

Claudio Tarditi

RENÉ GIRARD  
INTERPRETE DEL NOVECENTO


*Dialoghi a distanza con dieci rappresentanti  
della cultura europea contemporanea*

Bozza

Editrice | UNI Service

Claudio Tarditi  
*René Girard interprete del Novecento*  
Copyright © 2009 Editrice UNI Service, Trento  
Prima edizione: settembre 2009, *Printed in Italy*  
ISBN 978-88-6178-436-9

In copertina: ???

Progetto grafico di copertina: 

Bozza



[www.uni-service.it](http://www.uni-service.it)

Novità - Catalogo - Acquisti on-line

*Ad Anna,  
nel giorno delle nostre nozze...*

Bozza

Bozza

## SOMMARIO

Introduzione	11
Avvertenza	21
Capitolo primo	
In dialogo con James Frazer, Bronislaw Malinowski ed Emile Durkheim	23
§1. <i>Lo spirito dell'evoluzionismo culturale e i suoi limiti costitutivi</i>	24
§2. <i>Il Ramo d'oro di Frazer: il magico, il sacrificio, il capro espiatorio e i riti</i>	28
§3. <i>L'incontro tra Girard e l'evoluzionismo</i>	34
§4. <i>Malinowski e il funzionalismo</i>	39
§5. <i>Il confronto tra Girard e Malinowski</i>	44
§6. <i>La scuola sociologica francese: Durkheim</i>	52
§7. <i>Girard e l'eredità della scuola sociologica francese</i>	58
Capitolo Secondo	
In dialogo con Claude Lévi-Strauss	65
§1. <i>Le strutture elementari della parentela e la proibizione dell'incesto</i>	68
§2. <i>Il fondamento della struttura parentale: lo scambio</i>	72
§3. <i>Storia, sociologia, linguistica</i>	76
§4. <i>Il problema del mito</i>	85
§5. <i>Verso l'indifferenziato: il rito</i>	90
§6. <i>Il pensiero selvaggio: la logica dei primitivi</i>	93
§7. <i>Il problema del totemismo</i>	96
§8. <i>Analisi strutturale e scienza dell'uomo</i>	103
§9. <i>Il rapporto natura-cultura ne</i> Le strutture elementari della parentela	106

§10. <i>L'origine del pensiero simbolico</i>	110
§11. <i>Il significante trascendentale</i>	118
§12. <i>I riti e i miti</i>	124
§13. <i>Girard e l'eredità strutturalista</i>	131

### Capitolo Terzo

In dialogo con Sigmund Freud	135
§1. <i>Edipo e il conflitto mimetico</i>	136
§2. <i>Dal complesso di Edipo al Double Bind</i>	142
§3. <i>Oltre il complesso di Edipo: il Super-Io</i>	149
§4. <i>L'omicidio collettivo e la genesi dei divieti</i>	155
§5. <i>Freud e la tragedia</i>	161
§6. <i>Oltre il parricidio</i>	168
§7. <i>Il platonismo di Freud</i>	174
§8. <i>I luoghi della rinuncia</i>	180

### Capitolo Quarto

In dialogo con Georges Bataille	189
§1. <i>La teoria vittimaria come sistema</i>	189
§2. <i>Dalla dépense al sacrificio</i>	196
§3. <i>L'esperienza interiore</i>	205
§7. <i>Dal riso all'erotismo</i>	214
§4. <i>Uno sguardo all'indietro</i>	219
§5. <i>La potenza del negativo</i>	222

### Capitolo Quinto

In dialogo con Jean-Paul Sartre	233
§1. <i>La ricezione girardiana dell'esistenzialismo</i>	233
§2. <i>La malafede</i>	242
§3. <i>Le strutture immediate del per-sé.</i>	247
§4. <i>Il desiderio mimetico come mancanza d'essere</i>	253
§5. <i>Dalla mimesis al desiderio metafisico</i>	257

§6. <i>Le vie della menzogna: il misconoscimento della violenza</i>	262
§7. <i>Il problema dell'alterità</i>	267
§8. <i>Mimesi e alterità</i>	286
§9. <i>Essere e fare: la libertà</i>	297
§10. <i>Libertà e responsabilità dell'uomo</i>	300
Capitolo Sesto	
In dialogo con Jacques Derrida	309
§1. <i>Il Logos e la fine della metafisica</i>	309
§2. <i>Ermeneutica e decostruzione: una nuova crisi sacrificale</i>	317
§3. <i>Decostruzione, interpretazione e demistificazione</i>	329
Conclusioni	
<i>Con e oltre Girard. Il possibile dialogo con la fenomenologia e l'ermeneutica di Paul Ricoeur</i>	335
§1. <i>Girard e la fenomenologia: un confronto possibile?</i>	335
§2. <i>Rottura della reciprocità e memoria ferita</i>	344
§3. <i>Forme dell'oblio</i>	350
§4. <i>Pacificarsi col passato: il perdono difficile</i>	355
Bibliografia	
<i>Testi di Girard non inclusi nell'Avvertenza</i>	363
<i>Altri testi citati</i>	364

Bozza



RENÉ GIRARD  
INTERPRETE DEL NOVECENTO

*Dialoghi a distanza con dieci rappresentanti  
della cultura europea contemporanea*

Bozza

Bozza

## Introduzione

*Un altro libro su René Girard...* Così il lettore – per quanto avidamente interessato alla filosofia francese – potrebbe reagire, con aria alquanto afflitta o persino irritata, all'uscita di questo saggio, accorgendosi della sua presenza sullo scaffale di una qualunque libreria. Già, perché negli ultimi anni la letteratura critica su Girard, ormai un vero e proprio “classico vivente” del pensiero contemporaneo, si è moltiplicata incredibilmente,<sup>1</sup> con risultati non sempre eccellenti. Molto modestamente, già nel 2004 abbiamo contribuito ad accrescere questa selva di studi sulla teoria mimetica con un breve saggio<sup>2</sup> dedicato alle origini continentali del pensiero girardiano, tentando di mettere in luce le influenze di alcune correnti antropologiche e filosofiche sulla genesi della teoria mimetico-sacrificale. Ciononostante, a cinque anni di distanza, è sorta l'esigenza di proseguire ciò che in quel testo, per ovvi motivi di spazio, non si era potuto articolare, ossia un confronto dialogico “personale” – il più diretto possibile – tra Girard e alcuni tra i più rappresentativi autori europei contemporanei. È così nata l'idea di questi “dialoghi a distanza”, autentici incontri immaginari tra Girard e antropologi come Frazer o Lévi-Strauss e filosofi come Heidegger o Sartre, nel tentativo di chiarire la portata di molteplici questioni teoriche – ad esempio, la mancanza d'essere sartriana come radice

<sup>1</sup> Un ottimo strumento per orientarsi tra gli studi italiani e francesi su Girard è il testo di F. Casini, *Bibliographie des études girardiennes en France et en Italie*, Parigi, Ed. L'Harmattan, 2004.

<sup>2</sup> Si tratta di *Al di là della vittima. Cristianesimo, violenza e fine della storia*, Torino, Marco Valerio, 2004.

ontologica del desiderio mimetico, la malafede come diretto antecedente della *méconnaissance*, il tema heideggeriano della fine della metafisica come svelamento del sacro violento - inerenti la teoria mimetica e di mettere in luce i nodi concettuali più densi in cui meglio emerge la stretta correlazione tra il pensiero girardiano e la alquanto variegata temperie culturale francese a partire dagli anni Quaranta del Novecento. Il tutto in costante riferimento ai testi, senza i quali la forma stessa del dialogo immaginario sarebbe venuta meno.

In alcuni casi, l'incontro non è stato affatto immaginario: ad esempio, sappiamo che Girard ha incontrato realmente sia Derrida sia Ricoeur; tuttavia, in entrambi i casi non abbiamo alcun testo che riporti un dialogo diretto tra Girard e questi autori, e dobbiamo quindi affidarci a ciò che egli scrive di loro nelle opere pubblicate. Per quanto riguarda invece i dialoghi con i padri dell'antropologia, occorre precisare che, nonostante Girard abbia concepito la teoria mimetico-sacrificale dopo il trasferimento negli Stati Uniti, e abbia utilizzato largamente il patrimonio di resoconti etnologici di antropologi inglesi e americani – come ad esempio Radcliffe-Brown e Lowie -, il suo confronto teorico circa la portata e il significato dell'antropologia e dell'etnologia, come discipline capaci di porre unitariamente il problema dell'uomo e del religioso, avviene sempre con autori continentali.<sup>3</sup> Ecco allora la ragione per cui si è deciso di ricostruire un possibile dialogo tra Girard e Frazer, Malinowski e Durkheim, padri dell'antropologia e della sociologia contemporanee. Un discorso a parte merita Lévi-Strauss: i testi girardiani, com'è noto, sono cosparsi di critiche allo strutturalismo – critiche alle quali, peraltro, Lévi-Strauss non ha mai risposto direttamente

<sup>3</sup> In una lettera dell'11 marzo 2001, Girard mi scrisse: "Il clima intellettuale francese mi ha influenzato molto di più di quello americano (assenza di riflessione teorica originale nell'America di quel periodo)."

– che, per ammissione dello stesso Girard, ha svolto una funzione essenziale, benchè negativa, nella sua formazione. In sintesi, l'antropologia girardiana va in direzione opposta rispetto allo strutturalismo: se quest'ultimo va in cerca delle differenze strutturali come unica possibilità di coglimento del significato delle istituzioni culturali umane, la teoria mimetica tenta di ricostruire, al di là delle differenze, l'unità di senso dei miti e dei riti, individuando nel meccanismo espiatorio quel *significante trascendentale* che, solo, può rendere ragione dell'intero processo di ominizzazione. Sulla stessa linea critica avviene il confronto – che è soprattutto uno scontro – con l'erede culturale dello strutturalismo, il decostruzionismo iniziato da Derrida. Benchè debitore delle notevoli intuizioni derridiane contenute ne *La farmacia di Platone*, Girard critica aspramente gli esiti del decostruzionismo, colpevole secondo lui di aver gioiosamente celebrato la frantumazione definitiva del senso unitario di un testo, abbandonato alla *disseminazione* senza ritorno, disseminazione che legittima l'infinità delle interpretazioni del testo stesso, tutte di egual valore ed ugualmente necessarie. Ora, secondo Girard il decostruzionismo rappresenta uno dei più acuti sintomi della crisi sacrificale contemporanea, in cui ogni interpretazione, mai vera mai falsa, si moltiplica in infinite altre, tutte con la medesima aspirazione veritativa: il che equivale ad ammettere il tramonto della stessa nozione di verità, poiché ogni interpretazione che ne escluda un'altra è immediatamente bollata come violenta. Con un'immagine efficacissima, Girard osserva che, se il decostruzionismo fosse stato di moda ai tempi dell'Inquisizione, mai nessuno sarebbe stato in grado di porre fine ai roghi delle streghe! Infatti, se dobbiamo rispettare tutte le interpretazioni, dovremo allora rispettare anche quella dei persecutori, quindi in definitiva la prospettiva che vorrebbe porsi come portavoce del

pensiero non-violento, davvero aperto a *tutte* le altre prospettive, si mostra come il miglior alleato dei dogmatici sacrificatori.

Vi è un gran numero di conflitti, piccoli e grandi, che apparentemente non hanno nulla a che fare col mimetismo, semplicemente perché non vi gioca alcun ruolo il desiderio di un dato oggetto. Tuttavia, tali rapporti - suscettibili di aggravamenti improvvisi e sconcertanti - sono strutturati dallo stesso mimetismo, che funziona altrettanto bene anche in assenza di un desiderio che accomuni o divida i termini del rapporto. Prendiamo un esempio tratto dalla nostra vita quotidiana: un individuo tende la mano ad un altro individuo, che ricambia porgendo la sua, e compiendo insieme il rito pacifico della stretta di mano.<sup>4</sup> La buona educazione esige che, dinanzi alla mano tesa dell'altro, egli faccia lo stesso. Ma se, per una ragione qualsiasi, uno dei due rifiuta la mano all'altro, ecco che immediatamente anche l'altro lo imita, ritira la sua mano, dimostrando una diffidenza uguale o maggiore a quella del primo. Niente di più normale, si potrebbe pensare. Eppure, se si riflette un istante, è facile comprendere come il rifiuto dell'imitazione generi la riproduzione del rifiuto, ossia un'altra imitazione. Insomma - con un gioco di parole - anche laddove ci si sottrae alla mimesi, si genera nell'altro la mimesi dell'atto di rifiuto della mimesi, ossia un'altra forma di mimesi. L'imitazione che avrebbe dovuto confermare l'accordo attraverso la stretta di mano ricompare per rafforzare il disaccordo. Sempre di più l'imitazione trionfa e struttura ogni rapporto umano: anche nel caso in cui un individuo rinunci al mimetismo, certamente un altro lo riderà non per rinsaldare il rapporto in procinto di rompersi, bensì per confermare la rottura riproducendola mimeticamente. Da quest'esempio è possibile dedurre che i rapporti interumani - costitutivamente mi-

<sup>4</sup> Cfr. René Girard, *La pietra dello scandalo*, Milano, Adelphi 2004 (tit. orig. *Celui par qui le scandale arrive*, Paris, Desclée de Brouwer, 2001).

metici - sono suscettibili di aggravarsi e impregnarsi di violenza in modo improvviso e con un'*escalation* difficilmente controllabile. Infatti, riprendendo l'esempio succitato, l'individuo a cui è rifiutata la mano – forse per semplice distrazione, dunque senza un intento offensivo – interpreta il rifiuto dell'altro come un atto di sfida e ne riproduce il rifiuto amplificandolo vistosamente, magari voltando le spalle al primo, atto che genererà certamente in quest'ultimo una reazione ancora peggiore. Si innesca così una spirale violenta fatta di rivalse reciproche per cui non c'è un vero responsabile: entrambi, com'è prevedibile, attribuiranno all'altro la responsabilità dell'origine della spirale violenta, nata da un minuscolo ed involontario malinteso amplificato indefinitamente dal mimetismo. Ciò che emerge da queste analisi girardiane è che i rapporti umani sono costituiti da una doppia imitazione costante la cui ambiguità e ambivalenza è ben espressa dal termine *reciprocità*. Il rapporto può essere benevolo e pacifico – ciò che Girard chiama *buona reciprocità* – o malevolo e violento – ciò che chiama *cattiva reciprocità* – senza mai cessare di essere mimeticamente reciproco. I conflitti si generano non quando la reciprocità va perduta, cosa che non accade mai, ma quando da buona si trasforma, dapprima lentamente poi sempre più vorticosamente, in cattiva reciprocità. Certo talvolta è possibile anche il movimento inverso, ma a differenza del primo, che prende avvio molto facilmente, il passaggio dalla cattiva alla buona reciprocità necessita di molta più attenzione ed impegno.

La doppia imitazione è ovunque. Persino nelle sue forme più semplici, essa può dar luogo alle rivalità fondate sul desiderio mimetico. La concordia si trasforma in conflitto a causa di una serie di minuscole rotture reciproche, di volta in volta aggravate da una reciproca sovracompensozione della violenza altrui, alimentando dall'interno l'*escalation* violenta. Gli stessi individui che un momento fa si stavano *scambiando* delle cortesie, ora si

stanno *scambiando* ingiurie, minacce o colpi di pistola, senza che la reciprocità venga mai meno. Se gli avversari arrivano ad uccidersi, è per liberarsi della cattiva reciprocità che li avvelena, ma che rispunterà ben presto sotto forma di un'eterna catena di vendette. La vendetta varca le generazioni, trascende il tempo e lo spazio, la violenza si diffonde nell'indifferenziazione e può talvolta distruggere intere comunità. La cultura umana si è sviluppata nello sforzo costante di preservare lo scatenamento della violenza separando e differenziando tutti gli ambiti della vita pubblica e privata che, se abbandonati alla loro reciprocità naturale, rischierebbero di fomentare i conflitti mimetici. È il caso, ad esempio, delle regole matrimoniali esogamiche su cui tanto ha insistito Lévi-Strauss,<sup>5</sup> ma anche delle rigide leggi che regolano i doni e gli scambi tra comunità diverse.

La modernità ha causato il progressivo tramonto delle culture arcaiche e sacrificali, in cui il sacrificio rituale, fonte di ogni differenziazione, garantiva la durevolezza delle gerarchie sociali. Attraverso il meccanismo del tutti-contro-uno le società sacrificali espellevano colui che ritenevano responsabile della violenza interna, ristabilendo così l'ordine differenziato e la concordia pubblica; l'espulsione veniva poi periodicamente ripetuta in forma rituale al fine di rafforzare gli effetti benefici di quel primo sacrificio. Ora, la società moderna e contemporanea non può più opporre alla violenza alcuna difesa rituale e sacrificale: essa costituisce il primo esempio di cultura schierata dalla parte della reciprocità e dell'identità contro ogni differenza. L'uguaglianza tra gli uomini è un principio assodato presso quasi tutte le culture mondiali, e costituisce senza dubbio uno dei cardini delle democrazie occidentali. Certo, la mancanza di

<sup>5</sup> C.Lévi-Strauss, *Le strutture elementari della parentela*, Milano, Feltrinelli, 1984 (tit. orig. *Les structures élémentaires de la parenté*, Parigi, Presses Universitaires de France, 1949).



misure atte a prevenire i rapporti di reciprocità rende i rapporti umani estremamente mobili e passibili di degenerare in conflitti violenti; cionondimeno, questa stessa fragilità è indispensabile per pensare la possibilità di un cammino inverso dalla cattiva alla buona reciprocità, percorso difficile e tortuoso, ma non per questo meno necessario per la sopravvivenza della specie umana e dell'intero pianeta. Insomma, perché il bene sia possibile, lo deve essere anche il male e la violenza.

In mancanza di un apparato sacrificale, oggi quasi del tutto decomposto grazie alla lenta ma inesorabile azione demistificante del messaggio evangelico - in una parola, in mancanza del *sacro* -, i nostri rapporti possono dunque deteriorarsi e degenerare progressivamente senza che ci sia un vero responsabile, o almeno senza che nessuno se ne senta tale. La violenza si propaga grazie ad una collaborazione negativa che tutti le offriamo a causa di una buona dose di accecamento narcisista che ci impedisce di riconoscere le nostre responsabilità. Normalmente pensiamo che per non essere violenti basti rinunciare all'*iniziativa* violenta: anche i soggetti più violenti sono sempre convinti di reagire ad una violenza maggiore che proviene da altri, e in questo modo - il terrorismo islamico e la reazione bellica dell'occidente ne è l'esempio più evidente - si possono generare guerre e devastazioni dalle dimensioni e conseguenze del tutto imprevedibili. La violenza si traveste sempre da *legittima difesa*, anche qualora quest'ultima sia messa in atto prima di un vero e proprio attacco nemico. La situazione di misconoscimento delle dinamiche mimetiche in cui mediamente l'individuo e le masse si trovano - per riprendere l'espressione di Sartre, l'uomo è normalmente in *malafede*, ossia in uno stato di menzogna verso se stesso - spalanca le porte alla violenza. Le morali ordinarie, la *buona educazione* e i *buoni costumi*, non hanno mai cambiato nulla dei meccanismi violenti abituali, essi partecipano alle illusioni

sulla pretesa estraneità di tutti noi alla violenza, e proprio per questo li accettiamo volentieri; giustificano le nostre edificanti lamentazioni sulla violenza universale senza mai destare il minimo dubbio su quanto noi stessi contribuiamo al dilagare dei fenomeni che amiamo condannare. Se le analisi girardiane non sono completamente errate, allora *la violenza è presente tanto in noi quanto attorno a noi.*

Su queste premesse, questo libro si articola su più livelli come un multiforme tentativo di messa a fuoco di alcune fra le più importanti questioni teoriche che soggiacciono alla teoria mimetica, attraverso il confronto con altre impostazioni che hanno profondamente influenzato la cultura europea del Novecento, e per molti versi continuano a farlo ancora oggi. Ci auguriamo che esso possa essere utile non solo per chi si accinge ad iniziare la navigazione nell'oceano antropologico, filosofico e religioso girardiano, ma che possa offrire fecondi spunti di riflessione per spingere un po' più in là la comprensione dell'uomo, dell'*altro* e dei mali che affliggono i nostri giorni.

Desidero ringraziare tutti coloro che hanno reso possibile la stesura di questo lavoro, e in particolare: René Girard, per la precisione e sollecitudine nelle risposte epistolari; il prof. Marco Ravera, sotto la cui paterna guida si è svolta e si svolge tuttora la mia attività di ricerca presso il Dipartimento di filosofia dell'Università di Torino; il prof. Silvio Morigi, per le innumerevoli preziose indicazioni sul pensiero del "primo" Girard, e per i molteplici spunti di riflessione emersi durante il convegno, da lui organizzato, su *Il cristianesimo come fine del sacro in René Girard* svoltosi ad Arezzo nell'aprile 2008; i proff. Ugo Perone e Claudio Ciancio, per la grande disponibilità nei frequenti confronti degli ultimi mesi su fenomenologia ed ermeneutica;

Andrea Serra, al quale devo in gran parte l'idea di questo libro; Paolo Diego Bubbio, amico e collega di sempre, primo tramite dei miei contatti con Girard. Desidero ringraziare inoltre Luisa e Giorgio Dondi, per l'ospitalità a "Villa Nebiolo", dove questo testo ha preso forma, a Lisa e Luciano per i pomeriggi e le serate a Camogli e ai miei genitori, per l'abituale pazienza durante i miei periodi di scrittura "matta e disperatissima." E infine un pensiero non a persone, ma a due luoghi magici e carichi di senso: il mare di Recco e le dolci colline di Valdellatorre, da cui tutto è cominciato...

Recco, Agosto 2009.

Bozza

Bozza

## Avvertenza

Diamo qui di seguito l'elenco delle abbreviazioni delle opere maggiori di Girard citate nel testo. Le citazioni contrassegnate dalle seguenti abbreviazioni sono tratte dalle traduzioni italiane delle opere di Girard. Per le opere che non compaiono nel seguente elenco si è riportata in nota l'indicazione completa.

- AC *Achever Clausewitz*, Parigi, Grasset, 2007; trad. it. di G. Fornari, *Portando Clausewitz all'estremo*, Adelphi, Milano, 2008.
- BE *Le bouc émissaire*, Parigi, Grasset, 1982; trad. it. di C.Leverd Christine e F.Bovoli, *Il capro espiatorio*, Milano, Adelphi, 1987.
- DCC *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, Parigi, Grasset, 1978; trad. it. di R.Damiani, *Delle cose nascoste sin dalla fondazione del mondo*, Milano, Adelphi, 1983.
- DDU *Dostoevskij. Du double à l'unité*, Parigi, Plon, 1963; trad. it. di R.Rossi, *Dostoevskij. Dal doppio all'unità*, Milano, Ed. SE, 1996.
- MRVR *Mensonge romantique et vérité romanesque*, Parigi, Grasset, 1961; trad. it. di L.Verdi-Vighetti, *Menzogna romantica e verità romanzesca*, Milano, Bompiani, 1981.
- RAPH *La route antique des hommes pervers*, Parigi, Grasset, 1985; trad. it. di C.Giardino, *L'antica via degli empi*, Milano, Adelphi, 1983.
- VS *La violence et le sacré*, Parigi, Grasset, 1972; trad. it. di O.Fatica e E.Czerkl, *La violenza e il sacro*, Milano, Adelphi, 1980.
- JVS *Je vois Satan tomber comme l'éclair*, Parigi, Grasset, 1999; trad. it. di G.Fornari, *Vedo Satana cadere come la folgore*, Milano, Adelphi, 2001.

Bozza

## Capitolo primo

In dialogo con James Frazer, Bronislaw Malinowski ed Emile Durkheim

I testi di Girard sono cosparsi di riferimenti, spunti critici e dialoghi “a distanza” con antropologi, etnologi e, come vedremo lungo il percorso che qui intraprendiamo, con numerosi filosofi appartenenti a diverse correnti di pensiero, di volta in volta ripresi e discussi a seconda dell’argomento da affrontare. Il carattere di queste discussioni non è sistematico e, salvo casi rari, come i capitoli de *La violenza e il sacro* dedicati interamente alla discussione del pensiero di Freud e di Lévi-Strauss, le critiche agli antropologi e ai filosofi con cui Girard si confronta sono condotte a più riprese in moltissimi luoghi testuali. Il problema quindi è ricostruire organicamente le vicende di questi riferimenti testuali al fine di fornire un quadro preciso dei rapporti di Girard con tutti gli autori da lui presi in esame.

Inizieremo col dialogo critico tra Girard e i padri dell’antropologia e dell’etnologia contemporanee. Ovviamente il nostro campo d’azione non sarà esteso a tutta l’antropologia contemporanea, ma unicamente agli studi relativi al problema della genesi del religioso e del sacro, intesi nei loro significati più ampi, in quanto perni imprescindibili attorno ai quali ruota tutto il pensiero girardiano. Le correnti di cui intendiamo occuparci sono l’*evoluzionismo*, di cui il *Ramo d’oro* di Frazer rappresenta forse l’approdo più alto, il *funzionalismo* di Malinowski e la *scuola sociologica francese*, avviatasi con le ricerche di Durkheim. Dedi-

cheremo interamente il prossimo capitolo all'analisi dei rapporti con lo strutturalismo e con Lévi-Strauss.

§1. *Lo spirito dell'evoluzionismo culturale  
e i suoi limiti costitutivi*

La tesi fondamentale sostenuta dall'evoluzionismo culturale, e ben sintetizzata in una delle opere fondatrici di tale indirizzo etnologico, *La cultura primitiva*<sup>6</sup> di Tylor, si fonda sulla teoria darwiniana dell'evoluzione, da cui trae i principi fondamentali<sup>7</sup>. Tutto l'evoluzionismo antropologico ruota attorno al concetto di *cultura*. “La cultura, o civiltà, intesa nel suo ampio senso etnografico, è quell'insieme complesso che include la conoscenza, le credenze, l'arte, la morale, il diritto, il costume e qualsiasi altra capacità e abitudine acquisita dall'uomo come membro di una società.”<sup>8</sup> Anche i popoli cosiddetti “selvaggi” sono portatori di cultura, di una forma embrionale della cultura in quanto tale. Come le specie animali e vegetali, la cultura si è sviluppata

<sup>6</sup> E.B.Tylor, *Primitive culture*, Londra, Murray, 1871.

<sup>7</sup> Com'è noto, l'evoluzionismo di Darwin, esposto nell'*Origine della specie* (C.Darwin, *L'origine della specie*, Roma, Newton Compton, 1973; tit. orig. *L'origine de l'espèce*, Londra, Penguin, 1859), si fonda su due ordini di osservazioni: l'esistenza di *piccole variazioni organiche*, che si verificano negli esseri viventi lungo il corso del tempo sotto l'influenza delle condizioni ambientali, e la *lotta per la vita* che si verifica necessariamente tra gli individui per la tendenza di ogni specie a moltiplicarsi secondo una progressione geometrica. Da ciò si deduce che gli individui presso i quali si manifestino mutamenti organici vantaggiosi hanno maggiori probabilità di sopravvivere nella lotta per la vita, e in virtù del principio di ereditarietà vi sarà una tendenza in essi a lasciare in eredità ai loro discendenti i caratteri di adattamento acquisiti: tale è la legge della *selezione naturale*.

<sup>8</sup> E.B.Tylor, *Primitive culture*, cit., p. 62.



a seconda delle necessità ambientali, percorrendo gradatamente diversi stadi sino ad arrivare alla nostra cultura moderna, che è il massimo grado finora raggiunto. In questo contesto, la conoscenza della fase primitiva è indispensabile al fine di compiere un'indagine scientifico-sperimentale sui caratteri costitutivi della cultura umana, in quanto consente di studiarne le origini<sup>9</sup>. "L'idea di casualità risulta, quindi, completamente posta al bando in questo tipo di impostazione che tende a far luce sulle leggi universali che presiedono allo sviluppo della cultura."<sup>10</sup>

Occorre sottolineare l'importanza che, all'interno di questo quadro teorico, riveste il momento dei primordi della cultura, ancora oggi osservabile presso quei popoli denominati *primitivi*. *Primitivi*, non *selvaggi*, perché anche presso tali popoli la cultura è presente, pur nella sua fase embrionale: nello stadio primordiale è avviato un processo di lunghissima durata, i cui esiti finali sono rappresentati dai popoli più avanzati nel cammino della civiltà. A fondamento di questa teoria c'è il postulato della sostanziale *uniformità* del cammino verso la civiltà, che tutti i popoli presto o tardi percorrono. Le differenze tra i popoli più o meno civilizzati dipendono dalla velocità con cui essi progrediscono: coloro che si sono attardati nella fase iniziale dello sviluppo sono i popoli primitivi, esempio evidente di una cultura che è stata – in un passato remoto – anche la nostra. In definitiva, i primitivi si situano per un verso alla massima

<sup>9</sup> In questo caso specifico, per indagine scientifica s'intende un modello di analisi in grado di delineare il processo di evoluzione di un certo fenomeno, dall'origine sino allo stato attuale, passando attraverso la molteplicità degli stadi intermedi. Si tratta di un processo che si compone di stadi di sviluppo solidamente concatenati, all'interno del quale uno stadio maggiormente evoluto porta a compimento delle potenzialità implicite nello stadio immediatamente precedente.

<sup>10</sup> M. Massenzio, *Storia delle religioni e antropologia*, in G. Filoramo, *Manuale di storia delle religioni*, Bari, Laterza, 1998, p. 447.

distanza rispetto ai popoli evoluti, ma per un altro verso la distanza si attenua, poiché essi ci rimandano l'immagine vivente di un passato che è anche il nostro. Tylor include i primitivi nel cerchio della cultura: ne consegue che la differenza tra *loro* e *noi* non corrisponde più all'antinomia *natura/cultura*, poiché essa si situa all'interno di un medesimo orizzonte, quello appunto della cultura. Proprio il nuovo concetto di *cultura primitiva* rappresenta la grande svolta che permette di prospettare lo studio dell'umanità originaria non più in termini naturalistici, ma in una prospettiva che potremmo definire storicistica, fondata sul riconoscimento della provenienza sia dei popoli primitivi sia di quelli civilizzati da un'origine comune. Uno studio nuovo, da destinare ad una disciplina nuova: l'etnologia. L'elemento di grande novità è l'interpretazione della convivenza sociale come origine della produzione culturale: è la società a plasmare gli individui, conferendo loro uno stile di vita in cui si concretizza un certo sistema culturale. In questa prospettiva, parlare di *cultura primitiva* significa parlare di *cultura dell'originario*.

Su questa base, le ricerche evoluzionistiche nel campo religioso si svolgono nell'ambito dell'indagine sulla religione primitiva, anch'essa considerata come forma originaria della religione in quanto tale. Ad esempio, la ricostruzione tyloriana della religione delle origini s'impenna sulla nozione di *animismo*. La scoperta dell'anima, nello stadio iniziale della cultura umana, dipende da due ordini di esperienze che l'uomo primordiale ha fatto, la percezione della differenza tra vivi e morti e le visioni oniriche. In sintesi, l'animismo si fonda sul postulato che l'anima è la causa della vita, da cui dipendono la vita e la morte. L'anima è altresì considerata un *doppio* dell'individuo in cui risiede, ed è anche dotata di una relativa autonomia, in quanto può temporaneamente staccarsi dal corpo dell'individuo cui appartiene per manifestarsi nei sogni come essenza a sé stante. Altro fonda-

mento dell'animismo è la convinzione che l'anima non sia solo un principio umano, ma che tutti gli esseri ne posseggano una: tutta la natura è animata dal principio vivificatore che è l'anima. Infine, l'elemento fondamentale è la credenza nella sopravvivenza dell'anima alla morte, provata dall'apparizione onirica delle anime dei defunti<sup>11</sup>.

In breve, Tylor opera e analizza la religione primitiva facendo ampio uso della nozione occidentale di anima, sviluppatasi prima in un contesto filosofico greco e poi passata al cristianesimo, senza il minimo scrupolo relativo alla sua necessaria storicizzazione nell'ambiente culturale dei popoli cui viene applicata. Così il concetto di anima diventa un universale proprio di tutta l'umanità, posseduto dapprima in forma rozza e inconsapevole, poi via via in modo sempre più colto. Attraverso il caso particolare della religione, ci rendiamo conto di come l'impostazione evoluzionistica rappresenti la cultura occidentale come la sola ad essere pervenuta alla maturità; per riconoscere le tappe che essa ha già percorso è sufficiente l'indagine etnografica dei popoli non ancora civilizzati. L'evoluzionismo ha avuto il merito di estendere il concetto di cultura anche ai popoli primitivi, superando la convinzione illuministica che li relegava nella dimensione del "selvaggio", ma, in fin dei conti, si tratta pur sempre di una cultura non nel senso pieno del termine. I primitivi sono sì inseriti nel circuito culturale, ma come portatori di una cultura degli albori, non ancora conscia di se stessa.

In tale atteggiamento si esplicita il limite più grave dell'evoluzionismo culturale: l'*eurocentrismo*. Esso si fonda, come abbiamo visto, sul riconoscimento della superiorità della cultura

<sup>11</sup> La ricostruzione di Tylor si fonda più su ipotesi astratte che su ricostruzioni storiche attendibili; la parzialità delle sue ricerche sull'animismo è stata mostrata recentemente da Bonte e Izard (P.Bonte-M.Izard, *Dictionnaire de l'Ethnologie et de l'anthropologie*, Parigi, PUF, 1992, pp. 72-73).

occidentale, al cui confronto si manifesta l'inferiorità degli *altri*. La stessa concezione del primitivo, sebbene sia qualitativamente superiore a quella di *Naturvölker* (popoli di natura), si incentra su un insieme di concetti tesi a sottolinearne il ritardo, l'inadeguatezza e l'incompiutezza intellettuale. L'immagine del primitivo che ci trasmette l'evoluzionismo è quella di un uomo che deve essere guidato sulla strada dell'evoluzione. Ma dietro questa affermazione c'è un'ombra sinistra, un fenomeno storico che ha profondamente influenzato l'evoluzionismo stesso: il colonialismo, che "da solo basta ad evocare un contesto politico-sociale drammaticamente noto."<sup>12</sup>

## §2. *Il Ramo d'oro di Frazer: il magico, il sacrificio, il capro espiatorio e i riti*

Il bilancio critico della funzione svolta dall'evoluzionismo culturale non può prescindere dalla considerazione degli aspetti fortemente parziali e sostanzialmente scorretti del suo studio della cultura primitiva. Non possiamo però dimenticare il grande merito che esso ha avuto nell'aver riconosciuto la valenza culturale delle credenze religiose dell'umanità primitiva, in un'epoca in cui la maggioranza degli intellettuali le considerava un *mucchio di spazzatura di svariate follie*<sup>13</sup>. Da questo impulso fondamentale prendono avvio le ricerche di Frazer.

---

<sup>12</sup> M.Massenzio, *Storia delle religioni e antropologia*, in G.Filorama, *Manuale di storia delle religioni*, cit., p. 452.

<sup>13</sup> E.B.Tylor, *Primitive culture*, cit., cap.1

Potremmo considerare il *Ramo d'oro*<sup>14</sup> come uno dei testi chiave dell'intera cultura del Novecento; da esso hanno tratto spunto, più o meno largamente, autori come Freud, Bergson, Spengler, Wittgenstein, Eliot, Conrad, Lawrence. Il *Ramo d'oro* è un'opera dalla struttura molto complessa, interamente dedicata allo studio della religione delle origini dell'umanità. Non è corretto tuttavia parlare di religione dei primitivi, perché la loro forma originaria di cultura non può essere definita *tout court* "religione". La cultura dell'uomo primitivo coincide con la nozione di *magico*. La religione fa la sua comparsa soltanto in uno stadio successivo, come compimento e insieme superamento delle credenze magiche. Frazer definisce la magia nel modo seguente: "La magia è tanto un falso sistema di leggi naturali, quanto una guida fallace della condotta; tanto una falsa scienza quanto un'arte abortita."<sup>15</sup> In questa prospettiva, la magia è considerata come un tentativo mal riuscito dell'uomo di incamminarsi sulla strada della scienza: siamo ancora una volta di fronte alla tendenza, propria dell'evoluzionismo, ad applicare ad un contesto non moderno – e soprattutto non necessariamente occidentale – una categoria della cultura europea. Tuttavia, al di là di questo giudizio parziale sulla cultura primitiva come forma embrionale della scienza moderna, quando Frazer oltrepassa il

<sup>14</sup> La prima edizione de *Il ramo d'oro. Uno studio comparato sulla religione* (J.Frazer, *The golden bough. A study in Comparative Religion*, Londra, McMillan, 1890; trad. it. *Il ramo d'oro*, Torino, Boringhieri, 1965) risale al 1890; essa fu riveduta ed ampliata sino alla terza edizione, pubblicata in 12 volumi tra il 1911 e il 1915, che rappresenta la sistemazione definitiva dell'opera frazeriana. Nel 1922 uscì l'edizione ridotta, col sottotitolo *Storia del pensiero primitivo. Magia e religione* (J.Frazer, *The golden bough* [ed. ridotta], Londra, McMillan, 1922; trad. it. *Storia del pensiero primitivo. Magia e religione*, Milano, Stock, 1925), ripubblicata nel 1950 nella celebre Collana viola di Pavese e De Martino col titolo *Studio della magia e religione*.

<sup>15</sup> J.Frazer, *Il ramo d'oro*, cit., p. 2.

livello della sistemazione teorica e si dedica all'analisi delle principali istituzioni culturali primitive, si dimostra un grande conoscitore di miti, leggende e testimonianze sulla vita primitiva, di cui sa rivalutare la funzione e la coerenza interna. Nel *Ramo d'oro* Frazer affronta tutti i temi inerenti al problema del rito, della regalità sacra, del sacrificio e del capro espiatorio. Attraverso l'esame di un numero considerevole di esempi etnologici, Frazer descrive con grande chiarezza la figura del re-mago, del re-sacerdote, l'usanza primitiva di mangiare ritualmente gli dei (riconducibile facilmente al sacrificio), le varie tipologie di magia e i vari riti e feste rituali che scandivano l'andamento temporale della vita sociale delle comunità d'interesse etnologico.

Ma il nodo concettuale più importante – per lo meno nell'ottica girardiana – è costituito dall'analisi frazeriana del *sacrificio* e del fenomeno del *capro espiatorio*. Frazer riconosce un legame tra il rito e il sacrificio, sia nella forma della festa rituale periodica, sia nella forma di divieti particolari che precedono il sacrificio stesso. Il sacrificio avviene sempre nella forma dell'*espulsione* di un elemento interno alla comunità, ritenuto potenzialmente in grado di causare malattie e morte.<sup>16</sup> Ma Frazer si spinge oltre, scoprendo il fenomeno del *capro espiatorio*. Egli si accorge, passando in rassegna un gran numero di testimonianze sui primitivi, ma anche sulle usanze popolari di alcune zone europee, che l'idea di scaricare le proprie colpe su un altro soggetto, sia esso animale o umano, liberandosene, è piuttosto familiare alla cul-

<sup>16</sup> Frazer suddivide la nozione di espulsione in due sottogruppi: l'espulsione di *spiriti maligni* e l'espulsione di *capri espiatori materiali*. Si tratta in entrambe i casi di mandar via dalla comunità possibili elementi di disordine e crisi, cause di influssi negativi sul corpo sociale, ma nel primo caso lo si fa in modo diretto, battendo l'aria con dei bastoni al fine di produrre un gran frastuono e mettere in fuga gli spiriti, nel secondo investendo un intermediario materiale, visibile, delle colpe di tutta la comunità, e convincendosi che la sua espulsione riporterà in essa la pace e la concordia. (Cfr. *ivi*, p. 630).

tura primitiva. Si pone però il problema di fornire una spiegazione di un simile fenomeno: com'è possibile passare le proprie disgrazie ad un altro essere vivente? Scrive Frazer:

Il concetto che noi possiamo trasferire i nostri peccati e le nostre sofferenze a un altro essere che li porti per noi è familiare alla mentalità dei selvaggi. Esso deriva da un'ovvia confusione tra il fisico e il morale, tra il materiale e l'immateriale. Poiché è possibile far passare un carico di legna, di pietre o di qualunque altra cosa dalle nostre spalle a quelle di un altro, il selvaggio si immagina che sia ugualmente possibile far passare il carico dei suoi dolori e dei suoi dispiaceri ad un altro che li soffrirà in sua vece. [...] Insomma, razze a un grado assai basso di cultura sociale e intellettuale comprendono e praticano comunemente il principio della sofferenza per sostituzione.<sup>17</sup>

Frazer interpreta il fenomeno del capro espiatorio come un esempio della palese irrazionalità della cultura primitiva, che non ha ancora stabilito la differenza – propria della nostra fase culturale avanzata – tra il materiale e l'immateriale, tra il fisico e il morale. Purtroppo tutta l'analisi del capro espiatorio, che occupa una parte considerevole del *Ramo d'oro*, finisce per ridursi ad un giudizio negativo sull'inadeguatezza della cultura primitiva, mostrando ancora una volta i limiti eurocentrici dell'impostazione evolucionista. Un altro elemento da sottolineare è la tendenza, che Frazer sottolinea più volte, a ripetere periodicamente l'espulsione sacrificale dei capri espiatori, per godere nuovamente degli effetti benefici che derivano dall'espulsione stessa. "L'espulsione degli spiriti maligni tende da irregolare a diventare periodica. Sembra si creda utile far piazza pulita degli spiriti maligni in epoche fisse, di solito una volta all'anno, perché il popolo possa incominciare una vita nuova, libero da tutte le influenze malefi-

<sup>17</sup> Ivi, p. 630.

che che si sono accumulate sopra di esso.”<sup>18</sup> E ancora: “L’espulsione immediata dei mali per mezzo d’un capro espiatorio o d’un altro veicolo materiale, tende, come l’espulsione immediata di essi in forma invisibile, a diventare periodica.”<sup>19</sup> Frazer coglie quindi nella periodicità delle espulsioni il loro carattere rituale, che ha sempre un effetto benefico sulla comunità. Ogni volta è come se la vita ripartisse daccapo, perché ogni male passato è stato espulso grazie al sacrificio di un intermediario che si è addossato le colpe di tutti, riportando la pace nella comunità. Il merito di Frazer è di aver tematizzato per la prima volta in maniera sistematica questi temi inerenti alla cultura primitiva; purtroppo manca nel *Ramo d’oro* un’interpretazione più profonda di questi fenomeni, dovuta all’impostazione etnocentrica tipica dell’evoluzionismo.

La concezione della religione secondo Frazer è ben sintetizzata dal passo che segue: “Per religione, io intendo il propiziarsi e il conciliarsi le potenze superiori all’uomo, supposte dirigere e controllare il corso della natura e della vita umana. Così definita, la religione consiste di due elementi, uno teoretico e uno pratico, e cioè una credenza in potenze superiori all’uomo e un tentativo di propiziarsele o di piacere loro.”<sup>20</sup> Da questa definizione si può facilmente desumere gli elementi di continuità e differenza rispetto allo stadio precedente, quello magico. L’aspetto comune a magia e religione è lo sforzo di orientare a favore dell’uomo i fenomeni naturali; lo specifico della religione risiede nella credenza in esseri sovranaturali che governano il mondo e con cui l’uomo può entrare in relazione, eventualmente modificandone le decisioni. Tale credenza sottende evidentemente una supposta elasticità del corso degli eventi mondani ed

<sup>18</sup> Ivi, p. 644.

<sup>19</sup> Ivi, p. 662.

<sup>20</sup> Ivi, p. 67.



esclude un sistema della necessità naturale: “[...] questa implicita elasticità e variabilità della natura è direttamente contraria tanto ai principi della magia quanto a quelli della scienza, le quali affermano tutte e due che i processi della natura sono rigidi e invariabili nel loro operare e che non possono essere deviati dal loro corso né dalla persuasione e dalla supplica, né dalla minaccia e dall’intimidazione.”<sup>21</sup> In questa sintesi, Frazer si dimostra in piena sintonia con la teoria evoluzionista, mantenendo al centro dell’analisi della cultura primitiva il confronto continuo con la scienza moderna, e quindi con la cultura occidentale. Tuttavia si pone un interrogativo: la religione, che fa la sua comparsa in uno stadio successivo dello sviluppo umano, non dovrebbe essere più vicina alla scienza rispetto alla magia, che in qualche modo supera e sostituisce? Insomma, dallo schema frazeriano ci aspetteremmo una maggiore affinità tra religione e scienza, in accordo con la teoria dell’evoluzione, che prevede che uno stadio posteriore sia superiore in grado di perfezione rispetto a quello anteriore. Eppure nel testo leggiamo che la religione differisce qualitativamente dalla magia e dalla scienza, che sono accomunate. Si tratta di una sorta di afasia interna alle descrizioni frazeriane, probabilmente sufficiente a rimetterne in discussione l’impianto generale. Ma non c’è traccia di ripensamento nei testi di Frazer: l’idea che tanto la magia quanto la religione rispondano in modi diversi ai medesimi interrogativi della scienza, e che perciò non abbiano una propria autonomia, è un postulato che egli non intendere mettere in dubbio.

<sup>21</sup> Ivi, p. 68.

### §3. *L'incontro tra Girard e l'evoluzionismo*

I rapporti tra Girard e l'antropologia evoluzionista si articolano in due atteggiamenti distinti, entrambi molto ben ravvisabili nelle opere girardiane, in special modo ne *La violenza e il sacro* e in *Delle cose nascoste*. Se da un lato Girard rivaluta l'opera di Frazer come la ricerca di un grande etnologo capace di descrivere con chiarezza cristallina fenomeni a suo tempo pressoché inesplorati, dall'altro ne critica radicalmente l'incapacità di approfondire le sue ricerche e di seguire sino in fondo la strada su cui si è incamminato. Insomma, Frazer giunge sin sulla soglia della scoperta dei meccanismi del sacro violento, ma si rifiuta di varcarla, e la richiude rapidamente liquidando i fenomeni del sacrificio e del capro espiatorio come evidenti assurdità di una cultura non ancora sviluppata. È opportuno confrontare due passi, il primo tratto dalla prefazione all'edizione integrale del *Ramo d'oro*, il secondo dalla conclusione de la *Violenza e il sacro*<sup>22</sup>:

Se non andiamo errati, questa nozione [del capro espiatorio] si riduce a una semplice confusione tra quel che è materiale e immateriale, tra la possibilità reale di collocare un fardello concreto sulle spalle altrui, e la possibilità di trasferire le nostre miserie fisiche e mentali su qualcun altro che se ne incaricherà al nostro posto. Allorché esaminiamo la storia di tale tragico errore, dalla sua grossolana formazione in pieno stato selvaggio fino alla sua completa fioritura nella teologia speculativa delle nazioni civili, non possiamo frenare un sentimento di sorpresa nel constatare lo strano potere che possiede lo spirito umano di dare alle scorie incolori della superstizione un falso luccichio d'oro scintillante.

Illuminante è il commento di Girard a questo passo:

<sup>22</sup> Entrambi i passi si trovano in VS - 442.

Su tale argomento [il capro espiatorio] e sulle diverse ramificazioni Frazer ha scritto opere tanto considerevoli sul piano descrittivo quanto deficitarie sul piano della comprensione esplicita. Frazer non vuol saperne della formidabile operazione dissimulata dietro i significati religiosi, e proclama fieramente tale ignoranza nella prefazione. È però ben lontano da meritare il discredito in cui è caduto. Gli studiosi che posseggono la sua capacità di lavoro e la sua chiarezza espositiva sono sempre stati rari. Innumerevoli, invece, sono coloro che non fanno altro che riprendere, in altra forma, la professione di ignoranza di Frazer.

Dal confronto di questi due passi si può rendere conto della duplicità della valutazione girardiana sul lavoro di Frazer. Certamente Girard prova molta stima nei confronti del grande etnologo, il cui merito risiede nell'aver orientato le sue ricerche di antropologia religiosa su temi così importanti come il sacrificio e il capro espiatorio. Cionondimeno, Girard è molto critico nei confronti dell'impostazione evoluzionista, poiché essa ha impedito alla ricerca antropologica di impegnarsi davvero nell'indagine sul sacrificio e sul rapporto che lega la violenza col sacro, influenzando così generazioni di etnologi, che, sulla scia di Frazer, non si sono più posti tali questioni, considerandole del tutto estranee e inutili alla nostra cultura contemporanea.

Girard non critica Frazer soltanto per la sua impostazione eurocentrica; noi tutti siamo in qualche misura etnocentrici:

Una volta si rideva alle spalle degli attori della farsa, i rozzi selvaggi di Frazer. Noi ormai ridiamo alle spalle dei nostri predecessori nell'etnologia, ritenuti ingenui nel divulgare simili favole, ci crediamo liberati dal loro etnocentrismo mentre vi siamo più che mai immersi non potendo giustificare il pensiero religioso, il cuore stesso di ogni pensiero definito selvaggio. Il riso espelle il rito, e il rito non è altro che una forma più originaria dell'espulsione. È sempre il mostro che si espelle, prima

di persona, nei riti sacrificali, e più tardi in una operazione puramente intellettuale: significa perdere il nostro tempo, ci dicono, cercare di pensare ciò che insorge contro le leggi del pensiero. (DDC - 82).

Ciò che ci interessa è la considerazione di Girard circa il nostro stato di conoscenza - ancora molto poco avanzato - dei meccanismi del sacro violento: è proprio nel nostro ridere dell'ingenuità dei nostri predecessori che cadiamo ancora una volta nel circuito della violenza, restandone prigionieri e impossibilitati a chiarire una volta per tutte l'essenza violenta del sacro. Come i nostri avi selvaggi espellevano il male attraverso i sacrifici cruenti, noi crediamo di esserci liberati delle superstizioni e ridiamo di esse, non accorgendoci che così ricadiamo in una forma più sottile e intellettualizzata di espulsione, prodotta dalla stessa violenza sacrificale da cui tanto crediamo di esserci affrancati. Ma perché non riusciamo a vedere chiaramente il problema? Girard sostiene che, abusando del termine *cultura*, se ne fa un principio onniesplicativo, una vera e propria sostanza in grado di plasmare ogni essere vivente. Ogni trasformazione può essere spiegata in termini di cultura, senza mai rischiare di sbagliare. Ma in realtà il termine *cultura* pone il problema, non ne è la soluzione:

Gli studiosi non capiscono assolutamente in che cosa consistono i processi culturali, come si innescano sui processi naturali e come reagiscono su questi ultimi per generare forme sempre più umanizzate. Capiamo infatti che i gradi di evoluzione biologica sono troppo rapidi per non implicare degli elementi culturali, ma non capiamo assolutamente in che cosa consiste questa reciproca implicazione. [...] La scienza attuale è così disarmata davanti a questi problemi che si è abituata a trattare il loro stesso enunciato come si trattasse di una soluzione. [...] Il trionfalismo evolucionistico si oppone al trionfalismo

creazionistico ma i meccanismi intellettuali non sono molto cambiati. (DDC - 15).

Insomma, secondo Girard, l'errore dell'evoluzionismo non è tanto l'etnocentrismo, col quale tutti siamo imparentati, ma l'aver fatto del concetto di cultura un principio onnicomprensivo in nome del quale spiegare tutti i mutamenti umani. Ogni fenomeno, culturale o naturale, viene spiegato immediatamente in nome dell'evoluzione: così come l'evoluzione fornisce le chela al granchio, così fornisce la cultura all'uomo. È chiaro che una tale riduzione delle problematiche specifiche della cultura non permette una corretta posizione della domanda e tantomeno la ricerca di una risposta: tutto si risolve nell'evoluzione, ogni cosa diviene prevedibile, le ricerche etnologiche perdono il loro significato e si instaura la dannosa abitudine di separare le discipline biologiche da quelle culturali. Dobbiamo renderci conto che se continuiamo a rifiutare – sulla scorta dell'evoluzionismo e di Frazer – di impegnarci nell'indagine sui meccanismi del sacro violento, continueremo a perpetuare, in forme sempre più sottili e meglio dissimulate, l'espulsione sacrificale.

Eppure l'etnologia, almeno sino alla prima metà del Novecento, ogni volta che si imbatte nella nozione di capro espiatorio ne dà per scontata la definizione, ne parla ora come "fenomeno ben noto", ora come "condotta aberrante", ma in ogni caso come qualcosa che è inutile definire in quanto privo di spessore antropologico. Frazer ne ha fornito una descrizione piuttosto chiara, muovendo dal concetto di *moral burden* (fardello morale), ma si è rifiutato di andare fino in fondo, liquidandolo come un'assurdità degna dei selvaggi.

Come tutti coloro che credono di sovvertire le ideologie sacrificali perché le mettono in ridicolo, Frazer rimane loro complice. Che cosa fa, infatti, se non occultare la violenza in seno al

sacrificio stesso? Non parla che di “fardello”, di “miserie fisiche e mentali”, come farebbe il primo teologo venuto. Può quindi trattare la sostituzione sacrificale come se si trattasse di pura fantasia, di un non-fenomeno. Gli autori più recenti fanno esattamente lo stesso e non hanno le stesse scuse. (VS - 442).

Il pensiero moderno è cieco di fronte ad un meccanismo che è il solo in grado di porre fine alla violenza reciproca e ridare una struttura precisa alla comunità; grazie alla sua cecità, tale pensiero può proseguire nel trattare il religioso – considerato come entità immaginaria appannaggio di società ottenebrate o particolarmente arretrate – come capro espiatorio, addossando cioè al religioso la responsabilità di un gioco che resta comune, in modalità differenti, a tutti gli uomini.

Questo gioco continua in special modo nell’opera di un certo gentleman etnologo chiamato Sir J.G. Frazer, costantemente occupato a comunicarsi, coi suoi pari e i suoi discepoli di razionalismo, in una espulsione e consumazione rituale del religioso stesso, trattato come *capro espiatorio* del pensiero umano. Come tanti altri pensatori, Frazer si lava le mani delle sordide operazioni di cui si compiace il religioso, presentandosi come perfettamente estraneo ad ogni superstizione. (VS - 443).

Ciò che qui è in gioco è proprio la scienza, non c’è ombra di mistica o di filosofia. Le interpretazioni proprie del pensiero moderno, la pseudo-scienza della cultura, girano attorno ai miti e ai rituali senza coglierli mai, ed è quello che, in sostanza, fa Frazer. Non c’è ricerca sul religioso che non poggia sullo stesso fondamento del rito, cioè l’unanimità violenta.

Le domande poste da tutte le interpretazioni, quella di Frazer e quelle che, ai giorni nostri, sono venute dopo Frazer, sono sempre rimaste senza risposta. [...] Finchè i riti sono vivi, non c’è risposta ma la domanda è posta davvero. Il pensiero rituale si

chiede davvero che ne è della violenza fondatrice, ma la risposta l'elude. Frazer s'interroga davvero sulla natura del religioso, ma la risposta l'elude. (DDC - 444).

Volendo tracciare un bilancio critico dei rapporti tra Girard e l'evoluzionismo, non possiamo che riaffermare quella duplicità di atteggiamento di cui parlavamo all'inizio del paragrafo. Girard ha sempre tenuto in considerazione Frazer - anche quando molti altri ricercatori lo ritenevano ormai del tutto superato - come l'iniziatore degli studi antropologici sul sacro, come colui che ha avviato in maniera significativa le ricerche sul sacrificio e sui fenomeni di capro espiatorio; tuttavia egli è anche colui che si è rifiutato di proseguire in tali ricerche, sbarrando la strada anche agli etnologi successivi.

#### §4. *Malinowski e il funzionalismo*

Ben altra considerazione è riservata da Girard ad un altro orientamento antropologico, il *funzionalismo*: sebbene sviluppatosi in stretto contatto con l'opera di Frazer, ne costituisce tuttavia un significativo superamento. Malinowski, grande etnologo di origine polacca, pubblicò nel 1942 - anno della sua morte - uno studio intitolato *Teoria scientifica della cultura*<sup>23</sup>, dando così inizio ad un nuovo indirizzo dell'etnologia. Questo studio è dedicato a Frazer, e ciò dimostra come il funzionalismo voglia porsi non in contrasto ma in continuità con l'evoluzionismo, assumendone il medesimo spirito di ricerca. La differenza essen-

<sup>23</sup> B. Malinowski, *Teoria scientifica della cultura e altri saggi*, Milano, Feltrinelli, 1962 (tit. orig. *A scientific Theory of Culture*, New York, McMillan, 1944).

ziale tra le due correnti risiede nel carattere sostanzialmente fondativo dell'evoluzionismo, che con Frazer trova la sua conclusione, laddove gli studi di Malinowski aprono un orizzonte nuovo all'etnologia. Inoltre in Malinowski è più evidente l'incontro tra speculazione e ricerca sul campo - celebri le sue spedizioni in Nuova Guinea e Melanesia - mentre Frazer restò sempre soltanto un grande teorico dell'etnologia.

Come sappiamo, la teoria di Frazer prevede la successione di magia, religione e scienza. Dove c'è una non ci sono le altre, non si dà in alcun modo la presenza simultanea di stadi diversi e successivi. Nell'impostazione di Malinowski l'ordine non viene mutato, soltanto viene ammessa la *contemporaneità* degli stadi. Da essa consegue che la conoscenza scientifica va estesa con piena legittimità anche alla cultura primitiva: "La conoscenza, la vera conoscenza scientifica, è sempre la guida principale dell'uomo primitivo nel suo rapporto con l'ambiente. Essa è il solido sostegno di tutti gli interessi vitali. Senza conoscenza e senza una stretta osservanza della conoscenza nessuna cultura potrebbe sopravvivere. Questa è allora la spina dorsale della cultura dall'inizio in poi."<sup>24</sup> In tal modo viene estromessa l'idea della fase primitiva posta all'insegna del magico e solo successivamente rischiarata dall'autentica scienza: la magia non è sorella minore della scienza, i tre termini vanno mantenuti insieme, ognuno in relazione cogli altri e rispetto ad un ambito specifico dei bisogni umani. "Dobbiamo presupporre [...] l'esistenza di tutti i principi fondamentali del pensiero, della credenza, del costume e dell'organizzazione umana sin dall'inizio della cultura. Magia, religione e scienza devono essere esaminate come forze attive della società umana, del culto e del comportamen-

<sup>24</sup> Ivi, p. 204.



to organizzato, e della psicologia umana.”<sup>25</sup> Malinowski muove dall’analisi del rapporto tra cultura e società, da cui deriva la nozione di *bisogno umano*.

La cultura consiste tanto in un corpo di beni e di strumenti quanto nei costumi e nelle abitudini corporee o intellettuali che operano direttamente o indirettamente ai fini della soddisfazione dei bisogni umani. [...]. Il carattere essenzialmente dinamico degli elementi culturali e delle loro relazioni suggerisce che il compito più importante dell’antropologia è lo studio della funzione culturale. L’interesse principale dell’antropologia funzionale verte sulla funzione delle istituzioni, dei costumi, delle leggi e delle idee.<sup>26</sup>

Questo brano rappresenta il manifesto del pensiero di Malinowski. La domanda sul rapporto tra società e cultura trova qui la sua risposta: la cultura nasce dalla necessità di soddisfare i bisogni umani. Alcuni suoi contemporanei obiettavano a Malinowski che, d’altronde, anche gli animali erano in grado di soddisfare i propri bisogni: non c’è differenza quindi tra uomo e animale? In realtà la differenza c’è, ed è anche piuttosto evidente: l’uomo è l’unico animale in grado di fornire una risposta ai propri bisogni biologici in termini *culturali*. Lo sforzo maggiore risulta allora, in tale contesto, quello di mostrare come dal soddisfacimento culturale di bisogni biologici sorgano nuovi bisogni, di ordine unicamente culturale.

Le considerazioni di Malinowski sulla religione costituiscono un aspetto molto importante della sua visione teorica. L’elemen-

<sup>25</sup> Ivi, p. 207. Al fine di ricostruire il concetto malinowskiano di cultura faremo riferimento alla voce *Cultura* redatta per l’*Enciclopedia delle scienze sociali* (B.Malinowski, *Culture*, in *Encyclopaedia of Social Sciences*, IV, New York, 1931, pp. 621-645; trad. it. in p. Rossi [a cura di], *Il concetto di cultura*, cit., pp. 134-192 e al saggio *Teoria scientifica della cultura*.

<sup>26</sup> Ivi, p. 143.

to di maggior rilievo va ricercato nel tentativo di riconoscere alla religione un proprio *status* autonomo: insomma, la religione va ricondotta al bisogno dell'uomo di rispondere alle situazioni di pericolo e di crisi che cospargono la sua esistenza.

Ogni crisi importante della vita umana comporta un forte sconvolgimento emotivo, un conflitto mentale e una possibile disintegrazione. Le speranze di un esito favorevole devono scontrarsi con ansietà e cattivi presentimenti. La credenza religiosa consiste nella standardizzazione tradizionale dell'aspetto positivo nel conflitto interiore, e perciò soddisfa un determinato bisogno individuale che scaturisce dai fatti psicologici concomitanti dell'organizzazione sociale. D'altra parte, la credenza e il rituale religioso, rendendo gli atti critici e i contratti sociali della vita umana pubblici, standardizzati tradizionalmente e sottoposti a sanzioni soprannaturali, rafforzano i vincoli di coesione tra gli uomini.<sup>27</sup>

Tra gli eventi critici della vita umana, va senz'altro messa in primo piano la morte, rispetto alla quale la religione funge come strumento capace di negarne il potere distruttore. La religione assolve a questo delicato compito creando teorie che vanno dall'affermazione dell'immortalità dell'anima a quella della non realtà della morte. In questo caso evidente, come in molti altri, la religione si esplica come forza che l'uomo può utilizzare per sopravvivere al dolore e agli eventi critici dell'esistenza. Un altro tema fondamentale è quello relativo alla *standardizzazione tradizionale dell'aspetto positivo* del conflitto interno alla crisi. La crisi, in sostanza, è aperta a tutte le soluzioni, compresa quella che comporta la messa in atto delle sue potenzialità distruttive. Queste ultime, tuttavia, vengono messe da parte, allontanate dalla religione stessa, la cui funzione consiste nel far emerge-

<sup>27</sup> Ivi, p. 183.

re soltanto gli aspetti positivi della crisi. Eliminando, coprendo tutti gli elementi che possono causare squilibrio e disintegrazione, la religione si scopre essere un formidabile coesivo sociale. Siamo di fronte ad una tematica di capitale importanza, ripresa – come vedremo più avanti – da Durkheim e dallo stesso Girard.

Una notevole frattura fra Malinowski e Frazer avviene a proposito del problema del magico. Sappiamo come Frazer considerasse la magia una forma embrionale ed incompiuta di scienza; Malinowski estende invece il concetto di conoscenza scientifica anche alla cultura primitiva: non c'è società – primitiva o progredita – che non abbia a suo fondamento la scienza e la conoscenza razionale. C'è tuttavia un dominio al cui interno la scienza mostra i suoi limiti: è il dominio del caso, dell'imprevedibile, dell'inspiegabile. È qui che s'impone la magia, sia nelle società primitive sia in quelle moderne: la magia è una realtà con un proprio statuto autonomo, per nulla imparentata con la scienza, che trae la sua ragion d'essere dal riconoscimento – ottenuto a livello sociale – della facoltà di sottoporre a sé tutto ciò che è razionalmente inconoscibile. Come la religione, la magia è funzionale alla risposta umana di fronte a momenti di crisi, durante i quali nulla può la scienza. “Ci si deve aspettare la presenza della magia ogni volta che l'uomo arriva a un divario incolmabile, a uno iato nella sua conoscenza o nelle sue capacità di controllo pratico, e ciononostante deve continuare nella propria occupazione.”<sup>28</sup> In questa lettura del magismo non c'è spazio per compromessi con altre discipline, in quanto la magia opera in un ambito determinato e senza invadere territori altrui: il senso ultimo della magia è quello di aiutare l'uomo a non desistere dall'operare, anche quando si trovi in situazioni di

<sup>28</sup> Ivi, p. 176.

crisi in cui emerge il limite intrinseco della scienza e del potere di controllo razionale.

In ultima analisi, Malinowski stabilisce una certa affinità tra religione e magia, che, sebbene si rivolgano l'una alla creazione di valori e l'altra ad azioni di utilità pratica, sono entrambe elementi funzionali alla sopravvivenza dell'uomo che esperisce la propria finitezza e il limite della propria conoscenza razionale. Sebbene a Malinowski manchi quella grande capacità sistematico-teorica che aveva contraddistinto gli studi di Frazer, tuttavia il suo grande pregio risiede nelle ampie ricerche sul campo e nell'analisi di moltissime fonti etnologiche, delle quali magari non sempre viene fornita un'interpretazione unitaria e sistematica, ma che denotano un grande acume nel tematizzare le questioni fondamentali del pensiero primitivo.

##### §5. *Il confronto tra Girard e Malinowski*

Sebbene nelle principali opere girardiane Malinowski non sia citato molto spesso, ed anzi i luoghi testuali cui possiamo riferirci si riducano ad un paio di pagine de *La violenza e il sacro*, in realtà le sue ricerche sono tenute in gran considerazione dal pensatore avignonese, che le ha sempre apprezzate come le prime in grado di uscire dallo schema evolucionistico tipico di molti etnologi, primo fra tutti Frazer.

Il punto fondamentale della teoria funzionalista di Malinowski, sul quale certamente Girard ha riflettuto, traendone non pochi spunti, riguarda la relazione tra la religione e le situazioni di crisi che si profilano nelle comunità d'interesse etnologico. Come abbiamo visto, per Malinowski la religione i suoi riti s'impongono nella comunità quando essa deve fronteggiare pericoli e condizioni angosciose in cui ne va della propria so-

pravvivenza. La religione nasce in funzione del bisogno di *allontanare* la crisi. È il concetto di *standardizzazione tradizionale degli aspetti positivi* ad interessare Girard: la crisi è aperta ad ogni soluzione, anche quelle potenzialmente distruttive: è la religione che si occupa di coprire tali aspetti distruttivi per riportare la pace nella comunità, rivelandosi un elemento fondamentale per l'unità sociale. Proprio tale nozione del religioso come soluzione pacificatrice delle crisi periodiche è parte integrante della teoria mimetico-vittimaria. Il sacro, coi suoi meccanismi, irrompe prepotentemente nella vita sociale in determinati momenti di violenza indifferenziata, che Girard denomina *crisi sacrificali*. Esso agisce sempre attraverso la designazione di una vittima a cui viene attribuita la responsabilità di tutta la violenza interna alla città o villaggio; la vittima viene sacrificata alla presenza di tutta la comunità, che, trovandosi per la prima volta unita nell'unanimità contro la vittima, canalizza tutta la violenza contro di essa e, dopo averla immolata, si trova improvvisamente pacificata, senza più avversari. Il ritorno della calma suggerisce che davvero la vittima era la causa della crisi; la comunità si percepisce come del tutto passiva di fronte alla vittima, che appare come la sola attrice della vicenda, prima causa della violenza e poi liberatrice. Proprio perché responsabile del ritorno della pace essa diventa *sacra*, oggetto di venerazione da parte degli uomini che l'hanno uccisa. Di qui si generano i riti, ovvero la ripetizione di quel primo sacrificio – la cui vittima sarà un sostituto della vittima originaria – che ha allontanato la violenza e riappacificato la comunità, al fine di poter beneficiare nuovamente dei suoi effetti positivi a livello sociale. “Noi quindi affermiamo che il religioso ha come oggetto il meccanismo della vittima espiatoria; la sua funzione consiste nel perpetuare o nel rinnovare gli effetti di quel meccanismo, ossia nel mantenere la violenza fuori dalla comunità.” (VS - 135).

Girard riconosce però che il meccanismo del capro espiatorio, per funzionare appieno, ha bisogno di restare costantemente nascosto, coperto, al fine di tener celata la sostanziale menzogna in cui esso consiste. Insomma, il sacro, una volta fatta irruzione nella vita umana e risolta la crisi sacrificale, deve tornare a nascondersi perché *nessuno* – ed è essenziale che questo nessuno comprenda la totalità della comunità, pena la rottura del meccanismo – ne scopra il funzionamento, in modo che esso possa ritornare ad intervenire in caso di una nuova crisi.

La sostituzione sacrificale implica un certo misconoscimento. Fintanto che rimane vivo, il sacrificio non può rendere manifesto lo spostamento sul quale è fondato. Non deve dimenticare completamente né l'oggetto originario né il passaggio che fa scivolare da questo oggetto alla vittima realmente immolata, senza di che non ci sarebbe più alcuna sostituzione e il sacrificio perderebbe la sua efficacia. (VS - 19).

Dopo questa breve analisi comparata, possiamo affermare che il concetto girardiano di *misconoscimento* va pensato in relazione costante con la *standardizzazione dell'aspetto positivo della crisi* di cui parla Malinowski. Certo manca alla riflessione di quest'ultimo la sistematizzazione teorica che troviamo in Girard, ma troviamo invece l'intuizione geniale del religioso come forza che agisce in *funzione* del bisogno umano di tenere lontana la violenza dal corpo sociale come dai singoli individui. Ben più radicalmente, è lo stesso concetto di *funzione* che ricorre anche in Girard. Egli accoglie da Malinowski l'idea del religioso come forza operante in risposta ai bisogni umani, ed è proprio questo il significato della nozione di funzione così come l'ha intesa Malinowski. Il sacro, per Girard, è il meccanismo la cui funzione è di tenere la violenza fuori dalla comunità, così come per l'etnologo polacco la religione è ciò che allontana gli aspetti negativi

(violenti) della crisi, per risolvere quest'ultima e riportare la pace nella comunità.

Vi è un ultimo nucleo tematico che ha occupato le ricerche dell'etnologo polacco, e riguarda la *psicologia primitiva*. Il testo cui ci riferiamo maggiormente è *Il padre nella psicologia primitiva*<sup>29</sup>, ed è proprio a questo testo che Girard si riferisce ne *La violenza e il sacro*, nel quadro della descrizione dei caratteri della crisi sacrificale.

In una società matrilineare, come quella delle isole Trobriand, in cui tutti i parenti da parte di madre sono considerati appartenenti ad un solo e stesso corpo e in cui il padre, invece, è un estraneo, ci si aspetterebbe che le somiglianze di viso e di corpo siano riferite alla sola famiglia della madre. Accade invece il contrario, contrario che è fortemente affermato sul piano sociale. Non soltanto esiste una specie di dogma familiare secondo il quale il bambino non assomiglia né alla madre né ai fratelli e sorelle o a qualunque altro parente del ramo materno, ma è una cosa assai malvista e persino un grave insulto fare allusione a tale somiglianza.<sup>30</sup>

A questo estratto dal saggio di Malinowski, Girard fa seguire il racconto dell'autore di un breve aneddoto circa la propria esperienza sul campo nelle Isole Trobriand; senza conoscere le regole della comunità, egli – pensando di fare cosa gradita – notò la somiglianza tra un informatore e suo fratello, provocando lo sdegno di tutto il villaggio, quasi come se li avesse insultati. Perché l'orrore per la somiglianza tra parenti del ramo materno? E, al contrario, perché la predilezione per la somiglianza col

<sup>29</sup> B.Malinowski, *The Father in Primitive Psychology*, New York, Norton, 1966; trad. it. *Il mito e il padre nella psicologia primitiva*, Roma, Newton Compton, 1976.

<sup>30</sup> B.Malinowski, *Il mito e il padre nella psicologia primitiva*, cit. in Girard, VS - 90-91.

padre, che in quella comunità non è considerato partecipe nella riproduzione, quindi non parente dei propri figli? Malinowski ci presenta tale resoconto come un enigma impenetrabile; la sua testimonianza è tanto più attendibile quanto più slegata dal tentativo di sostenere alcuna tesi al riguardo. Secondo Girard, l'orrore per la somiglianza tra parenti del ramo materno va letta nei termini di *orrore per l'indifferenziato*, il quale è sempre sinonimo di violenza. La somiglianza col padre, che non è propriamente un parente, va letta al contrario nei termini di *differenza*: il padre è il principio differenziatore tra i consanguinei, assomigliare a lui significa non assomigliare alla madre e ai parenti materni. "Il padre è forma e la madre materia: fornendo la forma, il padre differenzia i figli dalla madre e anche gli uni dagli altri. Ciò spiega perché i figli debbano assomigliargli *senza che tale somiglianza con il padre, benché comune a tutti i figli, implichi la somiglianza dei figli tra di loro.*" (VS - 92).

Girard mette in relazione questo esempio etnologico, citato da Malinowski, ma da quest'ultimo ancora lasciato senza una spiegazione, con un tema ricorrente nella mitologia, ma anche nella letteratura moderna: i *fratelli nemici*. Comunemente consideriamo il rapporto tra fratelli come il più armonioso possibile, ma non sempre è così. Nella mitologia, il conflitto più frequente è tra fratelli – Caino e Abele, Giacobbe ed Esaù, Romolo e Remo, ecc. - e quasi sempre si conclude con il fratricidio. Tra i fratelli ci sono un gran numero di caratteri in comune: hanno la stessa madre, lo stesso padre, hanno gli stessi diritti e doveri nei confronti del resto della famiglia. I *gemelli* rappresentano un caso particolare di fratellanza rafforzata: tra di loro sparisce l'unico carattere che distingueva i fratelli, la differenza di età, e diventa impossibile distinguerli. Girard mette in luce come da questi rapporti di indifferenziazione possa scatenarsi la violenza mimetica, con gli esiti che conosciamo. Malinowski ha intravisto



questo legame tra parentela e violenza, e nell'aneddoto riportato l'ha vissuto in prima persona. Ma per lui tutto questo è ancora un enigma.

Un ultimo punto de *La violenza e il sacro* va analizzato per definire i rapporti tra Girard e Malinowski. Si tratta di un passo tratto dal capitolo su *Freud e il complesso di Edipo*<sup>31</sup>, in cui Girard riporta l'interpretazione malinowskiana della psicanalisi. Ne *Il mito e il padre nella psicologia primitiva*, Malinowski sembra negare che il complesso di Edipo possa avere una validità universale, fuori dalla nostra civiltà occidentale. Tuttavia, dopo l'analisi del ruolo dello zio nella cultura trobriandese, molto simile a quello del padre nella nostra, egli sembra concludere in favore della psicanalisi. Tuttavia, obietta Girard, le considerazioni di Malinowski si fondano sull'osservazione di tensioni esplicite e coscienti tra zio e nipoti, mai sulla possibilità di radicare tali tensioni in un dramma inconscio e originario in cui protagonista sarebbe ancora lo zio. Il merito di Malinowski non risiede tuttavia nell'analisi del Complesso di Edipo, che, in generale, risulta piuttosto oscillante, ma nell'aver mostrato, sebbene senza rendersene conto, che i trobriandesi sono in grado di opporre alla rivalità mimetica e al fenomeno del *double bind*<sup>32</sup> degli ostacoli molto più efficaci dei nostri. Non si tratta della severità dello zio o dell'indulgenza del padre. Il punto fondamentale è che "il padre e il figlio non appartengono al medesimo lignaggio; il padre, e la cultura paterna in generale, non servono da modello.

<sup>31</sup> VS - 235-265.

<sup>32</sup> Il *double bind* è un termine che ricorre nella teoria della schizofrenia di G. Bateson, appartenente alla scuola di Palo Alto. Girard utilizza quest'espressione per indicare il rapporto mimetico tra il mediatore, che è allo stesso tempo modello e ostacolo, e il discepolo, in quanto esso si struttura in un doppio imperativo contraddittorio: "Imitami" e "Non imitarmi". Approfondiremo tale nozione nel capitolo dedicato al confronto teorico tra Girard e Freud.

Non c'è, proveniente dal padre, alcuna ingiunzione che dica: *imitami*.” (VS - 258). Malinowski descrive così la vita dei bambini presso i trobriandesi: “I bambini crescono in una comunità in cui sono stranieri dal punto di vista legale; non hanno alcun diritto sulla terra; non traggono alcuna fierezza dalle glorie del villaggio; la loro vera dimora, il polo del loro patriottismo locale, il loro retaggio, l'onore dei loro antenati, sono altrove. Da questa duplice influenza, risultano strane combinazioni e una certa confusione.”<sup>33</sup>

I bambini vivono col padre, un uomo che non incarna però il loro modello, non è il *Super-io* di Freud. Tale modello esiste, ed è il parente adulto più prossimo, lo zio, che tuttavia entra nella vita dei bambini piuttosto tardi, ed anche allora non è una presenza costante. L'Edipo avuncolare, cui sembra alludere Malinowski, è del tutto illusorio, le tensioni tra zio e nipote sono tanto più esplicite quanto non chiudono il bambino nella contraddizione del *double bind* edipico.

