

PENSIERO DELLA COMPLESSITÀ E RICERCA SULL'UOMO

Rileggendo *Le due paci*

Giuseppe FORNARI

(Università di Verona)

Tutti desiderano la pace, ma non tutti si curano di ciò che alla vera pace appartiene.

L'imitazione di Cristo, III, 25, 2

1. Una rete di percorsi incrociati

Il mio rapporto con Mauro Ceruti è sorto dal nostro comune interesse per le idee di René Girard, e si è svolto valorizzando una linea di compatibilità e di incontro tra un pensiero che eleva a suo tema l'irriducibile complessità del reale, attraverso la lente epistemica della scienza, e una ricerca di carattere provocatoriamente antropologico che il pensatore francese ha testimoniato per mezzo secolo, aderendo senza riserve alla scienza, ma dichiarando altresì la necessità di una *scientia* diversa e pressoché sconosciuta, quella relativa all'origine e alla possibile destinazione dell'uomo. Per parlare del mio incontro e della mia collaborazione con Ceruti è quindi indispensabile dire qualcosa sulle premesse che mi hanno portato ad avvicinare Girard, condividendone per non poco tempo le istanze teoriche, in base però a idee che racchiudevano in sé l'esigenza di un rapporto interagente e *complexus* – cioè interconnesso e retroagente – con il reale.

Ad affascinarmi nell'opera di Girard, da me scoperta nel 1993, è stato il suo ambizioso progetto di spiegare la cultura umana a partire dalle dinamiche imitative che conducono al capro espiatorio, e di farlo recuperando tematiche religiose, e segnatamente bibliche e cristiane, che sembravano ormai obliolate dall'alluvione dello scetticismo contemporaneo, e che invece, in accordo alla rivisitazione girardiana, trovavano nella rivelazione della vittima innocente la loro pietra angolare, la loro invisibile e

incrollabile verità. È sulla spinta di questo coinvolgimento, intellettuale e morale ad un tempo, che due anni dopo mi sono recato negli Stati Uniti per conoscerlo di persona, di mia iniziativa e al di fuori di qualunque appoggio di tipo universitario. Un'esperienza per me memorabile, da cui è nata un'amicizia che per anni mi avrebbe portato regolarmente al di là dell'oceano, stabilendo una collaborazione che ha rinnovato dal profondo la mia formazione filosofica e tutti i miei interessi di ricerca, che anzi è corretto dire si siano velocemente riconfigurati e concretamente definiti nel corso di tale esperienza, in un ripensamento complessivo della mia stessa identità intellettuale che li avrebbe trasformati in autentici progetti di lungo periodo, determinanti anche per la mia successiva carriera. Questa descrizione non intende evocare un rivolgimento miracoloso, quanto un punto di cristallizzazione che l'incontro con un pensatore così singolare mi ha permesso di raggiungere rispetto ai miei precedenti studi filosofici, ma è il caso di aggiungere che tra le premesse che mi hanno aiutato a cogliere alcuni risvolti teorici delle proposte girardiane c'era anche la precedente frequentazione dell'opera di un ricercatore così rilevante per il pensiero della complessità come Gregory Bateson.

Ad appassionarmi in Bateson erano soprattutto i suoi studi sul doppio vincolo (*double bind*) e sul suo duplice ruolo genetico nell'insorgenza di certi casi di schizofrenia come, all'inverso, nei processi di rielaborazione reattiva e adattativa alla base di molte forme di creatività. Con queste cruciali scoperte, a cui sono da aggiungere le riflessioni di questo scienziato versatile e originale sulla strutturazione logica dei processi evolutivisti, si apre anche una straordinaria finestra capace di mettere in rapporto le modalità umane di esperienza e di apprendimento con il più ampio contesto biologico e naturale da cui l'uomo proviene. Ciò mi ha fornito alcuni significativi strumenti per recepire le idee di Girard, che infatti includono il doppio vincolo batesoniano, anche se non ne colgono il fondamentale risvolto di una crisi relazionale e cognitiva suscettibile di creare riconfigurazioni propulsive del tutto imprevedibili e sorprendenti. Questi aspetti plastici e creativi rimangono sostanzialmente estranei all'impostazione esplicita e tipicamente unidirezionale di Girard, mentre era precisamente questa potenzialità ricombinatoria e invertente ad attirarmi nelle situazioni estreme di crisi e rinascita collettiva su cui egli insisteva. È vero che alcuni seguaci del pensatore francese ne hanno rielaborato la teoria in chiave sistemica e cibernetica, ma la loro impostazione restava prevalentemente formale e non particolarmente incline ad approfondire la specificità storica e culturale del cammino umano. Al contrario, come avrei poi avuto modo di constatare, lo studio di questi processi trasformativi visti nella loro concretezza

