

redazione: G. Comolli, R. Cristin, A. Dal Lago, R. De Benedetti, R. De Biasi, M. Ferraris, G. Gabetta, E. Greblo, F. Polidori, R. Prezzo, F. Sossi, P.A. Rovatti.

direzione: via Catalani 61, 20131 Milano, tel. 02/26149142 (il lunedì, ore 9-13).

collaborano tra gli altri ad "aut aut": G. Agamben, H.-D. Bahr, J. Baudrillard, R. Bodei, M. Cacciari, G. Carchia, G. Deleuze, J. Derrida, G. Dorflès, K. Kosik, H.-G. Gadamer, A. Heller, J.-F. Lyotard, E. Lévinas, G. Petrovic, A. Prete, P. Ricoeur, J. Rolland, R. Rorty, M. Serres, G. Vattimo, M. Vegetti, P. Veyne, V. Vitiello.

segreteria di redazione: Riccardo De Benedetti (tel. 02/4566131), Anna Maria Morazzoni (tel. 02/70102683).

amministrazione: LA NUOVA ITALIA EDITRICE, via Ernesto Codignola, 50018 Scandicci, Firenze, tel. 055-75901, ccp 323501 Firenze; spedizione in abbonamento postale, gruppo IV.

abbonamento 1992: annuale (6 numeri): Italia L. 55.000, Estero L. 65.000. Un fascicolo separato L. 10.500. Per annate e fascicoli arretrati chiedere preventivi. Gli abbonamenti sono annuali e hanno decorrenza dal 1° gennaio al 31 dicembre di ogni anno; l'abbonamento non disdetto entro il 31 dicembre si intende rinnovato per l'anno successivo. I reclami riguardanti i fascicoli dispersi devono essere comunicati entro due settimane dalla ricezione del fascicolo successivo a quello non ricevuto. Qualora sia richiesta la spedizione di singoli fascicoli per contrassegno postale si provvederà inviando il numero o i numeri di spettanza con la maggiorazione di L. 1.300. Variazioni di indirizzo: ogni variazione di indirizzo deve essere accompagnata da L. 500 in francobolli e dalla fascetta con il vecchio indirizzo dell'ultimo numero ricevuto.

Registr. del Trib. di Milano n. 2232 in data 13-1-1951. Direttore responsabile: Pier Aldo Rovatti. Proprietà: Francesca Romana Paci. - Stampa Grafica Sipiel - Milano.

Bateson: dove gli angeli esitano: GREGORY BATESON, La Creatura e la sua Creazione, 2; MARY CATHERINE BATESON, Come è nato 'Angels Fear', 5; ALESSANDRO DAL LAGO, Il meta-libro di Bateson, 21; ROCCO DE BIASI, Il fine non perseguibile. Su Bateson e la 'non-comunicazione', 33; GIANFRANCO GABETTA, La regola di Bateson, 49; PIER ALDO ROVATTI, Un occhio appeso al collo, 57.

Il senso delle parole: SERGIO GIVONE, Il sacro, 67.

GIANNI CARCHIA, Spirito e malinconia, 75; FEDERICO VERCELLONE, L'utopia del visibile. Note sull'ermeneutica dell'immagine a partire dalla 'Romantik', 95.

Materiali: RICHARD RORTY, Una visione pragmatista della razionalità e della differenza culturale, 109.

Schede: Fellmann, *Symbolischer Pragmatismus* (R. CRISTIN), 125; Nietzsche, *Frammenti postumi 1869-1874* (F. POLIDORI) 130; Rosenzweig, *La scrittura. Saggi dal 1914 al 1929* (R. DE BENEDETTI), 133.

Bateson: dove gli angeli esitano



La sezione, curata da Rocco De Biasi, comprende alcune note di Gregory Bateson, un testo di Mary Catherine Bateson sulla genesi del volume Dove gli angeli esitano (1987; trad. di G. Longo, Adelphi, Milano 1989), e quattro nostri contributi che prendono spunto da questo libro. Lo scopo è di fornire al lettore una descrizione a più voci, con diverse intonazioni, della domanda teorica sollevata da Bateson e ben suggerita dall'espressione di Alexander Pope "for fools rush in where angels fear to tread".

La Creatura e la sua Creazione*

di Gregory Bateson

In questo capitolo¹ seguiremo l'argomento di Paley² a ritroso: accetteremo la premessa di Paley, per la quale i segni e le prove della creazione mentale vanno sempre rinvenuti nei frutti della creazione stessa. Inoltre, ho già affermato che il processo dell'evoluzione, dal punto di vista formale, è analogo alla (o, semplicemente un caso speciale di) creatività mentale, e questa affermazione è testimoniata dalle caratteristiche dei prodotti della sua creazione, le creature viventi.

Ora, scendendo ancora lungo la scala dove ciascun gradino è la relazione tra un creatore e una creatura, vedremo che i frutti creati, le poesie e le opere d'arte, prodotti da quelle creature viventi, portano il segno, di volta in volta, di tale creatività mentale.

I "Criteri della Mente" discussi nel (primo) capitolo vanno adesso ricercati nei prodotti della mente.

Infine, sosterrò che l'autentica natura, nonché fine, dell'arte e della poesia è essere un esempio della facoltà creativa della mente, e che questo è il teorema fondamentale appropriato per una scienza dell'estetica.

Lo esprime Wordsworth e "Peter Bell"

Una primula sulla sponda del fiume
una primula gialla era per lui

* *The Creature and Its Creation*, "CoEvolution Quarterly", Inverno 1974, pp. 24-25.

¹ Bateson si riferisce al manoscritto di *The Evolutionary Idea*, dal quale è tratto il presente brano. Il libro non venne portato a termine; alcune parti furono incluse successivamente in *Mind and Nature. A Necessary Unity*, Dutton, New York 1979 (trad. di G. Longo, *Mente e natura*, Adelphi, Milano 1984) [n.d.t.].

² William Paley (1743-1805), teologo, sostenitore di un evoluzionismo creazionista [n.d.t.].

e niente di più era
[A primrose by the river's brim
A yellow primrose was to him
And it was nothing more]

Al poeta, la primula può apparire qualcosa di più. Suggesto che questo qualcosa di più sia, in verità, un riconoscersi auto-riflessivo. La primula assomiglia a una poesia e la primula assomiglia al poeta. Egli si riconosce come un creatore quando guarda la primula. Accresce il proprio orgoglio nel vedere se stesso nei termini di un contributo al più vasto processo del quale la primula è un esempio.

E tale umiltà viene esercitata e convalidata nel riconoscimento di se stesso come un minuscolo frutto di quei processi. Persino nel suo stesso vissuto, la coscienza di sé è poco più di quella di un uomo medio, di un editore o di un venditore di poesie.

Se le cose stanno così, torniamo a prendere in considerazione le premesse. Ai nostri fini, forse "Maria ebbe un piccolo agnello" potrebbe servirci quanto "essere o non essere...", ma nell'interesse di continuare con il metodo riflessivo, comincerò con la più facile impresa dell'esame di una poesia esplicitamente auto-riflessiva, *The man with a blue guitar* di Wallace Stevens.

Qui il poeta indica schiettamente gran parte del contenuto della sua lunga, poesia:

La poesia è il tema del poema,
Da ciò il poema ha origine ed a ciò
Fa ritorno.
[Poetry is the subject of the poem.
From this the poem issues and
To this returns]³

Dunque, prendiamo il poeta e le sue parole, e consideriamo in primo luogo questa poesia come una affermazione esplicita della visione che il poeta ha della sua stessa creatività, e consideriamo tale affermazione come un esempio del modo in cui opera la mente.

Il poeta vede se stesso come diviso dalle "cose come sono". In verità c'è un problema rispetto al quale l'organismo (il poeta, in questo caso) non può dire niente. Tale problema, in questa poesia, è chiamato "le cose come sono". Forse — tale problema indiscutibile — è soltanto un'invenzione. Tut-

³ Si veda la traduzione italiana di R. Poggioli, *L'uomo dalla chitarra azzurra*, in W. Stevens, *Il mattino domenicale e altre poesie*, Einaudi, Torino 1954 [n.d.t.].

tavia, 'essi' (il mondo di coloro che ascoltano — delle persone "come sono") muovono una critica al cantore (il poeta).

Gli dissero: "Sulla chitarra azzurra
Tu non suoni le cose come sono".
[They said, "You have a blue guitar,
You do not play things as they are"]

Ma questa, dopo tutto, è la condizione di ciascun organismo. Fra noi e "le cose come sono" c'è sempre un filtro creativo. I nostri organi di senso non usano percepire niente e riportano solo ciò che produce senso. 'Noi', alla stessa stregua di un generale di un esercito moderno, leggiamo solo verbali di servizio già falsificati dagli agenti che in parte sanno che cosa noi vogliamo leggere. E i nostri 'output', analogamente, vengono alterati da noi stessi — gli 'output' devono, 'invero', essere in armonia. La "chitarra azzurra", il filtro creativo tra noi e il mondo, è sempre e inevitabilmente là. Questo significa essere a un tempo creatore e creatura. Questo il poeta lo sa molto meglio del biologo.

traduzione dall'inglese di Rocco De Biasi

Come è nato 'Angels Fear'*

di Mary Catherine Bateson

L'immagine che molti serbano di mio padre come personaggio molteplice, dalle innumerevoli sfaccettature, mi diverte sempre molto. Mi chiedono spesso: "Di quale Bateson si parla? Del Bateson della biologia, del Bateson dell'antropologia, o di quello del doppio vincolo?", come se Gregory avesse sviluppato idee di ogni sorta che non hanno nulla a che vedere tra loro. A costo di deludere queste persone, mi sembra al contrario che mio padre abbia avuto nella sua vita solo alcune idee, ben poco numerose. Ray Birdwhistell mi ha detto un giorno (come probabilmente sapete, mia madre era l'antropologa Margaret Mead; i miei genitori divorziarono quando avevo dieci anni, ma avevano cominciato a separarsi da quando compii sette anni): "Tua madre ha una mente maschile, e tuo padre una mente molto femminile!". Questo accadeva molti anni fa, e ricordo che all'epoca credevo che Birdwhistell insultasse mio padre... e rivolgesse un complimento a mia madre, il che mi faceva andare su tutte le furie... Mi disse anche: "Tua madre lancia idee in tutte le direzioni, come se eiaculasse sperma; tuo padre, invece, cova un grosso uovo".

Mio padre, quando lavorava, aveva l'abitudine di partire da un numero molto esiguo di dati. È a partire da questi pochi dati iniziali, che potevano provenire da domini molto diversi — poteva essere una storia o un'osservazione, un frammento di rituale degli Iatmul della Nuova Guinea, una sequenza di comportamento dei delfini, una certa interazione nel corso di una terapia familiare, un certo quadro balinese —, che in seguito ha elaborato

* *Comment a germé 'Angels Fear'*, in Y. Winkin (a cura di), *Bateson: première état d'un héritage*, Seuil, Paris 1988, pp. 26-43. Si tratta della trascrizione di una comunicazione orale di M.C. Bateson tenuta in occasione di un *Colloque de Cerisy* del 1983. Poiché non è stato possibile rintracciare la trascrizione dall'inglese, la presente traduzione dal francese presenta, ovviamente, alcune imperfezioni. Abbiamo comunque ritenuto importante proporre questo testo, significativo ai fini di una discussione su *Angels Fear* [n.d.t.].

le poche idee astratte che attraversano tutto il suo lavoro. Se si spezza la sua opera in frammenti, a seconda del tipo di dati che studiava, come se avesse lavorato su argomenti essenzialmente differenti, non si può percepire la continuità del suo pensiero; al contrario, se si considerano le idee astratte che ha proposto — la maggior parte delle quali hanno a che vedere con la teoria dei tipi logici e la cibernetica —, esse appariranno più facilmente come effetto dell'elaborazione e dell'integrazione progressiva di un numero molto esiguo di idee fondamentali — forse addirittura di un'unica idea. Non so bene come tali analisi potrebbe essere organizzata: non penso che mio padre stesso sia stato consapevole dell'emergere di questa unità prima di raccogliere i suoi saggi pubblicati in *Verso un'ecologia della mente*; la raccolta di questi testi lo ha aiutato a divenire più consapevole dei suoi stili di pensiero e gli ha mostrato che, nonostante la diversità di questi centri di interesse, egli lavorava di fatto su di un unico problema. *Mente e natura*, che ha pubblicato in seguito, può essere visto come un tentativo sistematico per insegnare a pensare — in particolare il capitolo intitolato "Ogni scolarretto sa che...", che mirava a modificare certi abiti mentali suscettibili di generare malintesi — ma anche, al di là di questo progetto, come un tentativo di unificazione. Ponendo in parallelo i due grandi processi mentali che costituiscono il pensiero e l'evoluzione biologica, precisando ciò che egli intendeva con sistema mentale e mente, e mostrando in che cosa questi due processi sono simili, mio padre voleva stabilire l'unità della sua opera.

Aggiungerei che affermare l'unità di questi due grandi sistemi equivaleva anche, per lui, ad affermare l'unità del suo lavoro con quello di suo padre. In un certo senso, solo la presa di coscienza dell'influenza dell'opera di suo padre sulla sua evoluzione personale, e la scoperta progressiva dell'originalità del suo percorso, gli permisero di stabilire quei paralleli fra il pensiero e l'evoluzione che seguirono i suoi studi sulle comunità umane, sulla comunicazione e sui processi terapeutici. Nel suo percorso personale, l'interesse crescente che giunse ad attribuire all'evoluzione biologica assunse il senso di un riconoscimento dei legami fra la sua opera e quella di suo padre.

Quando, nel 1978, mio padre apprese di avere un cancro al polmone, lavorava da un certo numero di anni a *Mente e natura*, ma non l'aveva del tutto concluso. Fu operato: i medici aprirono, diedero uno sguardo ai suoi polmoni e decisero che il suo cancro era inoperabile; gli fecero semplicemente un prelievo da una costola, al fine di poter osservare l'evoluzione della malattia, e, dopo aver ricucito, ci vennero a dire che gli restavano al massimo due mesi di vita. Fu in queste circostanze che Gregory Bateson mi chiese di aiutarlo a terminare il suo libro: io ritornai a questo fine da Teheran dove lavoravo, e, un mese più tardi, il manoscritto era quasi pronto, solo alcuni testi furono aggiunti in seguito. Dopo la mia partenza, il suo cancro ebbe una remissione per due anni, e mio padre passò questi due ultimi

anni all'Esalen Institute, sulla costa californiana. Morì, come sapete, nel 1980.

Per quanto ne so, fu nel 1968, durante la conferenza Wenner-Gren — ho ricordato questa conferenza in *Our Own Metaphore*¹ — che Gregory Bateson riconobbe il carattere essenzialmente religioso delle domande che lo assillavano. Cominciò allora a sostenere, da una parte, che la nostra capacità di comprendere la natura cibernetica del mondo naturale, dei processi naturali, era deformata dal filtro che la nostra coscienza, strutturata dal perseguimento di scopi coscienti, faceva subire alle nostre percezioni; e, dall'altra parte, che certe premesse, proprie di tutti gli esseri umani o soltanto, forse, della nostra cultura occidentale, erano all'origine di questa deformazione, che aveva, fra le maggiori conseguenze, la rappresentazione cartesiana di una separazione fra l'anima e il corpo.

Cominciò dunque, in quest'epoca, a dire che la religione non è che una variante del problema dei rapporti fra corpo e mente, un modo di pensare tale questione. Ciò è vero di ogni religione — così egli dava, in un certo senso, una definizione della religione. Il dualismo cartesiano, dal canto suo, diede una forma a una tendenza, già presente nel cristianesimo, e introdusse una scissione fra la nostra capacità di apprendere il processo mentale e il nostro atteggiamento nel pensare il mondo naturale. Questa scissione, per altri versi, ci ha reso fondamentalmente incapaci di considerare il mondo naturale come sacro.

Il dualismo cartesiano espelle la mente dal dominio della materia: la mente, se esiste, è trascendente, e non immanente. In una visione dualista, si può perfettamente parlare di mondo fisico senza parlare della mente, e, di conseguenza, ogni non-scienziato (diciamo un teologo o un filosofo) ha il diritto di parlare della mente come un qualcosa del tutto separato dalla materia — che cioè è trascendente. Le concezioni di Gregory erano una perorazione in favore della mente immanente, vale a dire del processo mentale che si produce all'interno di strutture fisiche di una complessità appropriata. Anche considerandole solo come strutture fisiche, non possiamo descrivere ciò che accade negli organismi, nelle società o negli ecosistemi senza pensare in termini di comunicazione, di organizzazione, di reazioni a differenze, vale a dire in termini di tutti quei fenomeni che mio padre descriveva come mentali; ma noi non possiamo nemmeno descrivere il processo mentale senza presupporre la presenza di strutture fisiche all'interno delle quali esso si produce.

Il cammino in cui egli si cimentò durante gli ultimi dieci anni della sua vita lo condusse a respingere la maggior parte delle strategie intellettuali che sono associate alla scienza moderna. Il fatto che gli scienziati possano

¹ M.C. Bateson (a cura di), *Our Own Metaphore*, Knopf, New York 1972.

dire ai teologi: "Per cortesia, scansatevi! Lasciate noi soli a occuparci del mondo materiale! Noi penseremo ai fenomeni materiali col massimo rigore, li assoggetteremo a ogni sorta di esperimenti, ricorremo in modo particolare alle strategie che ci consentono di ridurre il complesso a elementi semplici e concreti, e quantificheremo e misureremo per quanto è possibile le nostre osservazioni", favorì immensamente, senza alcun dubbio, lo sviluppo della scienza moderna. Ma tali strategie hanno anche, in parole povere, l'inconveniente di disseccare la realtà in modo tale da ridurla sempre al più semplice, facendo perdere per strada molte fra le sue configurazioni (*patterns*). Gregory era assai interessato alle configurazioni e all'organizzazione, perché ciò che in un sistema fisico rende possibile un processo mentale sono appunto le caratteristiche della sua organizzazione. Ora, se si separa e si analizza, essa non ci appare più, e non è più possibile parlare di configurazioni! Per Gregory, tale dislocazione e questo rinnegamento della configurazione erano un sacrilegio.

Si può dire dunque che tutto il suo cammino intellettuale, durato parecchi anni, lo condusse progressivamente al problema della religione, e lo spinse a porre infine le questioni che erano al centro del suo lavoro come questioni fondamentalmente religiose. Il rigetto della posizione cartesiana l'orientò verso un approccio monista alla realtà e lo condusse sempre più a rappresentarsi la mente e la natura come un tutto inseparabilmente unito. Di conseguenza, finì per avere la sensazione che l'esperienza che consiste nel tentare di apprendere questo tutto nel suo insieme aveva, fondamentalmente, un che di religioso.

Vorrei così affrontare dinanzi a voi il tema dell'azione. Per Gregory, l'azione era qualcosa di molto problematico. Ne ha diffidato per tutta la sua vita, sospettando in particolare che tutti i nostri tentativi di miglioramento sfociassero, in definitiva, nell'aggravare le cose. Da dove veniva questa diffidenza? Essa costituiva in lui un evidente partito preso intellettuale, che atteneva parzialmente alla sua personalità. David Lipset, che ha scritto la sua biografia, ha ricordato certi problemi la cui origine risaliva alla sua infanzia: dopo la morte dei suoi fratelli maggiori (il primo fu ucciso nella prima guerra mondiale, il secondo si era suicidato), tutte le aspettative dei suoi genitori si erano concentrate su di lui, e dunque aveva incominciato a studiare l'antropologia senza avere un'idea ben precisa dei propri progetti; a questo punto, partì per la sua prima ricerca sul campo presso i Baining, e una volta arrivato là, non sapeva bene quali dettagli particolari doveva rilevare e quali trascurare. Quali erano le questioni che doveva porsi? In tutta evidenza, ebbe allora molti problemi. Vi fu un periodo, all'epoca in cui lavorò con mia madre, durante il quale le sue idee parvero configurarsi in relazione alla sua acutezza intellettuale: mia madre gli offrì la sua energia, ed entrambi svilupparono certi metodi e certi concetti comuni. Poi, nel corso

della seconda guerra mondiale, fu assegnato ai servizi dell'esercito che si occupavano di ciò che si può chiamare "guerra psicologica", presa nei suoi aspetti di propaganda e di disinformazione: si trattava essenzialmente di applicare la scienza sociale alla dislocazione della comunicazione, allo smembramento delle strutture. Uscì da questa esperienza profondamente diffidente nei confronti di ogni tentativo di fare della scienza sociale applicata, e si può dire che questa diffidenza segnò la sua opera sino alla fine dei suoi giorni; penso anche che essa spieghi perché egli finì per prendere le distanze da tutto il lavoro che si effettuò a partire dal suo concetto di "doppio vincolo": gli sforzi deliberati di certe persone di creare i doppi vincoli in terapia, di apportare una soluzione ai problemi del doppio vincolo o di cambiare le persone, nella situazione terapeutica, agendo su di esse, gli sembravano inquietanti, perché egli riteneva che, quali che fossero le intenzioni su cui si fondassero questi tentativi, questo genere di interventi e di manipolazioni sfociavano alla fin fine nell'aggravare la situazione di partenza. Mi sembra evidente che questa convinzione scaturiva da quegli anni durante i quali gli era stato richiesto di lavorare in questo senso. Il suo lavoro nell'OSS, durante la guerra, era consistito appunto nel manipolare i processi di comunicazione in modo da confondere il nemico! Le sue attività, a quell'epoca, non avevano certamente nulla di terapeutico...

Coloro che, fra voi, hanno letto *Our Own Metaphors* avranno certamente notato che molti dei partecipanti alla conferenza Wenner-Gren continuavano a ripetere: "Che cosa dobbiamo fare nel campo della crisi ecologica? Facciamo un piano, stabiliamo un programma, prendiamo delle decisioni", e che Gregory, dal canto suo, rispondeva sempre: "No, questo no. Cercando di fare qualcosa, non faremmo altro che aggravare la situazione. Bisogna aspettare. Riflettere". Penso che l'idea che questo tipo di problema potesse avere una soluzione gli sia venuto in mente per la prima volta in seguito alla lettura del libro di E. Herrigel, *Lo Zen e il tiro con l'arco*; una delle idee-chiave di questo libro è che, nello Zen, bisogna continuare a esercitarsi, lottare e disciplinarsi, fino al momento in cui l'azione diventa spontanea; quando si è arrivati a questo punto, agire non consiste più nel decidere di fare qualcosa al fine di ottenere un certo scopo: l'azione diventa l'espressione non più di ciò che si vuole, ma di ciò che si è. Tutto il problema equivale dunque a scoprire quale stato mentale, permettendo di liberarsi delle informazioni implicate nella finalità cosciente, renda possibile tale azione. Mio padre rifletté molto sulla natura di questo stato mentale così particolare, e acquisì progressivamente la convinzione che era in gioco, qui, un problema di ordine religioso.

