremmo dire, la "buccia" di significato più esterna, quella più immediatamente affacciata sulla vertigine dell'infinito, e insieme del *nulla*.

⁶⁷ Ivi, pp. 44-45

⁶⁸ Ivi, p. 45.

⁶⁹ G. Bateson, "Questo è un gioco" (a cura di D. Zoletto), trad. it. di D. Zoletto, Milano, Raffaello Cortina, 1996, p. 149. Più frequente è in Bateson la metafora delle *cornici*, al cui proposito si sono evidenziate precise corrispondenze con il pensiero di Jacques Derrida: cfr. D. Zoletto, *Il doppio legame Bateson Derrida. Verso un'etica delle cornici*, Milano, Bompiani, 2003.

Oggi, con l'antropizzazione integrale del pianeta ormai compiuta, al punto che si è addirittura proposto di chiamare *Antropocene* l'attuale era geologica⁷⁰, quella "buccia", *alias* il batesoniano dio Eco, si è fatta indistinguibilmente naturale e culturale. E con il rapido degradarsi planetario delle "danze interattive", tra noi e insieme con le altre creature viventi, va retroagendo su di esse in forme allarmanti: in prima fila, a tutte sintetizzarle, il cosiddetto *global warming*.

Un dio non propriamente «amabile», questo Eco, osserva Mary Catherine – e Gregory conferma – in un metalogo di *Dove gli angeli esitano* che abbiamo già avuto modo di citare:

F. Dunque... tragedia e contrari, e la struttura totale? Ed Eco come soprannome per la logica del processo mentale, la connettività che tiene insieme tutta la vita e l'evoluzione? E che può essere violato ma non circuito? Forse è in realtà più bello che amabile.

P. Bello e terribile. Shiva e Abraxas⁷¹.

8. Ragioni del cuore, ragioni del sacro

È precisamente l'avvento di questa nuova era terrestre, integralmente antropizzata, a rendere tempestivo quel passo, abbozzato intuitivamente da Bateson negli ultimi mesi della sua vita, consistente nel rivolgersi con un nome proprio all'insieme dei processi *mentali* che fanno l'unità della Creatura. Analogamente, come si ricordava, a quanto lo scienziato inglese James Lovelock andava facendo con il nome di Gaia.

La posta in gioco, in questi gesti di parola, è duplice, a un tempo cognitiva e affettiva: visualizzare, da un lato, il carattere di *unicità* dell'insieme unitario di connessioni che momento per momento rigenera la vita sul nostro pianeta; e promuovere, dall'altro, quel sentimento di *esser parte* di questo più vasto e unico insieme, che nessun dispositivo biologico ha inscritto nel genotipo umano, né la

⁷⁰ P.J. Crutzen, *Geology of Mankind*, «Nature», vol. 2, n. 1, 2002, pp. 77-80.

⁷¹ È presumibile che la fonte di Bateson, nell'evocare il dio gnostico Abraxas, siano i citati *Septem sermones ad mortuos*, di Jung, nei quali leggiamo: «Abraxas genera verità e menzogna, bene e male, luce e tenebra, nella stessa parola e nello stesso atto. Perciò Abraxas è terribile» (C.G. Jung, *Septem Sermones ad Mortuos* (1916), trad. it. di G. Russo, in A. Jaffé (a cura di), *Ricordi, sogni, riflessioni di C.G. Jung*, Milano, Rizzoli, 1990, p. 456.

più sofisticata delle operazioni “neocorticali” potrebbe portarci tra le mani. Una duplicità, o potremmo chiamarla *unidualità*⁷², che nella “parabola” del dio Eco si esprime da un lato suscitando compassione per le sorti di questa nostra «casa di vetro», così tanto a rischio di derive catastrofiche, e dall’altro, anche attraverso il velo del distacco ironico, mobilitando al meglio le risorse della ragione (Bateson non smise mai di ritenersi «un manovale impegnato nelle scienze occidentali»⁷³).

Bateson amava insistere, citando Pascal, sulle *ragioni del cuore, che la ragione non conosce*⁷⁴. Identificando in quelle ragioni – ragioni, e non mere pulsioni – quell’insieme di regolarità viventi che egli compendia nel termine *Creatura*. E aveva ben chiaro che in nessun modo le *ragioni della ragione* potrebbero mai avere accesso al “*sancta sanctorum*”, per così dire, costituito dalle *ragioni del cuore*; dove si custodisce e si riproduce, nel bene come nel male, quel sapere ecologico-relazionale, regolatore della «danza di parti interagenti» della *Creatura*, che per la «conoscenza normale» non può che rimanere, scrive, un «segreto»: «la grande arte e la grande religione e tutto il resto ruotano intorno a questo segreto; ma conoscere il segreto nei termini della conoscenza normale non darebbe al conoscente alcun controllo»⁷⁵.

