

RECENSIONE

di Andrea Giambetti

Giuseppe Fornari, *Storicità radicale. Filosofia e morte di Dio*,
Transeuropa, Massa 2014, pp. 689.

Più che un libro un'opera, questa di Giuseppe Fornari, complessa ed affascinante, che si pone come punto apicale di un percorso di ricerca filosofica ardua, originale e raffinata che ha solcato la vita dell'autore per oltre un ventennio. Uno di quei testi capaci, insomma, di ricondurre ad una felice sintesi sentieri, esplorazioni, indagini polimorfe ma tenute saldamente legate da un sottile *fil rouge* che emerge già dai nuclei fondanti del percorso che qui viene sommariamente presentato al lettore. Eppure tutti i nuclei fondativi del libro risultano da una medesima scaturigine che può essere ricondotta a quel magma incandescente che costituisce il perno dell'indagine speculativa di Fornari, quasi il suo destino filosofico, che è rappresentato dall'indagine inesausta sulle origini della cultura umana a partire dalla vittima ancestrale. Non si pensi, però, ad un'opera di archeologia antropo-filosofica; pochi testi, come questo, riescono ad aprire sentieri di lucida riflessione sul pensiero contemporaneo, sulle dinamiche sociali che agitano le culture complesse e, in definitiva, sugli esiti del pensiero di un occidentale che della morte di Dio reca il sigillo e realizza il destino di una responsabilità storica. C'è dunque una "storicità radicale" nelle vene di Fornari, che nel recupero del primordiale getta un fascio luminoso sulle realtà ultime e sul futuro del nostro pensare filosofico. Una storicità che emerge anche nel dialogo che l'autore intrattiene con molti pensatori, e non solo filosofi di professione, che animano le pagine del libro; ecco che accanto a Nietzsche, Bataille, Heidegger e Husserl compaiono anche Durkheim, Freud, Lévi-Strauss, Calasso, Kafka e molti altri che imprimono al discorso filosofico un dinamismo sempre nuovo e crescente. Su tutti, però, emerge senza dubbio il confronto con la figura e l'opera di R. Girard (1923-2015) della cui stretta collaborazione il nostro autore si è giovato anche per testi ormai noti al largo pubblico tra i quali sarà sufficiente ricordare *Il caso Nietzsche. La ribellione fallita dell'Anticristo* (Marietti, 2002).

È proprio nel confronto serrato con la teoria mimetica girardiana che Fornari propone la sua visione dell'origine della cultura la quale, pur prendendo le mosse dalla celebre teoria di R. Girard, se ne distanzia in momenti salienti per approdare ad una interpretazione originale che sana talune contraddizioni e oltrepassa i principali limiti del mimetismo desiderativo di matrice girardiana. Un percorso che Fornari ha illustrato in vari frangenti della sua produzione filosofica, costituita da momenti in cui l'autore si stringe al nucleo pulsante della teoria mimetica ed altri nei quali radicalmente se ne allontana espandendosi in piena autonomia in un ritmo di sistole e diastole che dà vita a posizioni autonome ed originali.