A poco a poco, arriviamo quindi al tema dell'ultimo manoscritto di Gregory, *Where Angels Fear to Tread*. Bisogna cercare di immaginarsi la vita che Gregory conduceva a Esalen, con tutti questi problemi per la testa.

Cercate di immaginare, se volete, il tipo di umorismo cui era progressivamente pervenuto, la meraviglia mista a timore che poteva avvertire allorché meditava sul parallelismo fra i processi mentali e quelli dell'evoluzione, la sua crescente intuizione del carattere religioso di questa scoperta, e, infine, la sua certezza che solo il riconoscimento di questa unità di mente ed evoluzione potesse permettere di agire senza distruggere... Sapeva di dover morire: egli sopravvisse ancora tre anni benché gli avessero detto che non aveva più di due mesi di vita, ma sapeva tuttavia di essere prossimo alla fine, e visse in quell'istituto così straordinario quale è Esalen, dove trovavano rifugio molti pensatori brillanti e creativi, ma che era anche un'immensa pentola dove bolliva il grande 'brodo' o il grande 'condensato' delle idee californiane: Esalen è anche un luogo dove ogni sorta di amanti dell'occulto o di teorie più o meno fumose si siedono attorno a un tavolo per parlare di esperienze extrasensoriali, d'aure e di vite passate, praticano questa o quella forma di divinazione e si sforzano di farne uso nella psicoterapia. Ciò, del resto, consente di consultare il proprio inconscio, alla maniera di un test proiettivo — danzano, fanno bagni caldi, scrivono poesie, il tutto fra due sedute di psicoterapia. Esalen è un condensato molto ricco, ma composto da ingredienti che non sono sempre compatibili.

Gregory criticava il dualismo: nel pensiero dualista, notava, la mente è qui e la materia là; alcuni lavorano sulla materia e finiscono con l'adottare un punto di vista essenzialmente materialista. Il pericolo di questo atteggiamento, secondo lui, non risiedeva nell'attenzione conferita alla materia, ma nella suddivisione iniziale fra i fenomeni materiali e i fenomeni mentali, suddivisione che, da parte di coloro che adottano questa visione materialista, porta quasi sempre a prendere in considerazione solo la materia, ed esclude la mente dal campo della ricerca. Allo stesso tempo, sottolineava, a coloro che si dedicano a considerare solo la materia (con, bisogna riconoscerlo, un incredibile talento: la tecnica e la tecnologia sono, dopo tutto, gli assi attorno ai quali è costruita la nostra civiltà), si oppongono, naturalmente, altri che credono, dal canto loro, di poter studiare i fenomeni mentali separandoli dalla loro base materiale, come se la mente fosse trascendente: Gregory, è molto importante sottolinearlo, li giudicava altrettanto irragionevoli dei primi! Molti sostenitori di questa posizione — e, a Esalen, erano particolarmente numerosi — vedevano in Gregory un alleato. Ma lui non credeva che potesse esservi la mente al di fuori delle strutture materiali indispensabili a ogni organizzazione; riteneva che potesse esservi realtà fisica senza mente, ma non l'inverso.

In *Mente e natura*, Gregory definisce i sei criteri del sistema fisico che gli appaiono specifici dei processi mentali — o, se preferite, le condizioni stando alle quali una macchina gli sembrava presentare tutte le caratteristiche della mente. Il primo criterio distintivo del processo mentale, spiegava, è

che si tratta di un sistema composto di parti in interazione; l'importante, per lui, era che queste parti fossero organizzate: è questa organizzazione che mio padre chiamava *mente*, e il tipo di legame che unisce le parti di tale sistema (tali parti possono collidere l'una con l'altra, essere congiunte da fili elettrici, collegate da una qualsiasi forma di contatto soggetta alle leggi della natura) o la loro qualità (può trattarsi di transistor, dei componenti di un calcolatore, le persone di quest'aula, che fanno parte anche di un più vasto sistema, le cellule di un corpo ecc.) non gli apparivano essenziali. L'importante gli sembrava consistere non nei componenti, ma nella loro organizzazione.

Un'altra caratteristica di tale sistema è la sua capacità di reagire a differenze: un termostato reagisce a differenze di temperatura, una pianta a differenze di luce e di umidità ecc. E, aggiungeva mio padre, questo tipo di sistema deve anche poter immagazzinare energia, affinché l'energia necessaria a questa reazione non provenga dall'evento che ha scatenato la reazione: se io dò un bel pugno a Yves, che è seduto accanto a me, e lui cade all'indietro, sarà stato spostato dall'energia fisica del mio pugno, esattamente come una palla da biliardo urtata da un'altra è stata spostata dall'impatto; ma, se lui resta in piedi e mi colpisce a sua volta, l'energia fisica che consumerà in questa azione non sarà quella del mio pugno. Da dove verrà quest'energia? Proverrà da ciò che egli ha mangiato a colazione! La capacità che ha Yves di immagazzinare energia gli permette di reagire a eventi che non trasmettono la propria energia. E lui può anche reagire ad assenze: se io smetto bruscamente di parlare e interviene un silenzio, lui registrerà questa differenza fra i miei comportamenti, passati e presenti, noterà questo mutamento in base a ciò che si aspettava dal contesto (e questa è, d'altro canto, una sequenza di comunicazione particolarmente complessa); e cercherà dunque di dire qualcosa del tipo: "Continui pure, non si fermi". Ma l'energia necessaria al suo commento non gli sarà fornita dal mio silenzio: ciò che gli permetterà di reagire a questa assenza sarà la sua colazione!

I fenomeni mentali richiedono dunque degli organi di senso che facciano parte di un sistema e siano capaci di rispondere a differenze, e una fonte di energia collaterale: la capacità di rispondere a tali codici poggia su queste due condizioni. Inoltre, Gregory osservava che l'organizzazione doveva essere sufficientemente complessa da permettere l'esistenza di circuiti di causalità circolari, e che questi circuiti dovevano essere necessariamente gerarchici... Mi fermerei qui nel richiamo di queste sei caratteristiche analizzate molto dettagliatamente in *Mente e natura*.

Ho ricordato questo passo di *Mente e natura* al fine di sottolineare l'importanza, per mio padre, della *physis*. La capacità di un sistema di reagire a differenze dipende da eventi fisici come onde sonore, sostanze chimiche ecc., e la sua stessa reazione non è possibile, allo stesso modo, se non per-

ché esistono processi fisici come — per riprendere l'esempio della colazione — il metabolismo.

Senza questi eventi fisici, nulla di tutto ciò potrebbe accadere. Ecco dove era arrivato Gregory quando si trovava a Esalen, dove gli ripetevano da tutte le parti: "Oh, Gregory, tu ci salvi da questo terribile materialismo che distrugge il mondo. Le tue idee danno una giustificazione logica alla nostra spiritualità!". Spesso rispondeva: "Beh, sí e no..." E a volte ascoltava queste professioni di fede spiritualistica, e teneva le proprie opinioni per sé!

In un certo senso, ecco cosa voleva dire, in quest'ultimo libro: "Ora sono indotto a definire le questioni su cui lavoro come questioni religiose. Si tratta di questioni estremamente importanti, poiché su di esse si fonda la possibilità di una teoria dell'azione, e che richiedono, da parte mia, dei chiarimenti, perché io non conferisco al termine *religione* lo stesso senso che ad esso attribuiscono le persone che mi circondano, benché siano tuttavia le uniche presso le quali mi sento a mio agio, poiché sono le uniche che respingono un certo tipo di materialismo". Di fatto, egli preferiva la compagnia delle persone di Esalen rispetto a quella della maggior parte degli scienziati, e in particolare a quella degli specialisti di scienze sociali, dei terapeuti e degli uomini politici.

Un altro elemento da non dimenticare, che concerne i suoi due ultimi anni di vita, riguarda i numerosi contatti che ebbe con Jerry Brown, il governatore della California — Jerry Brown, come sanno alcuni di voi, è un vecchio gesuita; ha studiato il buddismo al centro Zen di San Francisco; ha intrattenuto stretti rapporti con il movimento ecologista, si è interessato da vicino a tutti i dibattiti filosofici legati alle questioni ecologiche. Affascinato dai lavori di Gregory e dalle loro implicazioni politiche, l'aveva nominato membro del Consiglio dei *Regents* dell'Università della California, cioè della commissione che effettua la supervisione delle attività dell'Università, fissando per esempio l'enorme budget che devono suddividersi più di venti sedi distribuite in differenti città della California, in cui sono impiegate migliaia di persone. Gregory si trovò dunque improvvisamente a confronto con una struttura importante, pressoché impossibile da rimuovere o da cambiare. Dovette, all'improvviso, parlare a questo gruppo di individui, costituito dagli altri *Regents* che prendevano decisioni. Penso che questa situazione fu un altro fattore del nuovo indirizzo che il suo pensiero assunse.

Tali persone abituate a prendere queste decisioni continuavano a dirgli "Non sollevi sempre questioni astratte! Parli di argomenti pratici. Non ci venga a dire, per esempio, che la ricerca nucleare in cui l'Università della California è impegnata, a Los Alamos e a Livermore, è qualcosa di malvagio. Questa ricerca dà da vivere a decine di migliaia di lavoratori..."

La ragione per cui ho seguito questo schema, è che so che voi siete arrivati a interessarvi a Bateson per ragioni differenti, e temevo dunque, nel

caso non avessi fatto precedere la mia esposizione da questa introduzione, che il legame fra queste parti dell'opera di Gregory che hanno attratto la vostra attenzione e il suo ultimo libro non vi risultasse chiaro. Mio padre non ha terminato questo libro di cui vorrei parlarvi, e mi trovo ora nella stessa situazione dell'epoca della sua morte: allora dovevo, fra gli altri impegni, scrivere una biografia dei miei genitori — l'ho appena finita — e, poiché questa biografia riprendeva tutte le questioni su cui mio padre e io abbiamo lavorato, avevo preferito, prima di occuparmi di questo ultimo libro incompiuto, terminare la biografia. Gregory aveva l'intenzione che noi lavorassimo assieme a questo libro, e che per una volta lo firmassimo entrambi, ma la sua malattia progredì sciaguratamente in modo così rapido che questo non fu possibile. Avevo, ancora una volta, avuto la sensazione di dover anzitutto, se volevo concentrarmi sull'epigenesi di quest'opera e finire col dedicarmi totalmente, cominciare col concludere la redazione di questa biografia e liberarmi dai miei altri impegni. Su che cosa, in realtà, mio padre lavorava? Perché si è mosso in questa direzione, dopo aver sviluppato le idee che conosciamo? Come si apprestava a collegare il tutto? Non faccio che cominciare a pormi queste domande. Di conseguenza, non potrò che descrivervi, qui, le traiettorie, le direzioni che lui aveva cominciato a seguire, riconoscere qua e là questo o quel punto di appoggio che permetteva di collegare tali nuovi orientamenti alla sua opera di questi ultimi quarant'anni, e infine cercare di determinare verso che cosa, in quei capitoli che lui non ha mai scritto, il suo pensiero stava convergendo.

Come ho già detto, Gregory aveva la tendenza a partire da un numero molto esiguo di dati che potevano consistere in un aneddoto, in un evento o in un rituale o nel progetto di un film, e su cui egli rifletteva intensamente... Penso in particolare a una storia che lesse in un libro pubblicato attorno al 1968 dall'antropologo americano Sol Tax — non so se la conoscesse prima — e che egli raccontò nel 1969 alla conferenza Wenner-Gren, al fine di illustrare ciò che intendeva per religione. La citava spesso, all'interno di ogni sorta di contesto, ed è possibile che alcuni di voi la conoscano già, ma ve la racconto ugualmente a mia volta, perché mi sembra sia una chiave che ci permette di cogliere un po' meglio gli orientamenti di *Angels Fear*. Tax, che faceva ricerche sugli indiani d'America, un giorno fu invitato a un raduno organizzato a Iowa City dalla Chiesa indigena americana, una setta i cui membri appartengono alla comunità indiana — questa chiesa amalgama credenze cristiane con elementi provenienti da religioni americane indigene, e consacra anche, fino ad un certo punto, un culto all'indigenismo: essa fa parte di quelle religioni di contatto che nascono quando due civiltà s'incontrano, e danno una soluzione ai problemi di disorganizzazione culturale. Essa si distingue anche, e questo è importante per la nostra storia, per l'uso rituale del peyote, un cactus allucinogeno che provoca visioni psichedeliche.

A quell'epoca, la consumazione di droghe psichedeliche era passibile di provvedimenti giudiziari: gli agenti del governo volevano dunque proibire alla chiesa indigena l'uso illegale di droghe... Tax, il quale desiderava aiutare i fedeli di questa setta, pensò che, in quanto la costituzione degli Stati Uniti garantisce la libertà di religione, doveva essere loro possibile, se fossero riusciti a dimostrare il carattere religioso della propria attività, porsi sotto l'egida della legge: ebbe dunque l'idea di filmare i loro rituali, per poter provare dinanzi ai tribunali, con adeguate pezze d'appoggio, che tali rituali, quali che fossero i significati particolari che questa chiesa attribuiva a essi, costituivano una attività religiosa. Era così sicuro di aver trovato la soluzione giusta, che sbarcò a Iowa City, accompagnato da un'équipe di operatori, armati di tutte le loro cineprese, e, non appena arrivato, si recò dinanzi al Consiglio della Chiesa per ottenere l'autorizzazione a filmare.

Nel libro, Tax racconta la sequenza degli avvenimenti. Ecco quello che scrive:

Gli indiani non riuscivano a vedersi mentre svolgevano la personalissima attività della preghiera davanti a una cinepresa. Espressero a turno le loro opinioni, pro e contro, e a poco a poco la tensione salì. Il problema si configurò in modo netto e nessuno cercò di evitarlo; si doveva profanare anche una sola cerimonia per salvare la chiesa? Non ci fu uno che obiettasse che forse il pericolo per la chiesa non era poi così grave. Sentendoli dibattere il dilemma, così come era stato posto, sembrava di assistere a una tragedia greca. (Tax) era seduto di fronte all'assemblea insieme col presidente della chiesa e via via che ascoltava affascinato quei discorsi, si rendeva conto che, di fronte a quel conflitto tra integrità e sopravvivenza, tutti sceglievano l'integrità. Tutte quelle persone, che pure erano tra i membri più politicizzati della chiesa, non potevano sacrificare la loro tanto attesa e sacra notte di preghiera. Quando ciascuno ebbe parlato, il presidente si alzò e disse che se gli altri volevano il documentario, lui non aveva obiezioni, ma in tal caso voleva essere esonerato dalla cerimonia. Naturalmente questo precludeva ogni possibilità di girare il documentario; il senso dell'adunanza era evidente².

Quando si ascolta questa storia, va evitata una confusione: essa non vuol dire che una telecamera è in sé un oggetto blasfemo (non lo è neppure un antropologo!). Penso che l'accento posto in questo racconto sul ruolo della cinepresa in quanto tale oscuri il suo significato. Mi sembra che il proble-

² Il passo di Sol Tax è stato riproposto, successivamente, in G. Bateson - M.C. Bateson, *Angels Fear. Towards an Epistemology of the Sacred*, Macmillan, New York 1987. Si veda la traduzione italiana di G. Longo, *Dove gli angeli esitano*, Adelphi, Milano 1989, p. 116 [n.d.t.].

ma, qui, non risieda nell'idea di fotografare, di filmare, la cerimonia in se stessa, ma, piuttosto, nel fatto che questa ripresa avrebbe trasformato la cerimonia in un mero mezzo che permette di conseguire un certo scopo (in America, c'è gente che si sposa quasi solo per scattare fotografie del proprio matrimonio!). Ciò che, in questo film, è blasfemo, è la trasformazione della cerimonia in un mezzo per raggiungere un obiettivo — quando anche l'obiettivo stesso fosse, nel caso specifico, positivo, visto che tale film avrebbe permesso alla chiesa di sopravvivere. Il sacrilegio, in questo apologo, risiede non già nella presenza di un oggetto meccanico preciso, quanto nella coscienza di sé che, in virtù della relazione che essa intrattiene con lo scopo per cui è utilizzata, la cinepresa avrebbe inevitabilmente fatto nascere.

Vi ricorderete senza dubbio che uno dei temi centrali di *Mente e natura* era quella maniera di apprendere la realtà affrontandola da differenti punti di vista che mio padre chiamava la "doppia descrizione", e vi racconterò adesso la seconda storia che mio padre accostava all'aneddoto di Tax. Essa si trova nel poema di Samuel Coleridge intitolato *The Rime of the Ancient Mariner*, che ha per tema le disavventure di una nave. Rivolgendosi a dei passanti, una volta rientrato nella terra natale, il Vecchio Marinaio racconta loro di avere ucciso un albatro all'inizio della traversata, e di conseguenza, per l'uccisione di questo uccello tradizionalmente protettore dei navigatori, di aver portato sventura alla sua nave: dopo essersi smarrito nei mari vicini al Polo Sud, e poi nelle acque tropicali, dopo aver dovuto affrontare varie tempeste, il suo battello, spiega loro, aveva finito per essere immobilizzato dalla bonaccia, e tutti i membri dell'equipaggio erano morti di sete uno dopo l'altro; lui solo era sopravvissuto, poiché la sua colpa, incarnata dall'uccello morto, che i suoi compagni gli avevano appeso al collo, era tale per cui egli non poteva morire. Il passo che vi leggerò racconta del modo in cui il Vecchio Marinaio poté liberarsi della sua colpa: immediatamente dopo, i cadaveri disseminati sul ponte si alzarono, si avviarono a svolgere i loro rispettivi compiti, e ricondussero la nave in Inghilterra, dove il Vecchio Marinaio trovò la pace e la redenzione.

Le strofe che seguono cominciano dunque con la descrizione di una vera e propria scena d'orrore. L'equipaggio è morto di sete, cadaveri in putrefazione sono distesi sul ponte, e serpenti marini circondano la nave immobile. Coleridge scrive:

Saliva in cielo la mobile Luna,
E in nessun punto dimorava:
Saliva mollemente,
Con una o due stelle damine —

I raggi suoi schernivano l'arroventato mare,
Come brina d'Aprile seminata;
Ma là nell'ombra vasta della nave
L'acqua stregata ardeva ancora e sempre
D'un rosso fisso e spaventoso.

Oltre l'ombra della nave
Io spiavo i serpenti marini
Muoversi in lingue d'un bianco abbagliante:
E come s'impennavano, quella luce folletta
In fiocchi ricadeva candidissimi.

Dentro l'ombra della nave
Rimiravo i loro ricchi vestimenti:
Nero velluto e verde azzurro lustrati;
Nuotavano arricciati, ad ogni scia
Era uno sprazzo di fuoco dorato.

Felici cose viventi! Lingua non c'è
Che possa chiarirne la bellezza!
Un'acqua d'amore mi fiottò dal cuore,
E, senza saper, le benedissi:
Certo il mio santo ebbe pietà di me,

Ed io le benedissi, senza sapere.
In quell'attimo giusto potei pregare;
Ed allora dal mio collo liberato
Si sfilò l'Albatro, e colò
Come piombo in fondo al mare.

Oh il sonno! la dolcissima cosa
Prediletta dall'uno all'altro polo!
Lode ne sia alla Vergine Maria!
Lei mi mandò dal cielo il dolce sonno
Che mi si insinuò nell'anima.

Gli stupidi mastelli che sul ponte
Sí lungamente s'erano rimasti,
Me li sognai pieni rasi di rugiada;
Ed allorché mi risvegliai, pioveva³.

Il Vecchio Marinaio vide un incubo. Non tira un filo di brezza, i raggi della luna sembra infiammino il mare, egli ha sete, la putrefazione lo circonda, e,

³ S.T. Coleridge, *La ballata del vecchio marinaio*, trad. di B. Fenoglio, Einaudi, Torino 1964, pp. 36-41.

improvvisamente, guarda i serpenti di mare che si contorcono nelle onde, e dice "Oh, felici cose viventi!". Vede che sono vivi, ammira la loro bellezza, e, spontaneamente, li benedice. Ed ecco, il problema è risolto! Dalle sue labbra incapaci di pregare, da quando aveva ucciso l'albatro, una preghiera ha potuto infine sgorgare. Si addormenta, sogna che i secchi disposti sul ponte si riempino di rugiada, e, quando si risveglia, ecco che piove. Poco dopo, si alza il vento, e la nave può ripartire.

Quando raccontava questa storia, Gregory domandava: "Che cosa sarebbe successo se un terapeuta avesse detto al Vecchio Marinaio: 'Bene, per risolvere questo problema di colpa, ciò che dovrete fare è imbarcarvi su una nave in partenza per i tropici. Poi, quando vedrete i serpenti marini, li benedirete, e allora tutto sarà sistemato!'". Bene, questo non avrebbe funzionato, perché ciò che salva il Vecchio Marinaio (per Gregory, era la percezione e il riconoscimento della bellezza naturale) sfugge a ogni pianificazione. Si può anche dire, nella fattispecie, che ogni conoscenza, ogni previsione degli effetti possibili, sabota il processo di guarigione. Si rivela che, affinché certi eventi siano operanti, affinché determinati processi possano aver luogo, non bisogna essere coscienti della loro occorrenza, poiché ogni consapevolezza di tali eventi o processi equivale ineluttabilmente a collocarli all'interno di un quadro di intenzionalità che non può che sospendere i loro effetti.