Se si studiassero altri sistemi primitivi, si verrebbe probabilmente a scoprire che la sfera d'attività del modello culturale, supponendo che tale modello sia sempre incarnato in un personaggio determinato, non coincide mai abbastanza con la sfera del discepolo da permettere la convergenza dei loro due desideri. Queste due sfere si toccano su punti precisi destinati ad assicurare, venuto il momento, l'*iniziazione* del discepolo in seno alla cultura. (VS - 259).

Girard deduce dagli esempi di Malinowski una maggior difesa delle comunità primitive nei confronti del fenomeno dell'impe-  
rativo contraddittorio – quello che abbiamo definito *double bind* – costitutivo del complesso di Edipo, rispetto alla società occidentale. In quest'ultima, infatti, si sono accumulate nella figura

---

<sup>33</sup> B. Malinowski, *Il mito e il padre nella psicologia primitiva*, cit. in VS - 258.

del padre tutte le funzioni che presso i Trobriandesi sono divise tra padre e zio; il nostro sistema appare perciò molto meno differenziato, e quindi più esposto alla mimesi violenta. Nella società occidentale, anche e soprattutto durante l'epoca patriarcale, il padre è già modello. Ma affinché ci sia *double bind* egli deve divenire anche ostacolo, e ciò avviene con la diminuzione progressiva, nel corso dell'età moderna, della patria potestà, che avvicina in qualche modo il padre al figlio e al suo universo. Il momento migliore per lo sviluppo del complesso di Edipo è proprio quello in cui il ruolo del padre si è indebolito ma non è del tutto perduto, vale a dire la famiglia occidentale contemporanea. "Il padre è allora il primo modello e il primo ostacolo in un mondo in cui il dissolvimento delle differenze comincia a moltiplicare le occasioni di *double bind*." (VS - 260).

Malinowski ha avuto certamente delle ottime intuizioni sulla struttura della famiglia nelle società primitive; tale questione sarà ripresa da altri antropologi, primo fra tutti Lévi-Strauss, che ne farà uno dei cardini dell'antropologia strutturale. Girard assume il materiale fornito da Malinowski come un serbatoio di questioni da esaminare, le quali fungono da banco di prova per la teoria mimetico-vittimaria. Nel contesto del confronto con Freud, al quale dedicheremo un prossimo capitolo, Girard assume le critiche malinowskiane alla psicanalisi e le approfondisce grazie alle sue ricerche sulla mimesi violenta, mostrando come le ricerche del grande etnologo polacco siano di fondamentale importanza per progredire sulla strada dello svelamento del nesso profondo tra il sacro e la violenza.

## §6. *La scuola sociologica francese: Durkheim*

L'ultimo importantissimo indirizzo di studi antropologici cui ci rivolgiamo è la *scuola sociologica francese*. Essa non costituisce un movimento omogeneo, anzi presenta al suo interno posizioni teoriche molto differenziate, includendo alcuni ricercatori che, sulla scia di Durkheim, si sono posti questioni tradizionali, in primo luogo quella dell'origine della religione, reimpostandole tuttavia in modo nuovo, indagando cioè i rapporti tra istituzioni culturali e collettività umana. Anche se Girard cita talvolta anche Lévy-Bruhl e Mauss, appartenenti a questo nuovo indirizzo di studi, ci occuperemo del confronto col pensiero di Durkheim, iniziatore della sociologia francese, le cui opere sono considerate da Girard stesso come un elemento imprescindibile per la teoria mimetico-vittimaria.

La complessità di un autore come Durkheim non si presta ad essere racchiusa in poche pagine: egli rappresenta una figura di primo piano nel panorama degli studi antropologici e sociologici novecenteschi ma, più in generale, è una delle personalità più influenti dell'intera cultura del secolo scorso. Pertanto, qui ci occuperemo soltanto delle sue ricerche sul fenomeno religioso, in particolare faremo riferimento al testo fondamentale *Le forme elementari della vita religiosa*.<sup>34</sup> In questo saggio, l'autore sostiene che, in generale, lo studio delle forme elementari di un qualsiasi fenomeno apra la possibilità di conoscerlo e approfondirlo meglio, in quanto la *forma elementare* coincide con la *forma essenziale*. In particolare, l'indagine sulle forme elementari della vita religiosa – osservabili ad esempio presso le comunità di interesse etnologico - permette la comprensione dell'essen-

<sup>34</sup> E. Durkheim, *Le forme elementari della vita religiosa*, Milano, Ed. di Comunità, 1982 (tit. orig. *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Parigi, PUF, 1912).

za universale della religione come dimensione autonoma. La nozione di *essenziale* non presenta tuttavia quelle implicazioni ontologiche o metafisiche che siamo abituati ad attribuirle; in Durkheim si apre una prospettiva diversa: *essenziale* diventa sinonimo di *uniforme*, uniformità – intellettuale e morale - che le società primitive possederebbero in misura molto maggiore rispetto alla nostra.

Lo sviluppo minore delle individualità, l'entità più ridotta del gruppo, l'omogeneità delle circostanze esteriori, tutto contribuisce a ridurre al minimo le differenze e le variazioni. Il gruppo realizza in modo regolare un'uniformità intellettuale e morale, di cui troviamo soltanto rari esempi nelle società più avanzate. Tutto è comune a tutti. I movimenti sono stereotipizzati; tutti eseguono i medesimi nelle medesime circostanze, e questo conformismo della condotta esprime il conformismo del pensiero. Dato che tutte le coscienze sono trasportate dalle stesse correnti, il tipo individuale si confonde quasi con il tipo generico; e come tutto è uniforme, così tutto è semplice.<sup>35</sup>

Il concetto fondamentale qui espresso da Durkheim è l'omogeneità pressoché assoluta nei popoli primitivi. Tale omogeneità esclude la presenza di interessi economico-sociali divergenti, dai quali scaturirebbe la superiorità di un gruppo o di un clan. In altre parole, l'uniformità sociale e culturale previene ogni deformazione sociale dovuta ad interessi di parte. Se trasportiamo questo concetto nell'ambito delle nostre ricerche, ovvero il religioso, si ricava che la religione primitiva non corre i rischi inerenti a eventuali manipolazioni ad opera delle caste sacerdotali o, al contrario, dell'immaginazione popolare. La religione primitiva mostra pertanto le sue qualità costitutive allo stato puro, e a tale ambito rimanda la nozione di *forma elementare*. Presen-

---

<sup>35</sup> Ivi, p. 7.

tando sinteticamente il suo testo, Durkheim scrive: “Lo studio che affrontiamo è un modo di riprendere ma *in condizioni nuove* il vecchio problema dell’origine della religione.”<sup>36</sup> Da questa affermazione emerge il profondo rapporto che lega Durkheim all’evoluzionismo; egli si mette sulla strada che più d’ogni altra è propria degli evoluzionisti, ossia il problema dell’origine della religione. Tuttavia, il contrasto con l’evoluzionismo si acutizza laddove Durkheim si rifiuta di ridurre la religione ad errore di una cultura che non conosce ancora la scienza razionale, poiché nessuna istituzione umana può reggersi su un errore.

Noi affrontiamo perciò lo studio delle religioni primitive con la sicurezza che esse siano aderenti al reale e lo esprimano: questo principio ricompare continuamente nel corso delle analisi e delle discussioni che seguiranno, e ciò che rimproveriamo alle scuole da cui ci scosteremo è appunto di averlo disconosciuto. Senza dubbio, quando si considera soltanto la lettera della formula, queste credenze e queste pratiche religiose sembrano talvolta sconcertanti, e si può essere tentati di attribuirle ad una specie di totale aberrazione. Ma sotto il simbolo bisogna saper raggiungere la realtà che esso rappresenta e che gli dà il suo significato autentico. [...]. Non vi sono quindi, in fondo, religioni false. Tutte sono vere alla loro maniera; tutte rispondono, anche se in modi differenti, a determinate condizioni dell’esistenza umana.<sup>37</sup>

Come ben visibile in questo passo, la ricerca dell’origine della religione s’intreccia inestricabilmente con la ricerca del senso autentico del fenomeno religioso, e su questo punto la distanza dall’evoluzionismo – per esempio da Frazer – non potrebbe essere maggiore. Secondo Durkheim, i primi sistemi di rappresentazione elaborati dall’uomo sono di origine religiosa: la *Weltan-*

<sup>36</sup> Ivi, p. 9.

<sup>37</sup> Ivi, p. 4.

*schauung* primitiva è costituita essenzialmente dal simbolismo religioso. Le rappresentazioni religiose collettive concernono tanto l'ambito dei contenuti quanto quello delle forme, ovvero delle categorie mentali in base a cui i contenuti vengono elaborati e organizzati. In sostanza, le credenze religiose primitive contengono le principali nozioni razionali, quali il concetto di tempo, di causa, di numero, ecc: "Esse sono nate dalla religione e nella religione; esse sono un prodotto del pensiero religioso."<sup>38</sup>

Tra i punti salienti appartenenti al brano citato, va segnalata la caratterizzazione della religione in senso eminentemente sociale: se la società si compone di individui che condividono la stessa visione del mondo e le medesime rappresentazioni, e se queste ultime sono un prodotto della religione, ne consegue che la funzione essenziale di questa consiste nell'aggregare la comunità, creando le fondamenta dell'esistenza collettiva. È questo un punto fondamentale nell'ottica della genesi della teoria mimetico-vittimaria.

In definitiva, *Le forme elementari della vita religiosa* si svolgono interamente intorno a due ambiti determinati e strettamente connessi: quello della sociologia religiosa, che comprende soprattutto la discussione del fenomeno del totemismo, e quello

<sup>38</sup> Ivi, p. 11. Ad esempio, la categoria di tempo è impensabile se si trattasse di un continuum indifferenziato; diventa concepibile solo se è possibile distinguere in esso momenti diversi, poterlo misurare ed esprimere oggettivamente. Affinché ciò si realizzi sono necessari punti di riferimento determinati, rispetto ai quali possiamo situare ogni avvenimento possibile. "Non è il *mio tempo* ad essere organizzato così, ma il tempo qual è oggettivamente pensato da tutti gli uomini di una stessa civiltà. Questo basta a far intravedere che una tale organizzazione deve essere collettiva. Ed infatti l'osservazione stabilisce che questi punti di riferimento indispensabili, rispetto ai quali tutte le cose vengono classificate nel tempo, derivano dalla vita sociale. Le divisioni in giorni, settimane, mesi, anni, corrispondono alla periodicità dei riti, delle feste e delle cerimonie pubbliche. Un calendario esprime il ritmo dell'attività collettiva, oltre a garantirne la regolarità." (ivi, p. 12).

della teoria della conoscenza, che individua entro le rappresentazioni religiose l'origine delle categorie intellettuali.

L'uomo arcaico ci appare, nell'analisi di Durkheim, come animale sociale che ha già compiuto la più grande delle rivoluzioni, l'invenzione di una cultura religiosa che racchiude in boccio tutte le future forme culturali. La *mens* del primitivo non è un luogo ove si concentrino errori, superstizioni, allucinazioni, pigrizie e stoltezze, ma è un crogiolo ove di formano l'ordine intellettuale e morale, un prodromo di quelle che saranno le grandi strutture normative e i grandi significati assiologici della vita associata.<sup>39</sup>

Stabilita la stretta connessione tra le categorie concettuali del pensiero primitivo e le rappresentazioni religiose originarie, Durkheim prosegue la sua ricerca sulle forme pure di religione adottando uno schema bipolare, che vede opporsi le categorie di *sacro* e *profano*: tale antitesi, che costituisce la griglia interpretativa attraverso cui classificare il reale, rappresenta l'elemento fondamentale per l'individuazione dell'ambito del religioso. Nella visione di Durkheim l'opposizione tra sacro e profano è assoluta; non è esclusa a priori una qualche comunicazione, ma essa va disciplinata da precise regole culturali. Tanto la dimensione del sacro quanto l'insieme dei rapporti che intercorrono tra sacro e profano devono essere rigidamente istituzionalizzati a livello sociale, e in tale contesto vanno inquadrare le credenze e i riti. Le credenze sono rappresentazioni collettive che definiscono i caratteri delle cose sacre, mentre i riti sono il luogo dell'obiettivazione delle regole culturali che presiedono al comportamento umano di fronte al sacro. Su questa base, il modello teorico di religione è inteso come un sistema autonomo che abbraccia un

<sup>39</sup> R.Cantoni, *Introduzione* a E.Durkheim, *Le forme elementari della vita religiosa*, cit., p. XVII.



certo numero di cose sacre, connesse tra loro da relazioni di coordinazione o subordinazione; attorno a tale sistema gravitano le credenze e i riti.

Tuttavia, se questa è la definizione minima di religione, essa si potrebbe adattare benissimo anche alla magia: non c'è dunque differenza tra le due? A livello teorico non c'è differenza: sebbene la religione possieda una maggiore raffinatezza speculativa rispetto alla magia, entrambe sono dei sistemi di credenze e riti. La differenza risiede nella capacità, esclusiva della religione, di aggregare gli uomini formando una società; la religione ha un carattere eminentemente collettivo e sociale, laddove la magia, anche se diffusa in vari strati della società, resta una pratica sostanzialmente individuale. Scrive Durkheim:

Le credenze propriamente religiose sono sempre comuni a una collettività determinata che fa professione di aderirvi e di praticare i riti ad esse solidali. Esse non sono soltanto ammesse a titolo individuale da tutti i membri di questa collettività, ma sono cosa del gruppo e ne costituiscono l'unità. Gli individui che la compongono si sentono legati gli uni agli altri per il semplice fatto di avere una fede comune. Una società, i cui membri sono uniti per il fatto di rappresentarsi allo stesso modo il mondo sacro e i suoi rapporti al mondo profano, e di tradurre queste rappresentazioni in pratiche identiche, viene denominata chiesa. Ma nella storia non si incontra nessuna religione senza chiesa. [...]. Diverso è il caso della magia. Indubbiamente le credenze magiche hanno sempre una certa generalità: esse sono spesso diffuse tra larghi strati di popolazione, ed esistono anche parecchi popoli in cui non hanno seguaci in numero minore della religione propriamente detta. Ma esse non producono l'effetto di legare gli uni agli altri gli uomini che vi aderiscono, e di unirli in un medesimo gruppo che viva una stessa vita. Non esiste una chiesa magica.<sup>40</sup>

<sup>40</sup> E. Durkheim, *Le forme elementari della vita religiosa*, cit., pp. 46-47.

La differenza sostanziale tra religione e magia non è quindi di natura speculativa, filosofica o teologica: essa è squisitamente sociale, e determina la religione come l'unica forza in grado di fondare una comunità. La magia ha una valenza *generale*, la religione ha una valenza *collettiva*: se la prima, per quanto possa essere diffusa, non riesce mai ad aggregare gli uomini in una *chiesa*, intesa in generale come comunità di persone che hanno fede in una stessa divinità - o in una stessa pluralità di divinità - e che compiono gli stessi riti, la religione esplica il suo potere solo in quanto in grado di legare gli uomini tra loro in un profondo rapporto reciproco.

### §7. *Girard e l'eredità della scuola sociologica francese*

Per quanto riguarda il rapporto tra Girard e Durkheim, sebbene nelle opere girardiane i riferimenti espliciti a quest'ultimo siano pochi, i punti di convergenza tra le due teorie sono numerosi. Tuttavia non possiamo prescindere da un'importante considerazione autobiografica dello stesso Girard: "Lévi-Strauss mi ha ricolligato a Durkheim, che ho letto troppo tardi per esserne influenzato. Ma è giusto dire, malgrado tutto, che mi ricollego più a Durkheim che allo strutturalismo (identità del religioso arcaico e del sociale)."<sup>41</sup> Quest'indicazione di Girard è di estrema importanza perché ci informa del carattere mediato del suo incontro con Durkheim: è solo attraverso Lévi-Strauss che Girard ha potuto approfondire le posizioni teoriche del fondatore della scuola sociologica francese, e tale approfondimento è piuttosto tardo, certamente posteriore all'elaborazione de *La violenza e il sacro*. Certo, anche prima di quest'opera non si può dire

<sup>41</sup> Tratto dalla lettera di Girard inviata il 11 Marzo 2001.

che Girard ignorasse la teoria sociologica di Durkheim: prova ne sono i riferimenti testuali che esamineremo; tuttavia, manca ancora in quel periodo della sua formazione la presa di coscienza della vicinanza – in alcuni casi davvero sorprendente – tra i loro approcci al problema religioso. Ecco perché non si può dire che Girard sia stato influenzato, durante la sua formazione culturale francese, dalle tesi di Durkheim, ma soltanto che ne abbia riscoperto la vicinanza *a posteriori*, vale a dire alla luce della teoria mimetico-vittimaria. Si tratta senza dubbio di un dialogo “a distanza” tra i più intensi della carriera intellettuale girardiana. Scrive Girard:

La superiorità della nostra tesi [...] offre una realtà concreta, dà forma, sin nei minimi particolari, alla più grande intuizione antropologica del nostro tempo, l'intuizione di Durkheim sull'identità del sociale e del religioso, intuizione che deve significare, in fin dei conti, l'anteriorità cronologica dell'espressione religiosa su ogni concezione sociologica. (DDC - 108).

Il primo e più importante merito che Girard riconosce a Durkheim è dunque quello di aver espresso per la prima volta nella storia dell'etnologia l'identità tra religioso e sociale. Tale identità emerge dall'opera di Durkheim, ed è alla base di tutte le argomentazioni di Girard. *Non c'è sacro fuori dalla società, e, soprattutto, non c'è società fuori dal sacro.*<sup>42</sup> Il debito di Girard nei

<sup>42</sup> A ben vedere, ci si potrebbe obiettare che, nella prospettiva di Girard, il sacro coincide proprio con ciò che è esterno alla comunità, ossia il capro espiatorio, la vittima sacra che, tramite la sua espulsione, ristabilisce l'ordine sociale. Tuttavia, l'espressione *non c'è sacro fuori dalla società* significa che, al di fuori della comunità umana, e della sua esigenza di allontanare da sé la violenza mimetica, il sacro perderebbe ogni significato. Viceversa, affermando che *non c'è società fuori dal sacro* non contraddiciamo il testo girardiano, poiché intendiamo dire che esso rappresenta la struttura costitutiva di tutte le società, e dunque non si dà gruppo umano al di fuori di esso.

confronti di tale scoperta è enorme, e va oltre la semplice lettura da parte sua delle opere di Durkheim. È vero che l'incontro col padre della sociologia è avvenuto più tardi, e attraverso lo strutturalismo, ma la portata del concetto cardine dell'opera durkheimiana – l'identità del sacro e del sociale, appunto – era già ben presente a Girard durante la stesura delle sue opere principali. Da tale scoperta Girard ha potuto dedurre l'antiorità dei significati religiosi rispetto ad ogni produzione culturale, che nel sacro trova la sua radice originaria. Come sosteneva Durkheim, ogni categoria del pensiero umano trova nelle rappresentazioni religiose il proprio antecedente: ecco perché indagare sulle forme originarie del religioso significa anche indagare sulle forme originarie della cultura e dei significati culturali in generale. Se anche il giovane Girard non è stato direttamente influenzato dalla lettura di Durkheim, i cardini della sua teoria facevano ormai così parte della cultura etnologica francese che qualsiasi ricerca sul sacro non poteva prescindere.

Il secondo passo a cui faremo riferimento funge da chiarimento del primo, e approfondisce il rapporto tra Girard e Durkheim.

Durkheim afferma che la società è una, e la sua unità è innanzitutto religiosa. In ciò non va visto un truismo né una petizione di principio. Non si tratta né di dissolvere il religioso nel sociale né di diluire il sociale nel religioso. Durkheim ha intuito che gli uomini sono debitori di ciò che sono, sul piano della cultura, a un principio educatore situato nel religioso. Perfino le categorie dello spazio e del tempo, afferma, provengono dal religioso. Durkheim non sa fino a che punto abbia ragione, poiché non vede quale formidabile ostacolo opponga la violenza alla formazione delle società umane. Eppure egli, di questo invisibile ostacolo, tiene un conto più esatto su certi punti di quanto non faccia un Hegel al quale si potrebbe credere, ma a torto, che tale ostacolo non sia sfuggito. (VS - 426-427).

In questo brano, Girard riafferma l'importanza della scoperta durkheimiana dell'identità di religioso e sociale; dal religioso scaturisce ogni forma di cultura e, ancora più radicalmente, ogni categoria elementare del pensiero umano. Chiaramente, agli occhi di Girard, manca a Durkheim tutta la riflessione sulla violenza e sul suo ruolo disgregatore nei confronti della comunità; ma, nonostante gli restino ignoti i meccanismi con cui il religioso si pone come difesa dell'unità sociale contro la violenza indifferenziata, egli riconosce perfettamente questa funzione aggregante e fondatrice del sacro. Nella prospettiva girardiana, Durkheim non si è mai interrogato davvero sulla violenza mimetica, sui meccanismi di capro espiatorio, sulla funzione del sacrificio, pur avendo affrontato questi temi a livello descrittivo. Pertanto gli sono rimasti celati i meccanismi attraverso cui la comunità ha imparato a tenere lontana la violenza, i riti sacrificali, le vittime espiatorie e la loro successiva sacralizzazione. Eppure ha intuito, meglio di molti altri, che il religioso è l'unica forza in grado di tenere unita una comunità, strutturandola in modo da evitare il più possibile ogni ricaduta nella crisi violenta.

Il religioso consiste innanzitutto nel togliere il formidabile ostacolo che oppone la violenza alla creazione di qualsiasi società umana. La società umana non comincia con la paura dello schiavo davanti al padrone, ma con il religioso, come ha visto Durkheim. Per completare l'intuizione di Durkheim bisogna capire che il religioso fa tutt'uno con la vittima espiatoria, quella che fonda l'unità del gruppo contro e, al tempo stesso, intorno ad essa. Solo la vittima espiatoria può procurare agli uomini tale unità differenziata, là dove essa è a un tempo indispensabile e umanamente impossibile, in seno a una violenza reciproca che nessun rapporto di dominio stabile né alcuna riconciliazione vera può concludere. (VS - 427).

Nel cogliere l'unità di religioso e sociale, Durkheim ha raggiunto il nucleo del problema del sacro, ma la sua ignoranza dei meccanismi del sacro stesso gli hanno impedito di poter fondare definitivamente la funzione aggregante del religioso. Egli ha intuito che l'unica forza capace di fondare una comunità è il sacro, ma non ne ha saputo spiegare esattamente la ragione. Secondo Girard, solo la vittima espiatoria, che fa tutt'uno col sacro, può spiegare tale funzione fondatrice: il capro espiatorio è – per il pensatore avignonese - l'anello mancante nella quasi perfetta teoria di Durkheim. Manca solo un passaggio logico, quello che lega la religione alla sua funzione aggregante nei confronti della società, e ce lo fornisce la teoria mimetico-vittimaria. Il rapporto tra Girard e Durkheim è quindi più stretto di quanto le vicende biografiche girardiane sembrino ammettere; anche se Girard ha approfondito le opere del sociologo francese soltanto in tempi più recenti, la svolta epocale che *Le forme elementari della vita religiosa* costituisce aveva già lasciato la sua traccia nell'ambito della cultura antropologica francese in cui è avvenuta la formazione girardiana, che pertanto ne ha risentito notevolmente. Durkheim resta l'antropologo in assoluto più vicino a Girard, anche se viene citato poco e spesso soltanto in riferimento alla polemica contro lo strutturalismo. Il suo pensiero fa così parte del bagaglio culturale girardiano che, al di là degli espliciti riferimenti, l'antropologia fondamentale esposta per la prima volta ne *La violenza e il sacro* può esserne considerata la prosecuzione: certo manca in Durkheim la riflessione sulla mimesi, ma questa, se non trovasse sbocco nell'analisi del sacro nei suoi rapporti con il sociale, resterebbe un'intuizione fine a se stessa.

Nel presente capitolo abbiamo cercato di delineare in maniera sintetica gli indirizzi teorici che hanno avuto una maggiore influenza sulla formazione antropologica di Girard e con i quali egli ha intessuto i dialoghi più fecondi. Dalla polemica contro

Frazer e l'evoluzionismo, di cui Girard critica l'impostazione positivista, che tende a scartare la via dell'indagine sul sacro come un'assurdità tipica di culture pre-razionali e non ancora illuminate dalla scienza moderna, al confronto con Malinowski, da cui Girard trae l'idea del religioso come forza la cui funzione è di allontanare la violenza dalla comunità, alla fondamentale intuizione di Durkheim sulla coimplicazione di sacro e sociale, Girard mostra come la propria riflessione teorica sia pienamente inscritta nel dibattito antropologico contemporaneo, dal quale ha saputo trarre spunti e motivi di confronto. Certo non mancano le polemiche, ma esse sono sempre inserite nel quadro di un approfondimento e di un'interpretazione più radicale del sacro.

Un'unica obiezione ci può essere mossa: gli autori di cui ci siamo occupati in questo capitolo sono tutti europei. Perché abbiamo escluso dalle nostra analisi i ricercatori dell'area anglo-americana? La formazione antropologica di Girard è forse soltanto europea? La ragione di questa scelta risiede nell'analisi degli stessi testi girardiani. Numerose sono in essi le citazioni degli studi di antropologi come Evans-Pritchard, Radcliffe-Brown, Huxley, Kuper, Leach, Lowie, Robertson Smith, Turner e altri; tuttavia non troviamo mai in esse un intento specifico, da parte di Girard, di discussione o confronto con le posizioni teoriche di tali autori, di cui sono utilizzati soltanto esempi e resoconti etnologici.

In ultima analisi, Girard attinge a piene mani dalle numerosissime fonti antropologiche americane, fatte di più o meno recenti studi sulle più diverse comunità etnologiche del globo, ma quando si tratta di discutere o accogliere posizioni teoriche, egli si rivolge sempre ad autori di estrazione culturale europea. Ciò non significa che l'antropologia americana non abbia svolto un ruolo importante dopo il trasferimento di Girard negli Stati Uniti: in essa egli ha trovato un'enorme quantità di studi da

utilizzare come materiale di riflessione, come banco di prova per la teoria vittimaria. Tuttavia, se parliamo della sua formazione teorica, non possiamo che rivolgerci agli studi classici dell'antropologia europea, da Frazer a Malinowski, da Durkheim a Lévi-Strauss.

È questo un risultato importante, che ci permette di porre un primo tassello della nostra ricerca. Al livello della formazione antropologica, possiamo considerare la cultura europea come il punto di riferimento imprescindibile per Girard, il termine di confronto teorico costante, mentre la cultura americana – incontrata dopo il trasferimento negli Stati Uniti - può essere considerata nel suo insieme come uno stimolo nuovo e un prezioso reagente per la messa in prova della teoria mimetico-vittimaria. Essa ha visto la luce negli Stati Uniti, ma conserva l'impostazione teorica di un pensatore francese radicato nella propria cultura d'origine.

Bozza



## Capitolo Secondo

### In dialogo con Claude Lévi-Strauss

Nel capitolo precedente abbiamo esaminato alcune proposte antropologiche contemporanee circa il problema del religioso e del suo rapporto con la cultura in generale e con le società umane, cercando di mettere in luce il peso che esse hanno avuto nella formazione del pensiero girardiano, misurando e calibrando la portata dei rispettivi confronti tra Girard stesso e tali prospettive teoriche. Proseguiamo il nostro percorso approfondendo il rapporto – spesso molto aspro – tra Girard e lo strutturalismo etnologico, il cui fondatore è Lévi-Strauss. Quest'ultimo si pone come erede della scuola sociologica francese e del pensiero di Durkheim,<sup>43</sup> ma rispetto al quale rappresenta un profondo e significativo superamento. Non c'è il minimo dubbio che l'opera di Lévi-Strauss rappresenti una celebrazione della ragione: non della ragione illuminista o scienziata, con il suo mito del progresso e della onnicomprensività della scienza, ma della ragione in quanto principio d'ordine, al di fuori del quale non può essere concepito alcun significato. La ragione esplica essenzialmente la sua funzione nell'attribuire un significato alle cose, e con ciò stesso un ordine. I dati sensibili vanno recuperati al mondo della ragione grazie al reperimento di leggi formali che si realizzano in essi non meno che a livelli più astratti. Si tratta di decifrare il

<sup>43</sup> Si veda, a tale proposito, la dedica a Durkheim all'inizio di C. Lévi-Strauss, *Antropologia strutturale*, Milano, Il Saggiatore, 1966 (tit. orig. *Anthropologie structurale*, Parigi, Librairie Plon, 1958).

linguaggio di quella che Lévi-Strauss chiama *logica del concreto*<sup>44</sup>.

Come intende Lévi-Strauss la ricerca antropologica? Possiamo definirla secondo un duplice significato, per cui essa può *a)* superare i confini di singole forme di umanità, adottando un atteggiamento che consente di attraversare società, culture e tradizioni diverse, oppure *b)* credere di potersi spingere sino al termine di questa esplorazione, raggiungendo la totalità delle forme possibili di umanità. Questa seconda alternativa può ancora *b1)* presentarsi come un viaggio esplorativo orizzontale, che pensa di poter un giorno chiudere il cerchio e abbracciare in un unico sguardo la totalità delle forme umane, oppure *b2)* configurarsi come uno scavo in verticale, allo scopo di raggiungere le matrici che danno origine alle varie forme di umanità. L'alternativa *b1* è tipica dell'evoluzionismo, mentre la *b2* è propria dello

---

<sup>44</sup> Lévi-Strauss si accosta allo studio di una scienza nuova, di recente origine, la linguistica strutturale. Per quanto il *Corso di linguistica generale* di de Saussure (F.de Saussure, *Corso di linguistica generale*, Bari, Laterza, 1967; tit. orig. *Cours de linguistique générale*, Parigi, Payot, 1922) si fosse diffuso in Francia già a partire dal primo dopoguerra, Lévi-Strauss entra in contatto con la linguistica strutturale soltanto durante il suo secondo soggiorno in America, nel 1943. A New York egli frequenta Jakobson e la rivista *Word*, organo del Circolo Linguistico, dove conosce personalmente anche Trubetzkoy. La linguistica strutturale è nata dalla presa di posizione contro una concezione storicistica e verticale del linguaggio, contro il metodo induttivo dei linguisti, costantemente indaffarati nell'individuare e nel ricostruire le fasi originarie della lingua, e contro una concezione atomistica del linguaggio. Questa sostanziale omogeneità – riscontrabile soprattutto nella loro funzione di *pars destruens* di posizioni teoriche tradizionali - fra nuova scienza dell'uomo e nuova scienza del linguaggio va tenuta presente per comprendere gli sviluppi del rapporto tra le due discipline negli anni della formazione strutturalistica di Lévi-Strauss. (Cfr. C.Segre, *Introduzione a Lévi-Strauss, Mito e significato*, Milano, Il Saggiatore, 1980, p. 11; tit. orig. *Myth and meaning*, Toronto, University of Toronto Press, 1978).

strutturalismo di Lévi-Strauss.<sup>45</sup> Si tratta di un'indagine sulle condizioni della possibilità dell'origine delle culture umane, una ricerca atta a cogliere non tutte le forme di umanità, ma le loro possibilità generative. Anche su questo piano l'ambizione alla totalità è piuttosto forte, ma, se nel caso dell'evoluzionismo essa si è rivelata del tutto inconsistente, nel caso dello strutturalismo la compilazione dell'inventario dei *recinti mentali* che sono alla base della cultura umana è soltanto procrastinabile. Perché escludere a priori che in un futuro prossimo possa realizzarsi, grazie alla collaborazione tra antropologia fisica e antropologia culturale, l'obiettivo che si è posto lo strutturalismo, ossia quello di rinvenire le radici inconscie della cultura umana? Se l'obiettivo evoluzionistico di conoscere tutte le forme di umanità è palesemente irraggiungibile, quello di rintracciare l'origine umana delle culture è solo rimandabile.

In sostanza, per Lévi-Strauss si tratta di cogliere i principi primi della formazione culturale, che si assumono come permanenti e facenti parte della cosiddetta *natura umana* - termine che Lévi-Strauss continua ad impiegare nonostante le numerose critiche. È un viaggio da compiere nelle strutture permanenti dello spirito umano, attraverso le sue forme non ancora coltivate, come ad esempio il mito. Certo, noi oggi possiamo dire che egli non sia pienamente riuscito nel suo intento, che resta pertanto più un'aspirazione alla totalità che un fine realmente raggiunto; tuttavia, lo strutturalismo ha avuto il merito di indagare nelle strutture inconscie e profonde dello spirito umano, uscendo una volta per tutte dai retaggi dell'impostazione evoluzionistica.

<sup>45</sup> Questo schema compare in F. Remotti, *Prima lezione di antropologia*, Bari, Laterza, 1990, pp. 41-47.

## §1. *Le strutture elementari della parentela e la proibizione dell'incesto*

Il primo importantissimo testo di Lévi-Strauss è *Le strutture elementari della parentela*<sup>46</sup> del 1949. Esso rappresenta il tentativo di rintracciare una logica comune a tutti i tipi di struttura familiare, nonostante essi si presentino in forme diverse a seconda delle aree geografiche studiate. Il problema che Lévi-Strauss intende affrontare in questo testo, ricchissimo di resoconti etnografici e testimonianze sul campo - alcune delle quali dello stesso autore, raccolte durante il suo soggiorno brasiliano -, è quello relativo al processo di genesi e strutturazione dei sistemi parentali, la cui origine è ravvisata nel matrimonio, che in tutte le comunità studiate comporta una serie più o meno complessa di regole da rispettare. Ma cosa intende esattamente Lévi-Strauss per strutture elementari della parentela?

Intendiamo per strutture elementari della parentela i sistemi nei quali la nomenclatura permette di determinare immediatamente il giro di parenti e quello degli affini; ossia i sistemi che prescrivono il matrimonio con un certo tipo di parenti; o, se lo si preferisce, i sistemi che, pur definendo tutti i membri del gruppo come parenti, li distinguono in due categorie: coniugi possibili e coniugi proibiti.<sup>47</sup>

Emerge in questo passo la coppia di termini che occuperà tutta l'opera, ovvero quella che lega matrimonio con regole/divieti. Ogni sistema parentale ha al suo centro una serie di regole che

<sup>46</sup> C.Lévi-Strauss, *Le strutture elementari della parentela*, Milano, Feltrinelli, 1984 (tit. orig. *Les structures élémentaires de la parenté*, Parigi, Presses Universitaires de France, 1949).

<sup>47</sup> C.Lévi-Strauss, *Prefazione alla prima edizione de Le strutture elementari della parentela*, cit., p. 11.

presiedono all'unione matrimoniale dei suoi membri, indicando un gruppo preferenziale e un gruppo assolutamente proibito.

Riserviamo il nome di *strutture complesse* ai sistemi che si limitano a definire il giro dei parenti e che abbandonano ad altri meccanismi, economici o psicologici, il compito di procedere alla determinazione del coniuge. L'espressione *strutture elementari* corrisponde dunque, in questo lavoro, a ciò che i sociologi chiamano abitualmente matrimonio preferenziale. Non abbiamo potuto conservare tale terminologia perché lo scopo fondamentale di questo libro è appunto di mostrare che le regole del matrimonio, la nomenclatura, ed il sistema dei privilegi e delle interdizioni, sono aspetti indissociabili di una stessa realtà, che è la struttura del sistema considerato.<sup>48</sup>

Ecco delinearci una prima fondamentale distinzione tra strutture elementari e strutture complesse: le prime sono costituite dai sistemi che procedono ad una determinazione quasi automatica del coniuge preferito, ad esempio il matrimonio dei cugini incrociati in alcune comunità del Brasile, mentre le seconde coincidono con i sistemi fondati sul trasferimento di ricchezze o sulla libera scelta, di cui il maggiore esempio è la nostra società contemporanea. Tuttavia, nelle strutture elementari non è mai un solo individuo ad essere designato come coniuge preferenziale, ma è sempre un gruppo o una classe, in modo da garantire sempre una certa libertà di scelta. Analogamente, nelle strutture complesse, la scelta non è mai assolutamente libera, perché va rivolta sempre ai membri della società non espressamente proibiti. Dunque esiste un limite in entrambe le strutture, una zona sociale interdetta, entro cui è assolutamente proibito contrarre il matrimonio.

<sup>48</sup> Ibidem.

Di cosa si tratta? Si tratta del *tabù dell'incesto*. In tutte le culture umane, siano esse fondate su un sistema matrimoniale semplice o complesso, vige il divieto di unirsi in matrimonio con la propria madre, con un fratello o con una sorella<sup>49</sup>. I sociologi si sono posti sin dall'inizio il problema di una spiegazione del tabù dell'incesto, ma non ne hanno colto la struttura profonda. Il primo tipo di spiegazione, inaugurata dagli studi di Morgan e Maine<sup>50</sup>, cerca di mantenere la dualità della proibizione, vale a dire il suo carattere di medietà tra natura e cultura, dissociandola in due fasi distinte. L'origine della proibizione dell'incesto è sì allo stesso tempo naturale e sociale, ma nel senso che essa si presenta come una riflessione sociale su un fenomeno naturale. Pertanto essa risulterebbe una misura di protezione atta a salvaguardare la specie dagli effetti dannosi delle unioni tra consanguinei.<sup>51</sup> Un secondo tipo d'interpretazione tende ad eliminare uno dei termini dell'opposizione tra carattere naturale e sociale del divieto dell'incesto. Per un gruppo di sociologi e psicologi, i

<sup>49</sup> Secondo Lévi-Strauss, il sorgere della proibizione dell'incesto costituisce il passaggio dallo stato di natura alla vita culturale dell'uomo. Tale norma, sociale per il fatto stesso di essere una regola, costituisce un'irruzione della cultura nel mondo della natura, e per ciò stesso va considerata come il luogo precipuo del passaggio da uno stato all'altro. La duplice compenetrazione di natura e cultura è ben simboleggiata dal divieto dell'incesto, che si definisce come una regola che include nella società ciò che le è più estraneo, la natura appunto, ma che nello stesso tempo trattiene in quest'ultima ciò che la supera, vale a dire la cultura.

<sup>50</sup> H.S. Maine, *Dissertations on Early Law and Customs*, Londra, Murray, 1883.

<sup>51</sup> Il maggior difetto di questa teoria consiste nella necessità di estendere a tutte le società umane – anche le più primitive – una conoscenza precisa dei pericoli delle unioni endogamiche, conoscenza che esse non possono assolutamente pretendere, poiché essa è raggiunta soltanto nella società occidentale del XVI secolo. (Cfr. C. Lévi-Strauss, *Le strutture elementari della parentela*, cit., p. 54).

cui maggiori rappresentanti sono Westermarck e Havelock Ellis, la proibizione dell'incesto è la proiezione sul piano sociale di una tendenza esclusivamente naturale, e che pertanto può essere spiegata interamente a livello naturale. All'interno di tale indirizzo, alcuni pensano che questo orrore naturale per l'incesto sia di origine fisiologica, altri di origine psichica<sup>52</sup>. Il terzo tipo di spiegazione è speculare al secondo, in quanto, se quest'ultimo pretendeva di risolvere il divieto dell'incesto in termini meramente naturali, esso vorrebbe interpretarlo come un fatto esclusivamente sociale, la cui espressione biologica è puramente accidentale<sup>53</sup>.

<sup>52</sup> Affermare l'origine fisiologica del divieto dell'incesto significa soltanto riformulare il vecchio pregiudizio sulla *voce del sangue*, che si confuta da sé. Che il preteso orrore per l'incesto non possa derivare dalla psiche è stabilito invece dal fatto che esso si manifesta solo quando la relazione di parentela sia già nota o venga posteriormente stabilita. Havelock Erris ipotizza ancora che la ripugnanza per l'incesto si possa spiegare con il ruolo negativo che le abitudini quotidiane esercitano nei confronti della eccitabilità erotica, ma si può benissimo obiettare che, in assenza di ogni verificabilità, non si può stabilire se la pretesa osservazione della minore frequenza dei desideri sessuali tra parenti prossimi si spieghi con l'assuefazione psicologica o invece come una conseguenza della proibizione stessa.

<sup>53</sup> Esistono diversi esempi di questo terzo tipo di spiegazione, ma il più significativo è senz'altro quello di Durkheim (E. Durkheim, *La Prohibition de l'inceste*, in *L'Année Sociologique*, 1, 1898). Attraverso l'osservazione delle società australiane, egli ricollega il divieto endogamico alla religione totemica, che si fonda sull'identità tra il clan e il suo totem. Tale identità spiega le proibizioni speciali da cui è colpito il sangue, simbolo sacro e origine della comunità totemica. Questa paura del sangue è particolarmente forte nel caso del sangue mestruale, e ciò spiegherebbe la ragione per cui le donne siano oggetto di credenze magiche e vengano colpite da speciali interdizioni. Pertanto le proibizioni concernenti le donne, che si esprimono nelle regole d'esogamia, non sarebbero altro che la ripercussione di credenze religiose che in origine non operavano distinzione tra i sessi, ma che in seguito si sono trasformate come conseguenza dell'associazione tra il sangue e il sesso femminile. Insomma, un uomo non può contrarre matrimonio all'interno

Nessuna delle tre interpretazioni “classiche” della proibizione dell’incesto è risultata in grado di spiegare scientificamente i meccanismi per cui l’uomo ha introdotto deliberatamente tale proibizione come cardine della propria organizzazione parentale e della propria stessa cultura.<sup>54</sup> Le vecchie ipotesi si sono rivelate erranee, in quanto conducono a conclusioni assurde o contraddittorie; il carattere che le accomuna, pur nella loro diversità, è la loro staticità: si tratta in tutti i casi di schemi interpretativi fissi, che risolvono la natura nella cultura o viceversa, o ancora traggono spunto da entrambe. Si deve passare, secondo Lévi-Strauss, ad una spiegazione dinamica, poiché la proibizione dell’incesto non è né puramente naturale né puramente sociale: essa costituisce il momento fondamentale nel quale si compie il passaggio dalla natura alla cultura.<sup>55</sup>

## §2. *Il fondamento della struttura parentale: lo scambio*

Come abbiamo appena visto, Lévi-Strauss si rifiuta di assecondare la tendenza di alcuni sociologi, come Lowie, ad affidare

---

del proprio clan poiché altrimenti entrerebbe a contatto con quel sangue che è il segno della parentela col suo totem. Può invece contrarre matrimonio fuori dal clan perché il totem altrui non è colpito da alcuna proibizione, in quanto non depositario di alcuna forza magica.

<sup>54</sup> Il problema fondamentale è che la sociologia, non trovando soluzioni a questo problema, ha dichiarato che esso cade fuori dal suo campo. È questo il risultato cui giunge Lowie: “Non all’etnografo, ma al biologo ed allo psicologo, spetta il compito di spiegare perché l’uomo provi un così profondo orrore per l’incesto. Lo studioso della società si contenta del fatto che la paura dell’incesto limita il numero delle unioni biologicamente possibili.” (R.Lowie, *Traité de sociologie primitive*, Parigi, Ed. de Minuit, 1935, p. 27).

<sup>55</sup> Cfr. C.Lévi-Strauss, *Le strutture elementari della parentela*, cit., p. 67.



l'indagine sul problema del divieto dell'incesto ad altre discipline, come la biologia o la psicologia. La questione è squisitamente sociologica, anzi, è *la* questione sociologica per eccellenza, da cui tutte le altre derivano: si tratta del passaggio dalla natura alla cultura, del quale il divieto delle relazioni endogamiche rappresenta la manifestazione più evidente. Occorre dunque riesaminare il problema, cercando di ovviare alle riduzioni in cui è caduto chi ha tentato un'interpretazione di tipo statico del fenomeno, vale a dire ha risolto uno dei due termini – carattere naturale o sociale del divieto – nell'altro. Bisogna tentare la strada della spiegazione dinamica, che sappia mantenere insieme i due termini armonizzandoli in un tutt'uno organico.

Fissando una regola generale, il gruppo si pone come garante del rispetto di essa, che viene considerata come un valore essenziale. Nel caso della proibizione dell'incesto, viene espresso che né la condizione di fratello né quella di padre possano essere invocate per rivendicare una moglie: "Considerata nel suo aspetto puramente formale, dunque, la proibizione dell'incesto non è altro che l'affermazione da parte del gruppo che in materia di relazioni tra i sessi *non si può fare qualsiasi cosa*. L'aspetto positivo dell'interdizione è di abbozzare un inizio d'organizzazione."<sup>56</sup> Se restiamo fermi al punto di vista della regola in quanto regola, il problema non ha ancora una soluzione: il divieto afferma che le donne non devono ricevere il loro uso sociale sulla base della loro ripartizione naturale. In questo senso, la proibizione dell'incesto ha in primo luogo la funzione di congelare le donne in seno alla famiglia, affinché la loro spartizione avvenga sempre e solo nel gruppo e sotto il controllo del gruppo, mai in regime privato. Ma se consideriamo la regola al di fuori del suo aspetto formale, scopriremo che essa, dietro l'aspetto negativo, nasconde un insieme di norme *positive*.

<sup>56</sup> Ivi, p. 88.

Considerata come un'interdizione, la proibizione dell'incesto si limita ad affermare, in un settore essenziale per la sopravvivenza del gruppo, la preminenza del sociale sul naturale, del collettivo sull'individuale, dell'organizzazione sull'arbitrio. Ma già a questo punto dell'analisi la regola, in apparenza negativa, ha generato il suo converso: infatti ogni interdizione è, contemporaneamente e sotto un altro rapporto, una prescrizione.<sup>57</sup>

Infatti, non sempre le regole matrimoniali si limitano a vietare un ambito di parentela, ma talvolta ne fissano uno all'interno del quale il matrimonio deve necessariamente aver luogo, se non si vuole sollevare uno scandalo uguale a quello determinato dalla violazione della proibizione stessa. Insomma, ciò che inizia a emergere, dietro la rigidità della proibizione, è un tentativo di organizzazione sociale, un insieme di regole positive atte a strutturare la società. In sostanza, ciò che Lévi-Strauss sostiene è il carattere meramente apparente della forma negativa della proibizione, che in realtà si apre ad una pluralità di significati sociali positivi, tutti accomunati dal tentativo culturale di dare un ordine, una struttura precisa alla collettività. Il primo punto fondamentale dell'interpretazione lévi-straussiana della proibizione dell'incesto è dunque la sua reale positività, vale a dire la presenza – dietro la negatività del divieto – di un tentativo di organizzazione sociale. L'altro punto nodale è la caratterizzazione del matrimonio in termini di *scambio*:

[...] A partire dal momento in cui io mi vieto l'uso di una donna, che così diviene disponibile per un altro uomo, c'è da qualche parte un uomo che rinuncia ad una donna che, perciò diviene disponibile per me. Il contenuto della proibizione non si esaurisce nel fatto della proibizione: quest'ultima viene

<sup>57</sup> Ivi, p. 91.

stabilita soltanto per garantire e fondare, direttamente o indirettamente, uno scambio.<sup>58</sup>

La rinuncia alle unioni endogamiche si spiega quindi come una rinuncia reciproca da parte degli uomini, finalizzata ad assicurare a sé e agli altri la possibilità di trovare moglie: si tratta, pertanto, sebbene in una forma particolare, di uno scambio reciproco. Lévi-Strauss giunge così a scoprire, dietro l'apparente negatività formale del divieto dell'incesto, la positività della regola esogamica, che prescrive l'unione matrimoniale fuori dal gruppo ristretto dei consanguinei, al fine di garantire lo scambio reciproco delle donne, e quindi la possibilità per qualsiasi uomo di accoppiarsi. Così, c'è sempre un sistema di scambio all'origine delle regole matrimoniali, anche di quelle apparentemente singolari o speciali: lo scambio può essere diretto, indiretto, a breve o lungo termine, ma è sempre l'elemento fondamentale di qualsiasi istituto matrimoniale. Ma, posto che lo scambio reciproco sia il fondamento del divieto dell'incesto e della regola esogamica, qual è il vero valore di quest'ultima?

Questo valore è essenzialmente negativo. L'esogamia fornisce il solo mezzo per mantenere il gruppo come gruppo, per evitare gli infiniti frazionamenti e spezzettamenti che porterebbe con sé la pratica dei matrimoni consanguinei: se vi si ricorresse con continuità, o anche soltanto in modo troppo frequente, essi non tarderebbero a far esplodere il gruppo sociale in una moltitudine di famiglie che formerebbero altrettanti sistemi chiusi, monadi senza né porte né finestre di cui nessuna armonia prestabilita potrebbe prevenire la proliferazione e gli antagonismi.<sup>59</sup>

<sup>58</sup> Ivi, p. 99.

<sup>59</sup> Ivi, p. 614.

Ecco il punto centrale dell'interpretazione lévi-straussiana: l'esogamia e la proibizione dell'incesto, che della prima rappresenta l'aspetto negativo, garantendo la reciprocità dello scambio delle donne, mantiene unita la comunità e la difende dalla disintegrazione in sistemi chiusi creati da unioni consanguinee. L'esogamia è dunque una regola sociale che l'uomo ha messo in atto al fine di salvaguardare l'unità del proprio gruppo, per prevenire qualsiasi accesso di rivalità interne<sup>60</sup>. La proibizione dell'incesto non è tanto una norma che vieta di sposare la propria madre o la propria sorella, quanto una regola positiva che obbliga a dare ad altri la madre o la sorella. È la regola del dono per eccellenza, e tutti gli errori d'interpretazione nascono dall'abitudine a cercare nella madre o nella sorella le ragioni che possono vietare l'unione con loro, trascinando il ricercatore nei meandri della biologia o della psicologia.

### §3. *Storia, sociologia, linguistica*

Nell'*Introduzione all'Antropologia strutturale* del 1958, Lévi-Strauss si oppone alla distinzione tra *storia* e *sociologia* fatta nei primi anni del Novecento da Hauser<sup>61</sup>, per il quale le due discipline venivano contrapposte in termini di metodo, monografico e funzionale quello storico, comparativo quello sociologico. Lévi-Strauss scrive a tal proposito:

Ci proponiamo di mostrare che la loro differenza fondamentale non è né di oggetto, né di scopo, né di metodo; ma che avendo lo stesso oggetto (la vita sociale), lo stesso scopo (una

<sup>60</sup> Si tratta di un punto importantissimo, su cui sarà opportuno tornare durante l'indagine sui rapporti tra Lévi-Strauss e Girard.

<sup>61</sup> F. Hauser, *L'enseignement des sciences sociales*, Parigi, Ed. de Minuit, 1903.

migliore intelligenza dell'uomo) e un metodo in cui varia soltanto il dosaggio dei procedimenti di ricerca, esse si distinguono soprattutto per la scelta delle prospettive complementari: la storia organizza i suoi dati in base alle espressioni coscienti, e l'etnologia in base alle condizioni inconscie, della vita sociale.<sup>62</sup>

La specificità dell'etnologia nei confronti dell'indagine storica non riguarda né l'oggetto della ricerca, né il suo fine, ma neppure il metodo: la differenza sostanziale risiede nel carattere cosciente dei dati umani relativi alla storia, inconscio di quelli etnologici. L'etnologia opererà pertanto nell'ambito di quei fenomeni che si manifestano sulla base di atteggiamenti culturali di cui gli stessi protagonisti non conoscono la struttura profonda, cercando di ricostruirne i caratteri essenziali e le reti di relazioni con altri fenomeni. Come accedere alle strutture inconscie del pensiero umano? Sulla scia di etnologi come Boas, che per primo si pose il problema della natura inconscia dei fenomeni culturali, e di illustri linguisti, come de Saussure, che nel suo *Corso di linguistica generale* aveva posto le basi della linguistica moderna, Lévi-Strauss individua nel linguaggio la porta d'accesso alla dimensione inconscia dei fenomeni culturali. Approfondendo tali intuizioni, Lévi-Strauss deduce che l'atto più importante del linguista è l'estrazione dalle parole della realtà fonetica del fonema, da cui può far derivare la realtà logica degli elementi differenziali.<sup>63</sup> Quando ha riconosciuto in più lingue la presenza dei medesimi fonemi, non li paragona come esseri distinti: è lo stesso fonema a garantire l'identità essenziale di oggetti empiricamente differenti.

<sup>62</sup> Ivi, p. 31.

<sup>63</sup> cfr. R. Jakobson, *Observations sur le classement phonologique des personnes*, in *Proceeding of the Third International Congress of Phonetic Sciences*, in *Essais de linguistique generale*, Parigi, Ed. de Minuit, 1963 ; trad. it. *Saggi di linguistica generale*, Milano, Feltrinelli, 1970.

Di conseguenza, in etnologia, come in linguistica, non è la comparazione a fondare la generalizzazione, ma il contrario. Se l'attività inconscia dello spirito consiste nell'imporre forme a un contenuto, e se queste forme sono fondamentalmente le stesse per tutti gli individui, antichi e moderni, primitivi e civili – come dimostra, in modo folgorante, lo studio della funzione simbolica, così come si esprime nel linguaggio – è necessario e sufficiente raggiungere la struttura inconscia, soggiacente a ogni istituzione o ad ogni usanza per ottenere un principio d'interpretazione valido per altre istituzioni e altre usanze, purché, beninteso, si spinga l'analisi abbastanza lontano.<sup>64</sup>

Dall'*Introduzione* all'*Antropologia strutturale* emerge chiaramente l'indirizzo che l'etnologia ha assunto con Lévi-Strauss: non si tratta più – com'era stato per Frazer, per Malinowski, ma anche per Durkheim - di esaminare e spiegare i fenomeni culturali in base al pensiero cosciente elaborato dalle comunità etnologiche, ma di ricostruire le strutture inconscie soggiacenti ai fenomeni stessi. Tale indagine può avvenire soltanto attraverso lo studio linguistico comparato, poiché il linguaggio possiede il carattere della struttura inconscia, che emerge nel pensiero cosciente e determina la manifestazione dei fenomeni culturali. Il primo capitolo dell'*Antropologia strutturale*, intitolato *L'analisi strutturale in linguistica e antropologia*<sup>65</sup>, mostra come il metodo utilizzato negli ultimi decenni dalla linguistica possa e debba essere impiegato anche in discipline diverse, in particolare dall'antropologia e dall'etnologia.<sup>66</sup> Dalla collaborazione tra sociologo e

<sup>64</sup> C. Lévi-Strauss, *Antropologia strutturale*, cit., p. 34.

<sup>65</sup> Già pubblicato in *Word, Journal of the Linguistic Circle of New York*, vol. I, 1945, n° 2, pp. 1-21.

<sup>66</sup> Non è questa un'opinione esclusivamente di Lévi-Strauss, che cita un'affermazione di Mauss di ben vent'anni prima: "La sociologia sarebbe progredire"

linguista può svilupparsi un intenso scambio di dati umani: la linguistica procura etimologie che permettono di stabilire legami tra termini di parentela non immediatamente visibili, mentre la sociologia può fornire al linguista la descrizione di usanze, regole e proibizioni che possono chiarire certi caratteri del linguaggio. La nascita della fonologia ha reso ancor più necessaria questa collaborazione: essa rappresenta per le scienze sociali ciò che la fisica nucleare rappresenta per l'insieme delle scienze esatte<sup>67</sup>. Grazie a questo enorme sviluppo della linguistica, il sociologo ha potuto esperire la sua situazione come fondamentale analoga a quella del fonologo: come i fonemi, i termini di parentela sono portatori di significato, e anch'essi acquistano il loro significato all'interno di sistemi più complessi, elaborati non dall'intelletto ma allo stadio del pensiero inconscio; infine, così come certe forme linguistiche ricorrono in regioni anche molto lontane del pianeta, allo stesso modo si può osservare una certa ricorrenza dei sistemi di parentela<sup>68</sup>.

dita certo molto di più se avesse proceduto secondo l'esempio dei linguisti." (M. Mauss, *Rapports réels et pratiques*, in *Sociologie et Anthropologie*, Parigi, Presses Universitaires de France, 1951; trad. it. *Teoria generale della magia e altri saggi*, Torino, Einaudi, 1965, pp. 293-326).

<sup>67</sup> La scienza fonologica prevede quattro operazioni fondamentali: *a*) il passaggio dallo studio dei fenomeni linguistici coscienti alla loro struttura inconscia; *b*) il rifiuto di considerare i termini come entità indipendenti, analizzandoli invece nel contesto delle loro relazioni; *c*) introduce il concetto di *sistema*; *d*) mira alla scoperta di leggi generali (questo schema è riportato in N. Trubetzkoy, *La phonologie actuelle*, cit., p. 136).

<sup>68</sup> Scrive Lévi-Strauss: "Si può dunque formulare il problema nel modo seguente: in un *altro ordine di realtà*, i fenomeni di parentela sono fenomeni dello *stesso tipo* dei fenomeni linguistici. Può il sociologo, utilizzando un metodo analogo *per quanto riguarda la forma* a quello adottato dalla fonologia, far compiere alla sua scienza un progresso analogo a quello che da poco si è prodotto nelle scienze linguistiche?" (C. Lévi-Strauss, *L'analisi strutturale in linguistica e antropologia*, in *Antropologia strutturale*, cit., p. 48).

Il problema fondamentale da cui muove il pensiero maturo di Lévi-Strauss è quello della possibilità di estendere il metodo fonologico alla sociologia; tale operazione è resa possibile dal comune carattere inconscio delle strutture fonetiche e di quelle parentali. La soluzione proposta da Lévi-Strauss è quella di un incontro e di una collaborazione senz'altro feconda tra linguistica e sociologia, i cui metodi sono analoghi a causa della stretta analogia tra i rispettivi oggetti d'indagine; non vanno però dimenticate le differenze tra fonemi e sistemi di parentela, che mantengono la propria specificità per cui non possono essere assimilati gli uni alle altre.

Siccome sono sistemi di simboli, i sistemi di parentela offrono all'antropologo un terreno privilegiato sul quale i suoi sforzi possono quasi (e noi insistiamo su questo *quasi*) unirsi a quelli della scienza sociale più sviluppata, cioè la linguistica. Ma la condizione di questo incontro, dal quale si può auspicare una migliore conoscenza dell'uomo, è di non perdere mai di vista che, nel caso dello studio sociologico come in quello dello studio linguistico, siamo in pieno simbolismo.<sup>69</sup>

Come si è visto, ne *Le strutture elementari della parentela* Lévi-Strauss ha analizzato la struttura dell'organizzazione sociale e dei sistemi di parentela presso diverse società etnologiche in molte aree del mondo. Secondo Lévi-Strauss, le regole matrimoniali osservabili non vanno classificate in categorie eterogenee, come ad esempio "proibizione dell'incesto", "matrimoni preferenziali", ecc. Esse non sono altro che diverse forme di circolazione delle donne nel gruppo sociale: le regole matrimoniali servono a garantire una certa quantità di scambi di donne, atto a sostituire un sistema di relazioni biologiche - di consanguineità - con un

---

<sup>69</sup> Ivi, p. 66.



sistema sociologico di acquisizione parentale.<sup>70</sup> L'ipotesi assunta ne *Le strutture elementari della parentela* possiede un valore subordinato alla considerazione dei sistemi parentali come una specie di linguaggio, cioè un insieme di operazioni atte ad assicurare un certo tipo di comunicazione tra i gruppi; che non si tratti di un messaggio verbale, ma delle donne che circolano tra i clan, le stirpi o le famiglie, il fenomeno resta lo stesso, l'identità della relazione rimane inalterata. L'indagine sull'utilità dell'incontro tra linguistica e sociologia resta aperta: occorrerà spingere la ricerca molto avanti, analizzando moltissimi sistemi di parentela presso altrettante culture per verificare l'assunzione delle regole matrimoniali come una forma di linguaggio sociale della stessa natura del linguaggio verbale. Lo scopo di tale indagine è di poter un giorno interpretare molti aspetti della vita sociale, come l'arte o la religione, nei termini di fenomeni riconducibili alla natura del linguaggio.<sup>71</sup>

L'indagine sul rapporto tra linguistica ed etnologia ha condotto sul terreno di un possibile incontro tra le due discipline, senza tuttavia che esso diventi una totale fusione o sovrapposizione, che inevitabilmente farebbe dimenticare la specificità di entrambe. Un incontro è comunque possibile e senz'altro fecondo, poiché permette di interpretare in modo organico e unitario fenomeni sociali altrimenti inspiegabili. L'esempio più evidente

<sup>70</sup> Scrive Lévi-Strauss: "Tale ipotesi permette di iniziare uno studio matematico di tutti i tipi di scambio concepibili tra  $n$  partner per dedurne le regole del matrimonio in atto nelle società esistenti. Nello stesso tempo, di scoprirne altre, corrispondenti a società possibili. Infine, di capire la loro funzione, il loro modo di applicarsi, e la relazione fra forme differenti." (ivi, p. 75).

<sup>71</sup> Scrive Lévi-Strauss: "[...] bisognerà spingere le analisi dei differenti aspetti della vita sociale abbastanza a fondo da cogliere un livello in cui diventerà possibile il passaggio da un ambito all'altro; ossia elaborare una specie di codice universale, capace di esprimere le proprietà comuni alle strutture specifiche desunte da ogni aspetto." (ivi, p. 77).

è l'interpretazione, ne *Le strutture elementari della parentela*, dei rapporti matrimoniali in termini di un quasi-linguaggio che regola lo scambio delle donne tra comunità diverse: in tal modo è chiarito definitivamente il fenomeno dell'esogamia che tanto aveva occupato grandi antropologi come Frazer e Morgan. Il compito dell'antropologia strutturale è dunque quello di rintracciare, attraverso l'analisi dei fenomeni sociali, la *struttura* inconscia della società stessa, soggiacente ad ogni elaborazione culturale cosciente. Ma qual è precisamente il significato del concetto di *struttura*? Nel capitolo quattordicesimo, intitolato *Il concetto di struttura in etnologia*<sup>72</sup>, Lévi-Strauss cerca di chiarire il significato di questo termine, secondo lui troppo spesso utilizzato in modo inappropriato e divenuto quasi un fenomeno di costume, tanto che molti autori lo impiegano soltanto per una concessione alla moda. Occorre pertanto restituire il concetto di struttura al proprio legittimo ambito di applicazione: "Il principio fondamentale è che il concetto di struttura sociale non si riferisca alla realtà empirica, ma ai modelli costruiti in base a essa."<sup>73</sup> Su tale principio si fonda la differenza tra la nozione di *struttura sociale* e quella di *relazioni sociali*: queste ultime sono soltanto la materia prima, il dato empirico impiegato per la costituzione dei modelli attraverso cui si manifesta la *struttura sociale*. Essa non deve essere mai confusa con l'insieme delle relazioni sociali osservabili in una data società; le ricerche di struttura non rivendicano una sfera propria, ma costituiscono un metodo da applicare a diversi problemi etnologici. Per poter

<sup>72</sup> Tradotto e adattato dalla comunicazione originale in inglese: *Social Structure*, Wenner-Gren Foundation International Symposium on Anthropology, New York 1952; pubblicato in A.L.Kroeber, *Anthropology To-Day*, Chicago, Univ. of Chicago Press, 1953, pp. 524-553.

<sup>73</sup> C.Lévi-Strauss, *Il concetto di struttura in etnologia*, in *Antropologia strutturale*, cit., p. 311.

essere definiti strutture sociali, i modelli elaborati nell'analisi delle società etnologiche devono soddisfare a quattro condizioni: *a)* una struttura ha sempre il carattere del *sistema*, costituito da elementi tali che una qualunque modificazione di uno di essi implichi una modificazione in tutti gli altri; *b)* ogni modello appartiene ad un gruppo di trasformazioni, ognuna delle quali corrisponde ad un modello della stessa famiglia, in modo che l'insieme delle trasformazioni costituisca un gruppo di modelli; *c)* le proprietà appena descritte permetteranno di prevedere il comportamento del modello in caso di modificazione di un suo elemento; *d)* il modello deve essere costruito in modo tale da poter spiegare tutti i fatti osservati.

L'assunzione del concetto di struttura è il risultato più evidente dell'incontro tra etnologia e linguistica; attraverso la nozione di struttura si è potuto descrivere l'organizzazione sociale nei termini di una comunicazione a più livelli. In ogni società, la comunicazione avviene almeno a tre livelli: comunicazione delle donne, dei beni e dei messaggi; conseguentemente, lo studio del sistema di parentela, quello economico e quello linguistico presentano notevoli analogie, poiché tutti dipendono dallo stesso metodo strutturale.<sup>74</sup> Per l'etnologo, la società comprende un insieme di strutture che corrispondono a diversi tipi di ordini: in tal modo, il sistema di parentela ordina gli individui secondo certe regole, l'organizzazione sociale ordina i membri della società secondo altre regole, e così via. Tutte queste strutture possono essere ordinate tra loro, se si riesce a scoprire quale relazione le

<sup>74</sup> Scrive Lévi-Strauss: "La cultura non consiste dunque esclusivamente in forme di comunicazione ad essa peculiari (come il linguaggio), ma anche – e forse soprattutto – in *regole applicabili* a tutte le specie di giochi di comunicazione, sul piano della natura come su quello della cultura." (C. Lévi-Strauss, *Il concetto di struttura in etnologia*, in *Antropologia strutturale*, cit., p. 330).

leghi e in che modo esse interagiscano sincronicamente. Tutti i tentativi di formulare un modello totale di una certa società pongono all'etnologia una domanda fondamentale: fino a che punto il modo in cui una società concepisce le sue strutture di ordine e le sue relazioni corrisponde a realtà? Finora si è parlato di ordini *vissuti*, ossia di ordini che sono funzione di una realtà oggettiva e che si possono affrontare indipendentemente dalla rappresentazione che gli uomini se ne fanno. Tuttavia, tali ordini vissuti ne presuppongono sempre altri, anch'essi inseriti in una totalità ordinata. Si tratta di strutture d'ordine non vissute ma *concepite*, vale a dire che non corrispondono a nessuna realtà empirica, e che pertanto non possono essere verificate oggettivamente. Esse corrispondono all'ambito del mito e della religione, e il solo mezzo di controllo su queste ultime è il confronto con gli ordini vissuti. Si aprono pertanto all'indagine strutturale i campi della religione e del mito, che già avevano occupato, in un'altra prospettiva, l'antropologia del Novecento. È di Durkheim il merito di aver dimostrato come i fatti religiosi dovessero essere studiati come parte integrante della società; tuttavia egli ha collegato la religione agli stati affettivi, restando perciò al livello della struttura cosciente e superficiale, senza scoprire le strutture d'ordine *concepite* che determinano la religione come elemento decisivo per le relazioni sociali. Ne è risultato un certo discredito in cui è caduta l'etnologia religiosa: è dunque ora di iniziare una ricerca approfondita sul mito e la religione, che si profilano come due fecondissimi campi per il progresso degli studi strutturali.

#### §4. *Il problema del mito*

Abbiamo scelto di proseguire l'analisi del pensiero di Lévi-Strauss con il problema del mito perché proprio nell'analisi del mito il metodo strutturale, delineatosi nell'*Antropologia strutturale*, trova un fecondissimo campo di applicazione.<sup>75</sup> Ai fini di una prima caratterizzazione del sistema interpretativo elaborato in funzione dei miti, bisogna sottolineare che Lévi-Strauss mette in secondo piano la funzione fabulatrice dei miti, per concentrarsi sulla loro articolazione interna, vale a dire sulla logica che regola le connessioni tanto all'interno dei singoli miti, quanto all'interno di strutture mitologiche più complesse.

Tutto può succedere in un mito; sembra che in essi la successione degli avvenimenti non sia subordinata a nessuna regola di logica o di continuità. Ogni soggetto può avere qualsiasi predicato, ogni relazione concepibile è possibile. Eppure, questi miti, in apparenza arbitrari, si riproducono con gli stessi caratteri, e spesso gli stessi particolari, nelle diverse regioni del mondo. Da qui il problema: se il contenuto del mito è del tutto contingente, come si spiega che, da un capo della terra, i miti si assomigliano così tanto?<sup>76</sup>

Il problema che Lévi-Strauss si trova a dover risolvere è, ancora una volta, analogo a quello dei linguisti che cercavano di capire quale legame ci fosse tra particolari sensi e particolari suoni: il

<sup>75</sup> I tre testi di Lévi-Strauss cui ci riferiremo sono: *Il crudo e il cotto*, Milano, Il Saggiatore, 1966 (tit. orig. *Le cru et le cuit*, Parigi, Librairie Plon, 1964); *Dal miele alle ceneri*, Milano, Il Saggiatore, 1968 (tit. orig. *Du miel aux cendres*, Parigi, Librairie Plon, 1966); *L'origine delle buone maniere a tavola*, Milano, Il Saggiatore, 1970 (tit. orig. *L'origine des bonnes manières de table*, Parigi, Librairie Plon, 1968); *L'uomo nudo*, Milano, Il Saggiatore, 1974 (tit. orig. *L'homme nu*, Parigi, Librairie Plon, 1971).

<sup>76</sup> Ivi, p. 233.

problema fu risolto solo quando si capì che la funzione significatrice della lingua non è direttamente legata ai suoni stessi, ma al modo in cui essi venivano combinati tra loro. Allo stesso modo, se vogliamo comprendere il significato dei miti, dobbiamo tener presente che il mito è nel linguaggio e al di là del linguaggio: è nel linguaggio al pari di ogni altra manifestazione del pensiero, ma è oltre il linguaggio perché, a differenza della poesia, per esempio, mantiene il suo valore anche se traslato da una lingua ad un'altra. La sostanza del mito non risiede nello stile, nella narrazione, nella sintassi, ma nella storia che vi è raccontata: esso è linguaggio, ma linguaggio che perviene ad un livello elevatissimo in cui si rivela indipendente dallo stesso fondamento linguistico da cui ha preso avvio. Sulla base del metodo linguistico, Lévi-Strauss definisce la specificità del mito proprio in quanto fatto linguistico: esso è caratterizzato dalla presenza di unità costitutive complesse, consistenti in *fasci di relazioni*, tra le quali esiste un rapporto di correlazione o di opposizione. La comprensione del significato del mito dipende alla capacità di scoprire la logica sottesa ai rapporti che intercorrono tra tali fasci di relazioni. Si comprende allora facilmente che il significato dei miti non si manifesta chiaramente in superficie, ma va ricercato ad un livello profondo rispetto a quello della favola. È pertanto sempre possibile, nell'analisi del mito, offrire una lettura *diacronica*, che segue l'andamento della narrazione, e una lettura *sincronica*, che scava oltre la funzione fabulatrice per ritrovare i fasci di relazioni e ordinarli secondo i loro precisi rapporti. Solo una lettura sincronica è in grado di fornire un'interpretazione adeguata dei miti, poiché ne chiarisce la struttura soggiacente allo strato superficiale della narrazione. Così come ne *Le strutture elementari della parentela* si trattava di scoprire, dietro l'apparente caoticità dei legami matrimoniali, un principio d'ordine rappresentato da un numero ridotto di regole, la

finalità delle ricerche mitologiche è mettere in luce le leggi che operano dietro il piano dell'apparenza arbitraria, analizzando perciò i principi logici che regolano i processi di trasformazione in atto nel passaggio da un contesto mitologico ad un altro. Tuttavia, lo studio della mitologia offre un'opportunità in più: essa

[...] non ha un'evidente funzione pratica; all'opposto dei fenomeni precedentemente esaminati, essa non è in presa diretta su una realtà differente, dotata di un'oggettività più alta della sua [...]. Di conseguenza, se fosse possibile dimostrare che anche in questo caso l'apparenza arbitraria, lo scaturire che si presume libero, l'invenzione che si potrebbe credere sciolta da qualsiasi vincolo, presuppongono certe leggi che operano a un livello più profondo, si sarebbe necessariamente indotti a concludere che lo spirito, abbandonato a un confronto diretto con se stesso e sottratto all'obbligo di accordarsi con gli oggetti, si ritrova in un certo qual modo ridotto a imitare se stesso come oggetto; e che, poiché le leggi delle sue operazioni non sono allora fundamentalmente diverse da quelle che esso manifesta nell'altra funzione, lo spirito rivela così la sua natura di cosa tra le cose.<sup>77</sup>

Ecco tracciato il programma di lavoro. La tesi lévi-straussiana, ardita e ricca di suggestioni, rappresenta il risultato estremo della ricerca tesa a cogliere l'architettura logica dei miti, contro tutti i tentativi - primo fra tutti quello di Lévi-Bruhl - di relegare la sfera mitologica nel dominio dell'affettività e dell'irrazionale. Secondo Lévi-Strauss, il mito non ha una funzione pratica, è una pura espressione dell'*esprit*, il quale lascia traccia di sé nel fitto intreccio delle operazioni logiche in virtù del quale l'ordine si sostituisce all'arbitrio, la cultura alla natura: la mitologia, ossia l'universo della regola fine a se stessa, ci presenta l'*esprit* colto

<sup>77</sup> Ivi, pp. 25-26.

nella sua concretezza di *cosa tra le cose*, libero da ogni condizionamento culturale che ne ridurrebbe la portata.<sup>78</sup>

Nel ciclo di conferenze raccolte sotto il titolo di *Mito e significato*, Lévi-Strauss cerca di chiarire meglio lo statuto teorico delle ricerche mitologiche, al fine di sondare la possibilità di un recupero da parte della scienza moderna del cosiddetto *pensiero mitico*. Ed è proprio da questo problema che Lévi-Strauss muove nella prima conferenza, dal titolo *L'incontro tra mito e scienza*: si tratta dell'incontro tra un pensiero ben ancorato alla verifica sperimentale dei fenomeni studiati, che non arrischia più spiegazioni troppo universali, e un pensiero che, al contrario, per così dire brucia le tappe, giungendo subito a fornire spiegazioni e descrizioni sull'origine e destino del mondo e dell'uomo. In origine queste due tendenze del pensiero erano unite; poi, a partire dal XVII secolo, con Descartes, Bacon e Newton, la scienza sperimentale inizia il suo cammino di sviluppo, e si stacca completamente dal pensiero mitico, che cade in discredito. La sfera del sensibile era ritenuta il dominio dell'illusorio e dell'errore, mentre solo l'astrattezza delle proprietà matematiche garantiva alla natura la sua verità, sebbene fosse in disaccordo coi sensi. Ora, la tendenza della scienza contemporanea è sempre più quella di un parziale recupero di quelle istanze non prettamente intellettuali. Insomma, ci si è accorti che rifiutando il pensiero mitico la cultura restava orfana di molti aspetti utili e fecondi per l'uomo: il mondo della molteplicità e del disordine, sotto le

<sup>78</sup> Esso è definito da S. Moravia come "l'agente invisibile che guida, dalla *profondeur* inconscia, i comportamenti dei fenomeni." (S. Moravia, *Lévi-Strauss e l'antropologia strutturale*, Firenze 1973, p. 14). Attorno alla nozione di *esprit* si è sviluppato un notevole dibattito, che si è spostato dalla mitologia al più vasto terreno della riflessione filosofica. Per cogliere i riflessi di tale dibattito rimandiamo alle seguenti opere: S. Moravia, *La ragione nascosta. Scienza e filosofia nel pensiero di Lévi-Strauss*, Firenze, Sansoni, 1969; F. Remotti, *Lévi-Strauss. La struttura e la storia*, Torino, Einaudi, 1971.



differenze superficiali, nasconde la regola e l'invariante, l'ordine e la struttura. Procedendo nell'analisi delle relazioni sussistenti tra i vari fenomeni, possiamo comprendere come si formino i sistemi da essi composti, e quindi ordinare in un tutt'uno organico ciò che prima appariva del tutto rapsodico. D'altra parte, si tratta di una tendenza interna alla stessa scienza: essa o procede per via di riduzioni progressive di vari fenomeni complessi a fenomeni più semplici, o cerca di comprendere i fenomeni stessi sulla base delle loro relazioni reciproche. Per questo motivo, si può dire che lo strutturalismo non sia affatto una novità per la scienza. In qualche modo, il problema posto dalla mitologia è della stessa natura di quello relativo alle strutture parentali: si tratta di ritrovare un qualche ordine dietro un apparente disordine, e ciò perché fuori dall'ordine non c'è comprensione<sup>79</sup>.

