Pre print del saggio pubblicato in L. Mortari, R. Silva, a cura di, *Per una cultura verde. Riflessioni sull'educazione ambientale*, Franco Angeli, Milano, 2018, pp. 37-53.

Tendenza all'estremo.
Ecologia, violenza e processi formativi

Sergio Manghi

La riconciliazione non va mai data per scontata.
Ci sarà sempre il rischio della tendenza all'estremo.
René Girard

0. *Riassunto*

L'ipotesi è questa: la relazione distruttiva che noi esseri umani abbiamo instaurato con il nostro pianeta dipende dall'aver assunto stabilmente la cosiddetta "natura" come "comodo" *capro espiatorio* esterno di relazioni difficili *tra noi*. Relazioni, interpersonali e sociali, a dominante individualistico-rivalitaria, avvitate in una frenetica «tendenza all'estremo» (Girard, 2004) che sembra non doversi acquietare, e che spinge illusoriamente a cercare appagamento *là fuori*, al largo dei grovigli relazionali quotidiani, nel consumo febbrile di beni, servizi e sensazioni a crescente contenuto tecnologico. Nell'inconscia persuasione che il pianeta costituisca una riserva illimitata, nelle cure di una tecnoscienza sempre più sofisticata e potente, di opportunità e di risorse, andiamo caricando sempre più sulla "natura", concepita come un *terzo* esterno rispetto alle nostre "danze relazionali" (Manghi, 2004) – come facciamo appunto da sempre con i nostri capri espiatori (Girard, 1978) –, i costi delle nostre insoddisfazioni, delle nostre inquietudini, delle nostre infelicità relazionali.

Se questa ipotesi è fondata, la formazione di una efficace coscienza ecologica deve mirare *anzitutto* a rendere sensibili gli esseri umani verso la fragilità, la complessità – e insieme la bellezza – delle danze relazionali che si svolgono *tra loro*. Con un'attenzione particolare (a) per quei circoli viziosi interattivi, largamente inconsci, che polarizzano facilmente tali danze intorno a potenziali vittime sacrificali; e insieme (b), per quei processi storici che in un pugno appena di secoli hanno inscritto in queste danze una *tendenza all'estremo* tanto vertiginosa, di portata ormai planetaria, da fare della biosfera tutta un capro espiatorio "eccellente", del quale non sarà semplice fare a meno.

Naturalmente queste dinamiche relazionali, specificamente umane, vanno intese come parte di una più vasta "mente relazionale" che comprende l'insieme dei viventi, secondo la lezione dell'*ecologia della mente* (Bateson, 1972, 1979), che qui non dimenticheremo di certo (cfr. Manghi, 2004, 2016). Ma allo stesso tempo, le modalità specificamente umane di "danzare" le loro dinamiche di reciprocità, piccole e grandi, vanno comprese anche nella loro irriducibile peculiarità. In particolare per la straordinaria intensità emozionale che può toccare in esse la richiamata tendenza all'estremo. L'attenzione alla peculiarità delle danze relazionali umane è oggi tanto più ineludibile in quanto di essa porta ormai traccia, irreversibilmente, e alquanto drammaticamente, ogni angolo del pianeta.

Nelle note che seguono, cercherò di argomentare quanto qui sintetizzato, con una sorta di "scaletta" di punti rilevanti da affidare a un lavoro di approfondimento futuro.

1. *Ecocidio*

Partiamo da un luogo dell'immaginario a tutti noto: l'Isola di Pasqua. O se vogliamo, con il nome indigeno, Rapa Nui. E assumiamolo come una sorta di apologo da cui avviare la riflessione. Quando, nel 1772, l'esploratore olandese Jakob Roggeveen vi mise piede (era la domenica di Pasqua, da qui il nome col quale è nota da allora), la popolazione locale era prossima all'estinzione, spesso dedita al cannibalismo, su di un territorio brullo e desolato. In uno scenario caratterizzato dal misterioso incombere dei Moai, le enormi, enigmatiche statue in pietra universalmente note (se ne contano circa un migliaio), vestigia di un'epoca che doveva essere stata ricca e fiorente.

E in effetti, come vari studi hanno messo in luce, così era stato, in seguito alla colonizzazione dell'isola da parte di una popolazione polinesiana, in un'epoca relativamente recente. La proposta di datazione più remota situa gli insediamenti tra il 900 e il 1.100 (d.C.), epoca nella quale Rapa Nui era ricoperta da una folta vegetazione, e benedetta, agli occhi dei coloni, da un clima temperato, da terreni fertili (di origine vulcanica), e da abbondante fauna aviaria e marina (foche e focene).

L'ipotesi sintetica più conosciuta, e finora a mio avviso più interessante, per spiegare la fine del mondo di Rapa Nui, è quella della deforestazione integrale, causata dalla frenesia competitiva fra le varie e ricche tribù dell'isola, condotta fino alla guerra civile più sanguinosa. Una spirale che spingeva a un consumo crescente di legname per il trasporto dei giganteschi Moai scolpiti dalle diverse tribù antagoniste (i più grandi pesano anche oltre 80 tonnellate), per la costruzione di abitazioni e canoe da pesca, per i cordami (ricavati dalle fibre di un alberello locale) e per il fuoco. Consumo condotto fino all'estremo della eliminazione di tutti gli alberi, e dunque dell'intero ecosistema che per millenni aveva reso unica quell'isola.

È l'ipotesi avanzata dal noto studio di Jared Diamond, *Collasso* (2004), che ha interpretato la scomparsa della civiltà di Rapa Nui come un caso esemplare di «ecocidio». Esemplare anche per le evidenti analogie tra quell'isoletta perduta nelle immensità del mare (2.075 km dalla terra più vicina, a sua volta un'isola, e a 3.601 km dalle coste del Cile) e la navicella spaziale Terra, perduta nelle immensità dello spazio cosmico.