Per uno scienziato, voi sapete, sentirsi tutto d'un tratto condotto a parlare di cose come queste... della necessità di un *non-sapere*... è qualcosa come un trucco. Se è necessario che un muro protegga certi tipi di conoscenza e li metta al riparo dalle deformazioni della nostra coscienza, come organizzare la società? Nelle società primitive, il carattere esoterico di determinate conoscenze e i molteplici tabù in vigore soddisfacevano questa funzione. A partire da qui, il pensiero di Gregory faceva degli zig-zag: l'analogia di questi meccanismi con quelli dell'evoluzione da un lato, e dall'altro quelli del pensiero, lo colpiva... Gli ricordavano, da una parte quella che si chiama la barriera di Weissmann, e, dall'altra quelle tappe della percezione e del processo della formazione delle immagini che non sono accessibili alla coscienza.

Per quanto concerne il primo punto, l'esistenza della barriera di Weissmann fu postulata alla fine del diciannovesimo secolo dall'embriologo August Weissmann, nel quadro del dibattito sull'eredità dei caratteri acquisiti: Weissmann, contro Lamarck, non pensava che un organismo individuale potesse trasmettere la sua esperienza al materiale genetico che avrebbe determinato la generazione successiva. Per dirla in termini molto semplici egli non credeva che, se io lavoro in una miniera di carbone e se questo lavoro sviluppa i muscoli del braccio, questo cambiamento muscolare possa trasmettersi al materiale genetico che determinerà la generazione seguente.

Effettivamente, se io sono muscolosa, non necessariamente lo saranno i miei figli.

Mio padre accostava anche questi meccanismi a quelli della percezione. Se io considero qualcuno che si trova accanto a me, l'immagine di lui che ho nel mio cervello non corrisponde esattamente a ciò che egli è. Ma, poiché sono inconsapevole del modo in cui l'immagine che ho di lui è costruita, e, poiché essa è *costruita* all'interno di me stessa, posso fare come se lo vedessi veramente. E avrei un bel leggere Kant, questo non cambierebbe niente.

Dunque, ecco ancora una situazione che poggia sull'incoscienza, sul fatto che non si dà legame. Si può nella fattispecie comprendere che la nostra capacità di agire, a partire dai dati dei nostri sensi, dipende dalla nostra incoscienza: se noi dovessimo restare consci di tutti i processi interni che la percezione implica, saremmo molto probabilmente incapaci di reagire alle nostre sensazioni. E allo stesso modo si può dimostrare che l'eredità lamarckiana sarebbe con ogni probabilità letale: ogni incorporazione delle reazioni dell'organismo alle pressioni dell'ambiente nel materiale genetico si tradurrebbe immancabilmente in una perdita progressiva di flessibilità, perché, dopo tutto, la capacità di reagire all'esperienza poggia essenzialmente sulla flessibilità adattiva dell'organismo. Se la flessibilità fosse sostituita da una reazione specifica, ciò impedirebbe ogni ulteriore cambiamento, e si rivelerebbe, alla fine, letale — Gregory sottolineava anche che, naturalmente, nonostante l'eredità lamarckiana, l'eredità dei caratteri acquisiti, fosse impossibile da un individuo all'altro, questa svolgeva un ruolo, sulla scala delle grandi popolazioni, all'interno del processo della selezione naturale, poiché gli individui di una popolazione capaci di adattarsi, devono possedere la capacità potenziale di dirigersi verso un certo tipo di adattamento, e solo essi sopravvivono.

L'evoluzione presuppone una duplice armonizzazione, un adeguamento anzitutto del materiale genetico all'organismo, poiché quest'ultimo deve, per poter assolvere il suo compito, presentare una sufficiente coerenza interna, e, in seguito, un adeguamento esterno all'ambiente, attraverso l'adattamento. A ogni generazione, noi facciamo la spola fra questi due adeguamenti, poiché la barriera di Weissmann impedisce ogni trasformazione prematura delle nostre capacità di adattamento all'ambiente esterno in capacità interne specifiche, determinate dal patrimonio genetico.

La domanda che Gregory si poneva in *Angels Fear* era la seguente: che cosa, nella società umana, equivale alla barriera di Weissmann? Si sarebbe tentati di rispondere, di primo acchito: la conoscenza esoterica; ma Gregory non si faceva difensore degli artifici dei sacerdoti, dell'esoterismo, o dei tabù di ogni ordine che gravano sul pensiero. Desiderava semplicemente scoprire criteri di rigore e di coerenza in grado di insegnarci e non lanciare

ogni sorta di idee e a non cominciare ad agire prima di essere pervenuti, a tutti i livelli, a un minimo di coesione, e di garantirci anche certi tipi di armonia e di coerenza interna. Si tratta in fin dei conti di sapere come organizzare la società e l'esperienza personale per incoraggiare la coerenza, o, se preferite, di una presa di coscienza continua della struttura che connette i nostri modelli in modo da non essere più semplicemente assimilabili a un guazzabuglio di fatti discordanti. Come educare gli individui per fare in modo che le loro menti sappiano ricercare modelli di coerenza e di completezza in un campo della loro esperienza e applicarli altrove?

Una tale coerenza deve includere, fra gli elementi più centrali, la coscienza dei processi naturali e la trasposizione per via abduittiva di un tipo di dati su un altro. Essa poggia non su una logica disincarnata, ma su una logica che presta attenzione al biologico.

traduzione dal francese di Rocco De Biasi e Gianfranco Gabetta

Friedrich Nietzsche LA VOLONTÀ DI POTENZA

frammenti postumi ordinati da Peter Gast
e Elisabeth Förster-Nietzsche

nuova edizione italiana
a cura di Maurizio Ferraris e Pietro Kobau



Bompiani

Il meta-libro di Bateson

di Alessandro Dal Lago

Frammenti di un libro che non si può finire

In oltre quarant'anni di attività intellettuale, Gregory Bateson non ha scritto un vero libro, se con ciò intendiamo qualche genere di narrazione conclusa. La sua prima opera (pubblicata nel 1936), analisi di un rituale di travestimento Itamul, è un esempio quasi perfetto di decostruzione dell'etnologia. Ciò appare già dal titolo originale, la cui apparente pedanteria nasconde a malapena gli intenti ironici dell'autore: *Naven. Una ricerca sui problemi suscitati dalla raffigurazione composita, da tre punti di vista, della cultura di una tribù della Nuova Guinea*¹. Questo libro segnava non solo il distacco dal funzionalismo allora imperante in antropologia, ma documentava anche una prospettiva pluralistica nell'analisi della cultura e soprattutto l'interesse per le forme e le logiche dei rituali (più che per i loro contenuti simbolici): è in questo primo lavoro che viene elaborata la nozione di *schismogenesi*, e cioè di conflitto simmetrico e cumulativo, che diverrà decisiva nei lavori successivi. In *Naven*, la descrizione di un segmento di cultura esotica si trasforma in una via di mezzo tra digressione epistemologica e *account* autobiografico — qualcosa che oggi suscita ammirazione tra i sostenitori dell'antropologia interpretativa, ma una cinquantina d'anni fa faceva inorridire severi maestri come Radcliffe-Brown².

L'ultima opera di Bateson, *Mente e natura*, che doveva dar forma alle ri-

¹ Curiosamente (ma non troppo), il sottotitolo originale è scomparso dall'edizione italiana: *Naven. Un rituale di travestimento in Nuova Guinea*, Einaudi, Torino 1988. Molto importante, in questa edizione, è l'"Epilogo 1958", in cui Bateson discute i rapporti tra la vecchia ricerca e i suoi interessi epistemologici successivi.

² Si veda G. Marcus, *Una opportuna rilettura di "Naven"*: Gregory Bateson, saggista oracolare, in appendice a G. Bateson, *Naven*, cit., pp. 291-312. Questo commento, che inquadra *Naven* nell'antropologia del nostro secolo, ripropone lo stereotipo del carattere

flessioni di una vita, è invece un assemblaggio di materiali diversi, illustrazioni, apologhi e metaloghi³. Tra l'inizio e la fine della carriera di Bateson come scrittore, non troviamo dei libri ma un certo numero di saggi, prefazioni e introduzioni e la sua opera principale, *Verso una ecologia della mente*, che è un non-libro per eccellenza, la documentazione di una vita di ricerche apparentemente erratiche — saggi sulla cultura balinese ed analisi della comunicazione animale, riflessioni sulla natura del gioco, teorie sulla patologia dei sistemi familiari e meditazioni sulla crisi ecologica⁴.

Dalle prefazioni dei suoi non-libri, dall'autobiografia della figlia e da quell'opera semi-postuma che è *Dove gli angeli esitano*, sappiamo che Bateson progettava dei libri, ma poi questi gli si moltiplicavano tra le mani⁵. Il progetto di un libro ne produceva un altro ed entrambi rimanevano allo stato di abbozzi. Questa difficoltà o riluttanza a rispettare le forme canoniche di scrittura si manifesta anche nei saggi. È raro che il contenuto di un saggio di Bateson corrisponda al suo titolo. *Stile, grazia e informazione nell'arte primitiva*, ad esempio, parla ben poco di arte primitiva e di stile, ma è invece una straordinaria digressione sul mito occidentale della coscienza. *La ci-*

oracolare dell'insegnamento di Bateson, uno stereotipo a cui ha indirettamente contribuito la bella biografia di D. Lipset, *Gregory Bateson: The Legacy of a Scientist*, Beacon Press, Boston 1982. Tra i pochi volumi collettivi dedicati a Bateson segnaliamo inoltre C. Wilder e J. Weakland (a cura di), *Rigor and Imagination. Essays from the Legacy of Gregory Bateson*, Praeger, New York 1981 (la raccolta migliore); J. Brokman (a cura di), *About Bateson*, Dutton, New York, 1977; la sola raccolta di testi dedicata fin qui a Bateson in Italia (P. Tamburini, a cura di, *Gregory Bateson: il maestro dell'ecologia della mente*, Federazione università verdi, Bologna 1987) mescola qualche spunto interessante a una folla di luoghi comuni: in particolare nessun intervento affronta il ruolo delle metafore religiose nel pensiero di Bateson. Altrettanto significativo è il disinteresse dei nostri filosofi per l'opera di Bateson (se si esclude qualche riferimento erratico di studiosi di Heidegger, come Gianni Vattimo e E. Mazzarella). Val la pena di notare come il recente dibattito sullo statuto scientifico e politico dell'antropologia contemporanea debba molto all'influsso di Bateson. Si veda ad esempio J. Clifford e G. E. Marcus (a cura di), *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*, University of California Press 1986.

³ G. Bateson, *Mind and nature. A necessary Unity*, Dutton, New York 1979 (trad. it. *Mente e natura*, Adelphi, Milano 1984).

⁴ G. Bateson, *Steps to an Ecology of Mind*, Chandler, S. Francisco 1972 (trad. it. *Verso una ecologia della mente*, Adelphi, Milano, 1977).

⁵ M.C. Bateson, *With a daughter's Eye. A Memoir of Margaret Mead and Gregory Bateson*, William Morrow, New York 1984 (trad. it. *Con gli occhi di figlia. Ritratto di Margaret Mead e Gregory Bateson*, Feltrinelli, Milano 1985); G. Bateson e M.C. Bateson, *Angels Fear. Towards an Epistemology of the Sacred* (trad. it. *Dove gli angeli esitano*, Adelphi, Milano 1989); per una conoscenza della vita e dell'insegnamento di G. Bateson sono anche importanti M. Mead, *Blackberry Winter: My earlier Years*, William Morrow, New York 1972 (trad. it. *L'intervento delle more*, Mondadori Milano 1977) e M.C. Bateson, *Our own Metaphor: A personal Account of a Conference on Conscious Purposes and Human Adaptation*, Knopf, New York 1972.

bernetica dell'io: una teoria dell'alcolismo parla di cibernetica più che di alcolismo, e in realtà il suo vero tema è l'idea di divinità. I saggi ben noti sulla teoria del *double bind* hanno come tema dichiarato la schizofrenia e come contesto scientifico la psichiatria: il lettore scopre ben presto, però, che Bateson è interessato soprattutto alla logica metaforica del discorso schizofrenico più che alla schizofrenia come problema psichiatrico, e che tale logica lo affascina. Il sillogismo

Gli uomini sono mortali

l'erba è mortale

Gli uomini son erba

Non è un esempio di non sense, ma di una logica analoga a quella della poesia (e della religione). Il lettore comprende presto che per Bateson è stolto tradurre la logica poetica in prosa, e quindi, analogamente, c'è qualcosa di stolto nella *prosaicità* di qualunque terapia, che per salvare il paziente non può che snaturare le sue metafore⁶. Bateson ha preso spesso le distanze dall'idea e dalla pratica della terapia, benché si sia sottoposto a un'analisi junghiana, e abbia manifestato un certo interesse teorico per Jung (soprattutto perché Jung lavorava sulle metafore religiose arcaiche). La cortese indifferenza di Gregory Bateson per Freud e la psicanalisi ortodossa era motivata non tanto dalla sua avversione per le micro-ingegnerie sociali e relazionali, quanto dalla critica (evidente in tutta la sua opera) delle epistemologie basate sugli psichismi individuali. A Bateson non interessavano tanto (o soltanto) gli schizofrenici come malati, ma la schizofrenia come tipo di comunicazione. In altri termini, i testi sul *double bind* hanno come oggetto quella logica metaforica che sembra unire un certo discorso schizofrenico, la creatività artistica, il gioco (animale e umano) e la religione⁷.

Questi esempi mostrano che Bateson parla e scrive sempre *d'altro* — ciò che è evidente soprattutto nei metaloghi, il cui tema non è quello dichiarato nel titolo, ma emerge, indipendentemente dalle intenzioni dei parlanti, nella loro relazione. Infatti, *l'altro* a cui Bateson rimanda incessantemente, e che lo previene dallo scrivere dei veri libri e dei veri saggi, è costituito dalle *relazioni*, e cioè da quei legami che uniscono le singole parti di un organismo, di un sistema vivente o sociale, all'intero. La "mente" per Bate-

⁶ Si veda su questo aspetto G. Bateson, *Una teoria del gioco e della fantasia*, in *Verso una ecologia della mente*, cit.

⁷ In realtà lo specifico interesse di Bateson per la psichiatria è documentato da G. Bateson e J. Ruesch, *Communication: The social Matrix of Psychiatry*, Norton, New York 1951 (trad. it. *La matrice sociale della psichiatria*, Il Mulino, Bologna 1972).

son non è che l'insieme di queste relazioni immanente nel cosmo. Il "modello che connette" o l'ecologia della mente sarebbe allora quel sapere capace di comprendere la mente e le infinite relazioni che la costituiscono.

La relazione che ci trascende

Bateson definisce spesso la mente come immanente nel mondo, nel senso che le sue logiche e i suoi segreti non sono estranei al cosmo, non dipendono da qualche orologiaio celeste. Ma la mente, per definizione, trascende sempre il singolo individuo o parlante, e perfino la specie umana. Essa quindi non è conoscibile (a partire dal semplice fatto che ogni conoscenza si aggiunge alla complessità della mente e renderebbe necessaria una meta-conoscenza, e così via, all'infinito). L'intuizione capitale di Bateson è che qualsiasi *relazione* (tra due animali che giocano, tra i membri di un sistema familiare, tra una creatura o specie e il suo ambiente, tra l'uomo e Dio, tra un'opera d'arte e il sistema simbolico che la rende possibile) funziona secondo criteri diversi dalla logica finalistica mezzi-fini con cui gli uomini vorrebbero governare i loro affari e il loro sapere. Ecco alcuni esempi molto cari a Bateson, tratti dai suoi campi favoriti di indagine, in cui emerge la differenza tra logica relazionale e logica finalistica:

Mappa e territorio. Una mappa (geografica, cognitiva, ecc.) non è solo un espediente della rappresentazione ma l'unica possibilità di rappresentare e di conoscere. Spesso, però noi dimentichiamo non solo che le mappe non coincidono con i territori, ma anche che la mappe si collocano in diversi livelli logici, appartengono cioè a 'tipi' logici diversi. Così, se le parole alcolista e criminale sono mappe che rappresentano delle persone, 'alcolismo' e 'criminalità' sono mappe di idee. Ora, le azioni relative a queste classi di mappe sono completamente diverse. Si può dare un calcio a un sasso, ma non all'idea di un sasso. Bateson ha lavorato a lungo sul problema delle grandi mappe (della cultura e della comunicazione), elaborando terminologie diverse e non sempre collimanti (l'ultima è la distinzione junghiana tra Pleroma, il mondo degli eventi meccanici, e Creatura, quello delle differenze e delle idee)⁸. Ciò che conta però è che le due classi di eventi sono soggette a

⁸ È noto che questa distinzione di Jung (presentata nei suoi *Septem sermones ad mortuos*, utilizzati da Bateson) non rispecchia quella autenticamente gnostica, secondo cui "pleroma" è l'Essere originario e increato e "creatura" è la materia vivente in quanto degradazione dell'Essere. Nonostante questo equivoco (si sa che Bateson aveva scarso interesse per l'erudizione), egli ha visto spesso nel dualismo gnostico un correttivo necessario al monismo delle religioni rivelate e istituzionalizzate.

logiche diverse. Ad esempio si può ridurre meccanicamente il numero dei tossicodipendenti incarcerandoli, ma non si può ridurre con la stessa azione la tossicodipendenza. È anzi probabile che nel mondo delle idee (in senso batesoniano) un'azione meccanica otterrà l'effetto opposto a quello previsto o voluto (incarcerando i tossicodipendenti si aumenta in realtà il numero dei *detenuti* tossicodipendenti, quindi l'incidenza di infezioni legate alla tossicodipendenza ecc.; ciò che in certe azioni umane, politiche, o giuridiche appare irresistibile stupidità dipende piuttosto, per Bateson, dalla difficoltà di comprendere le *differenze* tra mappe, tipi e livelli logici).

Relazioni di dipendenza e di dominio. Il gatto che miagola e si struscia contro la mia gamba quando apro il frigorifero, o mentre gli sto versando del cibo nella ciotola, esprime (come sappiamo dopo Lorenz) una relazione di dipendenza — ciò che noi interpretiamo erroneamente come mezzo (il miagolio) per ottenere uno scopo (il cibo). L'evoluzione della specie umana non elimina queste relazioni che trascendono la logica individuale ma le confonde con i contenuti finalistici dell'interazione. Così, se l'austero professore di matematica che copre la lavagna di formule comunica (anche) il messaggio "dominanza, dominanza", quello più giovane e disponibile comunica (anche) il messaggio "dipendenza, dipendenza". D'altra parte, alcune di queste relazioni sono fondamenti della nostra cultura, e ciò rende difficile e doloroso, se non impossibile, *conoscerle* (Il mito di Giobbe descrive l'impotenza del finalismo davanti alla relazione totemica con Dio: Giobbe impara a sue spese non solo che interrogarsi sugli scopi di Dio è blasfemo, ma anche che nelle questioni religiose l'idea di 'scopo' non ha senso).

La logica tautologica della relazione. Ciò che secondo la logica finalistica appare come 'guadagno', 'perdita', 'vittoria', 'sconfitta', oppure 'dolore', 'sofferenza', 'ragione', 'follia' può essere, nella logica relazionale, il raggiungimento di uno stato ottimale. Qui il fraintendimento della logica finalistica può essere totale. Si consideri l'alcolismo. Se è un complesso di condizioni precedenti (la 'sobrietà') a condurre all'alcolismo, che senso ha appellarsi a queste condizioni (la forza di volontà, la ragionevolezza, ecc.) contro l'alcolismo? La terapia dell'alcolismo parte da Bateson, paradossalmente, dal riconoscimento che l'intossicazione è il modo ottimale in cui si esprime una verità relazionale (tra l'alcolista e la sua sobrietà, e cioè tra l'alcolista e quella vita 'normale' che l'ha portato a divenire tale). Solo quando l'alcolista 'tocca il fondo' e non si oppone con la volontà alla sua condizione (riconoscendo cioè la necessità del sintomo dell'alcolismo), può cominciare a superarla. Qui si può notare, di sfuggita, come i

sistemi prevalenti nelle nostre società per curare le intossicazioni, di qualsiasi tipo, siano destinati al fallimento perché violano questa logica (ma Bateson farebbe notare che tagliare la testa a un assassino, incarcerare un drogato, 'curare' uno schizofrenico non sono che modi di riaffermare una certa relazione, di dominio o di colpa, tra la 'società' e i suoi membri).

In altri termini, la logica relazionale (che governa le relazioni tra un certo insieme e le sue parti e che Bateson chiama *cibernetica*) è indifferente al destino di una singola parte. In questo senso, essa è tautologica, riafferma se stessa contro chiunque. Se una creatura vuole affermarsi o trionfare a dispetto dell'ambiente, la relazione che è stata turbata può riequilibrarsi eliminando quella creatura⁹. Come si sa, Bateson è considerato un padre dell'ecologia contemporanea perché ha analizzato alcune interazioni perverse tra l'azione umana e il suo ambiente. (Si pensi solo al caso classico del DDT. Quando questo fu ritirato dal commercio, gli insetti 'nocivi' si erano immunizzati, ma intere specie animali erano già compromesse per aver assunto il DDT attraverso l'acqua, l'erba e le piante). Il fatto curioso è che Bateson non era affatto un profeta dell'ecologia (al pari di un Günther Anders) come i suoi sostenitori o detrattori vogliono far credere. Le uniche terapie che egli suggerisce contro la distruzione dell'ambiente sono ironiche: imparare ad ascoltare le metafore del sacro che ci vengono dagli animali, dai bambini, dalla poesia o dalla religione. Per Bateson, se il finalismo degli uomini e la loro credenza finalistica in feticci come la coscienza, il sapere, lo sviluppo, sono responsabili della progressiva distruzione dell'ambiente, appellarsi a qualche variante di quei feticci per salvare l'ambiente è stolto quanto appellarsi alla ragione o alla volontà dell'ecologista contro la sua intossicazione. Bateson era probabilmente consapevole che anche nei suoi aspetti più rispettabili la filosofia ecologica coltiva (proprio per i suoi contenuti inevitabilmente finalistici e decisionisti) delle pie illusioni: il concetto di "responsabilità parentale" nei confronti della natura, su cui Hans Jonas, ad esempio, basa la sua etica presuppone che qualcuno, *cosciente* della distruzione dell'ambiente, si ponga il *fine* di limitare l'intervento umano della natura e *decida* di conseguenza: un processo finalistico non solo difficilmente attuabile, ma anche intrinsecamente paradossale e contraddittorio¹⁰.

⁹ G. Bateson, *E allora?* in *Mente e natura*, cit.