Nel mimetismo girardiano, com'è noto, è il processo di mediazione ad attivare il dinamismo imitativo che si focalizza, appunto, sulla figura di un mediatore capace di orientare il discepolo verso un oggetto desiderabile. Proprio per questo il desiderio umano è sempre "triangolare", poiché un "terzo", il modello, è figura indispensabile per innescare la dinamica desiderativa ed indicare al discepolo l'oggetto degno della sua brama. Il discepolo, dunque, non soltanto non riuscirebbe a desiderare in modo autonomo (*désire selon l'autre*), ma addirittura rimarrebbe a lui misconosciuta la radice stessa del suo desiderio che non risiede nella *cosa in sé* quanto piuttosto nella *plénitude d'être* del suo modello della quale egli si sente radicalmente deficitario. Il desiderio, dunque, per Girard è sempre "metafisico", infatti viene ben presto strappato dalle cose del mondo per assurgere a dimensione ontologica, in uno slancio verticale verso il modello che richiama la struttura essenzialmente platonica dello schema girardiano. Solo inizialmente – e come ingannandosi – il discepolo si focalizza sull'oggetto del suo desiderio che, in realtà, è soltanto un pretesto, *reliquia et sacramentum* del modello perché da lui stesso trae l'intero suo valore. L'oggetto risulta dunque sradicato dal mondo, destoricizzato, idealizzato, investito di un valore che non possiede, circondato di una luce riflessa che promana soltanto dalle altezze vertiginose dalle quali troneggia il modello. Ben presto questa immagine illusoria lascerà il posto ad una realtà funesta: l'imitatore farà a meno dell'oggetto per concentrarsi soltanto sul modello, che verrà infine percepito come l'autentico e fascinante oggetto del desiderio mimetico. In questa crisi tra il ruolo di mediatore e quello di oggetto del desiderio risiede tutta intera la carica distruttiva del desiderio umano (che è la mèta agognata e frettolosamente raggiunta dal discorso girardiano) e che trova il suo parossismo nel rapporto di rivalità mimetica che condurrà ben presto all'individuazione di un capro espiatorio. Il discorso girardiano è semplice quanto terribile e si dipana in un trittico concettualmente inequivocabile: il desiderio causa la violenza; la violenza produce il meccanismo di capro espiatorio; il cristianesimo demistifica questo processo erodendo storicamente la sfera del sacro (basata sul sistema sacrificale) ed aprendo le porte alla modernità e a fenomeni di pensiero anche assai distanti dal cristianesimo stesso.

È però Giuseppe Fornari adesso che, con straordinaria perizia ed acume critico, analizzando ogni ingranaggio del mimetismo desiderativo, non solo ne enuclea le criticità ma conduce il discorso girardiano laddove il suo autore non osava condurlo, cioè ad un fondamento ancora più fondante, ad un *Grund* ancora più radicale del desiderio stesso. Fornari rende evidente come Girard, in un'eccessiva semplificazione e nell'urgenza di conquistare la sua mèta (ovvero la violenza come conseguenza "meccanica" del desiderio), non abbia mai veramente tematizzato l'oggetto, sottratto sbrigativamente al sistema desiderativo (Fornari parla qui di un intrinseco «anoggettualismo»). Eppure è proprio l'oggetto che non può essere facilmente liquidato dalla dinamica del desiderio, se non altro perché è esso ad intenzionare teleologicamente la nostra motivazione e dirigere il nostro orientamento nel corso dell'azione. L'oggetto non è per nulla illusorio ed ogni

nostro desiderio appalesa un'intrinseca aspirazione a quella che Fornari chiama «realizzazione oggettuale», fattore che implica, *tout-court*, la realizzazione stessa dell'uomo in quanto tale. Ciò accade perché solo per l'uomo l'oggetto non è definibile entro una mera *cosalità*, dal momento che risulta sempre immerso in reticoli simbolici, relazionali, storici e culturali. È evidente che Fornari, se da una parte si allontana dalla mediazione girardiana, dall'altra è ugualmente distante da un semplice oggettivismo che non consideri il valore tipicamente umano (e dunque storico, evolutivo e culturale) dell'oggetto stesso. In questa direzione egli sussume, ma soprattutto supera, con il suo paradigma oggettuale, l'impianto desiderativo girardiano pur conservandone l'esito drammatico della rivalità distruttiva. Emerge dunque un nuovo paradigma interpretativo delle origini dell'ominizzazione, una nuova concezione mediatrice che fa perno sull'oggetto e che Fornari definisce "estatico-oggettuale": "estatica", in senso etimologico, in quanto l'uomo diviene tale solo uscendo da se stesso per contemplare il mondo, ed "oggettuale" perché a lui gli oggetti vengono dati congiuntamente a riferimenti ideali, rappresentazioni simboliche, relazioni interumane che si presentano come fonti di significato capaci di costituire una realtà significante. Non esistono oggetti naturali per l'uomo; la sua attività ermeneutica, culturale e simbolica è capace di sottrarre immediatamente l'oggetto ad un biologismo banalizzante. Dunque l'oggetto, semplificando, è per l'uomo la realtà dotata di senso e, perciò stesso, fonte di significato. Di fronte a questo scenario il desiderio appare esperienza derivata, fenomeno *secondo* e del tutto dipendente da un'attività (finalistica e "realistica" insieme) di natura fenomenica ed intenzionale. Siamo di fronte ad un capovolgimento radicale della struttura girardiana per cui è il desiderio a dipendere dall'oggetto e non viceversa. È appena il caso di notare, inoltre, che il primo oggetto che l'uomo incontra alle origini della sua esperienza del mondo è il suo stesso corpo che lo rende un soggetto non monadistico poiché relazionato ad altri enti di natura personale: a questo proposito l'incontro di Fornari con Husserl appare a chi scrive di fondamentale importanza. Come anche di grande interesse apparirebbe una possibile *riconversione* del mimetismo rivalitario di matrice girardiana verso quella *circolarità agapica* il cui modello potrebbe essere la *pericóresi* trinitaria. Mimesi, in altre parole, non equivale soltanto a violenza: il fenomeno dell'amore umano, anch'esso interpretabile nella logica del *double-bind*, sta a testimoniare come l'attività mimetica possa essere indirizzata verso polarizzazioni opposte alle dinamiche violente tipiche del filosofo del mimetismo rivalitario.