2. *Ecocidio o tendenza all'estremo?*

È appunto in forza di tali intuitive analogie – e solo di queste, lasciando consapevolmente sullo sfondo le cospicue differenze – che qui ripartiamo dal caso di Rapa Nui per interrogarci sulle dinamiche distruttive in atto su scala planetaria. Più precisamente: sulle nostre attuali *narrazioni* di tali dinamiche. Sul senso comune "ecologico", potremmo dire, diffuso nel nostro tempo. E implicato, in particolare – questa la sfida concreta che qui c'interessa tenere a mente –, nel modo d'intendere la necessaria riforma in chiave "ecologica" dei processi formativi.

Partire dal caso di Rapa Nui non significa peraltro, precisiamo, aderire alla pur interessante spiegazione "ecocidaria" suggerita da Diamond. Anzi. È proprio sull'adeguatezza di tale spiegazione che vorremmo qui sollevare qualche dubbio. O meglio, e al di là del caso particolare: sull'adeguatezza della nozione di ecocidio per dar conto delle dinamiche distruttive vorticosamente in atto sul nostro pianeta.

Non c'è dubbio, beninteso, che il termine ecocidio descriva con immediatezza un terribile "delitto" realmente avvenuto: la distruzione di un ecosistema. Ma siamo sicuri che quel termine metta in luce adeguatamente, allo stesso tempo, anche la *logica interattiva d'insieme,* e per così dire il nucleo interattivo primario, del "delitto"?

In linea di massima, e rimanendo alle informazioni fornite da Diamond, pare a me che la narrazione della dinamica "delittuosa" in questione possa seguire due "copioni" alquanto

diversi. Il primo, che a me sembra prevalere nel senso comune ecologico contemporaneo, è quello che porta in primo piano *l'aggressione umana verso l'ambiente*, la "natura", gli equilibri eco-biologici prestabiliti. Il secondo, che in quel senso comune mi sembra invece occupare una posizione marginale, e sul quale vorrei qui richiamare l'attenzione, è quello che porta in primo piano *l'aggressione reciproca tra esseri umani*, come dinamica a tal punto coinvolgente e motivante da rendere i contendenti ciechi rispetto all'esito, insieme *autodistruttivo* ed *eco-distruttivo*, della dinamica così innescata.

In questo secondo copione, facciamo osservare, la distruzione degli ambienti non smette ovviamente di essere un "delitto" terribile. Un ecocidio, appunto. Questo vi si configura però come un "danno collaterale". Conseguenza involontaria di un "delitto" non perpetrato primariamente da umani verso la "natura", ma da umani verso altri umani: umani assunti come rivali, precisamente, all'interno di una "danza relazionale" a dominante complessiva appunto rivalitaria; nella quale cioè tutti i "danzatori" (singolarmente e/o a gruppi), nessuno escluso, trattano gli altri, specularmente, come rivali, trascinati da una *tendenza all'estremo* più forte delle loro rispettive intenzioni coscienti. Tendenza all'estremo tanto forte da poter condurre una popolazione fino all'autodistruzione e, insieme, alla distruzione del suo ambiente.

Ma cosa intendere, più precisamente, per tendenza all'estremo?

3. *Tendenza all'estremo come schismogenesi simmetrica*

La nozione di tendenza all'estremo, qui abbozzata, è a ben vedere strettamente analoga a quella di «schismogenesi simmetrica», elaborata da Gregory Bateson nei suoi studi antropologici giovanili (Bateson, 1936) e successivamente implicata nell'analisi della comunicazione schizofrenica (Bateson, 1972, parte III), nonché – con terminologie in parte diverse – nella spiegazione dell'alcolismo come esito paradossale del mito dell'autocontrollo, proprio dell'«occidentale medio» (Bateson, 1972, trad. it. pp. 357-388).

Al pari della schismogenesi simmetrica batesoniana, la girardiana tendenza all'estremo è un movimento *trans-dividuale* di reciprocità a dominante *rivalitaria* proiettato verso esiti autodistruttivi – salvo che non intervengano per tempo efficaci limitazioni e regolazioni *esterne* a dominante non-rivalitaria (e su queste verremo in seguito: §. 6 sgg.). Una volta che questa tendenza si sia fatta dominante, all'interno della più ampia danza relazionale, i rivali sono via via sempre meno in grado di arrestarla e invertirla, in quanto agiscono sulla base di credenze inconsce profondamente menzognere:

– si credono orgogliosamente autonomi dai loro rivali, mentre, al contrario, non fanno che ripetere *mimeticamente* le loro mosse, i loro "rilanci simmetrici": replicandoli per "non essere da meno" oppure anticipandoli per prevenirne l'insorgenza;

– credono di agire in nome di una *differenza d'interessi* che li contrappone simmetricamente (la bandiera tua, la bandiera mia), mentre, al fondo, stanno obbedendo tutti insieme, appassionatamente, alla *medesima* "coreografia danzante": la coreografia (la bandiera comune, se vogliamo) del *colpo su colpo*, posta verticalmente, ovvero *gerarchicamente*, al di sopra di tutto e di tutti;

– credono di tenere più di ogni altra cosa agli *oggetti concreti* del loro contendere (un confine, una foresta, un giacimento petrolifero, un qualche *status symbol*, molto spesso una donna [cfr. Manghi, 2014]), mentre li vanno in realtà mettendo sempre più in secondo piano, facendone sempre più vuoti pretesti per concentrare ogni attenzione sull'*astratto* rivaleggiare fine a se stesso (volontà di potenza, se vogliamo, allo stato puro).

4. *Relazionale, non meramente individuale*

La nozione di tendenza all'estremo qui proposta, vorrei sottolineare prima di procedere, non

va intesa come risultato relazionale di propositi, desideri o istinti *intra-individuali* – seguendo cioè la segmentazione su base individuale dei processi interattivi propria del "batesoniano" «occidentale medio» (quali siamo comunque in una certa misura, caro lettore o cara lettrice, tu ed io). La costituzione biopsichica individuale dell'*homo sapiens sapiens*, la sua propensione alla *hybris*, alla dismisura, è ovviamente implicata, beninteso, e infatti ci torneremo (§. 5) Ma non basta. Al fine di intendere la nozione di tendenza all'estremo dobbiamo tener fermo che essa designa, come si diceva sopra, un movimento essenzialmente *trans-dividuale*. Un movimento circolare, o meglio ancora a spirale. Una danza relazionale, torniamo a ripetere, che coinvolge *più* danzatori. E della quale nessuno di essi, singolarmente preso, è l'origine o la causa, e tanto meno il *dominus*.