Quel che ho cercato di dire fin qui è che è avvenuto un divorzio fra il pensiero scientifico e quello che ho definito la logica del concreto, cioè il rispetto e l'utilizzo dei dati sensoriali, in contrapposizione alle immagini, ai simboli e così via. Forse stiamo assistendo al momento in cui questo divorzio sarà superato o ricomposto, giacché la scienza moderna sembra in grado non solo di compiere progressi seguendo la sua linea tradizionale – cioè spingendosi via via più avanti, ma sempre entro lo stesso ristretto canale –, ma anche e nello stesso tempo di ampliare questo canale, reincorporandovi molti problemi prima lasciati da parte.<sup>80</sup>

<sup>79</sup> A tal proposito, si veda J.P. Dupuy, *Ordini e disordini. Inchiesta su un nuovo paradigma*, Firenze, Hopefulmonster, 1986, pp. 109-162 (tit. orig. *Ordres et desordres*, Parigi, Seuil, 1982).

<sup>80</sup> C. Lévi-Strauss, *Mito e significato*, cit., p. 27.

### §5. *Verso l'indifferenziato: il rito*

Se la *Serie mitologica* si è aperta, ne *Il crudo e il cotto*, con la posizione del problema del mito, quasi specularmente essa si chiude, ne *L'uomo nudo*, con quello del rito. Si tratta di una questione strettamente imparentata con la mitologia, ma che deve essere affrontata autonomamente. Si è visto come, dietro l'apparente caoticità dei racconti mitici, si possano rinvenire *fasci di relazioni* tali da farci comprendere appieno il ruolo e la posizione, entro le strutture sociali e i sistemi culturali, di tutti gli elementi che prendono parte al racconto mitico. Il mito, in sostanza, è una via d'accesso privilegiata alla struttura inconscia delle comunità, un sentiero verso la comprensione delle differenze sociali e dei ruoli dei singoli individui entro il gruppo: tutto nel mito ha un significato particolare e si trova in una posizione determinata. Ora, il rito percorre lo stesso cammino, ma in senso opposto, ossia rappresenta una tendenza all'indifferenziato per l'indifferenziato. Le due operazioni fondamentali che il rito compie sono *a)* il *frazionamento*, vale a dire la distinzione all'infinito, entro le classi degli oggetti e dei tipi di gesti, delle più piccole sfumature, e *b)* la *ripetizione* delle medesime forme, fino ad assumere proporzioni aberranti, dando così l'impressione dell'immobilità. In questo senso, le formule rituali valgono solo se ripetute dieci alla volta, perdendo i significati delle singole parole in un tutto indifferenziato.

Apparentemente i due processi si oppongono, laddove il primo agisce come estremo tentativo di differenziazione e il secondo come riproduzione infinita dell'identico. Ma in realtà possiamo facilmente ricollegare il frazionamento alla ripetizione: infatti, le differenze introdotte dal frazionamento sono così infinitesimali che si confondono con una quasi-identità, in modo tale che è impossibile ritrovare le stesse differenze che si volevano in-

trodurre.<sup>81</sup> Se dunque il pensiero mitico rappresenta l'emergere dell'attività classificatrice dell'*esprit* umano, il rito è, al contrario, l'illusorio tentativo di ritornare allo stadio antecedente il sistema, all'indifferenziato per l'indifferenziato. Si tratta di quella che Lévi-Strauss stesso definisce la "nostalgia dell'immediato", la convinzione di poter risalire dalla struttura differenziata e discontinua alla continuità. Lévi-Strauss precisa il rapporto tra mito e rito nel modo seguente:

In fin dei conti l'opposizione tra rito e mito è quella fra il vivere e il pensare, e il rituale rappresenta un imbastardimento del pensiero asservito alle esigenze della vita. Esso riduce, o meglio tenta invano di ridurre, le necessità del primo a un valore limite che però rimane sempre irraggiungibile: altrimenti il pensiero stesso verrebbe a essere abolito. Questo disperato tentativo, sempre destinato al fallimento, per ristabilire la continuità del vissuto smantellato dallo schematismo che il pensiero mitico ha sostituito ad esso, costituisce l'essenza del rituale e giustifica quei caratteri distintivi che le analisi precedenti gli hanno riconosciuto.<sup>82</sup>

<sup>81</sup> Scrive Lévi-Strauss: "Frazionando le varie operazioni e suddividendole in mille particolari instancabilmente ripetuti, il rituale si sforza di effettuare una minuziosa rabberciatura, cerca di chiudere gli interstizi, alimentando così l'illusione che sia possibile risalire alla rovescia il mito e ricostituire la continuità partendo dalla discontinuità. La sua maniacale preoccupazione di reperire attraverso il frazionamento e di moltiplicare con la ripetizione le più piccole unità costitutive del vissuto, traduce il bisogno urgente di garantirsi contro ogni frattura o eventuale interruzione che comprometta lo svolgimento del vissuto stesso. In questo senso, il rito, anziché rafforzare, rovescia il procedimento del pensiero mitico che, invece, scinde il continuo in vaste unità distintive fra le quali introduce precisi scarti differenziali." (C.Lévi-Strauss, *L'uomo nudo*, cit., p. 636).

<sup>82</sup> Ivi, p. 637.

La valutazione del rito da parte di Lévi-Strauss è pertanto una condanna senza appello: il rito è frutto di un ripiegamento dell'uomo incapace di sopportare i progressi del suo stesso pensiero che, per sua natura, separa, differenzia e classifica. L'ansia umana di fronte all'attività differenziatrice si traduce in un tentativo di interromperla e tornare alla continuità indifferenziata, e il rito si può benissimo definire come la manifestazione principale di tale ansia. Quest'ultima dipende dal timore che le divisioni effettuate dal pensiero discontinuo, al fine di concettualizzarlo, non permettano più di trovare la continuità del vissuto. Si tratta quindi di

un'ansia che, lungi dall'andare, come ritengono i funzionalisti, dal vissuto verso il pensato, procede esattamente in senso inverso e risulta dal fatto che il pensato, proprio in quanto tale, scava una fossa sempre più profonda fra l'intelletto e la vita. Il rituale non è una reazione alla vita, è una reazione a ciò che il pensiero ha fatto della vita. Esso non risponde direttamente al mondo e neppure all'esperienza del mondo; risponde al modo con cui l'uomo pensa il mondo. Ciò che in definitiva il rituale cerca di superare, non è la resistenza del mondo all'uomo bensì la resistenza, all'uomo, del suo proprio pensiero.<sup>83</sup>

Nell'interpretazione lévi-straussiana del rito è ancora la struttura a dominare e, non potendo decifrare i rituali in base ad essa, ne risulta un'opposizione insanabile. Se possiamo riconoscere nel mito una fucina di significati differenziati e una prima forma di pensiero classificatore, i riti non si prestano ad una tale operazione poiché vanno in senso opposto, sostituiscono l'indifferenziato alla differenza. In ultima analisi, il rito è uno scarto del pensiero umano, e va estromesso dalle analisi strutturali.

<sup>83</sup> Ivi, p. 642.

## §6. *Il pensiero selvaggio: la logica dei primitivi*

La complessa tematica del rapporto natura-cultura, che aveva attraversato tutta l'elaborazione teorica de *Le strutture elementari della parentela*, viene ripresa e approfondita ne *Il pensiero selvaggio*<sup>84</sup>. Uscito quattro anni dopo l'*Antropologia strutturale*, *Il pensiero selvaggio* è certamente uno dei testi più interessanti dell'intera produzione di Lévi-Strauss, a metà strada tra una ricerca puramente etnologica e uno studio filosofico-epistemologico. In termini generali, questo studio vuole essere un articolato recupero della dimensione logica e affettiva della cultura primitiva, presentata nella sua complessità e nella ricchezza dei suoi valori, non solo *in sé*, ma anche in rapporto alla nostra società, che si pretende civilizzata. Dalla riflessione su questo testo, si desume che il mondo primitivo rivela senza dubbio l'esistenza di un'umanità vivente e pensante, ad uno stadio che dimostra essere - con buona pace di Frazer - tutt'altro che irrazionale. Al contrario, quel mondo esprime una complessa trama di problemi e di esigenze, ed escluderli dal dibattito contemporaneo significherebbe, agli occhi di Lévi-Strauss, cristallizzare la nostra società entro i canoni di *una* logica e di *una* morale, rivelando una scarsissima disponibilità alla comprensione dell'alterità culturale.

Cosa intende Lévi-Strauss con l'espressione *pensiero selvaggio*? Questo termine apparirà sconcertante per chi è abituato a pensare nei termini di una differenza abissale tra ciò che è *progredito* e ciò che è *selvaggio*: infatti, non si tratta di recuperare un qualcosa di lontano e di totalmente estraneo alla società civile, ma di riconoscere che il complesso di nozioni, tecniche ed abitudini che troviamo presso i popoli primitivi appartengono a

<sup>84</sup> C. Lévi-Strauss, *Il pensiero selvaggio*, Milano, Il Saggiatore, 1964 (tit. orig. *La pensée sauvage*, Parigi, Librairie Plon, 1962).

tutto il mondo umano, noi compresi. Una scienza e una civiltà gravemente insicure come le nostre hanno costruito le loro fondamenta proprio sulla convinzione della diversità assoluta tra civilizzati e primitivi: esse hanno decretato che i selvaggi conducono una vita non consona ai principi della ragione e non ispirata da fini razionali. Ora, tutto *Il pensiero selvaggio* è costruito per combattere questo pregiudizio secolare. Lungi da Lévi-Strauss il tentativo di dimostrare l'identità tra cultura occidentale e civiltà primitive; né tantomeno di inneggiare ad un ritorno alla cultura primitiva: egli vuole soltanto mostrare che anche i comportamenti logici e affettivi dei selvaggi obbediscono ad una razionalità, diversa dalla nostra ma pur sempre tale. "Mai e da nessuna parte il selvaggio è senza dubbio stato quell'essere appena uscito dalla condizione animale, ancora soggetto all'imperio dei suoi bisogni e dei suoi istinti, che ci si è troppo compiaciuti di immaginare, e neppure quella coscienza dominata dall'affettività ed immersa nella confusione e nella partecipazione."<sup>85</sup>

Ben lontano dal parlare di *tutto* il pensiero selvaggio, Lévi-Strauss concentra le sue ricerche, com'è noto, su un argomento specifico, vale a dire sui sistemi di classificazione elaborati dai selvaggi, dalle classificazioni di animali e vegetali a quelle sociali, atte a distinguere le tribù, come i clan e le famiglie. Sulla scia degli studi di Durkheim e Mauss sulla classificazione<sup>86</sup>, ma nel tentativo di superarne l'impostazione, Lévi-Strauss afferma che lo spirito primitivo non è meramente emozionale: esami-

<sup>85</sup> Ivi, p. 57.

<sup>86</sup> Questo studio era già stato avviato da Durkheim e Mauss in un saggio del 1901, *Alcune forme primitive di classificazione* (E. Durkheim e M. Mauss, *Essai sur quelques formes de classification*, *Année Sociologique*, VI, 1901-2; trad. it. in E. Durkheim, H. Hubert e M. Mauss, *Le origini del pensiero magico*, Einaudi, Torino, 1951, pp. 19-92), nel quale essi mostravano – su una base documentaria, a dire il vero, abbastanza ristretta – che non esiste, presso i primitivi, un modo univoco di esercitare la funzione classificatrice.

nare i sistemi di classificazione dei selvaggi significa studiare il funzionamento non affettivo, ma logico del pensiero primitivo. I selvaggi sono in grado di elaborare forme di classificazione sulla base di principi logici tutt'altro che elementari: Lévi-Strauss passa in rassegna innumerevoli esempi etnografici, concludendo che i primitivi non posseggono una o due categorie-base con cui classificano la realtà, ma veri e propri sistemi, capaci di unificare piani diversi del reale.<sup>87</sup> Secondo Lévi-Strauss, il pensiero selvaggio offre una proposta di valore permanente: l'attenzione ai dati sensibili, al problema delle loro correlazione, al significato che rivestono nel mondo umano. Del resto, molte discipline, come la fisica o la chimica, stanno cercando di recuperare quei caratteri che l'impetuoso processo quantitativo della scienza moderna aveva del tutto trascurato. Ben lungi dall'essere fondati su categorie matematiche, i sistemi di classificazione selvaggia si strutturano su caratteristiche qualitative, sensoriali: i colori, gli odori, le differenziazioni interne diventano il centro di queste analisi. È la cosiddetta *logica delle qualità sensibili*, primizia del pensiero selvaggio, per cui una forma naturale non è solo un contorno geometrico, ma un oggetto carico di significati semantici e portatore di differenze strutturali interne. Insomma, ciò che la semiotica e la linguistica contemporanee stanno scoprendo soltanto ora, il pensiero selvaggio lo sapeva da sempre.

Incapace di esprimersi in un discorso completamente culturale, cioè del tutto indipendente dalla natura, il pensiero selvaggio soddisfa il bisogno umano di ordinare il reale capovolgendo

<sup>87</sup> Esempio è il caso della magia, già oggetto d'indagine da parte dell'etnologia tradizionale, da Frazer a Malinowski. In un clima di ritrovato interesse per questo tema, riesaminato ad esempio da Eliade, Caillois e Leenhardt, Lévi-Strauss afferma che la magia non è affatto un stato primordiale della scienza, né un suo tentativo abortito, come Frazer scriveva nel *Ramo d'oro*, ma un sistema articolato, in sé compiuto, qualitativamente diverso dal sapere scientifico nel senso moderno del termine.

l'atteggiamento dei civilizzati: esso non riduce le differenze ad unità, ma le esalta, esplicitandone la molteplicità degli aspetti e delle caratteristiche sensibili. In questa logica, emerge il rifiuto del pensiero selvaggio di considerare natura e cultura come due mondi eterogenei ed opposti, dimostrando così un'enorme capacità di mediazione tra questi due poli: ne scaturisce non solo un sistema logico differente dal nostro, ma una vera e propria *Weltanschauung*, una visione del mondo che investe l'intera esistenza di coloro che, con ragioni sempre meno evidenti, continuiamo a definire "selvaggi".

### §7. *Il problema del totemismo*

Il caso più importante di sistema di classificazione selvaggio, di cui già da tempo l'etnologia ha iniziato ad occuparsi, è il problema del *totemismo*.<sup>88</sup> Secondo Lévi-Strauss, il modo migliore per iniziare le proprie ricerche sul pensiero selvaggio consiste nell'affrontare proprio la questione del totemismo, considerato dalla maggior parte degli antropologi come la principale manifestazione dei sistemi di classificazione primitiva. A questo scopo è

<sup>88</sup> Il termine compare la prima volta nel 1791, impiegato da J.Long a proposito dell'adorazione di piante ed animali da parte di alcune comunità primitive; al 1869 risale la prima vera teoria del totemismo, avanzata da Mac Lennan, il quale riuniva sotto questo concetto alcuni riti religiosi ed una particolare struttura di filiazione matrilineare. Da allora l'interesse è continuamente cresciuto, fino a connotare progressivamente il totemismo come il prodotto più tipico della cultura selvaggia: perciò si moltiplicarono gli studi tesi ad individuarne l'origine, depurando tale fenomeno da tutti quegli elementi magico-rituali, ad esso estranei, che non ne permettevano un'analisi approfondita.



dedicato *Il totemismo oggi*<sup>89</sup> che, pubblicato lo stesso anno de *Il pensiero selvaggio*, ne costituisce una breve ma importante premessa, anzi, le due opere possono essere considerate come la *pars destruens* e la *pars construens* di un unico disegno concettuale.

Lévi-Strauss, in questo saggio, sostiene che il totemismo *non esiste*. Si tratta di una categoria, o meglio, un sistema che racchiude in sé materiali sociali e religiosi eterogenei raccolti in modo rapsodico. Tale convinzione si fonda sulla constatazione che il sistema totemico, come unità strutturale di adorazione di piante o animali, di una certa organizzazione delle unioni matrimoniali e di una credenza nella parentela con esseri non appartenenti al mondo umano, non è affatto un dato universale costante. Ma perché allora il sistema totemico ha suscitato tanti consensi? Ad un certo punto del cammino dell'etnologia, si è cercato di ricondurre *tutto* il pensiero selvaggio entro le coordinate dell'istituzione totemica, mostrando così un preciso atteggiamento – tipico della cultura occidentale cristiana – di distanziamento dalla cultura primitiva: tutto ciò che non rientra nei “valori normali” è da considerarsi prodotto del sistema totemico. “Il totemismo è anzitutto la proiezione fuori del nostro universo, e come per un esorcismo, di atteggiamenti mentali incompatibili con l'esigenza d'una discontinuità tra l'uomo e la natura, che il pensiero cristiano considerava essenziale.”<sup>90</sup> Ma non basta. Il totemismo presenta un'immagine dell'uomo del tutto scorretta, in quanto priva di finalità e totalmente immersa nell'affettività e nella magia: in qualche modo, totemismo è sinonimo dell'irriducibile eterogeneità fra mondo civilizzato e mondo “selvaggio”:

<sup>89</sup> Lévi-Strauss, *Il totemismo oggi*, Milano, Feltrinelli, 1964 (tit. orig. *Le totemisme aujourd'hui*, Parigi, PUF, 1962).

<sup>90</sup> Lévi-Strauss, *Il totemismo oggi*, cit., p. 4.

Per mantenere nella loro integrità e fondare nel contempo i modi di pensiero dell'uomo normale, bianco, e adulto, nulla poteva dunque essere più comodo che raccogliere fuori di lui dei costumi e delle credenze – in verità assai eterogenee e difficilmente isolabili – intorno ai quali verrebbero a cristallizzarsi, in una massa inerte, idee che sarebbero state meno inoffensive, se fosse stato necessario riconoscere la loro presenza e la loro attività in tutte le civiltà ivi compresa la nostra.<sup>91</sup>

Lévi-Strauss inizia la sua critica alla nozione di totemismo distinguendo i due temi arbitrariamente mescolati nell'interpretazione totemica, vale a dire l'identificazione fra esseri umani e animali o piante, e il problema della denominazione dei gruppi fondati sulla parentela con tali animali o piante. Dopo aver esaminato in che misura questi due motivi si connettano tra loro in aree geografiche-culturali diverse, la sua conclusione è netta: "Il totemismo non costituisce un fenomeno *sui generis*, ma un caso particolare, nel quadro generale delle relazioni fra l'uomo e gli elementi del suo ambiente naturale."<sup>92</sup> Bisogna dunque riportare buona parte dei fenomeni tradizionalmente considerati sotto la categoria di totemismo entro coordinate diverse e più vaste. Se dinanzi all'apparentemente caotico complesso di regole matrimoniali Lévi-Strauss aveva riconosciuto nello scambio il principio unificatore di tutti i rapporti elementari di parentela, allo stesso modo egli ritiene di poter esaminare il coacervo di dati illusoriamente interpretato come totemismo riducendolo ad un sistema di varianti di rapporti – né religiosi né mistici – tra uomo e natura. Scomposto in mille facce diverse, il totemismo si dissolve in un problema più ampio; tutti gli elementi estranei al tema centrale della logica classificatoria alla quale il fenomeno

<sup>91</sup> Ivi, p. 4.

<sup>92</sup> Ivi, p. 41.

totemico viene ricondotto sono epochizzati, se non eliminati. Secondo Lévi-Strauss, ci troviamo dinanzi ad una sorta di favola collettiva, prodotta da una civiltà – la nostra – in ansia per l'indebolimento del confine tra pensiero scientifico e pensiero selvaggio: non è perciò difficile smontare il meccanismo che regge questa convinzione pseudo-razionale. Insomma, il totemismo nasconde un'intenzione ideologica finalizzata a delimitare in modo preciso i modi di pensiero dell'uomo bianco adulto, rigettando fuori dalla "normalità" tutto ciò che da quei canoni esula. Sbarazzatosi dell'astratto concetto del totemismo, Lévi-Strauss può procedere ad una libera analisi dei fenomeni finora nascosti dietro quella categoria illusoria. Ne *Il pensiero selvaggio*, egli individua una serie vasta ed eterogenea di fenomeni, come ad esempio particolari significati attribuiti ad animali, a piante o fenomeni meteorologici, accostamenti simbolici tra enti appartenenti ad ordini diversi di realtà, utilizzazione di piante o animali come mezzi distintivi di clan e tribù, proibizioni alimentari o di carattere sessuale. Per classificare questa serie di fenomeni non è utile né corretto utilizzare categorie quali quella della *partecipazione* o dell'*affettività*: dal punto di vista gnoseologico, la polemica contro il concetto di partecipazione implica il rifiuto della teoria che vede nel processo conoscitivo l'incontro tra certe categorie elaborate dal soggetto e il corpo statico e neutrale dell'oggetto. Tale impostazione può condurre, in primo luogo, alla creazione di categorie inverificabili, e in secondo luogo ad una sorta di appiattimento e mistificazione dell'oggetto.<sup>93</sup> Contro questa teoria formalistica della conoscen-

<sup>93</sup> Osservazioni simili sul problema gnoseologico si trovano già in scritti di Lévi-Strauss precedenti a *Il pensiero selvaggio*, dall'*Introduzione alla Morfologia della fiaba* di V. Propp allo stesso *Il totemismo oggi*. Il tema di fondo è la critica ad una teoria gnoseologica che legittimi la riduzione del processo cognitivo all'incontro tra un soggetto conoscente attivo e un oggetto passivo.

za, Lévi-Strauss oppone uno schema molto più complesso, in cui il soggetto, sebbene elabori un insieme di strumenti concettuali atti alla comprensione dell'oggetto, tuttavia tiene conto dei suggerimenti che scaturiscono dall'oggetto stesso dell'indagine. Messa da parte la teoria idealistica, Lévi-Strauss insiste sulla necessità che il soggetto derivi la comprensione dell'oggetto dalla trama razionale immanente all'oggetto stesso. Ad esempio, l'attribuzione di un particolare significato ad una pianta, anziché essere interpretata in chiave totemica, dovrà essere esaminata nel contesto dei suoi usi – terapeutici, per esempio – all'interno di una data comunità, rispettando cioè quell'insieme di significati logici e culturali a cui essa rimanda davvero. Da ciò risulta la necessità non solo di affrontare l'esame di certi fenomeni del mondo primitivo senza pesanti condizionamenti concettuali, ma anche di considerarli come derivanti da una duplice situazione: da un lato, dall'esistenza - interna ai dati - della logica delle qualità sensibili, vale a dire dall'esistenza di una serie di nessi più o meno percepibili e utilizzabili, dall'altro lato dalla capacità dei selvaggi di enucleare quegli stessi nessi. Ciò non significa che la natura agisca autonomamente dalla cultura, e l'enucleazione dei nessi e delle relazioni sia completamente passiva. Al contrario, la manipolazione degli oggetti si determina come imposizione di significati arbitrari da parte dell'uomo: ciò che invece diventa non-arbitrario è la relazione tra i due termini – oggetto e significato - e il loro sviluppo semantico in seno al contesto strutturale.<sup>94</sup>

Parallelamente alla polemica sull'illusorietà della categoria totemica, Lévi-Strauss sviluppa un discorso teorico di rilevante interesse: se le categorie formali generali costituiscono in ultima

<sup>94</sup> È un rapporto, come scrive lo stesso Lévi-Strauss (cfr. *Il pensiero selvaggio*, pp. 206-207), analogo a quello tra segno e significato nella linguistica saussuriana.

analisi una mistificazione del fenomeno in esame, occorre stabilire quale metodo seguire in un'indagine davvero scientifica. L'enucleazione del significato autentico delle credenze e delle pratiche totemiche procede lungo un itinerario più complesso, poiché, diversamente da come si riteneva tradizionalmente, il rapporto totemico non è *sostanziale*, bensì *strutturale*: i significati e le funzioni totemiche non risiedono nell'oggetto considerato dalla tribù selvaggia, sono invece significati e funzioni culturali e "di posizione." In sostanza, il significato di un dato mito o di un dato rituale non procede dall'essenza naturale del fenomeno in sé e per sé, ma dalla funzione culturale che gli viene assegnata. L'ultimo nodo concettuale da affrontare è quello relativo al rapporto tra totemismo e proibizioni rituali. Le interpretazioni tradizionali dei *tabù* alimentari e sessuali sono tutte di stampo *analogico*, vale a dire insistono sulla proibizione di mangiare la carne di un animale perché adottato come totem, oppure sul divieto di unirsi con donne dello stesso clan perché imparentate con lo stesso totem. L'esigenza di un'interpretazione più articolata, *differenziale*, è già suggerita dalla constatazione della grande varietà delle proibizioni, diverse da regione a regione e passibili di cambiamenti improvvisi in seno ad una stessa comunità. Le conclusioni tratte da Lévi-Strauss sono due: *a*) i tabù alimentari sono ben lungi dal derivare sia da principi naturali, fisiologici o igienici, sia da principi economici; *b*) il complesso di proibizioni e obblighi, alimentari o sessuali, risponde, anziché a ragioni magiche, all'esigenza di conferire un certo ordine logico-classificatorio alla realtà ed un certo significato agli elementi del sistema. Scrive Lévi-Strauss: "Proibire certe specie non è che un mezzo fra altri per affermarle significative, e la regola pratica appare così come un operatore al servizio del senso, in una logica la quale, essendo qualitativa, può esplicarsi mediante

condotte così come mediante immagini.”<sup>95</sup> Questa interpretazione riesce a spiegare il nesso totem-tabù, che nella teoria totemica classica restava piuttosto opaco. Tuttavia, Lévi-Strauss non vuole mettere in luce soltanto la funzione logico-classificatoria del sistema proibitivo-prescrittivo, ma anche che tale sistema ha il compito di istituire un preciso rapporto tra l’ordine naturale e quello culturale, rapporto che non è analogico ma differenziale, vale a dire che l’uomo ordina il mondo ed i suoi elementi non già attraverso il principio dell’analogia, ma attraverso il principio della differenziazione e dell’opposizione. Gli uomini affermano se stessi, vincendo l’indifferenziazione dell’analogia, che è sotto un certo profilo un fatto naturale, e affermando la distinzione arbitraria, che è un fatto puramente culturale. La fedeltà alla necessità della distinzione implica l’adozione di una serie dinamica di identificazioni e repulsioni rispetto all’alterità naturale, poiché solo una serie di questo tipo consente la creazione di un sistema di diversificazioni, nel quale l’ordine umano si caratterizza e sopravvive come tale.

Come già ne *Le strutture elementari della parentela*, il risultato cui, coerentemente col metodo seguito, Lévi-Strauss perviene è che l’insieme delle credenze e dei riti conosciuti sotto la categoria del totemismo è in realtà un sistema complesso mediante il quale l’uomo ha modellato in modo culturale la natura. Dietro alle proibizioni e agli obblighi non c’è un principio unificatore, ma una precisa volontà del pensiero selvaggio di differenziare e classificare la realtà, perché proprio la differenza è il luogo chiave in cui avviene il passaggio dalla natura alla cultura.

<sup>95</sup> C. Lévi-Strauss, *Il pensiero selvaggio*, cit., p. 136.

## §8. *Analisi strutturale e scienza dell'uomo*<sup>96</sup>

Anche ad una prima e sommaria lettura, è possibile rinvenire in buona parte dei testi di Girard un grandissimo numero di passi in cui egli si confronta con l'antropologia strutturale di Lévi-Strauss, assumendone o criticandone la portata culturale. È lo stesso Girard, in *Delle cose nascoste*, a riassumere sinteticamente come nasce lo strutturalismo etnologico e su quali fondamenti teorici si sviluppa fino a diventare una delle correnti culturali più diffuse nella Francia degli anni Cinquanta-Sessanta del Novecento.

A metà del ventesimo secolo non c'è più alcun dubbio sul fallimento delle grandi teorie. La stella di Durkheim è al tramonto. Nessuno ha mai preso sul serio *Totem und tabu*. È in tale contesto che nasce lo strutturalismo etnologico, dall'incontro fra C.Lévi-Strauss e la linguistica strutturale di R.Jakobson a New York, durante la guerra. Come i linguaggi, afferma Lévi-Strauss, i dati culturali sono composti da segni che non avrebbero alcun significato se fossero isolati gli uni dagli altri. I segni significano gli uni mediante gli altri; formano dei sistemi dotati di una coerenza interna che conferisce a ogni cultura, a ogni istituzione l'individualità sua propria. (DCC - 20).

Secondo Girard, lo strutturalismo è l'erede - o uno degli eredi - del fallimento delle grandi teorie filosofiche, ivi compresa la psicoanalisi, destinate ad abdicare ad altre discipline la loro impresa di interpretazione del reale, in tutte le dimensioni dell'attività umana. Insomma, lo strutturalismo assume il superamento della metafisica e con esso rinuncia a qualsiasi pretesa veritativa o valutativa del pensiero, limitandosi all'analisi della *struttura*, ossia dell'insieme di segni linguistici che acquistano il loro si-

<sup>96</sup> La seconda parte del presente capitolo riprende in forma sintetica il mio *Al di là della vittima. Cristianesimo, violenza e fine della storia*, cit.

gnificato solo in riferimento gli uni agli altri. Tuttavia - questa è l'operazione che compie Lévi-Strauss - i segni da decifrare non sono solo quelli linguistici, ma più in generale tutti i dati culturali che compongono le civiltà umane: essi, come i segni nel linguaggio, formano una struttura che caratterizza una data civiltà, con le sue consuetudini e le sue istituzioni, siano esse religiose o politiche.

Egli [l'etnologo] deve decifrare dall'interno le forme simboliche e dimenticare le grandi questioni tradizionali che rifletterebbero unicamente le illusioni della nostra stessa cultura, e avrebbero senso unicamente in funzione del sistema entro cui operiamo. Bisogna limitarsi alla lettura delle forme simboliche, ci dice Lévi-Strauss; bisogna cercare il senso là dove si trova e non altrove. Le culture "etnologiche" non si interrogano sul religioso in quanto tale. (DCC - 20).

Conseguenza diretta della limitazione, da parte dell'etnologo strutturalista, alla sola analisi delle strutture simboliche delle singole civiltà è l'abbandono inappellabile delle grandi questioni sull'origine della cultura umana, le cosiddette domande tradizionali che, non avendo finora trovato risposte soddisfacenti, sono dichiarate problemi insolubili e privi di senso. Il senso va ricercato là dove si trova, ossia nella struttura dei segni culturali.

In definitiva Lévi-Strauss invita l'etnologia e tutte le scienze dell'uomo a una vasta ritirata strategica. Prigionieri come siamo delle nostre forme simboliche, non possiamo far altro che ricostruire le operazioni di senso non solamente per noi ma per le altre culture; non possiamo trascendere i significati particolari per interrogarci sull'uomo in sé, il suo destino, ecc. Tutto quello che possiamo fare è riconoscere nell'uomo colui che sceerne le forme simboliche, i sistemi di segni, per poi fonderli con la realtà stessa. [...] Non vi è nulla di più essenziale per l'etnologia che cogliere il senso solamente dove si trova



e dimostrare l'inutilità di certe antiche riflessioni sull'uomo.  
(DDC - 20-21).

Secondo Girard, lo strutturalismo etnologico, come pensiero che indaga sulla struttura dei segni culturali, è per definizione *pensiero della rinuncia*, giacché si preclude volontariamente qualsiasi riflessione che esuli dalle differenze strutturali, e quindi dal particolare. Rinunciare alle grandi questioni, e in primo luogo a quella dell'uomo, significa fare di esso un *animal symbolicum* che produce sistemi significanti allo stesso modo in cui il ragno tesse la sua tela, ovvero senza poter indagare sull'origine dei sistemi simbolici a cui egli stesso appartiene. Eccoci introdotti nel rapporto-scontro tra Girard e lo strutturalismo etnologico di Lévi-Strauss: certamente Girard riconosce il grande merito che Lévi-Strauss ha avuto nell'orientare le sue ricerche dalla linguistica all'etnologia, e in particolare al problema del religioso, ma non può condividere né l'impostazione strutturalista né tanto meno gli esiti di quel pensiero che, per non porsi più le grandi questioni sull'uomo – liquidate come un errore metodologico – si reclude nell'universo delle differenze strutturali e resta cieco di fronte a qualsiasi soluzione capace di rendere ragione del fenomeno del religioso come fenomeno unitario. “Concludere in modo perentorio che il religioso non costituisce un enigma unico, significa affermare semplicemente che nessuno deve ormai riuscire dove tutta l'etnologia, finora, ha fallito. In realtà si trova nel religioso una mescolanza di tratti ricorrenti e di tratti non ricorrenti, ma sempre apparentati gli uni agli altri, che suggerisce allo spirito scientifico delle possibilità di riduzione.” (DDC - 59). La posizione girardiana mantiene perciò sempre come punto di riferimento polemico lo strutturalismo etnologico, nel tentativo di condurre un'indagine razionale – Girard la definisce scientifica – sul fenomeno del religioso. Certamente egli non rinuncia alla questione dell'uomo, ma assume e discute

tutti i punti fondamentali delle analisi strutturaliste; esse non arrivano mai, a causa della loro stessa radice, alle conclusioni cui egli giunge, ossia lo svelamento dell'intimo rapporto tra violenza e sacro, e di entrambe con la tendenza mimetica costitutiva dell'uomo, ma possono fungere da reagente, ossia indicare negativamente l'ambito in cui si porrà nuovamente la questione dell'uomo.

È l'ambito dell'origine e della genesi dei sistemi significanti. Esso viene già riconosciuto come problema concreto nel campo delle scienze della vita dove si presenta, certo, in modo abbastanza differente, nei termini del processo di ominizzazione. Si sa perfettamente che questo problema è lungi dall'essere risolto, ma non si dubita che la scienza, un giorno, riesca a trovarlo. Nessuna questione, oggi, ha maggior avvenire della questione dell'uomo. (DDC - 21).

### §9. *Il rapporto natura-cultura ne*

#### Le strutture elementari della parentela

Le critiche di Girard agli autori con cui si confronta - siano essi antropologi, psicologi o filosofi - non presentano un carattere organico ed unitario, ma seguono l'ordine dei temi affrontati nelle sue opere senza soluzione di continuità. Ciò vale anche per Lévi-Strauss, citato continuamente e a proposito delle questioni più diverse. Ma con un'eccezione, ovvero il capitolo su *Lévi-Strauss, lo strutturalismo e le regole del matrimonio*, contenuto ne *La violenza e il sacro*<sup>97</sup>, che costituisce un'unità specifica di discussione delle tesi strutturaliste sulle strutture parentali. Girard apre il capitolo dedicato allo strutturalismo citando un brano di

<sup>97</sup> Il capitolo si trova VS – 306-346.

Radcliffe-Brown, riprodotto da Lévi-Strauss ne *L'analisi strutturale in linguistica e antropologia*:

L'unità strutturale a partire dalla quale si instaura un sistema di parentela è il gruppo che io chiamo "famiglia elementare", e che consiste in un uomo, sua moglie e il loro bambino o bambini... L'esistenza della famiglia elementare crea tre generi particolari di relazioni sociali, quella tra genitore e bambino, quella fra bambini degli stessi genitori, e quella fra marito e moglie in quanto genitori dello stesso bambino o bambini... Queste tre relazioni che esistono entro la famiglia elementare costituiscono ciò che chiamo il primo grado. Di secondo grado sono quelle relazioni che dipendono dal legame di due famiglie elementari mediante un membro comune [...]. In questo modo ci è possibile delineare, se siamo in possesso di dati genealogici, relazioni di quarto, quinto o ennesimo grado.<sup>98</sup>

A queste definizioni di Radcliffe-Brown, Lévi-Strauss oppone il principio della propria ricerca, fondamento dell'indagine strutturale sulla parentela: poiché la cosiddetta "famiglia elementare" è fondata sul matrimonio, non è affatto un'unità irriducibile, ma un composto. Essa non è un punto di partenza ma di arrivo, è il risultato di uno scambio tra gruppi non fondato su alcuna necessità biologica.

Alla parentela è concesso di istituirsi e perpetuarsi solo grazie a, e per mezzo di, determinate modalità di matrimonio. In altri termini, le relazioni considerate da Radcliffe-Brown come "relazioni di primo ordine" sono funzione di quelle che egli considera come secondarie e derivate, e da esse dipendono. Il carattere primordiale della parentela umana è quello di richiedere, come condizione di esistenza, il relazionarsi di ciò che

<sup>98</sup> Radcliffe-Brown, *Struttura e funzione nella società primitiva*, Milano, Jaca Book, 1968, cit. in VS – 306 (tit. orig. *Structure and Function in Primitive Society*, New York, Free Press, 1965).

Radcliffe-Brown chiama “famiglie elementari.” Quindi, ciò che è veramente “elementare” non sono le famiglie, termini isolati, ma è la relazione tra tali termini.<sup>99</sup>

Secondo Lévi-Strauss, la famiglia biologica è presente e si prolunga nella società umana, ma ciò che rende la parentela un fatto eminentemente sociale non è la sua continuità col naturale, ma proprio la sua differenza da esso. Un sistema di parentela, inteso come insieme dei rapporti di filiazione e consanguineità tra gli individui, è un sistema arbitrario di rappresentazioni, che appartiene pertanto al pensiero simbolico, e non lo sviluppo naturale di una situazione di fatto. Il pensiero simbolico, la cui caratteristica più evidente è l'arbitrarietà, accosta realtà e individui senza che niente lo costringa a farlo; ad esempio, sposa due cugini incrociati la cui unione sembra necessaria laddove è praticata comunemente, ma che in realtà non risponde ad alcuna necessità autentica: prova ne è la liceità di un tipo di matrimonio entro una comunità e il divieto dello stesso tipo in un'altra. Dovremo allora concludere che, per Lévi-Strauss, i sistemi di parentela sono una sorta di anti-natura? Nello stesso saggio, dopo aver ammesso che i sistemi di parentela non sono “lo sviluppo spontaneo di una situazione di fatto”, Lévi-Strauss afferma: “Ciò non significa che questa situazione di fatto sia automaticamente contraddetta, o anche semplicemente ignorata. Radcliffe-Brown ha mostrato, in studi ormai classici, che anche i sistemi in apparenza più rigidi e artificiali [...] tengono accuratamente conto della parentela biologica.”<sup>100</sup> Da questa affermazione di Lévi-Strauss muove tutta la critica di Girard alla tesi fondamentale contenuta ne *Le strutture elementari della parentela*. Certo, è corretto

<sup>99</sup> C. Lévi-Strauss, *L'analisi strutturale in linguistica e antropologia*, cit. in VS - 307.

<sup>100</sup> Ivi, p. 308.

che tutti i sistemi *tengano conto* della parentela biologica, ma non manca forse qualcosa? Infatti, se gli uomini possono *tenere conto* soltanto dei dati già in qualche modo disponibili alla loro mente, ciò significa allora che la parentela biologica è alla portata della mente umana fuori dai sistemi di parentela, cioè fuori dalla *cultura*? Insomma, secondo Girard, Lévi-Strauss, e con lui tutto lo strutturalismo, confondono il *fatto* della parentela biologica - insieme ai dati reali della riproduzione umana ad essa connessi - con la *conoscenza* che l'uomo ha della parentela stessa. Evidentemente, egli non è mai estraneo al fatto della parentela biologica, poiché non può riprodursi al di fuori di essa; tuttavia, se parliamo della conoscenza di tali leggi biologiche la questione si complica, poiché solo i sistemi di parentela possono assicurare il riconoscimento dei dati biologici, e non esiste sistema, per quanto rigido, che non sia in grado di assicurare tale riconoscimento. Se i sistemi di parentela sono variabili e imprevedibili da un punto di vista esterno, non è così per quanto riguarda il loro nucleo centrale: il matrimonio è sempre proibito tra genitori e figli e tra fratelli e sorelle. Scrive Girard: "Non c'è sistema di parentela che non distribuisca il lecito e l'illecito nell'ordine sessuale in modo da separare la funzione riproduttrice dal rapporto di filiazione e dal rapporto fraterno, con ciò assicurando, a coloro la cui pratica sessuale è da esso governata, la possibilità di individuare i dati elementari della riproduzione." (VS - 310).

Girard cerca di spingere ancora più in là la critica di Lévi-Strauss alla famiglia elementare di Radcliffe-Brown. In una tale prospettiva, si può benissimo credere che, nel cosiddetto "stato di natura", dominato dalla promiscuità sessuale, il fatto stesso del legame tra il concepimento e la nascita dei figli debba restare nascosto. Solo la proibizione dell'incesto è in grado di fornire agli uomini le condizioni sperimentali mediante cui egli può scoprire tale relazione: vale a dire che solo attraverso un divieto

specificamente *culturale* l'uomo può conoscere la sua stessa dimensione *biologica*.

Si vede quindi fino a che punto sia vero che la famiglia elementare non è la cellula costituente ma il risultato dei sistemi di parentela, più vero ancora di quanto non creda l'etnologia; ecco perché non basta dire che i sistemi di parentela, persino i più rigidi e artificiali, tengono conto della parentela biologica; sono essi che per primi la scoprono; la loro presenza condiziona ogni *sapere* sulla parentela biologica. (VS - 311).

Se assumiamo sino in fondo la priorità del sistema su tutti i rapporti da esso instaurati, esso va pensato come prioritario anche rispetto alla biologia: non è perché quest'ultima appartiene alla *natura* che va scartata come punto di partenza, ma, al contrario, proprio perché appartiene interamente alla *cultura*. Anche se perfettamente sovrapposti ai dati reali della riproduzione biologica, i rapporti che compongono la famiglia elementare non sarebbero distinti se non vi fosse la proibizione dell'incesto. Insomma, senza la proibizione dell'incesto non vi sarebbe neppure una biologia.

#### §10. *L'origine del pensiero simbolico*

Secondo Girard, la difficoltà di Lévi-Strauss a liberarsi di ogni ambiguità quando si tratta di affermare la priorità dei sistemi di parentela sui rapporti biologici è radicata nel pregiudizio - oggi così diffuso - sulla sostanziale differenza tra il pensiero scientifico e il pensiero simbolico, dal quale si originano i miti, i riti e i sistemi parentali stessi. Il fatto che questi ultimi "non ignorino" la parentela biologica, ma anzi ne "tengano conto", non è cosa scontata per il pensiero attuale: è infatti difficile pen-

sare che la nostra conoscenza dei fatti biologici dipenda dallo stesso pensiero che genera le rigide distinzioni dei sistemi di parentela. In entrambi i casi, abbiamo a che fare con gli stessi meccanismi intellettuali, accomunati dal pensiero simbolico che separa e unisce entità la cui separazione o unione non sono date a livello naturale. Ma perché esiste una simile tendenza ad attribuire il primato assoluto al biologico? Perché il nostro sistema fa tutt'uno con la famiglia elementare e con il principio esogamico ridotto ai minimi termini: vale a dire che il sistema è una cosa sola con il minimo di divieto necessario sotto il profilo della verità della generazione. Ai giorni nostri, si ripete continuamente che la famiglia moderna è arbitraria al pari di tutti gli altri sistemi di parentela. Per un verso ciò è vero, ma solo se restiamo fermi al punto di vista dei fatti biologici della procreazione: tutti i sistemi, in quanto arbitrari, funzionerebbero altrettanto bene anche in assenza di divieti. C'è invece una differenza notevole tra il sistema moderno e tutti gli altri sotto il profilo del valore *didattico*: insomma, se tutti i sistemi sono in grado di far scoprire agli uomini i rapporti biologici, il nostro lo può fare in maniera eminente. *Nel nostro sistema, infatti, non c'è un divieto che non individui un rapporto biologico essenziale, e non c'è rapporto biologico essenziale che non sia individuato da un divieto.* Insomma, la riduzione dei divieti nella civiltà moderna fa sì che il rapporto tra sistema e divieto si mostri nella sua essenza, la quale emerge tanto più quanto diminuiscono le forme di coercizione sociale. Il linguaggio della parentela nell'accezione assunta da Lévi-Strauss è il sistema di regole che determina lo scambio delle donne tra gruppi esogamici; ma per ampio che sia, il circuito dei gruppi prima o poi si chiuderà, escludendo così nuove possibilità di scambio. Al linguaggio lévi-straussiano della parentela, in sostanza, manca la creatività infinita, la possibilità infinita di creare frasi nuove e mai pronunciate. L'errore

di Lévi-Strauss – nella prospettiva girardiana - è perciò quello di non riconoscere, da un lato, che un tale linguaggio parentale è incompleto e, dall'altro lato, che la nostra società non lo parla e non lo comprende più. Ciò non significa che l'esogamia è scomparsa: anzi, essa è così presente da effettuare un rimescolamento mai avvenuto tra i gruppi più diversi. Tuttavia, essa non si fonda più su prescrizioni religiose, poiché non esiste più un linguaggio specifico della parentela mediante il quale dettare ad ognuno la propria condotta personale.

Il fatto di avere eliminato fin le ultime vestigia del linguaggio matrimoniale non deve essere estraneo né all'interesse che noi abbiamo per coloro che continuano a parlare tali linguaggi né alla capacità eccezionale di cui diamo prova nella loro decifrazione e nella loro classificazione sistematica. La nostra società può imparare a parlare tutti i linguaggi della parentela perché essa stessa non ne parla nessuno. Non solo noi leggiamo tutti i sistemi che esistono realmente ma possiamo generarne di quelli che non esistono; possiamo inventare un'infinità di sistemi semplicemente possibili poiché afferriamo all'origine il principio di qualsiasi linguaggio esogamico. Tra ciascuno dei sistemi e il sistema dei sistemi, tra i linguaggi della parentela nel senso di Lévi-Strauss e il linguaggio di Lévi-Strauss stesso nelle *Structures élémentaires de la parenté* si ha lo stesso tipo di differenza che c'è tra la concezione strutturalista tradizionale e la concezione chomskiana del linguaggio. (VS - 318).

La nostra *vocazione* etnologica non è estranea alla nostra *essenza* etnologica: la sola società che pratici l'etnologia è anche una società che ha ridotto al minimo i divieti, e che pertanto ha messo da parte il linguaggio dei miti e della parentela per assumere quello della ricerca. Tutte queste questioni convergono su un unico problema, ossia quello dell'origine del pensiero simbolico. Se i sistemi simbolici non sono mai lo sviluppo di una



situazione di fatto, se non c'è continuità tra natura e cultura, il problema dell'origine si pone con urgenza. Agli occhi di Girard, Lévi-Strauss e lo strutturalismo si rifiutano di occuparsi interamente di questo problema se non dal punto di vista meramente formale: il passaggio dalla natura alla cultura si fonda nei "dati permanenti della cultura umana", e non si ha ragione di indagare ancora su di essi. Tuttavia, in un passo del già citato *L'analisi strutturale in linguistica e antropologia*, Lévi-Strauss sembra porre il problema dell'origine del pensiero simbolico in quanto problema *reale*: "Orbene, se è legittimo, e in un certo senso inevitabile, fare ricorso all'interpretazione naturalista per cercare di capire l'emergere del pensiero simbolico, una volta dato quest'ultimo, la spiegazione deve cambiare tanto radicalmente natura quanto differisce il nuovo fenomeno da quelli che l'hanno preceduto e preparato."<sup>101</sup> Il pensiero simbolico è un dato perché possiamo cogliere il suo emergere, oppure perché non lo cogliamo? In altri termini, tale emersione passa forse inosservata, come una mutazione silenziosa, oppure si tratta di un evento reale? Questo passo di Lévi-Strauss sembra indicare questa seconda ipotesi, incoraggiando in qualche modo la posizione del problema non solo in termini formali, ma reali. Qual è l'origine – non formale, ma reale – del pensiero simbolico? La tesi che Girard sostiene è che il pensiero simbolico trovi la sua origine nel meccanismo della vittima espiatoria.

L'uccisione collettiva, si è detto, riporta la calma, in un contrasto prodigioso con il parossismo isterico che la precede; le condizioni favorevoli al pensiero si presentano contemporaneamente all'oggetto più degno di provocarlo. Gli uomini si rivolgono verso il miracolo al fine di perpetuarlo e di rinnovarlo; debbono quindi, in certo modo, *pensarlo*. I miti, i rituali, i

<sup>101</sup> C.Lévi-Strauss, *L'analisi strutturale in linguistica e antropologia*, cit. in VS - 322.

sistemi di parentela costituiscono i primi risultati di tale pensiero. [...]. Se il meccanismo della vittima espiatoria suscita il linguaggio, imponendosi esso stesso come primo oggetto, è comprensibile che il linguaggio esprima dapprima la congiunzione del peggio e del meglio, l'epifania divina, il rito che la commemora e il mito che se la rammenta. Per molto tempo il linguaggio resta permeato di sacro e non è senza ragione che pare riservato al sacro e dal sacro concesso. (VS - 324).

I significati culturali comportano necessariamente l'elemento arbitrario, poiché sfasano il sistema laddove regnava la simmetria, creano differenze entro l'identico, trasformano la violenza reciproca in significati stabili. Ogni qual volta che interviene, il meccanismo di discriminazione opera in modo necessariamente irregolare, poiché la sua funzione è di generare l'unità differenziata delle comunità. Entro una cultura viva, che parla e comprende il linguaggio della parentela, il quale ora si scopre derivare dal linguaggio del sacro, gli uomini non sono in grado di riconoscere l'elemento arbitrario dei significati, poiché essi emergono dal meccanismo sconosciuto della vittima espiatoria. Scrive Girard: "I meccanismi di discriminazione, di esclusione e di congiunzione che si radicano nel processo fondatore si esercitano dapprima su di esso, e producono il pensiero religioso; ma non sono riservati al religioso; sono i meccanismi di qualsiasi pensiero. Non possiamo permetterci il lusso di respingerli o anche di disprezzarli, perché non ne abbiamo altri." (VS - 324). Il fatto che il processo fondatore assuma nella vita primitiva un ruolo così importante, mentre risulta, in apparenza, del tutto cancellato dalla nostra, cambia moltissime cose nella nostra esistenza, ma assolutamente nulla circa il misconoscimento che ci protegge dalla nostra stessa violenza. È il primitivo perpetuato sin nella nostra società a farci definire "fantasmi" o "problemi senza importanza" tutte quelle cose che potrebbero modificare

radicalmente la nostra conoscenza, se osservate più da vicino. Secondo Girard, lo stesso Lévi-Strauss, con il suo recupero della dimensione del pensiero selvaggio, contro l'appiattimento scienziasta del pensiero scientifico, è rimasto vittima di tale misconoscimento, il quale gli ha impedito di approfondire, oltre il profilo strettamente formale, il problema dell'origine del pensiero simbolico.

In ultima analisi, nella prospettiva girardiana, le strutture della parentela si fondano sul meccanismo della vittima espiatoria, l'unico in grado di introdurre la differenziazione entro le comunità, espellendo la violenza reciproca. Perché funzioni appieno, tale meccanismo deve restare misconosciuto: ecco perché le comunità in cui il meccanismo funziona pienamente è impossibile che esso emerga e si mostri nella sua verità agli uomini. Occorre che l'ordine culturale inizi a disfarsi, che l'eccesso di differenze si riassorba senza provocare una crisi violenta cui seguirebbe nuovamente una maggiore differenziazione. Tali condizioni si verificano nella società contemporanea: "L'essenza del moderno consisterebbe in un potere di sistemarsi in una crisi sacrificale sempre aggravata, non certo come in un'abitazione tranquilla e senza preoccupazioni, ma senza mai perdere la padronanza che apre possibilità di svelamento sempre pari, dapprima alla scienza della natura, poi ai significati culturali e infine all'arbitrato fondatore stesso." (VS - 326). Rispetto alla società primitiva, la riduzione del nostro sistema parentale costituisce un elemento fondamentale: l'Occidente è in costante crisi, e diventa sempre più se stesso man mano che la crisi si aggrava e la sua essenza etnologica si dissolve. Queste considerazioni di Girard possono chiarire un altro errore di Lévi-Strauss, vale a dire l'interpretazione del divieto come rovescio di regola positiva più ampia. In realtà, l'elemento primario è sempre il divieto, poiché affermare, con lo strutturalismo, la priorità della regola positiva significa

escludere dall'umanità la nostra società, priva di regole, limitata al solo divieto dell'incesto.

Lo strutturalismo afferma volentieri che la nostra società non ha nulla di singolare, ma, ponendo l'accento sulla regola, le conferisce in ultima analisi una singolarità inaudita e assoluta. Tentare di mettere questa società all'ultimo posto è anche sempre metterla al primo, mediante un processo di auto esclusione che in ultima analisi rientra nel sacro. Per fare di noi degli uomini come gli altri, bisogna abbandonare l'ordine di priorità di Lévi-Strauss, e bisogna rassegnarsi alla singolarità *relativa* della nostra società. (VS - 329).

Sempre sul tema del rapporto tra regola e divieto, troviamo un altro passo interessante, questa volta tratto da *Delle cose nascoste*, nel quale Girard ribadisce la priorità del secondo sulla prima:

Tutto è identico nei divieti alimentari e sessuali. Solo l'oggetto è differente. Dunque non si deve pensare la regola a partire dall'oggetto, sessuale o alimentare; ogni interpretazione che partirà dall'oggetto, che definirà l'umano a partire dall'oggetto, sessuale o economico, la psicanalisi, per esempio, o il marxismo, non può essere esatta; [...]. Lo strutturalismo lévi-straussiano fa piazza pulita di tutte queste false priorità oggettuali; prepara la risoluzione dell'enigma, ma non può risolverlo. È troppo affascinato dalla sua scoperta, dalle omologie strutturali che scopre, e si immagina che bastino a se stesse, che si spieghino da sole. Per quanto differente sia lo strutturalismo dal funzionalismo, esso cade, in ultima analisi, nello stesso tipo di errore; prende l'enunciato del problema con la sua risoluzione. (DDC - 100).

Agli occhi del pensatore avignonese, il merito dello strutturalismo è dunque di aver eliminato la priorità dell'oggetto nella considerazione dei divieti sessuali o alimentari; in qualche modo, esso ha capito che è indifferente quale sia l'oggetto proi-

bito affinché il divieto sia efficace. Tuttavia esso sostituisce alla priorità oggettuale quella della struttura positiva dello scambio, credendo che quest'ultima si spieghi da sola, senza il ricorso ad altri elementi più originari. Abbagliato dalla scoperta delle omologie strutturali, Lévi-Strauss individua nello scambio l'ultima parola in fatto di divieti. Secondo Girard, lo strutturalismo – sorto dalle ceneri dei grandi sistemi metafisici – è un esempio evidente della crisi culturale contemporanea, in cui il sacro, ormai quasi completamente svelato, compie l'estremo tentativo di nascondersi in forme sempre più sottili di mistificazione. Il problema del divieto ne è un esempio evidente: esso sussiste, in un ritiro sacrificale, sino al momento più critico della crisi contemporanea, anche quando il sacro si è dissolto. Il grande merito di Lévi-Strauss è di aver pensato per primo la famiglia elementare in funzione del sistema di parentela; tuttavia, questo approccio metodologico resta valido solo se pensiamo il sistema in funzione del divieto, e non della regola. Lo strutturalismo tocca il meccanismo del sacro violento ma non può renderlo manifesto perché ne resta vittima, chiuso nella struttura, prigioniero del sincronico, incapace di scoprire il mutamento come violenza e genesi di nuovi significati. Per superare i limiti dello strutturalismo bisogna insistere sulle significazioni sospette, come i gemelli,<sup>102</sup> le malattie, ogni forma di contagio, i rovesciamenti di significato, il mostruoso e il fantastico in tutte le sue forme. Scrive Girard: “Lo strutturalismo costituisce un momento negativo ma indispensabile nella scoperta del sacro. Permet-

<sup>102</sup> Scrive Girard: “Lévi-Strauss ha svolto un ruolo negativo ma importante, io credo, nella mia formazione antropologica. L'idea dei gemelli esprime l'identità conflittuale ed una reazione al differenzialismo strutturalista, che non è meno importante nell'opposizione differenziazione-indifferenziazione.” (Tratto dalla lettera di Girard inviata il 13 Marzo 2001 e riportata in Appendice, pp. 417-421).

terà di sfuggire all'inestricabile mescolanza di un tempo. Grazie ad esso, diviene possibile articolare la finitezza del senso, della struttura, sull'infinito del sacro, inesauribile serbatoio in cui ricadono e da cui escono di nuovo tutte le differenze." (VS - 336).

### §11. *Il significante trascendentale*

Come abbiamo illustrato nella prima sezione, il percorso teorico di Lévi-Strauss dopo *Le strutture elementari della parentela* si dirige verso l'indagine sulla possibilità di un incontro tra antropologia e linguistica strutturale. Tutta l'*Antropologia strutturale* si sviluppa attorno al tema di una possibile adozione del metodo proprio della linguistica e della fonologia da parte dell'antropologia, adozione che si fonda sui concetti di *sistema* e di *struttura*. Proprio su queste due fondamentali nozioni si impernia la critica di Girard a Lévi-Strauss e, più in generale, allo strutturalismo. Se per quanto riguarda la critica girardiana agli studi strutturali sulla parentela ci siamo rivolti al significativo capitolo su Lévi-Strauss contenuto ne *La violenza e il sacro*, ora, per analizzare il punto di vista di Girard sul metodo strutturale in antropologia, ci rivolgeremo all'altra grande opera, *Delle cose nascoste*, e in particolare al paragrafo intitolato *Il significante trascendentale*.<sup>103</sup>

Nel corso dell'esposizione della teoria mimetico-vittimaria, Girard afferma che non è possibile allontanare dalla comunità la violenza, attraverso la vittima espiatoria, senza elaborare allo stesso tempo una teoria del segno e della significazione. Il confronto con Lévi-Strauss avviene perciò inevitabilmente sul terreno dei concetti di *segno* e di *significato*: se dobbiamo sondare la possibilità che l'antropologia strutturale di Lévi-Strauss abbia in-

---

<sup>103</sup> DCC - 127-133.

fluenzato l'antropologia mimetica di Girard, essa va cercata nelle diverse interpretazioni del concetto di *sistema* – entro il quale dobbiamo collocare quelli di segno e significato - e nei differenti ruoli da loro assegnatigli. Sappiamo come Lévi-Strauss ponga il concetto di sistema a fondamento di tutta l'analisi strutturale: non c'è infatti significato all'infuori del sistema, poiché ogni elemento del sistema è in costante legame con gli altri, e una qualsiasi sua variazione provocherebbe una variazione dell'intero sistema. Dunque non ci sono fenomeni singoli assolutamente autonomi, che non possano essere inseriti in un sistema di relazioni con altri fenomeni: il sistema è il punto di partenza per la comprensione di qualsiasi significato culturale. Ora, secondo Girard, il sistema, così come lo intende Lévi-Strauss, ha un carattere statico, poiché ogni elemento possiede lo stesso grado di significazione: pertanto esso, se proprio deve essere assunto come strumento interpretativo, va considerato come secondario. Veramente originario è solo il meccanismo dell'eccezione e dell'unità che emerge entro una molteplicità confusa e indifferenziata: insomma, semplificando un po', si tratta del modello del sorteggio, della pagliuzza più corta o della fava nel *gâteau des rois* dell'Epifania.

Anche prima di arrivare al segno, mi pare si debba vedere nel meccanismo vittimario, nella sua forma più elementare, una prodigiosa macchina per destare un'attenzione di tipo nuovo, la prima attenzione non istintuale. A partire da un certo grado di frenesia, si effettua la polarizzazione mimetica sulla vittima unica. Dopo essersi appagata su questa vittima, la violenza, necessariamente, si interrompe, allo strepito subentra il silenzio. [...] Poiché la vittima è la vittima di tutti, su di lei è fissato, in questo istante, lo sguardo di tutti i membri della comunità. Di conseguenza, al di là dell'oggetto puramente istintuale, l'oggetto alimentare, sessuale, o il congenere dominante, c'è il cadavere della vittima collettiva ed è questo cadavere a costi-

tuire l'oggetto primario per questo nuovo tipo di attenzione. (DDC - 128).

Secondo Girard, il meccanismo vittimario è la prima fonte del pensiero umano, il quale è sostanzialmente diverso da qualsiasi attitudine istintuale. Dal linciaggio della vittima e dagli effetti da esso prodotti si desta un'attenzione nuova, tesa alla ripetizione di quel meccanismo che ha saputo riportare la pace *la prima volta*. Ma per poter ripetere il linciaggio fondatore, occorre in qualche modo *pensarlo*. È pertanto assurdo porre alla base del pensiero umano i complessi sistemi di cui parla Lévi-Strauss, perché essi non sono altro che derivati dall'unica forma originaria del pensiero, che è il meccanismo dell'esclusione per sorteggio, la designazione casuale della vittima.

Per quanto debole sia, la coscienza che i partecipanti acquisiscono della vittima è strutturalmente legata agli effetti prodigiosi che accompagnano il suo passaggio dalla vita alla morte, al rivolgimento spettacolare e liberatore che in quell'istante si effettua. Le sole significazioni che possono apparire sono quelle del doppio transert: le significazioni del sacro, quelle che attribuiscono alla vittima la responsabilità attiva di tutta la vicenda. (DDC - 128-129).

Da quanto detto, si vede bene che le interpretazioni di Lévi-Strauss e di Girard del concetto di sistema sono del tutto differenti, poiché la prima si fonda sul rapporto di almeno due elementi che si significano a vicenda, mentre la seconda pone al centro l'emergere di un unico segno, la *vittima*, che è allo stesso tempo significante e significato, elemento unico e primo su cui si fondano tutte le significazioni secondarie che costituiscono la cosiddetta cultura. Il meccanismo vittimario è la prima vera occasione per l'uomo di pensare, e pensare per lui non significa trovare relazioni tra elementi diversi, ma scoprire quell'unico



segno in grado di allontanare la violenza, quell'unico individuo capace di causare la crisi ma anche di liberare da essa la comunità. È il rivolgimento improvviso dalla crisi indifferenziata alla struttura sociale differenziata a costituire la scaturigine del pensiero, ed ogni elaborazione successiva non possiede un tale grado di originarietà.

Non è necessario generare questa opposizione binaria. Essa ha un carattere puramente sincronico e statico. Non si può partire da un sistema strutturalista con due elementi differenziati l'uno attraverso l'altro e aventi lo stesso grado di significazione. Ma esiste un modello più semplice, che è il solo dinamico, il solo veramente genetico cui nessuno mai pensa. È il modello dell'eccezione in via di emergere, dell'unità, in verità qualsiasi, unica a risaltare in una massa confusa, in una molteplicità non ancora enumerata. (DDC - 129).

L'eccezionale forza di questa argomentazione di Girard risiede nel fatto che solo una logica di questo tipo – potremmo chiamarla *logica dell'emersione dell'unità* – è in grado di spiegare la genesi dei riti. Infatti, la maggioranza dei riti è associata ad una logica di questo genere, e lo strutturalismo nulla può fare per poter ricondurre i rituali ad un sistema di significazione binaria, perché essa semplicemente *non esiste*. Nei riti è sempre il sorteggio casuale a dominare, la scelta della vittima avviene sempre in modo tale da risultare come un'unità indeterminata che si differenzia progressivamente dalla folla: ad essa viene attribuita la responsabilità della crisi violenta e, in seguito al sacrificio, il ristabilimento della pace e delle differenze perdute durante la crisi.

Anche nelle forme più attenuate di sorteggio, si vedono polarizzarsi sull'eletto le significazioni multiple del sacro. Colui cui tocca in sorte la fava, quando ci si spartisce il *gâteau des rois*, vede subito cristallizzarsi su di sé tutte le grandi opposizioni

rituali. Serve da bersaglio ai motteggi; è una specie di capro espiatorio, ma rappresenta in sé quel gruppo di cui è l'escluso; in un certo senso, dunque, troneggia su di esso: è davvero il re. Questa divertente mini-sacralizzazione delinea una specie di *significante trascendentale* [corsivo nostro]. Che non ci vengano allora a dire che la polivalenza rituale è impensabile, che è solo una nostalgia dell'"immediato" estranea alle vere strutture del pensiero e della cultura umana! (DDC - 131).

Soltanto grazie alla vittima, in quanto essa scaturisce dalla comunità tramite la scelta casuale, e la stessa comunità scaturisce da lei in quanto principio della differenziazione, possono esistere rapporti quali *interno/esterno, prima/dopo, comunità/sacro*. La vittima si presenta al medesimo tempo malvagia e buona, pacifica e violenta, principio di morte e di vita. Non esiste significazione che non si prefiguri in lei e in lei non venga trascesa. Essa è il *significante trascendentale*; o, per lo meno, anche se non fosse il vero e unico significante trascendentale, è quello che gli uomini utilizzano come tale.

Il significante è la vittima. Il significato è tutto il senso attuale e potenziale attribuito dalla comunità a questa vittima e, per suo tramite, a ogni cosa. Il segno è la vittima riconciliatrice. Poiché comprendiamo facilmente che gli uomini vogliono rimanere riconciliati, all'uscita dalla crisi, comprendiamo anche che gli uomini si adoperano a riprodurre il segno; ossia a praticare il linguaggio del sacro, sostituendo nei riti alla vittima originaria delle vittime nuove per assicurare il mantenimento di questa pace miracolosa. L'imperativo rituale fa tutt'uno dunque con la manipolazione dei segni, con la loro moltiplicazione, e si offrono allora, costantemente, nuove possibilità di differenziazione e di arricchimento culturale. (DDC - 132).

Motivati dal terrore sacro, e per continuare a tenere lontana la violenza indifferenziata, gli uomini si sforzano di riprodurre il

segno vittimario e di rappresentarlo: è qui che si situa l'attività del pensiero, del linguaggio e della scrittura, forme particolari dell'unica produzione di significato che è la ricerca della vittima maggiormente in grado di ripetere ciò che è successo *la prima volta*, all'origine della civiltà. Lo scambio di parole, così come ogni altro scambio, deve anch'esso trovare la sua origine nel rito, nelle urla e nelle grida presenti sia durante la crisi mimetica sia durante il sacrificio pacificatore. Non è difficile pensare che, nella pratica rituale, queste grida dapprima inarticolate comincino a trasformarsi, prima in gesti e danze, poi in parole e linguaggi più complessi: in fondo, aveva visto bene Durkheim, quando individuava nel religioso la fonte di ogni categoria e rappresentazione concettuale.

Nella teoria vittimaria di Girard ritroviamo molti concetti e termini presenti già in Lévi-Strauss, e non possiamo negare che proprio dal confronto con lo strutturalismo Girard abbia potuto chiarire molte delle sue posizioni. Resta però evidente quanto la prospettiva di Girard si allontani sempre più dallo strutturalismo, in quanto quest'ultimo esclude ogni riflessione sulla *logica dell'emersione dell'unità*, l'unica considerata da Girard come veramente originaria, rispetto alla quale ogni sistema di relazioni tra fenomeni è secondario. Ma lo strutturalismo si scontra ben presto con un problema: come spiegare i riti? Poiché sulla base del sistema binario dei rapporti tra fenomeni non c'è modo di intendere in modo unitario i riti, i miti e la problematica del religioso, Lévi-Strauss non esita a dire che è *impossibile* fornire una spiegazione unitaria di tali questioni, semplicemente perché non esiste una categoria come *il sacro* e *i riti*, ma gruppi di fenomeni eterogenei tra loro. È ciò che – agli occhi di Girard - succede ne *Il totemismo oggi* e ne *Il pensiero selvaggio*: non potendo riunire sotto un concetto unico fenomeni non riducibili al sistema

strutturale, non vi è nulla di più semplice che affermare che tali fenomeni *non esistono*.

### §12. *I riti e i miti*

Le questioni del rito e del mito costituiscono un banco di prova formidabile sia per la posizione teorica di Lévi-Strauss sia per quella di Girard, e proprio sul terreno di questi due temi avviene tra loro lo scontro più duro. Sappiamo come il giudizio di Lévi-Strauss sul rito sia fortemente negativo, in quanto esso è interpretato come il prodotto di una sorta di ansia o paura umana per la differenziazione: il rito, in sostanza, è un tentativo – vano e illusorio – di risalire dal pensiero discontinuo alla continuità pre-culturale. La posizione di Girard, com'è noto, è ben diversa. Il rito è quella formidabile produzione culturale di cui l'uomo si serve per ripetere l'immolazione della vittima, l'atto originario e fondatore della civiltà. Attraverso il rito la comunità rivive, in maniera controllata, la crisi mimetica che, *la prima volta*, ha seminato la violenza reciproca, la quale a sua volta ha potuto polarizzarsi su di un'unica vittima e uscire con essa dalla comunità. Ma non si tratta soltanto di riattraversare la crisi violenta: innanzitutto il rito vuole godere nuovamente dei benefici del sacrificio, rifondare sulla vittima la comunità pacificata. Il rito perciò non tende affatto all'indifferenziato per l'indifferenziato, ma, al contrario, dall'indifferenziato alla differenziazione: dal rito scaturisce una nuova fondazione della comunità, che, per tenere il più possibile lontano la violenza mimetica, deve organizzarsi in una struttura fortemente differenziata: indifferenziazione è sinonimo di violenza, e solo dall'espulsione della violenza può nascere un sistema sociale differenziato.

Invece che tendere all'indifferenziato per l'indifferenziato, come s'immagina Lévi-Strauss, i riti scorgono nella crisi solo un mezzo per assicurare la differenziazione. Non vi è dunque alcuna ragione per votare i riti all'insensato come fa Lévi-Strauss. È proprio dal disordine estremo che sorge l'ordine nella cultura umana, perché il disordine estremo è la scomparsa di ogni oggetto nel conflitto ed è allora che la mimesi di appropriazione, la mimesi conflittuale, si trasforma in mimesi dell'antagonista e della riunificazione su questo antagonista. Mettendo il rito alla porta della classe strutturalista, come egli fa, Lévi-Strauss s'inganna. Il cattivo alunno ne sa molto più del professore sull'ordine e disordine. (DDC - 46-47).

Ancora una volta, l'errore di Lévi-Strauss, agli occhi di Girard, è quello di considerare come davvero originaria soltanto la struttura. Poiché considera il passaggio dalla natura alla cultura come il punto d'avvio del pensiero classificatore, principio della discontinuità e della differenza, Lévi-Strauss non sa che farsene del rito, il quale, rispetto al pensiero classificatore, rappresenta la tendenza contraria. Il rito è pertanto la spina nel fianco dello strutturalismo, il quale, anziché riflettere su di esso ed eventualmente rivedere le proprie posizioni, lo espelle dal rango del pensiero razionale e scientifico come un sottoprodotto della cultura umana. Anzi, nell'interpretazione girardiana, lo strutturalismo si definisce ancora una volta come pensiero sacrificale, che, per ergersi a garante di una verità che in realtà mistifica, ha bisogno di un capro espiatorio, e niente può fungere meglio del rito per ricoprire tale funzione.

Un'etnologia puramente classificatrice, una etnologia che cerca di riporre ogni istituzione nella casella che dovrebbe essere la sua, come un postino che smista la sua posta, una etnologia che vede l'ultima parola della scienza nell'esattezza delle differenze, si rifiuta, in nome del sano pensiero, di considerare la

possibilità di una matrice strutturale comune. Si ritrae dalle istituzioni che la confondono perché possono rovinare le sue certezze. Si sforza inconsciamente di dimenticare e screditare quelle cose che tengono in scacco la sua volontà di classificare tutto. Non vuol capire che c'è ormai qualcosa di meglio da fare. Le istituzioni più sconcertanti dal punto di vista della classificazione sono quelle più interessanti perché ci mostrano uno stato anteriore alla specificazione compiuta. (DCC - 84).

Se, per quanto riguarda l'interpretazione del rito, le posizioni di Girard e Lévi-Strauss non potrebbero essere più diverse, la questione diviene più complessa riguardo al mito. In questo caso, infatti, i due autori partono da un punto comune, vale a dire dal riconoscimento, all'interno del mito, di un movimento che va dall'*indifferenziato* al *differenziato*. Girard assume apertamente questa intuizione dello strutturalismo, poiché nei miti si passa sempre da una condizione iniziale di indifferenziazione ad una finale di differenziazione. Tuttavia, se la considerazione iniziale del mito vede Girard e Lévi-Strauss d'accordo, le strade si dividono ben presto: se l'impostazione strutturale interpreta il passaggio dall'indifferenziato alla differenziazione sul piano meramente *logico*, come genesi del pensiero discontinuo, Girard assume questo passaggio sul piano *reale*, e, come sappiamo, lo fonda sul meccanismo della vittima espiatoria. Nella prospettiva di Lévi-Strauss, l'indifferenziato, il continuo, non sono altro che una "rabberciatura" di distinzioni già operate sul piano linguistico, una falsa apparenza che l'etnologo deve sempre deplorare - è il caso dei riti, di cui si è discusso più sopra. Ma allora, come può Lévi-Strauss giustificare la presenza dell'indifferenziato nella parte iniziale dei miti?

Nelle analisi de *Le totémisme aujourd'hui*, la presenza di questo stesso indifferenziato gli pare giustificata dal fondamentale proposito della mitologia, che consiste, secondo lui, nel rap-

presentare, in modo necessariamente inesatto, ma ugualmente suggestivo, la nascita e il dispiegarsi di ciò che esclusivamente gli interessa, il pensiero differenziatore. Una rappresentazione della differenza in quanto tale, del discontinuo in quanto tale, può soltanto avvenire su un fondo di continuo, di indifferenziato. (DDC - 139).

In sostanza, per Lévi-Strauss il mito è la rappresentazione fittizia della genesi culturale, mentre per Girard è il resoconto trasfigurato di una genesi *reale*. Per lo strutturalismo, il pensiero mitico confonde un processo puramente intellettuale, quale è il processo differenziatore, con un processo reale, una sorta di dramma che si svolge all'inizio dei tempi tra personaggi immaginari. Allo strutturalismo gli elementi "drammatici" del mito non interessano, ciò che importa è il passaggio dal continuo al discontinuo, dall'indifferenziazione alla differenziazione. Tuttavia, osserva Girard, Lévi-Strauss è un pensatore troppo fine per lasciarsi sfuggire alcuni elementi ricorrenti nei miti: tali elementi sono esaminati, certo, a livello puramente logico, ma da essi emerge una sorta di *logica dell'esclusione* non priva di interesse. Eccone un esempio:

In ogni caso, tale discontinuità è ottenuta per eliminazione radicale di certe frazioni del continuo. Quest'ultimo ne resta impoverito, ed elementi meno numerosi sono ormai in grado di dispiegarsi nello stesso spazio, mentre la distanza che li separa è sufficiente per evitare che sopravanzino gli uni sugli altri o che si confondano tra di essi. [...]. Perché i cinque grandi clan, dai quali gli Ojibwa credono che sia sorta la loro società, potessero costituirsi, fu necessario che sei personaggi soprannaturali non fossero più di cinque, e che uno di essi venisse scacciato. Le quattro piante totemiche di Tikopia sono le uniche che gli antenati riuscirono a conservare, allorché un dio straniero rubò il pasto che le divinità locali avevano preparato per festeggiarlo. [...]. Pertanto, in tutti questi casi un sistema

discreto risulta da una distruzione di elementi, o dalla loro sottrazione da un insieme primitivo.<sup>104</sup>

Ad una prima lettura di questi passi, si può notare facilmente come ricorrano frequentemente termini come *sottrazione*, *distruzione* ed *eliminazione radicale*. Non si tratta mai di violenza contro un individuo reale, ma sempre di oggetti che occupano un determinato spazio logico. Nella prospettiva di Lévi-Strauss, l'eliminazione di uno o più frammenti, l'espulsione di un dio o la distruzione di esseri viventi non sono altro che soluzioni diverse all'unico problema del passaggio dalla quantità continua alla quantità discreta.

Lo stato indifferenziato che imperversa al principio del mito è interpretato come ingombro eccessivo di un certo campo. Per distinguere le cose, sono necessari degli interstizi tra di esse che permetteranno al pensiero di insinuarsi e che, secondo Lévi-Strauss, al sorgere del mito mancherebbero ancora. Il problema, insomma, per questa messinscena del pensiero nascente, sarebbe di *fare spazio*, di allontanare le cose le une dalle altre per differenziarle, e l'eliminazione anche di un solo frammento, ci dice Lévi-Strauss, passa per realizzatrice di ciò. (DDC - 141).

Nella prospettiva di Girard, lo strutturalismo interpreta l'espulsione come l'elemento attraverso cui si concretizza il processo di differenziazione, e il mito non fa che rappresentare metaforicamente il processo differenziatore stesso. Il pensiero selvaggio è già strutturalismo, ma confonde ancora il processo differenziatore con un evento reale, poiché non riesce a concepire tale

<sup>104</sup> C.Lévi-Strauss, *Il crudo e il cotto*, cit., pp. 80-81.



processo in maniera abbastanza astratta: ha ancora molto da imparare, ma è sulla buona strada, la stessa di Lévi-Strauss.<sup>105</sup>

È facile dimostrare che questa interpretazione è insostenibile. Se il dramma si riduce a un procedimento per sgombrare il campo mitico, bisogna che il frammento o i frammenti eliminati facciano parte di questo campo sin dal principio. Se per caso non ne facessero parte, se fossero dei corpi estranei introdotti tardivamente in questo campo, la loro eliminazione non fornirebbe alcun supplemento di spazio rispetto alla situazione iniziale. È quello che si ha nei due miti [Ojibwa e Tikopia] poiché il frammento eliminato, in entrambe i casi, è la divinità, e né nel il testo ojibwa né in quello tikopia tale divinità fa parte del campo mitico originario, essa ci è anzi presentata come un *visitatore*. Lo schema topologico di Lévi-Strauss crolla. (DDC - 141).