Veniamo adesso ad una disamina, ancorché non approfondita, delle sezioni delle quali il libro si costituisce e che delineano il complesso itinerario dell'autore.

Nella prima parte egli si concentra sul processo di ominizzazione conducendo il lettore dalle *impasse* della teoria mimetica girardiana ai nuclei pulsanti della concezione mediatrice fondata sull'oggetto. In particolar modo si segnalano le pagine che, occupandosi dell'antropogenesi, si soffermano sulla teoria estatico-oggettuale di cui sopra (pp. 61-90). L'antropogenesi fa perno sul concetto di *crisi mimetica* che viene risolta

attraverso il sistema persecutorio. La vittima appare come la possibilità ultima di interrompere il rapporto simmetrico e distruttivo dei doppi. Tutta la cultura umana nasce da questo *assassinio fondatore*, quasi sempre misconosciuto, eppure costantemente presente nei sedimenti culturali presenti nei miti, nei divieti e nei ritualismi delle varie culture. Mentre i rituali ripetono l'evento risolutore della crisi mimetica, i divieti interdicono il ripetersi distruttivo di essa. In questo contesto la *festa*, ad esempio, non è altro che la riproduzione virtuale della crisi risolta mediante un sacrificio che rimane occultato e, dunque, misconosciuto. Tuttavia Fornari sottolinea come solo un'adeguata comprensione dei processi di mediazione estatico-oggettuale riesca a rendere pienamente ragione delle dinamiche dell'occultamento sacrificale. Nei testi e nei miti di persecuzione le tracce del sacrificio primordiale rimangono elementi preziosi per l'indagine antropologica; essi sono strutture demistificanti per cui «il mito per Girard è come un prestigiatore, o meglio un truffatore, che cambia sempre l'ordine delle carte ma ne fa mancare sempre una, sempre la stessa, la rappresentazione dell'assassinio collettivo» (p. 95). Tuttavia Girard si mostra sin troppo dipendente da Lévi-Strauss e non riesce ad uscire dalla visione di un mito deformante e caricaturale, mentre non si avvede del potenziale *razionalistico* che il mito stesso è capace di apportare alla riflessione. Esso è capace di offrire una chiave ermeneutica non soltanto di eventi sacrificali, ma anche di vicende creative o catastrofiche che hanno colpito una comunità; ciò è sufficiente per affrancare l'interpretazione del mito fornita da Fornari da quella girardiana, ancora una volta eccessivamente riduzionista sino a rasentare una sorta di brutale semplificazione del dato simbolico, cosa che si ripete e si amplifica nell'analisi dei testi di persecuzione che offrono lo spettacolo, in Girard, di una «singolare crisi tra apologia cristiana ed esaltazione scienziata» (p. 113).