Per Girard, più precisamente, dobbiamo assumere che ogni nostro proposito, desiderio o comportamento prenda corpo, consapevolmente o meno, nella cornice di giochi di reciprocità dove ciascuno dei "giocatori" *imita* l'altro – gli altri – più di quanto non creda, regolando il suo desiderio sul desiderio dell'altro, momento per momento, più di quanto ne sia ordinariamente consapevole. «La mutua imitazione – scrive Girard – è il fondo indistruttibile dei rapporti umani» (Girard, 2000, p. 18).

Come ho avuto modo di sottolineare altrove (Manghi, 2009a), la teoria girardiana, canonicamente definita "teoria mimetica" (1973, 1978), è del tutto congruente con l'*ecologia della mente* batesoniana, un cui assunto cruciale è infatti la priorità del piano relazionale rispetto al piano individuale, nella spiegazione dell'agire umano, come del comportamento di ogni altro vivente: «la relazione viene per prima, *precede*» (Bateson, 1979, trad. it. p. 179). Per entrambi questi studiosi, che sono stati e sono per me punti di riferimento molto importanti, quello che accade agli individui (ma anche ai gruppi) va prendendo e riprendendo forma, nel bene come nel male, e sempre in parte imprevedibilmente, nel vivo e generativo qui e ora delle loro danze relazionali.

5. *Sapiens/demens*

Dire che il desiderio umano prende forma nel confronto mimetico con altri desideri, o che «la relazione viene per prima», è dire che la creatura umna, per il meglio come per il peggio, per la realizzazione della sua libertà come nelle sue manifestazioni conformistiche e gregarie, è radicalmente dipendente dalle altre. E se è così tanto radicalmente dipendente dalle altre, è perché la sua costituzione neurobiologica, per dirla con Edgar Morin, è radicalmente «incompiuta» (Morin, 2001; cfr. Manghi, 2009b). Talmente indeterminata da renderlo individualmente inadatto a sopravvivere.

Per un verso gettata nel mondo con una determinazione straordinaria, in forza di quella spinta vitale che chiamiamo *desiderio*, e per l'altro – diversamente da quanto accade a tutti gli altri esseri viventi – del tutto sprovveduta quanto alla forma e alla direzione da assegnare a tale spinta vitale, la creatura umana è la sola del vivente che può precipitare in ogni momento nella follia e nella violenza senza quartiere verso i suoi simili; come del resto anche, allo stesso tempo, e non è che l'altro lato della stessa medaglia, la sola che sia dotata di un'immaginazione capace di trascendere senza posa l'immediato-immanente, inscrivendolo entro più ampi e durevoli piani di ordine simbolico: religiosi, sapienziali, artistici, amorosi, istituzionali, politici...

Come ha bene argomentato, ancora, Edgar Morin (2001), *homo sapiens sapiens* dovrebbe essere ribattezzato, a rigore, *sapiens/demens*, come polarità che includono il *faber/ludens*, il *prosaicus/poeticus*, l'*œconomicus/sacer*. Dove i due lati della dialogica unitaria *sapiens/demens* vanno pensati come allo stesso tempo in conflitto e in cooperazione tra loro (su questo si veda fra l'altro anche Gallino, 1987).

Data questa radicale «incompiutezza», se il soggetto umano non fosse stato da sempre, fin dalla nascita, o meglio dal concepimento, e in forme via via diverse per l'intero arco della sua esistenza, una creatura "danzante", parte attiva di "coreografie danzanti" comunque più grandi, alle quali saper concorrere attraverso competenze relazionali e comunicative largamente inconsce, semplicemente non sarebbe sopravvissuto.

6. *Limitazioni, contenimenti, regolazioni*

La tendenza all'estremo conduce le interazioni umane fino al parossismo – follia, violenza –, dicevamo, "salvo che non intervengano per tempo efficaci limitazioni e regolazioni *esterne* a dominante non-rivalitaria" (cfr. §. 2). Sempre procedendo in via sintetica, è tempo di soffermarsi sulla natura di questi interventi, che hanno consentito a numerose forme societarie dell'*homo sapiens/demens*, secondo ogni evidenza, di sopravvivere e svilupparsi – quanto meno fino ad oggi. E che hanno inoltre consentito, si deve aggiungere, al confronto rivalitario tra esseri umani, di per sé inevitabile – e per così dire né buono né cattivo –, non solo di contenere, *in negativo*, le sue derive distruttive, ma anche, *in positivo*, di sviluppare le sue potenzialità soggettivamente, socialmente e politicamente generative: favorendo ad esempio il franco chiarimento interpersonale, il fraterno riconoscimento reciproco *nella differenza*, l'appassionante diatriba intellettuale o politica, l'accesa controversia scientifica o religiosa, l'impegno nella concorrenza economica regolata in forma *contributiva* (Stiegler, 2006), il gusto della competizione sportiva (cfr. Manghi, *in stampa*).

Non si deve dimenticare, infatti (pur senza smettere di vigilare sulle facili derive della tendenza all'estremo), che non è la condizione di rivalità, da sola, a produrle (l'etimo della parola designa non a caso semplicemente l'essere situati su "rive" opposte, ovvero il confrontarsi di differenze e somiglianze che si rispecchiano le une nelle altre). A produrle, quelle derive, è sempre una più ampia ecologia d'interazioni nella quale gli interventi correttivi "non rivalitari" s'indeboliscono gravemente, non venendo sostituiti da altri. Ed è anzitutto a quella "più ampia ecologia" nel suo complesso che dobbiamo saper guardare.