Secondo Girard, ciò che rende unica la posizione di Lévi-Strauss, rispetto agli altri antropologi, è che non gli è affatto sfuggito il meccanismo del *tutti contro uno*, solo che egli finisce per appiattire questa fondamentale intuizione in una delle solite differenziazioni binarie. Gli elementi del processo sono però riconosciuti lucidamente: “nei due miti, si noterà la stessa opposizione tra una condotta individuale e una condotta collettiva, la prima qualificata negativamente, e la seconda positivamente.”<sup>106</sup> La condotta individuale negativa è, nel mito ojibwa, l'imprudenza dell'essere soprannaturale che uccide un indiano col solo sguardo, mentre, nel mito tikopia, è il furto delle piante totemi-

<sup>105</sup> In questa prospettiva, va notata una differenza essenziale tra Lévi-Strauss e Girard: se per il primo l'unico processo reale è quello differenziatore, ed il mito ne rappresenta metaforicamente le vicende, per il secondo l'evento reale è l'espulsione, ed il mito, al massimo, camuffa tale espulsione, ma la sua portata è ben lungi dall'essere meramente metaforica.

<sup>106</sup> C.Lévi-Strauss, *Il totemismo oggi*, cit., p. 39

che da parte del dio Tikarau; la condotta collettiva positiva è, nel primo mito, l'intervento dei cinque dei che scacciano l'uccisore in fondo al mare, mentre, nel secondo mito, è la caccia a Tikarau da parte di tutta la comunità. L'azione collettiva, che Lévi-Strauss definisce come "qualificata positivamente", è sempre la violenza collettiva, il linciaggio della vittima. Al contrario, l'azione individuale negativa non è altro che un'accusa di cui la vittima diviene oggetto: poiché nessuno mette in dubbio tale accusa, e l'intera comunità l'adotta, quest'ultima vede in essa un motivo urgente per uccidere la vittima. I tratti comuni ai due miti sono effettivamente quelli messi in luce da Lévi-Strauss: connotazione negativa del frammento eliminato, connotazione positiva dell'eliminazione stessa che si presenta generalmente nella forma di una espulsione collettiva. Tuttavia, agli occhi di Girard, egli non sa spiegare la congiunzione di questi due elementi, e le connotazioni negativa e positiva restano del tutto infondate. C'è una sola prospettiva che può fare del linciaggio un'azione positiva, perché vede nella vittima una seria minaccia di cui bisogna liberarsi, ed è la prospettiva dei linciatori stessi. Essa risolve tutti i problemi inerenti al mito: ci fa capire perché, all'inizio del mito, prevalga il disordine, e ci spiega perché la vittima, all'atto dell'espulsione, sia considerata responsabile della crisi che minaccia la comunità.

Benché sembri dapprima sorprendente, la tesi del linciaggio fondatore è ben più verosimile di quella di Lévi-Strauss. La mitologia, per me, non ha affatto l'incredibile progetto poetico-filosofico che le attribuisce lo strutturalismo. Il suo vero progetto è di rammentarsi le crisi e il linciaggio fondatore, la sequenza degli eventi che hanno costituito o ricostituito un ordine culturale. Se c'è qualcosa di giusto e di profondo nella concezione lévi-straussiana, è l'idea che nel mito sia in gioco la nascita del pensiero. Essa è anzi più direttamente in gioco di quanto non osi pensare lo strutturalismo perché non c'è

pensiero umano che non nasca dal linciaggio fondatore. Dove, però, Lévi-Strauss ha torto è nel prendere questa nascita come una immacolata concezione. Vede nel linciaggio ovunque ripetuto una semplice metafora *fittizia* di un'operazione intellettuale unicamente reale. In verità qui tutto è concreto; e fin dal momento in cui ci si accorge di ciò, l'embricatura di tutti gli elementi mitici diviene troppo perfetta per consentire il minimo dubbio. (DDC - 152).

Le analisi di Lévi-Strauss sono molto significative per Girard poiché in esse compaiono determinazioni quali *azione positivamente qualificata, eliminazione radicale*, ecc.; tuttavia, il fondatore dello strutturalismo etnologico non si accorge mai della portata reale delle intuizioni che ha tra le mani. Non manca nulla ad eccezione dell'essenziale, ovvero quel mimetismo che, dopo aver destrutturato violentemente la comunità, fa scattare il meccanismo del capro espiatorio e assicura la ricomposizione.

### §13. Girard e l'eredità strutturalista

Nella prima parte del presente capitolo abbiamo esaminato i punti fondamentali della teoria di Lévi-Strauss: essa apre un orizzonte nuovo allo studio della genesi della cultura umana, in tutti i suoi aspetti, da quello linguistico a quello sociale e religioso. Nella seconda parte ci siamo chiesti quale influenza abbia potuto avere lo strutturalismo sul pensiero di Girard e come si possa configurare il confronto critico tra strutturalismo e teoria mimetica. Si tratta per Girard di un incontro decisivo: lo strutturalismo rappresenta essenzialmente un elemento di confronto critico su molti temi comuni, rivestendo un ruolo di grande importanza in quanto costituisce un termine di dialogo

costante che tuttavia non sfocia mai nella polemica fine a se stessa. Lo strutturalismo ha fornito alla teoria vittimaria strumenti ermeneutici importantissimi, quali i concetti di *sistema* e di *struttura*, che Girard ha in parte ripreso e assunto nel corso delle sue argomentazioni. Tuttavia, egli rimprovera costantemente allo strutturalismo di essere prigioniero di quegli stessi concetti che non è mai riuscito a superare, cristallizzandosi in una serie di posizioni dogmatiche da cui non è mai uscito. La passione per le classificazioni, le differenze e i sistemi binari non gli ha permesso di approfondire lo studio di fenomeni non adattabili a strutture precostituite: palese è l'esempio del rito, estromesso dall'etnologia perché in contrasto con lo schema del pensiero differenziatore come principio della cultura.

Rifacendoci allo schema adottato all'inizio di questo capitolo, possiamo riconoscere la radice comune al pensiero di Lévi-Strauss e a quello di Girard: entrambi concepiscono la ricerca sull'uomo come uno scavo in verticale al fine di rintracciare le matrici universali della cultura. Si tratta dunque di un'antropologia che privilegia un'analisi delle strutture profonde della cultura umana, piuttosto che uno studio comparato tra un grande numero di civiltà diverse. Il fondamento comune allo strutturalismo e all'antropologia di Girard è il postulato della possibilità del rinvenimento delle origini della cultura e della civiltà umane. Certo, gli approdi dei due pensieri sono molto diversi: Lévi-Strauss interpreta il processo verso la cultura come la progressiva capacità dell'uomo di classificare ed organizzare la realtà circostante, mentre Girard, riacciandosi in parte a Durkheim, riconosce l'origine della cultura nel sacro arcaico e nei suoi meccanismi violenti, tutt'ora perpetuati in forme diverse. Non si tratta qui di minimizzare le differenze o di esaltare i caratteri comuni, ma soltanto di riconoscere che senza lo strutturalismo, pur nel suo ruolo negativo, la teoria mimetico-

vittimaria non avrebbe probabilmente avuto quella profondità e immediatezza che le sono proprie. Girard ha sicuramente tratto da Lévi-Strauss e dagli studi linguistici la necessità, per la teoria vittimaria, di fungere anche da teoria del segno e del significato, senza la quale essa non potrebbe rendere ragione della genesi dei significati culturali come inerenti alla sfera del sacro violento. Tuttavia Lévi-Strauss, pur se sulla soglia del meccanismo vittimario, non ha potuto riconoscerlo perché imprigionato nella selva delle differenze strutturali: agli occhi di Girard, lo strutturalismo rappresenta uno degli episodi più acuti della crisi contemporanea, in cui il meccanismo inizia a cedere ma, per non crollare definitivamente, trova sempre nuove forme di mistificazione della verità.

Bozza

Bozza

## Capitolo Terzo

### In dialogo con Sigmund Freud

Nelle interviste rilasciate durante gli ultimi anni, Girard ha spesso affermato che l'autore al quale si sente spiritualmente più vicino è senz'altro Freud: è dunque sufficiente un'affermazione simile per rendere necessaria la posizione del problema dei rapporti effettivi tra la teoria mimetica e la psicanalisi. Secondo Girard, Freud si trova in una posizione del tutto particolare rispetto agli altri autori con cui dialoga: egli è il primo e l'unico dinanzi a cui si è aperta la via del desiderio mimetico. Secondo Girard, esiste una traccia, mai esplicitata nei testi, dell'intuizione della mimesi d'appropriazione sin nel cuore della psicoanalisi, ovvero nel *Complesso di Edipo*. È lo stesso Girard a spiegarcelo: "Non pretendiamo affatto di far dire a Freud ciò che non ha mai detto. Affermiamo invece che la via del desiderio mimetico si apre dinanzi a Freud e che *Freud rifiuta di impegnarsi*." (VS - 238). Non ci poniamo affatto il fine di ricostruire – anche solo parzialmente – l'opera di Freud, poiché un tale lavoro, che peraltro è già stato fatto molte volte, richiederebbe uno studio apposito. Il nostro compito si limita al rinvenimento, nell'opera freudiana, di quegli elementi che Girard assume come punti di discussione e confronto teorico: pertanto, scendiamo subito nel vivo del confronto tra i due autori, focalizzando la nostra attenzione su tre nuclei tematici fondamentali: il desiderio, la mimesi e l'omicidio collettivo.

In primo luogo, il concetto di *desiderio* emerge sia in Freud sia in Girard e, in fondo, è proprio nelle diverse interpretazioni

di esso che si gioca il confronto tra loro. L'importanza di Freud, agli occhi di Girard, non risiede tanto nella teoria psicoanalitica, che spesso si riduce ad un pesante fardello di dogmi, ma nella sua approssimazione al desiderio mimetico. Tuttavia, proprio perché Freud è il pensatore che maggiormente si è avvicinato al mimetismo, rifiutando però di proseguire su quella strada, la sua opera è – al pari di quella lévi-straussiana - il luogo dell'estrema mistificazione della verità: egli ha intravisto la via del mimetico, ma ha rinunciato ad impegnarvisi, poiché questo avrebbe implicato una riconsiderazione radicale del complesso edipico, quindi dell'intera psicanalisi. L'analisi comparata che intendiamo intraprendere è innanzitutto un'analisi testuale, poiché solo attraverso i testi possono essere individuate le differenze e i punti di contatto tra le due prospettive. In particolare, nel caso del confronto tra Girard e Freud, abbiamo a disposizione due interi capitoli de *La violenza e il sacro*, intitolati *Freud e il complesso di Edipo* e *"Totem e tabù" e la proibizione dell'incesto*, ai quali si aggiunge il capitolo, contenuto in *Delle cose nascoste*, intitolato *Mitologia psicoanalitica*.

### §1. *Edipo e il conflitto mimetico*

Il primo luogo testuale che esamineremo è il settimo capitolo de *La violenza e il sacro*, intitolato *Freud e il complesso di Edipo*. Girard sostiene sin dall'inizio che il mimetismo costituisce un oggetto della riflessione freudiana, attorno al quale si focalizza tutta una serie di considerazioni; tuttavia, esso non riceve dall'impostazione psicoanalitica la forza necessaria per divenire il vero fulcro della teoria, e progressivamente subisce un occultamento.



La natura mimetica del desiderio costituisce un polo del pensiero freudiano, un polo la cui forza non è, nondimeno, sufficiente perché tutto gli graviti attorno. Le intuizioni che vertono sul mimetismo solo raramente arrivano a svilupparsi; costituiscono una dimensione del testo a stento visibile; come un profumo troppo sottile, tendono a dissiparsi e a svaporare ogni volta che vi è trasmissione della dottrina, da parte di Freud stesso ai suoi discepoli, o anche da un testo di Freud ad un testo più tardo. (VS - 235).

Ciò che Girard intende sostenere è che esiste nelle opere di Freud una tendenza progressiva all'occultamento del desiderio mimetico, che soccombe sotto le spinte del desiderio oggettuale. Insomma, nella visione freudiana del complesso di Edipo è sempre il desiderio libidico del bambino per la madre a prevalere sul desiderio mimetico di "essere come il padre."

La concezione mimetica non è mai assente in Freud ma non arriva mai a trionfare; la sua influenza si esercita in senso contrario all'insistenza freudiana in favore di un desiderio rigidamente oggettuale, in altre parole dell'inclinazione libidica per la madre che costituisce l'altro polo del pensiero freudiano sul desiderio. Quando la tensione tra i due principi diviene troppo forte, viene risolta sempre in favore del secondo polo, sia da parte di Freud stesso sia dei suoi discepoli. (VS - 236).

Si tratta pertanto di mostrare che l'intuizione del mimetismo è presente in Freud, ma progressivamente essa viene occultata e sostituita da una concezione rigidamente oggettuale del desiderio. L'intuizione del desiderio mimetico alimenta tutta una serie di concetti, la cui definizione resta però ambigua e precaria: tra di essi, spicca la nozione di *identificazione*, la cui prima descrizione, che pure è la più dimenticata, si trova nel capitolo settimo della *Psicologia delle masse e analisi dell'Io*. Tale capitolo,

che si intitola proprio *L'identificazione*, ha per oggetto il rapporto padre-figlio:

Il bambino manifesta un grande interesse per il padre; vorrebbe divenire ed essere ciò che questi è, sostituirlo sotto ogni aspetto. Diciamolo tranquillamente, si fa del padre il suo ideale. Tale atteggiamento nei confronti del padre (o di qualsiasi altro uomo in generale) non ha nulla di passivo né di femminile: è essenzialmente maschile. Si concilia molto bene con il complesso di Edipo che contribuisce a preparare.<sup>107</sup>

Di quale altra natura potrebbe essere il desiderio del bambino di *essere come* il padre, se non mimetica? Certo, Freud non lo dice *apertis verbis*, ma basta seguire la logica del suo discorso e si perverrà a questo risultato. Il modello - in questo caso il padre - indica al discepolo l'oggetto del desiderio, inducendolo a desiderare anch'egli lo stesso oggetto. Ecco perché possiamo affermare che il desiderio non è radicato né nel soggetto né nell'oggetto, ma in un terzo che desidera a sua volta e di cui il soggetto imita il desiderio. Freud afferma che l'identificazione non ha nulla di passivo o femminile, poiché in questo caso il bambino desidererebbe essere l'oggetto del desiderio paterno. Ma allora, se l'identificazione attiva deve essere necessariamente desiderio di un oggetto, in cosa può consistere se non nell'assunzione da parte del bambino dell'oggetto del desiderio paterno? Scrive Girard: "L'identificazione è un desiderio di essere che cerca con tutta naturalezza di realizzarsi per mezzo di un avere, cioè mediante l'appropriazione degli oggetti del padre. Il figlio, scrive Freud, cerca di sostituire il padre sotto ogni aspetto; cerca quindi di sostituirlo nei suoi desideri, di desiderare ciò che egli

<sup>107</sup> S.Freud, *Psicologia delle masse e analisi dell'Io*, cit., in *Opere*, IX, Torino, Boringhieri, 1978, p. 293 (tit. orig. *Massenpsychologie und Ich-Analyse*, in *G.W.*, XIII, Francoforte sul Meno, Fischer Verlag, 1968).

desidera.” (VS - 237). La prova del fatto che Freud, mentre scriveva quelle pagine sull’identificazione, avesse in mente il desiderio mimetico, va ricercata nell’ultima frase del passo, la quale, dietro il suo apparente significato secondario, rivela che l’identificazione contribuisce a preparare il complesso di Edipo. Ciò significa che, se quest’ultimo è essenzialmente caratterizzato dal desiderio libidico per la madre, l’identificazione orienta il desiderio del bambino verso gli oggetti del padre, in primo luogo la madre. È pertanto presente in Freud la tendenza a subordinare ogni desiderio del figlio all’identificazione, dunque alla *mimesis*: “Perciò c’è già un conflitto latente, nel pensiero di Freud, tra questa mimesis dell’identificazione paterna e il radicamento oggettuale del desiderio, l’autonomia dell’inclinazione libidica per la madre.” (VS - 237). Nella descrizione del complesso di Edipo, dopo l’identificazione col padre viene l’inclinazione libidica per la madre, che, secondo Freud, si evolve inizialmente in modo indipendente. Si direbbe che il desiderio per la madre abbia due origini, l’identificazione col padre, ossia la mimesi, e la pulsione libidica direttamente fissata sulla madre. Secondo Freud, queste due tendenze, quando entrano in contatto, non possono che rafforzarsi reciprocamente, determinando lo sviluppo di una situazione conflittuale tra padre e figlio.

Scriva Freud: “Il bambino s’accorge che il padre gli sbarra la strada verso la madre; la sua identificazione col padre assume per questo fatto una colorazione ostile e finisce per confondersi con il desiderio di sostituire il padre, anche presso la madre. L’identificazione, d’altronde, è ambivalente sin dall’inizio.”<sup>108</sup> In questo passo non c’è, apparentemente, nulla di nuovo rispetto alle considerazioni appena fatte; eppure, c’è un punto che può aiutarci a comprendere meglio il rapporto di Freud con la mimesis: cosa significa, infatti, quell’*anche presso la madre*? Si tratta

<sup>108</sup> Ibidem.

di un'espressione piuttosto strana, poiché poco prima Freud ha definito l'identificazione come desiderio di sostituire il padre, e non possiamo credere che la madre non sia considerata dal bambino come oggetto del desiderio del padre, quindi da desiderare a sua volta. Se ci fermiamo ad una lettura superficiale di questo passo, ci limiteremo a constatare che quell'*anche presso la madre* sia un'inavvertenza di Freud poiché, se il bambino volesse sostituire il padre *sotto ogni aspetto*, è ovvio che vorrebbe sostituirlo anche presso la madre. Ma se riflettiamo a fondo sulla tendenza freudiana ad assumere la mimesi come dato scientifico, per poi respingerla a livello teorico, sostituendola con il desiderio oggettuale, la pulsione libidica verso la madre, scopriamo in quell'*anche presso la madre* il luogo del rifiuto di Freud di impegnarsi nell'analisi del desiderio mimetico. Si è visto infatti come sia estremamente agevole interpretare il pensiero di Freud sull'identificazione associandolo allo schema mimetico, che fa del padre il modello del desiderio del figlio, indicandogli cioè il desiderabile col fatto stesso di desiderarlo: il padre non può pertanto evitare di designargli la madre come oggetto da desiderare. Tuttavia, dopo aver implicitamente posto alla base del complesso edipico il desiderio mimetico, Freud lo respinge con quell'*anche presso la madre*. È un punto decisivo: Freud neutralizza retrospettivamente ogni interpretazione mimetica del desiderio, almeno per quanto riguarda l'oggetto primario, la madre. Proprio quando sembrava che il desiderio mimetico - l'identificazione - potesse divenire il motore del complesso di Edipo, Freud lo respinge, sottraendogli l'oggetto più significativo del desiderio del bambino, ossia la madre. Pertanto è costretto a porre la pulsione libidica autonoma a fondamento del complesso, mentre alla mimesi è riservato un campo d'azione secondario, dal quale è esclusa senz'altro la madre. Questa tendenza di Freud a scartare ogni traccia della mimesi, che si affacciava nelle prime opere,

è verificabile nei lavori successivi in forma rafforzata. In *L'Io e l'Es*<sup>109</sup>, Freud scrive:

Molto presto, il bambino concentra la sua libido sulla madre. [...] In quanto al padre, il bambino si assicura un ascendente su di lui col favore dell'identificazione. Questi due atteggiamenti coesistono per un certo tempo, fino al momento in cui, avendo i desideri sessuali nei confronti della madre subito un rafforzamento ed essendosi il bambino accorto che il padre costituisce un ostacolo alla realizzazione di tali desideri, si vede nascere il *complesso di Edipo*. L'identificazione con il padre assume allora un carattere di ostilità, genera il desiderio di eliminare il padre e di sostituirlo presso la madre. A partire da quel momento, l'atteggiamento nei confronti del padre diventa ambivalente. Si direbbe che l'ambivalenza, già implicata fin dall'origine nell'identificazione, divenga manifesta.<sup>110</sup>

A prima vista, si ha l'impressione di non avere qui altro se non una fedele riesposizione delle tesi esposte nella *Psicologia delle masse e analisi dell'Io*; una lettura più attenta rivela invece alcune differenze molto piccole ma non per questo meno importanti. Nel primo testo, Freud insisteva sull'antiorità temporale dell'identificazione col padre rispetto all'attrazione libidica verso la madre. In *L'Io e l'Es*, al contrario, pur non rinunciando a tale dottrina dell'identificazione, l'elemento primario diviene la pulsione per la madre. L'indicazione che ne possiamo trarre è che Freud ci proibisce di pensare che una sola e stessa forza, la volontà di sostituire il padre *sotto ogni aspetto*, sia a fondamento dell'identificazione e dell'inclinazione per la madre. In quest'ultimo testo, infatti, ritroviamo - poco prima del nascere del complesso di Edipo - il "rafforzamento" dell'inclinazione

<sup>109</sup> S.Freud, *L'Io e l'Es*, in *Opere*, IX, cit., pp. 469-520 (tit. orig. *Das Ich und das Es*, in *G.W.*, XIII, cit., pp. 237-89).

<sup>110</sup> Ivi, p. 494.

libidica, ma anziché interpretare tale rafforzamento come il risultato dell'incontro con l'identificazione, Freud inverte l'ordine dei fenomeni, escludendo un rapporto di causa-effetto tra identificazione e rafforzamento del desiderio per la madre. Tale rafforzamento resta del tutto infondato. Come si può vedere, *L'Io e l'Es* fa piazza pulita di tutte le intuizioni mimetiche che erano emerse nella *Psicologia delle masse e analisi dell'Io*, e ciò a costo di una certa incoerenza.

Perché Freud procede così? Perché rifiuta la via del mimetico? La tendenza all'occultamento della mimesi è ben visibile nel corso della sua produzione teorica, e dunque non può essere frutto di un caso fortuito. Anche se probabilmente non in maniera del tutto chiara, Freud ha riflettuto sulla mimesis, per un certo periodo l'ha considerata una forza che agisce nella stessa direzione della pulsione libidica verso la madre. Anziché abolire quest'ultima tendenza infondata, adottando definitivamente il mimetico come fenomeno più che sufficiente per spiegare il complesso di Edipo, Freud ha eseguito l'operazione inversa, assegnando all'inclinazione per la madre il ruolo di fondamento dell'intero complesso. Purtroppo egli non riuscirà mai a fondare scientificamente tale inclinazione, condannando la psicoanalisi a molteplici critiche e ad una sorta di ambiguità permanente, la stessa che è contenuta nell'espressione *anche presso la madre*. E proprio da quell'*anche presso la madre* Girard riparte per giungere là dove lo stesso Freud sarebbe giunto se si fosse impegnato sulla via del mimetico.

## §2. *Dal complesso di Edipo al Double Bind*

Abbiamo appena visto come, nell'analisi del complesso edipico, Girard focalizzi la propria attenzione sul processo attraverso il

quale Freud elimina tutte le tracce di mimetismo che si erano affacciate nella *Psicologia delle masse e analisi dell'Io*. Se nel capitolo sull'identificazione sembrava profilarsi un complesso di Edipo fondato sul desiderio mimetico del bambino di sostituire il padre *sotto ogni aspetto*, a partire da quell'*anche presso la madre* abbiamo assistito alla sconfessione freudiana del desiderio mimetico, completamente sostituito dal desiderio oggettuale. Come abbiamo già sottolineato, quell'*anche presso la madre* è un punto decisivo per le ricerche di Freud, e proprio da quell'espressione Girard riprende la critica all'interpretazione freudiana dell'Edipo. Identificarsi col padre, ci ha insegnato Freud, significa voler divenire ciò che questi è, volerlo sostituire *sotto ogni aspetto*. Per escludere la madre da questo *sotto ogni aspetto*, bisognerebbe ammettere che il bambino conosca già la legge - il divieto dell'incesto - e vi obbedisca prima ancora di aver ricevuto la minima indicazione su di essa. È il conflitto col padre che gli insegnerà il divieto, gli farà esperire la legge per la prima volta. Per escludere la madre *a priori*, occorrerebbe che il complesso avesse già avuto luogo, cosa del tutto assurda: la madre va pertanto inclusa.

Se il figlio si dirige verso gli oggetti del padre, è insomma perché si orienta in tutto e per tutto sul modello che si è dato, e questo modello si dirige necessariamente verso i *suoi* oggetti, quelli che già gli appartengono o quelli di cui intende appropriarsi. Il movimento del discepolo verso gli oggetti del modello, compresa la madre, è già abbozzato nell'identificazione, è incluso nell'idea stessa di identificazione qual è definita da Freud. (VS - 241).

Poiché il discepolo e il modello dirigono i propri desideri sullo stesso oggetto, si avrà inevitabilmente uno scontro tra i due: la rivalità edipica esiste, ma è determinata dai desideri del modello. Il discepolo si trova, in tutta innocenza, e senza secondi fini, ad imitare le scelte del modello, desiderare ciò che lui desidera: è

ovvio, pertanto, che il bambino voglia sostituire il padre *anche presso la madre*. A cosa conduce la rivalità mimetica? Alla violenza reciproca; ma tale reciprocità è il risultato di un processo, processo che coincide proprio col complesso edipico.

Se nell'esistenza individuale c'è una fase in cui la reciprocità non esiste ancora, in cui le rappresaglie rimangono impossibili, è proprio nella fase dell'infanzia, nei rapporti tra gli adulti e i bambini. È proprio ciò che rende l'infanzia così vulnerabile. L'adulto è sempre pronto a prevedere la violenza, e alla violenza replica con la violenza, sa rispondere per le rime; il bambino invece non si è mai trovato esposto alla violenza, ragion per cui avanza senza la minima diffidenza verso gli oggetti del suo modello. Solo l'adulto può interpretare i movimenti del bambino come un desiderio di usurpazione; li interpreta in seno ad un sistema culturale che non è ancora quello del bambino, a partire da significati culturali di cui il bambino non ha la minima idea. (VS - 242).

L'infanzia è un periodo dell'esistenza del tutto *sui generis*: il bambino non conosce ancora la violenza, il divieto, la legge, poiché non è ancora passato attraverso il complesso di Edipo, il quale costituisce la prima occasione di scontro con il proprio modello, il padre. Come può il bambino tollerare, anche se circondato da precauzioni di ogni genere, il primo *no* del proprio modello? Proprio colui che gli dice "imitami", suggerendogli gli oggetti da desiderare, ora gli dice "non imitarmi", proibendogli l'accesso all'oggetto del desiderio rappresentato dalla madre? Proprio perché il bambino non è ancora in grado di rispondere alla violenza con la violenza, in quanto non ne ha fatto ancora esperienza, il primo ostacolo suscitato dal *double bind* mimetico rischia di lasciare in lui un'impressione indelebile.

Il padre prolunga tratteggiandoli i movimenti appena accennati dal figlio e constata senza sforzo che questi punta diritto



al trono e alla madre. Il desiderio del parricidio e dell'incesto non può essere un'idea del bambino, è con ogni evidenza l'idea dell'adulto, del modello. [...] Il figlio è sempre l'ultimo ad apprendere che è in cammino verso il parricidio e l'incesto, ma gli adulti, questi bravi apostoli, sono lì apposta per informarlo. (VS - 243).

Si è accennato alla nozione di *double bind*; Girard utilizza molto spesso quest'espressione, e vale dunque la pena di analizzarla meglio, prima di proseguire il discorso su Freud. Il termine *double bind* è stato coniato dallo psichiatra G.Bateson nel suo *Toward a Theory of Schizophrenia*<sup>111</sup> a proposito delle afasie e contraddizioni, riscontrabili soprattutto a livello linguistico, tipiche di alcuni individui schizofrenici. Ad esempio, Bateson riporta nel suo saggio il caso di alcune madri che, pur parlando il linguaggio dell'amore e della dedizione nei confronti del figlio, ne respingono ogni manifestazione d'affetto, mostrandosi estremamente fredde, probabilmente perché il bambino ricorda loro una qualche esperienza negativa con altri uomini. Il bambino esposto continuamente a questo gioco di ambivalenza linguistica, di alternanza tra calore e freddezza, deve perdere completamente la fiducia nel linguaggio. In un'accezione più ampia, il *double bind* è stato impiegato nelle scienze della cultura a proposito della teoria dell'informazione. L'ordine di quest'ultima si instaura su di una base di disordine e contraddizioni, alla quale può sempre tornare. L'evento *a* scatena l'elemento *b*, che scatena altri elementi, dei quali l'ultimo torna ad interagire con *a*. Attorno a Bateson si è organizzato un gruppo di studiosi,<sup>112</sup> i quali hanno creato una vera e propria scuola psichiatrica, la cosiddetta

<sup>111</sup> G.Bateson, *Toward a Theory of Schizophrenia*, in *Steps to an Ecology of mind*, Londra, Intertext, 1972, pp. 201-274; trad. it. *Verso un'ecologia della mente*, Milano, Adelphi, 1995, pp. 244-274.

<sup>112</sup> Tra essi i più noti sono p. Watzlavick, J.Beavin e D.Jackson.

scuola di Palo Alto. A partire dalla teoria psichiatrica di Bateson e dalla nozione di *double bind*, essi hanno elaborato una teoria e pragmatica della comunicazione umana<sup>113</sup> che, significativamente, è pervenuta alla scoperta di alcuni casi di meccanismo vittimario. Essi sostengono che, in un sistema culturale, ogni tendenza di quest'ultimo a divenire disfunzionale si traduce immediatamente in uno sforzo inconscio di ristabilire l'equilibrio perduto, a scapito di un individuo contro il quale si coalizza la comunità. È proprio tale individuo a presentare disturbi mentali utili per l'insieme del gruppo, perché ritenuti responsabili della perdita dell'equilibrio sociale. Tuttavia la scuola di Palo Alto, pur avvicinandosi straordinariamente alle ricerche di Girard, prende in esame soltanto realtà sociali molto esigue, in primo luogo la famiglia nucleare occidentale; inoltre, applicando il fenomeno del *double bind* al solo linguaggio e quindi limitandolo alla teoria della comunicazione sociale, resta ancorata ad una prospettiva troppo parziale. Il *double bind* è per Girard uno strumento prezioso, ma solo se applicato al mimetico, ovvero a tutto l'ambito dei rapporti umani, poiché il mimetico, pur non essendogli estraneo, precede il linguaggio e lo travalica in ogni senso. Girard, in ultima analisi, trae certamente il concetto di *double bind* dalla scuola di Palo Alto, e pertanto possiamo affermare che la teoria mimetica sia stata influenzata da quest'ultima; tuttavia le sue ricerche hanno un'impostazione molto più ampia, e i risultati della teoria mimetico-vittimaria permettono di comprendere organicamente non solo la questione della comunicazione umana, ma l'intero processo di ominizzazione.

Si è detto che l'infanzia è un momento unico nell'esistenza dell'individuo, poiché nulla è l'esperienza della violenza che si

<sup>113</sup> p. Watzlavick, J.Beavin e D.Jackson, *Pragmatica della comunicazione umana*, Roma, Astrolabio, 1971 (tit. orig. *Pragmatics of Human Communications*, New York, Norton, 1967).

possiede in quel periodo della vita, e pertanto si è molto più esposti ad essa, rimanendone talvolta segnati interiormente anche in età adulta.

Se la prima interposizione del modello tra il discepolo e l'oggetto deve costituire un'esperienza particolarmente traumatizzante, è proprio perché il discepolo non è in grado di effettuare l'operazione intellettuale che l'adulto, e in particolare Freud stesso, gli attribuisce. Il discepolo, anche adulto e a maggior ragione bambino, è incapace di decifrare la rivalità come rivalità, simmetria, uguaglianza. Trovandosi ad affrontare l'ira del modello, il discepolo è obbligato in un certo senso a scegliere tra se stesso e il modello. Ed è evidente che sceglierà il modello. (VS - 243).

Il bambino esperisce per la prima volta il *no* del modello, la sua ira vendicatrice; tuttavia, non sa come giustificare tale ira, poiché egli non è cosciente del rapporto triangolare che lo lega al padre-modello e alla madre-oggetto. Il bambino cerca quindi disperatamente una giustificazione all'ira paterna, e la ritrova soltanto in un proprio segreto demerito rispetto al padre, che è così obbligato a sbarrargli la strada del "paradiso", ossia dell'apagamento del desiderio. Questo processo, lungi dall'indebolire il prestigio paterno, lo rafforza: il discepolo si crede colpevole senza riuscire a capirne esattamente la ragione, si pensa indegno dell'oggetto del suo desiderio, oggetto che così diverrà ai suoi occhi più desiderabile che mai. "L'orientamento del desiderio verso gli oggetti protetti dalla violenza dell'*altro* si è così iniziato. Il legame tra il desiderabile e la violenza, che qui si stringe, potrebbe non sciogliersi mai." (VS - 244). Se restiamo a quel che dice Freud, il bambino non stenterebbe a riconoscere nel padre un rivale, il tradizionale "terzo incomodo"; ma l'osservazione quotidiana di sentimenti quali l'invidia o la gelosia mostra come neppure gli antagonisti adulti riescano a riportare

il loro stesso antagonismo alla semplice rivalità: sembra allora che Freud attribuisca al bambino una capacità di discernimento molto superiore a quella degli adulti. All'interno dello stesso sistema freudiano, l'attribuzione al figlio di una *coscienza chiara e distinta* della rivalità costituisce una inverosimiglianza che non può passare inosservata.

Arriviamo qui al punto focale della nostra critica di Freud. L'elemento mitico del freudismo non dipende assolutamente, come si è a lungo affermato, dalla non-coscienza dei dati essenziali che determinano la psiche individuale. [...] Quel che rimproveriamo a Freud, in ultima analisi, è di restare indefettibilmente attaccato, malgrado le apparenze, a una filosofia della coscienza. L'elemento mitico del freudismo è la *coscienza* del desiderio parricida e incestuoso, coscienza-lampo, certo, fra la notte delle prime identificazioni e quella dell'inconscio, ma pur sempre coscienza reale, coscienza alla quale Freud non vuole rinunciare, il che lo obbliga a tradire qualsiasi logica e ogni verosimiglianza, una prima volta per rendere possibile tale coscienza e una seconda volta per annullarla, immaginando l'inconscio-ricettacolo e il sistema di pompe aspiranti e rimoventi che sappiamo. Questo desiderio del parricidio e dell'incesto io lo rimuovo perché un tempo l'ho veramente voluto. *Ergo sum.* (VS - 246).

Dunque il nocciolo della critica di Girard a Freud verte sull'assunzione, da parte di quest'ultimo, della coscienza del desiderio incestuoso; ciò che è più notevole, è che tale assunzione è perfettamente inutile, poiché il rapporto conflittuale tra discepolo e modello sarebbe verosimile – e lo è davvero – anche senza la coscienza da parte del discepolo del suo stesso desiderio. La concezione mimetica del desiderio apre alla ricerca psichiatrica una terza via, equidistante tanto "dall'inconscio-ricettacolo del freudismo quanto da qualsiasi filosofia della coscienza masche-

rata da psicoanalisi esistenziale.”<sup>114</sup> Questa terza via, in sostanza, sfugge ai miti opposti e simmetrici dell'*adattamento* e della *pervertità*: per entrambi, l'individuo “adattato” è colui che divide il reale al fine di neutralizzare il *double bind*, assegnando alle due ingiunzioni contraddittorie – “sii come il modello, non essere come il modello” – due settori diversi di applicazione. In ultima analisi, l'individuo “adattato” è colui che realizza da sé l'occultamento della violenza arbitraria; al contrario, il “disadattato” è colui che non si uniforma, si rivolta, votandosi a forme di violenza e menzogna ben peggiori della maggior parte delle violenze sacrificali atte ad effettuare l'occultamento in questione, ma non per questo meno veridiche. Conclude Girard: “All'origine di numerosi disastri psichici c'è una sete di verità inevitabilmente misconosciuta dalla psicoanalisi, una protesta oscura ma radicale contro la violenza e la menzogna inseparabili da *ogni ordine umano*.” (VS - 247).

### §3. Oltre il complesso di Edipo: il Super-Io

Una critica alla psicanalisi che passi attraverso la nozione di *double bind*, come abbiamo visto essere quella di Girard, che faccia quindi ricorso ad un concetto nato e sviluppatosi in un contesto di studi e ricerche psichiatriche molto diverso da quello in cui è stata concepita l'opera di Freud, si espone naturalmente all'accusa di condurre la psicoanalisi fuori da se stessa, verso concetti ad essa estranei, verso orizzonti sconosciuti. Tuttavia, se si analizzano attentamente alcuni passi tratti da *L'Io e l'Es*, non si potrà più pensare davvero che Freud ignori il *double bind*. I rapporti del *Super-Io* con l'*Io* non si limitano, scrive Freud, “a rivolgergli il

<sup>114</sup> Quest'espressione si trova in VS - 246.

consiglio: «Sii così» (come tuo padre), ma implicano anche il divieto: «Non essere così» (come tuo padre); in altre parole: «Non fare tutto ciò che fa lui, molte cose sono riservate soltanto a lui.»<sup>115</sup> Come si può ancora sostenere che Freud ignori il *double bind*? Non solo egli coglie benissimo la duplicità dell'imperativo contraddittorio, ma la colloca nel luogo migliore per realizzarne tutte le potenzialità, ovvero all'interno del *Super-Io*. Osserva Girard: «Il *Super-Io* non è nient'altro che la ripresa dell'identificazione col padre, ormai non più collocata *prima* del complesso di Edipo ma *dopo*. [...] È *dopo* il complesso che l'identificazione con il padre deve ormai operare tutti i suoi effetti; essa è divenuta il *Super-Io*.” (VS - 248). Se riflettiamo a fondo sul concetto di *Super-Io* così come lo si ritrova in *L'Io e l'Es*, ci rendiamo conto non solo che esso può essere interpretato alla luce del *double bind*, ma che non può essere letto nella prospettiva indicata da Freud, ossia quella di un complesso di Edipo “rimosso”, vale a dire di un desiderio parricida e incestuoso che è stato prima cosciente e poi è divenuto incosciente. Per concepire le due ingiunzioni contraddittorie del *Super-Io* nel contesto di incertezza implicato dalla descrizione freudiana, occorre ammettere una prima imitazione del padre-modello, che viene però ricompensata da un *no* tanto più perentorio e violento quanto l'imitazione è stata fedele. L'imperativo: “Sii come il padre” sembra ricoprire l'intera sfera delle attività paterne, senza lasciare neppure intravedere l'imperativo contrario che segue immediatamente e in modo altrettanto perentorio e onnicomprensivo.

È assente ogni principio di differenziazione; ed è questa ignoranza che è terribile; il figlio si domanda in cosa abbia demeritato; cerca di definire per le due ingiunzioni campi separati di applicazione. Non dà affatto l'impressione di un trasgressore: non ha infranto una legge che già conosca; cerca di conoscere

<sup>115</sup> S.Freud, *L'Io e l'Es*, cit., pp. 496-97.

la legge che permetterebbe di definire la sua condotta come trasgressiva. (VS - 248-249).

A questo punto la questione si profila in questi termini: perché Freud riprende gli effetti di mimesi, da lui rifiutati nella fase del complesso edipico, dopo essere stato già una volta tentato da essi? Vi è un'unica soluzione: Freud non vuole affatto rinunciare a tali effetti mimetici, poiché essi sono costitutivi dell'identificazione, e vi ritorna nel *Super-Io*. Tuttavia, la definizione di quest'ultimo, in *L'Io e l'Es*, uscito nel 1923, segue quasi immediatamente la seconda esposizione dell'Edipo, per intenderci quella in cui scompare ogni riferimento agli effetti di *mimesis* tratteggiati in *Psicologia delle masse e analisi dell'Io*, uscito nel 1921. Come spiegare tutto ciò? Nel saggio del 1921 Freud ha creduto possibile conciliare la mimesi con il complesso edipico fondato sulla pulsione autonoma del bambino verso la madre; nel corso della redazione, tuttavia, ha iniziato a presagire l'incompatibilità dei due temi, e tale incompatibilità è reale, poiché il desiderio mimetico è del tutto indipendente dall'oggetto, mentre la pulsione nei confronti della madre è un desiderio rigidamente oggettuale. Freud, quando si trova a scegliere tra le due opzioni, sceglie senz'altro il suo complesso edipico, con tanto di desiderio incestuoso e parricida. Ciò non significa però che rinunci alla mimesi: se la scarta nell'Edipo, è per ufficializzare una versione chiara e definitiva del complesso, onde potersi poi trovare libero di giocare in seguito con gli effetti mimetici. Ecco perché c'è in Freud la tendenza a voler tornare sempre a *prima* del complesso; ed è la ragione per la quale la mimesi ricompare nel *Super-Io*.

Freud, insomma, ha dapprima tentato di sviluppare il complesso di Edipo sulla base di un complesso per metà oggettuale e per metà mimetico. Da ciò la strana dualità dell'identifica-

zione con il padre e dell'inclinazione libidica per la madre nella prima e anche nella seconda versione dell'Edipo. È il fallimento di tale compromesso a spingere Freud a fondare l'Edipo su un desiderio puramente oggettuale e a riservare gli effetti mimetici per un'altra formazione psichica, il Super-Io. (VS - 250).

Nel desiderio mimetico non si possono mai separare l'identificazione, la scelta dell'oggetto e la rivalità: la prova che il pensiero freudiano è influenzato dall'intuizione mimetica sta precisamente nella costante congiunzione di questi tre elementi. Nel complesso edipico, Freud non si libera che a stento del mimetismo, pagando il prezzo di una grave inverosimiglianza; inversamente, nel *Super-Io*, laddove nulla più dovrebbe contrastare l'identificazione col padre, rispunta la rivalità per un oggetto necessariamente materno. Infatti, quando il *Super-Io* dice: "Non essere come lui, molte cose sono riservate a lui solo", non può che trattarsi evidentemente della madre. Il *Super-Io*, nato dallo sforzo di rimozione del complesso edipico, pone non pochi problemi. In realtà, la riattivazione dell'identificazione col padre che definisce il *Super-Io* provoca immediatamente il risorgere del triangolo edipico, e con esso richiama in causa i tre termini di cui parlavamo più sopra.

Per persuadersi che c'è veramente desiderio di parricidio, desiderio d'incesto, Freud è obbligato a scartare il modello in quanto designa il desiderio e a radicare il desiderio nell'oggetto, vale a dire a perpetuare la concezione tradizionale e regressiva del desiderio: il movimento del pensiero freudiano verso la *mimesis* radicale è costantemente frenato da questo strano obbligo, questa specie di dovere, che egli si crea, assai chiaramente, del parricidio e dell'incesto. (VS - 253-254).

La rivalità mimetica presenta in confronto al complesso freudiano vantaggi di ogni genere; insieme alla problematica coscienza



del parricidio e dell'incesto, essa si libera della necessità della rimozione, assicurando una coerenza di cui la psicanalisi freudiana è incapace. Ma perché Freud rinuncia al desiderio mimetico, pur senza rifiutarlo del tutto? Una volta incamminato su quella via, perché si è fermato? In realtà, probabilmente non ha scorto quell'apertura illuminante che è il principio mimetico: Girard può dire ciò che dice proprio perché si trova al di là di Freud e del freudismo e può così ricongiungere i punti nodali dei testi del padre della psicoanalisi, terminando ciò che quest'ultimo ha soltanto intravisto. "Freud è abbagliato da ciò che gli sembra la sua scoperta cruciale. Questa gli ostruisce l'orizzonte; gli impedisce di impegnarsi sulla via di quella *mimesis* radicale che rivelerebbe la natura mimetica del parricidio e dell'incesto, sia nel mito edipico che nella psicoanalisi." (VS - 254). Nella prospettiva girardiana, la psicoanalisi post-freudiana<sup>116</sup> ha svolto

<sup>116</sup> Quando Girard si riferisce alla psicanalisi post-freudiana, ha principalmente di mira due indirizzi diversi della psicologia contemporanea: la psicanalisi strutturalista di Lacan e quella post-strutturalista di Deleuze e Guattari. In *L'aggressività in psicanalisi* (J.Lacan, *L'aggressività in psicanalisi*, in *Scritti*, Torino, Einaudi, 1970; tit. orig. *L'aggressivité en psychanalyse*, in *Écrits*, Parigi, Seuil, 1966), Lacan sottolinea come l'effetto strutturale di identificazione col rivale non va di per sé, se non sul piano della "favola": identificazione e rivalità non sono più legate al livello profondo della struttura, ma soltanto in modo superficiale ed accidentale. Scrive Girard a tale proposito: "L'effetto di cui parla Lacan non appartiene neanche al Freud migliore; caratterizza invece perfettamente il dogma psicanalitico raggelato." (VS - 256). La psicologia post-strutturalista di Deleuze e Guattari, com'è noto, ruota intorno al concetto di *Anti-Edipo*; i due autori fanno passare l'Edipo psicanalitico dal lato del rimosso, di cui esso sarebbe un rappresentante improprio: insomma, i desideri edipici sono, secondo Deleuze e Guattari, l'immagine trasfigurata attraverso cui il rimosso intrappola il desiderio. In tale prospettiva, la famiglia diviene un mero "agente delegato al rimosso", delegato - s'intende - dalla società, che nel rimosso vede un mezzo per assicurare la sua "repressione" (cfr. G.Deleuze-F.Guattari, *L'Anti-Edipo*, Torino, Einaudi, 1975; tit. orig. *L'Anti-Œdipe*, Parigi, Ed.

perfettamente il suo compito di sistematizzazione dell'opera del maestro, portando a compimento l'occultamento della mimesi iniziato con Freud stesso. Si è pertanto dimenticata l'identificazione col padre, instaurando la dittatura del *Super-Io* su basi incontrollabili, estromettendo cioè da quest'ultimo ogni riferimento alla rivalità mimetica. Si avrà quindi, nel complesso edipico, una rivalità senza identificazione, seguita, nel *Super-Io*, da una identificazione senza rivalità. L'importanza delle analisi freudiane non risiede nelle precarie impalcature che i suoi discepoli hanno voluto costruire mascherandole da sistema, ma nel *fallimento* del sistema stesso. Freud non è mai riuscito ad organizzare i rapporti tra modello, discepolo e oggetto del desiderio: non può considerare uno di essi senza che rispuntino gli altri due, eppure non vi ha mai rinunciato. Se il complesso di Edipo è una lettura erronea del *double bind*, tutto ciò che è considerato desiderio filiale di parricidio e incesto ha come istigatore il padre stesso, in quanto modello.

---

de Minuit, 1972). Girard è molto critico nei confronti di questa posizione, poiché, nella sua prospettiva, Deleuze e Guattari, pur credendo di opporsi a Freud e al complesso edipico, ne mantengono l'impostazione: "Deleuze e Guattari si richiamano a un Freud che ai loro occhi è quello buono, contro un altro – quello dell'Edipo – che sarebbe quello cattivo. Cercano insomma di dividere il grand'uomo contro se stesso, ma l'espulsione di Freud da parte di Freud non avviene mai: l'opera rimane impregnata di Freud anche e soprattutto su quei punti in cui Freud è violentemente ripudiato. Il Freud cacciato via dalla porta rientra dalla finestra, tanto che – al termine di questa psicomachia freudiana – egli è interamente o quasi di nuovo là: un Freud in frantumi, certo, e perfino molecolare, un Freud emulsionato e frullato, ma pur sempre Freud, sempre e comunque Freud." (R. Girard, *Sistema del delirio*, in *Il risentimento*, raccolta di saggi a cura di S. Tomelleri, Milano, Ed. Raffaello Cortina, 1999, p. 107; tit. orig. *Système du délire*, articolo apparso per la prima volta in *Critique*, Parigi, Ed. de Minuit, 1972 e ripubblicato in *Critique dans un souterrain*, Parigi, Grasset, 1976).

Le analisi freudiane vanno considerate non come un sistema completo ma come una serie di saggi, quasi sempre sul medesimo argomento. Il *Super-Io*, ad esempio, non è altro che una riproposta dell'Edipo; più si penetra la sua genesi e più si capisce che la differenza che lo separa dall'Edipo è illusoria. [...] La mediocre opposizione da lui incontrata l'ha spinto sulla via di un dogmatismo polemico e sterile che i fedeli hanno ciecamente abbracciato e gli infedeli ciecamente respinto, cosicché è divenuto difficile qualsiasi contatto semplice e vivo con i testi. (VS - 255).

#### §4. *L'omicidio collettivo e la genesi dei divieti*

L'eco che *Totem e tabù*<sup>117</sup> suscitò presso il pubblico e presso la critica fu molto scarso; anzi, le tesi esposte in quel saggio da Freud furono presto considerate inaccettabili, in quanto fondate su un "circolo vizioso" – l'espressione è di Lévi-Strauss – che vorrebbe rendere conto di fenomeni che assume già come presupposti. Riportiamo il passo centrale del saggio di Freud, riguardante appunto l'omicidio collettivo del padre primordiale:

Un certo giorno i fratelli scacciati si riunirono, abbattono il padre e lo divorarono, ponendo fine così all'orda paterna. Uniti, osarono compiere ciò che sarebbe stato impossibile all'individuo singolo. [...] Il progenitore violento era stato senza dubbio il modello invidiato e temuto da ciascun membro della schiera dei fratelli. A questo punto essi realizzarono, divorandolo, l'identificazione con il padre, ognuno si appropriò di una parte della sua forza. [...] Dopo averlo soppresso, aver soddisfatto il loro odio e aver imposto il loro desiderio di identificazione con lui, dovette farsi sentire l'affezione nei suoi confronti fin allora

<sup>117</sup> Ivi, p. 193-95.

rimasta sopraffatta. Questo si verificò nella forma del rimorso, sorse un senso di colpa che coincide con il rimorso sentito collettivamente. Morto, il padre divenne più forte di quanto lo fosse stato da vivo: [...] ciò che prima egli aveva impedito con la sua esistenza, i figli se lo proibirono ora spontaneamente nella situazione psichica dell'”obbedienza retrospettiva”. Revocarono il loro atto dichiarando proibita l'uccisione del sostituto paterno, il totem, e rinunciarono ai suoi frutti, interdicendosi le donne che erano diventate disponibili. Prendendo le mosse dalla *coscienza di colpa del figlio*, crearono i due tabù fondamentali del totemismo, che proprio perciò dovevano coincidere con i due desideri rimossi del complesso edipico.<sup>118</sup>

Se si legge attentamente questo passo, saltano agli occhi bizzarrie ancora più clamorose. L'omicidio, innanzitutto. Esso costituisce la principale curiosità dell'intera opera, è – dice Girard – “l'attrazione turistica” attorno alla quale ruota tutto il discorso di Freud. Eppure è del tutto inutile: se l'argomento che Freud vuole trattare è la genesi dei divieti sessuali, l'omicidio non fa che causare serie difficoltà.

Fintanto che non c'è omicidio, infatti, si può passare, senza che vi sia rottura, dalle privazioni sessuali inflitte ai giovani maschi dal padre terribile ai divieti propriamente culturali. L'omicidio spezza tale continuità. Freud si sforza di riparare la breccia ma senza troppa convinzione e le sue idee finali sono al tempo stesso più confuse e meno semplicistiche di quanto si dica. (VS - 267).

A dir la verità, l'ipotesi della derivazione dei divieti dal dispotismo paterno non è interamente freudiana, e Freud stesso indica l'etnologo Atkinson come il primo sostenitore di tale tesi:

<sup>118</sup> S.Freud, *Totem e tabù*, cit., p. 194.

Atkinson sembra essere stato il primo a riconoscere che le condizioni assegnate da Darwin all'orda primitiva, nella pratica, non potevano che favorire l'esogamia. Ciascuno di quegli esiliati [i giovani maschi cacciati dal padre] poteva fondare un'orda analoga, all'interno della quale la proibizione delle relazioni sessuali era assicurata e mantenuta dalla gelosia del capo; ed è così che col tempo tali condizioni hanno finito per generare la regola che esiste attualmente allo stato di legge conscia: niente relazioni sessuali all'interno del totem.<sup>119</sup>

L'omicidio collettivo, invece, è un'invenzione di Freud; tuttavia la sua incongruenza rispetto al resto dell'opera obbliga il lettore ad interrogarsi sulla ragione che ha indotto Freud a porlo proprio a quel punto del suo discorso. Cerchiamo allora di ricostruire le vicende di *Totem e tabù*, poiché le teorie in esso esposte chiamano in causa svariati concetti costitutivi della teoria mimetico-vittimaria, in primo luogo quello di omicidio collettivo e di sacrificio, per poterci limitare a reiterare passivamente la condanna dei suoi capisaldi teorici. Nel 1913, anno di pubblicazione di *Totem e tabù*, l'informazione etnologica stava muovendo i suoi primi passi, e le teorie di Frazer e Robertson Smith, le cui tracce si trovano chiaramente nel saggio di Freud, sono oggi ampiamente superate. La loro stessa nozione di totemismo è stata pressoché abbandonata. Tuttavia, non è detto che il crollare di una teoria trascini nel nulla tutti i dati che si sforzava di spiegare: se oggi, dopo Lévi-Strauss, non ha più senso parlare del totemismo come categoria etnologica, in quanto esso è parte della più ampia attività classificatoria dell'uomo primitivo, ciò non significa che i fenomeni che venivano spiegati grazie al totemismo perdano la loro importanza. Compiendo tale operazione, si rischia di nullificare, insieme al totemismo, tutto

<sup>119</sup> Ivi, p. 157.

il problema del religioso, ed è quello che fa lo strutturalismo. Freud non cade in quest'errore: egli vede perfettamente quanto vi sia di precario nella nozione di totemismo e quanto esso sia, in ultima analisi, un *enigma*. Non accetta infatti nessuna delle teorie sul totemismo proposte dalle discipline sociologiche e psicologiche; in particolare, si scaglia contro le teorie nominaliste: "Tutte queste teorie (nominaliste) [...] spiegano perché le tribù primitive portino dei nomi di animali, ma lasciano senza spiegazione l'importanza che tale denominazione ha acquisito ai loro occhi, in altre parole non spiegano il sistema totemico."<sup>120</sup> L'atteggiamento di Freud è interamente condivisibile perché insiste sulla necessità di non lasciare svanire il problema totemico, e quindi religioso, dietro l'apparenza dell'"affatto naturale." Egli osserva che, nel religioso, le opposizioni coincidono: il bene e il male, la gioia e la tristezza, il lecito e il proibito. Anzi, è proprio questo incontro di lecito ed illecito nella festa rituale ad attrarre la sua attenzione: "Mentre si sacrifica ritualmente l'animale, lo si piange solennemente..."<sup>121</sup> Negli aspetti propriamente religiosi del totemismo, Freud ritrova la *coincidentia oppositorum*, l'incontro degli incompatibili e i capovolgimenti tipici del religioso; egli intravede che questi ultimi sono governati dal gioco della violenza che s'inverte al suo parossismo grazie alla mediazione dell'omicidio collettivo, di cui egli stesso ammette la necessità ma non il carattere operatorio, in quanto gli resta oscuro il meccanismo della vittima espiatoria. Solo la vittima espiatoria permette di comprendere la ragione per la quale, man mano che si procede all'immolazione, quest'azione dapprima criminale diviene santa. È appunto il caso del totemismo: il divieto di cacciare e mangiare l'animale totemico si può violare in certe occasioni solenni, le feste rituali, durante le quali tutta la comunità infrange la legge. Anche se Freud non arriva alla totalità

<sup>120</sup> Ivi, p. 152.

di questa visione, la sua intuizione non lo inganna quando gli suggerisce di riportare l'enigma totemico ad un omicidio reale; tuttavia, mancandogli il meccanismo essenziale, non riesce a superare la tesi di un'uccisione unica avvenuta all'inizio dei tempi, la quale, se presa alla lettera, può soltanto far sorridere. Scrive a tal proposito Girard:

Prima di affermare che Freud sogna l'uccisione del suo stesso padre e scrive sotto dettatura del suo inconscio, si farebbe bene a valutare con lui i formidabili argomenti riuniti in *Totem e tabù*. Freud insiste, come qui si è fatto, sull'esigenza di partecipazione unanime nei riti. La trasgressione sarebbe semplicemente criminale e distruttiva se non riguardasse tutti, operanti all'unisono. Benché non arrivi ad individuare gli effetti benefici dell'unanimità, Freud riconosce che la santificazione poggia sull'indivisione. (VS - 272).

Secondo Girard, è grave che i critici di Freud e la stessa psicanalisi successiva facciano a gara per occultare sempre più le intuizioni che emergono in *Totem e tabù*. D'accordo, l'ipotesi dell'uccisione primordiale unica è inaccettabile, ma perché non raccogliere l'indicazione di Freud ed avviarsi sulla strada che fa convergere le cosiddette "credenze totemiche" sull'uccisione collettiva, non unica ma continuamente ripetuta da ogni comunità?

Una vita che nessun individuo può sopprimere e che può essere sacrificata solo con il consenso, la partecipazione di tutti i membri del clan, occupa lo stesso rango della vita dei membri stessi del clan. La regola, che ordina a ogni invitato che assiste al pasto del sacrificio di assaggiare la carne dell'animale sacrificato, ha lo stesso significato della prescrizione secondo cui un membro della tribù che ha commesso una colpa deve essere giustiziato dalla tribù intera. In altre parole, l'animale sacrificato era trattato come un membro della tribù; *essendo la*

*comunità a offrire il sacrificio, il suo dio e l'animale erano dello stesso sangue, membri di un solo e medesimo clan.*<sup>121</sup>

Come si può facilmente constatare, nelle deduzioni essenziali non rientrano affatto gli elementi più problematici ed enigmatici del totemismo; *Totem e tabù* non prospetta affatto una teoria del totemismo, ma semmai si orienta verso una teoria del sacrificio. Prova ne sono i molteplici riferimenti ai resoconti etnologici che hanno come oggetto sacrifici e immolazioni di animali, primo fra tutti il sacrificio del cammello risalente al IV secolo d.C. nel deserto del Sinai e riportato da Robertson Smith. Certo, tali sacrifici sono ricondotti alla “sopravvivenza di credenze totemiche”; tuttavia, l’interesse che Freud nutre nei loro confronti è dovuto alla vicinanza di tali fenomeni alla sua visione dell’uccisione collettiva. Nel sacrificio del cammello – per seguire questo esempio – l’animale è legato come un criminale, mentre la folla è armata; nel *diasparagmos* dionisiaco la vittima non è legata, non vi sono armi, ma c’è sempre la folla e il suo precipitarsi sulla vittima. *È sempre una scena di linciaggio ad essere mimata.* Qui Freud non può ricondurre il sacrificio al sogno, non può essere il simulacro di un delitto che nessuno ha mai commesso.

Il sacrificio si mostra proprio come un atto che si compie al posto di un altro che, nelle normali condizioni culturali, nessuno osa e neanche desidera commettere, ed è questo che Freud, letteralmente imprigionato nel problema dell’origine, cessa completamente e paradossalmente di vedere. [...] Egli vede che bisogna far risalire il sacrificio ad un evento ben più vasto e l’intuizione dell’origine che si impossessa di lui, poiché non è seguita fino in fondo, poiché è incapace di concludersi, gli fa perdere ogni senso della funzione. [...] Per conciliare la funzione con la genesi, per svelarle completamente l’una per mez-

<sup>121</sup> S.Freud, *Totem e tabù*, cit., p. 187.



zo dell'altra, occorre impadronirsi della chiave universale che Freud elude sempre: solo la vittima espiatoria può soddisfare tutte le esigenze ad un tempo. (VS - 277).

Bisogna tuttavia riconoscere a Freud una scoperta formidabile: anche se gli resta celata la funzione originaria della vittima espiatoria, egli è il primo ad affermare che il rito affonda le sue origini in un'uccisione *reale*. Tuttavia, dopo di lui questa scoperta verrà del tutto occultata se non ridicolizzata: "Tale opera [*Totem e tabù*] deve quindi restare in disparte, come se non fosse mai stata scritta. La vera scoperta di Freud, la sola di cui si possa dire con certezza che è destinata a iscriverne il suo nome nell'albo della *scienza*, è sempre stata considerata senza importanza." (VS - 277).

#### §5. *Freud e la tragedia*

La seconda parte del capitolo de *La violenza e il sacro* che Girard dedica a *Totem e tabù* ha come oggetto l'analisi dell'interpretazione freudiana della tragedia greca. Si tratta di un tema molto caro a Girard, per il quale, com'è noto, la tragedia rappresenta un banco di prova formidabile per la teoria mimetica ma, ancor più radicalmente, una fase di passaggio imprescindibile nel processo di emersione – che è allo stesso tempo decostruzione - dello stesso meccanismo della violenza vittimaria. È dunque opportuno riprendere i passi salienti della posizione di Freud sulla tragedia facendoli "reagire" con le considerazioni girardiane a tal proposito.

Una folla di persone che portano tutte lo stesso nome e vestite allo stesso modo stanno attorno ad un solo uomo e ciascuna dipende dalle sue parole e dai suoi gesti: è il coro schierato

intorno a colui che originariamente era il solo a rappresentare l'eroe. Un secondo, poi un terzo attore furono più tardi introdotti nella tragedia, per servire da partner all'eroe principale o per rappresentare questo o quello dei suoi tratti caratteristici. [...] L'eroe della tragedia doveva soffrire; e questo è ancor oggi il principale carattere di una tragedia. Era oberato dalla cosiddetta colpa tragica, di cui non sempre si possono cogliere le ragioni; il più delle volte, tale colpa non ha niente in comune con quella che noi consideriamo una colpa nella vita quotidiana. Consisteva il più delle volte in una ribellione contro un'autorità divina o umana, e il coro accompagnava, assisteva l'eroe con i suoi sentimenti di simpatia, cercava di trattenerlo, di metterlo in guardia, di moderarlo, e lo compiangeva allorché, realizzata la sua audace impresa, trovava il castigo meritato.<sup>122</sup>

La prima questione fondamentale è la seguente: perché l'eroe deve soffrire e in cosa consiste la sua colpa tragica?

Egli deve soffrire perché è il progenitore, l'eroe della grande tragedia primordiale di cui abbiamo parlato e che trova qui una rappresentazione tendenziosa; quanto poi alla colpa tragica, è quella che egli deve addossarsi per liberarne il coro. Gli eventi che si svolgono sulla scena rappresentano una deformazione, che potrebbe dirsi ipocrita e raffinata, di eventi veramente storici. In ogni realtà antica, furono precisamente i membri del coro la causa delle sofferenze dell'eroe; qui, invece, si approfondono in lamenti e in manifestazioni di simpatia, come se l'eroe stesso fosse la causa delle proprie sofferenze. Il delitto che gli viene imputato, l'insolenza e la rivolta contro una grande autorità, è appunto quello stesso che in realtà pesa sui membri del coro, la schiera dei fratelli. Ed è così, dunque, contro la sua volontà, che l'eroe tragico è promosso redentore del coro.<sup>123</sup>

<sup>122</sup> S. Freud, *Totem e tabù*, cit., p. 209.

<sup>123</sup> *Ibidem*.

Si tratta di una pagina soltanto, nella quale Freud prende una netta posizione nei confronti della tragedia antica, ma nella quale i punti che paiono anticipare la riflessione di Girard non sono pochi. L'eroe innanzitutto. Egli non è altro che la vittima del coro, che rappresenta la folla in piena crisi mimetica. La colpa tragica che gli viene addossata suo malgrado appartiene in realtà a tutto il gruppo, che se ne libera scaricandola su un solo individuo. Più in generale, la tragedia è definita da Freud come una *rappresentazione tendenziosa di eventi storici*: l'evento storico, nel contesto dell'opera in questione, non può essere che l'assassinio del padre da parte dell'orda dei figli. Va notato che i figli assassini sono tutti *fratelli nemici*, si somigliano talmente da perdersi nell'indifferenziazione: essi sono ormai una folla di persone che, come scrive Freud, *portano lo stesso nome e sono vestite allo stesso modo*. Tuttavia, non bisogna lasciarsi "prendere la mano" e riconoscere solo convergenze tra l'assassinio di Freud e la teoria vittimaria di Girard. In Freud, la folla polarizza in sé tutta la colpevolezza, mentre l'eroe, assolutamente innocente, è investito di una colpa che non merita. Tale concezione è insufficiente: in realtà i tragediografi greci, in particolare Sofocle, lasciano intendere – come farà molto più tardi Dostoevskij nei suoi romanzi – che la vittima espiatoria è colpevole *come gli altri*. La lettura freudiana si limita a rovesciare il mito tragico: per rimettere le cose a posto, basta riconoscere la colpa come appartenente al coro, mentre l'eroe deve ritornare il solo innocente. Tuttavia, in questa prospettiva non si esce dalle strutture del mito, continuando a perpetuarne la vocazione all'occultamento della violenza.

Grazie alla vittima innocente, con la cui sorte ci si identifica, diventa possibile colpevolizzare tutti i falsi innocenti. È quello che faceva Voltaire nel suo *Oedipe*. È anche quello che fa tutto l'antiteatro contemporaneo, ma in una confusione e in un'iste-

ria crescenti. Non si finisce di invertire i valori del vicino per farsene un'arma contro di lui, ma tutti quanti, in fondo, sono complici nel perpetuare le strutture del mito, il significativo squilibrio di cui ciascuno ha bisogno per nutrire la propria passione antagonista. (VS - 280).

Quello che Freud non vede è che la propria interpretazione della tragedia rimane all'interno delle vicende alterne delle crisi mimetiche, in quanto si limita a rovesciare, conservandoli inalterati, i rapporti instaurati dal mito. L'immobilità della sua lettura, del resto, corrisponde perfettamente all'ipotesi dell'uccisione unica del padre primordiale, che nella tragedia – egli sostiene – viene rappresentata tuttavia in modo tendenzioso. Mostro orribile in vita, il padre diviene eroe perseguitato dopo la morte: non è difficile riconoscere qui le tracce del meccanismo del sacro, che Freud non riesce a vedere. Per sfuggire davvero alla morale, anche se trasformata in antimorale, e alla metafisica, quantunque mutata in antimetafisica, occorre rinunciare al gioco della violenza, alle rigide divisioni in “buoni” e “cattivi”, poiché il misconoscimento è, come la violenza, ovunque. L'eroe dovrebbe pertanto rinunciare alla sua distinzione dal coro, poiché egli è colpevole come gli altri, è uno tra la folla, e con essa condivide il contagio violento. Nonostante il suo carattere parziale ed insufficiente, *Totem e tabù* è senz'altro un testo capace di avanzare notevolmente sulla strada della comprensione della tragedia. Eppure resta un fallimento; anzi, proprio in quanto fallisce, esso conferma la vanità della moderna pretesa di demistificare la letteratura e di interpretarla “scientificamente”: secondo Girard, Sofocle, e così Shakespeare o Dostoevskij, sanno molte più cose sui rapporti umani di quante non ne sappiano Freud e la psicoanalisi.

La lettura freudiana della tragedia, con tutta la sua forza e a causa di questa forza, risulta in realtà ancora più errata e ingiui-

sta nei confronti del suo oggetto. Il processo intentato da Freud alla tragedia è un omaggio sicuramente più bello delle insulse lodi convenzionali; è molto meglio documentato, molto più vicino a essere fondato sulla verità del consueto e generico processo intentato dalla psicoanalisi alla letteratura, ma non per questo è meno falso e ingiusto, di una falsità e di un'ingiustizia che le letture convenzionali denunciano costantemente ma di cui si dimostrano incapaci di misurare la portata. (VS - 282).

Si è visto come Freud definisca la tragedia come una *rappresenziazione tendenziosa di eventi storici*; anche se la tesi dell'omicidio unico è del tutto improbabile, nondimeno la tragedia può ben essere caratterizzata come "tendenziosa", in quanto si situa sempre all'interno di un contesto mitico mai del tutto decostruito. Tuttavia, nella tragedia tale carattere tendenzioso è minore che in qualsiasi altra forma mitica, in quanto è sua prerogativa rintracciare e far emergere il gioco della violenza reciproca e restaurare la simmetria violenta: in una parola, la funzione tragica è proprio quella di *correggere il tendenzioso*. La lettura di Freud procede nella medesima direzione, riconosce alcuni elementi della reciprocità, ma si ferma ben prima della tragedia, svelandosi come ancor più tendenziosa della tragedia stessa. In ultima analisi, l'interpretazione freudiana, incentrata sul rovesciamento dei rapporti tra coro e protagonista, è invischiata in quel *risentimento* – per dirla con Nietzsche – che denuncia la violenza altrui perché è presa essa stessa nel gioco delle rappresaglie violente, nel meccanismo del modello e dell'ostacolo e nel circolo vizioso del desiderio mimetico.

È chiaro che la tragedia greca ha più cose da dire su tale processo [di demistificazione del sacro violento], cui intuisce di essere legata, della psicoanalisi, che crede di sfuggirgli. La psicoanalisi può fondare la propria certezza solo su un'espulsione dei testi la cui reale intelligenza scuoterebbe il suo fondamento.

Perciò l'opera d'arte è denigrata ed esaltata al tempo stesso. Intoccabile da un lato, feticizzata sotto il profilo della bellezza, è radicalmente negata ed evirata dall'altro, posta come anti-tesi immaginaria, consolante e mistificatrice dell'inflessibile e desolante verità scientifica, oggetto passivo, sempre immediatamente penetrabile da un qualche sapere assoluto di cui tutti, successivamente, pretendono di incarnare l'adamantina durezza. (VS - 284).

Solo alcuni scrittori si sono resi conto di questo processo di demistificazione del meccanismo vittimario, gli psicologi e i sociologi mai: è Sofocle a demistificare la psicoanalisi, mai viceversa. Esaminare un testo nella prospettiva della vittima espiatoria, considerare la letteratura nei termini della violenza collettiva, significa interrogarsi su ciò che il testo *omette*, più ancora che su ciò che è esplicito. Proviamo ad applicare questa istanza a *Totem e tabù*, e ci accorgeremo subito che tutto il paragrafo sulla tragedia si regge su un'assenza, o meglio, su un'espulsione. Di che cosa? Della tragedia che più naturalmente dovrebbe saltare agli occhi di Freud: l'*Edipo re*. Proprio lui, scopritore del complesso di Edipo, quando si tratta di prender posizione sulla tragedia, ignora proprio quella che ha per oggetto il parricidio, ossia il tema che, guarda caso, rappresenta il fulcro della sua riflessione sulla religione e sulla genesi dei divieti. Il lettore superficiale può sempre obiettare che l'*Edipo re* è una tragedia tra le altre, nulla obbliga Freud a renderla oggetto di una particolare attenzione; oppure si può dire che essa è fusa con il resto del *corpus* tragico, e dunque non richiede un'analisi specifica. Obiezioni non valide: l'*Edipo re* è deliberatamente escluso dalle analisi freudiane, e ciò è confermato da più luoghi testuali. Proviamo a ricostruire le relazioni che intercorrono tra l'oggetto di *Totem e tabù* e la tragedia: si tratta del parricidio originario da parte dell'orda dei figli, ed è lo stesso oggetto che si ritrova – rappresentato in modo

*tendenzioso* – nella tragedia, proiettato dagli stessi assassini sulla vittima espiatoria. Edipo uccide il padre ed è accusato dalla folla dei tebani; non si potrebbe immaginare convergenza più perfetta, ed è impossibile che un accordo così completo tra le tesi espone in *Totem e tabù* e la tragedia greca non siano saltate agli occhi del padre della psicoanalisi. Per quale ragione?

Freud non può utilizzare l'*Edipo re* nel contesto di un'interpretazione che riallaccia la tragedia a un parricidio effettivo senza rimettere in causa la sua interpretazione consueta, l'interpretazione ufficiale della psicoanalisi, che fa dell'*Edipo re* il semplice riflesso dei desideri inconsci, che esclude formalmente ogni realizzazione di tali desideri. Edipo appare qui in una strana luce dal punto di vista del suo stesso complesso. Nella sua qualità di padre primordiale egli non può avere padre, e si stenterebbe non poco ad attribuirgli il benché minimo complesso paterno. Dando il nome di Edipo a tale complesso, a Freud non poteva capitare di peggio. (VS - 288).

Come si può facilmente notare, non è possibile vedere nella loro vera luce le accuse di cui Edipo è oggetto, cioè inserire il parricidio e l'incesto nel circuito dei fenomeni di capro espiatorio, senza porre una serie di questioni che rimetterebbero interamente in gioco l'intera psicoanalisi. Freud si è trovato di fronte tali questioni, ma incapace di ricomporle.

Se Freud non avesse eluso la difficoltà, se avesse sviscerato la contraddizione, avrebbe forse riconosciuto che né la sua prima né la sua seconda lettura di Edipo rendono veramente conto né della tragedia né del mito edipico. Né il desiderio rimosso né il parricidio effettivo sono soluzioni soddisfacenti e l'irriducibile dualità delle tesi freudiane, non solo qui ma un po' dappertutto, riflette una sola e medesima distorsione. Mettendo da parte il vero problema, Freud si allontana dalla strada potenzialmen-

te più feconda, dalla strada che, seguita fino in fondo, porta alla vittima espiatoria. (VS - 289).

L'esclusione dell'*Edipo re* dal paragrafo sulla tragedia costituisce una sorta di tentativo di protezione della teoria psicoanalitica, al pari dell'esclusione, operata in *L'Io e l'Es*, delle aperture al desiderio mimetico che sembravano profilarsi in *Psicologia delle masse e analisi dell'Io*. Tuttavia, Freud ha troppo talento per rinunciare del tutto a quelle intuizioni, e si limita ad escluderle dalle argomentazioni portanti della sua teoria; la psicoanalisi posteriore non avrà più gli stessi riguardi, e taglierà di netto ogni elemento anche solo in parziale disaccordo con i dogmi psicoanalitici.

Se il salto in avanti di *Totem e tabù* è anche un salto di lato, se l'opera, formalmente perlomeno, arriva a un punto morto, lo si deve alla psicoanalisi, alla dottrina già fatta, al fardello di dogmi che il pensatore trasporta con sé e di cui non può sbarazzarsi, abituato com'è a considerarli la sua maggior ricchezza. L'ostacolo principale è innanzitutto il significato paterno che viene a contaminare la scoperta essenziale, e che trasforma l'uccisione collettiva in *parricidio*, fornendo così agli avversari, psicoanalitici e altri, l'argomento che permette di screditare la tesi. (VS - 290).

### §6. Oltre il parricidio

Resta il problema della genesi dei divieti, problema che il parricidio non risolve affatto, anzi, complica enormemente. Riportiamo il passo freudiano a tal proposito:

Morto, il padre divenne più forte di quanto lo fosse stato da vivo: [...] ciò che prima egli aveva impedito con la sua esisten-



za, i figli se lo proibirono ora spontaneamente nella situazione psichica dell'”obbedienza retrospettiva”. Revocarono il loro atto dichiarando proibita l’uccisione del sostituto paterno, il totem, e rinunciarono ai suoi frutti, interdicendosi le donne che erano diventate disponibili. Prendendo le mosse dalla *coscienza di colpa del figlio*, crearono i due tabù fondamentali del totemismo, che proprio perciò dovevano coincidere con i due desideri rimossi del complesso edipico.<sup>124</sup>

Tutte le argomentazioni, in questo passo, sono estremamente deboli, e Freud è il primo a rendersene conto, dal momento che cerca immediatamente di integrare il concetto di “obbedienza retrospettiva” – francamente insufficiente – con prove ulteriori, talvolta non pienamente in accordo con l’impianto generale della teoria psicoanalitica. Seguiamo le vicende del *dopo-parricidio*:

[...] la proibizione dell’incesto aveva anche una grande importanza pratica. Il bisogno sessuale, lungi dall’unire gli uomini, li divide. Se i fratelli erano associati finchè si trattava di sopprimere il padre, diventavano rivali appena si trattava di impadronirsi delle donne. Ciascuno avrebbe voluto, sull’esempio del padre, averle tutte per sé e la lotta generale che ne sarebbe risultata avrebbe portato la rovina generale della società. Non c’era più nessun uomo che, superando tutti gli altri in potenza, potesse assumere il ruolo del padre. Così i fratelli, se volevano vivere insieme, avevano un solo partito da prendere: istituire, dopo aver forse sormontato gravi discordie, la proibizione dell’incesto, grazie alla quale rinunciavano tutti al possesso delle donne desiderate, mentre era principalmente per assicurarsi questo possesso che avevano ucciso il padre.<sup>125</sup>

<sup>124</sup> S.Freud, *Totem e tabù*, cit., p. 195.