¹⁰ H. Jonas, *Philosophical Essays. From ancient Creed to technological Man*, Chicago University Press, Chicago 1981 (trad. it., *Dalla fede antica all'uomo tecnologico*, il Mulino, Bologna 1991; è vero però che, indipendentemente dalla terapia suggerita, la diagnosi di Jonas non è dissimile da quella di Bateson).

Il sacro e la relazione. Un lettore non occasionale di Bateson non ha difficoltà a comprendere che il 'sacro' è il territorio per eccellenza in cui gli stolti si precipitano e gli angeli esistono a mettere piede. Qualunque cosa sia il sacro, Bateson ne parla sempre indirettamente, allusivamente. Ma questo evidente pudore ci permette, se non altro, di delimitarne i confini. Sacro è per Bateson il rivelarsi delle metafore fondamentali, e cioè di relazioni che ci trascendono (e quindi non l'ambiente, ma la sua logica tautologica, non la religione come sistema di credenze e tantomeno come istituzione, ma come *metafora* di relazioni come il potere o la dipendenza, la saggezza o la conoscenza). Il sacro, quindi non si può *conoscere* ma riconoscere, o accettare. Quando Bach diceva che si limitava a scrivere delle note, ma la musica gli proveniva da Dio, esprimeva appunto l'accettazione di una relazione con l'idea di divinità. L'espressione *epistemologia del sacro*, che ricorre nelle ultime opere di Bateson va intesa dunque in senso esattamente contrario a quella apparentemente analoga "epistemologia delle scienze naturali". Per l'uomo, la verità del *sacro* non è nella conoscenza ma nella non-conoscenza. Se può darsi una conoscenza del sacro, questa è esclusivamente contemplativa — dunque qualcosa che si arresta (o esita) davanti alle sue manifestazioni, che tutt'al più ne riconosce l'operare, ma certamente non può conoscerne il senso (allo stesso modo in cui gli indiani Iowa non accettano che l'antropologo riprenda i loro riti, con l'intenzione di documentarne il carattere sacro, perché ciò ne violerebbe la sacralità).

Nella sua concezione di una verità sacra della relazione, Bateson si colloca agli antipodi non solo delle scienze umane, ma anche della filosofia intesa come sapere della coscienza. Che il soggetto risolva la conoscenza della relazione (e cioè di ciò che lo trascende) in conoscenza di sé, e cioè in coscienza, è un errore epistemologico capitale, prima che una manifestazione di onnipotenza. In questo Bateson *sembra* condividere alcune prospettive della filosofia contemporanea, ad esempio quelle discusse dal tardo Heidegger — con la differenza, però, che il richiamo heideggeriano a un *proprio* della coscienza sembrerebbe a Bateson l'ostinarsi in un'epistemologia tradizionale e fallimentare¹¹. Analogamente, Bateson non tenta mai di tradurre l'essenza della poesia (o l'essenza della religione) nella prosa della verità filosofica (proprio come il Vecchio Marinaio di Coleridge trova una pausa nella sua ossessione quando benedisce *inconsapevolmente* i serpenti marini; qui l'avverbio 'inconsapevolmente' sottolinea il fatto che il punto

¹¹ Ad alcuni autori (ad esempio, A. Wilden, in *System and Structure. Essays in Communication and Change*, Tavistock, London 1972) la convergenza tra Bateson e il secondo Heidegger appare evidente.

chiave della parabola è la benedizione, e cioè un atto di sottomissione e di ri-conoscimento che va in senso opposto all'onnipotenza della conoscenza).

Alcuni titoli delle opere di Bateson implicano che non si possa raggiungere una conoscenza esauriente dei processi relazionali, l'"ecologia della mente", ma tutt'al più una contemplazione che non può toccare fino in fondo gli oggetti contemplati ("*Verso una ecologia della mente*", "Dove gli angeli esitano"). Con questi titoli così cauti Bateson non si riferiva tanto a un sapere *in progress*, ma a un sapere che sa di non poter sapere più di quanto la logica immanente delle idee gli concede. Se anche le 'idee' sono soggette a una sorta di processo stocastico, di evoluzione naturale (questo è in realtà il tema di *Mente e natura*) è difficile pensare che i singoli atti della mente possano conoscere, e ancor meno controllare, un'evoluzione che li trascende.

Una cultura come la nostra, malata di storia, non sa propriamente nulla dei processi che governano l'evoluzione delle 'idee' e soprattutto del loro impatto sui processi storici. Quando Bateson ricorda il ruolo che la logica punitiva delle potenze vittoriose a Versailles ha avuto nel preparare le condizioni della seconda guerra mondiale¹², mette l'accento sulla cecità quasi inevitabile degli uomini di fronte agli effetti dei loro atti: effetti che non possono essere rappresentati né immaginati, capaci di restare in una situazione di latenza per decenni, e di manifestarsi in modo imprevedibile e distruttivo; oggi, alla fine del XX secolo, la crisi dei nazionalismi europei appare sempre di più come un effetto delle ottuse decisioni geo-politiche prese dai vincitori dopo la prima guerra mondiale, decisioni che pretendevano di modificare tradizioni secolari con tratti di penna sulle carte geografiche (facendo cioè delle 'mappe' arbitrarie e scambiandole per territori). Qui non è in gioco alcuna filosofia della storia, ma piuttosto una sorta di cibernetica della storia — una scienza, tuttavia, di cui sappiamo ben poco, se non che mai gli autori delle decisioni sono capaci di pensare ai possibili effetti nel tempo delle loro azioni (I miti dei veggenti ciechi o inscoltati rappresentano d'altra parte l'inerzia, e in fondo l'inutilità, di qualsiasi scienza degli effetti delle azioni umane. Noi non potremmo tollerare una storia che fosse autenticamente *magistra vitae*, né una futurologia efficace. Nella possibilità di fare errori decisivi, fatali, si manifesta probabilmente la logica immanente, e in conoscibile, che governa l'evoluzione delle idee; nel bel metalogo che conclude *Mente e natura*, Bateson allude al fatto

¹² G. Bateson, *Da Versailles alla cibernetica*, in *Verso una ecologia della mente*, cit.

che un giorno la specie umana, con la sua storia, potrebbe divenire superflua ed essere cancellata dal cosmo — possibilità che poco meno di duemila anni fa gli gnostici avevano rappresentato nei loro miti della caduta).

Lo stile e l'uomo

Talvolta si parla di Bateson come autore 'oracolare', come profeta che avrebbe affidato alla parola viva il suo insegnamento, lasciando a quella morta della scrittura il compito di fungere da protocollo di un seminario interminabile. A me questo giudizio sembra un fraintendimento dello stile di Bateson e cioè del suo modo di pensare. Lo stile 'povero' di Bateson sta a quello 'ricco' della scrittura saggistica come la metafora sta all'allegoria. L'allegoria è un travestimento dello stesso nella forma dell'altro, mentre la metafora è piuttosto l'evocazione dell'altro nello stesso. La 'banalità' dello stile di Bateson, lo 'scientismo', il ricorso a *understatement*, storielle, barzellette, apologhi, esempi (sempre gli stessi), mi sembra piuttosto l'espressione di una modestia tutt'altro che oracolare — e cioè della saggezza di chi sa di non poter descrivere le "regioni di cui gli angeli esitano". Il libro non può essere scritto, perché il suo oggetto — l'ecologia della mente — non può essere rappresentato (e cioè contenuto) in alcun libro o biblioteca (sono invece questi, libri o biblioteche, piccole e forse trascurabili parti dell'ecologia della mente).

Nel nostro mondo dominato da logiche finalistiche e dal mito dell'accumulazione, un libro, prima di essere la materializzazione di qualche attività della mente, è il frutto di transazioni e di accomodamenti, dell'ossequio a certi canoni sociali, di decisioni pratiche. E soprattutto, un libro rappresenta l'ossessione moderna e finalistica dell'identificazione di un contenuto e della sua comunicazione. Noi dimentichiamo spesso che i libri fondamentali di ogni cultura (quelli che noi consideriamo con una certa arroganza i modelli dei nostri) sono *narrazioni composite*: il resoconto in varie forme (storica, lirica, oracolare, epica, sapienziale) delle vicende millenarie di un popolo, le narrazioni *da quattro* punti di vista della vita e del martirio di un profeta, la biografia esemplare e gnomica di un santo del deserto. Ognuno di questi Libri (al pari dei testi sacri e fondativi di altre religioni) è in realtà un assemblaggio di libri, di massime e di storie esemplari: in quanto tali, essi fondano la pluralità e l'interminabilità delle interpretazioni. Per quanto tre di questi libri pretendano di essere rivelati, essi assumono che la forma della scrittura umana *non* possa rappresentare in modo chiuso la verità della rivelazione. L'esistenza di questi libri compositi ci

rammenta cioè la pluralità delle voci umane e della comunicazione davanti all'unità (inconoscibile) della rivelazione.

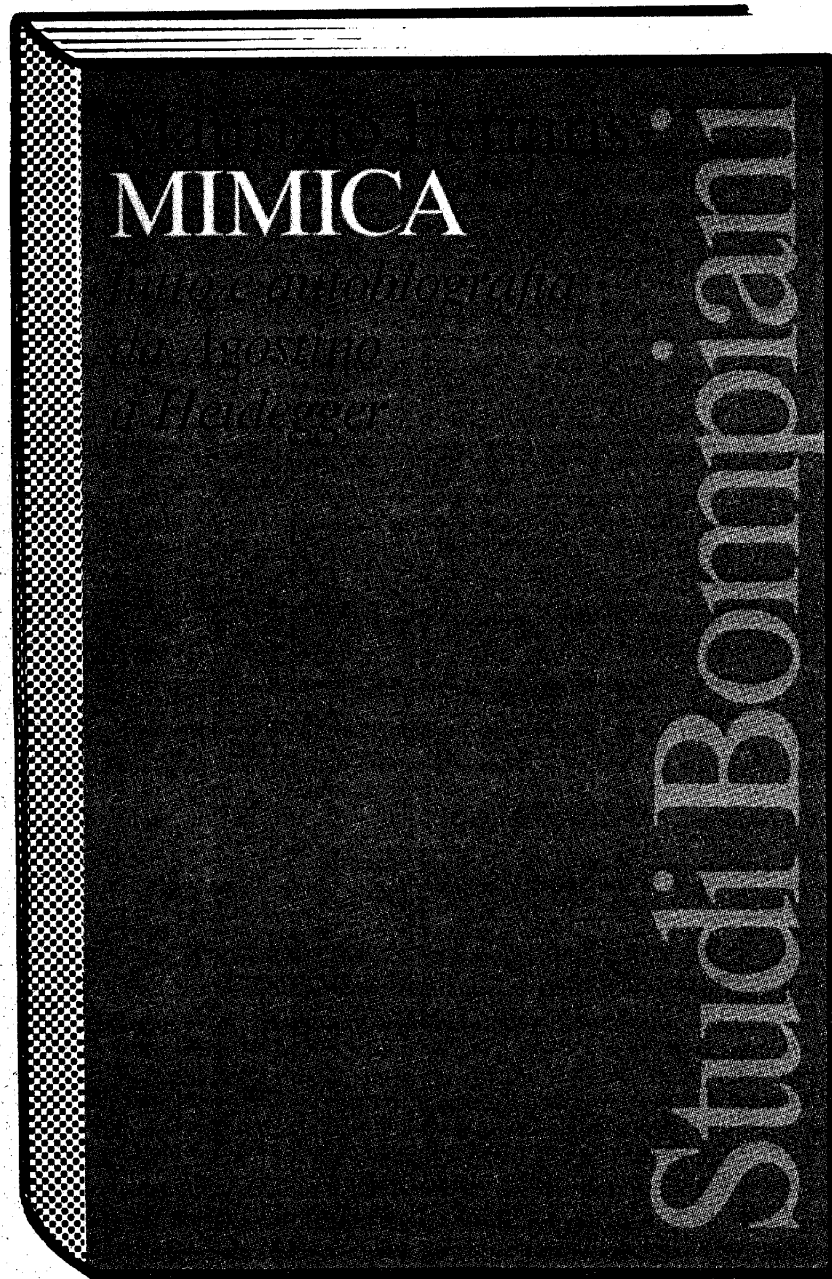
Credo che la riluttanza di Bateson a condensare in forma di libro (accettabile da qualche comunità specializzata di lettori) le sue riflessioni sulla ecologia della mente non dipenda tanto da qualche difficoltà, né tantomeno da *hybris* oracolare, ma dalla consapevolezza che l'ecologia complessiva della mente non può essere rappresentata in forma lineare. Essa esigerebbe piuttosto quel tipo di conoscenza, volta per volta ascetica e mistica, attiva e passiva, che egli ha parzialmente descritto in un suo noto saggio sull'apprendimento¹³. Una conoscenza che si nutre certamente di informazioni e della loro codifica (sarebbe un errore interpretare Bateson come un irrazionalista *tout court*) e allo stesso tempo dell'abbandono a logiche e relazioni che trascendono la conoscenza (l'espressione "ecologia della mente" ha un senso evidentemente diverso da "ecologia della conoscenza", anche se non è incompatibile con essa). L'opera di Bateson potrebbe essere concepita perciò come l'avvicinamento progressivo a questo sapere doppio in cui conoscenza tradizionale e riconoscimento dell'ecologia della mente si confrontano e si integrano. Un sapere che non trova posto in libri definitivi e conclusi ma in un meta-libro. D'altra parte è proprio il carattere trascendentale e aperto di questo meta-libro che garantisce la possibilità di generare altri libri, e cioè possibilità di nuove voci e di conoscenza.

Post scriptum

Che il lavoro di Bateson sia stato avversato da una certa epistemologia apologetica della scienza, e ignorato da molti filosofi contemporanei, non sorprende. Tuttavia, avversione e snobismo prevengono alcuni esponenti di questo scientismo un po' difensivo dal comprendere le *proprie* metafore. Poco tempo fa, all'epoca della Conferenza dei Rio de Janeiro sull'ambiente, un gruppo di premi Nobel, scienziati e studiosi illustri ha pubblicato su alcuni quotidiani europei un appello contro l'irrazionalismo ecologico. Il testo dell'appello, in poche parole, recitava: "Non dovete prestar fede ai miti dell'ecologismo millenarista. Solo un'ecologia scientifica, fondata sui principi del progresso e dello sviluppo sarà in grado di proteggere efficacemente l'ambiente". In termini batesoniani, l'appello potrebbe essere tradotto come segue: "Non devono essere gli ecologisti irrazionalisti le vostre guide (i vostri padri), ma noi, scienziati seri e competenti". Benché non si possa dubi-

¹³ G. Bateson, *le categorie logiche dell'apprendimento e della comunicazione*, in *Verso una ecologia della mente*, cit.

tare della buona fede e della sincera vocazione ambientalistica dei firmatari, c'è da chiedersi se essi siano stati consapevoli del carattere non scientifico, ma valutativo, affettivo e paternalistico, e cioè *relazionale*, dell'appello. ("Dominanza, dominanza"). È difficile credere che qualche guru della nuova ecologia minacci di fatto lo sviluppo e il progresso. È invece evidente che le vecchie parole su cui questi aspiranti padri basano il loro messaggio sono ormai prive di significato, di valore comunicativo. C'è qualcosa da aspettarsi da scienziati così poco consapevoli di ciò che fanno quando evadono dal recinto dei loro saperi?



Il fine non perseguibile. Su Bateson e la 'non-comunicazione'

di Rocco De Biasi

1. In *Angels Fear*¹ Gregory Bateson affronta gli interrogativi più difficili della sua riflessione. Nominando il sacro, segue il sentiero del distacco della *hybris* del razionalismo occidentale, procede con circospezione, animato dal timore di tracciare una mappa troppo 'volgare' della regione *dove gli angeli esitano*. Qui il progetto di un'epistemologia in grado di far convivere la nozione di 'sacro' con un certo rigore formale è a un tempo sistematico e incompiuto. Esso potrebbe apparire suggestivo ma trascurabile all'interno dell'opera di Bateson, nota prevalentemente per l'attenzione prestata ai criteri che disciplinano la conoscenza scientifica. Si tratta allora di un 'altro' Bateson? oppure: "Quanti Bateson ci sono?". La figlia Mary Catherine, nel testo, non si limita a specificare l'unicità e la coerenza del pensiero del padre; *Angels Fear* è anche un libro a più voci, la narrazione di un dialogo, o un dialogo dentro un dialogo, "una storia dentro una storia dentro una storia".

Nella doppia descrizione, sulla quale si struttura il testo, racconti e *metaloghi* costituiscono il movimento centrale di *Angels Fear*, spostando le idee da un contesto di discussione a un'altro, tessendo una rete di metafore. In questa rete, l'espressione "non-comunicazione" appare emblematica dell'atto della custodia del sacro. Bateson identifica fra gli esiti della modernità la perdita o l'attenuazione di alcune dimensioni integratrici dell'esperienza. È 'saggio' che il nostro sapere razionalizzato abbia ripulito la civiltà del "ciar-pame mitologico"? O che il nostro atteggiamento finalistico abbia steso una patina sulle motivazioni estetiche di certi riti, che hanno a che fare con la religione, "per neutralizzarli"? Bateson non ha nessuna intenzione di evocare "i fantasmi di vecchie credenze obliate". Eppure, proprio nella zona del

¹ G. Bateson - M.C. Bateson, *Angels Fear. Towards an Epistemology of the Sacred*, Macmillan, New York 1987 (d'ora in avanti AF). Per le citazioni, il riferimento è alla trad. it. di Giuseppe Longo, *Dove gli angeli esitano*, Adelphi, Milano 1989.

mito o della religione, egli individua delle oasi di saggezza, ignorate o svalutate dal pragmatismo dualistico. Si tratta di contesti che "hanno in comune la nozione di *non comunicare* qualcosa in determinate circostanze" (AF, p. 125).

Il tema della non-comunicazione si trova al centro di una serie di storie narrate da Bateson. La prima racconta come l'antropologo Sol Tax fallisca nel tentativo di ottenere il permesso di filmare la cerimonia religiosa di una setta indiana nella quale l'uso di un allucinogeno accompagna il sacramento e l'estasi mistica. Il filmato avrebbe potuto mostrare il carattere sinceramente religioso di questo rituale, e dunque impedire al governo americano di considerarlo illegale; tuttavia i capi della setta respingono un compromesso pragmatico, poiché considerano impossibile eseguire la cerimonia nell'autocoscienza, nella consapevolezza di farne un uso strumentale. La difesa dell'integrità della cerimonia impedisce un mutamento di contesto. In certe circostanze, scrive Bateson, "la coscienza è indesiderabile e il silenzio è d'oro, sicché la segretezza può fungere da segno per indicare che ci stiamo avvicinando a un terreno sacro" (AF, p. 127). Bateson si sofferma anche su alcuni miti che hanno a che fare con la segretezza: Atteone, Penteo, o Adij Darma, il protagonista di una leggenda balinese, che comprende la lingua degli animali, ma destinato a perdere questa conoscenza una volta che rivelerà a qualcuno la sua virtù segreta.

Ma la vicenda più rappresentativa, fra quelle narrate da Bateson, riguarda il Vecchio Marinaio del poema di S.T. Coleridge. Essa è emblematica della fragilità della posizione dell'uomo nell'ordine naturale: l'uccisione di un albatro, che simboleggia un'azione profanatrice, ha come conseguenza la morte di tutti i membri dell'equipaggio di una nave. Il Vecchio Marinaio, l'unico sopravvissuto, benedice *inconsapevolmente* i serpenti marini, un atto di riconciliazione nell'improvvisa realizzazione della natura sistemica del mondo vivente. Ora, sottolinea Bateson, è fondamentale che il Vecchio Marinaio "non dica a se stesso che sta beneducendo i serpenti", e soprattutto che tale benedizione non sia un atto finalistico. La non-finalità, il non-sapere, il non-comunicare all'interno dell'esperienza del sacro rappresentano il segno della necessaria limitazione della coscienza, un tema, quest'ultimo, già sviluppato in diversi scritti raccolti in *Verso un'ecologia della mente*; esso è strettamente connesso a quello della perdita della *grazia*, un dono che le altre creature, o il mondo naturale nella sua unità, differentemente dall'uomo, possiedono ancora. Anche in queste pagine Bateson parla di *integrazione* dell'esperienza, portando l'esempio delle arti non verbali quali forme di riconquista della grazia. La natura correttiva dell'arte è il motivo che egli contrappone a quello dell'azione corruttrice della finalità e dell'autocoscienza. Bateson introduce qui la nozione di 'inconscio'; ma pur avvicinandosi alla psicanalisi, le muove una critica radicale:

Non che l'arte sia l'espressione dall'inconscio, ma piuttosto essa si occupa del rapporto *tra* i livelli del processo mentale. Da un'opera d'arte può essere possibile estrarre alcuni pensieri inconsci dell'artista, ma credo ad esempio che l'analisi che Freud fa della *Madonna col Bambino e S. Anna* di Leonardo fallisca in pieno il suo scopo. L'abilità artistica è un combinare molti livelli mentali — inconsci ed esterni — per asserire la loro combinazione. Non è una questione di esprimere un unico livello².

Bateson rielabora la nozione di inconscio nella direzione opposta a quella di una filosofia dell'autotrasparenza. L'integrazione dei livelli mentali è possibile in quei campi della cultura "in cui è attiva una porzione della mente maggiore di quanto ammetterebbe la pura coscienza"³, come nel caso della creazione artistica. La stratificazione complessa di inconscio e coscienza diviene la chiave di volta di un'antropologia dell'arte, del rito o del mito, identificati da Bateson come dei 'correttivi' di quelle distorsioni determinate dall'interferenza della coscienza. In questa prospettiva, la 'saggezza' è il riconoscimento delle strutture circuitali della mente, mentre la coscienza, "selettiva e parziale", coglie solo un arco di questo circuito più vasto. Questa saggezza circuitale è sottoposta alla minaccia dell'azione profanatrice della finalità cosciente, la quale, senza l'intervento "...di fenomeni come l'arte, la religione, il sogno, e simili, è di necessità patogena e distruttrice della vita (...) la sua virulenza scaturisce specificamente dalla circostanza che la vita dipende da *circuiti* di contingenze interconnessi, mentre la coscienza può vedere brevi archi di tali circuiti sui quali il finalismo umano può intervenire"⁴.