In altre parole: è quando la tendenza all'estremo viene lasciata sola, per così dire, senza protezioni e contenimenti, o addirittura viene esaltata come la via maestra per affrontare le sfide vitali incontrate sul nostro cammino (e non è quanto predica il disinibito verbo turboliberista del nostro tempo, inaugurato una quarantina d'anni fa dalle politiche anglo-americane di *deregulation*?) – è solo allora, che la corsa verso l'autodistruzione si fa sempre più cieca e inarrestabile.

E quali sono allora i movimenti relazionali correttivi, chiamiamoli così, che nella storia del sociale umano sono emersi, stabilizzandosi, "ecologicamente" intrecciati nel bene come nel male con le rivalità simmetriche e con la *tendenza all'estremo* contenuta in esse?

7. *Differenza complementare*

A costo di semplificare drasticamente, credo che questi movimenti "correttivi" di ordine relazionale si possano ridurre a molteplici espressioni di uno solo: quel movimento che Bateson (sempre in 1939, 1972) chiama «complementarità». Un movimento orientato, invece che al mantenimento "mimetico" della convergenza simmetrica, come nella "coreografia" del *colpo su colpo*, alla convergenza asimmetrica, ovvero alla conservazione di una *differenza* di posizione nella medesima "danza relazionale": genitore-figlio, maestro-allievo, leader-seguace, medico-paziente, artista-fruitore…; e in termini simbolici: accudimento-dipendenza, insegnamento-apprendimento, potere-soggezione, cura-bisogno, esibizione-ammirazione…

Questo secondo movimento può fungere da correttivo per la *tendenza all'estremo* dei confronti simmetrici, in quanto pone ad essa un limite esterno, di natura relazionale non-rivalitaria (si pensi alla funzione regolatrice dell'ordine sociale svolta dall'insegnante rispetto

alla dinamiche potenzialmente "caotiche" del gruppo-classe).

Tale funzione compensatoria, dobbiamo tuttavia sottolineare, non fornisce alcuna garanzia di efficacia a priori; non solo perché essa può in ogni momento venire sopraffatta dalla forza della tendenza all'estremo dei rilanci simmetrici, ma anche perché può essa stessa avvitarsi, a propria volta, in una spirale irrigidita di rilanci complementari, dove le due differenti posizioni in gioco tendono a confermarsi mutuamente in modo parossistico, secondo coreografie distruttive del tipo signoria-schiavitù, dominio-sottomissione, sadismo-masochismo.

8. *La via si fa camminando*

In ogni nostra concreta esperienza relazionale, questi due movimenti relazionali s'intrecciano, allo stesso tempo confliggendo e co-operando, in più ampie e complesse coreografie "danzanti", altamente aggrovigliate, il cui esito rimane comunque volta a volta impregiudicato: può accadere che l'un movimento compensi l'altro con successo, favorendo forme della reciprocità capaci di apprendere dagli imprevisti e dai conflitti, evolvere, trasformarsi; come può accadere che l'uno prenda il sopravvento sull'altro, innescando una escalation irrigidita di "rilanci" ripetitivi, a dominante simmetrica oppure a dominante complementare, che spingono la "danza" d'insieme verso un punto di collasso – «schismogenesi simmetrica» oppure anche «schismogenesi complementare», nei termini di Bateson. Né si può dare alcuna formula predefinita per tenere insieme, più o meno armoniosamente, l'ecologia delle relazioni sociali umane: davvero *non c'è via*, come canta il poeta Antonio Machado, nelle vicende umane, e *la via si fa camminando*. Nel bene, va da sé, come nel male.

Ma se nelle potenzialità umane è inscritta la possibilità di bilanciare variamente le simmetrie e le complementarità, com'è potuto accadere, e continuare ad accadere, chiediamoci, che nelle nostre danze relazionali si sia insediata, e vi perduri, una tendenza all'estremo a dominante simmetrico-rivalitaria tanto distruttiva? Al punto da giustificare l'evocazione del collasso della civiltà Rapa Nui, dal quale abbiamo preso spunto per avviare questa riflessione?

Ma potremmo ovviamente anche metterla così: com'è potuto accadere, e continuare ad accadere, che i correttivi relazionali di ordine complementare abbiano perduto, e continuino a perdere (o a non recuperare come sarebbe auspicabile) legittimità e vigore? Ed è appunto in questi termini che imposteremo il seguito del discorso. Soffermandoci su di una forma specifica della complementarità in oggetto: quella tra le *parti* e il *tutto* di un insieme unitario eco-sociale. E poiché nella prospettiva dell'*ecologia della mente*, assunta in queste note, «la parte non può mai in alcun caso controllare il tutto» (1972, trad. it. p. 451), potendovisi solo subordinare, pena disastri relazionali di ogni genere, qualificheremo la complementarità di cui stiamo parlando come *gerarchica*.

9. *Gerarchia complementare parti-tutto*

Nelle specie viventi non umane, la subordinazione gerarchico-complementare dei singoli al tutto di cui essi sono parte (specie, popolazione, branco…), con relativo effetto di limitazione della tendenza all'estremo, passa per svariate, severe modalità, che qui sarebbe troppo lungo, e oltretutto ampiamente superfluo, richiamare. Vale tuttavia la pena ricordarne qui una, alquanto nota, che mi sembra possa aiutare a interrogarci, per differenza, sulle peculiarità della nostra specie, in fatto di subordinazione della tendenza all'estremo al "correttivo" delle gerarchie relazionali: la lotta tra maschi adulti per il comando nel branco dei lupi.