<sup>125</sup> Ivi, pp. 195-96.

Nel primo testo, il padre è stato ucciso da poco ed è ancora il protagonista; nel secondo, invece, il suo ricordo è già sbiadito, si direbbe che egli muoia anche nel pensiero di Freud. Questi vuole seguire le vicende dell'orda dopo l'omicidio collettivo, allontanandosi così sempre più dal modello della famiglia occidentale, che era stato oggetto delle analisi precedenti. Tutti i significati familiari svaniscono, non vi sono più differenze di parentela tra uomini e donne: *ciascuno avrebbe voluto, sull'esempio del padre, averle tutte per sé*. Il desiderio non ha più oggetto, basta la presenza delle donne, siano esse madri o sorelle, per scatenare la rivalità. Nessuno dei figli è talmente superiore agli altri da poter ripetere le gesta del padre ucciso: *non c'era più nessun uomo che, superando tutti gli altri in potenza, potesse assumere il ruolo del padre*. La rivalità assume mille pretesti perché in fondo ha per oggetto la sola violenza sovrana: non vi sono più che le femmine da un lato, e i maschi, incapaci di dividersele, dall'altro. Secondo Girard, l'errore di Freud consiste nel considerare questa situazione di crisi come effetto della morte del padre, mentre invece tutto accade *come se non vi fosse mai stato un padre*. Ora i protagonisti sono i fratelli nemici, fulcro dell'indifferenziazione e della violenza reciproca: insomma, è il circolo della mimesi e della reciprocità violenta che Freud sta scoprendo qui, anche se ricorre sempre al parricidio iniziale, che a questo punto non risulta più di nessuna utilità teorica. Pertanto, il divieto dell'incesto non va affatto ricondotto all'obbedienza retrospettiva, poiché questa è una nozione troppo debole per fondare un divieto di tale portata e diffusione; esso affonda le sue radici nella necessità di tenere lontana la crisi violenta che si genera dai rapporti di reciprocità e indifferenziazione, indipendentemente da qualsiasi omicidio reale originario. È lo stesso Freud ad accorgersene, e nel secondo testo che abbiamo esaminato nel presente paragrafo egli sembra ricusare la teoria dell'obbedienza retrospettiva, e con

essa tutti i complessi e i desideri rimossi, per assegnare al divieto una *funzione reale*.

In ultima analisi, Freud interpreta la genesi dei divieti sessuali a partire dalla crisi che segue il parricidio originario: gli uomini, dopo gravi lotte, si accorderebbero – allo scopo di porre fine alla violenza – sull’obbligo comune di rinuncia alle donne. Questa seconda teoria è superiore rispetto alla prima, quella fondata sull’obbedienza retrospettiva, sul piano della funzione, in quanto riconosce che il divieto sorge laddove l’uomo deve porre fine alla violenza reciproca. Bisogna però esaminarla sul piano della genesi. Freud sostiene che i fratelli finiscono per accordarsi “amichevolemente” sulla rinuncia alle donne. Tuttavia, il carattere assoluto del divieto non suggerisce affatto questo accordo, poiché, se gli uomini fossero davvero capaci di intendersi, non tutte le donne sarebbero colpite dallo stesso tabù, ma sarebbe più probabile una spartizione delle risorse disponibili. La violenza deve trionfare, e Freud lo sa, dal momento che parla di “gravi discordie” che precederebbero l’accordo finale. Non c’è ragione per supporre la riconciliazione come necessaria, e tanto più attorno ad un divieto così irrazionale e “affettivo” come quello dell’incesto: il contratto sociale anti-incestuoso non può convincere nessuno e la teoria freudiana del divieto, che sembrava imboccare la strada migliore, si conclude in modo nuovamente troppo debole. Afferma Girard:

Abbiamo tentato di rintracciare il percorso che conduce dalla prima alla seconda teoria, abbiamo creduto di cogliere il dinamismo di un pensiero che a poco a poco si sbarazza dei significati familiari e culturali... Dobbiamo ora constatare che questa traiettoria non si conclude. Per la seconda teoria dell’incesto avviene come per il testo sulla tragedia. I fratelli e le donne sono ridotti all’identità e all’anonimia mentre invece il padre non viene toccato. Il padre è già morto; perciò resta fuori dal processo d’indifferenziazione. [...] Freud “defilializ-

za” i figli, se così si può dire, ma non va oltre. Bisogna completare la traiettoria interrotta e “depaternalizzare” il padre. (VS - 293-294).

Completare il movimento avviato da Freud non significa rinunciare all’uccisione, che resta necessaria dato che è richiesta da una massa enorme di materiali etnologici; vuol dire rinunciare al padre, uscendo dal quadro della struttura familiare e dei significati psicoanalitici. Freud fallisce l’articolazione reale del sacrificio e di tutti i dati ad esso connessi a causa della onnipresenza del padre, che finisce sempre per occultare il meccanismo del sacro. Tutte le frasi che iniziano con “la psicoanalisi ci mostra” passano vicinissime alla soluzione dell’enigma, ma la eludono sempre, poiché la loro visione è offuscata dal significato paterno.

Il padre non spiega nulla: per spiegare tutto, bisogna sbarazzarsi del padre, mostrare che la formidabile impressione fatta sulla comunità dall’uccisione collettiva non è legata all’identità della vittima ma al fatto che tale vittima è unificatrice, all’unanimità ritrovata contro tale vittima e attorno ad essa. È la congiunzione del *contro* e dell’*intorno* che spiega le contraddizioni del sacro, la necessità in cui ci si trova di dover sempre uccidere di nuovo la vittima, benché sia divina, perché è divina. Non è l’uccisione collettiva a falsare *Totem e tabù*, bensì tutto quel che impedisce a tale omicidio di venire in primo piano. Se Freud rinunciasse alle ragioni e ai significati che vengono prima dell’omicidio e che cercano di motivarlo, se facesse tabula rasa del senso, anche e soprattutto quello psicoanalitico, vedrebbe che la violenza è senza ragione, vedrebbe che, in fatto di significato, non vi è nulla che non esca dall’omicidio stesso. (VS - 294).

Una volta privato del suo significato paterno, l’omicidio rivela il principio del profondissimo impatto che esso ha sulla comunità, il segreto della sua efficacia e della necessità delle sue ripetizioni

rituali. Solo la vittima espiatoria può completare la seconda teoria freudiana sul divieto, perché è la sola a porre fine alla violenza. Aniché essere solo una premessa imbarazzante e inutile, se posto prima della crisi violenta, l'omicidio – la cui collocazione logica è sempre al termine di quest'ultima – ne è la risoluzione, dalla quale si originano tutti i divieti e l'ordine culturale stesso. In che modo?

Qualunque sia il pretesto dei conflitti, cibo, armi, terre, *donne*, ecc., gli antagonisti se ne disfano e non vogliono più saperne. Tutto quello che la violenza sacra ha toccato appartiene ormai al dio e, come tale, diviene oggetto di un divieto assoluto. Dissillusi e spaventati, gli antagonisti, ormai, faranno di tutto per non ricadere nella violenza reciproca. E sanno perfettamente quello che occorre fare. L'ira divina lo ha manifestato loro. Dovunque è divampata la violenza si leva il divieto. Il divieto grava su tutte le donne che hanno costituito la posta in gioco della rivalità, perciò tutte le donne vicine, non perché siano intrinsecamente più desiderabili ma perché sono vicine, perché si offrono alla rivalità. La proibizione copre sempre i consanguinei più prossimi; ma i suoi limiti esterni non coincidono necessariamente con una parentela effettiva. (VS - 301).

Incaminarsi sulla strada aperta da Freud significa dunque assumere l'omicidio collettivo, senza tuttavia caricarlo di alcun significato paterno, e porlo non all'origine, ma al termine della crisi violenta; gli uomini non si accordano pacificamente sul divieto, ma si stringono attorno alla vittima espiatoria, la sola in grado di riportare la pace sociale: in quanto tale, essa è sacra, ed è la fonte unica ed inesauribile di ogni divieto ed istituzione culturale.

### §7. *Il platonismo di Freud*

L'ultimo luogo testuale che esamineremo al fine di sondare i rapporti tra Girard e Freud è il capitolo di *Delle cose nascoste* intitolato *Mitologia psicoanalitica*. Esso contiene una serie di riprese delle critiche a Freud esposte ne *La violenza e il sacro*, ma anche alcuni sviluppi e precisazioni rispetto a quest'ultimo testo. Per ragioni di brevità ci occuperemo soltanto degli aspetti originali di questo testo rispetto a quello del 1972, tralasciando i punti nei quali Girard riprende le critiche a Freud già esposte nella prima opera. Va sottolineato che il discorso affrontato nella *Mitologia psicoanalitica* è inserito nel contesto di una esposizione della psicologia interindividuale fondata sul desiderio mimetico: si tratta pertanto di una sorta di "decostruzione" della psicoanalisi freudiana sulla base del principio della mimesi.

La prima questione che gli interlocutori di Girard, Lefort e Oughourlian<sup>126</sup> pongono è la seguente: i rapporti triangolari che si instaurano tra il soggetto, l'oggetto desiderato e il rivale, possono essere interpretati come la riproduzione del complesso edipico? Girard risponde risolutamente con un no categorico: il complesso di Edipo e il desiderio mimetico sono incompatibili. Ciò per due ragioni: in primo luogo, secondo Freud il desiderio nei confronti della madre è intrinseco all'inconscio del bambino, è un fondamento che non dev'essere fondato a sua volta su un altro desiderio; in secondo luogo, Freud considera il padre come modello di identificazione per il figlio, ma mai come modello del desiderio. Insomma, il pensiero di Freud, anche se talvolta sembra aprirsi parzialmente alla mimesi, in definitiva la scarta sempre per affermare una concezione del desiderio rigidamente oggettuale. Pertanto in Freud le due prospettive, quella mi-

<sup>126</sup> Si tratta dei due psichiatri francesi che hanno contribuito alle ricerche di Girard raccolte in *Delle cose nascoste*.

metica e quella edipica, sono incompatibili; anzi, Freud inventa l'Edipo proprio per spiegare le rivalità triangolari, mancandogli tutte le possibilità che la riflessione sull'imitazione gli avrebbe prospettato. Soffermiamoci ancora su un punto fondamentale: il padre può fungere da modello mimetico? Scrive Girard:

Non solo non escludo questa possibilità, ma la considero un fenomeno normale, nel senso in cui Freud ritiene normale un'identificazione con il padre che non ha nulla a che vedere con il complesso di Edipo. È normale che il padre serva da modello al figlio, ma non è normale che il padre divenga per il figlio un modello di desiderio sessuale; non è normale che il padre diventi modello in ambiti nei quali l'imitazione susciterà la rivalità. In altre parole, il padre, secondo la norma familiare, è modello di apprendimento e non di desiderio. (DDC - 428).

Se confrontiamo questo passo con quello esaminato precedentemente, tratto da *La violenza e il sacro*, scopriamo dei mutamenti significativi – almeno apparentemente - nella prospettiva girardiana. Riportiamo qui di seguito quel brano:

Se il figlio si dirige verso gli oggetti del padre, è insomma perché si orienta in tutto e per tutto sul modello che si è dato, e questo modello si dirige necessariamente verso i *sui* oggetti, quelli che già gli appartengono o quelli di cui intende appropriarsi. Il movimento del discepolo verso gli oggetti del modello, compresa la madre, è già abbozzato nell'identificazione, è incluso nell'idea stessa di identificazione qual è definita da Freud.

Sembra che la posizione di Girard nei confronti del rapporto padre-figlio si precisi in modo parzialmente diverso nei due testi. Ne *La violenza e il sacro*, il padre è il modello al quale il figlio cerca di approssimarsi sempre più, finché l'identificazione non

diviene rivalità e desiderio di eliminazione del padre. Il padre è modello in quanto indica al figlio gli oggetti da desiderare, in primo luogo la madre. In *Delle cose nascoste*, al contrario, il padre, sebbene ricopra ancora la funzione del modello, non suggerisce più gli oggetti del desiderio, ma si limita a fungere da modello “di apprendimento”. Come conciliare le due versioni che Girard ci dà dei rapporti familiari?

La famiglia per me non svolge il ruolo necessario che per Freud svolge nella patologia del desiderio. Questa patologia, nel suo principio, non è familiare. È mimetica. Non vuol dire, certamente, che la famiglia non possa diventare patologica. Non soltanto può diventarlo, ma spesso è ciò che accade nel nostro universo. Più la famiglia diventa patologica, e più si allontana da quella che è quando funziona normalmente. I rapporti in seno alla famiglia diventano allora simili a ciò che essi sono al di fuori di essa; sono caratterizzati sia dall'indifferenza più totale, sia dal tipo di attenzione morbosa che accompagna il desiderio mimetico ovunque fiorisca, in seno alla famiglia o al di fuori. (DDC - 428).

Ecco che le critiche al complesso di Edipo svolte da Girard ne *La violenza e il sacro* si rivelano applicabili soltanto ad una famiglia che *non funziona normalmente*. In quel testo, Girard ha mostrato chiaramente che il complesso di Edipo è in realtà un'interpretazione errata dei rapporti mimetici che si instaurano entro la famiglia nucleare. Il padre è il modello che indica il desiderabile al figlio, diventando ben presto un ostacolo, venerato e temuto da un lato, ma odiato dall'altro, poiché sbarrando la strada al figlio nella realizzazione dei suoi desideri, in primo luogo il possesso della madre. Si instaura il ben noto fenomeno del *double bind*, l'imperativo contraddittorio “*imitami*” e “*non imitarmi*”, che è molto spesso origine delle nevrosi in età adulta. Insomma, ne *La violenza e il sacro*, Girard propone una sorta di “complesso di



Edipo mimetico”, che costituirebbe – entro le mura familiari - il primo incontro, a volte devastante, del bambino con la violenza. In *Delle cose nascoste*, Girard è ancora più radicale. Quando la famiglia funziona regolarmente, il complesso di Edipo – mimetico o no – non compare affatto: il bambino si identifica nel padre, ma si tratta di una salutare “mimesi d’apprendimento” che non sfocia mai nella rivalità, poiché è sostanzialmente diversa dalla “mimesi di appropriazione”. Il distacco da Freud è del tutto compiuto. Se ne *La violenza e il sacro* il complesso edipico veniva corretto in chiave mimetica, restava tuttavia una tappa fondamentale dello sviluppo psichico del bambino. In *Delle cose nascoste*, invece, esso compare solo nelle degenerazioni patologiche dei rapporti familiari; se sana, la famiglia è il luogo di protezione dalle rivalità, e fornisce al bambino tutti i modelli e divieti essenziali alla prevenzione delle rivalità esterne, preparandolo al mondo nel quale il desiderio mimetico non è pressoché mai incanalato né frenato in alcun modo.

Alla luce di queste considerazioni, è più agevole ricostruire le vicende della formulazione freudiana del complesso di Edipo. Freud non muoveva dall’analisi di casi clinici infantili, ma dalla considerazione di rapporti triangolari osservati nei malati, oppure in opere letterarie celebri, come ad esempio quelle di Dostoevskij. Quando si è trovato di fronte tutti questi triangoli, egli ha certamente pensato che dovesse esistere un triangolo archetipico del quale tutti gli altri fossero una riproduzione. Scrive Girard: “Solo il triangolo familiare fa al caso di Freud e, nell’ordine del triangolare, non si può immaginare nulla in grado di sostituirlo. Sembra posto, sul limitare della vita, per svolgere proprio quel ruolo che Freud vuole che svolga. Come stupirci del prestigio immenso che esercita ormai sullo spirito moderno, in una forma o in un’altra, la tesi del complesso di Edipo?” (DDC - 430). Se si riflette su questa concezione archetipica del complesso di

Edipo, ci si accorge che essa incappa nello stesso problema del platonismo: il passaggio dall'essenza all'apparenza, ossia dal modello ideale del rapporto triangolare al triangolo familiare vero e proprio, può avvenire solo per mezzo di un'imitazione. Allo stesso modo, per passare dall'Edipo infantile alle rivalità erotiche in età adulta bisogna che l'individuo imiti in qualche modo il triangolo originario dei propri rapporti familiari. Come si fa a "copiare" il triangolo familiare? Gli psicoanalisti rispondono che è un segreto dell'inconscio, ma questo è piuttosto un eludere la domanda. Lo stesso Freud, in *Al di là del principio di piacere*, riconosce che la psicoanalisi non può dire nulla a tal proposito: la ripetizione di ciò che fa soffrire pone un problema insolubile, e Freud stesso è costretto, in quel saggio, a postulare un istinto in più, il famoso *istinto di morte*, tenuto in gran conto dalla psicoanalisi successiva.

Per questo problema essenziale c'è un'unica soluzione possibile, ed è la nostra, la soluzione mimetica. C'è un solo modo di produrre i triangoli di rivalità, ma è infallibile e consiste nell'imitare un desiderio preesistente, nel desiderare unicamente una donna designata dal desiderio di un altro. Desiderare sempre tramite un modello significa desiderare tramite un rivale, provocare certamente il tipo di *ambivalenza* osservato da Freud! E nello stesso tempo, significa spiegare tutto ciò che è necessario tenere in considerazione in quello che Freud chiama l'istinto di morte. (DDC - 433).

Il solo modo di risolvere il problema della riproduzione mimetica è il desiderio mimetico stesso, ossia la scelta dell'oggetto del desiderio in base ad un modello, che ben presto diventerà rivale. La mimesi di appropriazione non ha nulla a che vedere con il complesso di Edipo, che anzi rappresenta l'alternativa opposta, in quanto si fissa sul desiderio oggettuale ed esclude quello mimetico.

Non si può ricorrere alla sola soluzione efficace senza rinunciare al sistema archetipico dell'Edipo che, come abbiamo appena visto, *la esclude*. È il desiderio di un *modello* che si deve imitare, per procurarsi subito l'indispensabile *rivale*, grazie ad un meccanismo perfettamente automatico ma di cui il soggetto, tutto preso dalla sua azione mimetica, non può vedere lo scatto iniziale; ed effettivamente non scatta mai: è già fissato prima che tutto cominci, dal momento che il soggetto parassita un desiderio già formato, e che costituisce il terzo vertice del triangolo e non il primo, come immagina a torto il solipsismo implicito nella concezione archetipica. (DDC - 433).

In ultima analisi, il problema della ripetizione è risolvibile solo grazie al desiderio mimetico, il quale, per definizione, è qualitativamente diverso dal complesso edipico. O si genera la rivalità mediante il desiderio mimetico e ci si libera dell'Edipo, oppure si resta fedeli al complesso archetipico e ci si scontra continuamente col problema della ripetizione. Dobbiamo riconoscere che il complesso di Edipo è una forma tardiva di mitologia, la quale è diventata la risorsa fondamentale di una società che proietta sulle istituzioni in via di disgregazione le difficoltà provocate dalla disgregazione stessa. "La famiglia occidentale moderna e quella patriarcale che l'ha preceduta sono all'origine di tali difficoltà, proprio nella misura in cui, invece di essere così repressive e coercitive come si pretende, lo sono già molto meno della maggior parte delle istituzioni culturali dell'umanità, e costituiscono i diretti antecedenti dell'indifferenziazione continuamente aggravata che caratterizza la nostra attuale situazione." (DDC - 434).

### §8. *I luoghi della rinuncia*

Abbiamo seguito le vicende del pensiero di Freud limitatamente ai temi che rientrano nell'oggetto delle nostre ricerche, ovvero i punti di continuità e rottura tra Freud e Girard. Per esigenze di sintesi, possiamo suddividere i risultati dell'analisi comparata che abbiamo svolto in tre blocchi, relativi al concetto di desiderio, al complesso di Edipo e, infine, all'omicidio collettivo.

a) Il primo dato che abbiamo potuto considerare è la presenza, in Freud e in Girard, del tema del *desiderio*. Nel corso di tutta l'opera di Freud, il desiderio, in tutte le sue forme, svolge sempre una funzione essenziale, e caratterizza costantemente l'attività psichica dell'individuo. L'Io si esplica principalmente nella produzione di desideri: il soggetto di Freud è un soggetto *volente*. Questo ad un livello generale; più precisamente, come si connota il desiderio secondo Freud e la psicoanalisi? Esso è sempre tensione, slancio, attrazione verso qualcuno o qualcosa. In termini tecnici, si tratta sempre di un desiderio *oggettuale*. Il soggetto desidera sempre un dato oggetto, che sia materiale o no, che sia una persona o una cosa; in ogni caso, il desiderio ha sempre una natura autonoma e oggettuale. Da ciò si può facilmente dedurre che, almeno nella versione ufficiale della teoria psicoanalitica, il desiderio nasce interamente dall'Io, anzi - più correttamente - dall'Es, sede delle pulsioni, e si sviluppa autonomamente, senza l'ausilio di altri elementi se non l'oggetto del desiderio stesso. Il rapporto del soggetto desiderante con l'oggetto desiderato è dunque un rapporto bipolare.

Lo stesso termine, *desiderio*, assume in Girard tutta un'altra connotazione. È vero che il desiderio nasce e si sviluppa nel soggetto - diciamo pure nell'Es, anche se Girard non adotta mai la terminologia psicoanalitica - tuttavia la sua struttura non è mai bipolare, ma triangolare. Come sappiamo, vi sono sempre un soggetto, un modello e un oggetto del desiderio; il modello,

desiderando quell'oggetto, suggerisce al soggetto – che Girard chiama “discepolo” – che cosa desiderare. I due, discepolo e modello, desidereranno perciò lo stesso oggetto, entrando in rivalità e instaurando un rapporto intrinsecamente violento, in quanto il discepolo si troverà, da un lato, in balía della necessità di imitare il modello, e, dall'altro lato, ostacolato da quest'ultimo nel raggiungimento dell'oggetto, e quindi nell'appagamento del desiderio. Dunque, secondo Girard, non esiste desiderio che non sia già sempre mediato dal desiderio di un modello; l'individuo, *animal mimeticus*, si crea continuamente modelli da imitare, vuole essere come loro: quale modo migliore se non assumere i loro stessi desideri, desiderare gli oggetti che essi desiderano? Dunque il desiderio non è affatto oggettuale, non dipende cioè dall'oggetto, ma è del tutto indipendente da esso. Il desiderio si svela nella sua natura mimetica, e trova sempre la sua origine nel desiderio di un altro individuo. Proviamo ad andare oltre. Come la coscienza fenomenologica di Husserl, che è sempre coscienza *di* qualcosa, il desiderio è sempre desiderio *di* qualche cosa; se neghiamo la sua natura oggettuale, non finiamo per ridurre lo stesso desiderio ad un concetto vuoto, in un’ “intuizione senza contenuto”, per dirla con Kant? È questa un'obiezione che potrebbe levarsi da un qualsiasi psicoanalista, ma, secondo Girard, essa va respinta. Già, perché il desiderio mimetico, indipendente dall'oggetto, si esplicita come desiderio *di essere*. Esso muove sempre da una “mancanza d'essere” – se così possiamo chiamarla – del soggetto; egli vaga in cerca dell'essere di cui è privo e crede di trovarlo nell'*altro*, che puntualmente diventa il modello da imitare.<sup>127</sup> Pertanto il desiderio mimetico resta desiderio *di* qualcosa, ma questo qualcosa non è un oggetto, ma un “essere.”

<sup>127</sup> La tematica della mimesi in relazione alla mancanza d'essere sarà trattata più analiticamente nel prossimo capitolo.

Come ogni *noesi* possiede un suo *correlato noematico*, per restare nel parallelo con la fenomenologia husserliana, allo stesso modo ogni desiderio possiede un proprio oggetto desiderato, un *correlato pulsionale*, se ci è permesso coniare una nuova espressione; solo che per Freud tale correlato è e resta sempre un oggetto, mentre secondo Girard dietro al desiderio oggettuale vi è un desiderio mimetico, il quale poggia a sua volta su un desiderio d'essere. Le prospettive di Freud e Girard si accordano nell'attribuire al desiderio quello che abbiamo definito un *correlato*; laddove Freud si ferma tuttavia in superficie - all'oggetto come correlato del desiderio - Girard scava, e scopre che il desiderio oggettuale non è mai tale, in quanto sempre mediato da un modello che il discepolo imita al fine di giungere in possesso di quell'essere di cui difetta e del quale invece crede essere dotato il modello. A buon diritto, il desiderio mimetico è un desiderio *ontologico*; non a caso Girard lo definisce, in *Menzogna romantica e verità romanzesca*, *desiderio metafisico*, in quanto costituisce l'essere del soggetto. Infatti, l'individuo passa da un modello all'altro, sempre alla ricerca dell'essere di cui non è dotato, senza mai trovarlo, poiché in realtà *non esiste*. Egli lo attribuisce al modello, e crede che sia sufficiente imitarlo per entrarne in possesso; ma, appena raggiunto l'oggetto del desiderio tanto agognato, scopre che in realtà esso non possedeva quel certo essere, e pertanto si trova condannato a cercarlo presso un altro modello, e così via. La ricerca dell'essere, che genera il desiderio mimetico e quindi i rapporti triangolari, è la condizione primaria dell'esistenza umana, dunque ha a che fare con l'essere stesso dell'uomo: il desiderio, che di questa ricerca è il prodotto, è sempre desiderio di essere, e pertanto può essere definito legittimamente *ontologico*.

b) Il secondo grande elemento di confronto tra Girard e Freud, per molti versi connesso al tema del desiderio, è il complesso di Edipo. Tutta la psicoanalisi si fonda su di esso, l'esito del pensie-

ro freudiano è tutto racchiuso nelle vicende delle sue formulazioni: esso costituisce la porta d'accesso privilegiata al pensiero di Freud, poiché è l'intuizione attorno a cui gravitano tutti gli altri elementi. La lettura che Girard compie a proposito delle formulazioni del complesso edipico si fonda sul rinvenimento testuale di un filo rosso che collega le diverse opere in cui è contenuta la sua formulazione e che tende progressivamente ad occultare ogni sfumatura che possa far pensare ad un'apertura della psicoanalisi al desiderio mimetico. Non c'è dubbio, Freud si è posto lungamente il problema dell'imitazione; se non lo avesse fatto, non comparirebbe così spesso il fenomeno psichico dell'identificazione, in primo luogo del bambino col padre. Tuttavia, ogni volta che essa, e con essa la mimesi, sembra aumentare d'importanza nelle dinamiche del complesso, con un deciso colpo di mano Freud ristabilisce l'ordine infranto, riaffermando fieramente la priorità del desiderio oggettuale.

La critica di Girard cerca di mostrare tutti i punti in cui la mimesi cerca di emergere, e nei quali puntualmente viene rinnegata. La chiave di volta di questo processo di occultamento risiede proprio nel concetto di identificazione, il quale, se si riflette a fondo, non può che designare il padre come modello, il figlio come discepolo e la madre come oggetto. Tuttavia Freud, anziché riconoscere che il desiderio oggettuale per la madre deriva dall'identificazione col padre, del quale il bambino vorrebbe possedere tutti gli oggetti, si ostina a sostenere il mito della pulsione libidica autonoma, relegando l'identificazione in un ruolo sempre più marginale. Sennonché, in *L'Io e l'Es*, la nuova sistemazione teorica richiede la necessità di fondare il nuovo protagonista della psicoanalisi, il Super-Io, e qui Freud si trova costretto a rimettere in gioco l'identificazione. Il Super-Io, infatti, sorge, a conclusione della fase edipica, come interiorizzazione del divieto o, meglio, come dissociazione del doppio imperativo

paterno “*Imitami*” e “*Non imitarmi*” nella legge “*Non fare tutto ciò che fa lui, molte cose sono riservate soltanto a lui*”. Girard, influenzato parzialmente dalla scuola psichiatrica di Palo Alto, chiama tale doppio imperativo *double bind*, e mostra che Freud, sebbene implicitamente, vi si approssima in modo sorprendente. Perché allora proprio lui, il padre della psicoanalisi, non si accorge che l’identificazione, con la sua carica di ambivalenza, dovuta all’essere il padre contemporaneamente modello e rivale, è la vera origine dell’Edipo, e che l’unico desiderio possibile è quello mimetico?

Il risultato al quale possiamo pervenire è dunque che Freud ha avuto in mente, anche se in maniera non chiara, tutti gli elementi per scoprire la natura mimetica del desiderio; il complesso di Edipo, così come egli lo formula, non esiste, è la lettura errata di una possibile degenerazione dei rapporti familiari – normalmente esenti dalla violenza della mimesi – in rapporti mimetici; il desiderio oggettuale per la madre è una favola, è privo di fondamento e non rende ragione di nessuno dei fenomeni psichici successivi, primo fra tutti il Super-Io, che invece affonda le sue radici negli sviluppi dell’identificazione. Al fine di preservare il dogma psicoanalitico del desiderio oggettuale e della pulsione libidica per la madre, Freud si preclude la possibilità di pervenire ad un’analisi più realistica dei rapporti umani, familiari o no, pagando il caro prezzo di una certa dose di incoerenza nel cuore stesso della propria teoria.

c) L’ultima questione che abbiamo esaminato è quella relativa all’ipotesi di un assassinio collettivo all’origine della civiltà umana. Si tratta di un tema di grande rilevanza, al quale Freud perviene attraverso la lettura, per la verità non troppo approfondita, delle opere etnologiche del suo tempo, in primo luogo di Frazer e Robertson Smith. Dopo un’analisi dettagliata, desunta dallo stesso Frazer, del fenomeno del totemismo, Freud ricono-



sce che non ne esiste una teoria soddisfacente sul piano della funzione sociale e soprattutto della genesi. Formula allora l'ipotesi di un assassinio collettivo all'origine dei tempi, compiuto dall'orda dei figli ai danni del loro padre tiranno. Dopo averlo ucciso, tuttavia, essi sono assaliti dal senso di colpa, e decidono di obbedire ugualmente – anche dopo la sua morte – ai divieti da lui imposti, in primo luogo circa il consumo sessuale delle donne.

Si tratta di un'ipotesi che, nel 1913, anno dell'uscita di *Totem e tabù*, cadde nell'indifferenza. Tuttavia, sebbene inaccettabile, essa presenta degli spunti davvero originali. Essa nasce come tentativo di spiegare la genesi dei divieti, in primo luogo quello dell'incesto. Tuttavia, come si nota facilmente, anziché risolvere tale questione, la complica. Già, perché non vi sarebbe nulla di più semplice che ricondurre i divieti ai comandi del padre primordiale; tuttavia, se quest'ultimo viene ucciso, i suoi divieti non perdono di efficacia? E così Freud è costretto a introdurre la teoria, alquanto debole, dell'obbedienza retrospettiva, mossa dal senso di colpa per aver ucciso il padre. Egli stesso non è soddisfatto di questa spiegazione; infatti, poco dopo averla esposta, cerca di rafforzarla dicendo che, dopo la morte del padre, nessuno dei figli aveva potuto sostituirlo in quanto nessuno possedeva la sua potenza: così, tra i figli, ridotti ad una folla indifferenziata, iniziò a regnare la violenza, poiché tutti volevano tutte le donne per sé. Dopo aspre lotte, i figli si accordarono vietandosi reciprocamente ogni rapporto sessuale con le donne, ed ecco la genesi del divieto.

Secondo Girard, in questa interpretazione, tutto è *fuori posto*. I figli, innanzitutto. Essi sono la folla inferocita, senza nome e senza volto, tutti in lotta contro tutti, poiché tutti si contendono lo stesso oggetto, la potenza che era stata del padre. Pertanto – giova sottolinearlo - *non c'è il padre, ma solo i fratelli*. Dunque,

siamo in piena crisi mimetica. A questo punto, e non prima, va inserita l'uccisione, l'unico atto collettivo in grado di scaricare la violenza su uno solo e ristabilire la pace nella comunità. Il divieto, successivamente, sorge dal timore degli uomini per gli oggetti che hanno scatenato la violenza, i quali divengono tabù rigidissimi, infranti solo in determinate feste rituali, quando il sacrificio viene ripetuto al fine di usufruire nuovamente dei suoi effetti benefici. Agli occhi di Girard, l'omicidio collettivo di cui parla Freud va mantenuto, anzi, costituisce la sua più grande intuizione, ma a due condizioni: esso va posto al termine della crisi mimetica, della quale è risoluzione, e va *depaternalizzato*, ossia spogliato di ogni significato familiare. Non è in quanto padre che la vittima riconcilia la folla, ma in quanto singolo tra la folla, casualmente scelto affinché si carichi di tutta la violenza che dilania la comunità e la espella mediante il suo sacrificio. L'uccisione collettiva va ripulita da ogni incrostazione psicoanalitica, poiché il suo significato è universale, non è una vicenda tipica della famiglia occidentale.

Queste le tre grandi questioni che costituiscono il terreno di un incontro-scontro tra Girard e Freud. Questi i grandi *luoghi della rinuncia*, da parte di Freud, ad impegnarsi sulla via della mimesi e della vittima espiatoria. In tutti i punti che abbiamo preso in considerazione, Freud è straordinariamente vicino alla soluzione dell'enigma, si approssima sempre più all'abisso del sacro, ma, intimorito, se ne ritrae. Tutta l'opera di Freud è la vicenda di questo ritrarsi dalla profondità del desiderio mimetico, della ricerca d'essere e del significante vittimario. Non possiamo dire che Girard e Freud siano due pensatori teoreticamente vicini; tuttavia è presente in Freud una tendenza sotterranea, che va cercata tra le sfumature delle sue analisi, che conduce direttamente alla teoria mimetico-vittimaria. Non solo tra gli psicologi, ma senza dubbio entro tutto il panorama culturale

del Novecento, Freud è il pensatore che più si è approssimato alla prospettiva di Girard. Terminiamo con le parole dello stesso Girard, che, sebbene riferite al solo *Totem e tabù*, possono benissimo essere estese a tutto il pensiero di Freud:

La tesi qui difesa, il meccanismo della vittima espiatoria, non è un'idea più o meno buona, è la vera origine di tutto il religioso [...]. Il meccanismo della vittima espiatoria è lo scopo fallito di tutta l'opera di Freud, il luogo inaccessibile ma vicino della sua unità. In quest'opera [*Totem e tabù*], lo sdoppiamento delle teorie, la dispersione, la molteplicità possono e devono essere interpretate come impotenza a raggiungere tale scopo. Non appena si supplisce la vittima espiatoria, non appena si fanno entrare nella sua luce i frammenti sparsi di quest'opera, questi assumono tutti la loro forma perfetta, si congiungono, si accordano, si incastrano gli uni negli altri come i pezzi di un puzzle mai terminato. Deboli nella loro divisione, le analisi freudiane divengono forti nell'unità che reca loro la nostra stessa ipotesi e non si può mai dire che questa unità sia loro imposta dall'esterno. Dal momento in cui si rinuncia ad irrigidire il pensiero di Freud in dogmi infallibili e fuori del tempo, ci si accorge che, nelle sue punte più acute, tende sempre verso il meccanismo della vittima espiatoria, mira sempre, oscuramente, allo stesso scopo. (VS - 298).

Bozza

## Capitolo Quarto

### In dialogo con Georges Bataille

#### §1. *La teoria vittimaria come sistema*

Il problema del rapporto tra Girard e lo hegelismo francese degli anni Trenta e Quaranta del Novecento è un problema piuttosto complesso, soprattutto per un motivo: nelle sue opere maggiori, egli non fa quasi mai riferimento ad autori come Kojève, Wahl, Bataille.<sup>128</sup> Eppure, moltissimi luoghi testuali, se non in maniera esplicita, fanno presagire la presenza di una dimensione per così dire “sotterranea” del pensiero di Girard, che si ricollegerebbe, se non nell’accordo dei risultati almeno nella comunanza dei temi, alla cosiddetta *Hegel-renaissance*. Cercheremo di individuare questi nuclei concettuali, attraverso un lavoro di archeologia testuale che non forzi mai i testi girardiani, al fine di individuare gli elementi teorici dello hegelismo francese che, in qualche modo, possono aver influenzato Girard nell’elaborazione della teoria mimetica e che rappresentino un elemento di confronto dialogico – per quanto non esplicitato pienamente – decisivo per lo sviluppo del proprio pensiero. In primo luogo, crediamo opportuno fare una considerazione di carattere forma-

<sup>128</sup> In realtà Bataille viene citato da Girard una volta sola, ne *La violenza e il sacro*, senza però essere inserito nella parte essenziale dell’argomentazione; si tratta di un punto importante, di cui ci occuperemo in seguito, ma non decisivo per la questione del rapporto tra i due autori.

le – si sarebbe tentati di dire “estetico” – sulla teoria girardiana: senza alcun dubbio, essa può essere definita un vero e proprio *sistema*. Non certamente nel senso di un sistema *metafisico*; anzi, Girard parla a più riprese della cosiddetta “fine della metafisica” come progressivo sgretolarsi del sacro, e pone la teoria vittimaria proprio nello spazio dell’“indomani della metafisica.” Tuttavia, il suo è e resta un sistema, nel senso che, mediante due strumenti interpretativi – il mimetismo e il meccanismo sacrificale -, esso è in grado di spiegare e comprendere al suo interno le più diverse manifestazioni della cultura umana, siano esse religiose, sociali, politiche o economiche. Insomma, come ha scritto Guillet,<sup>129</sup> i principi della vittima espiatoria e del desiderio mimetico spiegano tutto, dal processo di ominizzazione allo snobismo proustiano. Ciò perché la teoria di Girard assume e “metabolizza” anche ciò che vorrebbe confutarla: infatti, ciò che le si oppone è sempre interpretato come tentativo di autodifesa del sacro violento contro gli attacchi della demistificazione, quindi reinglobato in quel misconoscimento della violenza che è elemento essenziale della struttura stessa del sacro. In quest’ottica, la teoria di Girard è *inconfutabile*, poiché trova sostegno anche in ciò che le si oppone. Giungiamo pertanto a rintracciare, in Girard, la presenza di una sorta di *esprit de système* che, tuttavia, non degenera mai nella *hybris* di un sapere onnifondativo ed onniinclusivo, ma si pone come tentativo di interpretazione unitaria, organica e – Girard lo sottolinea più volte – “scientifica” della genesi della cultura umana. A tal proposito, Girard ammette che il nesso tra violenza e sacro, pur essendo un’intuizione di grande importanza, resta pur sempre un’interpretazione, non per questo meramente relativa e di natura congetturale, ma in ogni caso passibile di essere riesposta ed approfondita, in futuro, in maniera diversa e - con ogni probabilità - più esauriente.

<sup>129</sup> J. Guillet, *René Girard et le sacrifice*, in « Etudes », 351, Luglio 1979.

Penso che sia necessario, a questo punto, fare il nostro discorso. Se infatti non lo facessimo, lo farebbero altri al nostro posto. Verranno altri, ad ogni modo, che ridiranno quello che stiamo dicendo meglio di noi e spingeranno più lontano le cose. Ma anche questi libri avranno un'importanza minore; gli eventi in seno ai quali sorgeranno saranno infinitamente più eloquenti dei nostri scritti e renderanno presto verità, che facciamo tanta fatica a suggerire e suggeriamo così male, delle cose semplici e banali. Sono già semplicissime, troppo semplici per interessare il nostro bizantinismo ma si semplificheranno ancora, presto saranno alla portata del primo venuto. (DDC - 183).

Se, a proposito della teoria girardiana, possiamo parlare di *sistema*, certo non lo possiamo fare nei termini di un sistema dell'assoluto; anzi, ci pare opportuno introdurre un concetto nuovo, che, pur essendo al limite dell'ossimoro, è in grado di definire correttamente la prospettiva di Girard, vale a dire il concetto di *sistema ermeneutico*. Questi due termini, che sembrano stridere se accostati, si adattano perfettamente alla teoria vittimaria, in quanto essa è propriamente un sistema, ma ciononostante non si pone come visione definitiva ed assoluta del reale, ma come interpretazione di esso, ammettendo, in forza del proprio carattere scientifico, la possibilità di una riformulazione migliore, più chiara, più corretta. Approdiamo con ciò stesso ad un tipo di scientificità nuova,<sup>130</sup> non più di derivazione positivista ma che, mantenendo ben salda l'aspirazione alla comprensione unitaria

<sup>130</sup> Emerge, nel pensiero di Girard, l'interesse per un tipo nuovo di scienza, che assuma i risultati delle indagini sulla mimesi e sulla genesi sacra della cultura umana. Per una discussione più approfondita su tale dimensione epistemologica del pensiero girardiano rimandiamo agli studi di J.P. Dupuy, *Ordini e disordini. Inchiesta su un nuovo paradigma*, cit., C. Formenti, *Prometeo e Hermes*, Napoli, Liguori, 1986, pp. 16-24 e pp. 106-122, M. Serres, *Passaggio a nord-ovest*, Parma, Pratiche Ed., 1984, pp. 176-233 (tit. orig. *Hermès V. Le passage du Nord-Ouest*, Parigi, Ed. de Minuit, 1980).

del reale, al sistema, ne rigetta però ogni implicazione metafisica ed ogni pretesa assolutistica, lasciando aperta la possibilità ad un ripensamento ed una riesposizione futura del sistema stesso.

Gran parte della filosofia novecentesca nasce sulle ceneri dei grandi sistemi metafisici, in primo luogo di quello hegeliano, e tende ad associare questi due concetti – quello di metafisica e quello di sistema, appunto – rigettandoli entrambi. Girard, pur assumendo la portata epocale della morte della metafisica, non identifica con quest'ultima ogni sistema *tout court*: egli mantiene la nozione e l'esigenza del sistema come di un apparato concettuale organico ed unitario che non si perda nei meandri dei saperi regionali, ma aspiri ad un'interpretazione scientifica della realtà umana nel suo complesso e nelle sue più specifiche sfaccettature. In questa particolare prospettiva, possiamo rintracciare un legame – che resta, ricordiamolo, formale, estetico – tra la teoria girardiana e il sistema hegeliano. A prescindere dal tentativo di Hegel di dire “l'ultima parola” sull'essere, su Dio, sull'uomo e sul mondo, tutti ricompresi in un unico movimento, il sistema hegeliano e quello girardiano si fondano sulla comune aspirazione alla comprensione del reale attraverso le dinamiche e le interazioni tra pochi principi semplici, che operano *ab origine* alla costituzione del mondo e che ne determinano il destino. Il rapporto tra Hegel e Girard si inserisce pertanto nel recupero girardiano del concetto di sistema, svuotato tuttavia di ogni implicazione metafisica e risostanziato attraverso l'idea di una nuova scienza dell'uomo, capace di integrare organicamente ed unitariamente i dati forniti dalle varie scienze umane in vista di una comprensione, se non definitiva, quanto più completa dell'esistenza umana. Ponendo a confronto le prospettive di Hegel e Girard, troviamo senza dubbio in quest'ultimo una maggiore attenzione alla dimensione *negativa* dell'esistenza umana, laddove Hegel, per lo meno lo Hegel sistematico, interpreta il



negativo come momento necessario, destinato ad essere superato, della vita dello Spirito. Girard approfondisce questo rapporto nel suo ultimo testo, *Portando Clausewitz all'estremo*:

[...] la dialettica non è la riconciliazione degli uomini tra loro, ma coincide invece con il *duello*, con la lotta per le *identità opposte* e per il riconoscimento. [...] Del cristianesimo egli riprende la riconciliazione, che sola consentiva di evitare l'astrazione, l'unica in grado di riportare agli uomini la salvezza e la pace. Ma ciò che Hegel non vede è che *l'oscillazione tra le posizioni opposte fattesi equivalenti può benissimo tendere all'estremo*, che l'opposizione può avvicinarsi benissimo all'ostilità e l'alternanza intensificarsi fino alla reciprocità. Il pensiero hegeliano, pur avendo aspetti tragici, non ne ha di catastrofici. Passa in maniera molto fiduciosa dalla dialettica alla riconciliazione, dalla reciprocità alla relazione, dando spesso, in realtà, l'impressione di dimenticare da dove proviene. (AC – 63-64).

Come sappiamo, una lettura della filosofia hegeliana più attenta ai temi dell'esistenza umana, del male e dell'*estremo*, è stata tentata negli anni Trenta e Quaranta del Novecento da alcuni studiosi francesi, in particolare da Wahl e Kojève. Ora, questi studi hanno avuto una notevole diffusione nella cultura filosofica francese di quegli anni, ha influenzato un'intera generazione di pensatori francesi – tra cui Lacan, Bataille, Sartre, Merleau-Ponty – ed è filtrata anche nella generazione successiva, raggiungendo anche il giovane Girard – così come anche Derrida o Foucault.<sup>131</sup> È questa nuova immagine di Hegel, meno interessato al sapere assoluto in favore di una considerazione più approfondita del problema del male e del negativo nell'esistenza umana, che ha fornito a Girard dei preziosi spunti di riflessione.

<sup>131</sup> Questa è anche l'opinione di p. Antonello, *Introduzione a Il pensiero rivale*, Ancona, Transeuropa, 2006, p. XIX.

A tal proposito, sorprendente è la somiglianza tra numerosi passi girardiani e una delle prime pagine dell'*Introduzione alla lettura di Hegel* di Kojève:

Il Desiderio diretto verso un oggetto naturale è umano solo in quanto è “mediato” dal Desiderio di un altro diretto verso lo stesso oggetto: è umano desiderare quello che gli altri desiderano, perché lo desiderano. Pertanto, un oggetto assolutamente inutile dal punto di vista biologico può essere desiderato solo perché è l'oggetto del desiderio d'altri. Tale Desiderio può essere un desiderio esclusivamente umano, e la realtà umana, che si distingue da quella animale, viene creata solo da azioni che soddisfano questo Desiderio: la storia umana è la storia dei Desideri desiderati.<sup>132</sup>

Sempre nel saggio dedicato a Clausewitz, Girard ritorna su questa presenza, più o meno sotterranea, del *neo-hegelismo* francese nella genesi della teoria mimetica. Vale la pena di rileggere l'intero passo, confrontandolo con quello, appena riportato, di Kojève.

[...] all'uscita di *Menzogna romantica e verità romanzesca*, nel 1961, molti hanno voluto vedere in me l'erede di Kojève, il grande commentatore di Hegel. Si trattava di una rifrittura del pensiero hegeliano, in virtù della quale si è ripetuto che il desiderio mimetico, a sua volta, non era che una ripresa del desiderio di riconoscimento in Hegel, e questo per suggerire che le mie analisi erano datate, rifacendosi a dibattiti sorpassati. Allora protestai come un ossesso, non c'è dubbio. Ma non si può negare che l'orizzonte hegeliano era ancora presente. [...] Tutti [i frequentatori dei seminari di Kojève] parlavano di questa “coscienza di sé” che deve necessariamente passare per il “riconoscimento dell'altro.” Il servo era obbligato a riconoscere

<sup>132</sup> A. Kojève, *Introduzione alla lettura di Hegel*, Milano, Adelphi, 1996, pp. 13-14 (tit. orig. *Introduction à la lecture de Hegel*, Parigi, Gallimard, 1947).

il proprio padrone. C'è dunque qualcosa di vero nell'idea che questa dialettica abbia influenzato la mia lettura del romanzo e quella che chiamo "verità romanzesca." [...] Ciononostante, io vedevo questa dialettica a prescindere da tutti. Non saprei nemmeno descrivere quale sia l'influenza di hegel sulle mie formulazioni, forse l'idea di esprimere le influenze mimetiche in termini di desiderio... [...] Insomma, le mie affinità con questa filosofia erano innegabili. (AC – 65).

Tentiamo di articolare queste considerazioni di Girard sulle proprie relazioni con il *neo-hegelismo* seguendo la sua indicazione sulla differenza essenziale tra la dialettica hegeliana e la teoria mimetica: l'ammissione - tipica di quest'ultima - della possibilità della *tendenza all'estremo*. Ora, una vera e propria "fenomenologia dell'estremo" è presente nel pensiero di Bataille, il quale esplora il sistema hegeliano sino alle sue regioni ancora inesplorate, mostrandone la sconfitta e l'inesorabile auto-rovesciamento. Ciò che intendiamo sostenere è che Girard, attraverso il confronto – più o meno esplicito - con la temperie culturale dello hegelismo francese, e in particolare con la teoria del sacrificio di Bataille, *abbia maturato quel particolare interesse per l'esistenza umana in tutti i suoi aspetti in cui si realizza la presenza del negativo e della violenza in quanto tendenza all'estremo*. Attraversiamo questo confronto "sotterraneo" ripercorrendo in primo luogo le tappe fondamentali del pensiero di Bataille.

## §2. *Dalla dépense al sacrificio*<sup>133</sup>

Il tema che attraversa l'intera opera di Bataille è quello del *negativo* e dell'*impossibile*, sempre nella forma di un *al di là* della ragione, di un'esperienza indicibile ma che allo stesso tempo rimanda ad una *comunicazione* tra ciò che è razionale ed il suo oltre. Ebbene, questo luogo d'incontro tra le due sfere, che è anche il luogo dell'esperienza mistica del non-sapere assoluto e della comunicazione nel silenzio, è raggiungibile attraverso il *sacrificio*. Il tema del sacrificio è il sole attorno a cui ruota l'intero pensiero di Bataille, e sarà la nostra chiave di lettura mediante la quale attraverseremo i suoi principali scritti e sulla quale ci soffermeremo in riferimento al confronto con Girard. Seguiremo ora, in modo più analitico, le tre opere di Bataille più significative dal punto di vista delle nostre ricerche, *La parte maledetta*,<sup>134</sup> la *Teoria della religione*<sup>135</sup> e *L'esperienza interiore*,<sup>136</sup> esplicitando, da un lato, i luoghi testuali dove meglio emergono i legami con Hegel e con Nietzsche, e, dall'altro, mettendo in risalto i nodi concettuali che saranno poi ripresi durante il confronto con la teoria vittimaria di Girard.

L'opera di Bataille è un immenso frammento composto da una miriade di frammenti. Nessuna lettura critica che, negli ultimi anni, ha tormentato questo testo è riuscita a spiegare perché alcune opere siano state pubblicate, altre siano rimaste ine-

<sup>133</sup> I prossimi tre paragrafi riprendono, in forma sintetica, alcuni passi del mio *Al di là della vittima. Cristianesimo, violenza e fine della storia*, cit.

<sup>134</sup> G.Bataille, *La parte maledetta*, Torino, Bollati Boringhieri, 1992 (tit. orig. *La parte maudite*, Parigi, Gallimard, 1949, ora in *O.C.*, VII, Parigi, Gallimard, 1970).

<sup>135</sup> G.Bataille, *Teoria della religione*, Milano, SE, 2002 (tit. orig. *Théorie de la religion*, Parigi, Gallimard, 1948, ora in *O.C.*, VII, cit.).

<sup>136</sup> G.Bataille, *L'esperienza interiore*, Bari, Dedalo, 1978 (tit. orig. *L'expérience intérieure*, Parigi, Gallimard, 1943, ora in *O.C.*, V, cit.).

dite, altre ancora presentate sotto vari pseudonimi. Perché, ad esempio, delle sette versioni della *Nozione di dispendio*<sup>137</sup> proprio quella che leggiamo ha visto la luce? E perché altre opere, come *La parte maledetta*, sono sempre presentate come frammenti di un'opera più vasta, che si proietta nel futuro, senza mi trovare compimento?<sup>138</sup> Ciò nonostante, questi frammenti ruotano tutti attorno ad un centro, al sole nero della morte: oscurità splendente, eruzione ed inabissamento, per cui, curiosamente, l'opera più frammentaria del Novecento francese risulta, nello stesso tempo, l'opera più "unita", più stretta al suo tema segreto, con una perseveranza quasi religiosa. Questo centro, questo sole nero, attraversa tutta l'opera di Bataille, già a partire dal primo romanzo, lo scandaloso *Storia dell'occhio*<sup>139</sup>: esso si determina come il

<sup>137</sup> G.Bataille, *La notion de dépense*, in "La critique sociale", n.7, Gennaio 1933 ; trad. it. *La nozione di dispendio*, in *La parte maledetta*, cit., pp. 3-22. Questo testo fu rielaborato più volte da Bataille, tanto che possiamo contarne ben sette versioni: quella pubblicata è la quinta, posta da J.Piel in testa alla seconda edizione di *La part maudite* (cfr. G.Bataille, *O.C.*, I, cit., pp. 147-58).

<sup>138</sup> La pubblicazione delle *Œuvres Complètes*, portata a termine in dodici volumi, ha reso più evidente questa *logica frammentaria*, dalla quale dobbiamo partire se vogliamo avere accesso al senso di una marginalità che è, in Bataille, la tragica coscienza che la verità non può più essere colta dentro un sistema o un'idea, ma nel movimento erratico della ricerca: nella ricerca dell'*enigma*. Esattamente in questo punto risiede la ragione della necessità di ripercorrere Hegel sino al fallimento del sistema, per cogliere l'enigma di una verità accessibile solo attraverso un al di là della ragione, che assumerà, nelle ultime opere, la forma dell'esperienza mistica.

<sup>139</sup> Lord Auch (pseudonimo di G.Bataille), *Storia dell'occhio*, Roma, Gre-mese Editore, 2000 (tit. orig. *Histoire de l'œil*, in *O.C.*, I, cit.). Lo scandalo di quest'opera non è nel suo erotismo spinto, una sorta di eretismo sessuale di moda in quegli anni. Lo scandalo è proprio nella storia, nel destino dell'occhio, in ciò che esso vede *alla fine*. Il libro si muove attraverso una serie di immagini dell'occhio – le uova, i testicoli del toro – che si avvicinano inesorabilmente a un luogo di invisibilità, là dove, forse, sarà offerto

progressivo emergere di una terribile verità sempre nascosta, la verità del *consumo*, della *distruzione*, del *dispendio* senza contropartita, del *sacrificio*.

È la realtà della dissipazione che chiude *L'Educazione sentimentale* di Flaubert in una disperata rassegna di lapidi, o *La bestia umana* di Zola in una corsa verso il nulla, che cancella ogni fede positivista nel progresso. Questa è l'eredità che Bataille coglie e che fa irrompere nella *Nozione di dispendio*, pubblicato nel 1933 in "La critique sociale": qui inizia l'isolamento di Bataille, un isolamento che costituisce, allo stesso tempo, la sua necessità nel contesto culturale del Novecento francese. *La Nozione di dispendio* è il primo tentativo, ancora ingenuo, di rovesciare il male e l'insensatezza del nostro tempo – la "normalità" di un'esistenza che ha sepolto la propria tensione metafisica verso un oltre, verso un orizzonte luminoso al di là dell'oscuro abisso – in un senso nuovo, in un male che sia il rovescio di *quel male*. Si tratta, in una parola, di rovesciare ogni sapere consolidato, l'intero "principio di entropia", per mostrare il fondo oscuro e tenebroso dell'esistenza, la presenza costante – dietro il simulacro dell'*utile* – di quel male che si realizza nel dispendio, nello sperpero, nella dilapidazione. Bataille si muove in questa direzione, contro la scienza del suo tempo, appellandosi alla scienza etnologica<sup>140</sup> di

---

allo sguardo ciò che non si vede abitualmente. L'immagine conclusiva è terribile e tragica: terribile perché l'occhio, affondato nel sesso, dove doveva trovare la verità che si sottrae alla luce della ragione, *non vede nulla*, è un occhio morto; tragica perché, nell'incandescenza di un simbolo incancellabile, è possibile intravederne il contrario. La morte dovrà testimoniare della vita, ma il simbolo diventerà trasparente soltanto al termine dell'itinerario intellettuale di Bataille, quando troverà la sua caratterizzazione positiva nell'esperienza mistica.

<sup>140</sup> L'interesse di Bataille per l'etnologia è sempre stato più di natura "estetica" che scientifica: egli non ha mai prodotto alcuno studio "sul campo", in quanto i dati etnologici gli servivano come strumento per accedere ad

Durkheim e al *Saggio sul dono* di Mauss per mostrare l'insufficienza del principio classico dell'*utilità*:

Ogni volta che il senso di una discussione dipende dal valore fondamentale della parola *utile*, cioè ogni volta che viene affrontato il problema essenziale riguardante la vita delle società umane, quali che siano i partecipanti e le opinioni rappresentate, è possibile affermare che la discussione è necessariamente falsata e il problema fondamentalmente eluso. Dato l'insieme delle concezioni attuali più o meno divergenti, in effetti non esiste alcun mezzo corretto che consenta di definire ciò che è utile agli uomini. Questa lacuna è dimostrata a sufficienza dal fatto che è costantemente necessario ricorrere nel modo più ingiustificato a principi che si cerca di collocare al di là dell'utile e del piacere: l'*onore* o il *dovere* vengono ipocritamente impiegati in combinazioni di carattere pecuniario e lo *Spirito*, per non parlare di Dio, serve a mascherare lo smarrimento intellettuale dei pochi che rifiutano di accettare un sistema chiuso.<sup>141</sup>

L'umanità fatica a riconoscerlo, ma la metà della sua attività è costitutivamente *improduttiva*, nel senso che si fonda sul dispendio di energie e merci, sino al dispendio - fine a se stesso - di vite umane: tali attività, per acquistare il loro senso, necessitano di un dispendio il più grande possibile<sup>142</sup>. Tale nozione di dispen-

---

una razionalità diversa da quella occidentale, non fondata, come quest'ultima, sull'*utile*, ma sulla logica del *dispendio* senza contropartita. L'etnologia è pertanto, per Bataille, il primo strumento per accostarsi ad un al di là della ragione; non a caso, dopo le prime opere, una volta raggiunto il concetto di sacrificio come luogo dell'incontro e della *comunicazione* tra la sfera umana del razionale e il trascendente, Bataille non si interesserà più di etnologia, e lascerà spazio all'esperienza mistica.

<sup>141</sup> G. Bataille, *La nozione di dispendio*, cit., pp. 3-4.

<sup>142</sup> Scrive Bataille: "L'attività umana non è interamente riducibile a processi di produzione e di conservazione, e il consumo dev'essere diviso in due parti distinte. La prima, riducibile, è rappresentata dall'uso del minimo necessa-

dio, affacciatisi in questo brevissimo ma significativo saggio, diventa il fulcro del successivo saggio, *La parte maledetta*,<sup>143</sup> pub-

---

rio, agli individui di una data società, per la conservazione della vita e per la continuazione dell'attività produttiva: si tratta dunque della condizione fondamentale di quest'ultima. La seconda parte è rappresentata dalle spese cosiddette improduttive: il lusso, i lutti, le guerre, i culti, gli spettacoli, le arti, l'attività sessuale perversa (cioè deviata dalla finalità genitale) rappresentano altrettante attività che, almeno nelle condizioni primitive, hanno il loro fine in se stesse. Orbene, è necessario riservare il nome di *dépense* a queste forme improduttive, escludendo tutti i modi di consumo che servono da termine intermedio alla produzione. Pur essendo sempre possibile opporre le diverse forme enumerate le une alle altre, esse costituiscono un insieme caratterizzato dal fatto che, in ciascun caso, l'accento vien posto sulla *perdita* che dev'essere la più grande possibile affinché l'attività acquisti il suo vero senso." (ivi, p. 6).

<sup>143</sup> La versione de *La parte maledetta* che possiamo leggere oggi è quella pubblicata nel 1949; tuttavia il progetto iniziale risale agli anni 1939-45, durante i quali Bataille scrive *Il limite dell'utile* (G.Bataille, *La limite de l'utile*, in *O.C.*, VII, cit.), un frammento che avrebbe dovuto essere inserito nella prima versione dell'opera. Inoltre, *Il limite dell'utile* è abbandonato da Bataille prima di essere terminato, per lasciare spazio ad un'indagine più approfondita delle varie modalità della *dépense* ne *L'esperienza interiore*. Bataille stesso ammette, in apertura, che quest'opera si lega direttamente a *La nozione di dispendio* e a *Il limite dell'utile* (il legame è anche fisicamente diretto: le note per *La nozione di dispendio* e per *L'esperienza interiore* sono sugli stessi quaderni), che rappresentano l'avvio di un'opera durata tutta la vita. Tuttavia, per evitare eccessive suddivisioni e rimandi, dovuti al carattere frammentario e ai numerosi rifacimenti delle opere di Bataille, affronteremo in primo luogo tutto il blocco concettuale che ruota attorno al progetto de *La parte maledetta*, anche se la versione ufficiale di quest'ultima viene pubblicata soltanto nel 1949, ben sei anni dopo *L'esperienza interiore*, della quale ci occuperemo in seguito. Pertanto, la nostra ricostruzione del pensiero di Bataille privilegerà un'analisi di tipo concettuale rispetto ad una di tipo strettamente filologico, dal momento che, a livello teorico, il progetto - più volte ripreso e interrotto - de *La parte maledetta* è anteriore all'*Esperienza interiore*, benché le date di pubblicazione sembrino indicare il contrario e nella prima si ritrovino molti riferimenti alla seconda.



blicato nel 1949. Qui Bataille introduce il concetto di *doppia economia*. Nel suo primo significato, che è anche quello classico, l'economia studia i processi della produzione, dello scambio e del consumo finalizzato alla ri-produzione; al contrario, quella che Bataille chiama "l'economia in grande", l'economia generale, si fa carico del lato oscuro e invisibile della produzione, in altre parole di ciò che fa dell'economia non una scienza comune, ma un'antinomia tragica. Si tratta del paradosso dell'*eccedenza*, il fatto che al massimo della produzione corrisponda sempre il massimo della perdita<sup>144</sup>. Il primo esempio di *dépense* che l'etnologia – in particolare il *Saggio sul dono* di Mauss – offre a Bataille è l'usanza nordamericana del *potlâc*; esso consiste nel dono reciproco finalizzato alla restituzione ad usura: insomma,

<sup>144</sup> "L'uomo non è soltanto l'essere separato che disputa la sua parte di risorse al mondo vivente o agli altri uomini. Il movimento generale di dilapidazione della materia vivente lo anima ed egli non saprebbe arrestarlo; anche al vertice la sua sovranità nel mondo vivente lo identifica con questo movimento; lo vota, in modo privilegiato, all'operazione gloriosa, al consumo inutile. Se egli lo nega, come di continuo lo costringe a fare la coscienza di una *necessità*, di un'indigenza inerente all'essere separato (che incessantemente manca di risorse, che è soltanto un eterno *bisognoso*), la sua negazione non cambia nulla del movimento globale dell'energia: questa può accumularsi senza limite nelle forze produttive; alla fine, come un fiume nel mare, essa deve sfuggirci e perdersi per noi." (G. Bataille, *La parte maledetta*, cit., p. 37). Da sottolineare come la nozione di *sovranità* rappresenti il superamento del concetto hegeliano di *signoria*: qui Bataille trascrive il concetto hegeliano immettendolo in un'altra logica, in un'altra scrittura (cfr. J. Derrida, *Dall'economia ristretta all'economia generale: un hegelismo senza riserve*, in *La scrittura e la differenza*, Torino, Einaudi, 1971; tit. orig. *De l'économie restreinte à l'économie générale: un hégélianisme sans réserve*, in "L'Arc", V, 1967, anche in *L'écriture et la différence*, Parigi, Ed. Seuil, 1967). Per Bataille, l'uomo sovrano è colui che si pone oltre il limite, nella *parte maledetta* della libertà, nel dispendio. Nelle opere successive, la sovranità sarà caratterizzata come quella volontà di *scatenamento* – in senso letterale – dalla schiavitù dell'utile, fino a giungere al limite della negazione nel sacrificio.

si dona non gratuitamente, ma per vedersi restituire un dono maggiore di quello fatto, poiché non restituire il dono significa restare sottomesso alla volontà di colui dal quale lo si è ricevuto.<sup>145</sup> Tuttavia, il *potlâc*, pur essendo un buon esempio di dispendio, in quanto sottrae le cose al consumo produttivo, non le libera dalla schiavitù dell'utile, poiché il dono è comunque fatto *in vista di* una restituzione futura.

Esiste un'esperienza più radicale, che strappa completamente gli oggetti all'ordine del consumo produttivo e le consegna ad una sfera totalmente *altra*, trascendente il pensiero razionale: il *sacrificio*. Esso de-crea, de-cosifica la cosa, istituendo un rapporto nuovo tra il soggetto e l'oggetto: la vittima del sacrificio è la più *maledetta* perché oltrepassa ogni ordine possibile del reale, restituisce la cosa al mondo *sacro*.

Il sacrificio restituisce al mondo sacro ciò che l'uso servile ha degradato, reso profano. L'uso servile ha reso *cosa* (*oggetto*) una realtà che, nel profondo, è della stessa natura del *soggetto*, che si trova con il soggetto in un rapporto d'intima partecipazione. Non è necessario che il sacrificio distrugga, propriamente, l'animale o la pianta che l'uomo dovette rendere *cosa* per il proprio uso. Basta che li distrugga in quanto cose, *in quanto sono*

<sup>145</sup> Si è già affrontato più approfonditamente il tema del *potlâc* nel corso dell'esposizione del pensiero di Mauss, alla quale rimandiamo (pp.67-68 del presente studio). Scrive Bataille: "Il *potlâc* è, come il commercio, un mezzo di circolazione delle ricchezze, ma esclude il mercanteggiamento. Per lo più, è il dono solenne di ricchezze considerevoli, offerte da un capo al suo rivale con lo scopo di umiliarlo, di sfidarlo, di obbligarlo. Il donatario deve cancellare l'umiliazione e raccogliere la sfida, è costretto a soddisfare l'*obbligazione* contratta con l'accettazione: potrà rispondere, un poco più tardi, soltanto con un nuovo *potlâc*, più generoso del primo: deve restituire a usura." (G.Bataille, *La parte maledetta*, cit., p. 76).

*divenuti cose*. La distruzione è il miglior mezzo per negare un rapporto utilitaristico tra l'uomo e l'animale o la pianta.<sup>146</sup>

Se il *potlâc* sembra restare ancora legato, in qualche modo, all'ordine della produzione, il sacrificio accede all'intimità della cosa, al suo essere più nascosto. Allo stesso tempo, la restituisce alla dimensione che le è propria, al *sacro*, sottraendola dallo stato di alienazione a cui la logica dell'utile l'ha ridotta. Il sacrificio è la *distruzione* della cosa in quanto oggetto di consumo utile e produttivo. Ma, perché ciò accada, perché sia distrutto il nostro rapporto con le cose in quanto oggetti, il sacrificio dev'essere innanzitutto sacrificio di un *sapere*: non è possibile, secondo Bataille, giungere all'oggetto ultimo della conoscenza senza che la conoscenza stessa non sia dissolta. Solo nel non-sapere il nulla della cosa ridotta a mero oggetto viene tolto nell'esperienza dell'intima oscillazione che "abita" le cose, e che ne fa il luogo

<sup>146</sup> Ivi, p. 66. Come si vede chiaramente, Bataille interpreta il sacrificio come una sottrazione delle cose alla propria oggettualità. È il rapporto intimo tra sacrificatore e vittima che emerge nel sacrificio: "Ciò che il rito ha la virtù di ritrovare, è la partecipazione intima del sacrificante e della vittima, cui un uso servile aveva posto fine. Lo schiavo assoggettato al lavoro e diventato proprietà di un altro è una *cosa* allo stesso titolo di un animale da lavoro. Chi impiega il lavoro del suo prigioniero tronca il legame che lo unisce al suo simile. Non è lontano il momento in cui lo venderà. Ma il proprietario non ha soltanto fatto di questa proprietà una *cosa*, una merce: nessuno può render *cosa* l'altro se stesso che è lo schiavo senza allontanarsi nello stesso tempo da ciò ch'egli medesimo è intimamente, senza porre a se stesso i limiti della *cosa*." (ivi, pp. 66-67). È chiaro il riferimento alla dialettica hegeliana del servo e del padrone, ma Bataille la pone completamente fuori dalla logica hegeliana, al fine di recuperare tutta la sua negatività: per Bataille non c'è sintesi (cfr. le critiche di Sartre a Bataille in J.P.Sartre, *Che cos'è la letteratura?*, Milano, Il Saggiatore, 1976; tit. orig. *Qu est-ce que la littérature?*, in *Situation*, II, Parigi, Gallimard, 1948), ma si apre lo spazio negativo del sacrificio e della *sovranità*, cioè dell'alterità che rende terribile la lucidità trasparente della dialettica hegeliana.

di transiti infiniti, d'infinita possibilità.<sup>147</sup> È a questo punto che Bataille abbandona il progetto di continuazione della *Parte maledetta* per studiare, ne *L'esperienza interiore* e in tutti gli altri testi della *Somma ateologica*,<sup>148</sup> le varie modalità della *dépense* – riso, erotismo, sacrificio, poesia – secondo la “legge della comunicazione”, che dovrebbe congiungere in un punto ciò che fin qui si presenta come separato: la conoscenza dell'oggetto e del soggetto contemporaneamente, all'interno di *una* esperienza. La *Parte maledetta* si chiude sulla stessa aporia che aveva costretto Bataille ad interrompere *Il limite dell'utile*. La vera comunicazione fra soggetto e oggetto ha luogo dove la vita raggiunge la sua forza massima, al limite stesso della morte: ma nel momento stesso in cui abbiamo accesso a questo limite, c'inabissiamo nel nulla, là dove non esiste più né soggetto né oggetto, e neppure la loro comunicazione. Scrive Bataille: “Esiste tra il mio simile e me un legame che tocca la parte *sacra*, mia e degli altri. Questo legame esiste, ma quando si sacrifica un uomo si confessa che per noi questo legame non esiste.”<sup>149</sup>

<sup>147</sup> A questo punto *La parte maledetta* si interrompe, lasciando lo spazio alla vera e propria ossessione di Bataille: la storia universale. Così come farà nella *Teoria della religione* e nella *Storia dell'erotismo* (G.Bataille, *Histoire de l'érotisme*, in *O.C.*, VIII, cit.), egli ripercorre le tappe della civiltà (G.Bataille, *La parte maledetta*, cit., pp. 89-162), senza tuttavia uscire da giudizi nel complesso piuttosto sommari. Dopo aver attraversato l'Islam, il lamaismo, la nascita dell'industria e il marxismo, egli torna alla questione del sacrificio.

<sup>148</sup> La *Somme athéologique* è il progetto di una grande opera che doveva contenere tutto il pensiero maturo di Bataille. Anch'essa resterà incompiuta, e si compone de *L'expérience intérieure*, *Méthode de méditation*, *Post-scriptum* e *Le coupable*, tutti raccolti in G.Bataille, *O.C.*, V, cit.

<sup>149</sup> G.Bataille, *La limite de l'utile*, in *O.C.*, VII, cit., p. 542.

### §3. *L'esperienza interiore*

Abbiamo appena visto come il progetto che ruota attorno a *La parte maledetta* si areni su un'aporia, la stessa su cui si era interrotto, cinque anni prima, *Il limite dell'utile*: l'autentica comunicazione tra soggetto e oggetto, che si dovrebbe realizzare al limite stesso della vita, cioè nella morte, massima manifestazione della *perdita* fine a se stessa, sprofonda invece nel nulla, là dove non esiste più né soggetto, né oggetto, né comunicazione. Allo stesso esito perviene la *Teoria della religione*, progettato come la prosecuzione de *La parte maledetta*, in cui Bataille giunge a parlare della "puerile incoscienza del sacrificio",<sup>150</sup> dell'ordine negativo,

<sup>150</sup> Tutta la *Teoria della religione* ruota attorno alla nozione di sacrificio come sottrazione della cosa alla propria cosalità, in altre parole alla propria alienazione nella logica dell'utile: "Il principio del sacrificio è la distruzione, ma per quanto si giunga a volte a distruggere totalmente (come nell'olocausto), la distruzione che il sacrificio intende operare non è l'annientamento. È la cosa – solo la cosa – che il sacrificio vuole distruggere nella vittima. Il sacrificio distrugge i legami di subordinazione reali di un oggetto, strappa la vittima al mondo dell'utilità e la rende a quello del capriccio inintelligibile. Quando l'animale offerto entra nel cerchio in cui il sacerdote lo immolerà, passa dal mondo delle cose – precluse all'uomo e che per lui sono *niente*, che conosce dall'esterno – al mondo che gli è immanente, *intimo*, conosciuto come lo è la donna nella consumazione carnale." (G.Bataille, *Teoria della religione*, cit., p. 43). Il sacrificio varca la soglia di una dimensione totalmente *altra* da quella umana e razionale, e necessita di un progressivo offuscamento della coscienza: in questo senso Bataille parla di "puerile incoscienza del sacrificio". "Il ritorno all'intimità immanente implica una coscienza offuscata: la coscienza è legata alla posizione degli oggetti come tali, direttamente colti, al di fuori di una percezione confusa, al di là delle immagini sempre irreali di un pensiero fondato sulla partecipazione. [...] La puerile incoscienza del sacrificio può spingersi così lontano che la messa a morte vi appare come una maniera di riparare l'offesa fatta all'animale, miseramente ridotto allo stato di una cosa. La messa a morte, in realtà, non è strettamente necessaria. Ma la più grande negazione dell'ordine reale è anche la più favorevole all'apparizione dell'ordine mitico." (ivi, p. 44).

ma pur sempre ordine, che esso stabilisce. Soltanto la morte<sup>151</sup> emerge come il massimo dis-ordinamento possibile, come autentica de-creazione capace di accedere all'essere vero delle cose. Tuttavia, a questo punto, siamo tornati nel cuore dell'enigma da cui siamo partiti: infatti, se la morte è l'unico modo per eccedere il limite che costringe le cose a una mera cosalità, e l'io all'essere definito come opposizione a questa inesorabile insensatezza, allora non c'è nulla che possa dare senso al reale, al suo consumo fino alla morte. In questa prospettiva, c'è soltanto spazio per il non-senso universale e per il dolore.

Su questo problema s'interrompe – all'altezza de *Il limite dell'utile* - il progetto de *La parte maledetta*, che tuttavia noi abbiamo seguito sino ai suoi esiti ultimi, e inizia la stesura della *Somma ateologica*, quella che avrebbe dovuto diventare la grande opera di Bataille, ma che, inesorabilmente, è rimasta incompiuta. Il primo volume di quest'opera, *L'esperienza interiore*, identifica il luogo della comunicazione tra la ragione umana e il suo al di là - la sua dimensione sacra, l'essere autentico delle cose – nella mistica, quella che Bataille definisce, per l'appunto, l'“esperienza interiore”.