Non solo: l’insistenza nel voler violare questo segreto, “cacciando Dio dal giardino”, e presumendo di potersi impadronire della sua supposta onnipotenza, per riprogrammare il giardino terrestre secondo i «dettami “sensati” della coscienza», non può che produrre disastri crescenti, per l’intero tessuto fine delle nostre relazioni – come ormai da alcuni secoli sta avvenendo, non a caso, sempre più drammaticamente.

Non si tratta, precisiamo una volta di più, per Bateson, di abbracciare le *ragioni del cuore* in alternativa alle *ragioni della ragione* (quel che ebbe a definire un «vangelo anti-intellettuale»⁷⁶), ma di tener connessi, aperti a domande sempre più vaste, i due ordini di “ragio-

⁷² Riprendo il termine, in particolare, da Edgar Morin, che con esso intende riferirsi a due opposti «connessi in unità senza che con ciò la dualità si dissolva nell’unità»: cfr. *Le vie della complessità*, in G. Bocchi, M. Ceruti (a cura di), *La sfida della complessità*, Milano, Feltrinelli, 1985, pp. 49-60, p. 57.

⁷³ G. Bateson, *Innocenza, esperienza ed evoluzione* (1976), in *Una sacra unità*, cit., pp. 408-422, p. 408.

⁷⁴ G. Bateson, *Effetti della finalità*, cit., p. 482.

⁷⁵ G. Bateson, *Perché un cigno?*, cit., p. 68.

⁷⁶ G. Bateson, *Dei giochi e della serietà*, in *Verso un’ecologia*, cit., pp. 45-52, p. 48.

ni", ciascuno nella sua autonomia. Come nella più avvertita fenomenologia contemporanea (si pensi a un Merleau Ponty), Bateson situava il luogo della conoscenza nel cuore dei processi viventi, e non nell'intelletto umano separatamente considerato. La sua stessa nozione di epistemologia (una delle parole chiave del suo lessico abituale) ambiva a porsi, controintuitivamente, come «branca della storia naturale»⁷⁷. E nella definizione che egli ne dà in *Verso un'ecologia della mente*, le componenti inconscie («di solito inconscie») del nostro conoscere svolgono una parte essenziale:

Nella storia naturale dell'essere umano vivente, l'ontologia e l'epistemologia non possono essere separate. Le sue convinzioni (di solito inconscie) sul mondo che lo circonda determineranno il suo modo di vederlo e di agirvi, e questo suo modo di sentire e di agire determinerà le sue convinzioni sulla natura del mondo. [...] Sembra che non vi sia un termine atto a designare la combinazione di questi due aspetti [...]. Pertanto [...] impiegherò il termine unico "epistemologia" per designare entrambi gli aspetti⁷⁸.

In altre parole, più dirette, che troviamo in *Dove gli angeli esitano: «Vedere è credere»*. Ovvero: «Un po' di fede nella percezione è una necessità vitale, e riunendo tutti i nostri dati sotto forma di immagini ci convinciamo della validità di ciò che vediamo»⁷⁹. E ancora, di nuovo insistendo sul termine *fede*:

"Vedo un sole che sorge" è una proposizione che in effetti, come sottolinea Cartesio, non può esser messa in dubbio, ma l'estrapolazione da qui al mondo esterno ("C'è un sole") non è mai certa e deve essere sostenuta dalla fede⁸⁰.

Solo la fede può colmare «lo iato», di un'incertezza per noi insostenibile, «fra *cogito* e *sum*, e l'analogo iato fra il *percipio* e l'*est*»⁸¹, presiedendo all'indispensabile costituzione dell'*ovvio*:

Per qualche capacità mirabile e misteriosa, qualche miracolo di circuiteria neuronale, noi costruiamo immagini di ciò che vediamo. La

⁷⁷ G. Bateson, in G. Bateson, M.C. Bateson, op. cit., p. 39.

⁷⁸ G. Bateson, *La cibernetica dell'io*, cit., p. 345.

⁷⁹ *Ibidem*.

⁸⁰ G. Bateson, in G. Bateson, M.C. Bateson, op. cit., p. 148.