Come appunto è noto, i lupi si addestrano fin dalla nascita, assistiti da una memoria

genetica sperimentata in milioni di anni, a rivaleggiare tra di loro senza giungere, come si dice, all'ultimo sangue. Ricorrendo cioè a quel tipo di violenza che Konrad Lorenz ha chiamato, con un termine antropologico, *violenza ritualizzata*, dove chi è sconfitto non perde la vita. A concludere la lotta decretando il vincitore basta infatti un chiaro segnale di *resa* da parte di uno dei rivali, come l'esibizione inerme dell'arteria giugulare, a distanza di facile morso dalle zanne dell'altro, e quest'ultimo risparmierà la vita al primo. Le cose vanno così perché, a dispetto delle apparenze superficiali (quelle che tenderebbe a privilegiare lo sguardo "individualistico" dell'«occidentale medio»), la posta principale in gioco nella lotta in questione non è la supremazia di un individuo su di un altro, ma la sopravvivenza e la stabilità del branco: ovvero del tutto eco-sociale di cui gli individui non sono che parti.

Attraverso un insieme di segnali ininterrottamente scambiati dai rivali, la coreografia relazionale a dominante simmetrica del *colpo su colpo* lascia la priorità alla coreografia complementare vittoria-resa, superiorità-inferiorità, potere-soggezione. Dove la complementarità tra i due rivali non giunge all'ultimo sangue in quanto allo stesso tempo entrambi riconoscono, subordinandovisi, una complementarità di ordine maggiore: quella complementarità che li vede essere soltanto parti di un tutto eco-sociale più grande di loro – il branco, la specie.

Questo tipo di violenza, lungo la storia del vivente, si è venuta codificando unicamente nelle relazioni tra conspecifici, laddove nelle relazioni tra creature di specie diverse c'è campo libero a quel tipo di violenza che Lorenz, ancora, ha chiamato aperta, e che contempla l'uccisione dell'altro (complementarità preda-predatore).

Le cose non vanno propriamente allo stesso modo tra gli esseri umani. Come mostra la storia della specie *sapiens/demens,* le creature umane sono infatti le sole del vivente a praticare la violenza *aperta* in forma generalizzata, senza stabilire un confine netto tra i loro conspecifici e le creature appartenenti a specie diverse. La sfida di riuscire a *ritualizzare* la violenza tra di noi, contenendo i rilanci simmetrici rivalitari entro limiti compatibili con il riconoscimento solidale – complementare – di un tutto eco-sociale che ci trascende, non può contare, nel nostro caso, su di una memoria genetica sperimentata nei milioni di anni…

10. *Complementarità gerarchica umano-sacrale*

La nostra specie, la sola *radicalmente incompiuta*, si è detto, tra tutte quelle che popolano il pianeta, è la sola per la quale «la riconciliazione non va mai data per scontata» (Girard). Nell'ordinarietà degli incontri quotidiani come nelle vicende del mondo più grande. La sola per la quale il valore degli accordi, delle amicizie, delle solidarietà, che nutrono la coesione sociale, è sempre a rischio di svuotarsi e deve essere rigenerato in continuazione. E preservato con cura, situandolo simbolicamente in un luogo *terzo*, gerarchicamente sovraordinato – in una logica di *complementarità* parti-tutto –, rispetto al rischio che il rilancio simmetrico tra le *parti* prenda freneticamente il sopravvento, trascinando con sé interi ecosistemi.

Per lunghe decine di millenni, e *sin dalla fondazione del mondo*, per dirla con il titolo di un noto volume di René Girard (1978), quel luogo terzo, dov'era custodito il fondamento della stabilità psico-sociale e della complementarità relazionale parti-tutto, l'abbiamo considerato *sacro*. Inaccessibile, come tale, all'umano. Per decine di millenni, fino ancora a tempi recenti, recentissimi. Quando, per esprimersi qui telegraficamente, i rapidi processi di *desacralizzazione* dell'ordine sociale hanno favorito il crescere esponenziale dei circuiti di rivalità simmetrica non più regolati verticalmente da gerarchie complementari comuni: ed è l'epoca del mercatismo capitalistico, delle guerre sanguinose tra giovani stati-nazione in cerca di gloria e di "spazio vitale", del progresso tecnologico al servizio della potenza economica e politica, e conseguentemente del rapido degrado ambientale, della crescita inarrestabile del cosiddetto

effetto serra, e così via. Processi di portata via via meno locale e sempre più immediatamente planetaria.

Con questo, vorrei fosse chiaro, non sto solleticando alcuna nostalgia *new age*, né tantomeno integrista, del sacro che abbiamo perduto. Che, come diremo meglio in seguito, era oltretutto fondato su violenze per noi inaccettabili. Sto invece suggerendo che tra le domande intorno alla natura della "crisi ecologica" e le domande intorno alla natura della "crisi del sacro" vi sia un nesso imprescindibile (come aveva del resto magistralmente intuito Gregory Bateson (Bateson, Bateson, 1987; cfr. Manghi, 2016). E che pertanto, se vogliamo comprendere la "crisi ecologica", dobbiamo saperci interrogare sulla natura del *sacro*, come luogo *terzo* di una memoria culturale collettiva in grado di inserire nelle coscienze individuali il senso di un limite invalicabile alla tendenza all'estremo. Di una complementarità gerarchica (*hyeros*, in greco antico, significa del resto *sacro*) tra le parti e il tutto.

11. *Il capro espiatorio*

Quel che è stato detto e scritto sulla natura del sacro è di una tale vastità e complessità da non poter essere che sfiorato in superficie da quanto saprei fare anche avendo a disposizione molto più spazio, e a maggior ragione da quanto sia possibile sintetizzare in poche righe. Non mi rimane che augurarmi di sfiorare la questione in modo pertinente, e in particolare pertinente all'obiettivo principale di queste note: contribuire al ripensamento in chiave ecologica dei nostri processi formativi.

In questa prospettiva, mi limiterò a richiamare l'interpretazione antropologica del sacro sviluppata in decenni di originalissimi studi transdisciplinari dal ripetutamente citato studioso franco-americano René Girard: l'interpretazione che pone al cuore del sacro il rituale sacrificale (sacrificio = *sacrum facio*). Ovvero, l'ipotesi del *capro espiatorio* come fondamento nascosto della stabilità psico-sociale della comunità. Ovvero una liturgia cerimoniale, in origine grezza e occasionale, via via stabilizzatasi in forme sempre più elaborate e sofisticate, nel corso della quale le angosce e le reciprocità negative animate dalla tendenza all'estremo, a rischio di avvitarsi in un distruttivo *tutti contro tutti*, vengono convertite magicamente in una dinamica complementare *tutti-contro-uno*, dotata di un elevato potere unificante. La violenza *ritualizzata* verso una parte – dove il sangue scorre, diversamente che tra i lupi, ma assume un valore simbolico di arresto, e non di rilancio, dei circuiti distruttivi – esorcizza il rischio comunemente avvertito che la violenza aperta dilaghi senza controllo.