Per *esperienza interiore* intendo ciò che abitualmente vien detta *esperienza mistica*: gli stati di estasi, di rapimento, quanto meno di emozione meditata. Ma penso meno all'esperienza *confessio-*

<sup>151</sup> “La potenza che in genere ha la morte chiarisce il senso del sacrificio, che opera come la morte, poiché esso restituisce un valore perduto attraverso l'abbandono di questo valore. Ma la morte non gli è necessariamente legata e il sacrificio più solenne può non essere cruento. Sacrificare non è uccidere, ma abbandonare e donare. [...] Quello che importa è passare da un ordine duraturo, dove ogni consumo di risorse è subordinato alla necessità di durare, alla violenza di un consumo incondizionato; quello che conta è uscire da un mondo che crea e conserva (che crea a profitto di una realtà duratura). Il sacrificio è l'antitesi della produzione, fatta in vista dell'avvenire, è il consumo che non ha interesse che per l'istante.” (ivi, pp. 46-47).

nale, cui si è dovuti sinora attenere, che a un'esperienza nuda, libera da legami, anche di origine, con qualsiasi confessione. Ecco perché non mi piace la parola *mistica*. [...] L'esperienza interiore risponde alla necessità in cui mi trovo – l'esistenza umana con me – di porre tutto in causa (in questione) senza ammettere tregua. [...] Ho voluto che l'esperienza guidasse là dove conduceva, non condurla a qualche fine stabilito in precedenza. E dico subito che essa non conduce ad alcun posto tranquillo (ma in un luogo di smarrimento, di non-senso). Ho voluto che il non-sapere ne fosse il principio – e in questo ho seguito, con più aspro rigore, un metodo in cui i cristiani eccelsero (essi si spinsero su questa via fin là dove permise il dogma). Ma tale esperienza nata dal non-sapere in esso indubbiamente persiste. Essa non è ineffabile, non la si tradisce parlandone, ma, di fronte alle domande del sapere trafuga persino allo spirito le risposte che esso ancora aveva. L'esperienza non rivela nulla e non può fondare la credenza né da lì partire. L'esperienza è la messa in questione, nella febbre e nell'angoscia, di ciò che un uomo sa del fatto di essere.<sup>152</sup>

L'esperienza interiore è dunque un viaggio ai limiti del possibile umano, e il suo principio è il non-sapere, la liberazione dalla razionalità abituale che incatena l'esistenza e le cose alla schiavitù dell'utilità. Nell'esperienza lo spirito è messo a nudo nella tensione che spezza le regole del sapere: l'io è gettato di fronte alla

<sup>152</sup> G. Bataille, *L'esperienza interiore*, cit., pp. 29-30. Sebbene Bataille neghi ogni dimensione religiosa e confessionale dell'esperienza interiore, chiari sono i riferimenti alla tradizione cristiana della mistica e della teologia negativa. Scrive Bataille: "Leggo in Dionigi l'Areopagita (*Nomi divini*, I, 5): "Coloro che, con la cessazione intima di ogni operazione intellettuale entrano in intima unione con l'ineffabile luce [...] parlano di Dio solo per negazione." Ed è così dall'istante in cui l'esperienza rivela e non la presupposizione (al punto che agli occhi dello stesso la luce è "raggio di tenebre"; si spingerebbe a dire, secondo Eckart: "Dio è nulla")." (ivi, p. 31).

nudità senza riserve, che non può essere né detta né articolata in un pensiero. Solo il sacrificio della parola nella *poesia*<sup>153</sup> può forse trovare una forma per un'esperienza che resterebbe, altrimenti, puramente estatica. La poesia si rivela pertanto una forma particolare della pura *dépense* improduttiva, un sacrificio in cui le parole sono "de-parolificate", ossia strappate dal loro significato abituale e consegnate ad un al di là sacro dove trovano il proprio essere vero. Se, come si è detto, l'esperienza mistica poggia sul non-sapere, essa si oppone decisamente all'idea di *progetto*<sup>154</sup> come atteggiamento comune dell'esistenza umana; essa si determina abitualmente nei propri progetti, sui quali ragiona, calcola, agisce: si trova dunque nel dominio dell'utile e della schiavitù. Orbene, se dobbiamo lasciare spazio all'esperienza interiore, dobbiamo rinunciare ad ogni progetto razionale ed abbandonarci alla perdita di ogni certezza o stabilità, ad una sorta di non-sapere che, tuttavia, non è mai mollezza o indifferenza, ma audace decisione per l'ignoto. In ultima analisi, l'esperienza

<sup>153</sup> Scrive Bataille: "Della poesia dirò ora che essa è, credo, il sacrificio in cui le parole sono vittime. Le parole, le utilizziamo, ne facciamo gli strumenti di atti utili. Non avremmo nulla di umano se il linguaggio in noi dovesse essere interamente servile. Non possiamo neppure fare a meno dei rapporti efficaci che le parole introducono tra gli uomini e le cose. Ma le strappiamo a questi rapporti in un delirio." (ivi, p. 210).

<sup>154</sup> Com'è noto, lo scontro tra Bataille e Sartre si gioca proprio a proposito della nozione di *progetto*. In *Un nouveau mystique*, pubblicato in *Situation*, II, cit., Sartre definisce l'esperienza interiore *inutilizzabile*, limitandosi a rilevare, dato il ripetuto argomentare di Bataille su Hegel, la supposta insufficienza dell'interpretazione bataillana della dialettica, priva del suo momento sintetico. Nello stesso anno – il 1943 – in cui Sartre, ne *L'essere e il nulla*, descriveva la realtà dell'uomo come progetto di divenire il fondamento del proprio essere, Bataille teorizza un soggetto che si utilizza per "aprire in sé dei deserti", assurgendo ad una dimensione totalmente altra da quella razionale, in cui l'io, con la decisione di chi ha esperito il male sino in fondo, approda alla più assoluta sovranità.



interiore non si fonda su alcunché, ma si appella soltanto alla propria autorità: essa è la cessazione di ogni operazione intellettuale, la cessazione di ogni discorso: è, essenzialmente, *silenzio*. Il significato dell'esperienza interiore, rispetto ad ogni processo razionale, è così sintetizzato da Bataille: "La differenza tra esperienza interiore e filosofia risiede principalmente nel fatto che, nell'esperienza, l'enunciato non è nulla, se non un mezzo e anche, in questo mezzo, un ostacolo; ciò che conta non è più l'enunciato del vento, è il vento."<sup>155</sup>

In ultima analisi, l'esperienza interiore è l'evento in cui l'io, ormai del tutto estraneo al progetto che è stato e al legame cogli oggetti in quanto strumenti utili, oltrepassa la soglia dell'umano per perdersi nell'*oltre*, nell'abisso oscuro del non-senso e del male esperito sino alla sua più intima radice. In ciò differisce dall'*ascesi* cristiana, che mantiene sempre una connotazione positiva, ciò che si chiama *salvezza*, insomma un fine al quale si lavora e per il quale si progetta l'esistenza.<sup>156</sup> Inoltre, se entrambe possono essere considerate come *sacrifici*, l'*ascesi* resta comunque sacrificio di *una parte di sé* che si perde in vista di un'altra, mentre l'esperienza interiore consiste nella perdita *di tutto il proprio essere*, nella rinuncia totale al *principium individuationis*, nella

<sup>155</sup> Ivi, p. 43.

<sup>156</sup> Scrive Bataille: "Non nego che l'*ascesi* sia favorevole all'esperienza. Anzi, vi insisto. L'*ascesi* è un mezzo sicuro per staccarsi dagli oggetti: significa uccidere il desiderio che tiene legati all'oggetto. [...] Con l'*ascesi*, l'esperienza si condanna a prendere un valore di oggetto positivo. L'*ascesi* postula la liberazione, la salvezza, la presa di possesso dell'oggetto più desiderabile. Nell'*ascesi*, il valore non può essere la sola esperienza, indipendente dal piacere o dalla sofferenza, è sempre per procurarci una beatitudine, una liberazione, che noi lavoriamo." (ivi, p. 54).

decisione risoluta - scevra da ripensamenti – per l'ebbrezza del baccanale.<sup>157</sup>

Voglio dare ancora una volta lo schema dell'esperienza che chiamo esperienza pura. Dapprima raggiungo l'estremo del sapere (ad esempio, mimo il sapere assoluto, poco importa come, ma ciò suppone uno sforzo infinito dello spirito che vuole il sapere). So allora che non so nulla. *Iipse* ha voluto essere tutto (tramite il sapere) e cado nell'angoscia: l'occasione dell'angoscia è il mio non-sapere, il non-senso senza rimedio (il non-sapere non sopprime qui le conoscenze particolari, ma il loro senso, toglie ogni senso). [...] Finché l'*ipse* persevera nella sua volontà di sapere e di essere *ipse* dura l'angoscia, ma se l'*ipse* si abbandona e con se stesso il sapere, se si dà al non-sapere in tale abbandono, ha inizio il rapimento. Nel rapimento la mia esistenza ritrova un senso, ma il senso si riferisce immediatamente all'*ipse*, diventa il *mio* rapimento, un rapimento che io *ipse* possiedo, tale da soddisfare la mia volontà di essere tutto. Non appena ne faccio ritorno, cessa la comunicazione, la perdita di me stesso, ho smesso di abbandonarmi, rimango lì, ma con un sapere nuovo.<sup>158</sup>

In queste poche righe risiede il senso ultimo dell'esperienza interiore, in equilibrio tra i pensieri di due grandi figure filosofiche che, pur nella loro opposizione, rappresentano due elementi necessari e ineludibili per la riflessione bataillana: Hegel e Nietzsche. Infatti non si dà esperienza mistica, non si dà *comunicazione* se prima non si è esperita sino in fondo la fallacia del sapere assoluto, l'illusorietà della pretesa di possedere il mondo

<sup>157</sup> “Il problema è allora il seguente. L'ascesi è fuori causa, senza punto di appoggio, senza ragion d'essere che la renda possibile. Se l'ascesi è un sacrificio, essa lo è soltanto *di una parte di sé* che si perde in vista della salvezza dell'altra. Ma volersi perdere interamente: ciò è possibile solo con un movimento da baccanale, in nessun modo a freddo.” (ivi, p. 56).

<sup>158</sup> Ivi, pp. 97-98.

e l'esistenza - in tutte le sue forme – attraverso il pensiero, la ragione, la logica. Questo è il senso della filosofia hegeliana:<sup>159</sup> un fallimento, ma un fallimento *necessario*. D'altro canto, non si raggiunge l'estasi, il rapimento, senza che l'io non si abbandoni al rapimento stesso. Di che natura è tale *abbandono*? Esso è il contrario di una qualche mollezza o non-volontà: è il *sacrificio*, sintomo di quella "grande salute" e "spirito di decisione" che Bataille eredita direttamente da Nietzsche. Come si è già visto, il sacrificio è l'atto attraverso cui si strappano gli oggetti alla loro appartenenza – che è allo stesso tempo alienazione e schiavitù – alla logica dell'utile e del profitto; tuttavia, a ben vedere, questo sacrificio rappresenta soltanto il gradino più basso di una scala che culmina nell'ultimo, tremendo, crudele sacrificio: il sacrificio di Dio.

<sup>159</sup> “[...] in questo i miei sforzi riprendono e disfano la *Fenomenologia* di Hegel. La costruzione di Hegel è una filosofia del lavoro, del “progetto”. L'uomo hegeliano – Essere e Dio – si compie, si completa adeguandosi al progetto. L'*ipse* che deve divenire tutto non fallisce, non diventa comico, insufficiente, ma il particolare, lo schiavo impegnato sulle vie del lavoro accede dopo molti meandri, alla vetta dell'universale. Il solo intoppo a tale modo di vedere è ciò che nell'uomo è irriducibile al progetto: l'esistenza non discorsiva, il riso, l'estasi, che legano – da ultimo – l'uomo alla negazione del progetto *che egli è* tuttavia – l'uomo sprofonda per ultimo in una cancellazione totale di ciò che egli è, di ogni affermazione umana.” (ivi, p. 135). Bataille si sofferma a lungo sul fallimento della filosofia hegeliana, provando un certo gusto nel mostrare i segni del progressivo cedimento del sistema e del conseguente vacillare della forte personalità di Hegel stesso: “Allorché il sistema si chiuse, Hegel credette per due anni di diventare pazzo: forse ebbe paura di aver accettato il male – che il sistema giustifica e rende necessario; o forse, collegando la certezza di aver raggiunto il sapere assoluto con il compimento della storia – con il passaggio dall'esistenza allo stato di vuota monotonia – si è visto, in un senso profondo, diventare morto; forse, anche, queste tristezze diverse si componevano in lui nell'orrore più profondo di essere Dio.” (ivi, p. 175).

Data la servilità crescente in noi delle forme intellettuali, ci tocca compiere un sacrificio più profondo di quello degli uomini che ci hanno preceduti. Non dobbiamo più compensare con offerte l'abuso che l'uomo ha fatto delle specie vegetali, animali, umane. La riduzione degli uomini stessi alla servitù ha ora (del resto, da molto tempo) conseguenze nell'ordine politico (è opportuno, invece di trarne conseguenze religiose, abolire gli abusi). Ma il supremo abuso che l'uomo fa tardivamente della propria ragione richiede un ultimo sacrificio: la ragione, l'intelligibilità, il terreno stesso su cui si regge, l'uomo li deve respingere, in lui Dio deve morire, è il fondo del terrore, l'estremo in cui soccombe.<sup>160</sup>

Il destino dell'uomo è terribile, tragico: ogni certezza, ogni re-taggio dell'esistenza intesa come progetto e calcolo, ogni speranza di consegnare se stessa e il mondo ad un senso intelligibile devono morire. Tuttavia, analogamente a quanto accade nel per-

<sup>160</sup> Ivi, p. 209. Poco prima, Bataille riporta, assumendone completamente il significato, un famoso aforisma di Nietzsche: "Esiste una grande scala, con molti pioli, della crudeltà religiosa; ma tre di essi sono i più importanti. Un tempo si sacrificava al proprio Dio esseri umani, forse proprio quelli che si amava di più [...]. In seguito, nell'epoca morale dell'umanità, si sacrificò al proprio Dio gli istinti più forti che si possedeva, la propria "natura"; è questa gioia di festa a lampeggiare dell'asceta, dell'uomo fanaticamente "contronatura". E infine, cosa restava ancora da sacrificare? Non si doveva finalmente sacrificare una buona volta tutto ciò che v'è di confortante, di sacro, di risanante, ogni speranza, ogni fede in una occulta armonia, in beatitudini e giustizie di là da venire? Non si doveva sacrificare Dio stesso e, per crudeltà contro se stessi, adorare la pietra, la stupidità, la pesantezza, il destino, il nulla? Sacrificare Dio per il nulla – questo paradossale mistero dell'estrema crudeltà fu riservato alla generazione che proprio ora sta sorgendo: noi tutti ne sappiamo già qualcosa." (F.Nietzsche, *Al di là del bene e del male*, in *Opere*, a cura di G.Colli e M.Montinari, VI, tomo II, Milano, Adelphi, 1968, p. 71; tit. orig. *Jenseits der Gut und Böse*, in *G.W.*, VI, tomo II, Berlino, de Gruyter, 1967 e sgg.).

corso teorico di Nietzsche, Bataille non descrive questo ultimo ed estremo sacrificio, in cui l'uomo vecchio - l'uomo della servitù - sprofonda nell'angoscia, come un totale annichilimento dell'io: il "salto"<sup>161</sup> nel nulla, nella dimensione del puro dispendio, avviene solo grazie ad una decisione grande e risoluta, anzi, la più grande e risoluta azione che l'uomo abbia mai compiuto. Finalmente, dopo secoli di schiavitù alla logica del profitto, alla razionalità, alla morale, a quel fantoccio che i servi, per giustificare il loro "spirito gregario", hanno chiamato Dio, l'uomo può liberarsi dal giogo, esperire il male sino in fondo, penetrarlo e riappropriarsi del proprio essere divino<sup>162</sup>. L'esistenza umana - dominio della ragione e dell'utile - e il suo *oltre* - la sua dimensione *sacra*, il suo possibile estremo - entrando in comunicazione nell'esperienza mistica, raggiungono una dimensione che prima non avevano, vengono annientati in quanto elementi separati,

<sup>161</sup> L'abbandono all'esperienza interiore è precisamente un "salto", così come per Kierkegaard la scelta per la fede, pur nel trovarsi agli antipodi, entrambi i salti si configurano come decisione per l'ignoto, per l'infondato, per una dimensione totalmente altra da quella umana e razionale: solo che per Kierkegaard il salto conduce a Dio, mentre, per Bataille, esso implica la morte di quello stesso Dio, dal quale l'uomo si libera per accedere liberamente al nulla.

<sup>162</sup> È senz'altro questo il senso che Bataille attribuisce al celebre racconto nietzscheano della morte di Dio: "Dio è morto! Dio resta morto! E noi lo abbiamo ucciso! Come ci consoleremo noi, gli assassini di tutti gli assassini? Quanto più di sacro e di possente il mondo possedeva fino ad oggi, si è disanguinato sotto i nostri coltelli; chi detergerà da noi questo sangue? Con quale acqua potremo noi lavarci? Quali riti espiatori, quali giochi sacri dovremo noi inventare? Non è troppo grande, per noi, la grandezza di questa azione? Non dobbiamo noi stessi diventare dei, per apparire almeno degni di essa? Non ci fu mai un'azione più grande: tutti coloro che verranno dopo di noi appariranno, in virtù di questa azione, ad una storia più alta di quanto mai siano state tutte le storie fino ad oggi!". (F.Nietzsche, *La gaia scienza*, in *Opere*, V, tomo II, cit., pp. 129-30; tit. orig. *Die fröhliche Wissenschaft*, in *G.W.*, V, tomo II, cit.).

in quanto *individualità*. Questo annientamento di ciò che è separato è la ferita immedicabile che ci apre al mondo: questa lacerazione inguaribile dell'essere, che ci offre la possibilità di giungere al contrario dell'essere, all'estremo del possibile, è ciò che abitualmente chiamiamo *male*, ma che un gesto *sovrano* ci concede nell'istante supremo del sacrificio, dell'eros che demoniacamente divide e plasma il mondo.<sup>163</sup>

### §7. *Dal riso all'erotismo*

Il percorso seguito ne *L'esperienza interiore* ci ha condotti sulla soglia di un'impossibilità cui si perviene soltanto con un salto nel nulla, con il sacrificio di ogni solidità razionale, con l'eliminazione stessa di Dio e di ogni senso intelligibile: questa è la grande decisione dell'uomo proiettato verso la *sovranità*, ossia il

<sup>163</sup> Com'è noto, l'autore che ha reso pronunciabile il pensiero di Bataille è senza dubbio Nietzsche. Tuttavia, la critica ha detto ancora troppo poco circa i rapporti di Bataille con un altro autore, mai citato espressamente, eppure ben presente: S.Weil. Bataille e S.Weil sono insieme nella "Critique sociale", e il loro rapporto sembra superare la semplice antipatia: rasenta l'incompatibilità. Uno dei protagonisti de *L'azzurro del cielo* (G.Bataille, *L'azzurro del cielo*, Torino, Einaudi, 1969; tit. orig. *Le bleu du ciel*, in *O.C.*, IV, cit.), il più grande – se non davvero l'unico – romanzo di Bataille, è proprio S.Weil, Lazare, per la quale il protagonista prova un sentimento di orrore e repulsione, ma anche di appartenenza: questa duplicità è il paradosso di una comunità inconfessabile, il senso profondo della comunicazione che viene teorizzata nello stesso periodo – i primi anni Quaranta – sia da Bataille che da S.Weil. Al fondo di questa comunicazione che è ferita ed apertura al mondo, c'è la necessità di sottrarre le cose all'ordine reale, alla loro povertà, restituendole al divino. Questo è il compito del sacrificio, dice Bataille; ma è anche ciò che afferma S.Weil quando scrive che "il sacrificio è un dono a Dio, e dare a Dio è distruggere." (S.Weil, *La connaissance surnaturelle*, Parigi, Gallimard, 1950).

totale distacco dalla logica dell'utile e la perdita dell'io nei recessi più remoti della negatività. Questa audace risoluzione per l'*oltre*, per l'assenza di ogni fondamento, si annuncia in un fenomeno apparentemente secondario, il *riso*. Proprio laddove non ci si aspetterebbe alcuna traccia dell'angoscia del nulla, dove tutto sembra tranquillo, sereno, stabile. Eppure il riso è una forma embrionale di sacrificio:

Il riso comune, supponendo allontanata l'angoscia, quando nello stesso tempo ne trae spunti di ripresa, è indubbiamente la forma insolente di un simile imbroglio: non è chi ride a essere colpito dal riso, ma uno dei suoi *simili* – quantunque senza eccesso di crudeltà. Le forze che lavorano alla nostra distruzione trovano in noi complicità così felici – e talvolta così violente – che non ci è possibile allontanarci da esse semplicemente perché lì ci porta l'interesse. [...] Certamente questa parola, *sacrificio*, significa che alcuni uomini, per loro volontà, fanno entrare alcuni beni in una regione pericolosa, in cui inferiscono forze distruttrici. Così *sacrifichiamo* colui di cui ridiamo, abbandonandolo senz'angoscia alcuna a una decadenza che ci sembra lieve.<sup>164</sup>

Scopriamo così che, anche laddove ci sembra del tutto assente la dimensione soppressiva, costitutiva del sacrificio, le forze distruttrici della pura *dépense* sono al lavoro: pertanto, ridendo di qualcuno, lo strappiamo all'ordine abituale del mondo, per consegnarlo al sacro e all'angoscia del nulla.<sup>165</sup> Nella direzione

<sup>164</sup> G. Bataille, *L'esperienza interiore*, cit., pp. 157-58.

<sup>165</sup> Questo sottrarre l'altro, di cui rido, dall'ordine razionale propriamente umano si manifesta essenzialmente nel mostrare la sua insufficienza e fallacia, causando in lui uno scacco: "Il riso nasce da dislivelli, da depressioni bruscamente date. Se tiro via la sedia... alla sufficienza di un personaggio serio succede immediatamente la rivelazione di un'insufficienza ultima (si tira via la sedia ad esseri fallaci). Sono felice, comunque sia, per lo scacco

del possibile estremo e del sacrificio, al cui inizio abbiamo trovato il riso, si muove un altro complesso fenomeno, l'erotismo. Nel 1950 Bataille scrive la *Storia dell'erotismo*,<sup>166</sup> che avrebbe dovuto costituire la seconda parte de *La parte maledetta*, ma che è rimasta inedita.<sup>167</sup> L'erotismo è innanzitutto *dépense*, non serve a nulla, eppure è comune a tutti gli uomini, è la "parte maledetta per eccellenza." Tuttavia, pur nella sua inutilità, esso fonda, nella trasgressione della mera animalità, l'umanità autentica. L'uomo è l'animale che nega la natura, ma che la ritrova nelle sue deiezioni, in un gesto che, tuttavia, non è mera negazione dialettica, poiché qui i contrari non sono mai superati nell'*Aufhebung* hegeliana. Non si tratta, infatti, di un superamento, ma di una *trasfigurazione*: la "parte maledetta" si esplica nell'opera – distruttiva e costruttiva insieme – che ci consegna ad un'altra natura, sconosciuta ad ogni produzione concettuale o fattuale. L'erotismo ci mette dunque di fronte alla massima corruzione, nel luogo in cui si apre la ferita che non può più rimarginarsi. Nell'abbraccio, nella stretta amorosa ed erotica, si apre uno spazio ignoto, in cui si respira un'aria nuova e in cui il mondo appare in un modo nuovo: già, perché il desiderio che l'erotismo esprime è sempre desiderio di un altro, di un *oltre*.

"In una parola l'oggetto del desiderio è l'*universo* nella forma di colui che, nella stretta, è lo specchio in cui noi stessi siamo ri-

provato. E io stesso, ridendo, perdo la mia serietà. Come se fosse un sollievo sfuggire alla preoccupazione della mia sufficienza." (ivi, p. 148).

<sup>166</sup> G. Bataille, *Histoire de l'érotisme*, in *O.C.*, IX, cit.

<sup>167</sup> La *Storia dell'erotismo* inizia proprio denunciando i limiti de *La parte maledetta*: "Mostravo, beninteso, che la produzione era meno importante del consumo, ma non potevo fare, di conseguenza, in modo che non si vedesse nel consumo *qualcosa di utile* (di utile, anche, in definitiva, alla produzione)." (G. Bataille, *Storia dell'erotismo*, cit., p. 12). Il secondo volume, appunto la *Storia dell'erotismo*, dovrebbe approfondire la critica ai modi di vedere che fondano le forme servili.



flessi. Nell'istante più vivo della fusione, il puro splendore della luce, come un lampo improvviso, illumina il campo immenso delle possibilità.<sup>168</sup> Qui, nel punto in cui emerge, nella totalità dell'essere, l'animalità più ripugnante, qui, in questa terribile e gioiosa caduta, c'è il senso di una duplicità autenticamente tragica, che ci permette di avere l'esperienza ultima della morte nell'atto stesso della vita. Ma è, ancora una volta, l'impossibilità di Bataille di pensare al limite come a una soglia, che lo porta verso la catastrofe del suo stesso discorso. Il luogo dell'abbraccio diviene "il vuoto in cui non c'è più parola", nell' "assenza di fondo e di limiti dell'universo che l'amplesso disegna."<sup>169</sup> Il dominio di questo spazio è l'*atto sovrano*, che è, come si è visto, il sacrificio ultimo, la negazione assoluta che ci consegna alla fine della storia e ad un presente in cui domina il non-sapere.<sup>170</sup> Ma chi può vivere fuori dalla storia? È questo l'argomento de *La sovranità*,<sup>171</sup> progettato come terza e ultima parte de *La parte maledetta*. La sovranità è l'aldilà dell'utile a cui possono avere accesso tutti gli uomini nell'istante miracoloso in cui hanno la sensazione di poter "disporre liberamente del mondo."<sup>172</sup> Il sovrano, in questo istante, si sente realmente Dio, esperisce la totalità delle contraddizioni di un sapere illimitato, che è il sapere del nulla. È l'istante in cui la conoscenza si arresta di fronte all'esperienza di ciò che è autenticamente essenziale, e che Nietzsche ha espresso con il grido terribile, ma ciononostante di

<sup>168</sup> Ivi, p. 100.

<sup>169</sup> Ivi, p. 146.

<sup>170</sup> Anche le cosiddette *Conferenze sul non-sapere* del 1951-53, a cui Bataille lavorava negli ultimi istanti di vita, affermano il trionfo del non-sapere nella prospettiva della fine della storia (su quest'ultimo tema ha certamente un ruolo decisivo l'influenza della filosofia atea di Kojève).

<sup>171</sup> G. Bataille, *La souveraineté*, in *O.C.*, V, cit.

<sup>172</sup> Ivi, p. 249.

gioia, di una soggettività felice, perché se Dio è morto l'uomo può diventare veramente sovrano, signore di se stesso.

In questa fase di pensiero, tuttavia, Bataille matura la consapevolezza di una sua certa qual "incapacità" nel dire l'impossibile, l'estremo, connotare positivamente la sovranità cui si giunge attraverso il sacrificio di Dio. Così, ancora una volta, il progetto della *Storia dell'erotismo* si interrompe, e Bataille si rivolge alla letteratura, cercando in essa il mezzo più adatto per esprimere l'inesprimibile. È la stagione dei saggi *La letteratura e il male*,<sup>173</sup> *Lascaux, o la nascita dell'arte*,<sup>174</sup> *L'odio della poesia*<sup>175</sup> e del grande romanzo *L'azzurro del cielo*.<sup>176</sup> Possiamo rintracciare una svolta nel pensiero batailliano nella versione della *Storia dell'erotismo* del 1957, intitolata semplicemente *L'Erotismo*. In questo breve saggio, emerge tutto ciò che l'erotismo, la "parte maledetta" per eccellenza, può svelare, ciò che Bataille non era riuscito ancora a dire giunge qui ad un'evidenza lancinante: "Dell'erotismo si può dire che esso è l'approvazione della vita fin dentro la morte."<sup>177</sup> Qui, dove l'"essere è messo in questione" sin nella sua più intima radice, l'estremo del possibile è raggiunto "con una gioia spasmodica", come scrive Bataille nelle *Lacrime di Eros*,<sup>178</sup> il suo ultimo scritto. Nelle opere precedenti, Bataille aveva parlato più volte di un'esperienza che guarda alla morte, della morte che si genera dalla vita, a sua volta generatrice di morte. Mai era giunto però al punto di cogliere la morte *come ombra della vita*.

<sup>173</sup> G.Bataille, *La littérature et le mal*, in *O.C.*, IX, cit.

<sup>174</sup> G.Bataille, *Lascaux, ou la naissance de l'art*, in *O.C.*, IX, cit.

<sup>175</sup> G.Bataille, *La haine de la poésie*, in *O.C.*, III, cit.

<sup>176</sup> G.Bataille, *L'azzurro del cielo*, cit. In realtà questo romanzo è stato scritto da Bataille alla vigilia dello scoppio della guerra mondiale, ma pubblicato soltanto nel 1957.

<sup>177</sup> G.Bataille, *L'Erotisme*, in *O.C.*, VIII, cit., p. 13.

<sup>178</sup> G.Bataille, *Larmes d'Eros*, appendice a *L'Erotisme*, in *O.C.*, VIII, cit., p. 577.

Il negativo rovesciato era rimasto se stesso, sia pure capovolto. Ora, quando – come scrive Nietzsche – “entriamo nella stanza tremenda della verità”, là dove scopriamo che “c’è una felicità nel grembo delle cose”, che proietta “la sua ombra intorno alle luci”<sup>179</sup>, il negativo diviene un’altra cosa. Bataille ora ha davvero compreso la saggezza di Nietzsche, quando questi affermava che “se un giorno non riesci a sopportare la vita, devi cercare di amarla”, in quanto “il difensore della vita” è costretto “a difendere anche la sofferenza.”<sup>180</sup>

#### §4. *Uno sguardo all’indietro*

Ancorato alla dialettica hegeliana, spinta sino agli estremi, sino al suo punto di dissoluzione e di evanescenza, Bataille non è riuscito – sino alla *Storia dell’erotismo* – a pensare l’impensabile, ma soltanto ad *indicarlo*, attraverso una tensione spinta sino all’angoscia dell’apertura senza confini, in cui è possibile solo perdersi. In altre parole, il movimento hegeliano è stato da lui aperto – per non dire sfondato – sino ai limiti del non-sapere, ma di questo spazio, di questo *al di là* della ragione, non ha trovato parola possibile. Per questo Bataille si è rivolto alla letteratura. Ma la letteratura, sottomessa ad un compito che non le è proprio, quello cioè di “luogotenente” della filosofia, ha finito per appiattirsi in una sorta di allegoresi che, anziché aprire il senso del reale, lo chiude in un unico significato, in un’unica immagine, ben lontana dal compito di unificare la suprema tensione

<sup>179</sup> Queste espressioni sono tratte da F.Nietzsche, *Frammenti postumi 1882-1884*, in *Opere*, VII, cit., 21[6], 15[43], 16[4] (tit. orig. *Bruchstücke Nachträglichen 1882-1884*, in *G.W.*, VII, cit.).

<sup>180</sup> Ivi, 17[1], 13[1], 22[3].

della molteplicità dei contrasti.<sup>181</sup> Questo residuo di non-detto, di opacamente proiettato verso un oltre che costantemente sfugge alla parola, è finalmente espresso da Bataille ne *L'Erotismo*, dove, per la prima volta, la vita e la morte si compenetrano in un tutt'uno inseparabile e il negativo entra in una dimensione nuova, che non ha più nulla a che fare con la negazione dialettica. In uno degli ultimi articoli, *Hegel, la morte et il sacrificio*,<sup>182</sup> Bataille, sottolineando l'importanza degli studi di Kojève sulla filosofia hegeliana, riformula la sua teoria del sacrificio, giungendo però, questa volta, sino all'estremo, là dove la vita e la morte si compenetrano vicendevolmente. Scrive Bataille:

Del sacrificio posso dire essenzialmente, sul piano della filosofia di Hegel, che, in un certo senso, l'uomo ha rivelato e fondato la verità sacrificandosi: nel sacrificio, egli distrugge l'animale in se stesso, non lasciando sussistere, di se stesso e dell'animale, che la verità non corporale che descrive Hegel, che fa dell'uomo – secondo l'espressione di Heidegger – un essere-per-la-morte, o – secondo l'espressione di Kojève stesso – la morte che vive una vita umana.<sup>183</sup>

Ancora una volta, il sacrificio si svela come la soglia attraverso cui avviene quella *comunicazione* tra l'umano e il suo oltre, tra la vita e la morte. Nel sacrificio l'uomo in quanto "cosa" è strut-

<sup>181</sup> Le avventure erotiche di Madame Edwarda, così come le deiezioni dell'Abate C., rimangono soltanto un'ombra rispetto a ciò che dovrebbero significare realmente. Tutti i loro gesti possono indicare la "parte maledetta" solo forzatamente e in modo piattamente razionalistico, rimanendo molto al di sotto di ciò che Bataille cercava angosciosamente di esprimere: ciò che l'occhio morto della *Storia dell'occhio* ci aveva permesso d'intravedere simbolicamente, ossia non solo la morte nella vita, ma anche – e forse più – la vita che si prolunga fin dentro la morte.

<sup>182</sup> Questo articolo è apparso la prima volta in "Deucalion", n.5, X, 1955. Ora in *O.C.*, XII, cit., pp. 326-45.

<sup>183</sup> Ivi, p. 335 (trad. nostra).

to, resta solo più la sua dimensione negativa, il suo essere che esperisce la morte nella vita e la vita nella morte. La manifestazione privilegiata del negativo è la morte, ma, in verità, la morte non rivela nulla, nel senso che la rivelazione non ha mai luogo. L'uomo potrebbe rivelare a se stesso il proprio essere soltanto morendo e allo stesso tempo restando in vita: la morte dovrebbe divenire coscienza di sé, nel momento stesso in cui essa annienta l'essere cosciente.<sup>184</sup> L'unica via d'uscita risiede nel sacrificio: "Nel sacrificio, il sacrificatore s'identifica con l'animale colpito a morte. Così egli muore vedendosi morire, in qualche modo per la sua propria volontà, con in mano l'arma del sacrificio. Ma è una commedia!"<sup>185</sup> La forza rivelatrice del sacrificio si fonda pertanto sull'identificazione essenziale tra il carnefice e la vittima: è come se, nell'attimo in cui egli affonda la lama nelle carni della vittima, morisse egli stesso, mantenendo tuttavia la coscienza della propria morte. Il sacrificio, ponendoci *vis-à-vis* col negativo, è inscindibilmente legato alla necessità della *rappresentazione*<sup>186</sup> – si tratta di un vero spettacolo – e della ripetizione di essa, al fine di svelare all'uomo il suo vero essere, tragicamente impronunciabile. Finalmente, dopo un percorso teorico fatto di ripensamenti, oscillazioni, aporie e rifacimenti, Bataille giunge qui ad una chiarezza sorprendente: il sacrificio resta l'unica via d'accesso al negativo, alla sua esperienza più radicale, al di là di tutte le altre manifestazioni – il riso, la poesia, l'erotismo – che

<sup>184</sup> Ivi, p. 336. Come sappiamo, questa aporia si ritrova spesso in Bataille, ed è una delle cause – forse la maggiore – dell'interruzione del progetto iniziale de *La parte maledetta*, all'altezza de *La limite de l'utile*.

<sup>185</sup> Ibidem.

<sup>186</sup> Scrive Bataille: "Questa difficoltà annuncia la necessità dello *spettacolo*, o in generale della *rappresentazione*, senza le cui ripetizioni noi resteremmo, faccia a faccia con la morte, stranieri, ignoranti, come apparentemente lo sono le bestie. Niente è meno animale, infatti, che la finzione, più o meno distante dalla realtà, della morte." (ivi, p. 337, trad. nostra).

ne costituiscono solo una pallida ombra. Il sacrificio è finzione, è la “commedia” mediante cui l’uomo può esperire, mantenendo il suo essere coscienza di sé, la morte, la perdita totale, l’al di là impossibile ed estremo, l’alterità impenetrabile.

Il progressivo isolamento intellettuale di Bataille si rivela ora come la ricerca di una prossimità ad un pensiero che, saldando *logos* ed *eros*, ha liberato quella che Hegel chiamava la “potenza del negativo”, al di là di ogni rigidità dialettica, sin dove la filosofia non si era mai spinta. Ciò che Bataille alla fine ha trovato è un nuovo *pensiero della soggettività*, di un soggetto che si spende, perché solo spendendosi può vincere l’orribile condanna alla passione per noi stessi, per il possesso, per le cose e i soggetti che incrociano il nostro sguardo. Nell’esuberanza di questo sguardo, che nulla nega e tutto accoglie, c’è la *bellezza*: c’è il rovesciamento reale dei decreti di un’economia legata alla mera produzione di cose, e al loro semplice e disperato consumo. La bellezza che questo sguardo coglie può davvero essere la *chance* della salvezza che il mondo delle cose effimere attende da noi, i più effimeri.

##### §5. *La potenza del negativo*

Siamo così introdotti nella complessa questione dei rapporti tra Girard e la Hegel-renaissance,<sup>187</sup> e in particolare con Bataille. Ad un primo colpo d’occhio sulle opere di Girard, non possiamo non tener conto della ripresa, in *Menzogna romantica*, della

<sup>187</sup> Come già accennato, non disponiamo di molti luoghi testuali in cui tale rapporto venga esplicitato; essenzialmente, ci sono soltanto due riferimenti nelle opere di Girard agli autori francesi che abbiamo citato: il primo è il capitolo di *Menzogna romantica e verità romanzesca* intitolato *Il padrone e lo schiavo*, e l’altro, il solo in cui Girard si riferisca a Bataille, si trova al termine del capitolo su *Totem e tabù* contenuto ne *La violenza e il sacro*.

dialettica di schiavo e padrone, che era stata posta al centro della filosofia hegeliana da Kojève. Nel capitolo intitolato proprio *Il padrone e lo schiavo*, Girard traccia brevemente un bilancio degli studi hegeliani francesi:

I due temi de *La fenomenologia dello spirito* che interessano particolarmente i lettori contemporanei sono la “coscienza infelice” e la “dialettica del padrone e dello schiavo”. Noi tutti intuivamo confusamente che solo una sintesi di questi due temi affascinanti potrebbe chiarire i nostri problemi; è appunto tale sintesi originale, impossibile in Hegel, che la dialettica romanzesca ci permette di intravedere. L’eroe della mediazione interna è una coscienza infelice che rivive la lotta primordiale fuori di ogni minaccia fisica e che si gioca la libertà nel più piccolo dei desideri. La dialettica hegeliana si fondava sul coraggio fisico: colui che non ha paura sarà il padrone, colui che ha paura sarà lo schiavo. La dialettica romanzesca si fonda sull’ipocrisia: la violenza, lungi dal servire gli interessi di colui che la esercita, rivela l’intensità del suo desiderio; è dunque un segno di schiavitù. (MRVR - 98).

Secondo Girard, dunque, anche gli studi hegeliani francesi – il riferimento a Wahl e Kojève sembra essere evidente – si sono lasciati sfuggire l’essenziale, il desiderio mimetico, che avrebbero potuto raggiungere solo attraverso la sintesi dei temi della coscienza infelice e della dialettica del padrone e dello schiavo.<sup>188</sup> Tuttavia, l’influenza della *Hegel-renaissance*, se non si trova al livello del testo, va ricercata al di sotto di esso, nella struttura

<sup>188</sup> Lo stesso Girard ammette che l’influenza della Hegel-renaissance, per quanto presente, non va ricercata in *Menzogna romantica*: “Sono stato influenzato dalle analisi de *L’essere e il nulla* sulla libertà, sulla malafede, ecc., in misura molto maggiore che dallo hegelismo nonostante i riferimenti alla lotta del padrone e dello schiavo in *Menzogna romantica*.” (tratto dalla lettera inviata il 11 Marzo 2001).

stessa della teoria vittimaria. Infatti, la coscienza infelice e la dialettica schiavo-padrone si inscrivono entro il tentativo di mostrare la vasta presenza di una dimensione *negativa* e irrazionale nell'esistenza umana, dominata, nel primo caso, dalla tensione tra ciò che la coscienza è, scissione e inquietudine, e ciò che *vorrebbe essere*, piena autocoscienza di sé, e, nel secondo caso, dal conflitto tra le coscienze per il proprio riconoscimento. Ora, nel pensiero di Girard tale dimensione è prepotentemente presente. Egli, operando - attraverso il desiderio mimetico - quella sintesi tra coscienza infelice e dialettica schiavo-padrone che Wahl e Kojève non hanno saputo operare, ha mostrato la profonda negatività dell'esistenza umana, quasi totalmente schiava del desiderio e delle sue metamorfosi, esposta a sconfitte continue e, ciononostante, incapace di comprendere a fondo la ragione di queste ultime, votandosi a ripetere assurdamente i propri errori. La coscienza infelice e la lotta dello schiavo e del padrone, considerati singolarmente, sono momenti parziali e incompleti del negativo: ma se fatti "reagire", come due elementi chimici, mostrano una potenzialità rivelativa inaspettata, in grado di chiarire le dinamiche del rapporto triangolare tra soggetto, oggetto e mediatore. Se leggiamo il pensiero di Girard proprio da questa particolare prospettiva, quella cioè della sintesi da lui operata tra Wahl e Kojève, scopriamo quanto i rapporti triangolari siano debitori della ben nota dialettica hegeliana di tesi, antitesi e sintesi. Infatti, il soggetto e l'oggetto si oppongono come la tesi all'antitesi, il secondo rappresenta il negativo a cui tende lo spirito nella sua fase iniziale, all'origine del suo cammino verso l'autocoscienza. Egli è convinto che, se riuscirà ad ottenere l'oggetto, diverrà autocosciente, uscirà dallo stato di "coscienza infelice." Tuttavia, dietro all'oggetto c'è il mediatore, e, come sappiamo, è lui a suggerire al soggetto l'oggetto del desiderio: il soggetto assume il desiderio suggeritogli perché riconosce



nel mediatore l'autocoscienza che anch'egli vorrebbe essere. Il momento sintetico si concretizza nel rapporto di rivalità che si instaura tra soggetto e mediatore, entrambi diretti verso l'oggetto. Chiaramente, non si tratta di una sintesi compiuta, poiché, quando uno dei due raggiungerà l'oggetto, subito un altro triangolo si formerà, invertendo i ruoli, sostituendo l'oggetto, ma approdando ad un nuovo conflitto e dunque ad una nuova sintesi incompiuta e incompatibile. Qui, secondo noi, risiede l'influenza della Hegel-renaissance su Girard, ossia nella profonda e tragica negatività entro cui l'uomo trascorre la propria esistenza. Tali temi sono stati affrontati, su due versanti diversi, da Wahl e Kojève, e trovano nella teoria mimetica la loro sintesi.

L'idea che emerge da queste analisi è quella di una *sintesi incompatibile* tra il soggetto e l'oggetto, poiché tale sintesi è in realtà un conflitto violento, e ogni violenza mimetica non può che generare violenza. Le figure hegeliane del padrone e dello schiavo assumono così un valore generale, poiché ogni conflitto mimetico vede contrapporsi un padrone – il modello o mediatore – e uno schiavo – il discepolo – che lottano per l'oggetto, che si rivelerà infine come un puro *nulla*, un nome vuoto che rimanda solo alla violenza. In Hegel il negativo è parte necessaria della vita dello Spirito, ed è destinato a togliersi per lasciare spazio al divenire dell'assoluto; in Wahl, Kojève, ma soprattutto in Girard, il negativo è il territorio che l'uomo *abita* originariamente, dal quale in qualche modo forse può uscire, ma che nella maggioranza dei casi permane come la dimensione essenziale dell'esistenza umana. Girard risulta dunque debitore di quegli studi che, recuperando l'idea della dialettica, ne modificavano gli esiti, sottolineando chiaramente la priorità della dimensione del negativo su quella della sintesi, e denunciando, negli anni difficili dell'*entre-deux-guerres*, la tragicità e l'incompiutezza – che è anche incompatibilità – dell'esistenza umana.

Come abbiamo visto, è all'insegna del tema del male e del negativo che si svolge l'intero pensiero di Bataille. Egli, in costante riferimento e dialogo con lo Hegel riscoperto da Wahl e Kojève, ha esplorato le possibilità estreme della pura *dépense*, del dispendio fine a se stesso, del sacrificio, dell'erotismo come via d'accesso ad una dimensione totalmente *altra*, al sacro, all'indicibile, a quell'al di là della ragione che, per sua stessa natura, non può essere detto. Ora, la prospettiva di Girard è molto distante da quella di Bataille: egli non pensa mai ad un'esperienza mistica cui l'uomo debba aspirare, la ragione umana è per lui il solo mezzo di cui l'uomo disponga, ed il mondo deve restare il terreno precipuo dell'azione umana. Ciononostante, alcuni aspetti del pensiero di Bataille hanno fornito a Girard uno spunto di riflessione, soprattutto a proposito del tema della violenza e del negativo.

Come abbiamo sottolineato precedentemente, ad un certo punto della sua riflessione, Bataille si dedica allo studio dell'etnologia, riportando – soprattutto ne *La parte maledetta* – molti resoconti etnologici, di cui i più importanti sono senz'altro quello sul *potlâc* americano e sui sacrifici Aztechi. Sappiamo che anche Girard si è occupato, ne *La violenza e il sacro* ma soprattutto in *Delle cose nascoste*, degli stessi temi; tuttavia, non dobbiamo lasciarci trarre in inganno da questo tratto comune ai due autori: in ciò che concerne l'etnologia, Girard non ha tratto nulla dagli studi di Bataille, il cui interesse etnologico è di natura meramente "estetica" e strumentale, finalizzato a fornire degli esempi concreti della pura *dépense* improduttiva. Molto semplicemente, Girard e Bataille si occupano degli stessi fenomeni culturali poiché attingono dalla stesse fonti etnologiche, vale a dire dai saggi di Mauss e della sociologia francese, in primo luogo di Durkheim.

Un possibile rapporto tra Girard e Bataille si gioca invece sul versante del concetto di *sacrificio*, cuore del pensiero di entrambe gli autori. Sappiamo che il concetto di sacrificio, nei testi di Bataille, è soggetto a precisazioni pressoché continue; tuttavia, a partire da un nucleo concettuale iniziale, già presente nel progetto de *Il limite dell'utile*, esso si viene precisando e riveste un ruolo primario nella prospettiva teorica bataillana. Il sacrificio è l'atto mediante il quale le cose vengono sottratte al loro essere abituale, alla loro appartenenza alla logica della produzione e del consumo in vista dell'utile, per essere consegnate ad un al di là sacro, in cui regna il dispendio e la gratuità senza contropartita. Già nei primi scritti, l'esempio più radicale di sacrificio è la morte; tuttavia, come abbiamo visto, l'aporia che attraversa l'intera opera di Bataille deriva proprio dall'impossibilità - propria della morte - di rivelare ciò che dovrebbe, di realizzare quella *comunicazione* tra l'umano ed il suo *oltre*. Soltanto negli ultimi scritti, Bataille risolve questo problema caratterizzando il sacrificio come una "commedia" in cui l'uomo, il carnefice pronto ad affondare la lama nella sua vittima, si identifica con quest'ultima, muore restando in vita, fa vivere alla morte - secondo l'espressione kojèviana - *una vita umana*. La preoccupazione di Bataille è quella di giungere davvero alla comunicazione tra l'umano e il sacro, sebbene quest'ultimo perda ogni implicazione confessionale: sullo sfondo resta sempre il tema dell'*esperienza interiore*, la via mistica attraverso cui si compie il sacrificio ultimo, il sacrificio di Dio, abbandonando ogni stabilità e ogni certezza razionale.

Quantunque possiamo accostare il concetto girardiano di sacrificio a quello elaborato da Bataille nella misura in cui entrambe sono di natura eminentemente *soppressiva*,<sup>189</sup> negli sviluppi

<sup>189</sup> Il concetto di sacrificio che si ritrova in Bataille è di natura *soppressiva*: si tratta sempre di eliminare, espellere un qualcosa, si tratti di una parte di sé

successivi il primo si distacca completamente dall'altro: esso, come sappiamo, è il mezzo attraverso cui gli uomini espellono la violenza reciproca dalla comunità, ristabilendo la pace e la stabilità – vale a dire la differenziazione sociale, perduta durante la crisi – entro l'ordine culturale. Sulla vittima, sul *capro espiatorio* scelto all'interno della comunità secondo criteri precisi – i segni vittimari –, viene scaricata tutta la violenza che lacera la comunità, e, attraverso la sua uccisione, o il semplice allontanamento, la violenza stessa viene espulsa. Ora, non c'è, in Girard, la minima allusione ad una qualsiasi esperienza mistica che conduca l'uomo verso una dimensione ulteriore e sacra: anzi, il *sacro* non è che il nome con cui gli uomini chiamano i meccanismi della violenza, e dunque è un prodotto esclusivamente *umano*, volto

---

o di un altro individuo. Scrive Bataille: “Raramente un uomo è in grado di darsi la morte.[...] Ma senza giungere ad abbandonarci, possiamo abbandonare di noi stessi una parte: sacrifichiamo dei beni che ci appartengono o il nostro simile. Certamente questa parola, *sacrificio*, significa che alcuni uomini, per loro volontà, fanno entrare alcuni beni in una regione pericolosa, in cui inferiscono forze distruttive.” (G.Bataille, *L'esperienza interiore*, cit., p. 158). In Girard, è assente la connotazione del sacrificio come perdita di una parte di sé; tuttavia, il sacrificio della vittima espiatoria è, per definizione, un'espulsione, sia che essa avvenga per mezzo di un'uccisione, sia attraverso un semplice allontanamento. Recentemente, sono state rivolte a Girard alcune critiche circa la riduttività della sua nozione, essenzialmente repressiva, di sacrificio: Girard non terrebbe conto della possibilità di un sacrificio in senso *oblativo*, di un puro dono rivolto all'altro, totalmente gratuito e senza alcuna relazione con la violenza rituale (questa distinzione tra il sacrificio in senso repressivo ed il sacrificio in senso oblativo è stata introdotta a proposito di Girard da p. D.Bubbio, *La ragione e il suo altrove. Il concetto di sacrificio nella filosofia contemporanea*, Roma, Città Nuova, 2004). D'altra parte, è lo stesso Girard ad ammettere di non essere più pienamente soddisfatto dell'impostazione teorica seguita nelle sue opere maggiori, incoraggiando così una rideduzione del concetto stesso di sacrificio (cfr. R.Girard, *Prefazione* a G.Fornari, *Tra Dioniso e Cristo*, Bologna, ed. Pitagora, 2001, p. XI, ma anche *La pietra dello scandalo*, Milano, Adelphi, 2004).

alla risoluzione provvisoria dei conflitti mimetici. Tale differenza tra i due concetti di sacrificio si rispecchia nell'analisi che Bataille e Girard compiono della società contemporanea. Per il primo, l'uomo contemporaneo, inghiottito dalla logica dell'utile e della razionalità produttiva, vive in uno stato di alienazione, è fuori dalla propria dimensione autentica e sacra: per uscire da tale stato, egli deve riscoprire la dimensione della *dépense*, deve ricominciare a sacrificare, anzi, deve compiere il sacrificio ultimo, il sacrificio di Dio, facendo crollare ogni certezza razionale ed aprendosi definitivamente all'esperienza mistica del nulla e del non-senso. Al contrario, per Girard, l'uomo "post-moderno" ha su di sé la più grande responsabilità della storia: abbandonare il mondo alla violenza, mentre le strutture del sacro si sgretolano e forniscono sempre meno i loro effetti pacificatori, oppure scegliere per una palingenesi dell'umanità, per un'esistenza che – dopo aver demistificato, alla luce del messaggio evangelico, le strutture del sacro - non abbia più nulla a che fare con la violenza, e si apra all'amore e alla carità di Cristo.

Dopo queste considerazioni, sarebbe lecito pensare che le prospettive di Girard e Bataille, a prescindere dall'esito religioso della prima e rigorosamente ateo della seconda, non abbiano alcun punto di contatto. Eppure, c'è un aspetto delle riflessioni di Bataille che, secondo noi, ha notevolmente influenzato Girard: si tratta di quella che, riprendendo Hegel, abbiamo chiamato *la potenza del negativo*, ossia la convinzione che, anche in quelle manifestazioni della vita umana che sembrano del tutto estranee alla violenza, quest'ultima regni sovrana. Insomma, ciò che accomuna Bataille e Girard è la considerazione della violenza come della dimensione propriamente umana: semmai, la differenza teorica tra i due autori risiede nell'atteggiamento che l'uomo deve assumere nei confronti di tale violenza, ossia nello iato tra una decisione risoluta e definitiva per l'estremo sacrificio

ed il tentativo radicale di demistificare il sacro violento ed uscire finalmente dai suoi meccanismi. L'esempio più significativo della costante presenza della violenza nella vita umana è, secondo Bataille, il fenomeno del *riso*. Come sappiamo, ne *L'esperienza interiore* il riso viene descritto come l'atto mediante cui un individuo viene "gettato nell'angoscia del nulla" da un gruppo di suoi simili, che instaurano tra loro, nel deridere la vittima, uno strano e solido legame, che dura finché dura la risata. Il riso, vero e proprio "cerchio sacrificale" attorno a cui si stringe la folla dei persecutori, rivela l'insufficienza e la fallacia dell'esistenza, getta un ponte sulla dimensione negativa delle cose. Alcuni passi di Girard presentano una straordinaria somiglianza a queste considerazioni di Bataille. Scrive Girard: "Colui cui tocca in sorte la fava, quando "ci si spartisce il *gâteau des rois*", vede subito cristallizzarsi su di sé tutte le grandi opposizioni rituali. Serve da bersaglio ai motteggi; è una specie di capro espiatorio, ma rappresenta in sé quel gruppo di cui è l'escluso; in un certo senso, dunque, troneggia su di esso: è davvero il re." (DDC - 131). Anche in un'occasione innocua e bonaria come la spartizione di un dolce, il meccanismo della violenza è presente e catalizza gli scherni del gruppo sulla vittima sacrificale. Tracce di tale meccanismo si trovano anche nelle attività più innocenti dell'uomo, i *giochi*:

È esattamente quello che dice Roger Caillois in un notevole saggio intitolato *Les jeux et les hommes*.<sup>190</sup> Egli divide i giochi in quattro categorie che corrispondono ai quattro momenti principali del ciclo rituale. [...] Ci sono innanzitutto i giochi d'imitazione, mimi, mascherate, teatro, ecc. Quindi i giochi di competizione o di lotta come la corsa a piedi, la boxe, ecc. Corrispondono alla lotta tra i doppi. Poi i giochi di vertigine

<sup>190</sup> R.Caillois, *I giochi e gli uomini*, Milano, Bompiani, 1981, pp. 28 e 59-60 (tit. orig. *Les jeux et les hommes*, Parigi, Gallimard, 1958, pp. 34 e 58-59).

che Caillois designa con la parola greca *ilinx*; essi consistono nel girare rapidissimamente su se stessi, far capriole, ecc. Corrispondono al parossismo allucinatorio della crisi mimetica. Infine i giochi d'azzardo che corrispondono alla risoluzione sacrificale." (DDC - 130-131).

Il negativo alberga, nascosto, in ogni attività umana, anche in quelle in apparenza meno violente. Questa presenza costante della violenza, del male e dell'estremo è precisamente ciò che ricollega Girard a Bataille. Nell'unico passo su Bataille, Girard scrive: "Certo, capita a Bataille di parlare della violenza come se non fosse che l'ultimo pizzico di pepe, il solo capace di risvegliare i sensi intorpiditi della modernità. Ma capita anche che quest'opera [*L'Erotismo*] superi l'estetismo decadente di cui è espressione estrema." (VS - 304-305). Agli occhi di Girard, il merito di Bataille risiede nell'aver scoperto l'immensa portata del negativo nell'esistenza umana; esso si insinua persino negli ambiti più innocenti, come il riso, il gioco, la poesia, rigettando l'uomo nelle fauci del non-senso e dell'angoscia. Certo, Bataille, come il suo maestro Nietzsche, auspica che l'uomo abbandoni la razionalità produttiva e ritorni a sacrificare, assuma il negativo e lo introietti sin nel più profondo del suo essere, e questo non può che rappresentare, secondo Girard, un vano tentativo di riedificare l'antico tempio del sacro, coi suoi altari e le sue vittime sacrificali. Questo è, in sostanza, la critica di Girard a Nietzsche<sup>191</sup>, e non può che essere anche la critica a Bataille. Tuttavia, al di là degli esiti teorici, Girard, attraverso il confronto con Bataille e con i temi sviluppati nell'ambito dello hegelismo

<sup>191</sup> Per l'interpretazione girardiana di Nietzsche, che qui non possiamo affrontare in maniera approfondita, rimandiamo soprattutto all'ultimo capitolo di *Vedo Satana cadere come la folgore*, intitolato *La duplice eredità nietzscheana*.

francese, ha potuto sviluppare la sua concezione della violenza e del negativo, sempre ripresentandosi in ogni aspetto della vita umana. Una sola cosa Bataille ha potuto trasmettere davvero a Girard: che *la violenza è padre e re di tutte le cose*.<sup>192</sup>

Bozza

<sup>192</sup> Il celebre frammento di Eraclito è riportato in VS - 203.



## Capitolo Quinto

### In dialogo con Jean-Paul Sartre

#### *§1. La ricezione girardiana dell'esistenzialismo*

Com'è noto, la formazione culturale di Girard è stata indirizzata in primo luogo agli studi storici, e solo in un secondo tempo egli si è dedicato alle discipline letterarie e antropologiche; dunque non si può certo dire che egli abbia ricevuto una formazione specificamente filosofica. Tuttavia, il clima culturale francese degli anni Cinquanta del Novecento era così intriso di tematiche esistenzialistiche che per il giovane Girard, sempre più interessato alla letteratura, e in particolar modo al romanzo contemporaneo, l'incontro con Sartre non fu certamente innaturale. È Girard stesso a ricordarlo in più luoghi: "Sono stato influenzato dalle analisi de *L'essere e il nulla* sulla libertà, sulla malafede, ecc. [...] Per ciò che riguarda Heidegger, non l'ho veramente letto che molto recentemente, ma ho letto molto prima Derrida, e ammiro le analisi di alcuni dei suoi primi grandi testi, in particolare *La farmacia di Platone*."<sup>193</sup> Pertanto, tenteremo qui di articolare il confronto tra la teoria mimetico-vittimaria con la principale opera di Sartre, *L'essere e il nulla*.

<sup>193</sup> Tratto dalla lettera di Girard inviatami l'11 Marzo 2001; ammissioni simili si trovano anche in *Origine della cultura e fine della storia*, Milano, Raffaello Cortina, 2003.

Ne *L'essere e il nulla*, la fenomenologia rappresenta la premessa filosofica necessaria e il metodo più adatto all'indagine sul problema dell'essere.<sup>194</sup> Sartre sottolinea l'importanza, per la prima volta fatta valere da Husserl, del "ritorno al fenomeno", ossia della considerazione di quest'ultimo non come mera apparenza (*Erscheinung*) che nasconde dietro di sé un essere, vero ma incoglibile, ma come manifestazione al tempo stesso relativa e assoluta dell'essere. In altre parole, l'essere si dà nei fenomeni, che lo manifestano parzialmente, "relativamente", in quanto l'essere non si riduce mai ad un fenomeno, ma anche "assolutamente", in quanto il fenomeno si mostra così com'è. Il fenomeno diviene, a partire da Husserl, l'unico accesso all'essere, poiché solo nei fenomeni esso si mostra.<sup>195</sup> Dunque l'essere si dà nel fenomeno, poiché esso si mostra così com'è. La corretta posizione del problema dell'essere degli esistenti conduce alla distinzione tra *essere del fenomeno* e *fenomeno d'essere*. L'essere del fenomeno è il fondamento della sua esistenza e del suo apparire, ma non è possibile, come vorrebbe la fenomenologia di Husserl, ridurre il fenomeno al suo proprio essere. La coscienza ha a che fare soltanto con il fenomeno d'essere, che non è l'essere, ma il suo *senso*. La domanda sull'essere diviene pertanto domanda sul senso dell'essere. Va tuttavia specificato che tale domanda riguarda esclusivamente l'essere del fenomeno, l'*essere-in-sé*, poiché l'essere della coscienza, l'*essere-per-sé*, richiede una spiegazione radicalmente diversa.

Le prime questioni che andranno affrontate saranno quindi le seguenti: qual è il rapporto sintetico che chiamiamo *essere-nel-mondo*? Che cosa devono essere l'uomo e il mondo perché il rapporto fra di loro sia possibile? Evidentemente, le due que-

<sup>194</sup> Cfr. J.P.Sartre, *L'essere e il nulla*, Milano, Il Saggiatore, 1997, p. 11-12 (tit. orig. *L'être et le néant*, Parigi, Gallimard 1943).

<sup>195</sup> Cfr. *ivi*, p. 12.

stioni si intrecciano e vanno affrontate insieme, poiché ciascuna delle condotte umane, essendo costitutivamente condotta dell'uomo nel mondo, ci mostra l'uomo, il mondo e il rapporto che li unisce. Quale condotta scegliere? Ce ne sono molte, ma la prima, che immediatamente ci si offre, è quella che la stessa ricerca ci suggerisce, ossia l'*interrogazione*: io, uomo nel mondo, mi rapporto *hic et nunc* all'essere *interrogandolo*. La domanda, in particolare, è questa: esiste una condotta che possa rivelare il rapporto dell'uomo col mondo? Ogni domanda presuppone tre elementi essenziali: il soggetto interrogante, che abbiamo appena visto essere l'uomo nel mondo, l'oggetto interrogato, l'essere, e il *qualcosa su cui* l'oggetto viene interrogato, nel nostro caso il senso dell'essere. Il soggetto interrogante si pone in un atteggiamento di attesa nei confronti dell'oggetto interrogato: nella fattispecie, sulla base di una familiarità pre-interrogativa con l'essere – quella che Heidegger chiama *comprensione media dell'essere*<sup>196</sup> - io attendo da questo essere una rivelazione del suo senso. Devo tuttavia mettere in conto che la risposta non sarà necessariamente positiva, ma c'è sempre la possibilità che io scopra che *non* esiste una tale condotta rivelativa del rapporto dell'uomo col mondo. Scrive Sartre:

Esiste dunque, per chi interroga, la possibilità permanente ed obiettiva di una risposta negativa. In rapporto a questa possibilità, chi interroga, per il fatto che interroga, si pone in uno stato di non-determinazione: *non sa* se la risposta sarà affermativa o negativa. Così la domanda è un ponte gettato tra i due non-essere: non-essere del sapere dell'uomo, possibilità di non essere dell'essere trascendente. Inoltre la domanda implica l'esistenza di una verità. Con la domanda, l'interrogante afferma che attende una risposta obiettiva, tale che si possa dire: "È così e non altrimenti". In breve, la verità, a titolo di differenzia-

<sup>196</sup> M.Heidegger, *Essere e tempo*, Milano, Longanesi, 1976, p. 19.

zione dell'essere, introduce un terzo non-essere, come fattore determinante della domanda: il non-essere della limitazione. Questo triplice non-essere condiziona ogni interrogazione e, in particolare, l'interrogazione metafisica – che è la *nostra* interrogazione.<sup>197</sup>

Siamo partiti dalla domanda sull'essere del fenomeno e, dopo aver gettato uno sguardo rapido sulla natura dell'interrogazione come condotta primaria dell'essere nel mondo, ci accorgiamo che ogni domanda, e quindi anche la domanda sul senso dell'essere, deve fare i conti con il non-essere, il *nulla*. Il nulla circoscrive ogni risposta: ciò che l'essere è dovrà distaccarsi necessariamente dallo sfondo di ciò che *non è*: l'essere è ciò che è, e al di fuori di ciò *nulla*. Da dove proviene questo nulla? Qual è il rapporto dell'uomo col nulla? Esiste una condotta *nullificatrice*? Va notato subito che non possiamo attribuire al nulla la capacità di nullificarsi. Infatti, solo l'essere può nullificarsi, poiché, per nullificarsi, bisogna essere. Ora, il nulla non è, dunque non può trarre da sé la capacità di nullificarsi. Se possiamo parlare del nulla, è perché possiede un'apparenza d'essere, un essere *prestato*; il nulla non è, è *stato*, non si nullifica, è *nullificato*. Ne risulta che “deve esistere un essere – che non sia l'in-sé – e che ha la proprietà di nullificare il nulla, di sostenerlo col suo essere, di puntellarlo continuamente con la sua esistenza, *un essere per cui il nulla viene portato alle cose*.”<sup>198</sup> Ma quale deve essere il carattere di questo essere perché il nulla venga alle cose per suo tramite? Esso non può essere passivo rispetto al nulla, poiché, se si limitasse a riceverlo, se insomma il nulla gli *capitasse*, dovrebbe capitarci per mezzo di un altro essere, e così via all'infinito. D'altro canto, l'essere per cui il nulla viene al mondo non può *produrre*

<sup>197</sup> J.P.Sartre, *L'essere e il nulla*, cit., p. 39.

<sup>198</sup> J.P.Sartre, *L'essere e il nulla*, cit., p. 57.

il nulla, poiché non c'è niente nell'essere per cui l'essere possa superarsi – come vorrebbe Hegel – nel non-essere.

L'essere per cui il nulla si produce nel mondo è un essere nel quale, nel suo essere, si fa questione del nulla del suo essere: *l'essere per cui il nulla viene al mondo deve essere il suo nulla*. E con questo bisogna intendere non un atto nullificatore, che richiederebbe a sua volta un fondamento dell'essere, ma una caratteristica ontologica dell'essere richiesto. Rimane da sapere in quale delicata e squisita zona dell'essere incontreremo il suo nulla.<sup>199</sup>

*L'essere per il quale il nulla viene al mondo è l'uomo*. A ben vedere, queste considerazioni non sono soltanto applicabili all'atteggiamento interrogativo, ma a tutte quelle situazioni umane in cui sono implicati il nulla e la nullificazione. Esse traggono la loro origine da un atto dell'uomo, da un'attesa o da un progetto. Non si tratta di attività empiriche, ma di particolari rapporti col mondo indicati dalla negatività; non si tratta neppure dei rapporti d'uso di cui parla Heidegger, poiché è la stessa negatività a rendere possibile i rapporti d'uso: perché la totalità dell'essere si determini intorno a noi in forme d'uso, perché si suddivida in complessi differenziati che rinviano gli uni agli altri e che possano *servire*, occorre che la negazione sorga come rubrica categoriale, fondamento della ripartizione dell'essere in cose.

L'apparizione dell'uomo nel mezzo dell'essere che l'"investe" fa sì che si scopra un mondo. Ma il momento essenziale e primordiale di questa apparizione è la negazione. Così abbiamo raggiunto il primo obiettivo del nostro studio: l'uomo è l'essere per cui il nulla viene al mondo. Ma questa questione ne provo-

<sup>199</sup> Ivi, p. 58.

ca subito un'altra: che cosa deve essere l'uomo nel suo essere, perché il nulla venga all'essere per mezzo suo?<sup>200</sup>

L'essere non può generare che l'essere e, se l'uomo è coinvolto in questo processo di generazione, non potrà produrre che l'essere. Tuttavia, se egli può porre l'essere come *problema*, deve poterlo tenere sotto lo sguardo come un insieme, vale a dire che deve porsi *al di fuori* dell'essere e allo stesso tempo metterne in discussione la struttura. Certo, egli non può annientare l'essere; tuttavia, può modificare i suoi rapporti con esso: gli Stoici, ma anche Descartes, chiamavano questa possibilità *libertà*. Scopriamo allora che *tramite la libertà umana il nulla viene al mondo*. Ma se la libertà è l'essere della coscienza, la coscienza deve essere coscienza di libertà: quale forma assume tale coscienza di libertà?

Nella libertà l'essere umano è *il suo* passato (come anche il suo avvenire) sotto forma di nullificazione. Se le nostre analisi non si sono smarrite, deve esistere per l'essere umano, in quanto è cosciente d'essere, una certa maniera di porsi di fronte al suo passato ed al suo avvenire come essente e non essente insieme questo passato e questo avvenire. Possiamo dare a questo problema una risposta immediata: è nell'angoscia che l'uomo prende coscienza della sua libertà o, se si preferisce, l'angoscia è il modo d'essere della libertà come coscienza d'essere, è nell'angoscia che la libertà è in questione nel suo essere in quanto tale.<sup>201</sup>

Sartre concorda con Kierkegaard nel sostenere l'irriducibilità dell'angoscia alla paura: la paura si dirige verso gli esseri del mondo, l'angoscia è sempre rapporto con me stesso. Ad esem-

<sup>200</sup> Ivi, p. 59.

<sup>201</sup> Ivi, p. 64.

pio, la vertigine dinanzi ad un precipizio è angoscia in quanto temo non di cadervi, ma di gettarmici io stesso: in sostanza, una situazione che provoca paura in quanto rischia di modificare la mia vita e il mio essere, provoca l'angoscia in quanto diffido delle mie reazioni di fronte ad essa. Provo angoscia perché i miei comportamenti sono soltanto dei *possibili*, il che significa che, pur esistendo un insieme di buoni motivi per respingere una situazione – il gettarsi nel precipizio, ad esempio – tali motivi sono da me percepiti come insufficienti, giacché io *posso comunque* gettarmi nel precipizio. Nello stesso momento in cui mi colgo come orrore del precipizio, ho coscienza di questo orrore come non determinante in rapporto al mio possibile comportamento: nel porre una certa condotta come possibile, mi rendo conto che *nulla* mi può obbligare a mantenere tale condotta. Nell'intimo di questo rapporto si è infiltrato il nulla, poiché io non sono colui che sarò; intanto, perché del tempo mi separa da ciò che sarò, e, infine, perché non posso determinarlo rigorosamente. Tuttavia, poiché sono interessato ad essere questo o quell'altro, in qualche modo sono già quello che sarò. Non c'è contraddizione tra queste due affermazioni, poiché *io sono colui che sarò al modo di non esserlo*. Così l'io che sono dipende intrinsecamente dall'io che non sono ancora, così come l'io che non sono ancora non dipende dall'io che sono: l'angoscia è precisamente la percezione di tale dipendenza. Mi avvicino al precipizio e, da questo momento, gioco coi miei possibili: i miei occhi si rappresentano la mia possibile caduta, il comportamento del suicidio diviene un mio possibile, facendo apparire i motivi per la sua adozione (ad esempio, far cessare l'angoscia); fortunatamente, tali motivi si danno come inefficienti, tramutando l'angoscia in indecisione e poi in un ritrarsi deciso dal precipizio. Come si configura questo ritrarsi dal precipizio e, con esso, dall'angoscia?

Percepriamo il nostro possibile evitando di considerare gli altri possibili di cui facciamo dei possibili di un *altro* indifferenziato: questo possibile non lo vogliamo vedere come sostenuto nell'essere da una pura libertà nullificatrice, ma tentiamo di percepirlo come generato da un oggetto già costituito che non altro che il nostro Io, visto e descritto come la *persona* d'altri. [...] Fuggiamo l'angoscia tentando di coglierci *dal di fuori* come *altro* o come *una cosa*. Ciò che si suole chiamare rivelazione del senso intimo o intuizione prima della nostra libertà, non ha niente di originale: è un processo già costruito, espressamente destinato a mascherare l'angoscia, il vero "dato immediato" della nostra libertà.<sup>202</sup>

Ma riusciamo sul serio a dissimulare l'angoscia? Certamente non possiamo sopprimerla, perché noi *siamo* angoscia. Possiamo al massimo velarla. Come? Se voglio velare un esistente esterno, da me indipendente, posso sempre distogliere lo sguardo da esso; ma se sono *io* ciò che voglio nascondere, la questione cambia: infatti, non posso voler non vedere un certo aspetto del mio essere, e, al contrario, occorre che fissi tale aspetto nel mio essere per potermi distogliere da esso. Ciò significa che devo sempre portare con me ciò che voglio fuggire, ma anche che devo vedere l'oggetto da cui fuggo per poterlo fuggire: l'angoscia, una visione intenzionale di essa ed una fuga verso miti rassicuranti devono essere presenti nella mia coscienza, perché io possa fuggire l'angoscia. Insomma, *posso fuggire per ignorare, ma non posso ignorare che fuggo*, e la fuga dall'angoscia è solo un modo per divenirne coscienti. Così, in ultima analisi, non c'è modo per sfuggire all'angoscia. Tuttavia, fuggire ed essere l'angoscia non possono essere la stessa cosa: se io sono la mia angoscia per sfuggirla, allora posso decentrarmi rispetto a ciò che sono, vale

<sup>202</sup> Ivi, p. 79.



a dire che posso essere l'angoscia in modo da non esserla, ossia posso *nullificarla*.

Questo potere nullificante annienta l'angoscia in quanto la fuggo, e si annienta da sé in quanto *io la sono per poterla fuggire*. È ciò che si chiama la *malafede*. Non si tratta dunque di cacciare l'angoscia dalla coscienza, né di costituirla come fenomeno psichico incosciente: semplicemente io posso dispormi in malafede nell'apprendere l'angoscia che sono e questa malafede, destinata a riempire il nulla che io *sono* nel mio rapporto con me stesso, implica precisamente quel nulla che sopprime.<sup>203</sup>

L'esame della negazione ci ha mostrato l'esistenza di un particolare tipo di condotta, quello di fronte al non-essere. D'altra parte, il problema del nulla non può essere escluso dalla domanda sul senso dell'essere: se l'uomo si rapporta all'essere-in-sé, è perché non è questo essere, dunque ritroviamo il non-essere come condizione della trascendenza verso l'essere. Attraverso l'esame della negazione siamo approdati alla libertà come condizione necessaria di ogni atteggiamento nullificante; bisogna adesso rintracciare il fondamento di ogni nullificazione in una nullificazione originaria ed immanente, che si compia nella soggettività pura del *cogito*: infatti, è nell'immanenza assoluta che dobbiamo scoprire l'atto originario per cui l'uomo è per se stesso il proprio nulla. Il problema che dovremo affrontare è il seguente: che cosa deve essere la coscienza perché l'uomo in essa ed in base ad essa sorga nel mondo come l'essere che è il suo nulla e per cui il nulla viene al mondo? Il comportamento umano che ci condurrà sino alle soglie dell'immanenza assoluta è la malafede. Infatti, in essa noi siamo angoscia-per-fuggirla; se la malafede è possibile, ciò significa che entro la coscienza avviene l'incontro dell'essere e del non-essere, l'essere-per-non-essere. Perché l'uo-

<sup>203</sup> Ivi, p. 80.

mo possa domandare, bisogna che possa essere il proprio nulla, poiché egli può essere all'origine del non-essere nell'essere solo se il suo essere si cristallizza in nulla.

## §2. *La malafede*

Come abbiamo illustrato, l'uomo non è soltanto l'essere per mezzo del quale compaiono nel mondo delle negatività, ma è anche l'essere che può assumere atteggiamenti negativi nei confronti di se stesso. Sappiamo che la coscienza è un essere per il quale c'è coscienza del nulla del suo essere; tuttavia, la coscienza non si limita, per così dire, a *guardare in faccia* la negatività, ma si costituisce essa stessa, nel suo essere più profondo, come annientamento di una possibilità che un'altra realtà umana assume come una propria possibilità. Pertanto essa deve presentarsi come un *No*, lo stesso che percepisce lo schiavo nel padrone, o il carcerato nel suo secondino; in tal modo, vi sono persone che ricoprono per tutta la vita la realtà sociale del *No*, ma vi sono anche atteggiamenti più sottili, come l'ironia, che manifestano chiaramente la vocazione nullificatrice della coscienza. Che cosa dev'essere l'uomo nel suo essere, perché gli sia possibile negare se stesso? Numerosi sono i comportamenti umani che potremmo classificare come "negazione di sé", ma è maggiormente utile esaminarne uno, il solo a dirigere la propria azione nullificatrice non verso l'esterno, ma verso la coscienza: la *malafede*.

Molto spesso, la malafede è assimilata alla menzogna: si dice indifferentemente che una persona mente o è in malafede. In realtà, la menzogna non riguarda che la trascendenza, si rivolge sempre agli esistenti esterni alla coscienza, dei quali il mentitore ha coscienza e sa di nascondere il vero essere. Il modello ideale del mentitore è dunque una persona cinica che afferma dentro di

sé la verità, la nega nelle parole, e nega a sua volta la negazione. Va notato che il mentitore ha l'intenzione di ingannare e non cerca affatto di dissimulare a se stesso tale intenzione: la menzogna non mette in gioco la coscienza, poiché ogni negazione che la costituisce riguarda oggetti che sono fuori dalla coscienza, sono trascendenze. Lo stesso Heidegger, in *Essere e tempo*, considera la menzogna un fenomeno normale del *Mit-sein* (Essere-con), che presuppone la mia esistenza, quella dell'altro, la mia esistenza *per l'altro* e la sua esistenza *per me*. Con la menzogna, la coscienza afferma di esistere come nascosta ad altri, utilizzando a propri fini la dualità ontologica dell'io e dell'altro. Non può essere allo stesso modo per la malafede, che è *menzogna nei confronti di se stessi*.