esperienziale e storica si pone al centro dell'opera di Ceruti,¹ sia pure in un contesto epistemologico che i miei studi filosofici hanno invece declinato in chiave gnoseologica e ontologico-storica. Diciamo che nella versione sistemica del pensiero girardiano, sviluppata nel mondo francofono da Jean-Pierre Dupuy e Paul Dumouchel, è ravvisabile un'influenza cartesiana e strutturalista presente nello stesso Girard, ma abbastanza diversa da un'impostazione umanistica maggiormente rivolta alla storia che caratterizza la cultura italiana e che è riconoscibile anche in Ceruti, laddove un pensatore su quest'ultimo così influente come Edgar Morin si colloca forse a metà strada tra un impianto epistemologico di ascendenza neoilluminista e una sensibilità sociale, politica e relazionale che lo riporta sempre verso una dimensione storica declinata soprattutto al futuro. Il discorso su questi intrecci "complessi" fra teoria girardiana e vari indirizzi di filosofia della scienza – in cui bisognerebbe far rientrare anche un pensatore attento alla storia e alla sfera dell'arte come Michel Serres – ci porterebbe lontano, ma non aggiungerebbe nulla di essenziale su un mio percorso più personale rimasto del tutto autonomo, anche se tangenziale, rispetto a queste traiettorie di carattere "meta-scientifico". Il mio approccio è sempre stato filosofico nell'accezione più piena del termine, solo radicalmente rivisitato grazie alla riconfigurazione spiazzante operata dalla teoria girardiana, ed è stato questo il terreno di incontro con un filosofo della scienza di impostazione sofisticatamente metodologica e di ispirazione essenzialmente umanistica come Ceruti.

Indicativa di tale terreno potenzialmente comune è una delle idee di Girard più feconde, quella di una fase infraculturale precedente all'insorgere vero e proprio della cultura simbolica nel genere *Homo*, cioè di una fase in cui l'adattamento evolutivo di alcune specie di primati è venuto a combinarsi con acquisizioni pre- o proto-culturali capaci di innescarsi su quelle che in precedenza erano mutazioni adattative e trasmissioni cognitive più circoscritte a precise situazioni ambientali. Si tratta di un'ipotesi che si adatta perfettamente alle riflessioni di Ceruti, poiché corrisponde alla linea di interazione e di scambio tra sfera biologica e organizzazioni mentali complesse che ne designa in buona misura il campo di indagine, laddove a me questa importantissima zona contaminante e intermedia interessa come fase aperta di elaborazione di molteplici progetti ominizzanti da cui sarebbe emersa la storia umana e che, al pari di una matrice

¹ Mauro CERUTI, *Il vincolo e la possibilità*, Feltrinelli, Milano 1986; ID., *La danza che crea. Evoluzione e cognizione nell'epistemologia genetica*, Feltrinelli, Milano 1989.

latente e mai del tutto inattiva, continua a soggiacere ai nostri rapporti con il mondo vivente e con la natura, designando al contempo, per sviluppo esponenziale e insieme per sottrazione, quella sfera trascendente a cui conviene dare il nome di spirito. L'omnizzazione non è mai un progetto concluso, bensì un cammino che riallaccia i rapporti con la natura nel momento stesso in cui se ne differenzia e vi si contrappone, in una dialettica oppositiva che ha reso possibile la frattura traumatica e congiungente dell'oggettivazione, ossia del processo di riconoscimento dell'oggetto quale realtà separata e contrapposta (*ob-jectum; Gegen-stand*), che è l'atto istitutivo della conoscenza, e l'originaria sorgente, per contraccolpo e per retroazione, di una soggettivazione da intendersi anzitutto come olistica e collettiva, e solo per mezzo di una lunga evoluzione non meno antagonista e retroagente come individuale. Dialettica contrastiva e per questo recuperativa che si colloca nei gangli più intimi della storia della filosofia, dal pensiero greco della *physis* e dell'Essere alla scoperta kantiana dell'unicità della conoscenza umana come limite costitutivo che, assunto razionalmente in quanto tale, ne rende possibile il superamento in avanti verso il futuro, come Kant pensava, e a ritroso verso il passato, come io mi permetto di aggiungere.²