Nella seconda parte del testo Fornari incontra la rivelazione ebraico-cristiana che ha svelato e smantellato il dispositivo sacrificale arcaico. In particolar modo la lettura girardiana dei vangeli sottolinea come l'annuncio evangelico conduca allo smascheramento dei processi sacrificali che fondano la cultura umana. Non solo l'insegnamento del Cristo (*porgere l'altra guancia*), ma l'intera sua vicenda umano-divina insegnano all'uomo le modalità di disinnescamento del principio mimetico e della rivalità acquisitiva. Al polo opposto si erge l'elemento demonico: Satana diviene il simbolo del sistema persecutorio; da sempre egli non reclama che una vittima, divenendo l'archetipo di ogni sistema persecutorio. Cristo rivela il satanico che vi è nell'uomo, l'ipocrisia che soggiace al misconoscimento persecutorio, conducendo, ad esempio, una critica serrata al fariseismo che si riteneva estraneo alla violenza omicida. «Misericordia io voglio e non sacrifici» (Mt 9,13) diviene così, nella bocca del Cristo, l'emblema della dipendenza sacrificale dell'umanità e contemporaneamente la rivelazione dello *skándalon* della fascinazione mimetica che conduce l'umanità verso l'abisso della violenza. Una violenza che ha colpito Cristo stesso nel momento in cui il cerchio vittimario lo ha avvolto conducendolo a morte. Tuttavia egli non ha mai cessato di protestare la sua innocenza e di

svelare il sistema diabolico della persecuzione: la sua voce di vittima innocente è rimasta flebile eppure invincibile. Pur condividendo i motivi centrali della lettura demistificatoria dei testi evangelici proposta da Girard, Fornari mette in evidenza, in questa sua analisi, come l'immagine che Girard ci restituisce del Cristo sia desunta da una rigida e forse discutibile selezione di episodi neotestamentari. Poco si dice sul radicamento veterotestamentario del Nuovo Testamento o sulla contiguità di numerose pagine del Pentateuco rispetto ai miti sacrificali arcaici, per cui potrebbe anche cadere la netta dicotomia girardiana tra testi mitologici, completamente mimetici, e Bibbia giudaico-cristiana totalmente antimimetica. In realtà il Gesù storico dipende essenzialmente dalla *Liturgia del Tempio*, che di fatto implica l'accettazione di un culto di tipo sacrificale. Ne deriva che «il sacrificio è pienamente valido una volta che gli si è data la corretta collocazione teologica e la giusta motivazione morale, e non v'è dubbio, considerati i testi e il contesto, che sia questa la visione d'insieme da attribuire a Gesù: in lui non vi era nessuna irreale ripulsa del sacro né del sacrificio e, nel suo ruolo di mediatore messianico determinato a ripristinare la Mediazione assoluta di Dio, egli da ultimo avocherà a sé la funzione sacrificale» (pp. 173-174). Desidero a questo proposito sottolineare lo sforzo estremamente fruttuoso che Fornari compie in una lettura originale – anche perché ormai quasi solitaria e senza dubbio controcorrente – della passione e morte del Cristo all'interno di una logica sacrificale del tutto puntualizzata e convincente. In altre parole, mentre non pochi teologi e filosofi contemporanei spendono molteplici risorse intellettuali in una lettura non sacrificale della Passione, Fornari riesce, al contrario, a restituire freschezza, veridicità e validità ad una lettura sacrificale che resta un prezioso *depositum* nella storia dell'esegesi tradizionale del testo evangelico.