La malafede ha dunque in apparenza la struttura della menzogna. Soltanto, nella malafede, è a me stesso che io maschero la verità. Così, la dualità dell'ingannatore e dell'ingannato non esiste più qui. Al contrario, la malafede implica per essenza l'unità di *una* coscienza. Già non significa che essa non possa essere influenzata dal *Mit-sein*, come d'altronde tutti i fenomeno della realtà umana, ma il *Mit-sein* non può che sollecitare la malafede presentandosi come una *situazione* che la malafede permette di superare: la malafede non viene dal di fuori alla realtà umana. Non si subisce la propria malafede, non si è "affetti" da malafede, non è uno *stato*. La coscienza si contamina da se stessa di malafede.<sup>204</sup>

La prima conseguenza immediata è che il mentitore e colui a cui si mente sono la medesima persona, il che significa che il mentitore deve conoscere la verità che occulta. La struttura della malafede differisce da quella della menzogna per due motivi: in primo luogo, la coincidenza, nella malafede, del mentitore

<sup>204</sup> Ivi, p. 84.

con colui a cui si mente sottrae la dualità che è alla base della menzogna, e, in secondo luogo, colui che è in malafede deve avere coscienza della propria malafede, poiché l'essere della coscienza è coscienza di essere, dunque deve essere in buona fede almeno nell'essere cosciente della sua malafede: ma allora tutto il sistema psichico si dissolve, e la malafede si mostra come un fenomeno *evanescente*. Infatti, se tento deliberatamente di mentirmi, fallisco miseramente, poiché sono cosciente di mentire a me stesso, non ho più a mio vantaggio la dualità ontologica tra me e l'altro da poter sfruttare per mentire ad un'altra persona: nella malafede, la menzogna è distrutta dalla coscienza che ho di mentirmi. Dunque la malafede non può che oscillare continuamente tra la buona fede e il cinismo, tra la piena coscienza del mio progetto di mentire a me stesso e i rari momenti in cui credo di riuscire in quello stesso progetto. Ciononostante, pur nella sua precarietà costitutiva, la malafede può rappresentare la condizione normale della vita di molti individui, sempre in sospeso tra barlumi di buona fede e attimi di cinismo. Se analizziamo a fondo la questione, ci accorgiamo che la censura, termine con cui indicheremo l'atto del nascondere la verità a se stessi, per poter esercitare la propria funzione deve conoscere a fondo ciò che vuole nascondere. Infatti, come potrebbe discernere gli impulsi da respingere, senza aver coscienza di discernarli? La domanda è allora la seguente: come dev'essere la coscienza di sé della censura? Dev'essere *coscienza di essere coscienza della tendenza a inibire, ma precisamente per non esserne coscienza*. In altre parole, la censura dev'essere in malafede. La psicoanalisi non ha compiuto alcun passo avanti in questo senso, poiché, per sopprimere la malafede, ha posto tra l'inconscio e la coscienza una coscienza autonoma e in malafede; infatti, il suo tentativo di stabilire una vera e propria dualità – se non trinità di *Io, Es*

e *Super-Io* – è approdato soltanto ad una nuova terminologia verbale.

L'essenza dell'idea riflessiva del dissimularsi qualche cosa, implica l'unità di un medesimo psichismo, e di conseguenza una duplice attività in seno all'unità, che tende da una parte ad affermare e fissare la cosa da nascondere e dall'altra a respingerla ed occultarla; ciascuno dei due aspetti di questa attività è complementare all'altro, cioè lo implica nel proprio essere. Separando con la censura il cosciente dall'inconscio, la psicoanalisi non è riuscita a dissociare le due fasi dell'atto, poiché la libido è un conato cieco verso l'espressione cosciente ed il fenomeno cosciente è un risultato passivo e truccato; essa ha semplicemente localizzato al livello della censura la doppia attività di repulsione e attrazione.<sup>205</sup>

In ultima analisi, la malafede è essenzialmente *fede*. Se chiamiamo credenza l'adesione dell'essere al suo oggetto, quando l'essere non è dato o è dato in modo indistinto, la malafede è credenza ed il problema della malafede è un problema di credenza. Ma allora, come si può credere in malafede ai concetti che ci si crea espressamente per persuadersi? Infatti, il piano di malafede dev'essere anch'esso in malafede, poiché non si è in malafede solo al termine di uno sforzo, ma, in qualche modo, si è già sempre persuasi sin dall'inizio: nello stesso momento in cui ci si dispone ad essere in malafede, si deve essere in malafede nei confronti di tale disposizione.

La malafede non conserva le norme ed i criteri di verità, che sono accettati dal pensiero critico in buona fede. Infatti essa decide anzitutto della natura della verità. Con la malafede appare una verità, un metodo di pensare, un tipo di essere degli oggetti; e questo mondo di malafede, da cui il soggetto si trova

<sup>205</sup> Ivi, p. 89.

circondato, ha per caratteristica ontologica che l'essere in esso è ciò che non è, e non è ciò che è.<sup>206</sup>

In sostanza, il primo progetto di malafede è una decisione in malafede sulla natura della fede. Chiaramente non si tratta di una decisione riflessiva e volontaria, ma di una determinazione spontanea dell'essere: *ci si mette* in malafede, così come si sogna, o ci si addormenta, ecc. Ne deriva che la malafede è un tipo di essere-nel-mondo, come il sonno o la veglia, che, sebbene costitutivamente precario e instabile, tende a perpetuarsi, intaccando ogni credenza. La buona fede vuole sfuggire il “non-credere-ciò-che-non-si-crede”, rifugiandosi nell'essere, mentre la malafede fugge l'essere nel “non-credere-ciò-che-si-crede”, disarmando anticipatamente ogni credenza. Nella malafede non c'è cinica menzogna né sapiente preparazione di concetti ingannatori; il primo atto di malafede, come abbiamo visto, è posto per fuggire ciò che non si può fuggire, ossia ciò che si è. Ora, lo stesso progetto di fuga rivela alla malafede una profonda disgregazione dell'essere, ed essa si insinua proprio entro tale disgregazione. Così, le due attitudini immediate che l'essere umano può assumere dinanzi all'essere sono condizionate dalla natura stessa di questo essere: la buona fede cerca di sfuggire alla disgregazione intima dell'essere riparando nell'in-sé che essa vorrebbe essere e non è, mentre la malafede sfugge all'in-sé riparando nella disgregazione intima dell'essere. “Se la malafede è possibile, è perché essa è la minaccia immediata e permanente di ogni progetto dell'essere umano, è perché la coscienza nasconde nel suo essere un rischio permanente di malafede. E l'origine del rischio è che la coscienza, nel suo essere e contemporaneamente, è ciò che non è, e non è ciò che è.”<sup>207</sup>

<sup>206</sup> Ivi, p. 104.

<sup>207</sup> Ivi, p. 107.

### §3. *Le strutture immediate del per-sé.*

La negazione ci ha condotto alla libertà, questa alla malafede, intesa come rischio e minaccia propri di ogni progetto umano, e la malafede all'essere della coscienza, la quale è ciò che non è e non è ciò che è. Sarà pertanto utile interrogarci sullo statuto ontologico della coscienza, al fine di chiarirne le dinamiche, sia sul piano *funzionale* che *esistenziale*. Si è visto che l'essere della coscienza è un "essere il cui essere è in questione nel suo essere"; ciò implica che l'essere della coscienza non coincide con se stesso come una piena adeguazione, propria soltanto dell'essere-in-sé, il quale è *sempre ciò che è*. Scrive Sartre: "L'in-sé è pieno di sé e non si potrebbe immaginare pienezza più totale, adeguazione più perfetta di contenuto a contenente: non c'è il minimo vuoto d'essere, la minima fessura per la quale il nulla possa infiltrarsi."<sup>208</sup> Al contrario, la coscienza non è in-sé, non è mai coincidenza con se stessa; se di *questo* tavolo posso dire semplicemente che è *questo* tavolo, di una mia fede, ad esempio, non posso limitarmi a dire che è fede, giacché essa è sempre *coscienza* di fede. La coscienza di un sentimento e quel sentimento sono il medesimo essere, assolutamente immanente; tuttavia, quando lo si vuole cogliere, esso sfugge e ci troviamo dinanzi ad una dualità riflettente tra sentimento e coscienza del sentimento. Il *sé* rappresenta dunque una distanza ideale entro l'immanenza del soggetto, sempre scomposto tra essere e coscienza di essere: esso è un modo di *non essere la propria coincidenza*, di sfuggire l'identità, e possiamo definirlo come *presenza a sé*. La presenza a sé, contrariamente a quanto si è spesso pensato, non indica la pienezza d'essere, ma, al contrario, una separazione dell'essere in rapporto a se stesso.

<sup>208</sup> Ivi, p. 112.

Se è presente a sé, significa che non è del tutto sé. La presenza è una degradazione immediata della coincidenza, perché presuppone la separazione. Ma se ci domandiamo: *che cosa* separa il soggetto da sé, siamo costretti a riconoscere che non è *niente*. Ciò che separa, di solito, è una distanza nello spazio, un lasso di tempo, una differenza psicologica, o semplicemente l'individualità di due compresenti, una realtà *qualificata*, insomma. Ma nel caso che ci preoccupa, *niente* può separare la coscienza di fede dalla fede, perché la fede non è *nient'altro* che la coscienza di fede.<sup>209</sup>

Abbiamo scoperto così che il nulla si insinua nel più intimo della coscienza, in quanto nulla d'essere e potere nullificante insieme. In nessun altro luogo possiamo cogliere il nulla in una tale purezza: altrove, in qualche modo, dobbiamo conferirgli l'essere-in-sé in quanto nulla, ma nella coscienza non è necessario, poiché in essa il nulla *non è, è stato*. Infatti, nella coscienza, il nulla si presentifica come distanza da sé, o - il che è lo stesso - come presenza a sé. Perché esista un sé, occorre che l'unità di questo essere comporti il suo proprio nulla come nullificazione dell'identico, come impossibilità per la coscienza di coincidere con se stessa.

Il nulla è sempre un *altrove*. È obbligo del per-sé, di esistere solo sotto forma di altrove in rapporto a sé, di esistere come un essere che è continuamente affetto da un'inconsistenza d'essere. [...] Così il nulla è questo vuoto d'essere, questa caduta dell'in-sé verso il sé, per cui si costituisce il per-sé. Ma questo nulla non può "essere stato" se la sua esistenza d'accatto non è correlativa ad un atto nullificatore dell'essere. Questo atto continuo, per cui l'essere si degrada a presenza a sé, lo chiameremo atto ontologico.<sup>210</sup>

<sup>209</sup> Ivi, p. 115.

<sup>210</sup> Ivi, p. 117.



Dunque il per-sé è l'essere che non coincide con se stesso, è altrove, è diviso da sé dal nulla, che lo determina ad essere ciò che non è e non essere ciò che è. Eppure il per-sé è, se non altro nel senso in cui diciamo che, ad esempio, Filippo II *è stato*, o che il mio amico Pietro *è*, esiste. È, in quanto gettato in un mondo, entro una situazione, pura contingenza, che avrebbe anche potuto non essere. È proprio in forza di tale contingenza che l'essere non coglie se stesso come proprio fondamento, e tale percezione si rivela immediatamente alla coscienza, che esperisce se stessa come infondata nel proprio essere. Tuttavia, sin dall'inizio delle sue analisi, Sartre ha considerato la coscienza come autodeeterminantesi, nel senso che essa è causa del proprio modo d'essere, anche se non del proprio essere (inteso come fondamento); in altre parole, la coscienza è un essere che "esiste per mezzo di sé." Ma allora come può darsi un essere che esiste per mezzo di sé, senza essere il fondamento del proprio essere? Se l'essere è il fondamento del nulla in quanto nullificazione del suo essere, ciò non implica che esso sia il fondamento del suo essere. L'essere della coscienza, in quanto è in-sé che si nullifica nel per-sé, resta contingente, vale a dire che niente e nessuno può fondare l'essere della coscienza.

In una parola, l'essere è, e non può che essere. Ma la possibilità propria dell'essere – quella che si rivela nell'atto nullificatore – è d'essere fondamento di sé, come coscienza, mediante l'atto di sacrificio che lo nullifica; il per-sé è l'in-sé che si perde come in-sé, per fondarsi, per costituirsi come coscienza. Così la coscienza deriva da sé il suo essere coscienza, e non può rinviare che a se stessa, in quanto è la propria nullificazione, ma *ciò che* si nullifica nella coscienza, senza che lo si possa dire fondamento della coscienza, è l'in-sé contingente. L'in-sé non può fondare niente; fonda se stesso, solo nel senso che si attribuisce la modificazione del per-sé. È fondamento di sé in quanto non è *già più* in-sé; e si incontra qui l'origine di ogni fondamento. Se

l'essere-in-sé non può essere né il proprio fondamento né quello degli altri esseri, il fondamento in generale viene al mondo col per-sé. E non solo il per-sé, come in-sé annullato, si fonda da sé, ma con esso appare per la prima volta il fondamento.<sup>211</sup>

Non vi è dunque alcuna contraddizione tra la contingenza della coscienza e il suo “essere per mezzo di se stessa”: essa trae da se stessa il suo essere-coscienza, ma resta del tutto infondata nel suo essere. In altre parole, la coscienza è il proprio fondamento, ma resta contingente il *fatto* che vi sia una coscienza piuttosto che il semplice in-sé. “Questa contingenza perennemente evanescente dell'in-sé, che aderisce al per-sé e lo ricollega all'essere-in-sé senza lasciarsi mai percepire, la chiameremo la fatticità del per-sé. È proprio questa *fatticità* che permette di dire che esso è, *esiste*, sebbene non la si possa mai realizzare e la si percepisca soltanto tramite il per-sé.”<sup>212</sup> Ciò che l'esame dell'essere della coscienza ha rivelato è che essa si investe, nel suo essere, di una nullificazione: è nella nullificazione che la coincidenza dell'in-sé si sgretola nella dissociazione propria del per-sé. A ben vedere, tuttavia, il per-sé non può sostenere la nullificazione senza determinarsi come *carenza d'essere*. Non è un essere esteriore che ha espulso l'in-sé dalla coscienza, ma è il per-sé che si determina continuamente a *non essere* l'in-sé: ciò significa che il per-sé non può fondare se stesso che partendo dall'in-sé, e contro l'in-sé. In tal modo, la nullificazione, essendo nullificazione d'essere, rappresenta il legame originale tra l'essere del per-sé e l'essere dell'in-sé: il per-sé è fondamento di sé come carenza d'essere, vale a dire che esso si fa determinare nel suo essere da un essere che non è. Tuttavia, vi sono molte maniere di non essere, e non tutte raggiungono la natura intima dell'essere che non è ciò che

<sup>211</sup> Ivi, p. 120.

<sup>212</sup> Ivi, p. 121.

non è; ad esempio, se dico che questo calamaio non è un uccello, né il calamaio né l'uccello sono toccati dalla negazione. Al contrario, esiste un tipo di negazione che stabilisce un rapporto interno tra ciò che si nega e ciò in relazione a cui lo si nega: fra tutte le negazioni interne, "quella che penetra più profondamente nell'essere, quella che costituisce *nel suo essere* l'essere *di cui* (= in relazione a cui) essa nega insieme con l'essere *che* nega, è la *mancanza*."<sup>213</sup>

La mancanza non appartiene all'in-sé, che è pura positività, ma appare nel mondo col sorgere della realtà umana. Essa presuppone che esista un *mancante*, un *esistente* a cui manca il mancante ed una totalità disgregata dalla mancanza, la quale sarebbe ristabilita dalla sintesi del mancante e dell'esistente, che chiameremo il *mancato*. L'essere che si mostra alla realtà umana è sempre quello *a cui manca*, ovvero l'essere dell'esistente. Il mancante è posto come ciò la cui sintesi con l'esistente ricostituirebbe la totalità del mancato; in tal senso, il mancante è della stessa natura dell'esistente, basterebbe un capovolgimento della situazione perché diventasse l'esistente a cui manca il mancante, e viceversa.

Così *nel mondo umano*, l'essere incompleto che si offre all'intuizione come mancante, è costituito dal mancato – cioè da ciò che non è – nel suo essere; è la luna piena che conferisce alla luna crescente il suo essere di crescente; è ciò che non è che determina ciò che è; è proprio dell'essere dell'esistente, come correlativo di una trascendenza umana, di condurre fuori da sé, all'essere che non è, come al suo *senso*.<sup>214</sup>

La realtà umana, attraverso la quale la mancanza viene al mondo, dev'essere essa stessa mancanza. Che la realtà umana sia

<sup>213</sup> Ivi, p. 125.

<sup>214</sup> Ibidem.

mancanza basta a spiegarlo l'esistenza del *desiderio*; come spiegare infatti il desiderio se lo si interpreta come uno stato psichico proprio di un essere che è ciò che è? Un essere che è ciò che è non desidera nulla per completarsi. Perché il desiderio sia desiderio a se stesso, bisogna che sia per natura fuga da sé verso l'oggetto desiderato: in altre parole, occorre che sia mancanza. "Il desiderio è mancanza d'essere, è sollecitato nel suo più intimo essere dall'essere di cui è desiderio. Così testimonia l'esistenza di una mancanza nell'essere della realtà umana. Ma se la realtà umana è mancanza, con essa sorge nell'essere la trinità dell'esistente, del mancante, del mancato. Quali sono esattamente i termini di questa trinità?"<sup>215</sup> Quello che assume il ruolo dell'*esistente* è ciò che si offre alla coscienza come il desiderio nella sua immediatezza, ossia quel per-sé che la coscienza percepisce come essente ciò che non è e non essente ciò che è. In che cosa consiste il *mancato*? Il per-sé, come abbiamo visto, è il luogo della negazione, in quanto esso si fonda negando di sé un certo modo d'essere. Ciò che nullifica di sé è l'essere-in-sé: poiché esso è costituito nel suo significato da tale nullificazione, è il *sé-come-essere-in-sé* mancato che dà un senso alla realtà umana. Il *mancato*, dunque, è costituito dall'essere-in-sé che originariamente il per-sé nullifica per fondarsi; è l'in-sé a permettere di comprendere il per-sé come ciò che non è ciò che è, così come diciamo che la luna è crescente perché *non è* piena, e solo grazie al suo essere piena determiniamo l'essere crescente come mancanza. Sartre giunge pertanto alla conclusione che la realtà umana sorge come presenza a sé e al mondo percependosi come propria mancanza, vale a dire come essere incompleto: essa si coglie come ciò che è in quanto non è, come la totalità singolare di cui manca e che essa è *al modo di non esserla*. L'esistenza umana è superamento continuo del per-sé verso l'in-sé, ovvero verso una coincidenza

<sup>215</sup> Ivi, p. 126.

con se stessa che non è mai data. Il cogito è indissolubilmente legato all'essere-in-sé, non come un pensiero al suo oggetto, ma come una mancanza a ciò che determina la mancanza stessa; ecco perché la coscienza è continuo trascendimento di se stessa verso l'in-sé: la coscienza, fondamento del proprio nulla, vuole superarsi in quell'essere che è fondamento del proprio essere.

Le analisi ontologiche condotte da Sartre ne *L'essere e il nulla* hanno raggiunto un punto di importanza capitale: la realtà umana è mancanza, in quanto si costituisce originariamente come la caduta dell'in-sé - l'essere che è ciò che è, ovvero la pienezza dell'essere identico a sé, che non ha bisogno di nulla - nel per-sé - l'essere che è ciò che non è e non è ciò che è, l'essere che si dà soltanto nella forma della presenza a sé, vale a dire della coscienza, sempre scissa e contingente nella sua radicale infondatezza. Dunque la realtà umana si determina costantemente come *desiderio d'essere*, come volontà di ricostituire quella totalità originaria di in-sé e per-sé che essa è *al modo di non esserla*: l'uomo desidera di riappropriarsi del fondamento del proprio essere, che il nulla gli ha sottratto condannandolo ad uno stato di "mancanza ontologica" - se ci è permesso coniare un termine nuovo. Dobbiamo porre pertanto, alla base della realtà umana, un violento impulso - che non è un *Trieb* di natura psichica, ma ontologica, in quanto radicato nel più intimo strato dell'essere dell'uomo - teso alla riconquista, sempre votata al fallimento, di quella unità originariamente perduta tra l'essere - che è ciò che è - e la coscienza - che è ciò che non è e non è ciò che è.

#### §4. *Il desiderio mimetico come mancanza d'essere*

Com'è noto, l'antropologia fondamentale di Girard è attraversata nella sua interezza da un tema di fondo, attorno al quale ruota

ogni altro concetto: il *desiderio mimetico*. In sostanza, Girard sostiene, sin da *Dostoevskij dal doppio all'unità* - prima grande opera che, dietro l'apparenza di un testo di critica letteraria, mostra invece il suo profondo spessore teorico e la formulazione di alcuni concetti fondamentali per la riflessione girardiana successiva -, che l'uomo è essenzialmente un essere che *desidera*. Come ogni desiderio, il desiderio dell'uomo possiede un oggetto desiderato; tuttavia, la natura del desiderio umano è mimetica, tende cioè ad *imitare* il desiderio altrui. L' *altro* di cui di volta in volta l'uomo, in questo caso il *discepolo*, imita il desiderio si chiama *modello* o *mediatore*: il discepolo si precipiterà pertanto sull'oggetto che il modello gli indica, o a parole, o col fatto di desiderarlo egli stesso. Desiderando entrambi lo stesso oggetto, essi diverranno ben presto *rivali*. Il dato primario ed immediato sull'uomo è dunque il desiderio mimetico. Riflettiamo un istante sulla dinamica che vede il sorgere del rapporto triangolare tra il discepolo, il mediatore e l'oggetto del desiderio. Scrive Girard: "L'oggetto non è che un mezzo per raggiungere il mediatore. È all'essere del mediatore che mira il desiderio." (MRVR - 49). E ancora:

*Il soggetto desidera l'oggetto perché lo desidera il rivale stesso. Desiderando questo o quell'oggetto, il rivale lo indica al soggetto come desiderabile. Il rivale è il modello del soggetto, non sul piano superficiale dei modi d'essere, delle idee, ecc., ma sul piano essenziale del desiderio. [...] Una volta soddisfatti i suoi bisogni primordiali, e talvolta anche prima, l'uomo desidera intensamente, ma non sa esattamente che cosa, poiché è l'essere che egli desidera, un essere di cui si sente privo e di cui qualcun altro gli sembra fornito. Il soggetto attende dall'altro che gli dica ciò che si deve desiderare, per acquistare tale essere. Se il modello, già dotato a quanto pare di un essere superiore, desidera qualcosa, non può trattarsi d'altro che di un oggetto capace di conferire una pienezza d'essere anche più totale. Non*

è con le parole, è col suo stesso desiderio che il modello indica al soggetto l'oggetto supremamente desiderabile. (VS - 204-205).

Lasciamo per un attimo da parte le dinamiche della rivalità tra discepolo e modello, delle quali ci occuperemo in seguito, e focalizziamo la nostra attenzione su una nozione che emerge dai passi appena citati, vale a dire quella di *desiderio d'essere*. Secondo Girard, il desiderio non è per l'uomo uno stato transitorio, ma una vera e propria condizione esistenziale, o, se si preferisce, la situazione primaria nella quale l'individuo, nella sua quotidianità, si trova gettato. Ma *che cosa* desidera l'uomo e, soprattutto, *perché* desidera? Come abbiamo appena visto, dietro al desiderio oggettuale c'è sempre un *desiderio d'essere*, essere *come* il modello, poiché si crede che quest'ultimo possieda quella pienezza ed autosufficienza che senza dubbio renderebbero felici. Se il desiderio si mostra quindi come desiderio d'essere, alla sua origine non può che esserci una *mancaza d'essere*: il soggetto esperisce il proprio essere come una perenne assenza, un qualcosa di cui manca e che deve assolutamente recuperare. Ciò che il desiderio ha di mira è la coincidenza dell'individuo desiderante con se stesso, in altre parole la *pienezza d'essere*, lo stato in cui ogni desiderio cesserebbe per lasciare il posto alla felicità e all'auto-sufficienza.

È evidente la presenza sartriana nell'interpretazione che Girard fornisce della realtà umana. Per Sartre – ricordiamolo – l'uomo è, in quanto *essere-per-sé*, continuo sforzo per recuperare la sua dimensione originaria di *essere-in-sé*, divenendo così il fondamento del proprio essere, ossia un essere pieno ed autosufficiente, perfettamente coincidente con se stesso e identico a sé. Insomma, anche Sartre pone all'origine della realtà umana una *mancaza d'essere*, dovuta alla trascendenza stessa della coscienza, che è ciò che non è e non è ciò che è: a causa di tale

mancanza, l'uomo si determina come tentativo di divenire il proprio fondamento, essere ciò che è, pur mantenendo insieme il suo essere-per-sé, vale a dire il suo essere presenza a sé; in una parola, l'uomo si determina come un tentativo di essere Dio. Girard, dal canto suo, in un contesto *de-ontologizzato*,<sup>216</sup> intende l'uomo come essere che è nello stato della mancanza, ritiene cioè il proprio essere insufficiente, lo disprezza, e vaga alla ricerca di questo essere perduto che porrebbe fine alla mancanza stessa. Il desiderio è proprio il tentativo, attuato mediante l'imitazione dell'altro che si crede dotato dell'essere di cui manca il soggetto, di riconquistare tale essere, salvandosi così dall'infelicità e precarietà che la condizione stessa del desiderio implica. Scrive Girard:

L'eroe dostoevskiano, come l'eroe proustiano, sogna di assorbire, di assimilare l'essere del mediatore. Egli immagina una perfetta sintesi tra la forza del mediatore e la propria "intelligenza". Vuole diventare l'*altro* senza cessare di essere se stesso. Ma perché questo desiderio, e perché questo mediatore particolare preferito a tanti altri? Perché l'eroe sceglie il modello adorato ed esecrato con tanta fretta e così poco senso critico? Per voler fondersi a tal punto nella sostanza dell'*altro*, bisogna provare per la propria una ripugnanza insuperabile. L'uomo del sottosuolo è realmente misero e malaticcio; Madame Bovary è una

<sup>216</sup> Con tale espressione non intendiamo sostenere che l'antropologia di Girard sia estranea ad una dimensione ontologica, ma soltanto che le sue ricerche si svolgono in un contesto che non è quello dell'ontologia. Anzi, il nostro obiettivo è proprio quello di mostrare che la genesi della concezione girardiana dell'uomo è stata profondamente influenzata da quella esistenzialista, e segnatamente sartriana, sebbene lo stesso Girard non renda mai esplicita questa influenza e, in alcuni passi di cui ci occuperemo in seguito, critichi aspramente l'esistenzialismo. Pertanto, quantunque l'opera di Girard si svolga indipendentemente da qualsiasi indagine sul problema dell'essere, l'assunzione della realtà umana come mancanza d'essere rimanda *eo ipso* ad una dimensione ontologica del suo pensiero.



piccola borghese di provincia. Si capisce perché questi eroi desiderino cambiare essere. Se consideriamo separatamente tutti gli eroi, saremmo tentati di prendere sul serio le giustificazioni che danno dei loro desideri, e rischieremmo così di perdere di vista il significato metafisico di tale desiderio. Per cogliere questo significato metafisico bisogna oltrepassare i casi particolari in vista della totalità. (MRVR - 50).

Siamo partiti dall'uomo come essere desiderante, abbiamo riconosciuto l'origine del desiderio nella mancanza d'essere, ed ora approdiamo ad una nuova determinazione del desiderio stesso: se consideriamo il desiderio nella sua totalità, nelle sue dinamiche fondamentali, esso si svela in quanto *desiderio metafisico*.

##### §5. *Dalla mimesis al desiderio metafisico*

Ciò che è emerso sinora dal confronto tra la prospettiva di Sartre e quella di Girard è che l'uomo può essere definito come il tentativo di un soggetto, che non è identità con se stesso e pienezza ontologica, di riconquistare tale pienezza e autosufficienza che egli avverte come originariamente perdute. L'esistenza umana è il progetto di riconquista di tale essere di cui l'uomo sente la mancanza. Questo progetto si concretizza nella forma del desiderio, il quale, come abbiamo visto, a causa della sua natura mimetica, dietro all'oggetto desiderato, mira all'essere del mediatore. Qual è l'esito del progetto di appropriazione dell'essere del modello? Il soggetto riesce ad assorbirlo, ad *essere come lui*, assurgendo alla felicità e pienezza ontologica tanto desiderata? Per rispondere a questa domanda, dobbiamo fare un passo indietro e risalire al punto in cui abbiamo caratterizzato il rapporto tra discepolo e mediatore come un *conflitto tra rivali*. Infatti, dal momento

che entrambi desiderano lo stesso oggetto, si scatenerà tra loro un conflitto violento per il raggiungimento dell'oggetto. Per ora non ci soffermeremo sull'analisi delle forze che dirimono tale conflitto; ciò che ci interessa è quello che accade quando uno dei due rivali riesce ad impadronirsi dell'oggetto. Nel contesto dell'analisi della tragedia greca,<sup>217</sup> Girard scrive:

Nell'*Edipo re*, il conflitto tragico verte ancora o sembra vertere su oggetti determinati, sul trono di Tebe, sulla regina, che è anche la madre e la sposa. Nelle *Baccanti*, Dioniso e Penteo non si contendono niente di concreto. La rivalità verte sulla divinità stessa, ma dietro alla divinità non c'è che la violenza. Rivaleggiare per la divinità è rivaleggiare *per niente* [...]. Nella misura in cui la divinità è reale, non è una posta in gioco. Nella misura in cui la si considera una posta, essa è un'illusione che finirà per sfuggire a tutti gli uomini senza eccezione. (VS - 202).

Attraverso l'esempio della rivalità tragica tra Dioniso e Penteo per il possesso della divinità, scopriamo che l'oggetto del desiderio è del tutto inconsistente ed illusorio: una volta raggiunto, esso è *niente*. L'oggetto che credevamo essere la condizione necessaria per il nostro ingresso iniziatico nel paradiso della pienezza d'essere laddove, nell'identità col mediatore, il nostro desiderio si sarebbe immediatamente appagato e dunque spento, è

<sup>217</sup> Analogamente a quanto si è detto a proposito dell'analisi del romanzo moderno in *Dostoevskij dal doppio all'unità* e in *Menzogna romantica e verità romanzesca*, l'esame della tragedia greca che Girard compie a più riprese nelle sue opere non ha un valore meramente letterario, poiché la tragedia – come in seguito il romanzo – è uno dei luoghi precipui in cui si svelano i meccanismi del desiderio mimetico e del sacro violento. Studiare le dinamiche del mimetismo entro la tragedia significa coglierle nel loro primo affiorare alla coscienza umana, e pertanto il loro valore trascende la semplice narrazione dei fatti tragici, poiché pone il lettore di fronte alla verità – sebbene in una forma ancora parzialmente mistificata – del desiderio mimetico.

un puro nulla, un'illusione, un vuoto di significato che traeva il suo senso soltanto dal desiderio e, soprattutto, dalla rivalità col modello. Sofferamoci ancora un istante su questo punto ed analizziamo un altro esempio che Girard riporta ne *La violenza e il sacro*, ossia il significato del termine greco *kydos*. Il *kydos* è il prestigio divino, l'elezione mistica connessa con il trionfo militare, insomma la posta in gioco in ogni battaglia, l'oggetto ambito dai rivali. Colui che possiede il *kydos* vede decuplicata la propria potenza, ed è sempre quello che ha inferto il colpo più duro, il vincitore che fa credere a tutti che la sua violenza abbia definitivamente trionfato. In realtà, nessuno dice mai *l'ultima parola sulla violenza*, e, nel momento stesso in cui un rivale entra in possesso del *kydos*, pensando così di aver vinto una volta per tutte, il *kydos* stesso è rimesso in discussione, e presto sarà strappato dall'altro rivale.

L'oscillazione del *kydos* non è semplicemente *soggettiva*, e neanche *oggettiva*: è rapporto da dominante a dominato che non cessa di invertirsi. Non la si può interpretare né in termini di psicologia né in termini di sociologia. Non la si può ricondurre alla dialettica del padrone e dello schiavo, poiché non ha stabilità alcuna, poiché non comporta alcuna risoluzione sintetica. Al limite, il *kydos* non è niente. È il segno vuoto di una vittoria temporanea, di un vantaggio subito rimesso in discussione. (VS - 215).

Anche nel caso del *kydos*, così come nel conflitto tra Dioniso e Penteo, l'oggetto del desiderio si rivela come un puro nulla, un'illusione che trae il suo significato apparente dal desiderio stesso, dalla rivalità e, in ultima analisi, dalla violenza. *La violenza è il significante del desiderio mimetico*. Sia che si tratti della lotta per la divinità, sia che si combatta per il *kydos*, l'esito della mimesi è sempre lo stesso: l'oggetto del desiderio, una volta raggiunto, si rivela insignificante ed inconsistente, poiché trae il suo

falso essere dalla violenza. I rivali, tuttavia, lungi dal comprendere l'assurdità del conflitto violento e del desiderio mimetico, si limitano a cambiare oggetto o tutt'al più modello, rigettandosi nel medesimo conflitto che li ha portati alla delusione e alla sconfitta.

La delusione prova irrefutabilmente l'assurdità del desiderio triangolare. Ecco l'eroe costretto ad arrendersi, così pare, all'evidenza. Più niente e nessuno lo separano da questo Io abietto e umiliato che il desiderio rivestiva, in certo qual modo, di avvenire. L'eroe, privato di questo desiderio, rischia di cadere nell'abisso del presente come uno scavapozzi cui si spezzi la corda. Come sottrarsi a questo spaventoso destino? Egli non può negare l'insuccesso del proprio desiderio ma può limitarne le conseguenze all'oggetto ora posseduto e forse al mediatore che glielo designava. La delusione non prova l'assurdità di *tutti* i desideri metafisici ma l'assurdità di un desiderio che ha deluso. L'eroe riconosce di essersi sbagliato. L'oggetto non ha mai avuto il valore iniziatico che egli gli attribuiva. Ma questo valore, egli lo applica altrove, a un secondo oggetto, a un nuovo desiderio. L'eroe attraverserà l'esistenza di desiderio in desiderio, così come si attraversa un ruscello saltando su pietre viscide. Si presentano due possibilità. L'eroe deluso può farsi indicare un nuovo oggetto dall'antico mediatore; ma può anche cambiare mediatore. La decisione non dipende né dalla psicologia né dalla libertà, dipende, come tanti altri aspetti del desiderio metafisico, dalla distanza che separa l'eroe dal mediatore. (MRVR - 77-78).

Ora, e soltanto ora, possediamo gli strumenti per definire quello che Girard chiama *desiderio metafisico*. Esso è così denominato per due motivi: in primo luogo, perché costituisce la struttura permanente del desiderio umano, una sorta di "categoria del desiderio mimetico," la quale non si esaurisce mai entro

un desiderio determinato, ma li raccoglie tutti sotto di sé; in secondo luogo, perché il desiderio mimetico dipende essenzialmente dalla *virtù metafisica* dell'oggetto del desiderio, la quale dipende a sua volta non dai caratteri empirici di quest'ultimo, ma dalla distanza del soggetto dal mediatore. La realtà umana è mancanza d'essere; in causa di tale mancanza, l'uomo desidera riappropriarsi del suo essere perduto, e lo cerca nell'*altro*, credendo che questi sia dotato dell'essere che lo ricostituirà come identico a se stesso e spegnerà il suo desiderio. Il rapporto di mimesi che si instaura col mediatore diviene ben presto rivalità e conflitto violento per il raggiungimento dell'oggetto; tuttavia, una volta impossessatosi dell'oggetto, il vincitore scopre la nullità di quest'ultimo, e viene rigettato nella mancanza d'essere che aveva originato il desiderio stesso. Tuttavia, il soggetto non coglierà, attraverso il fallimento del progetto di riconquista del suo essere mediante l'assunzione di un oggetto del desiderio suggeritogli da un modello, l'assurdità del desiderio mimetico, ma si limiterà a cambiare oggetto, o al massimo mediatore. Questo processo continuo e incessante, nel quale tutti, nella più totale reciprocità e indifferenziazione, sono discepoli e modelli, costituisce il desiderio umano come struttura permanente dell'esistenza: questo è il *desiderio metafisico*, il quale ha perso ormai ogni riferimento all'oggetto concreto, e si alimenta autonomamente della mancanza ontologica di ogni uomo, il quale si getta volontariamente nelle braccia violente della mimesi.

La libera *mimesis* si getta ciecamente sull'ostacolo di un desiderio concorrente; genera il proprio fallimento e questo, di rimando, rafforzerà la tendenza mimetica. C'è qui un processo che si nutre di se stesso, che va sempre più esasperandosi e semplificandosi. Ogniqualvolta il discepolo crede di trovare l'essere davanti a sé, si sforza di raggiungerlo desiderando quel che l'altro gli indica; e ogni volta incontra la violenza del desiderio che

gli sta di fronte. Con sintesi ad un tempo logica e delirante, deve presto convincersi che la violenza è il segno più sicuro dell'essere che sempre lo elude. La violenza e il desiderio sono ormai collegati l'una all'altro. (VS - 207-208).

§6. *Le vie della menzogna:  
il misconoscimento della violenza*

A questo punto, è necessario mettere in luce un elemento essenziale del mimetismo e del desiderio metafisico: il *misconoscimento*, da parte del soggetto, della natura del suo stesso desiderio. Infatti, affinché il meccanismo di autogenerazione del desiderio, che, pur cambiando dopo ogni sconfitta oggetto, tende a ricostituire il rapporto triangolare col mediatore, possa funzionare correttamente, è necessario che il soggetto ignori il meccanismo stesso, ricadendoci ogni volta. Si tratta di un autoinganno volto a nascondere l'assurdità del desiderio mimetico, di uno stato di cecità e torpore di fronte alla violenza che governa i rapporti umani. Scrive Girard:

Due desideri che convergono sullo stesso oggetto si fanno scambievolmente ostacolo. Qualsiasi *mimesis* che verta sul desiderio va automaticamente a sfociare nel conflitto. Gli uomini sono sempre parzialmente ciechi davanti a tale causa della rivalità. Lo *stesso*, il *simile*, nei rapporti umani, evoca un'idea di armonia: abbiamo gli stessi gusti, amiamo le stesse cose, siamo fatti per intenderci. Che cosa accadrà se avremo davvero *gli stessi desideri?* (VS - 205).

Insomma, il comportamento primario dell'uomo nei confronti del suo desiderio mimetico è sostanzialmente volto a nascondere, a considerarlo *normale*, in armonia con gli altri individui, del

tutto estraneo a qualsiasi conflitto o rivalità violenta. Qualora la rivalità emerga e si faccia esplicita, il soggetto mette in atto delle vere e proprie tecniche di dissimulazione:

Nella contesa che lo oppone al rivale, il soggetto inverte l'ordine logico e cronologico dei desideri con l'intento di dissimulare la propria imitazione, afferma che il suo desiderio è anteriore a quello del rivale: a suo dire, cioè, responsabile della rivalità non è mai lui, bensì il mediatore. Tutto ciò che proviene dal mediatore è sistematicamente spregiato, per quanto segretamente sempre desiderato e il mediatore diventa un nemico scaltro e diabolico, che cerca di spogliare il soggetto di ciò che ha di più caro e contrasta ostinatamente le sue più legittime ambizioni. (MRVR - 14).

In quest'ultimo passo, il misconoscimento della mimesi si precisa come un atteggiamento conscio - e perciò non ascrivibile ad un qualche oscuro impulso inconscio che spingerebbe l'uomo alla menzogna - che si determina in mille modi diversi al fine di nascondere al soggetto stesso l'illusorietà del suo desiderio. Il misconoscimento della mimesi violenta è una forma di *menzogna verso se stessi*, una determinazione originaria della coscienza a coprire la verità. Se richiamiamo alla nostra attenzione l'analisi condotta ne *L'essere e il nulla* da Sartre, potremo definire il misconoscimento come un atteggiamento di *malafede*. Come si è visto, secondo Sartre, la malafede è l'atteggiamento originario nel quale l'uomo può trovarsi - così come può trovarsi nello stato del sonno o della veglia, ad esempio - di fronte al proprio essere; in sostanza, la coscienza si mette in malafede quando, originariamente, cerca di coprire a se stessa il proprio essere-per-sé, ossia l'essere ciò che non si è e il non essere ciò che si è, in una parola la propria mancanza d'essere. A differenza della menzogna, la quale presuppone la dualità del mentitore e dell'individuo al quale si mente, la malafede è menzogna verso

se stessi: tuttavia, per nascondere a se stessi la verità, bisogna conoscerla, vale a dire che la malafede dev'essere in buona fede almeno nella sua disposizione originaria a mettersi in malafede. Pertanto, la malafede è destinata ad oscillare di continuo tra i brevi momenti in cui riesce ad autoingannarsi, e quelli in cui soccombe dinanzi alla coscienza della verità del proprio essere. Ora, il misconoscimento della violenza mimetica è un atteggiamento del tutto simile alla malafede. Come quest'ultima, non possiede la struttura della semplice menzogna, la quale comporta sempre la dualità mentitore-individuo a cui si mente, ma è menzogna verso se stessi: allo stesso modo, il misconoscimento del desiderio mimetico è il tentativo di nascondere a se stessi la verità del proprio desiderio, ossia l'illusorietà dell'essere che si desidera. Scopriamo così che la malafede e il misconoscimento si determinano entrambi come tentativi di nascondere al soggetto la propria condizione esistenziale e la propria infondatezza. Va però sottolineata una differenza essenziale tra questi due concetti: se, secondo Sartre, la mancanza ontologica è *reale*, ossia è davvero il tratto costitutivo della realtà umana, secondo Girard essa è una mera *illusione*, che trae il proprio valore dallo stesso desiderio metafisico.

Si potrebbe sempre obiettare che l'individuo non è cosciente della propria natura mimetica e, conseguentemente, della propria mancanza d'essere, e dunque non potrebbe occultare a se stesso una verità di cui non è conscio; tuttavia, se egli non fosse davvero cosciente del proprio essere, non si spiegherebbero la ragione della delusione profonda che segue ogni sconfitta del desiderio e, con essa, i tentativi sempre nuovi di generare il desiderio stesso. Non solo l'individuo si esperisce come mancanza d'essere, ed è pienamente conscio di tale esperienza originaria, ma cerca di supplire a tale mancanza determinandosi come desiderio; tuttavia, per "sopportare" l'assurdità del desiderio me-



tafisico, al quale si condanna egli stesso, cerca di nascondere a sé e agli altri: più il desiderio mostrerà apertamente tutta la sua violenza e la sua incapacità a restituire all'uomo l'essere perduto, più egli si difenderà da questa verità tremenda escogitando delle rocambolesche tecniche per nascondere a se stesso la natura del suo desiderio. In ultima analisi, come la malafede fa oscillare l'esistenza tra la menzogna a se stessi, rassicurante ma vana, e la coscienza del proprio essere, che è assunzione di libertà ma anche angoscia di fronte al nulla, allo stesso modo il misconoscimento della mimesi mantiene l'individuo in sospeso tra il desiderio metafisico, ritenuto l'unica via alla pienezza ontologica, e l'orrore per la verità della violenza, insopportabile per non essere nascosta.

È possibile uscire dalla malafede e dal misconoscimento della mimesi? Certamente si tratta di due atteggiamenti che possono caratterizzare l'esistenza umana nella sua totalità: per molti individui, tutta la vita è dominata dalla menzogna verso se stessi. Tuttavia, in alcuni casi, è possibile uscire dal vortice della malafede e del misconoscimento, e certamente questa uscita non può che essere una presa di coscienza del proprio essere, della propria infondatezza, della propria inconsistenza ontologica, della vanità del desiderio mimetico. Sin qui i percorsi teorici di Sartre e Girard si accordano in maniera sorprendente; tuttavia, a questo punto, il pensiero di Girard assume una colorazione differente rispetto all'ontologia sartriana. Infatti, secondo Sartre, uscire dalla malafede significa porsi liberamente di fronte al nulla del proprio essere, esperire nell'angoscia la propria inconsistenza e fatticità priva di fondamento, e in quest'orizzonte assumere la responsabilità della propria azione libera nel mondo. Anche secondo Girard uscire dal misconoscimento è guardare in faccia la propria condizione di essere finito, e allo stesso tempo rinnegare la menzogna del desiderio mimetico e della violenza; tuttavia,

se in Sartre il passaggio dalla malafede all'assunzione della propria libertà infondata è affidato, in definitiva, alla stessa libertà dell'uomo, in Girard, pur restando decisivo il ruolo della libertà umana, non vi sarebbe uscita dalla menzogna senza il messaggio evangelico. Insomma, secondo Girard, entro una dimensione puramente umana, non è possibile uscire dal gioco della violenza mimetica: l'unico esempio di modello che non è allo stesso tempo rivale è Cristo, e solo assumendo il suo messaggio, demistificante e anti-violento, è possibile incamminarsi sulla strada della verità.

Rileggiamo il Discorso della Montagna e vedremo che il significato e la portata del Regno di Dio sono perfettamente chiari. Si tratta sempre di riconciliare i fratelli nemici, di porre termine alla crisi mimetica mediante la rinuncia di tutti alla violenza. Al di fuori dell'espulsione collettiva, riconciliatrice in quanto unanime, soltanto la rinuncia incondizionata e, se necessario, unilaterale, alla violenza, può mettere fine al rapporto di doppi. Il Regno di Dio è l'eliminazione totale e definitiva di qualsiasi vendetta e di ogni rappresaglia nei rapporti tra gli uomini. [...] La violenza è schiavitù; essa impone agli uomini una visione falsa non solo della divinità, ma di qualsiasi cosa. Perciò è un regno chiuso. Sfuggire alla violenza sarebbe sfuggire a questo regno per penetrare in un altro Regno che la maggior parte degli uomini non può neppure sospettare: il regno dell'amore che è anche quello del vero Dio, quel Padre di Gesù di cui i prigionieri della violenza non hanno la minima idea. (DDC - 254-255).

La differenza sostanziale tra la malafede in Sartre e il riconoscimento della violenza in Girard è che l'uscita dalla prima è affidata alla libertà umana stessa, vale a dire che la realizzazione dell'esistenza autentica – assunzione del proprio nulla e della libertà responsabile d'azione – avviene *entro questo mon-*

*do*, l'unico possibile, ed è opera dell'uomo soltanto; al contrario, uscire dal misconoscimento, rinnegando la violenza mimetica, significa entrare in un *altro mondo*, il Regno di Dio, e solo attraverso l'opera divina di demistificazione della violenza è possibile realizzare tale Regno nuovo. Insomma, per Sartre, conformemente alla vocazione atea della sua filosofia, uscire dalla mala-fede significa assumere la propria "condanna ad essere libero", determinandosi all'azione libera e responsabile nel mondo; secondo Girard, al contrario, la libertà non è nulla se non è affidata al messaggio evangelico, diventando così autentica *Imitatio Christi*, che non approda ad alcuna esperienza mistica, ma che rappresenta l'unica via di uscita dalla schiavitù della violenza e l'ingresso nel Regno dell'amore.

#### §7. *Il problema dell'alterità*

Proseguiamo la nostra analisi comparata, e ritorniamo a Sartre. Abbiamo sinora chiarito la struttura della realtà umana come per-sé, vale a dire come coscienza che esperisce la propria finitezza ontologica e si determina come progetto continuo di ricostituire quella pienezza d'essere – l'in-sé - che originariamente essa era e che ora non è più. In tal senso, la realtà umana è descrivibile come il tentativo di quell'essere che è ciò che non è e non è ciò che è di ritornare ad essere ciò che è, ovvero di superare la scissione in cui si trova per giungere alla totale pienezza d'essere e identità con se stesso. Posto che quell'essere che è coincidenza con se stesso e allo stesso tempo è coscienza di sé sia Dio, la realtà umana si configura come *il tentativo, mai appagato, di essere Dio*.

Dunque la realtà umana è per-sé; ma questo è tutto ciò che essa è? Possiamo incontrare dei modi di coscienza che sembrano

indicare una struttura ontologica radicalmente diversa: essa è pur sempre *mia*, tuttavia mostra un essere che è il mio essere senza essere-per-me. Consideriamo ad esempio la vergogna; si tratta di un tipo noto di coscienza, in quanto coscienza non posizionale di sé come vergogna, è a tutti gli effetti un *Erlebnis*, un vissuto coscienziale, e conserva inoltre la struttura intenzionale, poiché io mi vergogno *di* qualche cosa, laddove il qualche cosa sono io stesso. Dunque la vergogna mi svela un aspetto del mio essere; tuttavia essa non è un fenomeno di riflessione, in quanto nella sua struttura più intima essa è vergogna *di fronte a qualcuno*: senza questo qualcuno, essa *non* è vergogna. Insomma, io provo vergogna non da solo, ma *quale appaio agli altri* e, con l'apparizione degli altri, sono chiamato a formulare un giudizio su di me come su un oggetto, poiché come oggetto appaio agli altri. In ultima analisi, la vergogna si fonda sul *riconoscimento* di essere come gli altri mi vedono.

Dunque, la vergogna è sempre vergogna di sé *di fronte ad altri*; ma, allo stesso tempo, ho bisogno degli altri per cogliere appieno le strutture del mio essere: scopriamo così che il per-sé rimanda ad un *per-altri*. Se vogliamo cogliere il senso dell'essere dell'uomo, dobbiamo porre altresì la questione dell'esistenza degli altri e quella sul mio rapporto ontologico con l'essere degli altri.<sup>218</sup> Tale analisi è necessaria per un saggio di ontologia, dal momen-

<sup>218</sup> Nella prospettiva di Sartre, va sottolineato che ad una teoria dell'*altro* non si deve richiedere un nuova *prova* dell'esistenza d'altri, un nuovo argomento contro il solipsismo, poiché quest'ultimo va rifiutato in quanto impossibile, o, se si preferisce, perché nessuno è davvero solipsista. La struttura dell'alterità è tale, per essenza, che nessuna esperienza nuova potrà essere concepita per confermare o invalidare l'ipotesi della sua esistenza: se l'altro non mi è immediatamente presente e se la sua esistenza non è sicura almeno quanto la mia, ogni congettura su di lui è totalmente sprovvista di significato. *Io non congetturare l'esistenza d'altri, la affermo*. Pertanto, una teoria dell'alterità, anziché preoccuparsi invano di fondare l'esistenza d'altri, deve interrogare

to che abbiamo scoperto come il rapporto tra il per-sé e l'in-sé sia sempre rapporto *di fronte ad altri*. Il per-sé, in quanto nullificazione di sé, si concretizza temporalmente come *fuga verso*: supera, infatti, la sua fatticità verso l'in-sé che sarebbe se potesse essere il fondamento del proprio essere.<sup>219</sup> Va tuttavia specificato che il per-sé non è *prima* per tentare *poi* di raggiungere l'in-sé: la fuga cercante non è perciò un dato che si aggiunge al per-sé, ma il per-sé è questa stessa fuga. Data la natura del per-sé, il sorgere dell'altro lo colpisce in pieno: per mezzo dell'altro, la fuga viene solidificata in un in-sé. In altre parole, per l'altro io sono irrimediabilmente ciò che sono, e la mia stessa libertà è un *dato* del mio essere; così l'altro mi cristallizza nella mia fuga, che diviene fuga prevista e considerata, fuga *data*. Tuttavia, tale fuga cristallizzata non è mai la fuga che io sono per me, in quanto la solidificazione è avvenuta *dal di fuori*: io esperisco l'oggettività della mia fuga come una alienazione che non riesco a conoscere e dalla quale non posso fuggire. L'unica cosa che posso fare, dinanzi alla mia fuga oggettivata dall'altro, è assumere degli *atteggiamenti* nei confronti di essa: tale è l'origine dei miei rapporti concreti con gli altri, che risultano pertanto determinati dai miei atteggiamenti di fronte all'oggetto che io sono per gli altri.

E poiché l'esistenza di altri mi rivela l'essere che io sono, senza che io possa né impadronirmene e neanche concepirlo, questa esistenza darà origine a due atteggiamenti opposti: altri mi *guarda*, e come tale detiene il segreto del mio essere, sa ciò che io *sono*; così il senso profondo del mio essere è fuori di me, imprigionato in un'assenza; altri è in vantaggio su di me. Io posso quindi tentare, in quanto fuggo l'in-sé che io sono senza fondarlo, di negare l'essere che mi viene conferito dal di

il mio essere e chiarire il senso della mia affermazione dell'altro, fondando non la *sua* esistenza, ma la *mia* certezza della sua esistenza.

<sup>219</sup> Cfr. J.P.Sartre, *L'essere e il nulla*, cit., p. 412.

fuori; cioè posso rivolgermi ad altri per conferirgli a mia volta l'oggettività, poiché l'oggettività d'altri è distruttrice della mia oggettività per altri. Ma, d'altra parte, in quanto altri come libertà è fondamento del mio essere-in-sé, posso cercare di riprendere questa libertà ed impossessarmene, senza toglierle il suo carattere di libertà: se infatti io potessi assimilare questa libertà che è il fondamento del mio essere-in-sé, sarei a me stesso il fondamento. Trascendere la trascendenza d'altri, o, al contrario, assorbire in me questa trascendenza senza toglierle il suo carattere di trascendenza, questi sono i due primi atteggiamenti che io prendo di fronte ad altri.<sup>220</sup>

I due tentativi che io assumo sono opposti, e ciascuno costituisce la morte dell'altro, nel senso che la sconfitta dell'uno genera l'adozione dell'altro; pertanto, non esiste una dialettica delle mie relazioni con l'altro, ma un circolo, poiché, nel seno stesso di un atteggiamento, l'altro resta presente, in quanto nessuno dei due può essere trattenuto senza contraddizione. In altre parole, ciascuno dei due è nell'altro e produce la morte dell'altro, chiudendo il per-sé entro il circolo. Proprio in ragione del fatto che ci troviamo di fronte ad un circolo, è arbitrario analizzare prima l'uno o l'altro atteggiamento: tuttavia, dovendo scegliere, inizieremo in primo luogo gli atteggiamenti per i quali il per-sé tenta di assimilare la libertà altrui.

Tutto ciò che vale per me, vale per gli altri. Mentre io cerco di liberarmi dall'influenza dell'altro, l'altro tenta di liberarsi dalla mia, mentre io cerco di soggiogare l'altro, l'altro tenta di soggiogarmi. Si tratta pertanto di rapporti reciproci e mobili, che possiamo definire come *conflitti*, in quanto il conflitto è il senso originario dell'essere-per-altri. Se assumiamo la prima rivelazione d'altri come *sguardo*, dobbiamo ammettere che percepiamo il

<sup>220</sup> Ivi, p. 413.

nostro essere-per-altri come *possesso*: io sono posseduto dall'altro, lo sguardo dell'altro forgia il mio corpo, lo vede come io non lo vedrò mai, e, in ultima analisi, egli possiede il segreto di *ciò che io sono*. D'altro canto io, nel riconoscermi come oggettività, sento che egli ha tale coscienza del mio essere: come coscienza, l'altro è per me allo stesso tempo ciò che mi ha rubato il mio essere e ciò che fa in modo che vi sia un essere che è il mio essere.

Così raggiungo l'intelligenza di questa struttura ontologica: io sono responsabile del mio essere-per-altri, ma non ne sono il fondamento; mi appare quindi sotto forma di un dato contingente di cui io sono tuttavia responsabile, e l'altro fonda il mio essere in quanto questo essere è sotto forma del "c'è"; ma non ne è responsabile, benché lo fondi in completa libertà, nella sua libera trascendenza. Così, in quanto mi manifesto a me stesso come responsabile del mio essere, *rivendico* l'essere che sono; cioè io voglio riprenderlo o, in termini più esatti, sono il progetto di ripresa del mio essere.<sup>221</sup>

Riappropriarsi del proprio essere significa necessariamente assimilare la libertà altrui: pertanto, il progetto di ripresa di me stesso coincide col progetto di assorbimento dell'altro. Approfondiamo un istante questo punto fondamentale. In primo luogo, il tentativo di assorbire la libertà dell'altro non implica la sua negazione in quanto alterità, giacché, essendo l'altro il fondamento del mio essere, non può immedesimarsi a me senza che il mio essere-per-altri svanisca: ne segue che il progetto di assorbimento dell'alterità non è un tentativo di dissoluzione di essa, ma di assimilazione in quanto alterità. In sostanza, si tratta di *farmi essere*, pervenendo alla possibilità di acquisire il punto di vista dell'altro. In secondo luogo, l'altro che voglio assorbire non è l'altro in quanto oggetto. In altre parole, non si tratta di

<sup>221</sup> Ivi, p. 414.

cancellare la mia oggettività oggettivando l'altro, poiché così mi libererei del mio essere-per-altri; al contrario, io voglio assimilare l'altro in quanto essere che mi guarda, e una tale assimilazione comporta il riconoscimento, da parte mia, di essere guardato. Insomma, io mi identifico col mio essere-guardato, e siccome il mio essere-oggetto è la sola relazione possibile tra me e l'altro, posso servirmi soltanto di questo essere-oggetto per assimilare la sua libertà.

Così, il per-sé vuole identificarsi con la libertà d'altri, come per fondare il suo essere-in-sé. Essere un altro per-sé – ideale sempre vagheggiato concretamente nella forma di un essere per sé *quell'altro* – è il primo valore dei rapporti con l'altro; questo significa che il mio essere-per-altri è sotteso dall'indicazione di un essere-assoluto che sarebbe sé in quanto altro, ed altro in quanto sé e che, dandosi liberamente come altro il suo essere-sé e come sé il suo essere-altro, sarebbe l'essere stesso della prova ontologica, cioè Dio.<sup>222</sup>

Tuttavia, tale ideale è costitutivamente irrealizzabile, poiché non si può mai superare la contingenza originale dei miei rapporti con l'altro, ossia il fatto che non sussiste alcun rapporto di negatività interna tra la negazione per cui l'altro si fa essere altro da me e la negazione per cui io mi faccio essere altro da lui. Tale contingenza è insuperabile, è il *factum* delle mie relazioni con l'alterità. D'altro canto, l'unità con l'altro è irrealizzabile non solo *de facto*, ma anche *de iure*: infatti, l'assimilazione del per-sé e dell'altro in una sola trascendenza implicherebbe la scomparsa dell'alterità stessa. Ne risulta che tale progetto di assimilazione della libertà altrui si configura come mai realizzabile concretamente eppure sempre riproposto dal per-sé, disperatamente alla ricerca del fondamento del proprio essere; inoltre, esso si mani-

<sup>222</sup> Ivi, p. 415.



— | | —

festa come conflitto, poiché, finché io mi sento come oggetto per l'altro e tento di assimilarlo, egli mi coglie come oggetto del mondo e non progetta di assimilarmi: è pertanto necessario agire sulla negazione interna per la quale l'altro trascende la mia trascendenza e mi fa esistere per l'altro, ossia *agire sulla libertà dell'altro*.

Questo progetto irrealizzabile si può presentare nella forma dell'amore, almeno del suo ideale. Ecco perché spesso si dice che l'amore è conflitto: infatti, come si è visto, la libertà dell'altro è il fondamento del mio essere, ma proprio perché io esisto per la libertà altrui, non possiedo alcuna sicurezza di essa, sono costantemente in pericolo, il mio essere dipende da quella libertà e dalle sue determinazioni empiriche. In modo del tutto irresponsabile, quella libertà, nella quale è implicato il mio essere, può a sua volta coinvolgermi in mille modi d'essere diversi: pertanto, il progetto di reimpadronirmi del mio essere dipende dall'acquisizione di quella libertà e dalla sua riduzione a libertà sottomessa alla mia. Tutto risulterà più chiaro con un esempio. Perché l'amante vuole essere amato? La nozione di *proprietà*, con la quale si definisce spesso l'amore, non può esserne la prima determinazione. Certo, io vorrei appropriarmi dell'altro in quanto la sua libertà è il fondamento del mio essere, ma non succede mai che colui che vuole essere amato desideri asservire l'amante. In realtà, egli non se ne fa nulla di possedere l'amata come un automa: egli vuole possedere una libertà in quanto libertà. Tuttavia, a ben vedere, il suo desiderio è contraddittorio, poiché egli vorrebbe essere amato da una libertà che, in quanto asservita, non è più libera.

Vuole [l'amante] essere amato da una libertà e pretende che questa libertà come libertà non sia più libera. Vuole insieme che la libertà dell'altro si determini da sé ad essere amore – e questo, non solo all'inizio dell'avventura, ma ad ogni istante –

e, insieme, che questa libertà si imprigioni *da sé*, che ritorni su se stessa, come nella follia, come nel sogno, per volere la sua prigionia.<sup>223</sup>

Questo è il fine dell'amante, in quanto il suo amore è proiezione di se stesso. Tale proiezione provoca un conflitto, poiché l'amato coglie l'amante come un oggetto tra gli altri, sullo sfondo del mondo, lo trascende e lo utilizza. L'amato non può utilizzare la sua libertà per imprigionarsi da sé, in altre parole l'amato *non può voler amare*. L'amante deve pertanto sedurre l'amato, e il suo amore si determina proprio come seduzione. Nella seduzione, io non tento affatto di mostrare all'altro la mia soggettività; potrei farlo solo *guardandolo*, ma con tale sguardo farei scomparire la soggettività dell'altro, che è invece ciò che voglio assimilare.

Sedurre è assumere interamente a mio rischio e pericolo la mia oggettività per altri, significa mettermi sotto il suo sguardo e farmi guardare da lui, è correre il pericolo di *essere visto* per incominciare qualcosa di nuovo, ed impadronirmi dell'altro, nella mia oggettività. Io rifiuto di abbandonare il terreno sul quale sento la mia oggettività; è su questo terreno che voglio attaccare battaglia rendendomi *oggetto affascinante*. Abbiamo definito l'azione di affascinare come *stato*; dicemmo allora che è la coscienza non-tetica d'essere il *niente* di fronte all'essere. La seduzione tende a risvegliare nell'altro la coscienza della sua nullità di fronte all'oggetto seducente. Con la seduzione, cerco di costituirmi come un pieno d'essere, ed a *farmi riconoscere come tale*.<sup>224</sup>

In tal modo, ogni mio atto tenta di indicare lo spazio più grande possibile del mondo, sia che io presenti il mondo all'amata e mi voglia costituire come l'intermediario necessario tra lei ed

<sup>223</sup> Ivi, p. 417.

<sup>224</sup> Ivi, p. 422.

il mondo, sia che manifesti dei poteri sul mondo, come il denaro, il potere sociale, ecc. In ogni caso, io mi propongo come insuperabile, anche se tale proposizione non è sufficiente senza il consenso della libertà dell'altro, il quale deve imprigionarsi riconoscendosi come nulla di fronte alla mia pienezza d'essere. Su queste premesse, dobbiamo domandarci: il fascino, anche se dovesse fare dell'altro un essere-affascinato, riesce ad originare in lui l'amore? Assolutamente no. Si può essere affascinati da un oratore, da un attore o da un equilibrista, ma non è detto che lo si ami. Ciò perché il fascino non pone l'oggetto affascinante come termine ultimo della trascendenza, ma lo mantiene proprio come trascendenza. L'amato diventerà a sua volta amante solo quanto *progetterà di essere amato*. L'altro-oggetto non ha la possibilità di destare l'amore: se quest'ultimo deve essere l'appropriazione dell'altro in quanto altro, cioè in quanto soggettività libera, esso può essere progettato solo dopo l'incontro con l'altro-soggetto, non con l'altro-oggetto. Pertanto, l'amore può nascere nell'amato solo dalla sensazione della sua alienazione e della sua fuga verso l'altro; ma, d'altro canto, l'amato non si trasformerà in amante se non progetta di essere amato, cioè se ciò che vuole conquistare non è un mero corpo ma la soggettività dell'altro in quanto tale. Il solo mezzo che egli possa concepire per mettere in atto tale appropriazione è di *farsi amare*: amare è, nella sua essenza, il progetto di farsi amare. Ecco profilarsi un nuovo conflitto: ogni amante è completamente prigioniero dell'altro in quanto vuole farsi amare da lui, ma, contemporaneamente, entrambi esigono reciprocamente un amore che non si deve ridurre al semplice progetto di essere-amato. Infatti, ogni amante esige che l'altro, senza cercare di farsi amare, abbia l'intuizione dell'amato come il limite oggettivo della sua libertà, come il fondamento della sua trascendenza, come la totalità

dell'essere ed il valore supremo. L'amore preteso dall'altro non deve chiedere nulla, è puro impegno senza reciprocità.

Così, nella coppia d'amanti, ciascuno vuole essere l'oggetto per il quale la libertà dell'altro si aliena in un'intuizione originaria; ma questa intuizione che sarebbe l'amore vero e proprio, non è che un ideale contraddittorio del per-sé; così ciascuno è alienato solo in quanto esige l'alienazione dell'altro. Ciascuno vuole che l'altro l'ami, senza rendersi conto che amare è voler essere amato e che volendo che l'altro l'ami vuole solamente che l'altro voglia che egli l'ami. Così le relazioni amorose sono un sistema di rimandi all'infinito analoghi al puro "riflesso-riflettente" della coscienza, sotto il simbolo ideale del *valore* "amore", cioè di una fusione delle coscienze in cui ciascuna di esse conserverebbe la sua alterità per fondare l'altra.<sup>225</sup>

L'amore si configura dunque come sforzo contraddittorio; io esigo che l'altro mi ami e dò tutte le mie forze per realizzare il mio progetto: ma se l'altro mi ama, mi delude per il suo stesso amore, poiché io esigevo da lui di fondare il mio essere come oggetto mantenendosi come pura soggettività davanti a me, ma, poiché mi ama, mi sente come soggetto e sprofonda nella sua oggettività di fronte alla mia soggettività. Gli amanti restano pertanto nella soggettività totale, nell'impossibilità di fondare reciprocamente il proprio essere. Giungiamo così a definire la triplice distruttibilità dell'amore: in primo luogo è, per essenza, un rimando all'infinito, perché amare è volere essere amati, quindi volere che l'altro voglia che io lo ami. Da ciò deriva la continua insoddisfazione dell'amante: più mi si ama, più io *perdo* il mio essere e sono rigettato nella mia infondatezza. In secondo luogo, il risveglio dell'altro è sempre possibile, e posso comparire ai suoi occhi nuovamente come oggetto: ecco la ragione della

<sup>225</sup> Ivi, p. 426.

costante insicurezza dell'amante. In terzo luogo, l'amore è un assoluto continuamente relativizzato dagli altri: occorrerebbe essere solo al mondo con l'amata, perché l'amore conservasse il suo carattere di asse di riferimento assoluto. Così, soltanto invano ho cercato di perdersi nell'oggettivo, la mia passione amorosa non è servita a nulla, poiché l'altro mi ha semplicemente rimandato alla mia ingiustificabile soggettività. La reazione più comune ad un tale fallimento si determina come un nuovo tentativo di unione con l'altro, che sarà, questa volta, l'inverso di quello appena descritto: anziché assorbire l'altro nella sua alterità, progetterò di farmi assorbire dall'altro per liberarmi della mia soggettività e perdersi nella sua. In concreto, questo atteggiamento si tradurrà nel *masochismo*: tento di impegnarmi nel mio essere-oggetto, rifiuto di essere qualcosa di più che un oggetto, ma poiché sento questo essere-oggetto come vergogna, amo questa vergogna in quanto segno della mia oggettività. In questo caso, al contrario che nell'amore, non devo progettare di assoggettare la sua libertà, anzi, voglio che essa si mantenga radicalmente libera; più mi sento superato verso altri fini – come un oggetto – più gioisco all'abdicazione della mia trascendenza, al limite progetto di divenire nient'altro che un *in-sé*. Tuttavia, poiché una libertà che avrà assorbito la mia sarà il fondamento di questo in-sé, il mio essere ridiventerà fondamento di sé.

Il masochismo, come il *sadismo*, è assunzione di colpevolezza. Sono colpevole, infatti, per il solo fatto che sono oggetto. Colpevole verso me stesso, perché sono consenziente alla mia alienazione assoluta, colpevole verso l'altro, perché gli fornisco l'occasione di essere colpevole, cioè di non raggiungere la mia libertà come tale. Il masochismo è un tentativo, non di affascinare l'altro con la mia oggettività, ma di farmi affascinare dalla mia oggettività-per-altri, cioè di farmi costituire come oggetto, in modo tale per l'altro, da cogliere non teticamente la mia soggettività come un *niente*, di fronte all'in-sé che rappresento

agli occhi dell'altro. Ciò si manifesta come una specie di vertigine: la vertigine non di fronte all'abisso di roccia e di terra, ma davanti all'abisso della soggettività dell'altro.<sup>226</sup>

In definitiva, il masochismo è in se stesso una sconfitta: infatti, per farmi affascinare dal mio essere-oggetto, occorrerebbe che potessi realizzare l'intuizione di tale oggetto qual è *per l'altro*, il che è impossibile. Così l'io alienato resta per principio impercettibile; il masochista può trascinarsi sulle ginocchia e mostrarsi in tutte le posizioni più ridicole, facendosi utilizzare come uno strumento inanimato, ma solo *per l'altro* sarà osceno, per l'altro *subirà* tali atteggiamenti, mentre *per lui* è sempre condannato a *darseli*. In altre parole, proprio con la sua trascendenza si propone come essere da trascendere, e più vorrà gustare la propria oggettività, più sarà inghiottito dalla coscienza della sua soggettività, fino all'angoscia. Un esempio per tutti: Sacher Masoch, per farsi disprezzare ed umiliare, era costretto ad utilizzare il grande amore che suscitava nelle donne, cioè ad agire su di esse in quanto queste si sentivano oggetti per lui. In tal modo, si comprende come al masochista sfugga la propria oggettività, sino ad arrivare al punto che, cercando di cogliere quest'ultima, trova invece l'oggettività dell'altro, liberando - suo malgrado - la propria soggettività. In ultima analisi, il masochismo si conferma come costitutivamente votato alla sconfitta: esso è il continuo sforzo per annichilire la soggettività del soggetto facendola riassorbire dall'altro e questo sforzo è accompagnato dalla coscienza, allo stesso tempo faticosa e deliziosa, della sconfitta, al punto che il soggetto finisce per cercare la sconfitta stessa come suo fine principale.

Lo scacco del primo atteggiamento nei confronti dell'altro può dare occasione di assumere il secondo atteggiamento: va però

<sup>226</sup> Ivi, p. 429.

ricordato che nessuno dei due è primo, entrambi sono reazioni fondamentali all'essere-per-altri come situazione originaria. Può succedere quindi che, nell'impossibilità in cui mi trovo di assimilare la coscienza dell'altro per mezzo del mio essere-oggetto per lui, io mi volga verso l'altro e *lo guardi*. In tal caso, guardare lo sguardo dell'altro è porsi nella propria libertà e affrontare la libertà dell'altro: il senso di questo conflitto è l'emergere della lotta delle due libertà poste di fronte in quanto libertà. Tuttavia, tale intenzione è immediatamente delusa, poiché, per il solo fatto che io mi affermo nella mia libertà di fronte all'altro, faccio dell'altro un oggetto: anche qui siamo di fronte ad una sconfitta, che ora cercheremo di descrivere. Come si è detto, sull'altro che mi guarda io punto a mia volta lo sguardo; in quanto lo sto guardando, l'altro diventa un oggetto che io possiedo e che riconosce la mia libertà. Sembra che lo scopo sia raggiunto, poiché possiedo l'essere che nasconde il segreto del mio essere e posso manifestargli la mia libertà in mille modi; ma, in realtà, l'essere che ho tra le mani è un semplice oggetto, e come tale egli ha perduto sia la chiave del mio essere - ora possiede di me una mera immagine – sia la capacità di riconoscere la mia libertà.

Il mio disinganno è grande, poiché io cerco di appropriarmi della libertà dell'altro e mi accorgo improvvisamente che non posso agire sull'altro se non in quanto questa libertà è svanita sotto il mio sguardo. Questo disinganno sarà la spinta dei miei tentativi ulteriori di cercare la libertà dell'altro *attraverso* l'oggetto che esso è per me e di trovare dei comportamenti privilegiati che possano darmi il possesso di questa libertà per mezzo di un'appropriazione totale del corpo d'altri. Questi tentativi sono, senza dubbio, destinati all'insuccesso.<sup>227</sup>

<sup>227</sup> Ivi, p. 431.

Si aprono così due possibilità: io posso reagire al mio originario essere-per-altri limitandomi a “guardare lo sguardo” dell’altro; ciò significa che io posso scegliermi come colui che guarda lo sguardo dell’altro, costruendo la mia soggettività sulla distruzione della soggettività altrui: questo atteggiamento è l’*indifferenza nei confronti dell’altro*. Oppure, posso cercare di impossessarmi della soggettività libera dell’altro attraverso la sua oggettività-per-me: questo è il *desiderio sessuale*. Ci occuperemo di questa seconda possibilità, poiché costituisce un elemento significativo di confronto tra Girard e Sartre. Che cos’è il desiderio? Ma, ancora più radicalmente, *di che cosa* si ha desiderio? In primo luogo, chi desidera sono io, e il desiderio si configura come un modo particolare della mia soggettività: il desiderio è perciò coscienza non posizionale di sé. Tuttavia, non bisogna pensare che la coscienza desiderante differisca da quella cognitiva solo per la natura del suo oggetto specifico, poiché scegliersi come desiderio, per la coscienza, significa portarsi su un piano di esistenza che non è lo stesso di un per-sé che si determina come essere cosciente. Ogni coscienza, come sappiamo, sostiene un certo rapporto con la sua fatticità, ma tale rapporto può variare da un modo di coscienza all’altro: il desiderio non è semplicemente *voglia*, che si dirige verso un determinato oggetto, ma è *turbamento*, in quanto contiene un elemento non chiaro ed evidente, ma oscuro e *torbido*. Se il desiderio fosse assimilabile alla fame, per esempio, ossia derivasse da un semplice stato corporeo, sarebbe un desiderio chiaro e secco, una fuga dalla fatticità verso altri possibili. Al contrario, il desiderio è qualitativamente differente dagli altri bisogni fisiologici, assale la soggettività, la paralizza, la compromette, sino a che essa dà il suo consenso passivo ad essere sommersa. Nel desiderio la coscienza stordita e affievolita, scivola in un languore simile al sonno, e il “lottare contro il desiderio” è proprio il resistere a tale languore. Chiaramente, queste



descrizioni sono improprie e parziali; tuttavia, indicano il fatto primario del desiderio:

[...] nel desiderio la coscienza sceglie di esistere la sua fatticità su un altro piano. Non la fugge più, tenta di subordinarsi alla sua contingenza, in quanto sente un altro corpo - cioè un'altra contingenza - come desiderabile. In questo senso, il desiderio non è solamente manifestazione del corpo d'altri, ma rivelazione del mio corpo. E questo, non in quanto il corpo è *strumento o punto di vista*, ma in quanto è pura fatticità, cioè semplice forma contingente della necessità della mia contingenza. [...] La coscienza non tetricamente si abbandona al corpo, *vuole essere* il corpo e solo il corpo. Nel desiderio, il corpo, invece di essere solamente la contingenza che il per-sé fugge verso dei possibili che gli sono propri, diventa, nello stesso tempo, il possibile più immediato del per-sé; il desiderio non è solamente desiderio del corpo d'altri; è, nell'unità di uno stesso atto, il progetto non tetricamente vissuto di affondare nel corpo; così l'ultimo grado del desiderio potrebbe essere lo svenimento, come ultimo grado del consenso al corpo.<sup>228</sup>

Così il desiderio può essere detto desiderio di un altro corpo per un altro corpo: è proprio un appetito *verso* il corpo dell'altro che è vissuto come vertigine del per-sé di fronte al proprio corpo, l'essere che desidera è la coscienza *che si fa corpo*. Ma allora, se è vero che il desiderio è la coscienza che si fa corpo per appropriarsi del corpo d'altri, qual è il significato del desiderio? Oppure, in altre parole, perché la coscienza si fa corpo e cosa si aspetta dall'oggetto del suo desiderio? Nel desiderio, io mi faccio carne di fronte all'altro *per appropriarmi della carne dell'altro*. Il desiderio si svela come desiderio di impadronirsi di un corpo in quanto questo atto mi rivela il mio corpo come carne; ma il corpo di cui voglio impadronirmi, lo voglio *come carne*, ossia

<sup>228</sup> Ivi, p. 440.

proprio come esso non è per-me: il corpo d'altri è, di solito, corpo in situazione, e non si può percepire il corpo dell'altro come carne pura, ossia come oggetto isolato che ha con gli altri oggetti solo rapporti di esteriorità. Il desiderio è il tentativo di ridurre il corpo d'altri alla *contingenza pura della presenza*: è il tentativo di svestire il corpo dei suoi movimenti e di farlo esistere come pura carne. Resta da mostrare qual è il motivo del desiderio, o meglio, il suo significato. Abbiamo stabilito che, per il per-sé, essere è scegliere il suo modo d'essere sullo sfondo assoluto di una contingenza assoluta; il desiderio, pertanto, non giunge alla coscienza automaticamente, ma è la coscienza che si sceglie come desiderio. Perché la coscienza si annulla sotto forma di desiderio? Come abbiamo già detto, nella reazione originaria allo sguardo dell'altro, io mi costituisco come sguardo; ma se guardo lo sguardo, la libertà e lo sguardo dell'altro svaniscono, e io vedo solo degli occhi in quanto essere-nel-mondo. Ormai l'altro mi sfugge, vorrei impadronirmi della sua libertà, o almeno fargli riconoscere la mia, ma quella libertà è morta, ridotta a mero oggetto. L'altro è una spoglia, un mantello che mi resta tra le mani dopo il suo dileguare; e se ho conservato il sapere di una libertà trascendente dell'altro, questo stesso sapere mi irrita invano, in quanto mi indica una realtà che è per principio inattuabile, rigettandomi in un progetto impossibile di cui non ricordo più neppure il significato.