È stato questo itinerario tutt'altro che lineare e diretto, caratterizzato da interazioni e contaminazioni non deducibili, da inconsapevoli divergenze e parallelismi, a conferire subito slancio ed energia interattiva al mio incontro con Mauro Ceruti, e con il pensiero della complessità da lui interpretato secondo una sensibilità filosofica, storica e culturale non sempre in egual misura presente fra coloro che a questo indirizzo si richiamano, e che sovente preferiscono ricorrere a formulazioni più logisticamente epistemiche che difficilmente sarebbero state in grado di interagire con le mie riflessioni.

In modalità differenti rispetto a quelle da quelle da me sperimentate e cercate con Girard, e tuttavia paragonabili, l'incontro è comunque avvenuto, secondo quella combinazione di caso e di necessità, di determinismo e di libertà, che il nostro linguaggio contemporaneo non ha parole esatte per esprimere, ma che il linguaggio antico riconduceva alla nozione oggi bistrattata e ignorata di provvidenza, il "provvedere" divino che non è un pre-vedere, quanto piuttosto un vedere che si crea dentro i processi che interpreta, un imparare a vedere, un rendere possibile il vedere dentro i processi potenzialmente generativi della visione. Non un "provvedere" come siamo abituati a

² Si veda, su questi e altri temi, Giuseppe FORNARI, *Alle origini dell'Occidente. Preistoria, antica Grecia, modernità*, Mimesis, Milano-Udine 2021.

pensare, bensì un “pro-vedere” generatore di visibilità, di vedute dianzi invisibili. Tutto questo per dire, a mo’ di semplice ricaduta di situazioni e processi a cui bisognerebbe dedicare ben altro spazio, che il mio percorso di formazione, in sé estraneo sia agli ambienti della critica letteraria e delle scienze sociali in cui si è mosso Girard sia al variegato mondo del pensiero della complessità, è venuto proprio per questo a interagire con essi, non per una qualche adesione di tipo soggettivo, ma per il semplice intersecarsi e incrociarsi di temi e di idee in una convergenza oggettiva che si sovrapponeva a rappresentazioni e intenzioni prese singolarmente, per una sorta di eccedenza venuta a collocarsi al centro delle relazioni e tradotta in azioni coscienti che ne erano più la conseguenza che la premessa. E qui vengo alla stagione di collaborazione professionale e amicale con Ceruti, che ha avuto il suo esito più significativo nel libro-dialogo *Le due paci. Morte di Dio e cristianesimo nel mondo globalizzato*, a cui dedico la seconda sequenza di questa mia sintetica riflessione.

2. Un dialogo imprevedibile e necessario

Quest’opera, scritta e uscita nel 2005, ha goduto da allora di una sua sotterranea fortuna, in quanto non si può certo dire che sia passata inosservata, né che abbia mancato di suscitare una sua tuttora perdurante attenzione. Nello stesso tempo, va realisticamente riconosciuto che la proposta avanzata da *Le due paci* non ha suscitato un dialogo pubblicamente condiviso, né ha propiziato, al contrario di quel che ci si augurava, uno scambio autenticamente interdisciplinare, meno che meno una qualche forma di confronto tra ambito filosofico e ambito propriamente scientifico. A ciò ha contribuito non soltanto l’odierna e diffusa indifferenza alle idee, assunte generalmente come un *flatus vocis* in sé irrilevante e indistinguibile dalle chiacchiere giornalistiche o televisive, ma anche un parallelo e diffuso procedere per classificazioni preconcrete e stereotipi di appartenenza. Nella fattispecie, il libro non ha destato una particolare attenzione tra i seguaci della teoria di Girard, per la ragione che muove a questo geniale innovatore delle motivate critiche volte a scoraggiare un uso acritico e ripetitivo delle sue idee, e non ha acceso entusiasmi tra i seguaci dell’approccio della complessità, per il presumibile motivo che non risultava chiaramente classificabile tra i prodotti caratteristici di questo indirizzo di pensiero. Lasciando stare il caso a sé degli epigoni di Girard, va aggiunto che la reazione da me attribuita a non pochi cultori del pensiero complesso non era di per sé immotivata. Infatti, il libro non intende in alcun modo