Il sacrificio rituale di una vittima espiatoria è fondamento dell'ordine sociale, sopraindividuale, secondo Girard, in virtù del *transfert* emozionale collettivo, altamente coinvolgente, che consente di caricare sulla vittima esclusa dal *tutti* – poco importa se colpevole o innocente –, il malessere comunicativo strisciante o dilagante nella comunità, con duraturi effetti catartici, rassicuranti e coesivi.

Così è stato per decine di millenni. Sulla base di processi interattivi, comunicativi e di pensiero del tutto inconsapevoli: i sacrificatori ignoravano del tutto di essere loro stessi gli artefici, attraverso i rituali sacrificali, della produzione del sacro, e per questa via, della costruzione sociale del mondo di cui erano parte. E infatti non classificavano come *violenza* quella perpetrata verso i capri espiatori – percezione che attiene a una sensibilità squisitamente moderno-contemporanea, propria delle società fondate sul riconoscimento dei diritti umani universali. I sacrificatori erano *unanimemente* persuasi che le vittime meritassero il sacrificio. Letteralmente: *non sapevano quel che facevano*, come occorse loro di sentirsi dire, appena una ventina di secoli or sono, da un uomo appeso a una croce fuori dalle mura della città, secondo l'antico rituale pacificatore, appunto, del capro espiatorio…

12. *Il capro desacralizzato*

Dovette nascere la tragedia greca (Antigone) affinché l'arbitrarietà e l'inaccettabilità della violenza sacrificale iniziasse a fare capolino nella coscienza umana. E dovette nascere il racconto della violenza di un Dio fattosi uomo, e che come un uomo sarebbe morto, ucciso da altri uomini – circostanza letteralmente *cruciale*: aggettivo derivato dal sostantivo *crux* – nella posizione da sempre assegnata alle vittime espiatorie, affinché nella coscienza umana iniziasse a fare capolino il sospetto che i nostri accordi e le nostre armonie sociali poggiassero da sempre sul sangue di vittime innocenti. Il sospetto che il sacro costituisse un rimedio violento – e fosse pure di una violenza ritualizzata, ma ancora sanguinaria – al rischio distruttivo della violenza aperta, trascinata dalla tendenza all'estremo verso esiti distruttivi e autodistruttivi.

In termini antropologici, al di là cioè della differenza tra uno sguardo confessionale e uno sguardo agnostico o ateo, è chiaro che con il racconto evangelico della Passione nasce una nuova lingua per parlare delle relazioni umane: una lingua inedita, che scaturisce dalla condizione della vittima invece che da quella dei sacrificatori. Tanto inedita da ambire financo al perdono dei sacrificatori – poiché, appunto, *non sanno quello che fanno*.

Ed è con questa nuova lingua per descrivere e spiegare le nostre danze relazionali, che, secondo Girard, ha inizio la *desacralizzazione* del capro espiatorio: ovvero la spiegazione interamente umana, non più misteriosamente "divina", della violenza verso le vittime espiatorie. La consapevolezza, per dirla con le parole del celebre frammento nietzscheano sulla morte di Dio, che «abbiamo le mani sporche di sangue», e che dovremo dunque saper inventare ben altri «giuochi sacri». Sapendo – poiché non siamo più nasconderci tra quanti *non sanno* – che la tentazione di fondare le nostre fragili riconciliazioni sull'esclusione di vittime di comodo dalla comunità è a tal punto incorporata nelle nostre abitudini relazionali da tornare a riaffacciarsi di continuo con il volto della mossa semplificatrice e risolutiva.

13. *Natura come capro espiatorio*

Con la rivelazione antropologica, di origine greco-giudaico-cristiana, che le gerarchie sacrali erano fondate *da sempre* sulla violenza collettiva verso vittime pretestuose, il potere regolativo di queste gerarchie, edificato sull'inconsapevolezza della sua base violenta, perde forza e s'incrina irreversibilmente. Nelle danze relazionali umane, in particolare in Europa, alla caduta dell'ordine simbolico e sociale medioevale, vanno rapidamente aumentando i gradi di libertà delle parti rispetto al tutto comunitario di riferimento. I desideri di autoaffermazione (individuali e collettivi) si vanno intensificando sempre più, e la tendenza all'estremo anima via via più ostentatamente i circuiti rivalitari delle reciprocità simmetriche.

È quella straordinaria accelerazione delle dinamiche relazionali, sociali, economiche e demografiche dalla quale sorgono le società moderne: la sempre più sistematica conversione dei circuiti rivalitari in frenetica competizione capitalistica; i giovani stati nazione in lotta avventurosa tra loro per la conquista di spazi vitali nella nuova arena in procinto di farsi planetaria; l'impresa tecnoscientifica posta via via più sistematicamente al servizio della potenza soggettiva, economica e politica liberata dal liquefarsi di plurimillenari divieti, dogmi e tabù gerarchico-sacrali.