La terza parte del testo introduce al cospetto di un trittico di pensatori con i quali Fornari lungamente si è confrontato: Nietzsche, Bataille e Heidegger. Emerge sin da subito l'originale e puntuale interpretazione del celebre *Aforisma 125* della *Gaia Scienza* che contiene l'annuncio nietzscheano della *morte di Dio*. Un annuncio di indubbio prestigio nella storia del pensiero filosofico eppure non ancora compreso pienamente e talora addirittura equivocato: «esso non si limita a esercitare l'aura tipica dei grandi testi e dei grandi pensieri, ma recupera qualcosa del potere performativo che un tempo apparteneva ai testi sacri» (p. 209). Un testo pervaso da una duplice e contraddittoria spinta che da una parte va verso un netto rifiuto delle origini e dall'altra si pone come un nuovo inizio che segna congiuntamente il recupero di un'origine in modo del tutto impreveduto. L'uomo folle, così, non è più il banditore di un ateismo sostanziale che incontra in quello superficiale e di maniera il suo nemico più irridente e banale; non è più il libero pensatore che annuncia la fine dell'ingombrante ed oppressivo regno di un Dio dispotico; egli si presenta, in realtà, come il disperato cercatore di Dio, come «latore di una ricerca imperiosa che per gli altri si è conclusa da un pezzo in senso opposto, e che la domanda drammatica, rivolta a noi tutti, dichiara perentoriamente riaperta» (p. 211). Ma tutto questo non poteva essere colto a partire dal paradigma interpretativo girardiano,

teso a leggere l'aforisma come l'azione collettiva dell'assassinio di Dio e della divinizzazione della vittima. Nessun riferimento in Girard, all'interpretazione di Bataille, «la più profonda e simpatetica che della morte di Dio sia stata fatta nel Novecento», precipitoso, come è di sovente, nel raccogliere quel tanto che interessa ai suoi scopi. È Bataille, invece, che coglie il nucleo incandescente del testo nietzscheano diretto a trovare, dopo la morte di Dio, un nuovo sacrificio, una nuova religione che non possa più divinizzare la vittima ma che divinizzi il sacrificatore; Dio, in realtà, resta morto anche se Nietzsche vorrebbe *l'eterno ritorno* che non è altro che la «traduzione metafisica del ciclo rituale del sacrificio» ma che gli è negato da quell'ultimo sacrificio del Cristo che vanifica ogni tentativo di ripetizione. Forse per questo «Nietzsche ha sempre cercato e evitato il confronto col Dio crocifisso, riconoscendo nella sua morte e espiazione un eterno sì mai macchiato dal no» (p. 242).

L'incontro con Husserl e Heidegger restituisce pagine formidabili dal punto di vista dell'ermeneutica filosofica. Il controverso rapporto tra i due filosofi si aggroviglia intorno ad uno dei problemi fondamentali della fenomenologia per la quale «il soggetto dovrebbe acquietarsi nella sua correlazione intenzionale all'oggetto» (p. 306). Tuttavia Heidegger riapre lo iato che Husserl riteneva di aver superato grazie alla sua *epoché*, facendo perno sulla dimensione essenziale del tempo quale tensione irrealizzata del *Dasein*. Questa concezione di una temporalità *esistenziale*, come ha già dimostrato A. Ardovino, fu elaborata da Heidegger a partire dall'ermeneutica fenomenologica intorno al concetto di *kairós escatologico*, inteso come attesa del compimento di una rivelazione passata, eppure pienamente presente, che si slancia verso il futuro che la compie definitivamente. «Tramite Paolo – sottolinea Fornari – Heidegger effettua il *salto* da una temporalità cronologica e quantitativa, orizzontalmente disposta, ad una temporalità cairologica e qualitativa, in cui la trascendenza si manifesta nell'apertura del soggetto immerso nella sua fatticità storica e consegnato per la prima volta al suo ruolo di destinazione e sorgente del significato nel mondo, di significatività destinale e sorgiva del mondo» (p. 307). È appena il caso di annotare quanto per Fornari sia fondamentale l'enfasi posta sulla necessità di un "salto" che permetta lo slittamento tra l'una e l'altra delle due dimensioni temporali e che testimoni la presenza di uno iato incolmabile per Heidegger dovuto alla mancanza della mediazione oggettuale, che in Paolo è invece rappresentata dal Cristo crocifisso e risorto. Ed è ancora una volta possibile rimarcare, a questo proposito, la fecondità del paradigma estatico-oggettuale che è in grado, con la sua permanenza sulla mediazione dell'oggetto, di colmare quel vuoto di consapevolezza che affligge il pensiero di Heidegger come di gran parte del pensiero contemporaneo.