presentare le sue riflessioni come una mera estensione del pensiero complesso, bensì vuole mettere a raffronto e in reciproco scambio un approccio teorico come il mio di allora (stiamo parlando di vent'anni fa), profondamente interagente con le proposte girardiane ma determinato a superarne l'impianto riduzionistico e antifilosofico, e il pensiero cerutiano, similmente propenso sul suo versante a uno sviluppo umanistico e culturalmente articolato di una filosofia della scienza sorta da un impulso di grande libertà intellettuale come quella di Morin, sullo sfondo peraltro di una consapevolezza delle strutture formative e orientative della conoscenza umana proveniente dall'epistemologia genetica di Jean Piaget e quindi pur sempre nutrita delle potenzialità storiche del criticismo kantiano.³

È curioso, benché in definitiva non sorprendente, che il libro sia rimasto penalizzato, se la mia lettura è esatta, da quello che avrebbe dovuto costituirne il pregio, ossia il veicolare una proposta di interlocuzione e di reciproco scambio, che gli ha conferito una struttura dialogica pressoché inevitabile, tra due prospettive senz'altro diverse, ma appunto interessate per questa loro diversità a trovare dei punti definiti e qualificanti di convergenza, delle sequenze condivise caratterizzate non dalle stesse identiche idee, ma da un linguaggio comune, da uno spazio di traducibilità e reciproca leggibilità di linee di ricerca all'ascolto l'una dell'altra precisamente perché non coincidenti. Non vorrei suonare limitativo o poco incoraggiante in queste mie considerazioni, che vogliono essere piuttosto un invito a riflettere sulle ragioni che renderebbero necessario un dialogo tra scienza e filosofia troppe volte eluso, e in particolare tra pensiero della complessità e una ricerca teorica e filosofica che veda nella origine storica dell'essere capace di pensiero un orizzonte prima o poi ineludibile, se non vogliamo abdicare alle esigenze stesse della ragione di cui a parole ci si dichiara seguaci. Il mancato conseguimento degli scopi immediati di un libro può conferirgli d'altronde un'inattesa freschezza, propiziare risonanze differenti e di più ampio respiro. Va inoltre sottolineato che il testo stesso com'è concepito non intende fornire un punto fermo al quale tornare, quanto piuttosto una formula aperta da riprendere con la massima libertà, uno spazio di condivisione intellettuale e personale che non si chiude su formule, in sé provvisorie

³ Aspetto che traspare nell'impostazione socialmente tensionale del pensiero di L.S. Vygotskij, critico verso le formulazioni di Piaget, ma con esse non incompatibile una volta che lo colleghiamo a una visione di Kant che ne recuperi le potenzialità storiche e sociali (come mostrato da Lucien GOLDMANN, *Introduzione a Kant. Uomo, comunità e mondo nella filosofia di Kant*, tr. it. S. Mantovani e V. Messina, A. Mondadori, Milano 1975 – I ed. 1945).

in quanto tappe di un cammino che è proseguito per entrambi gli autori. Per chiudere questo mio breve saggio adesso mi limiterò a esplicitare alcune di queste tappe, tenendo conto anche del cammino che da lì è proseguito. Quelli che ritengo essere i punti di forza dell'operazione attuata ne *Le due paci* rappresentano anche altrettante linee di incompletezza da rimarcare, per dimostrare che rievocarli non significa banalmente tornare al passato bensì prospettare un futuro ancora da compiere.