Queste considerazioni illustrano l'interesse di Bateson nei confronti della metafora, o di quei codici iconici — gli "algoritmi del cuore" — della meta-comunicazione e dei processi primari dell'inconscio. L'integrazione della mente nella dimensione di una saggezza globale si apre verso l'esterno, nel riconoscimento di un mondo "fatto di strutture circuitali". In questo senso, il ragionamento relativo all'estetica e all'inconscio assume una valenza etica nella tematizzazione del rapporto uomo-natura.

Bateson elabora un modello basato sull'azione combinata del progresso tecnologico, dell'aumento della popolazione, e della concezione 'sbagliata' dei rapporti con l'ambiente. Nella logica ecosistemica, fondata su una circolarità cibernetica, anche un tentativo di correzione può amplificare la deviazione dall'equilibrio naturale innescando una catena di retroazioni che lo minacciano ulteriormente. Questo perché l'ecosistema non obbedisce alla

² G. Bateson, *Forma, sostanza e differenza*, in Id., *Verso un'ecologia della mente* (1972), Adelphi, Milano 1976, p. 483.

³ Id., *Effetti della finalità cosciente sull'adattamento umano*, ivi, p. 463.

⁴ Id., *Stile, grazia, informazione nell'arte primitiva*, ivi, p. 181.

logica lineare e unidirezionale dell'agire umano basato sulla tecnica⁵. Bateson vede nella rete di interdipendenze ecosistemiche, nella "struttura che connette" quei settori dell'universo che implicano il vivente, una sorta di 'saggezza' intrinseca, o di divinità immanente, in larga misura assente nella teologia giudaico-cristiana, fondata sulla trascendenza dello spirito (*mind*) e sulla separazione della Creatura dal suo Creatore.

Eppure, nonostante il rifiuto della trascendenza, Bateson identifica nel sacro, o nella religione, la possibilità di "esercitare l'integrità"⁶. La necessità di una non-comunicazione è allora la matrice di un preciso contesto, il *sacro*, i cui confini si sono fatti sempre più fragili. Ora, se nell'arte Bateson identifica l'allegoria come una metafora insincera, una tecnica strumentale di inversione nel processo creativo, egli ritiene impossibile, nel dominio del sacro, un utilizzo intenzionale della non-comunicazione: se qualcuno avesse suggerito al Vecchio Marinaio di cercare i serpenti marini con l'intenzione di benedirli per scaricarsi della propria colpa, "è certo che l'Albatro che aveva al collo non si sarebbe spostato di un millimetro" (AF, p. 139). Qualunque scorciatoia è necessariamente profanatrice o illusoria: "Dio non lo si può beffare"⁷.

2. L'attenzione riservata, in alcuni ambienti intellettuali, nella seconda metà degli anni Ottanta, all'ecologia della mente di Gregory Bateson, rifletteva un clima di fiducia epistemologica. Tale accoglienza non era estranea, in definitiva, a quei tentativi di sintesi conoscitiva, e di ricomposizione dei saperi, accomunati dall'invocazione di una nuova svolta paradigmatica nel nome della *complessità*. Sotto questo profilo, *Angels Fear*, proprio perché non è affatto il manifesto di una nuova scienza, può essere apparso ad alcuni come un libro piuttosto scomodo o addirittura inaccettabile.

Dire che con *Angels Fear* Bateson, sapendo di morire, era uscito dai limiti concettuali della scienza per permettersi alcuni sviluppi metafisici sarebbe un grave errore prospettico. Non si tratta di un libro che segna la differenza rispetto ai precedenti: in verità, la nozione di *sacro*, e l'intero insieme di tematiche ad essa collegato, non sono una fissazione dell' 'ultimo' Bateson.

⁵ Si veda Id., *Le radici della crisi ecologica*, *ivi*, pp. 509 sgg.

⁶ Scrive Mary Catherine Bateson: "La risposta di Gregory alla domanda: 'Perché la religione?' è, come quella di Durkheim, una risposta funzionale, nella quale però la religione viene presentata come rivolta a problemi epistemologici ineludibili: i limiti della conoscenza, le lacune inevitabili di ogni religione, i paradossi generati dalla ricorsività. Gregory è dell'opinione che certamente nel corso della storia passata dell'uomo, e forse necessariamente in quella futura, la religione sia stata l'unico tipo di sistema cognitivo capace di fornire un modello dell'integrazione e della complessità del mondo naturale..." (AF, p. 300).

⁷ *Lettera ai Galati*, 6,7. Si veda, su questo punto, AF, pp. 205 sgg.

Certo, occupandosi di cose filosofiche non da filosofo, ed essendo rimasto sempre al di fuori dei giardini dell'accademia, la sua rimane una figura marginale, ma anche immune da certe speculazioni astruse tipiche della deriva filosofica del nostro tempo, ed è forse per questo che nei suoi scritti troviamo momenti di straordinaria incisività. Nello stesso tempo, *Angels Fear* è un testo ricco di interrogazioni di carattere antropologico. È strano, rileva la figlia Mary Catherine, che, dopo essere stato accusato "di sconfinare dall'antropologia in altre discipline", ora si riconosca a Bateson "che la sua ricerca riguardava temi che sono alla base dell'antropologia" (AF, p. 277).

Tuttavia, la riflessione di Bateson, incominciata all'interno dalla pratica etnografica, approda a un'antropologia di tipo filosofico, che rimanda a un dominio "ancor più ampio" dell'epistemologia 'locale' delle singole culture. In questa prospettiva, parole come 'teologia', 'estetica' e 'sacro' divengono 'etichette' per indicare i differenti sentieri che conducono tutti al medesimo luogo teorico problematico. Bateson tematizza ciò che definisce "saggezza sistemica" come *fine non perseguibile*, senza porsi alcun interrogativo sul ripensamento normativo di una dottrina dell'agire. L'agire umano, nei termini della finalità cosciente, si colloca agli antipodi di questa 'saggezza'.

Tali aspetti caratteristici dell' "ecologia della mente" si distanziano dagli sviluppi ufficiali del pensiero sistemico-cibernetico nelle scienze umane, o dai tentativi di autolegittimazione filosofica della vulgata informatica. Nella teoria sociale o politica, dopo la crisi del marxismo (che, in quel contesto, all'interno del dibattito degli anni Ottanta veniva spesso mascherata come "crisi di paradigmi") il pensiero sistemico ha trovato non pochi simpatizzanti, e ha dato luogo a sviluppi differenziati, a contaminazioni di vario tipo (ad esempio con la fenomenologia), ma certo non ha generato un paradigma unitario e unificante. La prospettiva olistica introdotta dal modo di pensare sistemico ha contribuito, in una certa misura, a tematizzare il processo di trasformazione tecnica dell'ambiente naturale da parte dell'uomo. Ora, se ad esempio prendiamo in considerazione l'opera di Luhmann, un altro pensatore sistemico che ha riscosso una fortuna ben maggiore nella nostra provincia culturale, possiamo notare come l'idea di una risacralizzazione della natura venga respinta, quale mera reazione fondamentalista alla retorica della *paura* del pericolo ecologico. Del resto, per Luhmann, nessun "presunto fatto oggettivo", neanche una catastrofe ecologica, ha un effetto sociale "finché su di questo non si comunica"⁸, mentre la proposta teorica di Bateson ruota intorno al presupposto che, al contrario, "se vogliamo conservare

⁸ N. Luhmann, *Comunicazione ecologica*, Franco Angeli, Milano 1989, pp. 96-97. È significativo che Luhmann, in questo saggio, riprenda di Bateson solo l'idea dell'elaborazione di informazioni quale "conversione di differenze", senza confrontarsi invece con l'analisi batesoniana delle radici sistemiche della crisi ecologica.

il 'sacro' sia necessaria una qualche forma di *non-comunicazione*" (AF, p. 127). Sia Luhmann che Bateson tematizzano la crisi ecologica in termini sistemici, eppure l'impressione è che stiano parlando di due cose diverse. In effetti, quando Bateson scrive dell'integrazione sistemica del mondo naturale nei termini di un'*unità estetica*, egli si colloca su un piano assai distante da quello delle preoccupazioni luhmaniane, relative alla ricostruzione delle coordinate di una teoria unitaria in un settore accademico specifico, la sociologia. In questo senso è importante sottrarre Bateson a ogni tentativo che lo assimili all'illuminismo sociologico neofunzionalista. *Angels Fear* rappresenta una mossa filosofica radicale, una riflessione epistemologica sul processo "che genera le metafore", un'interrogazione sui limiti della conoscenza, su ciò che il poeta "sa molto meglio del biologo".

In questa prospettiva, la non-comunicazione è il segno del sacro, la saggezza sistemica — il riconoscimento della nostra appartenenza ecologica — è in realtà un divieto di parola: la coscienza diviene "indesiderabile", mentre il silenzio e la segretezza possono dischiudere un sentiero più prossimo al territorio del sacro.

La nozione di 'comunicazione' trascende qui la valenza puramente semiotica con la quale sono state interpretate le più note ricerche di Bateson, concernenti la forma e la patologia della relazione, e la teoria del "doppio legame" o il "doppio vincolo" (*double bind*). L'espressione "doppio vincolo" è stata introdotta originariamente nell'esame di un modello di comunicazione paradossale basato sulla confusione dei livelli di astrazione sui quali collocare una coppia di messaggi incongruenti. Nel caso della relazione genitore-figlio, il doppio vincolo è la struttura formale di un contesto che genera sofferenza psichica ed esperienze ripetute di negazione dell'io. Più in generale, Bateson si era dedicato allo studio della metacomunicazione, vale a dire delle procedure autoreferenziali di *framing* che qualificano i messaggi e i contesti (ad esempio, nel caso del gioco, è necessario un *inquadramento metacomunicativo* che consenta di distinguere la lotta simulata, nella cornice di un gioco, da un combattimento reale, conferendo un certo tipo di senso a segnali che assumerebbero tutt'altra valenza in un differente contesto)⁹.

⁹ Si veda G. Bateson, *Una teoria del gioco e della fantasia*, in *Verso un'ecologia della mente*, cit. Bateson prende in prestito la teoria dei tipi di Russell per distinguere fra messaggi e metamessaggi, fra contenuto e contesto nella comunicazione. Tuttavia, si tratta di un uso descrittivo, e non prescrittivo, di tale teoria, giacché Bateson considera inevitabili i paradossi dell'autoriferimento nei linguaggi naturali. J. Weakland, che fece parte dell'équipe di Bateson, precisa come "talvolta si parlasse di 'tipi logici', talvolta si parlasse di 'livelli di astrazione', altre volte si parlasse di 'livelli di comunicazione', e qualche volta si parlasse di 'messaggi e metamessaggi', e talvolta si parlasse di 'livelli meta-comunicativi'. Non fu mai abbastanza chiaro quali fossero le differenze e le distinzioni..." (J. Weakland, *One Thing Leads to Another*, in C. Wilder - J. Weakland, a cura di, *Rigor and Imagination. Essays from the Legacy of Gregory Bateson*, Praeger, New York 1981, pp. 48-49).

L'ipotesi del doppio vincolo, com'è noto, è stata ripresa all'interno di alcuni orientamenti di psicoterapia, ed è per questo che Bateson viene ritenuto erroneamente il fondatore della scuola di Palo Alto, e in generale della terapia della famiglia di tipo sistemico o relazionale. In *Angels Fear* alcune pesanti battute contro "quell'orribile faccenda che è la terapia familiare" (AF, p. 307) lasciano intendere il distacco nei confronti dell'utilizzo riduttivo della teoria della comunicazione, o il timore di cadere nel tranello della manipolazione.

Ora, dal punto di vista espresso in uno dei testi fondamentali della Scuola di Palo Alto, *Pragmatica della comunicazione umana*, l'idea di una non-comunicazione potrebbe apparire priva di senso. Qui, Watzlawick, Beavin e Jackson formulano l'assioma dell' "impossibilità di non-comunicare". Rendendo praticamente intercambiabili i concetti di 'comunicazione', 'comportamento', 'informazione', essi sostengono che "tutto il comportamento è comunicazione"¹⁰. *Pragmatica della comunicazione umana* suscitò un certo interesse presso alcuni ambiti intellettuali o accademici, ma anche, come precisano Sluzki e Ramson, "un'accoglienza invece fredda e ambivalente da parte dei membri del gruppo di ricerca originario che si era fatto promotore della maggior parte dei concetti presentati in questo libro"¹¹. Bateson e i suoi collaboratori si erano limitati alla pubblicazione di brevi scritti, rinunciando a un'elaborazione sistematica, ma proprio per questo "cercavano di comunicarci qualcosa di più su quell'oggetto con il loro modo di presentarlo".

Il saggio di Watzlawick, Beavin e Jackson è dunque in larga parte una sintesi assiomatica della teoria della comunicazione elaborata da Bateson nel corso della ricerca svolta fra il 1954 e il 1962 sul ruolo dei paradossi e dell'astrazione nella comunicazione, ma va precisato che l'indagine diretta da Bateson verteva su fenomenologie ben più vaste del singolo problema dell'eziologia della schizofrenia, e che l'orientamento dell'indagine era di tipo antropologico, e non di carattere clinico. Jay Haley, nel raccontare la storia del "Progetto Bateson", rammenta che "Il gruppo di ricerca privilegiava un approccio ai problemi che si basava sull'osservazione dei contesti naturali,

La teoria dei tipi logici, comunque, risulta centrale nei modelli gerarchici concernenti i due "grandi processi stocastici", l'evoluzione e l'apprendimento, fra i quali Bateson identifica una corrispondenza formale. "Devo ammettere — afferma Mary Catherine Bateson rivolgendosi al padre in un 'metalog' — che anche se i signori logici dicono di avere per i tipi logici modelli nuovi e migliori che tu ignori, il modo in cui li usi tu permette di fare un bel po' di strada, cioè vedi un po' di cose, che quasi nessun altro riesce a vedere" (AF, p. 56).

¹⁰ Si veda P. Watzlawick - J. Beavin - D.D. Jackson, *Pragmatica della comunicazione umana*, Astrolabio, Roma 1971, pp. 41 sgg.

¹¹ C.E. Sluzki - D.C. Ransom, *Commento alla quarta parte*, in Id. (a cura di), *Il doppio legame*, Astrolabio, Roma 1979, p. 230 n.

limitando, per quanto possibile, ogni interferenza sui dati"¹². Dal punto di vista del controllo metodologico, la ricerca non condusse in verità a grossi risultati sul piano empirico, ma non era questa la principale preoccupazione di Bateson. Analizzando le sue pubblicazioni di quel periodo, è emblematico che egli, invece di muoversi nella direzione di una qualche meticolosa o sistematica analisi empirica di casi clinici, abbia preferito curare la riedizione del diario di Lord Perceval, un nobile inglese del diciannovesimo secolo che racconta la propria follia¹³. Bateson, nella prefazione alla ristampa del volume, illustra l'ipotesi del doppio vincolo, ma lo fa attraverso l'esame di un testo letterario, e non già di un caso clinico vero e proprio. Le implicazioni strettamente psichiatriche dell'ipotesi del doppio vincolo furono invece affrontate dai suoi colleghi che diedero vita al Mental Research Institute di Palo Alto, una struttura della quale Bateson non volle fare parte. "Sostanzialmente — chiarisce Jay Haley riferendosi all'équipe di Bateson — si trattava di un gruppo di 'pensatori' che riuniva insieme un problema e un'idea in un'ipotesi e lasciava ad altri il compito della sua verifica oggettiva"¹⁴. Bateson era ossessionato dal rischio di essere frainteso, dalla possibilità che le sue idee venissero riutilizzate e stravolte da coloro che, fra i suoi seguaci, finivano col sacrificarle "sull'altare del pragmatismo".

3. È soltanto nel 1972 che Bateson decide di raccogliere in un volume, *Verso un'ecologia della mente*, la gran parte dei saggi e degli articoli scritti nell'arco di 35 anni. *Verso un'ecologia della mente* fornisce un contesto per l'interpretazione degli articoli sulla metacomunicazione e il doppio vincolo, ricollocandoli all'interno della maturazione di un complesso di tematiche che percorrono l'intero itinerario intellettuale di Bateson. In un inedito del 1975, preparato per l'*International Encyclopedia of Neurology, Psychiatry, Psychoanalysis and Psychology* egli ridefinisce il doppio vincolo come un termine generale, e in un certo senso vago, che designa una classe di sequenze esperienziali che assumono un rilievo in differenti tipi di comunicazione: nell'umorismo, nell'arte, nella religione, e nella patogenesi delle sindromi psicotiche¹⁵.

¹² J. Haley, *Sviluppo di una teoria: la storia di un progetto di ricerca*, ivi, p. 122.

¹³ Si veda J. Perceval, *Perceval's Narrative: A Patient's Account of His Psychosis, 1830-1832*, a cura e con un'introduzione di G. Bateson, Stanford University Press, Stanford 1962.

¹⁴ J. Haley, *Sviluppo di una teoria: la storia di un progetto di ricerca*, cit., pp. 118-119. Su questo punto si veda anche P. Watzlawick, *A propos de Gregory Bateson*, in Y. Winkin (a cura di), *Bateson: premier état d'un héritage*, Seuil, Paris 1988, pp. 47-48.

¹⁵ Si veda Y. Winkin, *Lire Bateson pour penser la thérapie*, ivi, p. 250.

Bateson concepisce il "doppio vincolo" come un esempio di comunicazione 'transcontestuale', di quella confusione di *frames* che pervade "i grandi campi creativi" dell'attività umana, senza la quale la comunicazione stessa si arresterebbe. "Non sono molto felice — dirà nel 1978 — di sentirmi il padre dell'affermazione tacita che il 'doppio vincolo' sia una teoria della terapia. Non penso che lo sia o lo sia stata"¹⁶. Egli riteneva la teoria del doppio vincolo deliberatamente troppo astratta per essere soggetta a falsificazione; essa andava concepita come parte di un linguaggio, di un'epistemologia, di una riflessione su quelle premesse sulle quali "sono costruiti i concetti dell' 'io' nella cultura occidentale"¹⁷.

In questa prospettiva, Bateson considera fuorviante il tentativo di tracciare un confine fra epistemologia e ontologia. Muovendosi in tale direzione, entra in un territorio di competenza dei filosofi, come mostra il suo esame del cogito cartesiano (cfr. AF, pp. 146-148). Si avvicina a quel genere di interrogazione di pertinenza filosofica mantenendo una distanza. "Io non sono un filosofo colto, e la filosofia non è il mio mestiere", diceva di sé. La figlia Mary Catherine, in *Angels Fear*, lo descrive come "un uomo parco di letture". In definitiva, egli si è appropriato delle indicazioni rinvenute in un numero limitato di opere filosofiche rielaborandole in maniera del tutto singolare. In un numero di "CoEvolution Quarterly" del 1974, è apparsa una lista di letture consigliate. Più che di una bibliografia, sembra si tratti della sua biblioteca personale da Bateson: si passa da *Alice* di Carroll ai *Principia Mathematica* di Russell e Whitehead, o al *Tractatus* e le *Ricerche filosofiche* di Wittgenstein. Ma soprattutto risaltano autori come William Blake o Samuel Butler, i cui nomi vengono richiamati in diversi saggi e discorsi. Siamo qui in presenza di riferimenti letterari, o comunque extra-scientifici, che nell'opera di Bateson non rappresentano semplici citazioni ornamentali o d'occasione. Non è un caso, ad esempio, che egli consideri Samuel Butler come uno dei precursori dell'ecologia della mente. Attribuendo qualità divine al mondo naturale, Butler risultava scettico nei confronti della teoria di Darwin, e polemico verso la concezione meccanicistica che pervadeva le ideologie del progresso della metà dell'Ottocento. David Lipset, il biografo di Bateson, è forse l'unico ad aver conferito il giusto rilievo all'influenza di Butler, il quale "era a metà fra il determinismo biologico

¹⁶ Si veda D. Lipset, *Gregory Bateson. The Legacy of a Scientist*, Beacon Press, Boston 1982², p. 295. Il carattere 'transcontestuale' di alcune forme di comunicazione, e dunque l'inevitabile coesistenza (sovrapposizione e confusione) di più *frames*, è l'aspetto della teoria di Bateson che maggiormente ha influenzato Erving Goffman in *Frame Analysis* (Penguin, London 1975), quale alternativa alla posizione soggettivista di A. Schutz (l'idea di 'finitezza' delle province di significato).

¹⁷ Su queste implicazioni filosofiche del concetto di doppio vincolo si veda ad esempio G. Bateson, *La cibernetica dell' 'io'*, in *Verso un'ecologia della mente*, cit.

e quello religioso. Il creatore era la creazione stessa. Egli parlava della sua religione nei termini di un 'modesto panteismo' nel quale Dio era immanente in tutte le cose"¹⁸. Bateson rivaluta la concezione immanentista di Butler, pur riconoscendo in essa i limiti di un vitalismo che reintroduce il sovrannaturale "dalla porta di servizio".

4. Dopo la sua morte, avvenuta nel 1980, Bateson ha riscosso fortuna più come autore che come scienziato. Il fascino dei suoi scritti risiede anche nello stile, nella rottura espressiva operata inizialmente nel contesto del saggio scientifico, e culminata, nella fase finale della sua meditazione, in una prosa "dialogico-oracolare"¹⁹.

Nei frammenti di *Angels Fear* che gli sono attribuiti, si esprime con un linguaggio altamente evocativo, dove "i termini tecnici si trovano accanto alle parole della vita ordinaria" (AF, p. 20). Così, ammette Mary Catherine Bateson, volendo spiegare in breve di cosa tratta il libro, quasi inevitabilmente "...nella stessa frase saltano fuori parole come *epistemologia*, *estetica* e *cibernetica*..." (AF, p. 276). Questa costellazione di parole-chiave, a prima vista assai poco armonica, sembrerebbe rendere difficile cogliere immediatamente su che cosa verta la riflessione di Bateson, il quale evita la scorciatoia di un procedimento lineare nell'argomentazione. Anche il fatto che la struttura del libro sia organizzata nei termini di un dialogo di Mary Catherine Bateson con il padre non è dovuto principalmente al tentativo di ricucire i frammenti del manoscritto originario. Si tratta piuttosto della forma sulla quale Bateson ha modellato il suo pensiero nel corso degli ultimi anni di vita, quando venne completamente assorbito dal ruolo di conferenziere, di 'maestro', e in un certo senso di guru²⁰. Questo tratto caratteriale emerge dal tono adottato nei suoi scritti, ma non semplicemente nei termini di uno 'stile', quanto di un metodo e di una disciplina nel pensiero. In questo senso, sottolinea la figlia, "il sapere di Gregory era incorporato in una configurazione caratteristica di relazione e conversazione" (AF, p. 14). Il significato dell'esortazione a non buttarsi a precipizio "dove gli angeli esitano" non può essere rinvenuto nei soli assiomi dell'epistemologia cibernetica, più volte richiamati da Bateson. Solo attraverso una "doppia descrizione" divie-

¹⁸ D. Lipset, *Gregory Bateson. The Legacy of a Scientist*, cit., p. 11.