Ed è nel pieno di questa inaudita accelerazione della storia, e dei movimenti di popolazione sul pianeta, mossi da una crescente frenesia rivalitaria, sempre più euforicamente disinibita (Mafatti, 2009; Fressoz, 2012), che ha origine la cosiddetta "crisi ecologica": come frutto derivato, del tutto involontario, di quella frenesia. La cui attenzione esclusiva era rivolta mimeticamente, e spasmodicamente, da ciascun rivale (individuale o collettivo), alle mosse simmetrico-concorrenziali dell'altro rivale. In una condizione di sostanziale comune cecità – di nuovo: *non sanno quello che fanno* – riguardo all'esito d'insieme di tale frenesia rivalitaria. Riguardo, in particolare al suo *costo vittimario* d'insieme, via via

crescente. Alle vittime umane – delle guerre, delle colonizzazioni, dei genocidi, degli internamenti, degli sfruttamenti. E alle vittime, sempre più, non-umane: ben al di là della scala locale, regionale o stato-nazionale: è infatti nel vortice di queste euforie rivalitarie, ottimisticamente illuse che dal vaso di Pandora dei *vizi privati* scaturissero per natura *pubbliche virtù*, su scala ormai planetaria, che fa la sua comparsa, plasmata dalla moderna potenza tecnoscientifica, una vittima espiatoria "eccellente" di scala a propria volta planetaria: l'ecosistema terrestre globalmente considerato. Dalle cui risorse, come da una sorta di cornucopia senza fondo, attendersi l'appagamento dei bisogni e dei desideri più diversi, e per questa via il migliore – il più pacificato – dei mondi possibili.

Da allora, pur essendo cambiate ovviamente moltissime cose, che qui per brevità salteremo del tutto, la dinamica "espiatoria" elementare sopra abbozzata non ha fatto che confermarsi e intensificarsi. La cosiddetta "natura", che nell'era oggi denominata emblematicamente Antropocene i nostri filtri tecnoscientifici continuano a trattare – vera e propria follia cognitiva – come datità esterna rispetto alle nostre dinamiche relazionali e sociali, ha assunto stabilmente, per queste dinamiche, sempre più globali, il ruolo mitologico-sacrale che per decine di millenni è stato del capro espiatorio: ruolo magicamente pacificatore, salvifico, coesivo. Al prezzo di un crescente dissesto ecologico globale, qual è drammaticamente sintetizzato, in particolare, negli indici che misurano l'aumento del riscaldamento globale. E un dissesto che non manca certo di retroagire, con effetti a loro volta distruttivi, sulla qualità delle nostre già problematiche relazioni sociali – di quelle che, con Girard, abbiamo qui chiamato le nostre riconciliazioni.

14. *L'ultimo albero*

Torniamo, per concludere, a Rapa Nui. Da dove siamo partiti, lasciando poi sullo sfondo, come in filigrana, i termini delle possibili analogie, pur nelle palesi differenze di scala, di economia e di cultura, con quel che sta accadendo sul pianeta Terra. Analogie, spero si sia venuto chiarendo lungo il percorso, inerenti specificamente la *forma* delle dinamiche relazionali, inseparabilmente sociali e viventi. Le loro coreografie "danzanti", si è detto. O ancora, con Bateson: la loro *ecologia*. Analogie, per la precisione, inerenti una forma definita di questa *ecologia relazionale*: quella spirale autodistruttiva della *tendenza all'estremo* che finisce per accecare drammaticamente i rivali coinvolti in confronti simmetrici quando viene meno il loro comune riconoscimento di obbedienza complementare a una più ampia danza trans-individuale che li trascende, di natura a un tempo interumana e più ampiamente eco-sociale.

Questa spirale autodistruttiva si presta e essere interpretata, abbiamo cercato di argomentare, in due modi diversi, ai quali sono associati due modi diversi di ripensare in chiave ecologica i processi formativi, a seconda che nel gioco figura-sfondo della narrazione di quella spirale poniamo in rilievo l'ecocidio oppure la violenza sociale interumana. Un breve video, ispirato proprio alla vicenda di Rapa Nui, facilmente rintracciabile su youtube (https://www.youtube.com/watch?v=XZAL5IqZGZA), aiuta a illustrare questa differenza. S'intitola *L'ultimo albero*. E vi si vede un giovane dell'isola, in una distesa desolante di ceppi d'albero ormai defunti, abbracciare l'ultimo albero rimasto in vita, per proteggerlo da una banda di nativi intenzionata a tagliarlo e impadronirsene – invano, poiché la banda riuscirà nei propri intenti "ecocidi".

Questo apologo ricalca evidentemente quel diffuso senso comune ecologico che spiega la distruzione degli ambienti naturali con lo spirito "ecocida" di una parte dell'umanità, ponendo se stesso, in modo manicheo, dalla parte di chi vuol salvare la "natura". È facile osservare, se abbiamo seguito quel che abbiamo cercato di dire sulle dinamiche vittimarie, che questa narrazione, nell'empito benintenzionato di allearsi con la "natura", (a) riproduce inconsapevolmente la coreografia relazionale della simmetria rivalitaria tra esseri umani (se io

vinco, tu perdi, e viceversa), e (b) pone altrettanto inconsapevolmente la banda dei malintenzionati nell'antica posizione del capro espiatorio. Più interessata a occupare narcisisticamente la posizione di chi "sta col bene" – di chi si crede *senza peccato* – che a incidere sui processi reali che producono il "male" – la *pietra* scagliata contro uomini e alberi –, questa narrazione si concentra sul piano delle intenzioni unilaterali (convinzioni, valori, interessi, desideri, "culture"), lasciando sullo sfondo il piano delle coreografie relazionali – "ecologica" nei propositi, ma non nei comportamenti…

15. *Conclusione. Per un'ecologia dei processi formativi*

Un'ipotetica diversa regia del video in questione, che volesse porre in primo piano il magnetismo delle dinamiche relazionali, e insieme le potenzialità generative in esse contenute, raffigurerebbe due bande di guerrieri, sui lati opposti dell'ultimo albero, confrontarsi con analoghi propositi di non concederlo alla banda rivale. E avrebbe esplorato nel gioco degli sguardi reciproci, sempre più identici l'uno all'altro, la scintilla improbabile, ma non impossibile, della riconciliazione. Della tentazione "virtuosa" di mettere da parte le intenzioni unilaterali, la pretesa narcisistica di "sentirsi migliori", meritevoli di "vincere"; per mettere in primo piano la bellezza del riconoscimento reciproco nella differenza. Della difficile, ma non impossibile, fraternità tra rivali che si scoprono sconosciuti gli uni agli altri. Dipendenti gli uni dagli altri, nella loro comune fragilità. Cercando le risorse della possibile riconciliazione, non all'esterno, nella cosiddetta "natura" (che esterna comunque non è, non certo nell'epoca dell'Antropocene), ma all'interno stesso delle dinamiche relazionali umane: nelle nostre capacità "complementari" di riconoscere l'*alterità*, piuttosto che l'*egoità*, come fondamento delle nostre danze relazionali; e nella nostre capacità di coltivare entità trans-individuali che ci trascendono – dal "piccolo" delle relazioni di prossimità al "grande" della *società-mondo*, ormai tutt'uno con la nostra Terra-patria (Morin, Kern, 1993) –, rendendo possibili e dotate di senso le nostre stesse, precarie individualità di creature *sapiens/demens*.