Il libro si articola attorno a tre passaggi fondamentali, che qui enucleo al fine di chiarirne meglio la composizione e prospettarne anche alcuni “aggiornamenti”. Il passaggio introduttivo abbraccia i primi tre capitoli, che cercano di presentare una visione d'assieme dei caratteri paradossali del mondo contemporaneo, dominato dai processi di globalizzazione che sottopongono a usura e graduale cancellazione tutte le specificità culturali, ma che nello stesso tempo riaffacciano in modalità nuove e spesso incontrollabili esigenze identitarie che risultavano ovunque in declino, contrapposizioni “assolute” che parevano diluite o svanite nei giochi di interesse e di scambio di un'economia iper-capitalizzata estesa all'intero pianeta. Questa parte del dialogo vorrebbe trasmettere al lettore lo sforzo, non di prendere posizione o di suggerire già la direzione nella quale procedere, ma di far emergere invece “fenomeni” strani e contrastanti, anzi intimamente conflittuali, che impongono la necessità di spiegarli tenendo conto non delle loro caratteristiche superficiali o assimilabili a facili schemi, ma della storia che negano o a cui in maniera caricaturale si appellano. Tutta questa agitazione indica un'esistenza, non un'inesistenza, ed è un'esistenza che ci parla dell'attore evidente e nascosto di tante convulsioni, l'essere umano di cui ciascuno di noi non è tanto l'esemplificazione, quanto la straordinaria e irripetibile rappresentazione. L'idea iniziale era quella di esplicitare l'impostazione fenomenologica di un simile procedimento, che parte dai fenomeni osservabili non come noi li recepiamo e intendiamo, ma come a noi appaiono, cioè nel modo in cui essi si impongono secondo una manifestazione che resta irriducibile alle nostre aspettative e ai nostri tentativi di incasellarli. Tale metodo, da me poi sviluppato nelle mie successive ricerche, è fenomenologico in un'accezione ispirata a Husserl ma, a differenza di quanto asserito da Husserl, rivolta radicalmente alla storia, cioè alla genesi stessa del fenomeno assunto in quanto tale, dando corpo a quel fenomeno del fenomeno la cui mancanza Heidegger rinfacciava al suo maestro, rimproverandogli la latitanza della *storicità* costitutiva del fenomeno che, come non nasce dal nulla, così non è esistito da sempre, ma reca con sé la sua intera storia e la pone dinanzi

al pensiero quale suo vero compito.⁴ Questa impostazione marcatamente filosofica avrebbe però richiesto troppe precisazioni e spiegazioni preliminari, e rischiato di incagliare il discorso in complicazioni estranee alle finalità complessive del nostro progetto, per cui si è deciso saggiamente di evitarne le complicazioni, anche se appunto è questa trama nascostamente fenomenologica da leggersi dietro il frequente riferimento all’osservazione “fenomenica” a cui si richiamano i primi capitoli. Per quanto le ragioni di questa parte preliminare del libro possano non risultare immediatamente perspicue, essa ciò nondimeno assolve a un ruolo propedeutico e metodologico che si fa sentire per sottrazione, introducendo ai temi principali del testo man mano che la lettura prosegue.

Questa introduzione di tipo “fenomenico” non risponde quindi allo scopo di offrire un panorama descrittivamente soddisfacente, bensì a quello di evidenziare come, attraverso i fenomeni confusi e confondenti dell’attualità, si faccia sentire, in forme sovente degradate, un’esigenza di assolutizzazione che denota una sua matrice inconfondibilmente religiosa. L’analisi allora condotta era influenzata dal prepotente affacciarsi del terrorismo fondamentalista, sulla scia dell’attacco dell’11 settembre 2001, mentre attualmente ad imporsi è uno scontro tra fronti e blocchi geopolitici in competizione, i quali tuttavia hanno accentuato il richiamo a identità culturali, ideologiche e religiose che sarebbe un errore ridurre a mere strumentalizzazioni, giacché in ogni caso rispondono a esigenze fortemente sentite e a eredità che l’affarismo ipercapitalistico e globalizzato non è valso a cancellare. Lo stesso regime affaristico e finanziario che in Occidente ci domina, nella sua pervasività e assolutezza e nella pervicacia con cui combatte o strumentalizza le religioni tradizionali, attesta la sua origine religiosa. Insomma, anche se in maniera incompleta e solo indicativa, il lettore è condotto a far sua l’osservazione che la religiosità sia un’imprescindibile parte della complessità umana, e che, come tale, la religione sia un fenomeno che non può essere osservativamente negato e che è da studiare in se stesso, indipendentemente dai convincimenti personali di ognuno. È un *phainomenon* appunto, un dato che si presenta come parte integrante e innegabile di un’esperienza che non è genericamente sociologica o naturalistica, bensì storica e culturale. Nello stesso tempo, il fenomeno religioso non può essere presentato come un dato permanente e già fissato che appartenga immutabilmente all’umano, secondo l’impostazione tendenzialmente sincronica della fenomenologia delle religioni, poiché

⁴ Giuseppe FORNARI, *Storicità radicale. Filosofia e morte di Dio*, Transeuropa, Massa 2013.

rappresenta un'insorgenza inseparabile dall'umano ma a livello genetico e storico, un momento di emersione e di formazione che ha significato proprio perché non è esistito da sempre ed è perennemente sottoposto a vicissitudini, mutamenti, degenerazioni, scomparse. Il variegato e contraddittorio panorama contemporaneo sottolinea involontariamente entrambi gli aspetti: da una parte la crisi del religioso è reale e lo fa risultare dipendente da dinamiche sociali, politiche e ideologiche che ne mostrano la condizionatezza storica e umana; dall'altra, con il suo insistente riemergere sotto mille forme diverse, mostra di avere radici ben più profonde dell'impostura di cui parlavano gli illuministi o della semplice proiezione irrealistica di cui parla l'attuale scientismo.