¹⁹ Su questo punto si veda G.E. Marcus, *Un'opportuna rilettura di 'Naven': Gregory Bateson saggista oracolare*, in appendice all'edizione italiana di *Naven*, Einaudi, Torino 1988.

²⁰ Bateson, negli ultimi anni di vita, riconosce, ma nel contempo nega, gli effetti delle proprie virtù carismatiche di 'maestro' presso certi ambienti controculturali della West Coast, trovandosi nella condizione "di dover riprendere i suoi più devoti seguaci perché, quando credevano di parlare di quegli stessi temi fondamentali, in realtà dicevano solo sciocchezze" (AF, p. 19).

ne possibile cogliere il messaggio di Bateson, il cui senso si cela nei metaforismi, nelle metafore e nei racconti che, in *Angels Fear*, rappresentano non già un espediente letterario della costruzione saggistica, bensì un'istanza epistemologica: "gli esseri umani pensano per storie" (AF, p. 59).

Alla narrazione Bateson attribuisce lo statuto di una forma di conoscenza, all'interno della distinzione fra generi di pensiero. La scienza materialista non si occupa né di umorismo, né di bellezza o di bruttezza; i correttivi agli errori epistemologici hanno una matrice estetica, o forse mistica, possono riguardare "quei vasti e interconnessi sistemi metaforici che sono le tradizioni religiose", o aver lasciato una traccia nella bellezza, tremenda e poco consolatoria, di Siva o Abraxas perduti.

Bateson distingue fra generi di pensiero, ma il tentativo di attribuire un'unità *estetica* al mondo naturale appare sospeso fra arte e scienza. In tal senso, già la scelta, compiuta in gioventù dopo la morte del padre, il genetista William Bateson, di passare dalla biologia all'antropologia, era dettata dalla volontà di abbandonare la "scienza comune e impersonale" nell'intenzione di "risolvere la contrapposizione fra scienza e arte"²¹. E infatti il primo libro di Bateson, *Naven*, del 1936, si apre con una dichiarazione programmatica: riconsiderare anche "quegli aspetti della cultura che l'artista sa esprimere con tecniche impressionistiche"²², fino ad allora occultati dall'antropologia funzionalista. In *Naven* lo schema analitico messo a punto per l'esame della cultura degli Iatmul della Nuova Guinea viene presentato parallelamente alle precisazioni autoreferenziali dell'autore. *Naven*, da saggio di antropologia, si trasforma almeno in parte nella narrazione di una vicenda etnografica. La propria sensibilità ermeneutica viene vissuta in modo sofferto da Bateson, il quale vede in questa *thick description* un libro "goffo e ingombrante"²³.

Un testo che ha anticipato l'attenzione sui dilemmi e le strategie retoriche della scrittura etnografica presentava ancora i limiti di "un'autobiografia intellettuale", secondo la critica allora mossa da Radcliffe-Brown. Ma *Naven* è stato un momento di innovazione nel campo dell'etnografia; esso ha anticipato la recente svolta interpretativa che ha portato a riconsiderare la scrittura etnografica sperimentale. In *Naven*, come nelle ricerche successive, Bateson non intende accantonare la soggettività dell'etnografo, aspira piuttosto a una soggettività disciplinata. In un saggio sul pensiero psichiatrico del 1951, si sofferma sul problema dell'introduzione dell'osservatore nell'attività scientifica: "In fisica e in una certa misura in antropologia e in altre scienze, tra cui in particolare la storia, ci si rende conto che l'osserva-

²¹ M.C. Bateson, *Con occhi di figlia*, Feltrinelli, Milano 1985, p. 161.

²² G. Bateson, *Naven*, cit., p. 8.

²³ Id., "Epilogo 1958", *ivi*, p. 264.

tore e anche il teorico debbono essere compresi entro i sistemi che vengono analizzati. Le teorie della fisica e le affermazioni degli storici sono ugualmente costruzioni dell'uomo e possono essere unicamente capite come prodotti di una interazione tra i dati e lo scienziato, che vive in una data epoca e in una data cultura"²⁴.

Ora, queste considerazioni sono state riproposte più recentemente all'interno della "seconda cibernetica" e del dibattito sulla complessità, ma spesso hanno finito col ridursi a una mera petizione di principio abbastanza ossessiva, a un effetto Heisenberg alquanto tardivo. Se consideriamo ancora il caso di *Naven*, e dell'etnografia, la reintegrazione dell'osservatore converge con la *reintroduzione dell'autore nel testo*, che Clifford Geertz vede in questi termini: "introdurre se stessi nel testo (cioè introdursi, in modo tale da essere poi parte stessa della rappresentazione nel testo) può essere per gli etnologi tanto difficile quanto introdurre se stessi nella cultura di cui si occupano (in modo tale, cioè, da guadagnarsi una sorta d'inserzione immaginativa in quella cultura). Per alcuni, può risultare ancora più difficile (mi viene in mente Gregory Bateson, la cui prima opera, di risonanza classica, *Naven*, sembra composta per lo più da false partenze e ripensamenti — preambolo su preambolo, epilogo su epilogo)"²⁵.

Nella rilettura di *Naven* in appendice alla ristampa del 1958, Bateson identifica un problema nel fatto che la raccolta e l'interpretazione dei dati etnografici erano soltanto uno dei dilemmi che animavano il libro. A un altro livello di astrazione, rileva Bateson, "*Naven* era uno studio sulla natura della spiegazione"²⁶. Qui il discorso etnografico diviene un caso particolare, un pretesto per affrontare un complesso di tematiche più vasto per il quale Bateson, alcuni anni dopo, conierà l'espressione "ecologia della mente". In un certo senso egli continuerà a riscrivere il suo primo libro, o a commentarlo infinite volte, a proporre reiteratamente, nel corso di tutta la sua opera successiva, le idee scaturite dai propri tentativi di rilettura di *Naven*, e che ruotano intorno ad alcuni quesiti ai quali il libro non era ancora in grado di dare una risposta.

Già nella sua prima ricerca, Bateson era interessato alle modalità di stabilizzazione delle situazioni sociali e dei contesti di interazione quali unità microecologiche, ma era ancora privo di quella grammatica che in seguito gli verrà fornita dai modelli della cibernetica. In *Naven* viene introdotta la nozione di 'schismogenesi', relativa allo studio delle "reazioni degli individui alle reazioni di altri individui", basata su due schemi di riferimento:

²⁴ Id., *Il pensiero psichiatrico*, in J. Ruesch - G. Bateson, *La matrice sociale della psichiatria* (1951), Il Mulino, Bologna 1979, p. 285.

²⁵ C. Geertz, *Opere e vite. L'antropologo come autore*, Il Mulino, Bologna 1990, p. 24.

²⁶ G. Bateson, *Naven*, cit., p. 263.

simmetria (ad esempio le forme 'rivalità' o 'competizione') e complementarietà (nel caso della forma assunta dalle coppie "esibizionismo-ammirazione" o "autorità-sottomissione"). In seguito, racconta Bateson, quando si trattò di partecipare alle conferenze di fondazione della cibernetica organizzate dalla Macy Foundation, "dal momento che possedevo già il concetto di retroazione positiva (che chiamavo schismogenesi), i concetti di autoregolazione e di retroazione negativa si collocarono immediatamente al posto giusto" (AF, p. 28). La cibernetica viene qui considerata come la base del dominio di spiegazione *mentale* della *Creatura*, inerente alle relazioni formali, ai sistemi circolari e retroattivi, dove i fenomeni sono mossi dalle 'differenze'. Alla *Creatura* si contrappone il *Pleroma*, il mondo delle forze degli urti, della materia inanimata; è il dominio di spiegazione 'cosale' della riduzione fiscalista e dello studio delle relazioni lineari, caratteristico di quel materialismo che, per dirla con Whitehead, concepisce la storia naturale "semplicemente come un complesso di incidenti della materia nella sua avventura attraverso lo spazio". Nel mondo mentale, la *Creatura*, "i fenomeni da descrivere sono tra di loro retti e determinati dalla differenza, dalla distinzione e dall'informazione" (AF, p. 36).

Nell'introduzione della vischiosa terminologia gnostica all'interno del discorso epistemologico rinveniamo un motivo fondamentale della proposta teorica di Bateson. L'epistemologia trova le sue radici nella *distinzione*. È in questa prospettiva che egli interpreta il seguente passo dei *Septem Sermones* di Jung:

Ascoltate: io inizio dal nulla. Il nulla è uguale alla pienezza. Nell'infinito il pieno è come il vuoto. Il vuoto è pieno... Una cosa infinita ed eterna non ha alcuna qualità, poiché ha tutte le qualità. Noi chiamiamo il nulla o la pienezza il *pleroma*... Nel *pleroma* c'è nulla e tutto. Non giova riflettere sul *pleroma*, perché ciò significherebbe autodissolversi. La *creatura* non è nel *pleroma* ma in se stessa... La distinzione è la creatura. Essa è distinta. La distinzione è la sua essenza, e perciò essa distingue²⁷.

Ora, l'influenza della gnosi, seppure mediata dalla lettura di Jung, non può che risultare trascurabile o irritante agli occhi di quei commentatori di Bateson timorosi verso ogni minima 'contaminazione' del discorso epistemologico. Così, Marcello Cini parla di equivoci derivanti dall'utilizzo di termini mutuati da una matrice culturale 'incompatibile' con quella di Bateson, e della 'confusione' derivante dal riferimento alla tradizione "magico-simbolica", alla "tradizione ermetico-alchemica e astrologica, che caratterizzano il

²⁷ C.G. Jung, *Septem Sermones ad Mortuos*, in Id., *Ricordi, sogni e riflessioni*, Rizzoli, Milano 1988, pp. 450-451.

pensiero junghiano”²⁸. Questa interpretazione, dettata dal disagio nei confronti della possibilità che il discorso batesoniano possa sfuggire di mano, o forse da un semplice pregiudizio materialista, riduce inevitabilmente l’apertura della parola filosofica di Bateson. In verità, *Angels Fear* sarebbe stato impensabile senza il ricorso a queste divagazioni pericolose, a risorse metaforiche e narrative, a quello scarto e quella curvatura etica che operano una rottura con la tradizione razionalistica.

Certo, diversamente da Hans Jonas, l’altro grande filosofo della ‘vulnerabilità’ della natura, egli non è uno studioso di gnosticismo. Piuttosto, Bateson muta di segno lo stesso dualismo gnostico, piegandolo a nuovi significati simbolici. A ben vedere, un discorso simile vale per l’interpretazione batesoniana della cibernetica, o della teoria dei tipi logici, o del sacro, e per tutti quegli strumenti teorici che in Bateson diventano *qualcosa d’altro*. È vero che la sua ricerca è animata dalla volontà di fare chiarezza su alcuni criteri fondamentali che disciplinano il pensiero scientifico, ma non ci sarebbe stato bisogno di scrivere *Angels Fear* se non ci fosse stata un’urgenza etica, uno sforzo teso a uscire al di fuori del linguaggio di quegli orientamenti filosofici e scientifici per i quali l’idea di sacro non può trovare posto nel concetto di ‘natura’. Parallelamente, sarebbe inutile tentare di rinvenire una qualche essenza pratica nell’epistemologia del sacro batesoniana: “Non si può *costruire* qualcosa e poi dire che è sacro” (AF, p. 224). Bateson non è un pensatore religioso cristiano, e neppure un filosofo politico. Alcuni profeti della complessità hanno probabilmente ritenuto di aver risolto il rapporto problematico fra ecologia, etica e politica disegnando in una tabella una qualche forma di relazione circolare, o coniando neologismi dalla triplice o quadrupla spaziatura. Per quanto riguarda Bateson, egli non va oltre un monito a non degradare l’ecologia a politica. Così, già nel 1968, quando organizzò un seminario sulla finalità cosciente e l’adattamento umano, “parecchie volte — racconta la figlia — durante il convegno, respinse i tentativi di formulare concretamente piani per l’azione, sostenendo che il valore della discussione consisteva appunto nella sua complessità e diversità”²⁹.

È ancora troppo distante, per Bateson, la strada che consenta di evitare il tranello di un agire che non riproduca in sé quello stesso modo di pensare al quale si vorrebbe sottrarre. “Come si sfugge, allora?”, chiede la figlia nel metalogo che conclude *Mente e natura*. Replica il padre: “La risposta al rozzo materialismo non sono i miracoli ma la bellezza... oppure, naturalmente, la bruttezza. Poche battute di una sinfonia di Beethoven, una variazione

²⁸ M. Cini, *Pensare come pensa la natura*, in AA.VV., *Gregory Bateson. Il maestro dell’ecologia della mente*, Federazione Università Verdi, Bologna 1987, p. 14.

²⁹ M.C. Bateson, *Con occhi di figlia*, cit., pp. 188-189. Si veda anche Id., *Come è nato ‘Angels Fear’*, in questo stesso fascicolo di “aut aut”.

Goldberg, un organismo, un gatto o un cactus, il ventinovesimo sonetto di Shakespeare o i serpenti marini del Vecchio Marinaio. Ricordi? Egli ‘li benedisse, inconsapevole’ e l’Albatros che aveva al collo cadde in mare”³⁰.

Con questo distacco, passivo ma poco consolatorio, Bateson non risolve l’etica della limitazione in una rinuncia, bensì pare suggerire una forma tacita di responsabilità — alla quale egli riesce soltanto ad alludere — inesprimibile se non attraverso la mediazione di altre metafore.

³⁰ G. Bateson, *Mente e natura* (1979), Adelphi, Milano 1984, p. 277.

Georges Canguilhem

**Ideologia e razionalità
nella storia
delle scienze della vita**

**Introduzione
di Jacques Guillerme**

**Un'analisi filosofica della vita
intesa come attività di
opposizione all'inerzia e
all'indifferenza.**

**Un proficuo contributo
dell'epistemologia alla storia
delle scienze.**

**LEZIONI 1
Lire 25.000**

Ernst Cassirer

Mito e concetto

a cura di Riccardo Lazzari

**Il concetto di forma
simbolica nella costruzione
delle scienze dello spirito;
una riflessione sul mito volta
a ricercare la specifica
forma del concetto.**

**LEZIONI 2
Lire 25.000**

La regola di Bateson

di Gianfranco Gabetta

Guardate come crescono i gigli del campo:
non lavorano, né filano.

Mt. 6:28

1. *Angels Fear* è anche, se non soprattutto, un romanzo familiare. La zona teorica di estremo rischio in cui Bateson decide di avventurarsi (quella in cui, nel verso dell'*Essay on Criticism* di Pope, solo gli stolti, i *fools*, si avventano sconsideratamente) resta una questione aperta che la figlia è chiamata a ripercorrere, prima condividendo e poi assumendosi la paternità di un'opera rimasta allo stato di frammenti. Il libro si direbbe scritto in "stato *fey*" (espressione scozzese da *fate*, destino, ma anche da *faery*, che allude al mondo magico delle fate), nella lucidità distaccata e chiaroveggente dello stato di "non attaccamento" indotto dalla vicinanza della morte; eppure la sua paternità è incerta quasi in ogni pagina, come se Mary Catherine Bateson si fosse premunita di non far mai parlare *pienamente* la voce propria o quella del padre. Il metalogo, che Bateson aveva ideato impostandolo appunto sul dialogo tra padre e figlia, non perde, neppure quando a parlare, per lo più, è ormai il padre *assente*, quella leggerezza, quell'incedere liminare tra arte e scienza, tra questioni ultime e ironia, che si appoggia sull'acrobata di questa soglia che è il suo riconosciuto ispiratore, Lewis Carroll. Il contesto di un metalogo è sempre disorientante e bizzarro come la partita di criquet di *Alice nel paese delle meraviglie* (che Bateson definisce "gioco meta-aleatorio"), in cui anche gli attrezzi da gioco sono esseri viventi: fenicotteri da impugnare come mazze, porcospini sguiscianti che sostituiscono le palle da gioco, e porte simulate da soldati arcuati, ma sempre in procinto di abbandonare la posizione girovagando per un campo cosparso di solchi e di buche. Imperniato sull'omologia tra l'interazione di cui parla e l'interazione in cui consiste, il metalogo consente di arricchire e di forzare l'asettica e 'razioide' aridità del linguaggio scientifico; apre alla dimensione informale della ricerca, mira a farla parlare in atto. Ma va soprattutto in direzione di un pensiero che privilegia le inflessioni del racconto, in omaggio all'assunto batesoniano del "pensare per storie" che accomuna tutto l'universo biologi-

co, orizzonte junghiano della creatura. Noi pensiamo per storie perché siamo costituiti di storie, immersi in storie (*in Geschichten verstrickt*, direbbe, in termini fenomenologici, Wilhelm Schapp): il libro procede iterandole concentricamente, con la ripetitività di quella "tecnica delle tegole" che ha una tipica valenza ipnotica, moltiplicando parentesi e digressioni. E come "la forma geometrica della conchiglia è tutta impregnata del racconto della sua crescita individuale", *Angels Fear* tradisce in filigrana qualcosa come un poema dell'eredità. In queste storie di base (frammenti autobiografici, luoghi aurei letterari o storielle esemplari, aneddoti antropologici) si consuma infatti un intricato lavoro di riconoscimento e disconoscimento, di soggezione ed emancipazione dalle proprie radici. Non è un caso che Mary Catherine Bateson abbia avvertito il bisogno, prima di trasformare in libro i materiali di *Angels Fear*, di scrivere un testo autobiografico, *Con occhi di figlia*, che è un ritratto dei genitori, Gregory Bateson e Margaret Mead. Quel che è in gioco tuttavia, tutto all'opposto di un lineare sottotesto autobiografico, è la riconosciuta e controversa rischiosità, l'impossibilità e la necessità di affrontare, sul bordo tra testamento e testo, quello spazio teorico che vede coinvolti i due Bateson sulla soglia tra arte e scienza, evoluzione biologica ed esperienza del sacro.

2. Il padre, "ombra ostinata" per la figlia, confessa a sua volta di non essere mai riuscito "a placare del tutto il fantasma di mio padre" (p. 304), l'insigne zoologo e genetista William Bateson, cui si deve tra l'altro il termine 'genetica', e che impose al figlio il nome Gregory in omaggio a Mendel. Ancora e sempre una questione d'eredità — di "fisiologia della discendenza", nel lessico paterno. L'eteroclita vocazione scientifica di Gregory, il suo incessante e quasi disperato andirivieni tra le discipline, traccia una linea di fuga dalle orme del padre e dal destino inscritto nel suo nome. Alla fine dell'Ottocento, William Bateson aveva introdotto in zoologia la "regola di Bateson": la teratologia dei rari esemplari (specie coleotteri) che presentano zampe in sovrannumero vi è spiegata facendo derivare la comparsa di un'appendice laterale aberrante dall'insorgere di una simmetria bilaterale. Gregory Bateson scopre invece che tale aberrazione non è il prodotto di un'aggiunta di simmetria, ma di una perdita di informazione: l'effetto cioè di una perdita di differenziazione, responsabile del venir meno dell'asimmetria, che esige un inquadramento dell'ottica genetico-evoluzionistica in un approccio sistemico all'area junghiana della creatura. Se possiamo immaginarci una regola di Bateson (di Gregory Bateson), non più confinata all'orizzonte della storia naturale ma trasversale rispetto alle discipline, tanto da sporgersi sulla soglia di una scienza senza nome, ci si configura come un supplemento indefinito di discipline che ha di mira una perdita di fondo,

uno spaziare lungo i saperi al fine di lambire e isolare un non-sapere essenziale. Un non-sapere che delimita una zona in cui la coscienza è bandita o indesiderabile, in quanto arreca un danno simile a una condanna.

Bateson preleva esempi dal mito greco, nei quali il desiderio di sapere possedere genera un'*infrazione* che si ritorce contro chi lo asseconda: Orfeo perde Euridice per sempre perché non resiste alla tentazione di voltarsi e assicurarsene il possesso con lo sguardo; Atteone paga la tracotanza di aver voluto contemplare le grazie di Artemide al bagno con la metamorfosi da cacciatore a preda sbranata dai suoi stessi cani; analogamente, Penteo viene dilaniato per la *hybris* che lo ha indotto a spiare i misteri di una cerimonia sacra in onore di Dioniso. Lo *sparagmós* sancisce ad un tempo l'avvenuta violazione di un equilibrio e ripristina l'integrità infranta. Si noterà, e Bateson non manca di rilevarlo, come in tutti questi casi sia in gioco la pericolosità della conoscenza tra i sessi: Penteo, istigato da Dioniso, è travestito da donna quando è sorpreso dalle Baccanti; secondo una tradizione, Orfeo fu sbranato dalle Menadi per aver istituito misteri preclusi alle donne, e qui Bateson richiama opportunamente l'esempio di Tiresia. Ma è puramente accidentale e metonimica la scena messa a nudo dalla *hybris* dello sguardo: decisivo è il cedimento del desiderio all'impazienza, forse addirittura il suo impulso incontrollato di proiettarsi in un referente, di apprestare la propria messa in scena, di specchiarsi in una figura. Il sacro è congiunto invece alla resistenza che lo protegge dal suo farsi figura, dal farsi (oggetto di) sguardo. Il luogo del sacro è associato cioè a una cecità essenziale, al veto di vedere e possedere con lo sguardo (veto la cui trasgressione si paga con un contrappasso fatale, come se l'eccesso della visione che rende lo spettatore vittima acutizzasse la cecità di chi ha subito l'onta dello sguardo: si pensi a Penteo e alla tragedia del non riconoscimento che ispira la furia omicida nella madre Agave), a una barriera di protezione che bandisce l'autocoscienza e la presenza a sé. Il rifiuto di comunicare si traduce in una messa al bando della testimonianza, com'è confermato dalla vicenda dell'antropologo Sol Tax spesso ripetuta da Bateson: gli indiani di Iowa officianti di un sacramento che fa uso rituale del peyote, un allucinogeno (la "pianta che incanta gli occhi"), rifiutano che l'occhio della cinepresa riprenda una loro cerimonia per attestarne la liceità, preferendo l'integrità di una cerimonia priva di interferenze al vantaggio pratico della sopravvivenza del culto che sarebbe stato garantito dalle prove testimoniali del suo effettivo valore di cerimonia — giacché testimoniare la cerimonialità di una cerimonia comporta una contraddizione insostenibile per gli officianti, trafitti da uno sguardo che si rifrange in essi, obbligati a vedersi e dunque a vanificarla nell'atto stesso di compierla. Il sacrilegio (cioè, alla lettera, l'asportazione del sacro) non è qui prodotto semplicemente dall'intrusione fisica dell'occhio estraneo della cinepresa: l'occhio estraneo media il risveglio della coscienza sopita nel silenzio

irriflesso della cerimonia, rendendo di fatto gli officianti testimoni. La violazione del segreto non è altro allora che il tramite di una profanazione tacitamente richiesta ai celebranti, che non solo diverrebbero veicoli e complici di uno scopo all'altro alla cerimonia stessa (per quanto vitale per la sua sopravvivenza), ma sarebbero soprattutto invitati a un contatto con quella scena che la cerimonia custodisce in sé solo per precluderla. Per questo gli indiani di Iowa preferiscono vietare le riprese e subire le conseguenze del loro rifiuto anziché, in termini greco-classici, incorrere nella *hybris* che introduce lo spazio della coscienza nel *témenos* sacrale.