⁸¹ *Ibidem*.

costruzione di queste immagini è per l'appunto ciò che chiamiamo "vedere". Ma dare credito totale all'immagine è un atto di fede. Questa fede, in una mente sana, è involontaria e inconsapevole⁸².

È in questa luce, che l'esperienza religiosa acquista agli occhi di Bateson un significato ben diverso da quello cui l'ambiente familiare l'aveva iniziato: «ciò che viene comunemente chiamato "religione" [...] comincia ad apparire come una sorta di bozzolo tessuto per proteggere quella fede più intima e assolutamente necessaria»⁸³.

Il dio Eco, custode di questa «sorta di bozzolo», non potrebbe permettersi di essere accondiscendente, verso i tentativi umani di carpirgli i segreti più intimi, o di offrirgli variamente sacrifici (diete, ginnastiche, meditazioni, promesse di "non peccare più") per rabbonirlo, o ancora di occuparsi d'altro, differendo *sine die* la presa d'atto delle crepe drammatiche che il nostro "tirarci dei sassi" ha ormai aperto nella nostra comune «casa di vetro».

Siamo immersi nei grovigli di doppi legami («tragedia e contrari») ai quali non ci è dato sfuggire senza conseguenze. Soltanto una sensibilità capace di unire "ecologicamente" ragioni della ragione e ragioni del cuore, pensare prosaico e pensare poetico, intelligenza scientifica e intelligenza religiosa, al di là degli esiziali dualismi prevalsi lungo i secoli detti "modernità", potrebbe fare di questi doppi legami una condizione di creatività e generatività invece che una condizione, come ahimè sta per lo più accadendo, di distruttività e autodistruttività.

9. Bateson oltre Bateson? (O della natura come capro espiatorio)

Oggi il religioso ritorna con tanta forza
e in forma regressiva e violenta proprio perché
abbiamo voluto tenerlo a distanza. [...].
Si è "creduto" alla ragione come un tempo si credeva agli dèi.

René Girard, *Portare Clausewitz all'estremo*

Quel che ho cercato di fare in queste note è di ricostruire i tratti salienti della complessa opera batesoniana, seguendo il filo del nes-

⁸² Ivi, pp. 148-149.

⁸³ Ivi, p. 148.

so tra la sua nozione di ecologia e la nozione di sacro che gli occorre di tematizzare, in forma di abbozzo intuitivo, eppure robustamente intrecciato con l'insieme degli studi precedenti, negli ultimi mesi della sua vita. Per far questo, e per evidenziare la risonanza di questo percorso teorico con le sfide del nostro presente, mi sono concentrato quasi unicamente sugli scritti di Bateson, sostanzialmente ignorando l'insieme della vasta letteratura secondaria che si è occupata di questi scritti, e senza soffermarmi sui loro rilievi critici. Va da sé che non è certo questa coda conclusiva la sede in cui ciò possa essere fatto. C'è però uno di questi rilievi, che ho già avuto modo di discutere altrove, formulato da René Girard, inerente l'insufficiente attenzione verso le dinamiche della violenza sacrificale⁸⁴, sul quale vale la pena soffermarsi brevemente, in quanto, se per un verso conduce a evidenziare (quello che a me appare come) un "punto cieco" nella nozione batesoniana di sacro, per un altro può invece suggerirne ulteriori e promettenti sviluppi.

Il rilievo è tanto più interessante in quanto la teoria girardiana si fonda su di una teoria dell'interazione umana strettamente omologa a quella batesoniana: il *desiderio mimetico*, o inclinazione naturale a imitare un modello, in un gioco di circolarità imitative potenzialmente infinito; concetto del tutto sovrapponibile, come Girard stesso fa osservare⁸⁵, a quello batesoniano di *doppio legame*, sopra richiamato, sviluppato a Palo Alto. Entrambi questi concetti, infatti, assumono un'immagine dell'interazione umana radicalmente relazionale (dove «la relazione viene per prima, *precede*»⁸⁶), e dunque "ontologicamente" instabile, esposta in permanenza alla possibilità di derive folli o violente (per Bateson: «schismogenetiche»⁸⁷) – o in alternativa, di illuminazioni creative⁸⁸.