Si arriva così alla prima parte tematica, che si estende dal cap. 4 al cap. 8, e che porta il dialogo *in medias res* con un commento all'aforisma 125 de *La gaia scienza* di Nietzsche sulla morte di Dio. Questo grande testo nietzschiano non si occupa affatto della scomparsa indolore e irreversibile di Dio, come sostenuto dalle vulgate filosofiche che ne ostacolano la comprensione anziché favorirla, ma al contrario verte su un preciso evento di uccisione violenta, su una tipologia "eventuante" di risoluzione cruenta che si è risolta in una divinizzazione, e che a una distanza immemorabile di tempo trova la strada per rivelarsi mediante le parole concitate dell'uomo folle nietzschiano. Il significato vero del testo è in pratica l'opposto di quello generalmente rappresentato e ci conduce su di un terreno sconosciuto riguardante non tanto l'esistenza o inesistenza di Dio, quanto l'insorgere di condizioni di esistenza o di inesistenza inscindibilmente intrecciate fra loro nell'esperienza fondante del sacrificio. Il terreno è così preparato per introdurre la spiegazione della cultura sostenuta da René Girard, presentata nella sua articolazione essenziale attorno alle sequenze causali della crisi mimetica interna al gruppo, della individuazione di una vittima che funge da attrattore imitativo per l'intera comunità, e della creazione di un ordine culturale fondato sulla vittima divinizzata. In questa parte si può apprezzare più da vicino la fecondità dell'interazione tra un approccio di ispirazione girardiana come quello che allora io sostenevo e l'approccio della complessità proprio di Ceruti, che interagisce con un progetto così fortemente esplicativo e ambiziosamente unificante tramite la sua caratteristica apertura verso ogni verifica empirica e verso gli apporti dei singoli indirizzi di studio, riportati a una comune matrice epistemologica e a una griglia metodologica condivisa. In tale quadro perde anche importanza la relativa adesione da me allora professata all'impostazione mimetica girardiana, che oggi mi appare troppo limitativa e non più sostenibile nei termini semplificati e inflazionistici fatti propri da questo pensatore, per la ragione che

l'imitazione risulta essere un importante prerequisito di molti fenomeni umani ma non una loro spiegazione specifica, che per avere un valore esplicativo reale richiede lo studio di fattori causali interni su cui la teoria girardiana tace completamente. L'impianto concettuale di Girard resta in questo pesantemente riduzionistico, e già allora mi muovevo da tempo verso un superamento complessivo di tali limiti, come mostra la mia insistenza sull'irrinunciabilità dell'oggetto quale realtà culturale e mediata, laddove Girard ne relega il ruolo o alla posizione cosale di oggetto biologico culturalmente irrilevante o a quella subordinata e strumentale di pretesto iniziale di una rivalità che ben presto lo oblitera. E non mi pare un caso che l'interazione con Ceruti si sia dimostrata idonea a confermare e a sviluppare in direzione metodologica e osservativa la necessità di tale superamento.

Dopo questa parte che, all'interno del suo contesto di elaborazione, conserva la sua validità e utilità, anche e soprattutto come esempio di dialogo costruttivo tra due indirizzi di ricerca che si mostrano reciprocamente fecondi precisamente nelle loro differenze di impostazione e di sensibilità, segue la seconda parte tematica, che inizia al cap. 9 per chiudersi, assieme al libro, al cap. 15. In questa sezione finale ritorna quel tema religioso presentato in termini "fenomenici" nei primi capitoli, e vi ritorna in forze per mezzo del testo nietzschiano sulla differenza tra Dioniso, simbolo delle religioni sacrificali dell'uomo, e il Crocefisso, simbolo della vittima indifesa che viene sacrificata. Girard insiste giustamente su tale testo, un frammento scritto nella primavera del 1888 (pochi mesi prima della follia da cui sarà travolto il filosofo), per ribadire la differenza tra le vicende relative a queste due figure divine (*zwei Typen*), differenza che Nietzsche vorrebbe esplicitare a vantaggio di Dioniso, mentre il pensatore francese la rimarca per prendere le difese di Cristo e di tutte le vittime da lui rappresentate.⁵ La semplice idea che propongo nel libro è di focalizzare questo rovesciamento – che Girard tende a piegare con logica cripto-strutturalista verso l'aspetto testuale del *mythos* – anche e specialmente sull'aspetto performativo del rito, che invece Girard tiene prudentemente a distanza onde non "contaminarsi" con la violenza ritualizzata. Seguendo questo ragionamento risulta che il rovesciamento attribuibile alla posizione di Cristo non è semplicemente "formale" e narrativo, quanto piuttosto ontologico e storico, comportando