3. In pagine che paiono più mitteleuropee che anglosassoni, Bateson narra le proprie difficoltà nell'imparare a suonare il violino, dovute a un'ipertraficità di coscienza, a una tendenza ipercritica alla correzione che lo induceva a tenere continuamente conto dei rilievi di discrepanza anziché ad affidarsi all'automatismo della calibrazione — come se potesse continuamente prevenire l'errore, anziché lasciarsi condurre dall'automatismo dell'esecuzione. Nei suoi prediletti termini sistemici, usava il violino come una carabina anziché come uno schioppo. Non era capace cioè di farsi trasportare da una sufficiente inconsapevolezza, incorrendo nella tara di un paradosso della riflessione (si pensi alla scena nel *Teatro delle marionette* di Kleist del ragazzo allo specchio che cerca inutilmente, e tanto più inutilmente quanto più la sua ricerca è affannosa e deliberata, di riprodurre l'immagine della statua greca intravista per un attimo *senza* il soccorso della coscienza). Ora, proprio l'apprendimento mancato, indicando la necessità di spezzare gli ormeggi dell'autocorrezione, di perdere il supporto difensivo dell'autocontrollo, di assecondare insomma un *abbandono*, si sporge sull'orlo di quella vacillante dimora degli angeli cui gli stolti temono di accedere. Bateson ribalta così i termini della questione: il monito di Pope, che suona come un raffinato richiamo contro l'ottusità del dilettantismo (così simile a un interdetto paterno), si trasforma nella necessità di attivare una regressione-trasgressione, invitando a congedarsi dal supporto della calibrazione, a consegnarsi a un abbandono, a lambire quel dominio su cui grava un veto, il peso di una preclusione. Poiché vi è un insuccesso essenziale che non è dovuto ad insufficienza, ma ad eccesso di sforzo: mentre si tratta di acquisire una disciplina in cui non è lo sforzo a produrre, ma l'assenza di sforzo. Il soggetto deve cioè divenire indiscernibile dal proprio agire, come nella concezione zen, in cui l'arciere coincide con lo scoccare della freccia. Solo una 'resa' comporta la possibilità di rimettersi a quell'armonia sistemica che Bateson chiama *grazia* — e che è sempre, per lui, una questione di integrazione.

Occupandosi del fenomeno della dipendenza dall'alcool, Bateson aveva già illustrato questa critica dell'autocontrollo: solo evitando di incorrere nel-

l'aporia della volontà, riconoscendosi parte di un sistema più ampio in una sorta di *noli resistere malo* che neutralizza l'agire, il paziente può eludere la relazione simmetrica conflittuale e porsi in un rapporto complementare che può permettergli di armonizzarsi con le forze sistemiche che generano la sua dipendenza. Tanto deleteria quanto reiterata è la pretesa di venire a capo della dipendenza affrontandola con la forza di volontà, il che accentuerebbe semmai un'impostazione dualistica retta sul dissidio tra mente e corpo aggravando il quadro di dipendenza: essenziale, invece, è il ripudio delle 'scorciatoie', la rinuncia a contrapporsi a ciò da cui si dipende concepito in termini di alterità, riconoscendovisi invece parte. Ma ciò comporta la messa in mora di un orientamento ispirato alla categoria della finalità, che appare a Bateson una protesi equipaggiata e goffa come la coda del fagiano argo, che segna un vicolo cieco evolutivo. Non si dà ricerca della grazia: ciò sanchierebbe già una distanza decisiva dalla meta da conseguire, esigendo l'affidamento a una ragione strumentale. Bloccare la deriva del paradosso della riflessione è possibile solo nel naufragio dell'intenzionalità, in una sorta di paradossale negoziazione (poiché a dissolversi, in quanto inseparabile dal processo in atto, è proprio l'istanza negoziatrice) del grado appropriato di non padronanza in cui il conoscere può volgersi in riconoscimento, riconoscenza, quasi gratitudine per quella "tautologia ecologica" (che Bateson chiama anche 'autoguarante') di cui siamo parte anziché soggetti. È come se il 'pensare' dovesse riconoscere infine la sua affinità, esplicita in certe lingue, col 'ringraziare': e, corrispondentemente, l'epistemologia declinare in etica. Ma ciò non comporta alcun irenismo. Si richiede anzi un esercizio votato alla custodia di una saggezza che penalizza inflessibilmente ogni interferenza; Bateson elenca i termini greci, orientali, e persino dei suoi Iatmul della Nuova Guinea, in cui si affaccia il tentativo di descrivere la ferrea fatalità immanente e il rigore punitivo con cui la "struttura che connette" si protegge automaticamente, condannandolo, dall'abuso dell'interferenza: *ananke*, *nemesis*, *hybris* (che adduce lo squilibrio), *karma*, *ngglambi*. Ne emerge l'immagine di un ordine divino che può essere violato ma non beffato, dotato di una bellezza tremenda che sconfina nel numinoso (come nel cupo splendore visionario di Blake). Rimettersi a questa saggezza ottundendo il pensiero strumentale significa consegnarsi a una fatalità gnostica di cui Bateson stesso non ci ha indicato che oscuri contorni ("Śiva e Abraxas"), ma che ricorda da vicino la "grazia violenta", la *charis biaios* eschilea che tormentò Simone Weil.

4. A volte Bateson ricorre all'immagine della "barriera di Weissmann" facendo arguire che questo stacco e muro di non comunicazione nell'evoluzione biologica abbia un corrispondente nelle forme di vita. Sembrano echeg-

giare, in questa enfasi sulla cogenza 'grammaticale' dell'inconsapevolezza, i toni di *Della Certezza* di Wittgenstein: con l'accento sulla "mitologia" come trama di relazioni indiscusse e indiscutibili. Così egli si aggira costantemente intorno alla critica di una trasparenza "di vetro", una trasparenza ottimale che finisce per essere tossica e dannosa; e ciò si accompagna a un continuo tentativo di eludere la trasparenza del linguaggio, addensandolo, agglutinandolo, coniando modi espressivi e formule (come l'arcinoto *double bind*) che non intendono svelare tranelli o prevenire fraintendimenti, ma rilevare gli insopprimibili vincoli sistemici. Tutto ciò gli è valso l'etichetta di comodo di 'oracolarità'. Ma riconoscere la tenacia e la resistenza di quella zona di non-sapere non comporta affatto l'appello a una saggezza piena (di qui, forse, il suo poco ascoltato orrore, nonostante il suo approccio olistico, per ogni disegno di sintesi). La saggezza di Bateson è per così dire vuota, ottusa, zen nel senso più alto: non è neppure linearmente un mero segnale di scacco della ragione calcolante o un'emancipazione dalle angustie scientiste, anche se queste implicazioni misurano probabilmente i limiti degli strumenti con cui Bateson è equipaggiato. Nelle sue indicazioni si celano i tratti di una ragione grata, che non significa né pacificata né empiricamente conscia dei propri limiti, ma capace di convivere strenuamente e con distacco coi vincoli sistemici e la loro saggezza. Mettendo in guardia dalla stolidità di far crescere a dismisura una variabile a danno di un'altra, aggravando lo squilibrio globale. Se la scienza è "un tentativo di coprire con espedienti esplicativi — e quindi di oscurare — la grande oscurità", le sue regole del gioco le attribuiscono lo scopo di "scoprire quali parti dell'oscurità non siano ancora coperte dalla spiegazione": preservando un margine su cui lavorare, una tensione, osservando al solito un interdetto spiazzante. Bateson ha costruito la sua 'cosa' danzando continuamente su quel margine.

5. Nell'ultimo metalogo pubblicato da Bateson in vita, sul finire di *Mente e natura*, la figlia gli fa osservare che non ha scritto il libro sull'albatro e la sinfonia — il libro che in realtà doveva scrivere. L'albatro e la sinfonia: l'albatro è un uccello marino, ma è soprattutto l'Albatro di Coleridge (veicolo della colpa, ma anche dell'alleviamento dell'illuminazione), e la sinfonia è sì quella mai scritta dal Bateson musicista mancato, ma soprattutto la grande sinfonia della natura e della sua mente. Come sappiamo, il libro — in fondo, il tentativo stesso di Bateson — resterà incompiuto. Il luogo di *Angels Fear* resta a un tempo la sede di un interdetto e una promessa di grazia. Come inoltrarsi in quel luogo sapendo che di esso non si dà rappresentazione? Che ogni procedura verso di esso sarà un recedere? Occorrerà affrontare il rischio dello sguardo con l'audacia e la cautela di un pensiero che non danneggi l'unità che ogni sguardo è destinato a infrangere; occorrerà

serbare quella zona preziosa e fatale assolvendosi da ogni sforzo di preservarla, catturarla, raffigurarla: perché sappiamo che è proprio questo che condanna. Si richiede per questo una "capacità negativa", una forza di non-lontà atta a tradurre l'aporia dell'indugio nell'equilibrisimo di un esercizio di esitazione feconda: giacché proprio esitare, qui, è il massimo rischio, essendo quasi indiscernibile dal pericolo di incorrere nel paradosso della riflessione. La benedizione involontaria dei serpenti marini da parte del vecchio marinaio di Coleridge, un esempio ossessivo per Bateson, riflette questa passività feconda: il precipitare di una colpa, il dissolversi della circolarità perversa delle soffocanti spire dell'Albatro. Ma anche le narrazioni toptiche delle scoperte rivelano di come siano *donate*, dopo lunga e infruttuosa elaborazione, a patto di allentare la tensione della riflessione, di volgerla altrove; a patto, si potrebbe dire, di non interferire coi propri processi mentali. Qui il *Kubla Khan* di Coleridge fa il paio col serpente onirico di Kekulé, e ciò sembra aprire un altro fronte, che apparentemente Bateson non fa entrare in gioco, tutto imperniato sui transiti tra arte e scienza. Né è privo di conseguenze, d'altra parte, che proprio ciò che proibisce e rende pericolosa la scoperta sia ciò che ha intimamente a che vedere con la sua genesi.

6. La paternità scientifica della regola di Bateson, derivante da una scoperta, si traduce in una paternità letteraria strettamente connessa con la paternità biologica che definisce Bateson come *autore*, improntando la sua scrittura e rendendo impossibile isolarla dal suo pensiero riducendola a mera questione di stile. Ciò cui Bateson lega il suo nome cessa di essere un assunto nomotetico per diventare un precetto privo di valore normativo, l'invito a un pensiero aperto a quell'integrazione che egli chiama grazia; ed è un precetto strettamente intrecciato alla costruzione di un linguaggio, a un'ipoteca e una cifra autoriale inscindibili dagli esiti del lavoro scientifico. Non abbiamo più a che vedere con un orizzonte di scoperta entro un ambito scientifico definito, ma con un linguaggio di esplorazione a più voci (la scienza *probes*, non *proves*) che viene via via estendendo il suo sguardo integrante. Da questa polifonia possiamo misurare la rilevanza del romanzo familiare nell'opera di Bateson, il tessuto di storie che presiede alla costruzione di quella formula, cifra o regola che individua un autore. La regola di William Bateson, cultore di alberi genealogici e pioniere della genetica, scienziato dell'eredità, è sostituita dalla voce della figlia di Gregory, che ha improntato sin dall'inizio questa linea di pensiero e di scrittura col controcanto delle sue domande. Ma riecheggia anche almeno Martin Bateson, il fratello maggiore di Gregory appassionato di letteratura e suicida giovanissimo, che scrisse tra l'altro una commedia sulle spine della paternità.

Certo non è un caso che il *double bind*, l'espressione più nota di Bateson, interessi una patologia di comunicazione che ha la sua sede eminente nel rapporto tra genitori e figli. Com'è noto, il doppio vincolo associa proibizione e favore, amore e rigetto; e aggiunge una cornice (la terza ingiunzione) che impedisce di sfuggire al dilemma. Ora, la consapevolezza della fecondità del non sapere implica la sua continua provocazione, la continua osservanza-infrazione dell'interdetto. Se è necessario che "la sinistra non sappia cosa fa la tua destra", occorre tuttavia sforzarsi di essere ambidestro. È in gioco la capacità di sostenere una doppia ingiunzione e al contempo di aderire a una "tautologia affermativa". Occorre qualcosa come un sensorio oscillante, un atletismo per questo. Bateson può indicarci la zona cui dedicò il suo estremo tentativo solo se riusciamo a non imprigionarlo in una definizione di comodo, né acquietarlo nelle facili patenti di eterodossia, ma a praticare con lui un lavoro a tenaglia senza sostare in nessun conforto disciplinare, sorretto da null'altro che dalla forza di persistere in una "capacità negativa". Questa, forse, è la "qualità di alterità" che Mary Catherine Bateson ravvisava nell'intelligenza del padre, simile alla folta, variopinta e impassibile popolazione degli acquari che, quando era piccola, sollevano allestire assieme.

Un occhio appeso al collo

di Pier Aldo Rovatti

L' "esercizio del silenzio", proprio perché è un esercizio, deve esser praticato. Si tratta, come insisteva Enzo Paci, di 'addestrarsi' allo 'stile' della 'propria' soggettività. Ma come ci si entra? Cosa intendiamo quando adoperiamo a questo riguardo la parola 'abitare'? A che tipo di 'sapere' stiamo alludendo, se, come è evidente, la domanda sul sapere non può comunque essere elusa? C'è qui in gioco un aggiramento della 'conoscenza' che chiamiamo — non disponendo di altri nomi — etica, e che a mio parere è la effettiva posta di un "pensiero debole". Questo aggiramento o 'sospensione' ci immette nel paradosso di un "non sapere" o anche di un "non voler sapere", paradosso che si volta subito in contraddizione perché questo non voler sapere di qualcosa, cui si tratta di esercitarsi, è una pratica del meno che ha di mira un più, visto che lo scopo è comunque un modo per saperne di più.

Gregory Bateson ci può aiutare a sbrogliare un poco le cose: *Dove gli angeli esitano* è una miniera di suggerimenti ad hoc, poiché il modo di pensare che lì viene messo alla prova risponde alla necessità di individuare una frontiera, l'interfaccia tra creatura e pleroma come si esprime junghianamente Bateson, dove appunto conviene 'esitare' piuttosto che affrettarsi a dedurre logicamente le conclusioni dalle premesse. Conviene esitare in vista di un guadagno: per evitare gli effetti 'tossici' della troppa trasparenza, per condurre allo sguardo e salvaguardare una zona a rischio di 'segretezza' e "non comunicazione" indispensabile ai nostri "processi mentali", per difendersi dalla curvatura oggettuale che è l'inerzia propria di ogni discorso e far sì che la 'parola' possa rispondere al compito di essere anche il 'nome' della 'relazione' e non solo il senso degli oggetti. I suggerimenti preziosi che Bateson ci dà riguardano preliminarmente il perché di una simile esitazione, e questo è già filosoficamente importante, ma poi entrano nel merito delle forme 'logiche' e 'retoriche' del comportamento, diciamo così, 'angelico',

tentando di dire come sia possibile abitare il doppio vincolo, ovvero quell'esperienza paradossale che è la nostra: e questo a me pare filosoficamente essenziale. Per esempio invitandoci a ragionare attorno a questa storiella (una storia che si presenta come una barzelletta): "C'era una volta un tipo che chiese al suo calcolatore: 'Calcoli che sarai mai capace di pensare come un essere umano?'. Dopo vari gemiti e cigolii dal calcolatore uscì un foglietto che diceva: 'La tua domanda mi fa venire in mente una storia...'"¹. Dove la 'logica' paradossale della suddetta frontiera fa tutt'uno, un gesto unico, con la domanda di Mary Catherine Bateson al padre: "perché racconti delle storie?".

Ma cosa ha a che fare la religione, o meglio il 'sacro' (come preferisce nominarlo Bateson) con i "sillogismi in erba" e la nostra quotidiana esigenza di abitare il paradosso? Siamo infatti abituati a pensare, da quegli illuministi che siamo, che il sacro (l'esperienza di fondo della 'religione') sia un residuo, a volte ingombrante, di epoche pregresse che riemerge su una scia nostalgica e che comunque si dispone agli antipodi della coscienza smagata e nichilistica che ci appartiene e che consideriamo un punto di non ritorno, il luogo da cui cominciare a pensare la condizione attuale. Bateson ci avverte, e credo con buone ragioni, che qui è questione di quel "non attaccamento" che ci mette in rapporto con la cultura buddista. Ma non è necessario questo *détour*, che pure personalmente ritengo non privo di interesse, per vedere che l'esercizio etico di cui stiamo parlando è a suo modo una 'iniziazione' del soggetto: non la decisione cartesiana di un soggetto 'filosofico' che rivolge su se stesso, in circostanze neutre e comunque ottimali per l'esperimento, il raggio della luce intellettuale; e neppure l'*epoché* husserliana, se essa è esclusivamente l'atto 'libero' di un filosofo che si sente "funzionario dell'umanità" e che pretenda di usare la fenomenologia come un metodo di osservazione (come ha temuto Lévinas, come smentisce tutta la riflessione di Paci); ma neppure, in fondo, l'iniziazione che dovrebbe scaturire dall'*escamotage* heideggeriano, che evita di porre a tema proprio ciò che sta facendo, ovvero la sua 'pratica' di pensiero.

Un aiuto alla 'chiarificazione' di ciò che nelle storie di Bateson si attorciglia attorno all'avverbio 'inconsapevolmente', lo potremmo forse trovare, stando al dibattito italiano di questi mesi, nel finale dell'*Etica della scrittura* di Carlo Sini: il problema di Sini (un'etica del pensiero che permetta di guardare a noi stessi dal punto di vista dell' 'evento') riguarda la medesima regione in cui si incontrano la esitazione di Bateson e l'esercizio del pudore

¹ G. Bateson - M.C. Bateson, *Dove gli angeli esitano. Verso un'epistemologia del sacro* (1987), trad. di G. Longo, Adelphi, Milano 1989, p. 59.

del pensiero debole. La chiave di tale 'etica', il luogo delle pratiche e del confronto, è comunemente la scrittura, anche se poi il problema ulteriore e differenziante è il modo di entrarvi, e cioè l'importanza da attribuire alla metafora (ristretta, ovvero come tale, od estesa, in quanto narrazione). Dunque, per Sini, l'esercizio con cui cercare di entrare in sintonia con il ritmo del nostro esistere è una 'iniziazione' del soggetto, o ancora meglio una "iniziazione al soggetto"². Che cosa può significare? Chiamare la pratica della soggettività 'iniziazione', e farlo in un contesto filosofico, significa prendere congedo da un'idea semplice e tradizionale di 'autocoscienza': potenza del *lumen* ed efficacia degli specchi, il normale regime o registro delle immagini, o ancor meglio dell'immaginario, dovrebbero essere 'sospesi'. Ma, di nuovo, che significa 'sospendere' se non proprio, nell'atto stesso del sospendere (o dell'esitare), mettere in questione il dominio delle leggi ottiche del mondo-oggetto, il mondo 'cosale' del pleroma che dà semantica e sintassi al nostro discorso comune?

Allora il mettere tra parentesi, e il mettere tra parentesi le parentesi in un gioco distanziante e 'abissale', non potrà essere né gratuito né disinteressato, non potrà nutrirsi alla filo-sofia: nessuna amicizia o amore intellettuale per la verità, nessun rilancio sublimante (uno sguardo che si alza) verrà in soccorso all'esercizio, alla possibilità pratica di esso. Infatti, se qualcosa se ne può dire (poiché ha un suo rigore), è che, rispetto alla verità comunque intesa come una forma di 'possesso' (reale o possibile), cerca un evitamento, una difesa, una resistenza: e ingaggia conseguentemente una lotta, o almeno una contesa, un contenzioso. Se si tratta di iniziarsi al soggetto come a ciò che ha da prendere ai nostri occhi una "figura inaudita", ancorché noi lo siamo ogni giorno e in ciascun istante (dato che si tratterebbe di 'ascoltare' qualcuno che ci dice che non siamo noi stessi ma *altro*, *alterità*), occorre predisporre uno spazio, dei margini, un'intercapedine, una zona di vuoto.