Seguendo la prima narrazione, che potremmo chiamare *eco-naturista*, la formazione ecologica si preoccuperebbe di promuovere nei singoli anzitutto la sensibilità verso il nostro essere parte di più ampi ecosistemi naturali, per apprendere a conoscerli, rispettarli, amarli. Seguendo la seconda, che potremmo chiamare *eco-antropologica*, la formazione ecologica si preoccuperebbe piuttosto di promuovere anzitutto la sensibilità verso il nostro essere parte di più ampie relazioni umane; e in particolare verso la *tendenza all'estremo* che le abita, diversamente da quanto accade per il resto dei viventi: *tendenza* che può evidentemente procurare effetti di accecamento follemente distruttivi e autodistruttivi, e non soltanto nell'ambito delle società moderno-capitalistiche, ma anche – come mostra appunto il caso di Rapa Nui – in contesti comunitari tradizionalisti o tribalistici.

Va da sé che, in sede di auspici, le due formazioni andrebbero integrate. E per come la intendo io, in termini di *ecologia della mente*, la seconda comprende invero già "naturalmente" la prima (cfr. Manghi, 2004). Ma in sede di presa d'atto dei programmi realmente in campo, a me pare che nel nostro tempo tenda a prevalere la prima, quella eco-naturista. Con una conseguente sottovalutazione del "nucleo attivo", squisitamente *interumano*, a partire dal quale si sviluppano, per così dire a raggera, le implicazioni autodistruttive, per un lato, e "ecocidarie", per l'altro, anche più disastrose: il "nucleo attivo" denominato qui, seguendo le preziose suggestioni di René Girard, *tendenza all'estremo*.

Bibliografia

Bateson G. (1936), *Naven*, Cambridge UP, Cambridge (trad. it. *Naven*, Einaudi, Torino, 1988).

Bateson G. (1972), *Steps to an Ecology of Mind,* Ballantine, New York (trad. it. *Verso un'ecologia della mente,* Adelphi, Milano, 2000).

Bateson G. (1979), *Mind and Nature: A Necessary Unity*, Dutton, New York (trad. it. *Mente e natura. Un'unità necessaria*, Adelphi, Milano, 1984).

Bateson G., Bateson M.C. (1987), *Angels Fear. Toward an Epistemology of the Sacred*, Macmillan, New York (trad. it. *Dove gli angeli esitano. Verso un'epistemologia del sacro*, Adelphi, Milano, 1989).

Diamond J. (2004), *Collapse: How Societies Choose to Fail or Succeed*, Penguin Books, London (trad. it. *Collasso. Come le società scelgono di morire o vivere*, Einaudi, Torino, 2005).

Fressoz J.-B. (2012), *L'apocalypse joyeuse. Une histoire du risque technologique*, L'Univers historique, Seuil, Paris, 2012.

Gallino L. (1987), *L'attore sociale. Biologia, cultura e intelligenza artificiale*, Einaudi, Torino.

Girard (1978), *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, Grasset, Paris (trad. it. *Delle cose nascoste fin dalla fondazione del mondo*, Adelphi, Milano, 1982).

Girard R. (2000), "Pourquoi la violence?", in P. Dumouchel (sous la dir. de), *Violence, victimes et vengeances*, L'Harmattan, Paris.

Girard R. (2007), *Achever Clausewitz. Conversation avec Bernard Chantre*, Paris, Carnets Nord, 2007, (trad. it., *Portando Clausewitz all'estremo*, Milano, Adelphi, 2008).

Magatti M. (2009), *Libertà immaginaria. Le illusioni del capitalismo tecno-nichilista*, Feltrinelli, Milano.

Manghi S. (2004), *La conoscenza ecologica. Attualità di Gegory Bateson*, Raffaello Cortina, Milano.

Manghi S. (2007), "Contratto naturale e contratto sociale. La questione ecologica come questione antropologica", in *Culture della sostenibilità*, n. 2, pp. 46-58.

Manghi S. (2009a), "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 Gregoy Bateson*, Raffaello Cortina, Milano, pp. 123-141.

Manghi S. (2009b), *Il soggetto ecologico di Edgar Morin. Verso una società-mondo*, Erickson, Gardolo (TN).

Manghi S. (2014), *L'altro uomo. Violenza sulle donne e condizione maschile*, Pazzini, Villa Verucchio (RN), pp. 111.

Manghi, S. (2016), "Casa di vetro. Gregory Bateson, l'ecologia e il sacro", in Dianoia, n. 23, pp. 347-379.

Morin E., Kern A.B. (1993), *Terre-Patrie*, Seuil, Paris (trad. it. *Terra-Patria,* Raffaello Cortina, Milano, 1994).

Morin E. (2001), *La Méthode: V. L'Humanité de l'Humanité: L'identité humaine*, Seuil, Paris (trad. it. *Il Metodo: 5. L'identità umana*, Raffaello Cortina, Milano, 2002).

Manghi S. (*in stampa*), "I duellanti. Noterelle_su_sport_violenza_e_società", in *Lancillotto e Nausica*.

Stiegler B. (2006), *Mécréance et discrédit, tome 3: L'Esprit perdu du capitalisme*, Galilée, Paris.