⁵ Friedrich W. NIETZSCHE, *Nachlaß 1887-1889*, a cura di G. Colli e M. Montinari, De Gruyter, Berlin 1999, pp. 265-67; René GIRARD, *Dioniso contro il Crocifisso*, in René GIRARD – Giuseppe FORNARI, *Il caso Nietzsche. La ribellione fallita dell'Anticristo*, Marietti, Genova-Milano 2002, pp. 68-74.

una rivisitazione dall'interno del sacrificio potentemente illustrata dalla Lettera agli Ebrei, che riceve un'accurata esegesi rituale e teologica al cap. 10.

Non è fuori luogo aggiungere che nel libro del 2005 tutto era pronto per l'oltrepassamento delle posizioni girardiane grazie alla mia successiva idea di mediazione oggettuale, ma ciò che in questa sede mi preme rilevare è la fecondità del dialogo avviato con il pensiero della complessità e più precisamente con la sapiente impostazione metodologica e concettuale di Mauro Ceruti, compagno di viaggio di un tratto decisivo del mio itinerario intellettuale e interlocutore simpatetico e accorto, esponente di un'attenzione consapevole alla scienza che mai si dimentica dell'interesse incancellabile verso un'altra *scientia*, di cui più che mai la dispersione culturale e il determinismo applicativo dei nostri tempi avrebbero bisogno.

Un'ultima breve riflessione merita di essere fatta sull'immagine delle due paci, che dà il titolo al libro e che, se da una parte si presenta come “strana” nella voluta e inusitata declinazione della parola al plurale, dall'altra si dimostra drammaticamente azzeccata nel difficile momento storico che stiamo vivendo, e che vede una – si spera momentanea – sconfitta della cultura come spazio razionale e autonomo di riflessione, prima ancora che della politica finalizzata a quello che un tempo si chiamava pubblico bene. Senza scendere a polemiche, il cui risultato sarebbe di ostacolare e non favorire il ragionamento, mi limito solo a osservare quanta povertà di contenuti e di vera mobilitazione etica ci fosse nei precedenti pronunciamenti a favore della pace, che spesso e volentieri impedivano ugualmente di ragionare. La riflessione più importante che forse il libro può trasmettere oggi è che solamente la distanza tra la pace come il mondo la dà e la pace del Dio della croce, di cui parla specialmente il vangelo di Giovanni, è in grado di restituire a questa parola la sua verità e la sua dignità.

Riferimenti bibliografici

Mauro CERUTI, *Il vincolo e la possibilità*, Feltrinelli, Milano 1986.

Mauro CERUTI, *La danza che crea. Evoluzione e cognizione nell'epistemologia genetica*, Feltrinelli, Milano 1989.

Friedrich W. NIETZSCHE, *Nachlaß 1887-1889*, a cura di G. Colli e M. Montinari, De Gruyter, Berlin 1999.

Giuseppe FORNARI, *Alle origini dell'Occidente. Preistoria, antica Grecia, modernità*, Mimesis, Milano-Udine 2021.

Giuseppe FORNARI, *Storicità radicale. Filosofia e morte di Dio*, Transeuropa, Massa 2013.

René GIRARD, *Dioniso contro il Crocifisso*, in René GIRARD – Giuseppe FORNARI, *Il caso Nietzsche. La ribellione fallita dell'Anticristo*, Marietti, Genova-Milano 2002, pp. 68-74.

Lucien GOLDMANN, *Introduzione a Kant. Uomo, comunità e mondo nella filosofia di Kant*, tr. it. S. Mantovani e V. Messina, A. Mondadori, Milano 1975 – I ed. 1945).