Quasi un libro nel libro è costituito dalle ultime due parti del testo che si impegnano nella ricostruzione dell'intera storia dell'uomo sino a proporre un serrato confronto con gli sforzi del pensiero filosofico e teologico in merito alla dimostrabilità dell'esistenza di Dio. Queste pagine intercettano subito quella che l'autore chiama *l'incognita di Anassimandro*, il filosofo dell'*ápeiron*, l'elemento cosmico da cui nascono tutte le cose

attraverso un procedimento mortifero capace però di generare la vita. Un elemento divino che «ha insomma le caratteristiche e le funzioni delle mediazioni sacre, solo trasposte su un piano ontologico e conoscitivo» (p. 375). Non appare evidente, quindi, anche se è costantemente presente, la forza di una violenza collettiva che venga trasfigurata ed esorcizzata, ma sembra che Anassimandro si riduca a presentare semplicemente un *lógos* dalla cui intima natura si generi un avvicinarsi rotatorio di morte e di vita nel quale gli enti del mondo ricevono la loro destinazione universale. Fornari, invece, ricorda come sia possibile rilevare storicamente il passaggio dal ritualismo mitico arcaico, cioè dal sacrificio, al pensiero filosofico; tale passaggio è costituito senza dubbio dall'orfismo collegato a doppio filo con il sacrificio di Dioniso fanciullo. «È insomma possibile risalire con la scuola di Mileto a una fase in cui, tramite l'orfismo, le mediazioni religiose si sono trasformate in un modello cosmico ancora imbevuto di sacralità ma dotato di una specifica autonomia razionale» (p. 376). Al polo opposto rispetto a questa visione sacrificale si colloca ancora una volta il pensiero di Nietzsche, per il quale l'uomo moderno non può tornare al sacrificio arcaico ma deve protendersi con tutte le forze verso la morte di Dio e l'oltreuomo. Fornari compie il tragitto tra queste due polarità attraverso un lungo itinerario anche in compagnia di Calasso, che approda infine al titanico tentativo messo in campo dall'autore di tenere insieme la peculiarità del Dio cristiano senza rifiutare il paradigma post-metafisico del pensiero contemporaneo. «Non si tratta di uno dei tanti tentativi di restaurazione che hanno segnato il pensiero cristiano degli ultimi secoli, tentativo che, in queste circostanze e con la consapevolezza oggi acquisita, ripeterebbe le vecchie formule difensive in condizioni ben peggiori... ma di una sorta di riedificazione esperienziale che, più le ragioni della distruzione si fanno valere, più ne esce riconfermata nel suo dinamismo segreto e si innalza, con un movimento che è analogo alla resurrezione perché è da lì che trae la sua forza» (p. 655). In altre parole è dentro il nichilismo che Fornari vede il potenziale della resurrezione della mediazione cristiana, perché nessuno può essere più debole del *servo sofferente*. Dal momento in cui l'*agnello sgozzato sin dalla fondazione del mondo* è stato crocifisso «sono le stesse mediazioni fondate sul sacrificio e l'annientamento a venir visitate e abitate da chi è onnipotente proprio perché nei termini umani è massimamente impotente, da chi è supremamente esistente, al di là di ogni nozione umana di Essere, proprio perché ridotto dagli uomini a quella che per loro non è che inesistenza totale» (p. 656).

Un tentativo di rilettura della mediazione cristiana a mio giudizio assai convincente, questo di Fornari, che appare frutto di uno sforzo intellettuale di amplissimo valore teoretico ed etico insieme; un'opera fondamentale, come suggerivo all'inizio di queste righe che, consegnata ora al lettore, non si pone come conclusione di un discorso quanto piuttosto come nuovo inizio della riflessione alla luce della *Vittima* che, dalle peripezie della storia umana, getta uno squarcio di luce in quell'*Abgrund* nel quale Kafka collocava la vertiginosa figura salvifica del Cristo, poiché «tutto è sacrificio nei sacrifici dell'uomo, e tutto è salvezza nel sacrificio di Cristo» (p. 656).