Una seconda, forte risonanza concettuale tra i due studiosi, è l'idea (di per sé non certo nuova: in senso lato, potremmo dirla "durkheimiana") che l'emergenza del sacro nelle comunità umane, e la sua persistenza lungo i millenni, sia un fenomeno da spiegare con la sua funzione stabilizzante per la dinamica – altrimenti folle

⁸⁴ R. Girard, *Delle cose nascoste sin dalla fondazione del mondo*. Ricerche con J.-M. Oughourlian e G. Lefort (1978), trad. it. di R. Damiani, Milano, Adelphi, 1983, pp. 361-364.

⁸⁵ Ivi, pp. 360-361.

⁸⁶ G. Bateson, *Mente e natura*, cit., p. 179.

⁸⁷ Il termine è coniato da Bateson in *Naven*, cit., pp. 166-67, e ricorre in scritti successivi.

⁸⁸ Cfr. G. Bateson, *Le categorie logiche dell'apprendimento e della comunicazione* (1971), in *Verso un'ecologia*, cit., pp. 324-356.

e violenta – delle interazioni sociali: senza la credenza unanime in un limite inviolabile, nei fatti emergente dalle interazioni stesse, ma unanimemente creduto esterno – e per questo inviolabile –, la specie “culturale” non sarebbe letteralmente sopravvissuta.

Ma pure in presenza di queste marcate convergenze, c'è un tratto preciso di divergenza, tra le due prospettive, che ci conduce al pre-annunciato “punto cieco” nel discorso batesoniano sul sacro. Mentre per Bateson il sacro emerge come pervasiva *dimensione* rituale, genericamente intesa, con relative credenze e successive mitologie, per Girard esso emerge da *un* rituale ben specifico, comune a tutte le comunità umane: il rito sacrificale. La violenza collettiva, in altre parole, verso un capro espiatorio interno, il cui sacrificio libera dal “male” la comunità, ciclicamente o “al bisogno”, unendola per “catarticamente”. O meglio, la ri-fonda, “salvandola” dall'esito disgregante delle reciprocità negative incontrollate (l'“hobbesiano” *homo homini lupus*). Questo formidabile dispositivo rigeneratore di ordine sociale e simbolico si sarebbe riprodotto in svariate forme, ma rimanendo per l'essenziale uguale a se stesso nei millenni, fino alla diffusione dei racconti evangelici, che secondo Girard hanno messo a nudo, ben più nettamente della pur rivelatrice tragedia greca⁸⁹, l'automatismo collettivo inconscio («non sanno quello che fanno»⁹⁰) della vittima sacrificale, *da sempre* nascosto alla coscienza degli uomini sotto il velo dell'unanime credenza nella colpevolezza della vittima (da cui il senso della celebre frase di Gesù: «Pensate che io sia venuto a portare la pace sulla terra? No, vi dico, ma la divisione»⁹¹).

È in virtù di questa rivelazione antropologica, secondo Girard, che si è resa via via *visibile* la violenza espulsiva – logica del “terzo escluso” – sulla quale tendiamo a fondare le nostre “paci” comunitarie; e che si è reso possibile, inoltre, sviluppare leggi e istituzioni a tutela delle vittime delle *nostre* stesse persecuzioni – ultime arrivate, ad aggiungersi a stranieri, donne, minori e “diversi” umani di varia natura, le vittime animali e le più “astratte” entità ecosistemiche, fino alla biosfera globalmente considerata.

Sulla base di queste considerazioni, per quanto schematiche, è possibile enucleare una “teoria” generale della catastrofe ecologica

⁸⁹ Con Simone Weil, Girard vede in Antigone «la figura Christi più perfetta del mondo antico», come scrive in *Delle cose nascoste*, cit., p. 306.

⁹⁰ Luca, 23, 34.

⁹¹ Ivi, 12, 49-57.

in atto, sensibilmente diversa da quelle correnti. Una “teoria” nella quale la “natura” non è il secondo termine di una macrorelazione *diadica*, il cui primo termine sia la generica entità “uomo” o la sua “cultura dominante”, com’è divenuto quasi “canonico” presumere; ma il *terzo* termine – “terzo escluso” – di una macrorelazione *triadica*, i cui altri due termini sono costituiti da rivali umani incapaci di regolare i *loro* conflitti e le *loro* violenze reciproche, prima ancora che le loro relazioni con la “natura”⁹². Come scrive il filosofo francese Jean-Pierre Dupuy:

Gli uomini non distruggono la natura perché la odiano. La distruggono perché, odiandosi gli uni gli altri, non si curano dei terzi che i loro colpi urtano al passaggio. E la natura figura al primo rango di questi terzi esclusi⁹³.