Per "lasciar essere" le cose, dobbiamo con fatica alleggerirci di molta zavorra, anche se ci dispiace (ecco la fatica) perché questa 'zavorra' è fatta di saperi, strumenti, piccoli e grandi apparati vantaggiosi per la nostra personale potenza. Non si tratta di rinunciare ad essi per chi sa quale 'povertà': bensì di ritirare identificazioni e investimenti, lateralizzare, togliere valore e importanza. Rispetto, per esempio, al credere che "conoscere è sempre un bene". Il problema della 'sospensione', insomma il senso da attribuire alla 'iniziazione', si condensa sulla possibilità di praticare la persuasione (penso a Michelstaedter) che vi sono zone di "non consapevolezza" che non solo è opportuno conservare, ma che vanno 'attivate' proprio per permettere al soggetto di entrare in contatto con se stesso. Che l'*epoché* sia un enigma,

² C. Sini, *Etica della scrittura*, Il Saggiatore-Mondadori, Milano 1992, p. 215.

come dice anche Husserl, non è una constatazione limitativa o rassegnata, ma un compito da esercitare affinché l'*epoché* stessa non cessi di essere una 'via' e non si riduca a un 'metodo' filosofico tra gli altri. Così per il 'silenzio', dove è questione di un indebolimento del discorso in vista di un 'tacere' che, proprio in quanto tale, rende possibile l'agire.

"Nel 1974 mi telefonarono dall'ufficio del governatore Brown per invitarmi a pronunciare il discorso al Governor Prayer Breakfast [...]". Cosa ha da dire un antropologo (come Gregory Bateson si definisce) a un breakfast di preghiera? Il discorso che poi pronuncerà in questa 'strana' occasione (pubblicato su una rivista nel 1979, e ripreso in *Dove gli angeli esitano* come centro narrativo/teorico di tutto il libro)³ gira attorno alla idea di 'segreto' in un gioco di parentesi. "Una delle cose che i bambini devono imparare sulla preghiera — esordisce Bateson — è che non si prega per avere un coltello a serramanico. Alcuni imparano, altri no". Seguono alcune narrazioni. La prima storia è la seguente: un noto antropologo, invitato al congresso nazionale della chiesa indigena americana, pensa che sarebbe opportuno e anche utile per i problemi di isolamento degli indiani stessi riprendere con la cinepresa il rito del peyote, ma poi deve cambiare opinione: non solo si rende conto che gli indiani durante il loro particolarissimo rito "non riuscivano a vedersi", ma deve prendere atto che essi, di fronte al dilemma "sopravvivenza o integrità", non hanno alcuna esitazione nello scegliere l'integrità anche a prezzo della sopravvivenza.

La seconda storia è un rimando letterario a Coleridge: si tratta di quella poesia, assai conosciuta, in cui il Vecchio Marinaio che ha ucciso l'Albatro è condannato a errare sulla sua nave ormai ingombra di cadaveri con il corpo dell'uccello morto appeso al collo; la nave viene circondata da un gruppo di serpenti marini, e allora il Vecchio Marinaio, come preso da un'illuminazione, con un gesto inconsapevole li benedice: in quello stesso momento l'Albatro lascia il suo collo ed egli è libero.

La terza storia è un frammento biblico. Dio parla a Giobbe che è tormentato dalla propria santità, e gli dice: "Sai tu quando figliano le camozze / e assisti al parto delle cervice? / Conti tu i mesi della loro gravidanza / e sai tu quando devono figliare?"

Il discorso di Bateson (a riprova anche del fatto che i discorsi possono essere brevi) termina qui. Che cosa hanno in comune, quale è il sillogismo in erba che congiunge le tre storie? "Mettiamola così: il Vecchio Marinaio non avrebbe potuto benedire i serpenti di mare *inconsapevolmente* se fosse stato accompagnato nel suo famoso viaggio da un giornalista munito di macchina

³ Cfr. G. Bateson, *Dove gli angeli esitano*, cit., pp. 114 e sgg.

fotografica e flash [...] e poi c'è l'importanza di conoscere la storia naturale"⁴. In realtà Bateson, che incastra nel suo racconto la memoria di un episodio in cui si parla di tre storie, trovandosi a darne conto, lo fa raccontando altre storie (la storiella di quel tale che sale sull'autobus con una gabbia coperta di carta da pacchi...; la storia di Adjì Darma, eroe popolare di Bali, che conosceva la lingua degli animali ma che poteva mantenere questa conoscenza solo se non l'avesse rivelata), e facendo questo ci comunica: il sacro, per sussistere e per avere efficacia, ha bisogno di una forma di "non comunicazione", ed è perciò che quando vi faccio riflettere su questo fatto, mostrandovi anche il legame essenziale che corre tra il sacro e la conoscenza della natura, non posso affidarmi a una semplice argomentazione logica, cioè ai modi consueti del discorso razionale, ma vi debbo raccontare delle storie.

Dalla medesima esigenza nasce quella particolare forma di scrittura batesoniana che è il metalogo. Nel metalogo tra padre e figlia, che leggiamo subito dopo e che si intitola "La segretezza", Mary Catherine, aprendo ancora una scena nella scena, chiede a Gregory quale può essere il senso di tale gioco di incastro: "Una volta qualcuno mi ha detto che le storie inserite una dentro l'altra sono un comune espediente ipnotico, un metodo per indurre lo stato di trance". Rifletti all'episodio di Dio che dal turbine parla a Giobbe, è la risposta di Gregory Bateson: per venire a capo dei suoi turbamenti nel rapporto con Dio, Dio stesso gli consiglia di rivolgere l'attenzione alle cose naturali, per esempio a quando figliano le capre; "questo mette i guai di Giobbe tra parentesi". E Catherine: "Dio come psicoterapeuta? Sicché la religione parla di parentesi costruite e smantellate? E la schizofrenia può essere analizzata come una storia di parentesi perdute?"⁵

Se ora vogliamo ragionare attorno a questo materiale che Bateson ci propone, dobbiamo intanto riconoscere che se la questione è una, è la *medesima* questione, per tentare di venire a capo di tale identità occorre salvaguardare una pluralità di dimensioni, non ridurle a un tratto filosofico. In questa salvaguardia consiste un atteggiamento di pensiero che è al tempo stesso uno stile di vita. Nella supposizione che esso non sia già il nostro stile di vita, e insomma che assomigliamo meno all'indiano disposto a tutto pur di salvare l'integrità della sua preghiera, o a quello strambo personaggio che gira in autobus con una mangusta immaginaria, o all'eroe mitico di Bali che sa capire cosa dicono gli uccelli, e ci identifichiamo piuttosto con i dubbi di Giobbe e con i sensi di colpa del Vecchio Marinaio di Coleridge, allora il

⁴ *Ivi*, p. 121.

⁵ *Ivi*, pp. 130 e 131.

punto è quello di comprendere e di agire una 'trasformazione' dell'atteggiamento: come si fa a guadagnare un poco di quel 'sacro' rispetto al quale ogni volta, ma a quanto pare oggi soprattutto, siamo in perdita? Di nuovo: cosa ha da suggerirci Bateson?

Per guardare come figliano le capre si tratta di difendersi dal 'troppo' di trasparenza in cui ci troviamo a vivere, proprio come se ciascuno di noi si duplicasse in un apparato di riproduzione, coscienza più macchina fotografica. Ma, al tempo stesso, Bateson suggerisce anche che il guardare come figliano le capre, il fatto naturale di per sé, non è lo scopo, l'oggetto di cui entrare in possesso, assecondando la scienza, ma semmai il tramite, con cui possiamo eventualmente allontanarci da una presa troppo diretta con le cose. Perciò la e le parentesi: quella di Giobbe, del Vecchio Marinaio, quella che dovremmo procurarci a nostro vantaggio. Vicinanza e lontananza. La coppia funziona ma è ancora troppo angusta. Se infatti la posta è un 'distacco' e cioè un meno di prossimità, questo allontanamento, cui dovremmo esercitarci, è piuttosto, come direbbe Heidegger, un dis-allontanamento: un altro modo di avvicinarci, una trasformazione della prossimità. C'è dunque un modo di essere vicini (alle cose, ma anche a noi stessi) che risale e intacca il modo comune della conoscenza: e si vede bene come per Bateson sia essenziale il legame tra la sospensione (della conoscenza come imperativo dominante l'intera condotta) e la messa tra parentesi linguistica. Non solo la 'trasformazione' non è una illuminazione nel senso della rivelazione, non è una luce che viene dall'alto o se si preferisce da dentro, e dunque si accompagna a un'etica, a un'auto-educazione, a una ginnastica mentale (e pratica), ma quest'esercizio poi è tutt'uno con il gioco linguistico delle parentesi, con l'apprendimento delle sue 'regole' (nel senso di Wittgenstein) e di una di esse fondamentalmente, come vedremo più avanti.

Tutto ciò è racchiuso nella parola 'inconsapevolmente' che regge la storia principale, il Vecchio Marinaio che non sa come liberarsi dalla colpa di aver ucciso l'Albatro. Infatti, l'atteggiamento di cui la parola 'inconsapevolmente' è la porta di ingresso, è insieme un'esperienza di chiusura e di apertura: descrive l'iniziazione al soggetto di cui parlavamo prima, non solo facendoci riflettere su un iter, l'esperienza sofferta di un lutto, l'avvertire il peso (quel peso al collo) attraverso un viaggio che è iniziatico (non meno di quelli di cui ci ha parlato Michel Serres leggendo Verne) per il fatto che passa lungo e dentro il 'dolore' della perdita; ma attirando il nostro sguardo sul momento dell'alleggerimento, o, nei termini della storia poetica di Coleridge, della 'benedizione'. Il dono per cui il Vecchio Marinaio ringrazia è appunto una chiusura: chiusura, finalmente, dell'occhio o dell'obiettivo che tutto vuole indagare e che innanzi tutto è fisso sulle immagini della colpevolezza. In un colpo di teatro degno di Nietzsche, di che cos'altro ci liberiamo, ciascuno di noi a modo proprio trovandosi nella condizione del Vec-

chio Marinaio, se non della macchina fotografica che sempre portiamo appesa al collo?

Mi viene in mente una pagina di Jacques Lacan sull'ascolto che si trova nel *Seminario III*. "Siete al declino di una giornata di tempesta e di fatica, considerate l'ombra che comincia a invadere ciò che vi circonda, e vi viene in mente qualcosa che si incarna nella formulazione *la pace della sera*". È facile associare questa frase a un insieme di sensazioni abbastanza frequenti, comuni a ciascuno: ma, si chiede Lacan, come ci è arrivata la frase e perché non si riduce a un vissuto emotivo e psicologico? "È precisamente quando non siamo in suo ascolto, quando è fuori dal nostro campo e improvvisamente ci casca addosso, che assume tutto il suo valore, sorpresi come siamo da questa formulazione più o meno endofasica, più o meno ispirata, che ci viene come un mormorio dall'esterno, manifestazione del discorso in quanto ci appartiene appena [...] c'è qui un dato, un certo modo di prendere questo momento della sera come significante, e possiamo essergli aperti o chiusi. Ed è appunto nella misura in cui gli eravamo chiusi, che lo ricevi-amo, con quel singolare fenomeno di eco [...]"⁶.

Forse anche in questo caso potremmo usare la parola 'inconsapevolmente', non importa se Bateson ha di mira il 'sacro' e Lacan sta cercando una via per capire le allucinazioni verbali del Presidente Schreber. Ancora un sillogismo in erba? E dove starebbe il 'rigore' che Bateson ci prometteva? L'erba, che l'occhio appeso al collo di ognuno di noi, ci impedisce di vedere e di riconoscere, cresce proprio in ciò che a rigore dobbiamo chiamare 'chiusura'. Di cui Lacan, interpretando l'effetto di sorpresa (l'improvvisa 'trasformazione') come irruzione dell'inconscio, ci fa intendere che si tratta di un altro registro: abbiamo un bell'attendere a occhi e sensi spalancati l'arrivo di quella 'pace', qualcos'altro potrà sopraggiungere ma non "la pace della sera". Infatti, perché *questa* esperienza arrivi, è necessario che non la chiamiamo e che ci prenda alla sprovvista; proprio come il Vecchio Marinaio inutilmente invoca la sua liberazione, non può programmare di benedire i serpenti marini. Quando arriva la pace della sera, noi non vediamo noi stessi: ci deve infatti essere, tra noi e noi, una distanza. Deve agire un'interruzione, un silenzio. Lacan non parla di parentesi, però ci dice che l'effetto d'inconscio (l'eco del significante) si dà solo quando il soggetto, il soggetto parlante, gli lascia spazio: il che, se porta a un evento improvviso, viene tuttavia preparato da un 'viaggio' che non si annuncia mai troppo

⁶ J. Lacan, *Il seminario. Libro III. Le psicosi. 1955-1956* (1981), trad. di A. Ballabio, P. Morerio, C. Viganò, Einaudi, Torino 1985, pp. 163 e 164.

breve e dove ci sarà da penare contro tutte le difese dell'io, in quell'*apprentissage* che è l'analisi.

Potremmo osservare, a commento, che la questione non è di avere la tecnica (quella della psicoanalisi o quella di Lacan), bensì di trovare conferma, attraverso l'esempio lacaniano, del fatto che qui non c'è nulla di improvvisato: e cioè che, comunque, occorre passare attraverso una tecnica della soggettività. Se ci disponiamo in questa prospettiva, scopriamo molti modi di pensare, e anche saperi, che ci invitano a esitare alle soglie di un medesimo luogo, e ci propongono, perché quel luogo cominci a parlarci, di prendere sul serio l'esitazione: che non sarà né una semplice incertezza, né un nudo abbandono, ma l'esercizio di un distanziamento. Non è forse questo il segreto del segreto? Dove non è importante cosa abbiamo da nascondere o ci impediamo di osservare, ma il modo del guardare, la possibilità di distoglierci da un occhio in più e di troppo.

Se Giobbe, attenendosi alla lettera del dettato divino, si fosse dato a uno studio specialistico della riproduzione degli animali, o se noi intendessimo con questo orecchio i suggerimenti di Bateson, i suoi e nostri guai non si alleggerirebbero di un grammo: anzi, è probabile che il cadavere dell'Albatro peserebbe di più. Il suggerimento è ben diverso: ci invita a far l'orecchio al ritmo della soggettività e delle cose, e a usare tappi profondi per non ascoltare più il canto di quelle sirene che ripetono, fino allo stordimento, che conoscere = potere, sempre.

Il segreto coincide così, anche in Bateson, con il saper esitare. Per esempio, ma è l'essenziale della proposta, l'esitare a chiudere in un concetto, in una definizione, in una formula discorsiva, la scoperta di una verità, il che cos'è della mente: il riuscire a chiudersi rispetto a questa chiusura così 'naturale', preferendo un gioco di storie a incastro, quasi varianti secolarizzate di un mito antico, ma 'secolarizzate' poiché ogni storia è un indebolimento del discorso e il 'rigore' di un simile ragionare sta precisamente nell'abbassamento che si riesce ogni volta a ottenere. Un abbassamento della guardia, se vogliamo dire così.

Nel capitolo conclusivo di *Dove gli angeli esitano*, Mary Catherine Bateson osserva: "Il tema della metafora ricorre in tutta l'opera di Gregory, e in effetti l'idea che lo assorbì nelle ultime settimane di vita era quella dei sillogismi della metafora. L'uso di questi sillogismi, che chiamava abduzione, costituiva per lui un metodo intellettuale fondamentale, la ricerca della comprensione mediante l'analogia, esemplificata nella sua analisi del processo dell'evoluzione come analogo al processo del pensiero. La sua intenzione, naturalmente, era di affermare non l'identità ma una somiglianza significativa, tale da consentire alcune inferenze"⁷. A chi assomiglia un albero? E

⁷ G. Bateson, *Dove gli angeli esitano*, cit., p. 288.

cosa pensa il campo di grano della morte del contadino che lo curava? Se ci precipitiamo là dove gli angeli esitano, se pretendiamo di ridurre a chiarezza la confusione dei tipi logici, restringiamo violentemente il nostro sguardo: per Bateson, così facendo, ci impediamo di vedere la 'paradossalità' della condizione in cui viviamo, eliminiamo con un colpo di spugna la grammatica e la sintassi proprie alla 'creatura'. Questo precipitarsi della conoscenza potrebbe perfino rivelarsi 'letale': "potrebbe rivelarsi qualcosa come la coda del fagiano argo, un'elaborazione estrema di un tratto particolare che porta una specie in un vicolo cieco evolutivo"⁸.

Se invece esitiamo, allora riconosciamo il paradosso e il doppio vincolo in cui siamo, valorizziamo il mantenimento di una confusione dei tipi logici che può risultare a ogni momento vitale per noi, e ci accorgiamo che il mondo di 'cose' di cui la nostra lingua comune è il calco si allarga in un mondo più complesso e disordinato di 'relazioni'. Però, se rispondiamo alla domanda "a chi assomiglia quell'albero?" o se ci mettiamo a pensare dal punto di vista del campo di grano, con ciò non negando il 'cosa' dell'albero e del campo, se accettiamo la provocazione intellettuale di Bateson di cambiare grammatica e sintassi (per esempio, chiedendoci, con Hillmann, il significato di "fare anima"), dobbiamo ammettere che ciò che si trasforma è, a nostro rischio, il rapporto che abbiamo con noi stessi e con il mondo. L'ulteriorità mitica che il gioco delle somiglianze produce, non è un'aggiunta, ma uno sguardo radicalmente diverso su tutto. Un'esposizione di noi stessi. Mentre mobilizzano, mentre forzano i confini delle caselle logiche, le metafore e la loro estensione narrativa (ricordiamo la risposta del calcolatore nella storiella che ho riportato all'inizio), espongono al fraintendimento e all'errore. I prati non ridono, ma egualmente noi diciamo: "il prato ride". E ci comprendiamo dicendolo, anche se non ci comprendiamo del tutto. Se volessimo verificare ciò esattamente, ci precipiteremmo dove invece si tratta di esitare: e forse il prato smetterebbe di sorridere. Non diversamente da quel millepiedi che, se si chiedesse ogni volta con che zampa cominciare a camminare, starebbe fermo.

"Mi viene in mente una storia". Ma è poi solo questione di analogia? Qui il ridere, il sorriso, il gioco hanno infatti una loro parte essenziale, perché il distanziamento non può essere dell'ordine della semplice riflessione intellettuale. Non potremo più dire, come anche Bateson sembra talora continuare a dire: le cose sono così, stanno così. È infatti l'idea di 'realtà' ad oscillare e a modificarsi. Affermiamo impropriamente che "il mondo è metaforico": ma già, dicendolo, ci collochiamo nell'improprietà del "come se". Sappiamo che quel Dio cui rivolgiamo la preghiera non è nostro padre, e nemmeno un padre. Sappiamo che i prati non ridono, e i campi non si rat-

⁸ *Ivi*, p. 162.

tristano per la morte del contadino, che quell'albero non è una donna. Il distanziamento nel quale realizziamo la nostra angelica esitazione passa dunque per una finta: mettiamo tra noi e la realtà un sorriso, e incarichiamo il linguaggio di esprimerlo e di segnare. La differenza potrebbe essere quella che corre tra un gioco di linguaggio che non sa o non dice di essere un gioco, e un altro gioco di linguaggio che invece contiene il segnale del suo essere un gioco. L'ambivalenza di significati della parola 'gioco' va mantenuta: la differenza può allora essere tra chi si limita a considerare il gioco linguistico come struttura e regola, e chi (come Bateson) punta tutto sulla metaforicità di questa parola. Qui gli atteggiamenti di pensiero, 'filosofici' se vogliamo, si divaricano.

Bateson si dichiara prendendo lo spunto (di nuovo una 'storia') da uno dei suoi campi privilegiati, l'etologia: "Anche quando racconto storie tratte dalla mia esperienza, non è della mia storia personale che parlo. Le storie riguardano qualcos'altro. La storia delle lontre riguarda il fatto che due organismi per giocare devono essere capaci di emettere il segnale 'questo è un gioco'"⁹. Osserviamo il gatto che gioca con noi: soffia, si impenna, fa uscire le unghie, morde, sembra che ci aggredisca, quasi fossimo il suo topo, ma resta sempre un margine, un non andare fino in fondo, un'esitazione, si direbbe. Non è forse questo che Bateson, dopo averci spiegato cosa sono per lui la religione e il sacro, ci invita a fare con il linguaggio? Il paradosso prende allora un contorno preciso: come far stare assieme l'inconsapevolezza e il gioco? Come si combinano il segreto da tenere e il segnale ludico da immettere nei nostri discorsi?

⁹ Ivi, p. 56. Ma cfr. anche il capitolo "Una teoria del gioco e della fantasia" in G. Bateson, *Verso un'ecologia della mente* (1972), trad. di G. Longo, Adelphi, Milano 1976, pp. 216-235.

IL SENSO DELLE PAROLE

Il sacro

di Sergio Givone

In che senso parlare oggi del sacro? Come di una realtà archeologica, consegnata al passato, che sopravvive in forma nascosta, equivoca, e che si tratta semmai di demistificare o almeno disoccultare? O come qualcosa di cui, in qualche modo, facciamo attualmente esperienza?

Lo schema interpretativo che appare dominante è quello fondato sull'idea di desacralizzazione o di secolarizzazione. In quanto *limite* che protegge l'intoccabile (ciò che non è oggetto di manipolazione) da parte dell'uomo e quindi anzitutto il divino nelle diverse figure del suo manifestarsi, il sacro sarebbe inevitabilmente destinato a una progressiva erosione e a una finale cancellazione. Quale limite nel mondo della tecnica che non sia la tecnica a porre come puro e semplice ostacolo da superare? Non la religione, e tantomeno l'etica, pongono il limite, da esse riconosciuto come già posto. Che la religione e l'etica guardino al limite come al loro fondamento, se ne facciano scudo e lo tengano fermo però di volta in volta arretrando, prova soltanto la loro impotenza. Sovranamente potente — si dice — è la tecnica: a fronte della cui avanzata la religione e l'etica non possono appellarsi che all'intangibilità apparentemente assoluta ma di fatto transitoria che la tecnica ignora e in fondo nega.

Questa intangibilità presunta o postulata ha un nome ed è la sacralità della vita. Ma la vita, come sappiamo, manifesta valore sacrale là dove appare dominata da forze misteriose e soverchianti, di cui l'uomo non dispone ma da cui è disposto e orientato nel suo mondo. Perciò questo valore dilegua non appena la tecnica rende l'uomo capace di intervenire sull'origine della manifestazione, sul punto epifanico del sacro, concretamente sulla nascita, la morte e l'identità della persona che nasce e muore. Ed ecco la potenza generatrice del sacro scivolare in profondità più remote e nello stesso tempo più prossime, più afferrabili, più dominabili. Fino all'identificazione di ciò che non si può toccare con ciò che già tocchiamo con mano. Da que-