Dalla sola diade uomo-natura, lo sguardo si estende qui alla triade uomo-uomo-natura, configurando la “questione ecologica” come una dinamica “perversa” di rivali umani troppo intenti a misurarsi reciprocamente e a competere tra loro, nella microfisica e nella macrofisica delle loro relazioni, per acquisire vera consapevolezza, e allarmarsi *realmente*, delle gravi conseguenze delle loro azioni sulla “natura”. Ovvero del fatto che le loro strenue rivalità mimetiche («schismogenetiche»), sempre più in simbiosi con vaste reti tecno-economiche che evolvono autonomamente, vadano amplificando irreversibili circuiti autodistruttivi all’interno del più ampio, fragile tessuto connettivo planetario del quale essi sono parte “danzante”. Dove si va riproducendo, su scala planetaria, a spese della “natura”, con i più sofisticati mezzi tecnoscientifici messi al mondo dall’era detta “moderna”, il più arcaico dei dispositivi atti a conservare l’ordine sociale e simbolico nelle relazioni tra gli uomini: l’esclusione “espiatoria” di “terzi”.

Ora, non c’è bisogno di approfondite dimostrazioni per prendere atto che nella ricerca batesoniana intorno al “sacro ecologico”, a conti fatti interna al perimetro della diade uomo-natura (uomini-dio Eco), questa ipotesi di lettura della “questione ecologica” non è presente. E tuttavia, non ci vuol molto neppure a dimostrare che l’opera complessiva di Bateson è tutt’altro che priva di percorsi con-

⁹² Sia qui consentito rinviare a S. Manghi, *Contratto naturale*, cit.

⁹³ J.-P. Dupuy, *La marque du sacré*, cit., p. 38.

vergenti con tale ipotesi. Percorsi in grado di condurre il suo ininterrotto "metalogo" con il nostro tempo *oltre* il passo abbozzato in *Dove gli angeli esitano*.

Mi riferisco, in particolare, alla definizione che Bateson dà espressamente dello schizofrenico come figura «sacrificale» del gruppo familiare, del quale garantirebbe la stabilità custodendone dentro di sé la "formula" segreta – la «profonda segretezza riguardo alla natura sacrificale del proprio comportamento»⁹⁴. Ora, in un immaginario metalogo con Bateson, mi verrebbe da chiedergli: per quali ragioni questa sofisticata spiegazione della stabilità dei gruppi familiari a spese di un "terzo escluso" non dovrebbe potersi estendere all'insieme delle interazioni societarie⁹⁵? Tanto più sapendo che per la gran parte della storia umana "gruppo familiare" e "gruppo sociale" erano sostanzialmente la stessa cosa? E ancora: non potremmo vedere nella figura tragica del dio Eco, procedendo *oltre*, sulla medesima falsariga paolina del dio che *non si può beffare*, il luogo di un'esclusione sacrificale *amorosamente*⁹⁶, prima che "terribilmente" – *alla Abraxas* –, rivelatrice? Rivelatrice del nostro assurdo «tirarci dei sassi» senza accorgerci che la nostra "casa comune" è una fragilissima «casa di vetro»? E non è già forse l'apologo della «casa di vetro» a un passo appena dall'ipotesi, d'impronta "girard-evangelica", della natura come capro espiatorio?

Troppe domande, è evidente, per un metalogo soltanto. Altre saranno le occasioni per provare a formularle meglio e tradurle in nuovi percorsi di ricerca. Bastino, per intanto, a mostrare come la straordinaria riflessione di Gregory Bateson rimanga quanto mai viva e tempestiva, per questo nostro vertiginoso presente, dove questione ecologica, questione antropologica e questione religiosa fanno ormai, con ogni evidenza, un tutt'uno.

⁹⁴ G. Bateson, *Introduzione* (1961), in G. Bateson (a cura di), *Perceval. Un paziente narra la propria psicosi, 1830-1832*, trad. it. di A. Gilli, Torino, Bollati Boringhieri, 2005, pp. 7-25, p. 21.

⁹⁵ Cfr. S. Manghi, *Trappole da sacrificio. Lo schizofrenico di Gregory Bateson e il capro espiatorio di René Girard*, in P. Bertrando, M. Bianciardi (a cura di), *La natura sistemica dell'uomo. Attualità del pensiero di Gregory Bateson*, Milano, Raffaello Cortina, pp. 123-141.

⁹⁶ «...tre cose durano: fede, speranza, amore; ma la più grande di esse è l'amore» (1Cor, 13, 13).