Sono smarrito di fronte all'altro che vedo e tocco e del quale non so più che fare. È già molto se ho conservato il ricordo vago di un certo *al-di-là* di quello che vedo e tocco, *al-di-là* di cui so precisamente che è ciò di cui voglio impadronirmi. È allora che *mi faccio desiderio*. Il desiderio è un comportamento magico. Si tratta, poiché non posso cogliere l'altro se non nella sua fatticità oggettiva, di far sì che la sua libertà si appiccichi alla sua fatticità: bisogna fare in modo che vi si "rapprenda" come si dice di una crema che è rappresa, in modo che il per-sé

d'altri affiori alla superficie del suo corpo, e che dilaghi in tutto il suo corpo, e che toccando questo corpo, io tocchi infine la libera soggettività dell'altro. È questo il vero significato della parola *possesso*.<sup>229</sup>

Questo è l'ideale impossibile e la sconfitta del desiderio: possedere la trascendenza dell'altro come pura trascendenza e allo stesso tempo come corpo, ridurre l'altro alla sua semplice fatticità, in modo tale da poterlo includere nel mio mondo, ma facendo in modo che quella stessa fatticità conservi la sua trascendenza nullificatrice. Il desiderio è l'origine della sua stessa sconfitta in quanto è desiderio di *prendere e impadronirsi* dell'altro come trascendenza e allo stesso tempo come corpo. Ora, appena tento di afferrare il corpo altrui, quest'ultimo cessa di essere *trascendenza incarnata*, e ridiventa oggetto del mondo: la sua coscienza che affiora alla superficie della sua carne, e che io tento di gustare, svanisce sotto i miei occhi, e nello stesso attimo il mio turbamento scompare, il mio desiderio, svuotato del suo oggetto, diventa astratto. Tale situazione implica la rottura della reciprocità di incarnazione, che era appunto lo scopo del desiderio; ho perduto ciò che cercavo, che volevo *prendere*, ma sono ancora invischiato nella ricerca.

Prendo e mi scopro nell'atto di prendere, ma ciò che prendo nella mie mani, è una *cosa diversa* da quella che volevo prendere; lo sento e ne soffro, ma senza essere capace di dire che cosa volevo prendere; perché, col turbamento, mi sfugge la conoscenza stessa del mio desiderio; sono come un dormiente che, svegliandosi, si sorprenda con le mani contratte sulla sponda del letto, senza ricordarsi l'incubo che ha provocato il suo gesto. Questa è la situazione all'origine del *sadismo*.<sup>230</sup>

<sup>229</sup> Ivi, p. 445.

<sup>230</sup> Ivi, p. 450.

E così, spingendo all'estremo l'analisi del desiderio, siamo giunti ad un atteggiamento nuovo, il *sadismo*. Il sadismo è passione, aridità e accanimento. È accanimento, perché è lo stato di un per-sé che si coglie nell'impegno senza sapere *con chi* si impegna e che persiste in tale impegno senza avere la chiara coscienza del fine che si è proposto; è aridità, perché sorge quando il desiderio si è svuotato del suo turbamento. Il sadico si è reimmerso, dopo il turbamento provocato dal desiderio, nella sua fatticità, si sente di fronte all'altro come pura trascendenza, ha in orrore il turbamento, considerato come uno stato umiliante, e, in quanto si accanisce in questa fuga dal turbamento del desiderio, è un appassionato. Il suo fine, come nel desiderio, è di asservire l'altro, tuttavia non solo in quanto pura trascendenza-incarnata, ma anche in quanto strumento-incarnato: il per-sé incarnato supera la sua incarnazione per impadronirsi dell'incarnazione dell'altro. Così il sadismo è, allo stesso tempo, rifiuto di incarnarsi, fuga da ogni fatticità, e sforzo per impadronirsi della fatticità dell'altro; ma, poiché il sadico non può realizzare l'incarnazione dell'altro con la sua incarnazione, e poiché non ha altra risorsa che trattare l'altro come uno strumento, cerca di utilizzare l'altro per fargli realizzare l'esistenza incarnata.

Il sadismo è uno sforzo per incarnare l'altro con la violenza e questa incarnazione "per forza" deve essere già appropriazione ed utilizzazione dell'altro. Il sadico cerca di denudare l'altro – come il desiderio – dagli atti che lo vestono. Cerca di scoprire la carne sotto l'azione. Ma, mentre il per-sé del desiderio si perde nella propria carne, per rivelare all'altro che esso è carne, il sadico rifiuta la sua carne mentre dispone degli strumenti per rivelare con la forza la sua carne all'altro. L'oggetto del sadismo è l'appropriazione immediata. Ma il sadismo è in una posizione falsa, perché non gode solamente della carne dell'altro, ma, in legame diretto con questa carne, della sua non-incarnazione. *Vuole* la non-reciprocità dei rapporti sessuali, gode d'essere

potenza appropriante e libera, di fronte ad una libertà imprigionata dalla carne.<sup>231</sup>

In sostanza, il sadismo vuole rendere presente la carne in un altro modo alla coscienza dell'altro: vuole renderla presente trattando l'altro come un utensile, e ciò si manifesta concretamente attraverso il *dolore*. Nel dolore, infatti, la fatticità invade la coscienza; ma, allo stesso tempo, il dolore è provocato da degli *strumenti*: il corpo del per-sé che provoca il dolore non è altro che uno strumento per dare dolore. Pertanto il per-sé, originariamente, può darsi l'illusione di impadronirsi della libertà altrui, senza smettere di essere quello che provoca il dolore. Così lo sforzo del sadico è di "appiccicare" l'altro alla sua carne, mediante la violenza e il dolore; ma tale appropriazione supera il corpo di cui si impadronisce, perché non vuole possederlo se non in quanto gli ha fatto inghiottire la libertà dell'altro: per questo il sadico vorrà delle prove manifeste dell'asservimento della libertà dell'altro, lo farà implorare, chiedere perdono, ecc. Tuttavia, se il sadico si compiace di costringere con la tortura a farsi implorare, è per una ragione analoga a quella che ci ha permesso di comprendere il senso dell'amore. Infatti, l'amore non esige l'annullamento della libertà dell'altro, ma il suo asservimento in quanto libertà; similmente, il sadismo non cerca di sopprimere la libertà di quello che tortura, ma di costringere la libertà a identificarsi liberamente con la carne torturata. Per questo il momento del piacere, per il carnefice, è quello in cui la vittima si umilia: infatti, qualunque sia la tortura inflitta alla vittima, la sua decisione di sottomettersi resta *libera*, e più questa decisione libera si fa attendere, più il sadico prova piacere. In definitiva, il sadismo affonda le sue radici nel desiderio stesso e nella sua sconfitta: infatti, nel momento in cui cerco di

<sup>231</sup> Ivi, p. 451.

prendere il corpo dell'altro, che ho indotto ad incarnarsi con la mia stessa incarnazione, rompo la reciprocità dell'incarnazione, supero il mio corpo e mi oriento verso il sadismo. Così, sadismo e masochismo sono due scogli del desiderio, sia che io superi il turbamento verso un'appropriazione della carne dell'altro, sia che non faccia più attenzione che alla mia carne e non chieda null'altro se non d'essere lo sguardo che realizza la mia carne. Il destino del desiderio è di oscillare costantemente tra queste due polarità, esponendosi ai rischi e alle deformazioni implicite in entrambe. Abbiamo sinora cercato di descrivere le vicende delle diverse modalità del rapporto con l'alterità, sia che esse si configurino come il tentativo di assorbire la libertà dell'altro, sia che si determinino come progetto di nullificare la propria libertà assimilandola a quella dell'altro. La conclusione che possiamo trarre da tale analisi è che tutti questi atteggiamenti sono costitutivamente votati alla sconfitta, poiché nessuno di essi è in grado di portare a compimento il proprio progetto originario di relazione con l'altro.

#### §8. *Mimesi e alterità*

Quando abbiamo descritto le dinamiche del desiderio mimetico, è emersa una tematica di fondamentale importanza, che in quella sede abbiamo escluso per focalizzare tutta la nostra attenzione sul desiderio metafisico, ma che ora dobbiamo affrontare: i rapporti del soggetto con l'altro. Come sappiamo, l'uomo, percependosi originariamente come *mancanza d'essere*, si determina come *desiderio*, ossia come progetto di riacquisto di quell'essere di cui manca. Dove viene cercato questo essere? Nell'altro. L'alterità si mostra pertanto come dimensione costitutiva del desiderio d'essere, poiché è sempre nell'altro che si

cerca il proprio essere, desiderando di *essere lui*, assorbire il suo essere nel proprio. Come sappiamo, ciò avviene nella forma della mimesi, ossia il desiderio secondo un modello che si crede essere dotato dell'essere che cerchiamo. Pertanto, il desiderio mimetico si fonda sull'originario rapporto con l'altro, costitutivo dell'essere umano; il solipsismo non si attua mai davvero, poiché non si dà uomo al di fuori del rapporto con gli altri uomini. Tuttavia, questo fondamentale rapporto con l'altro è sempre coperto dal misconoscimento, lo stesso che abbiamo già incontrato e confrontato con la malafede sartriana, e che, oltrechè nascondere all'individuo l'assurdità del suo desiderio metafisico, inficia il suo originario *essere-con* ed *essere-per* gli altri. Ecco perché l'uomo, nel più profondo della propria coscienza, esperisce una radicale *solitudine*:

A mano a mano che si gonfiano le voci dell'orgoglio, la coscienza di esistere si fa più amara e solitaria. Eppure essa è comune a tutti gli uomini. Perché questa illusione di solitudine che acuisce la pena? Perché gli uomini non possono alleviare le loro sofferenze condividendole con altri? Perché la verità di tutti è sepolta in fondo alla coscienza di ognuno? Tutti gli uomini scoprono nella solitudine della loro coscienza che la promessa [di raggiungere l'essere mediante il desiderio mimetico] è fallace, ma nessuno è capace di universalizzare questa esperienza. La promessa rimane vera per gli *altri*. Ciascuno si crede l'unico escluso dal retaggio divino e si sforza di nascondere la maledizione. Il peccato originale non è più la verità di tutti gli uomini come nell'universo religioso, ma il segreto di ciascun individuo, l'unico possesso della soggettività che ad alta voce proclama la sua onnipotenza e la sua padronanza radiosa: "Non sapevo", osserva l'uomo del sottosuolo, "che gli uomini possono trovarsi nella stessa situazione, e per tutta la vita ho celato questa particolarità come un segreto." [...] Ciascuno si crede solo all'inferno e l'inferno è proprio questo. (MRVR - 52).

La percezione della mancanza ontologica è il fondamento-in-fondato dell'essere uomo, e come tale è una condizione comune a *tutti* gli uomini. Tuttavia, ognuno, nel suo intimo, crede di essere il *solo* a trovarsi in tale situazione, mentre tutti gli altri godono della più perfetta pienezza d'essere. Ogni uomo, così, si sente come l'escluso dall'Eden della pienezza ontologica, e tutta la sua vita trascorre nel tentativo, che ormai sappiamo essere vano, di rientrarvi imitando un modello. Inoltre, poiché egli è l'unico escluso, e dunque tutti gli altri godono della felicità, non importa quale modello scegliere, uno vale l'altro, poiché tutti possiedono il requisito fondamentale: conducono all'essere. Ora, e soltanto ora, possiamo chiarire il fatto che il desiderio metafisico scelga i propri oggetti soltanto in base alla maggiore vicinanza al discepolo di un modello rispetto ad un altro: non importa quale sia il modello, e tantomeno l'oggetto che egli indica al discepolo, tutti i modelli sono intercambiabili poiché tutti sono "coscienze felici" – se ci è permesso rovesciare la celebre espressione hegeliana – e il discepolo sceglierà quale imitare in modo casuale, soltanto in base alla propria vicinanza. Abbiamo quindi scoperto una dimensione fondamentale del rapporto dell'individuo con gli altri: ritenendo il desiderio efficace in tutti, fuorché in se stesso, l'uomo cerca disperatamente di nascondere il suo segreto, la sua maledizione personale, e ostenterà una falsa sicurezza e un'apparente felicità. Egli non condividerà mai la sua condizione con un altro, perché egli è l'unico a trovarsi nella situazione della mancanza, ed è condannato a serbarla come un orribile segreto.<sup>232</sup>

<sup>232</sup> È possibile uscire dal misconoscimento dell'originario rapporto con gli altri? Così come uscire dal misconoscimento della violenza mimetica è entrare in un mondo nuovo, nel quale la libertà non è più imitazione di un modello ed il sapere una tecnica per occultare la verità, uscire dal misconoscimento del rapporto con l'alterità significa riconoscere la vera essenza



I rapporti tra l'individuo e l'*altro*, dunque, si configurano, in tutte le loro forme, come l'attuazione del progetto del primo di impossessarsi dell'essere del secondo; questo meccanismo auto-generantesi, che abbiamo chiamato desiderio metafisico, si regge su un duplice misconoscimento originario, che è, in primo luogo, misconoscimento della comune condizione umana, il quale provoca nell'uomo la convinzione di essere l'unico escluso dalla pienezza d'essere, cacciato dal paradiso terrestre, e, in secondo luogo, misconoscimento della violenza che governa i rapporti mimetici. Il primo effetto di tale meccanismo è che tutti gli uomini si trovano, gli uni rispetto agli altri, in uno stato di completa indifferenziazione e reciprocità; tutti sono discepoli e modelli allo stesso tempo, tutti esperiscono nella solitudine la propria mancanza e vogliono strappare il proprio essere agli altri: ognuno dipende radicalmente dall'altro, in un vortice mimetico che assomiglia, in tutto e per tutto, ad un girone dantesco.

In un mondo in cui gli individui non sono più definiti dal posto che occupano in virtù della loro nascita o di qualche altro fattore la cui stabilità è fondata necessariamente sull'arbitrio, lo spirito di concorrenza, invece di placarsi, è più che mai acceso; tutto dipende da paragoni che necessariamente non sono più sicuri, poiché non rimane alcun punto di riferimento fisso. Il maniaco-depressivo ha una coscienza particolarmente acuta della dipendenza radicale in cui si trovano gli uomini nei riguardi gli uni degli altri, e dell'incertezza che ne risulta. Vedendo che tutto, attorno a lui, è *immagine, imitazione e ammirazione*, desidera ardentemente l'ammirazione altrui, ossia la polarizzazione su di sé di tutti i desideri mimetici, e vive l'incertezza inevitabile – il carattere mimetico del risultato – con un'intensità tragica. Il minimo segno di accettazione o

---

dell'uomo, comune a tutti, e vedere nell'altro non più un usurpatore del proprio essere, che si deve recuperare sottraendoglielo, ma un fratello che vive le propria stessa finitezza.

di ripulsa, di stima o di disprezzo, lo gettano nella notte della disperazione o in estasi sovrumane. Ora si vede collocato sulla sommità di una piramide che è quella dell'essere nel suo insieme, ora invece la piramide si rovescia, e poiché ne occupa sempre la punta, eccolo nella posizione più degradata, schiacciato dall'intero universo. (DDC - 379).

Sulla base delle dinamiche di desiderio e misconoscimento del rapporto con l'alterità, come si configurano le relazioni tra gli uomini? Ci occuperemo di un ambito particolare, quello della sessualità, poiché in esso meglio emergono le forze che dirimono i conflitti mimetici tra discepolo e modello. La definizione di desiderio metafisico che ci fornisce Girard, e che abbiamo ampiamente analizzato, suppone una dimensione che la psichiatria contemporanea considera già come patologica: si tratta dei cosiddetti *comportamenti dello scacco*, ossia di condotte psichiche in cui il soggetto cerca esplicitamente la propria sconfitta: un esempio per tutti, il *masochismo*. A ben vedere, secondo Girard, la nozione stessa di masochismo va abbandonata: esso è un fenomeno del tutto ordinario nelle dinamiche del desiderio, il quale non mira mai allo scacco per lo scacco, cerca sempre il successo e l'appagamento ma, poiché l'esperienza gli ha mostrato che gli oggetti più facili da raggiungere sono in realtà molto deludenti, cerca l'ostacolo<sup>233</sup> insormontabile, il rivale imbattibile, l'oggetto

<sup>233</sup> Nell'elaborazione della nozione di *ostacolo* è possibile rintracciare, soprattutto in *Menzogna romantica e verità romanzesca*, una significativa presenza di tematiche personaliste, e in particolare la ripresa dei concetti di *ostacolo* e *amore-passione* elaborati da D. de Rougemont in *L'amore e l'Occidente* (D. de Rougemont, *L'amore e l'Occidente*, Milano, Mursia, 1993; tit. orig. *L'amour et l'Occident*, Parigi, Grasset, 1939). Scrive Girard: "Rougemont ha perfettamente compreso che ogni passione è alimentata dagli ostacoli che le sono frapposti e muore per la loro mancanza. Rougemont giunge allora a definire il desiderio come un desiderio *di* ostacolo. Le osservazioni di Rougemont sono notevoli, ma la sintesi esplicativa, a questo stadio, ci pare insufficiente."

inafferrabile. Il desiderio non comprende la ragione per la quale il modello si trasforma in ostacolo, ma esperisce che questa trasformazione ha sempre luogo; con un ragionamento falso ma rigorosamente logico, il desiderio sceglie per la probabilità più debole, e, anziché estendere i risultati dei suoi precedenti insuccessi a *tutti i desideri possibili*, ne restringe la portata alle sole esperienze già fatte, ossia agli oggetti più abordabili e ai rivali meno temibili. Ne deduce che i soli oggetti che valga la pena desiderare sono proprio quelli che non si lasciano possedere, e i soli modelli da imitare sono i rivali che si presentano come imbattibili.

Il desiderio, a questo punto, corre sempre per andarsi a ferire contro gli scogli più taglienti, le difese inespugnabili. Come potrebbero gli osservatori non credere a quello che chiamano il *masochismo*? Eppure, hanno torto a crederci. Il desiderio aspira a piaceri inauditi e a trionfi clamorosi. Perciò non spera affatto di trovarli nelle esperienze ordinarie e in quei rapporti che è possibile dominare. Nei soprusi, invece, che deve patire, e nel disprezzo da cui è colpito leggerà sempre di più i segni della superiorità assoluta del modello, il marchio di una beata autosufficienza necessariamente impenetrabile dalla sua insufficienza. (DDC - 401).

In ultima analisi, il desiderio capisce che non può fidarsi delle apparenze, poiché vive in un mondo di segni ed indizi. Lo scacco non è ricercato di per sé ma in quanto significa tutt'altra cosa, ossia il successo dell'*altro*, e solo questo successo dell'altro mi interessa, poiché posso prenderlo a modello, posso imitarlo e strappargli finalmente il segreto dell'essere che egli possiede

---

(MRVR – 157). A tal proposito si veda S.Morigi, *Nervature kierkegaardiane nel pensiero francese del Novecento: da Gabriel Marcel a Denis de Rougemont e René Girard*, in “Nota Bene. Quaderni di studi kierkegaardiani”, 2, 2002, ed. Città Nuova, pp. 101-125.

e di cui io manco. Egli deve certamente possedere tale segreto, dal momento che sa benissimo come farmi fallire, umiliarmi, rivelare la mia inconsistenza a confronto del suo essere invincibile: solo patendo le umiliazioni che egli vorrà infliggermi potrò carpire il segreto della sua pienezza, imitarlo, ed essere *come lui*.

Il soggetto definito masochista vuole riprodurre il rapporto di inferiorità, di disprezzo e di persecuzione che crede di intrattenere o intrattiene realmente con il suo modello mimetico. Bisogna dunque che il soggetto in questione sia giunto allo stadio in cui il modello lo interessa soprattutto in quanto rivale, e l'opposizione e la violenza di questo rivale sono ormai in primo piano. L'opposizione e la violenza non esistono in quanto tali, ma per quello che annunciano o sembrano annunciare all'imitatore di questo modello. Questo imitatore non aspira alla sofferenza e alla sottomissione, ma alla sovranità quasi divina cui sembra avvicinarsi la crudeltà del modello. (DDC - 403).

Il divenire metafisico del desiderio e il suo divenire masochistico sono una sola e identica cosa perché la metafisica è quella della violenza. Per capire il processo, bisogna sovvertire tutto ciò che si ritiene acquisito a proposito del masochismo e del sadismo<sup>234</sup>: il mimetismo è il motore e l'appetito sessuale è sempre a rimorchio<sup>235</sup>.

<sup>234</sup> Secondo Girard, masochismo e sadismo non vanno considerati separatamente, poiché sono due manifestazioni speculari della tendenza mimetica del desiderio. Scrive Girard: "Farsi brutalizzare da un partner erotico che interpreta il ruolo del modello o brutalizzare lui, invece, facendo subire a questo partner quelle sevizie che si crede di subire a opera del modello, significa sempre cercare di diventare mimeticamente la divinità; vuol dire dunque aver sempre più di mira il modello, preferendolo a quell'oggetto che egli ha inizialmente designato e che rimane il punto di partenza di tutto il processo." (DDC - 407).

<sup>235</sup> L'autore che meglio ha colto la dipendenza del desiderio sessuale dal mimetismo è, senza dubbio, Dostoevskij; in *L'eterno marito*, storia di un certo

Se riconosciamo che la mimesi intacca e domina l'appetito sessuale, la critica delle false etichette psichiatriche non può limitarsi al masochismo e al sadismo: infatti, se il soggetto non può più godere sessualmente senza la violenza del modello, o perlomeno senza il suo simulacro, dobbiamo chiederci se essa non può avere un effetto ancora più decisivo in quella che chiamiamo in generale *omosessualità*. Il modello rivale, nella sfera sessuale, è normalmente un individuo dello stesso sesso, dal momento che l'oggetto del desiderio è eterosessuale: ogni rivalità sessuale è dunque strutturalmente omosessuale.<sup>236</sup> “Quella che chiamiamo omosessualità è la subordinazione completa, questa volta, dell'appetito sessuale agli effetti di un gioco mimetico che concentra tutti i poteri di attenzione e assorbimento del soggetto sull'individuo responsabile del *double bind*, sul modello in quanto rivale, sul rivale in quanto modello.” (DDC - 408). Come fa il soggetto a disporre sempre, quando si dirige verso un oggetto sessuale, di un rivale che gli rende la vita dura, di un rivale di solito più felice di lui e che finisce quasi sempre per sparire con la donna desiderata? La sola risposta è che l'ultimo arrivato nella struttura triangolare, l'autentico *terzo*, non è il ri-

Trusockij che, dopo la morte della moglie, raggiunge tutti gli amanti della defunta e li colma di attenzioni, egli mette in luce come, anche dopo la scomparsa dell'oggetto del desiderio, resti il modello. Anzi, a ben vedere, il soggetto non sceglie un modello una volta per tutte, e così non sceglie definitivamente neppure un oggetto: egli costruisce il proprio desiderio in base al valore che esso trae dalle attenzioni del rivale, e i suoi desideri successivi non sono che copie di quell'unico originario desiderio triangolare.

<sup>236</sup> La struttura omosessuale della rivalità mimetica, beninteso, vale per entrambi i sessi: “Uno dei vantaggi della genesi per rivalità è il fatto di presentarsi in modo assolutamente simmetrico nei due sessi. In altre parole, ogni rivalità sessuale è di struttura omosessuale nella donna come nell'uomo, per tutto quel tempo però che l'oggetto resta eterosessuale, ossia resta l'oggetto prescritto dal montaggio istintuale ereditato dalla vita animale.” (DDC - 410).

vale, ma il soggetto stesso. Anche se egli giura che il suo desiderio precede l'apparizione del rivale, il vero terzo è lui, ed egli desidera sempre in maniera triangolare perché il suo desiderio è la copia conforme di un desiderio precedente. Così, il soggetto sceglie una donna a causa delle attenzioni adulatorie di cui ella è oggetto da parte di altri, e quanto maggiori saranno tali attenzioni, tanto crescerà il valore sessuale dell'oggetto del desiderio.

Nei paragrafi precedenti abbiamo esposto le posizioni teoriche di Sartre e Girard a proposito del rapporto del soggetto con l'*altro*: tentiamo ora di confrontarle in modo più analitico. Si è visto che, in entrambi gli autori, il rapporto con l'alterità è una dimensione originaria dell'esistenza umana, fuori dalla quale l'individuo non può neppure essere pensato. Per entrambi, il soggetto, in quanto mancanza ontologica, si determina come progetto di recupero di quell'essere di cui manca, e tale tentativo passa sempre attraverso l'*altro*: l'altro detiene il segreto del suo essere, egli è alienato nell'altro, e vuole strappargli l'essere che quest'ultimo gli ha sottratto per essere nuovamente il fondamento di se stesso. Fin qui le strade di Sartre e Girard convergono perfettamente; tuttavia, nella prospettiva di Girard si affaccia un elemento nuovo, totalmente assente in Sartre: il *mimetismo*. Come sappiamo, il progetto del soggetto di riappropriarsi dell'essere di cui manca si attua, secondo Girard, attraverso il desiderio mimetico, ossia mediante l'imitazione di quel modello che egli ritiene in possesso dell'essere che sta cercando: in tal modo, il desiderio triangolare è in grado di spiegare ogni atteggiamento umano, dall'amore al desiderio sessuale, dal sadismo al masochismo, all'omosessualità, in quanto questi non sono che copie, parzialmente modificate, dell'unico triangolo che pone ai suoi vertici il soggetto, l'oggetto desiderato e il mediatore.

Come abbiamo visto, Sartre opera una biforcazione tra i comportamenti volti al recupero del proprio essere: l'uomo può ne-

gare l'essere impostogli dall'altro, ed ecco sorgere l'amore e il masochismo, sua deformazione, oppure cercare di impadronirsi della libertà altrui mantenendola come libertà, ed ecco sorgere il desiderio sessuale e il sadismo, sua degenerazione. Sartre vede bene che questi atteggiamenti possono essere definiti *conflitti* votati costitutivamente alla sconfitta; tuttavia, non li pone tutti sullo stesso piano, e ne spiega la genesi mediante l'assunzione dei due atteggiamenti fondamentali dell'uomo di fronte all'altro. Il per-sé risulta pertanto imprigionato entro il circolo dei due atteggiamenti fondamentali, passa dall'uno all'altro, poiché la sconfitta dell'uno genera l'assunzione dell'altro: l'uomo è così condannato a due possibilità-impossibili, ovvero recuperare il proprio essere negando l'essere che l'altro gli attribuisce, oppure cercando di impadronirsi della trascendenza d'altri, mantenendola come libertà e trascendenza. C'è, nelle prospettive di Girard e Sartre sull'alterità, una profonda sintonia, così come c'è sintonia, per non dire identità, tra le loro concezioni dell'esistenza umana come mancanza d'essere. Tale sintonia è rappresentata certamente dalla loro comune interpretazione dei rapporti del soggetto con l'altro nei termini di progetto di riappropriazione del proprio essere: così come il per-sé sartriano si determina come il progetto di riacquisizione del proprio *essere*, alienato nell'altro, allo stesso modo il soggetto desiderante descritto da Girard mira non all'oggetto del desiderio, ma all'*essere* del mediatore, vuole essere come lui, al limite vuole identificarsi con lui.

Insomma, in entrambe gli autori il rapporto con l'alterità è sempre *ricerca del proprio essere*. Tuttavia, l'accordo sostanziale tra le due prospettive, pur senza infrangersi totalmente, si incrina laddove esse si trovano a descrivere le modalità dell'*attuazione* del recupero di questo stesso essere. Per Sartre, come sappiamo, gli atteggiamenti verso l'altro sono due, e l'individuo è rimandato continuamente dall'uno all'altro, in un'eterna sconfitta; in

Girard, al contrario, una e una sola può essere la condotta umana: essa si configura sempre, al di là delle sue diverse manifestazioni, come desiderio mimetico e riproduzione all'infinito del triangolo originario. Sartre e Girard concepiscono entrambi la situazione umana come intrappolata in un circolo senza uscita e senza possibilità di vittoria;<sup>237</sup> tuttavia, il primo caratterizza il circolo come *bipolarità* dei due atteggiamenti fondamentali –, da un lato amore e desiderio sessuale, dall'altro masochismo e sadismo – mentre il secondo comprende ambedue le possibilità nella struttura mimetica del *desiderio metafisico*. Da questa analisi comparata, possiamo dedurre che la concezione dell'esistenza umana di Girard è legittimamente leggibile in continuità con quella sartriana, probabilmente in misura molto maggiore di quanto Girard stesso riconosca nei suoi testi. Tuttavia, resta un elemento irriducibile della prospettiva girardiana che non può essere ricondotto o accostato all'ontologia di Sartre, come

<sup>237</sup> In verità, se per Sartre il circolo della sconfitta dei rapporti tra gli uomini è senza uscita, e l'unica possibilità è l'assunzione della propria libertà come infondatezza e, ciononostante, come responsabilità, per Girard esiste un'unica via di salvezza, il messaggio evangelico: solo imitando Cristo, l'unico modello che non si trasforma in rivale, l'uomo può uscire dal circolo della violenza e del desiderio mimetico. Tuttavia, in termini puramente *umani*, anche per Girard non c'è uscita dal desiderio metafisico. Non dobbiamo dimenticare che le nostre ricerche sono finalizzate non ad un semplice confronto tra la filosofia di Sartre e il pensiero di Girard, ma a sondare la possibilità che la prima abbia in qualche modo influenzato il secondo: pertanto, dovremo restare sul piano dell'esistenza umana, poiché è ovvio come la dimensione religiosa presente in Girard non abbia nulla a che vedere con l'esistenzialismo di Sartre, la cui vocazione è essenzialmente atea. Semmai, potremo segnalare l'esito religioso del pensiero di Girard nel quadro dell'analisi comparata tra i due autori sul concetto di *libertà* come dimensione costitutiva dell'esistenza infondata e tuttavia condannata ad agire responsabilmente nel mondo, unica risposta all'assurdità dei rapporti violenti - e allo stesso tempo votati allo scacco - tra gli uomini.



di qualsiasi altro pensatore: il *desiderio mimetico*. Esso emerge e differenzia le due prospettive, come abbiamo visto, in ciò che concerne l'attuazione del progetto di recupero dell'essere originariamente perduto; ma, innanzitutto, è un formidabile strumento ermeneutico, in grado di spiegare "i primi processi di omizzazione nel mondo animale fino alle raffinatezze dello snobismo di cui si diletta Marcel Proust, una capacità eccezionale di confrontare e illuminare gli uni con gli altri i domini più diversi, i comportamenti animali e la storia dei miti, le analisi freudiane e le grandi opere letterarie della nostra civiltà, dalla Genesi a Dostoevskij."<sup>238</sup>

### §9. *Essere e fare: la libertà*

Torniamo a *L'essere e il nulla*. Dopo aver analizzato i modi fondamentali dell'essere-per-altri, possiamo affermare senza dubbio che il per-sé è quell'essere che progetta le sue possibilità al di là dell'essere-in-sé. In altre parole, il per-sé è sforzo continuo, ma mai compiuto – anzi, è continuo *proprio perché* incompiuto e incompatibile – di riconquistare il proprio essere, sempre fuori-di-lui-presso-gli-altri, per essere fondamento di se stesso. Con una formula più sintetica, abbiamo descritto il per-sé come il tentativo impossibile di essere insieme in-sé e per-sé, in una parola *Dio*. Come abbiamo visto, il progetto di queste possibilità non determina staticamente la configurazione del mondo, ma lo cambia ad ogni istante. Questa possibilità di *agire*, ossia di modificare l'in-sé nella sua materialità ontica, deve essere senza dubbio considerata una caratteristica essenziale del per-sé, e come tale deve

---

<sup>238</sup> J.Guillet, *René Girard et le sacrifice*, in « Etudes », 351, Luglio 1979, p. 91.

trovare il suo fondamento nel rapporto originario del per-sé con l'in-sé. Cosa significa *agire*? Come può il per-sé *agire*?

La via d'accesso alla comprensione dell'agire umano ci è fornita dalla descrizione del per-sé come essere *libero*. L'uomo è libero perché non è sé, ma presenza a sé, ossia coscienza di sé. L'essere che è ciò che è non può essere libero, dal momento che la libertà è il nulla che è *stato* nell'intimo di quell'essere che è ciò che non è e non è ciò che è, e che lo costringe a *farsi* anziché *ad essere*. Ecco perché la realtà umana è azione: il per-sé è costretto continuamente a *scegliersi* e decidersi per le sue possibilità, poiché nulla gli viene dall'esterno, e tanto meno dall'interno, che egli possa limitarsi ad *accettare*. La realtà umana è abbandonata, senza il minimo aiuto, all'insostenibile necessità di *farsi essere*: così la libertà non è un essere, ma un agire. *L'uomo è condannato ad essere libero*. La conseguenza essenziale di tutto ciò è che l'uomo, essendo "condannato ad essere libero", non potendo cioè rinunciare a tale libertà e infondatezza, è responsabile del mondo intero e di se stesso in quanto modo d'essere. Infatti, come abbiamo visto, la libertà dell'uomo non è un *essere*, ma un *fare*, vale a dire un'azione tesa alla determinazione delle proprie possibilità; tuttavia, ogni azione si svolge sullo sfondo di un mondo che non è mai staticamente dato, ma si modifica costantemente in base alle proprie azioni libere. Pertanto, l'uomo "porta sulle spalle" il mondo intero ed è responsabile delle sue modificazioni. A ben vedere, la responsabilità del per-sé è molto grave, poiché egli è colui per il quale *esiste un mondo*; non si tratta tuttavia di una forma di *accettazione*, ma di una rivendicazione delle conseguenze della nostra libertà.

Quello che mi accade, accade per opera mia e non potrei affliggermene né rivoltarmi né rassegnarmi. D'altra parte tutto ciò che mi accade è *mio*: con ciò bisogna intendere che sono sempre all'altezza di quello che mi accade, in quanto uomo,

perché ciò che accade agli uomini per opera di altri uomini e di se stesso non potrebbe essere che umano. Le più atroci situazioni della guerra, le peggiori torture non creano stati di cose inumani: non ci sono situazioni disumane; è solo per paura, fuga e ricorso a comportamenti magici che *deciderò* dell'umano; ma questa decisione è umana e ne sopporterò tutta la responsabilità.<sup>239</sup>

In tale prospettiva, è posta fuori gioco la nozione di costrizione, poiché nessuna costrizione ha la minima presa sulla libertà: non ci sono scuse, ciò che mi capita “me lo merito.” L'obiezione più ingenua alla responsabilità è avanzata nel modo seguente: “io non ho domandato di nascere, perché devo essere responsabile per un mondo che io non ho originariamente *voluto*?” Tuttavia, questo è un modo semplicissimo per mettere l'accento sulla nostra fatticità: io sono responsabile di tutto, tranne che della mia stessa responsabilità, poiché non sono il fondamento del mio essere. Tutto accade *come se* fossi obbligato ad essere responsabile, poiché sono abbandonato nel mondo, nel senso in cui mi trovo originariamente senza aiuto, impegnato nella responsabilità senza potermi sottrarre neppure per un attimo.

Così la fatticità è ovunque, ma inafferrabile; non incontro mai altro che la mia responsabilità, per questo non posso domandare “*perché* sono nato?”, maledire il giorno della mia nascita o dichiarare che non ho chiesto di nascere, perché questi diversi atteggiamenti verso la mia nascita, cioè verso il *fatto*

<sup>239</sup> J.P.Sartre, *L'essere e il nulla*, cit., p. 615. Di evidenza immediata è l'esempio della guerra: se mi trovo in guerra, significa che questa è la *mia* guerra, dal momento che, non essendomi sottratto, l'ho *scelta*. In altre parole, anche se ci sono andato perché non ho avuto il coraggio di rifiutarmi, non ho meno responsabilità di chi l'ha dichiarata: dipendeva da *me* che questa guerra non esistesse per me e per opera mia, ed ho deciso tuttavia che esistesse. Perciò, in guerra *non ci sono vittime innocenti*.

che realizzo una presenza nel mondo non sono altro che modi di assumere in piena responsabilità questa nascita e farla *mia*: qui ancora non incontro che me e i miei progetti, in modo che finalmente il mio abbandono, cioè la mia fatticità, consiste semplicemente nel fatto che sono condannato ad essere integralmente responsabile di me stesso.<sup>240</sup>

Poiché ogni avvenimento del mondo non può mostrarmisi che come *occasione* – messa a profitto, mancata, rimpianta, ecc. – o meglio, come *possibilità*, e poiché anche gli altri non sono che occasioni e possibilità, la responsabilità del per-sé si estende sul mondo intero come mondo popolato. È in tal modo che il per-sé si coglie nell'angoscia, cioè come un essere che non è fondamento né del suo essere, né dell'essere degli altri, né degli in-sé che formano il mondo, ma è costretto a decidere il senso dell'essere, in lui e ovunque fuori di lui. Chi realizza nell'angoscia la sua condizione di essere gettato in una responsabilità che si ritorce persino sul proprio abbandono, non ha più né rimorsi, né rimpianti, né scuse: non è più che una libertà che si scopre da sola ed il cui essere risiede in questa scoperta stessa.

### §10. *Libertà e responsabilità dell'uomo*

Nelle opere maggiori di Girard, non troviamo alcuna critica sistematica alla libertà sartriana intesa come progetto infondato; tuttavia, in un articolo del 1965,<sup>241</sup> Girard analizza in modo molto approfondito le aporie implicite negli esiti teorici de *L'es-*

<sup>240</sup> Ivi, p. 617.

<sup>241</sup> R. Girard, *Jean-Paul sartre : Le parole dell'anti-eroe*, in *Il pensiero rivale*, cit., pp. 59-88 (tit. orig. *L'anti-héros et les salauds*, in *Mercure de France*, 353/1965, pp. 422-449).

*sere e il nulla*: si tratta di un testo relativamente breve ma nel quale Girard dà prova di una grande abilità “decostruttiva” nella descrizione fenomenologica del progetto sartriano di essere Dio, ridotto ad estrema riproposizione – per quanto rovesciata – del desiderio secondo l’Altro. Girard fa “reagire” la prospettiva ontologica de *L’essere e il nulla* con uno degli ultimi grandi testi sartriani, *Le parole*,<sup>242</sup> in cui il filosofo francese intraprende un tentativo di autoanalisi esistenziale che è al tempo stesso una profonda autocritica filosofica. Ne *Le parole*, tutto ruota attorno alla figura del nonno del piccolo Jean-Paul, che ben presto sostituisce la figura del defunto padre: già in questo elemento le venature freudiane si fondono con l’analisi esistenziale, in quanto Sartre sembra qui assegnare al complesso di Edipo quel ruolo fondatore riservatogli già da Freud. Da questa sorta di riformulazione dell’Edipo in chiave esistenziale, emerge la vocazione solipsistica della filosofia moderna e dello stesso *L’essere e il nulla* – che, per quanto denunci lucidamente l’impossibilità del solipsismo, vi ricade in pieno con la domanda tipica di ogni prospettiva solipsista, ossia quella sull’esistenza d’altri.

In *L’essere e il nulla* il senso ultimo del progetto è il desiderio di essere dio. Dio, del resto, è definito come una proiezione dell’Altro. Se il progetto di ogni individuo è veramente originale, qualsiasi proiezione deve fondarsi, per definizione, su di esso. Sembra dunque che questo progetto originario non punti ad un Altro generico, astratto, a una quintessenza dell’alterità, ma ad un Altro concreto e originario, quell’Altro primordiale costituito dal padre edipico.<sup>243</sup>

<sup>242</sup> J.P. Sartre, *Le parole*, Milano, Il Saggiatore, 1964 (tit. orig. *Les mots*, Parigi, Gallimard, 1964).

<sup>243</sup> R. Girard, *Jean-Paul Sartre: Le parole dell’anti-eroe*, cit., p. 64.

In sostanza, Girard rimprovera a Sartre di aver costruito il dio che l'uomo progetta di essere su un modello solipsista, quando al contrario la genesi del divino – come del resto ammette lo stesso Sartre - è sempre intersoggettiva. Così *L'essere e il nulla* afferma che tutti gli uomini desiderano una tale divinità astratta, caratterizzata dal solipsismo di quel “dio dei filosofi” che, da Aristotele a Descartes, ha caratterizzato il pensiero occidentale. Lo stesso Sartre successivo al testo del 1943 si accorge di questa debolezza teorica e cerca di correggere l'idea del “progetto di essere dio” integrandola – ne *Le parole* - con la problematica dell'intersoggettività:

Il dio che desidero essere non è più una divinità anonima e astratta ma quell'individuo, l'unico e il solo, che chiamo mio padre. Questo significa che il progetto di essere Sé coincide esattamente col progetto di essere l'Altro, e che la lacerazione si iscrive fin dal principio in tutto ciò che possiamo chiamare Io. La frustrazione fondamentale dell'Io deve fondarsi sull'intersoggettività.<sup>244</sup>

In questa prospettiva, Girard mostra che, sebbene Sartre non abbia mai trattato dal punto di vista teorico la fusione del tema edipico con il problema dell'Altro, tale fusione occupa gran parte de *Le parole*: il prestigio del nonno, la sua onniscienza, i suoi attributi sacri, fanno di lui un uomo-dio. A ben vedere, già ne *L'essere e il nulla* Sartre compie alcune analisi in cui sembra compiersi tale fusione della sfera edipica col tema dell'alterità, in particolare a proposito della sfera dei sentimenti – è vero che ognuno aspira alla divinità, ma essa appartiene sempre agli altri -; tuttavia, egli non ne trae alcuna conseguenza teorica, e il tema del progetto resta ancorato inesorabilmente al solipsismo: in altri termini, il progetto di essere dio si mostra così come il progetto

<sup>244</sup> Ivi, p. 65.

di essere l'Altro, ossia di essere ciò che l'Altro è; ciononostante, Sartre continua a parlare del progetto senza mai menzionare l'Altro. "Il progetto non riconosce mai di tendere all'Altro; pretende sempre di avere come obiettivo quel dio che già incarna, il dio che è da sempre. Il filosofo che formula il progetto in termini solipsistici obbedisce ad una tradizione filosofica, e vi obbedisce perché è schiavo di un'illusione quasi universale."<sup>245</sup>

La concezione sartriana della libertà è strettamente connessa al "progetto di essere dio", del quale Girard ha acutamente individuato la debolezza costitutiva, dovuta in ultima analisi all'impostazione solipsistica del progetto stesso: conseguentemente, anche la libertà sartriana si muove all'interno di un'analoga dimensione angusta e soffocante, esposta al proprio fallimento costitutivo in quanto progetta continuamente di strappare all'Altro quella divinità illusoria che essa ritiene potrebbe fungere da fondamento ontologico stabile per se stessa. In definitiva, Girard interpreta la libertà infondata cui approda *L'essere e il nulla* come meramente relativa alla sfera dei rapporti mimetici: se vi è un'altra libertà, o meglio una libertà *altra*, essa deve necessariamente trascendere la dimensione violenta dei desideri mimetici, per aprirsi ad un tipo di esistenza totalmente differente. In sintesi, Girard concepisce la libertà umana come la possibilità che l'uomo possiede, o che Dio gli offre, per salvare se stesso e il mondo. È l'abisso oscuro e profondo<sup>246</sup> dinanzi al qua-

<sup>245</sup> Ivi, p. 67.

<sup>246</sup> Tale concezione della libertà come abisso oscuro e pericoloso emerge chiaramente in L.Pareyson: "Per la libertà considerata nella sua purezza la filosofia ha sempre manifestato un'aperta diffidenza se non addirittura una certa qual apprensione. Bisogna riconoscere che la libertà vera e profonda suscita nell'uomo un senso di disagio e di timore, come con inarrivabile perspicacia ha dimostrato Dostoevskij nella *Leggenda del Grande Inquisitore*, rappresentando gli uomini come incapaci di sopportare il terribile peso della libertà che il Cristo ha donato all'umanità. Il fatto è che la libertà del

le, oggi più che mai, l'uomo è posto: si tratta per lui di saltarvici irrimediabilmente dentro, oppure aprirsi alla possibilità donatagli e rinunciare radicalmente alla violenza. Non vi sono altre alternative: o si soccombe ai rapporti mimetici e alla violenza indifferenziata, destinata ad acutizzarsi sempre più perché ormai priva della difesa del sacro – che si svela ora più che mai nella sua assonanza col “sacrificio” –, o ci si impegna nella rinuncia alla violenza e nella ricerca di un nuovo *sapere non-sacrificale*.<sup>247</sup>

---

Cristo è come quella dei demoni: illimitata. Oltre che un carico insostenibile questa è parsa una circostanza estremamente pericolosa. Eppure la libertà o è illimitata o non è. Essa ignora ogni limite e legge se non quelli che ha volontariamente accettato. La contestazione è la prima forma del suo esercizio, come possibilità di consenso o di rifiuto. Non s'arresta neppure di fronte a Dio, rivendicando il diritto di metterlo in discussione; e non sarebbe Dio quello che le contrastasse questo diritto e non ne sollecitasse l'uso. Egli stesso vuol mettersi nel pericolo ben consapevole del rischio che corre esigendo che la risposta umana, alla sua domanda sia assolutamente libera.” (L.Pareyson, lezione di congedo tenuta all'Università di Torino il 27 Ottobre 1988, ora in *Filosofia della libertà*, Genova, Il Melangolo, 1989). Ha scritto a tal proposito Girard: “La prodigiosa serie di catastrofi storiche, l'inverosimile cascata di imperi, di regni, di sistemi sociali, filosofici e politici che chiamiamo civiltà occidentale, questo cerchio sempre più ampio, che ricopre un abisso in cui la storia sprofonda sempre più rapidamente, tutto questo porta a compimento il piano di redenzione divino. Non quello che il Cristo avrebbe scelto per l'uomo se non avesse rispettato la sua libertà, ma quello che l'uomo stesso ha scelto respingendo il Cristo.” (DDU - 103).

<sup>247</sup> Facciamo qui riferimento al saggio di p. D.Bubbio, *Il sacrificio intellettuale*, Torino, Il Quadrante, 1999, p. 85: “Il vero sapere per Girard non è una particolare filosofia o un insieme di nozioni il cui possesso assicuri automaticamente la salvezza. Innanzitutto, tale sapere dovrà essere illuminato da una luce sovraumana, garanzia della quale non sarà certo una qualche ortodossia che sempre avrebbe bisogno, per imporsi, di eretici, ovvero di capri espiatori, bensì un lavoro di ricerca interpretativa messo in atto da un cuore già pronto ad accogliere la carità del messaggio evangelico e tendenzialmente volto al progressivo dispiegamento della verità. In secondo luogo, questo nuovo sapere reca in sé una forte dimensione etica che si esprime



Il primo passo verso quest'ultimo è senz'altro rappresentato da un'analisi radicale della nostra tradizione filosofica, letteraria e mitica, finalizzata a mettere in luce e demistificare definitivamente ogni tentativo, derivante dalla struttura violenta del sacro, di coprire la verità della vittima. Senza dubbio, secondo Girard questo lavoro non può prescindere da una più attenta lettura del testo biblico:

Ho cominciato a rivivere scoprendo non la totale vanità ma l'insufficienza della critica letteraria ed etnologica di fronte ai testi letterari e culturali che essa immagina di dominare. Questo succedeva prima di giungere alla Scrittura giudeo-cristiana. Non ho mai pensato che questi testi esistessero soltanto per essere contemplati passivamente, come delle bellezze naturali, gli alberi di un paesaggio, per esempio, o le montagne in lontananza. Ho sempre sperato che il senso fosse tutt'uno con la vita. Il pensiero attuale ci trascina verso la valle dei morti di cui cataloga ad uno ad uno le ossa. Siamo tutti in questa valle ma *dipende da noi* resuscitare il senso confrontando gli uni con gli altri tutti i testi senza eccezione invece che alcuni soltanto. Ogni questione di "sanità psicologica" mi pare subordinata a quella, più vasta, del senso ovunque perduto o minacciato, ma che per rinascere attende solamente il soffio dello Spirito. (DDC - 535 [corsivo nostro]).

Senza dubbio, la concezione girardiana della libertà si situa ampiamente nell'orizzonte dell'impegno, oltrechè etico, religioso: senza il messaggio evangelico, dunque senza Dio, non c'è possibilità<sup>248</sup> di salvezza e in ciò, sostanzialmente, consiste la prin-

---

nella scelta, radicale e imprevedibile, di un modello non umano, ovvero Gesù Cristo, e in una ricerca interiore."

<sup>248</sup> Cfr. DDC - 533. Molto acutamente, Bubbio definisce il pensiero di Girard come un *razionalismo millenarista* (*Il sacrificio intellettuale*, cit., p. 90) sottolineando la necessità, specificamente umana - e dunque razionale nel

cipale ed irriducibile differenza tra la prospettiva di Girard e quella di Sartre. Tuttavia, a ben vedere, la divergenza tra le due nozioni di libertà è più radicale. Infatti, se per entrambe gli autori la libertà è, formalmente, libertà radicale, cioè azione di un soggetto ontologicamente infondato, e dunque non necessitato da alcun elemento esterno, Girard caratterizza tale azione nel senso di una condotta pre-determinata, che sappiamo essere quella mimetica. La differenza tra le due prospettive è pertanto duplice: in primo luogo, laddove Sartre afferma la radicalità della libertà umana come assenza di costrizione, Girard va oltre, interpretando tale libertà con il desiderio mimetico e, in secondo luogo, laddove Sartre resta fermo alla libertà radicale, la quale, tutt'al più, può diventare impegno etico o politico nella società civile, Girard prospetta un'altra libertà ed un'altra esistenza salvifica, entro la quale svolge un ruolo decisivo la vicenda cristiana. Nel saggio su Dostoevskij, scrive Girard:

Il Dostoevskij geniale è il Dostoevskij romanziere. Non è dunque alle sue riflessioni teoriche, ma ai suoi testi autenticamente e pienamente romanzeschi, che bisogna chiedere il senso della libertà. Questa libertà è radicale come quella di Sartre, perché l'universo dostoevskijano è privo di valori oggettivi quanto quello sartriano. Ma il Dostoevskij della maturità e della vecchiaia percepisce, dapprima al solo livello della creazione romanzesca e poi al livello della meditazione religiosa, ciò che né il Sartre romanziere né il Sartre filosofo hanno percepito, cioè che, in un simile universo, la scelta essenziale deve cadere non su un *in sé* muto, ma su una condotta già carica di senso e propagatrice del senso, il cui modello originario è formato da altri. (DDU - 38).

---

senso più ampio - di scegliere per Dio o per la distruzione, poiché il giorno ultimo, l' *eschatón*, incombe.

Tuttavia, a separare le strade dei due pensatori, c'è un'ulteriore aspetto del pensiero di Girard, strettamente connesso con la sua nozione di libertà come scelta responsabile per la salvezza o la distruzione: la dimensione *escatologica*. Si ha infatti, leggendo i suoi testi, l'impressione dell'incombere del giorno ultimo, l'*eschatón*, il giorno della scelta, oltre il quale non ci sarà più possibilità alcuna per la salvezza. L'escatologia di Girard, tuttavia, non ricade mai in "trepidazioni isteriche per la fine del mondo",<sup>249</sup> ma insiste sempre sulla possibilità, specificamente umana e razionale, di operare la svolta decisiva per quella che egli chiama la nuova "scienza", che non si identificherà più con l'illusione positivista di poter dominare il mondo attraverso il dominio diretto del dato empirico, ma si configurerà come sapere autenticamente non violento, non più inteso come possesso ma come ricerca del senso.

Bozza

<sup>249</sup> Parte del primo paragrafo del presente capitolo riprende, in forma sintetica, alcuni passi del mio *Al di là della vittima. Cristianesimo, violenza e fine della storia*, cit.

Bozza

## Capitolo Sesto

### In dialogo con Jacques Derrida

#### §1. *Il Logos e la fine della metafisica*

L'ultima parte del nostro percorso si dipana lungo un sentiero piuttosto aspro, disseminato di deviazioni e possibili vie senza uscita, che rendono assai più difficoltosa l'individuazione della strada principale.<sup>250</sup> Fuor di metafora, il problema del rapporto e delle frequenti critiche di Girard al decostruzionismo – e, più in generale, all'ermeneutica contemporanea nel particolare significato che Girard stesso attribuisce a quest'ultima – costituisce un *Leit-motiv* delle opere girardiane maggiori, sin da *La violenza e il sacro*, in un crescendo di *vis polemica* che conduce il pensatore francese a vedere nel decostruzionismo uno dei sintomi più acuti del nichilismo contemporaneo, ossia del conflitto mimetico planetario che caratterizza i nostri tempi. Tuttavia, il rapporto-scontro di Girard col decostruzionismo non si esaurisce in una presa di posizione critica, in quanto – per ammissione dello stesso Girard – anche la teoria mimetica non è del tutto estranea all'idea di *decostruzione*. Ecco la ragione per cui, come si accennava poc'anzi, è difficile tracciare un bilancio univoco dei rapporti tra Girard e il decostruzionismo, in quanto si tratta

<sup>250</sup> Tratto dalla lettera di Girard inviatami l'11 Marzo 2001. Ammissioni simili si trovano anche in *Origine della cultura e fine della storia*, Milano, Raffaello Cortina, 2003.

quasi di un'“opposizione nella coappartenenza.” Ora, tentiamo di articolare il più precisamente possibile questo rapporto, poiché in esso ne va della comprensione della reale portata culturale e demistificatoria della teoria mimetica.

Tuttavia, prima di iniziare l'analisi dei riferimenti al decostruzionismo nei testi girardiani maggiori, occorre soffermarsi necessariamente su un altro grande autore con cui Girard dialoga in una prospettiva molto particolare e che ha influenzato fortemente la sua lettura del decostruzionismo: Martin Heidegger. Scrive a tal proposito Girard: “Per ciò che riguarda Heidegger, non l'ho veramente letto che molto recentemente, ma ho letto molto prima Derrida, e ammiro le analisi di alcuni dei suoi primi grandi testi, in particolare *La farmacia di Platone*.”<sup>251</sup> Da un punto di vista cronologico, Girard è entrato in rapporto con Heidegger soltanto dopo aver letto Derrida; purtuttavia, come si vedrà, la sua interpretazione attuale del decostruzionismo è maturata teoreticamente soltanto dopo la considerazione di alcuni testi del cosiddetto “secondo Heidegger”, nei sei anni che intercorrono tra l'uscita de *La violenza e il sacro* e *Delle cose nascoste*. Il confronto tra Girard e Heidegger non avviene dunque sul terreno del problema dell'*esistenza*, bensì sulla questione del *Logos* nella filosofia e della fine della metafisica come possibilità di un *nuovo inizio* di un'era *post-cristiana*.<sup>252</sup> Nell'*Introduzione alla metafisica* e nei *Saggi e discorsi*,<sup>253</sup> Heidegger prende in esame il concetto di

<sup>251</sup> Cfr. *Il Logos di Eraclito e il Logos di Giovanni*, in DDC - 328-348.

<sup>252</sup> M. Heidegger, *Introduzione alla metafisica*, Milano, Mursia, 1968 (tit. orig. *Einführung in die Metaphysik*, in *Gesamtausgabe*, II, Francoforte sul Meno, Klosterman 1975 e sgg.) e Id., *Logos*, in *Saggi e discorsi*, Milano, Mursia, 1976, pp. 141-157 (tit. orig. *Logos*, in *Vorträge und Aufsätze*, in *Gesamtausgabe*, III, cit.).

<sup>253</sup> Scrive Heidegger: “Poiché *Logos* è, nella traduzione greca dell'Antico Testamento (dei Settanta), il nome dato alla parola, e «parola» è presa qui nel significato ben determinato di ordine, comandamento; *oi deka logoi*

*Logos* in Eraclito e nel Vangelo di Giovanni. Nel *Logos* giovanneo egli riconosce l'espressione dell'autoritarismo divino che è, secondo lui, caratteristico già dell'Antico Testamento:<sup>254</sup> l'intera Scrittura giudaico-cristiana è pertanto riconducibile – nella prospettiva heideggeriana – ad una concezione autoritaria e - agli occhi di Girard - violenta di Dio. L'intuizione fondamentale di Heidegger, nella prospettiva girardiana, risiede nella definizione del *Logos* greco: in quest'ultimo – sostiene il filosofo tedesco - è presente l'idea del “raccolgere insieme” e del “riunire”; ma le entità che vengono riunite sono degli *opposti*, e il *Logos* le riunisce “non senza violenza”:<sup>255</sup> Heidegger riconosce che il *Logos* greco è *tutt'uno con la violenza*. Egli vorrebbe differenziare i due *Logoi*, sente che non sono la stessa cosa, ma, pur riconoscendo che il *Logos* greco si fonda sulla violenza, attribuisce la stessa violenza a quello giovanneo, che egli interpreta come l'espressione dell'autoritarismo divino, pervenendo così ad un'identità sostanziale tra i due *Logoi*.<sup>256</sup> Anzi, la violenza del *Logos* giovanneo è, agli occhi di Heidegger, ben peggiore di quella che governa il *Logos* greco, poiché, se quest'ultima è la violenza che permea gli atti

sono i dieci comandamenti di Dio (il Decalogo). Così Logos significa *Xérys*, *Angelos*, l'araldo, il messaggero che trasmette i comandamenti, gli ordini.” (M.Heidegger, *Introduzione alla metafisica*, cit., p. 143).

<sup>254</sup> Cfr. M.Heidegger, *Introduzione alla metafisica*, cit., pp. 128-144. Si veda anche Id., *Logos*, in *Saggi e discorsi*, cit, pp. 141-157.

<sup>255</sup> Scrive Girard: “Ciò che porta al fallimento il suo tentativo è la sua volontà di introdurre la violenza non solo nel Logos greco, in cui compare veramente, ma anche nel Logos giovanneo, facendo di quest'ultimo l'espressione di una divinità inutilmente tirannica e crudele.” (DDC - 331).

<sup>256</sup> Scrive Girard: “Heidegger qui è fedele non solo a tutta la tradizione che fa di Yahvé un despota orientale, ma al pensiero di Nietzsche che arriva al limite estremo di questa tendenza, definendo tutto il giudeo-cristiano come l'espressione di un pensiero schiavo, fatto per gli schiavi.” (Ibidem). Per un approfondimento del rapporto tra Girard e Nietzsche, rimandiamo al saggio di G. Fornari – R. Girard, *Il caso Nietzsche*, Genova, Marietti, 2002.

degli uomini *liberi*, quell'altra è la violenza che subiscono gli *schiavi*.<sup>257</sup> Girard sintetizza la posizione heideggeriana nel modo seguente:

È la traduzione filosofica della situazione in cui si trova l'intelligenza occidentale. Heidegger la riflette ancor meglio in quanto crede di non rifletterla più. Se la filosofia occidentale è definita dall'assimilazione dei due Logos, non vi è dubbio che Heidegger si iscrive ancora in questa tradizione; egli non può *concludere* veramente la filosofia perché non può indicare una differenza reale tra il Logos eracliteo e il Logos giovanneo. (DDC - 332).

Nella prospettiva girardiana, quando dice che il *Logos* greco tiene insieme gli opposti "non senza violenza", Heidegger parla della vittima espiatoria e del sacro che da essa sorge: è la violenza del sacro che impedisce ai doppi – in questo caso ai due *Logos* – di scatenare una violenza ancora maggiore. Insomma, se leggessimo Heidegger alla luce della vittima espiatoria, capiremmo immediatamente che dietro le sue interpretazioni delle parole chiave della cultura greca e tedesca, e soprattutto dietro al problema dell'*essere*, si tratta sempre del sacro e dei suoi paradossi.<sup>258</sup> Rinchiudendosi nella filosofia e facendone l'estremo rifugio del sacro, Heidegger non può superare i limiti stessi della

<sup>257</sup> Questa è la ragione per cui, secondo Girard, il campo d'applicazione per eccellenza della filosofia heideggeriana è il pensiero presocratico, in particolare quello eracliteo. Non a caso, Eraclito è, tra i presocratici, il più vicino al sacro, ed è anche l'unico ad ammettere che "la violenza è re e padre di tutte le cose."

<sup>258</sup> Ha scritto a tale proposito Gianni Vattimo: "Girard [...] insiste sul fatto che Heidegger, sebbene riconosca una profonda differenza fra il *Logos* greco di Eraclito e il *Logos* del Vangelo di Giovanni, sia rimasto del tutto all'interno della logica vittimaria che domina la principale linea del pensiero moderno; in particolare, Heidegger offre un'emblematica evidenza dell'«espulsione» che la Scrittura giudeo-cristiana ha subito nella modernità."



metafisica, la cui distruzione ha occupato gran parte della sua vita intellettuale: per capire Heidegger, occorre leggerlo – come bisogna leggere i presocratici – nella prospettiva antropologica della vittima espiatoria.<sup>259</sup> Agli occhi di Girard, la differenza essenziale tra il *Logos* greco e quello cristiano deve necessariamente apparire sul piano della violenza. Tutto l'Antico Testamento si separa gradualmente dalla violenza sacra, anche se, nelle sue parti iniziali, vi resta vincolato quel tanto che basta per essere accusato dai filosofi moderni – da Hegel a Heidegger – di riprodurre il rapporto uomo-Dio come quello fra lo schiavo e il padrone. In realtà, ciò che in Dio appare come violenza è lo sforzo di svelare la reciprocità dei doppi: questo processo rivelativo si compie nei Vangeli, nei quali i meccanismi del sacro violento vengono mostrati in tutta la loro assurdità. Il *Logos* cristiano è il messaggio d'amore di Cristo e di Dio stesso; Gesù è il mediatore tra Dio e gli uomini, perché trasmette loro la parola del Padre, e non ha nulla dell'araldo che annuncia i comandamenti tirannici di un Dio violento: il rapporto tra il Padre e il Figlio non può essere di subordinazione atterrita, come vorrebbe Heidegger, ma è un rapporto di amore non differenziato.<sup>260</sup>

---

(G. Vattimo, *In order to complete Heidegger*, conferenza tenuta alla Stanford University, Maggio 1996).

<sup>259</sup> Va sottolineato che l'amore, come la violenza, abolisce le differenze. Tuttavia, mentre l'indifferenziazione violenta conduce al sacrificio della vittima espiatoria e al ristabilimento delle differenze, l'amore non differenziato è la negazione di ogni rivalità e di ogni conflitto mimetico, perché deriva dall'imitazione dell'unico modello che non può trasformarsi in rivale, ovvero Cristo.

<sup>260</sup> Nel Nuovo Testamento c'è, secondo Girard, una vera e propria epistemologia dell'amore: "Chi ama suo fratello dimora nella luce e non c'è il lui occasione di inciampo. Ma chi odia suo fratello è nelle tenebre, cammina nelle tenebre, e non sa dove va, perché le tenebre hanno accecato i suoi occhi." (1<sup>a</sup> Giovanni, 2, 9-11). L'amore, l'*agape* cristiano, che non ha nulla dell'*eros* gre-

Una volta scoperto il meccanismo della vittima espiatoria, diviene manifesta la singolarità assoluta del *Logos* giovanneo, la sua differenza rispetto al *Logos* di Eraclito non pone più alcun problema. Le culture umane poggiano sempre su quest'ultimo, il *Logos* della violenza fondatrice in quanto misconosciuta; il *Logos* cristiano è invece quello che rivela la menzogna di quella violenza mediante la sua stessa espulsione. Il punto fondamentale è che il *Logos* di Giovanni demistifica il *Logos* eracliteo, ma mai viceversa: soltanto a partire dal messaggio evangelico è possibile ricostruire il nesso profondo tra la violenza e il sacro, gettando le basi per un sapere e una razionalità nuovi.<sup>261</sup> Heidegger dunque si approssima straordinariamente alla verità della vittima espiatoria, riconoscendo nel *Logos* greco “il *Logos* di tutte le culture umane in quanto sono, e sempre rimangono, fondate sull'unanimità violenta”;<sup>262</sup> tuttavia, la sua prospettiva resta mitica, in quanto cerca di reintrodurre, *mutatis verbis*, la struttura del sacro violento anche nel messaggio divino che ne denuncia agli uomini la menzogna. La natura dell'ermeneutica di Heidegger appare a Girard come essenzialmente ambigua: se da una parte egli cerca di chiarificare e risolvere la secolare dialettica tra le due interpretazioni del *Logos*,<sup>263</sup> dall'altra misconosce il ruolo del sacro violento, restando prigioniero della stessa metafisica di cui vorrebbe liberarsi: “Richiudendosi nella filosofia e facendone l'ultimo ed estremo rifugio del sacro, Heidegger non può superare certi limiti, quelli appunto della filosofia [...]”. Heidegger

co, rivela la verità in quanto si sottrae allo spirito di vendetta che caratterizza il mondo umano, getta un raggio di luce autentica sul mondo e sull'uomo.

<sup>261</sup> Cfr. DCC - 338.

<sup>262</sup> A tale proposito si veda anche l'articolo *Discussion avec René Girard* (a cura di A.Simon), in “Esprit”, XLI, 429, Novembre 1973, pp. 528-563.

<sup>263</sup> Si tratta della celebre intervista a *Der Spiegel* del 1968, pubblicata il 13 maggio 1976, trad. it. M. Heidegger, *Ormai solo un dio ci può salvare*, Milano, Guanda, 1987.

prepara la rottura decisiva che continuamente annuncia ma, nei riguardi di questa rottura, la sua opera costituisce anche un fattore di estrema resistenza.” (DDC - 333-334).

In definitiva, pur riconoscendo a Heidegger il merito di aver riconosciuto l'inevitabilità di un'autentica *Kehre*, di una *svolta* nel nostro tempo che conduca il pensiero occidentale fuori dalla metafisica violenta verso un nuovo inizio, una nuova *era* che sia anche un nuovo *cominciamento*, un mettersi in cammino dell'uomo verso un rinnovato e più originario rapporto con l'essere, Girard è molto critico nei confronti dell'idea heideggeriana – ma di chiare ascendenze nietzscheane – di “era post-cristiana”.

L'idea di una nuova epoca è presente in uno scritto testamentario, un'intervista accordata a *Der Spiegel* molti anni prima della morte del filosofo, ma pubblicata – per volontà dello stesso Heidegger – postuma.<sup>264</sup> La formula più celebre è “ormai solo più un dio ci può salvare.” Un nuovo dio, poiché non si tratta né del Dio giudaico-cristiano, né di quelle divinità pagane che Heidegger prediligeva, ma che appartengono all'epoca precedente, l'epoca della metafisica. [...] Volendola generalizzare (cosa che Heidegger si guarda bene dal fare), la *Kehre* s'inscriverebbe all'interno di un ritorno ciclico, di un eterno ritorno nietzscheano.<sup>265</sup>

Com'è noto, l'idea heideggeriana di “fine della metafisica” è in stretta correlazione con la questione, centrale per Heidegger, della differenza ontologica tra essere ed ente: l'oblio di tale differenza segna il destino della cultura occidentale come storia della metafisica, almeno da Platone in poi. Finalmente, l'epoca attuale ha la possibilità di uscire dall'onto-teologia e restaurare

<sup>264</sup> R. Girard, *Il dio che ci può salvare. Nietzsche, Heidegger e il mito di un'era post-cristiana*, in *Il pensiero rivale*, cit., p. 179.

<sup>265</sup> M. Heidegger, *Tempo ed essere*, Milano, Longanesi, 2007, ultima ed. (tit. orig. *Zur Sache des Denkens*, Tubinga, M.Niemeyer, 1969).

un rapporto più originario con l'essere, senza più confonderlo con l'essere dell'ente, ma accogliendolo come invio ed evento – secondo lo Heidegger di *Tempo ed essere*,<sup>266</sup> come “dono” – nel suo “rischiarsi diradante”, ossia in quel suo mostrarsi e ritrarsi che, solo, offre l'occasione all'uomo di accingersi ad un “nuovo cammino del pensiero.” Girard interpreta la differenza tra essere ed ente – bisogna ammetterlo, in modo dichiaratamente esterno ad ogni preoccupazione di fedeltà filologica a Heidegger – riconducendola alla differenza tra mito e cristianesimo. Scrive Girard: “Ciò che mi ha sempre affascinato in Heidegger è la differenza ontologica – che è evidente e al tempo stesso invisibile a tutti e che lo ossessiona. Da giovane lettore, insieme attirato e irritato da Heidegger, non riuscivo a capire in cosa consistesse. Oggi, per me, è la differenza tra mito e cristianesimo.”<sup>267</sup> In ultima analisi, Girard considera Heidegger estremamente vicino allo svelamento del sacro, eppure il suo rifiuto di qualunque forma di realismo lo induce a trascrivere in veste ontologica la differenza tra miti violenti e messaggio demistificante cristiano:

[...] nonostante tutto Heidegger è estremamente vicino alla realtà più essenziale per la nostra società, ossia a questo eterno processo intentato alle vittime, il cui esito mitico diventa riconoscimento dell'innocenza solo nei Vangeli. Tutto ciò è molto prossimo alla verità, ma la verità è realista, e quello che sembra molto vicino è al contempo molto lontano da Heidegger, perché Heidegger più d'ogni altra cosa temeva d'essere contraddetto dal realismo, e rifiutava il confronto con testi che parlassero della realtà, trasmettendo questo ripudio ai suoi discepoli.<sup>268</sup>

<sup>266</sup> R. Girard, *Il dio che ci può salvare*, cit., p. 182.

<sup>267</sup> Ivi, p. 185.

<sup>268</sup> Sia dal punto di vista storico, sia da quello teoretico, non è corretto tralasciare le rilevanti differenze teoriche tra le impostazioni dei maggiori esponenti dell'ermeneutica post-heideggeriana (Gadamer, Ricoeur e Pareyson) e

§2. *Ermeneutica e decostruzione:  
una nuova crisi sacrificale*

Il rifiuto di ogni forma di realismo è ciò che caratterizza, secondo Girard, il clima culturale post-heideggeriano, e in particolare modo l'ermeneutica e il decostruzionismo. A prescindere dalle approssimazioni nelle quali egli incorre – una per tutte: la quasi totale identificazione dell'ermeneutica contemporanea col decostruzionismo, accomunati nella sua prospettiva dal rifiuto dei fatti a favore delle interpretazioni<sup>269</sup> – Girard descrive la cultura contemporanea nei termini di una nuova ed estrema crisi sacrificale, che, in nome del “rispetto per le differenze”, abbandona la cultura umana ad una frantumazione in miriadi di saperi regionali, perdendo irreversibilmente ogni verità ed ogni differenza.<sup>270</sup> Agli occhi di Girard, sembra che la maggiore eredità di

quella del decostruzionismo, ad esempio quello di Derrida. Girard compie questa ardua operazione per meglio mettere in luce le possibili derive nichilistiche a cui l'ermeneutica e la decostruzione, qualora non ritrovino un legame originario coi *fatti* – in primo luogo il *fatto* della rivelazione cristiana – si espongono.

<sup>269</sup> Scrive Girard: “Oggi la volontà di «rispettare le differenze» arriva al punto di mettere tutte le «verità» sullo stesso piano. Abbandona, in fondo, l'idea stessa di verità, poiché in essa non vede altro che una fonte di conflitto. Ma se noi mettiamo al «verità dei persecutori» e la «verità della vittima» allo stesso livello, presto non ci saranno più né verità né differenze per nessuno.” (RAHP - 136).

<sup>270</sup> Scrive Girard: “Quello che spaventa, oggi, non è il senso nuovo che ci è richiesto, ma l'elusione kafkiana di ogni senso. Il nichilismo conoscitivo cui approdano oggi tutti i pensieri attuali. Il rifiuto panico di gettare il minimo sguardo nella sola direzione da cui potrebbe ancora venire il Senso.” (DDC - 326). In questa prospettiva, sembra affacciarsi in Girard la distinzione tra un'“ermeneutica profana”, che, ammettendo infinite interpretazioni, tutte funzionali alle esigenze dei persecutori, non fa che perpetuare il misconoscimento della violenza e del capro espiatorio, ed un'“ermeneutica religiosa”, che si configura come una ricerca atta a svelare l'unica interpretazione

Heidegger sia proprio il rifiuto del sapere, la rinuncia alla verità. Insomma, la condanna della *hybris* positivista non si è tradotta nel pensiero novecentesco – compresa l’ermeneutica – in una umile ricerca della verità ma, al contrario, in un altrettanto orgoglioso *rifiuto* di ogni sapere vero e di ogni prospettiva che intenda assegnare un *sensu* alla storia.

I nostri contemporanei [...] condannano arrogantemente l’orgoglio dell’Occidente moderno, ma per cadere in una forma d’orgoglio ancora peggiore. Per non riconoscere le nostre responsabilità nel cattivo uso dei prodigiosi vantaggi che ci sono stati dati, neghiamo la loro realtà. Rinunciamo al mito del progresso per ricadere nel mito ben peggiore dell’eterno ritorno. A giudicare tutto ciò con gli occhi dei nostri sapienti, ormai non siamo più fecondati da alcun fermento di verità; la nostra storia non ha senso, la nozione stessa di storia non significa niente. Non vi sono segni dei tempi. Non viviamo la singolare avventura che crediamo di vivere. La scienza non esiste, il sapere non esiste. (BE - 315).

Il pensiero contemporaneo approda, secondo Girard, ad una sorta di “nichilismo conoscitivo”, che si configura come il rifiuto radicale di ogni forma di sapere e l’abbandono della cultura umana al nulla e al non-senso. Così facendo, inconsciamente, la nostra epoca rigetta ancora una volta l’unico strumento davvero utile per uscire dal cerchio interpretativo cui la filosofia sembra condannata: la scrittura giudaico-cristiana.<sup>271</sup> La crisi sacrificale

---

valida, ossia quella che mostra la verità della vittima (Questa distinzione tra ermeneutica profana ed ermeneutica religiosa, in riferimento a Girard, si trova in p. D.Bubbio, *Ermeneutica: ancora pensiero sacrificale? Heidegger, Derrida e Ricoeur secondo il pensiero di René Girard*, in “Annuario Filosofico 1999”, n. XV, 1999, Milano, Mursia, pp. 449-481).

<sup>271</sup> Girard ironizza molto spesso su coloro che non prendono posizione: “Se neppure qui si ammette una certezza, se si parteggia senza riserve per la

imperversa in forme sempre più acute: le interpretazioni, infinite e tutte equivalenti, si trovano in una relazione di rivalità reciproca, perpetuando così la violenza in un nuovo rito – appunto, l’interpretazione – che si attua continuamente.

Nel vortice sempre più veloce dei «metodi» e delle «teorie», nel valzer delle interpretazioni che godono per breve tempo il favore del pubblico prima di cadere in un oblio dal quale probabilmente mai più riaffioreranno, sembra che nessuna specie di stabilità sussista, che nessuna verità sia capace di *reggere*. L’ultimo dettame della moda asserisce persino che le interpretazioni sono infinite e tutte equivalenti, poiché l’una non è mai più vera o più falsa dell’altra. Di un testo possono esistere, sembra, tante interpretazioni quanti sono i lettori. Esse sono dunque destinate ad un avvicinarsi senza fine nell’euforia generale della libertà finalmente conquistata, senza che nessuna possa mai avere la meglio sulle sue rivali. (BE - 154).

Coloro che sostengono di voler “rispettare le differenze” sono del tutto sinceri, non sono in malafede: essi “non sanno quello che fanno”, nel senso letterale che Girard attribuisce alla frase che Gesù pronuncia sulla croce. Tuttavia, il cosiddetto “rispetto per le differenze” non fa che legittimare il linciaggio degli innocenti, la ripetizione dell’espulsione. Certo, il pensiero contemporaneo e, come vedremo, l’ermeneutica, riconoscono l’oggetto del dibattito, ossia la violenza, ma attribuiscono tale violenza

---

grande democrazia dell’interpretazione mai-vera-mai-falsa che ai giorni nostri va per la maggiore al di fuori del matematizzabile, un simile risultato [la rinuncia alla demistificazione dei testi] sarà inevitabile. Ma allora dovremmo condannare retrospettivamente anche coloro che misero fine ai processi di stregoneria. Erano anche più dogmatici dei cacciatori di streghe e al pari di costoro credevano di essere i depositari della verità [...] Se i nostri antenati avessero ragionato nello stesso modo dei maestri ora in auge non avrebbero mai messo fine ai processi di stregoneria.” (BE - 161).

alla nozione stessa di verità, espellendola da ogni pensiero razionale e consegnando il sapere umano al relativismo e al nichilismo conoscitivo. Non è sufficiente riconoscere la violenza; “[...] è necessario individuare le due prospettive rispetto alle quali tale violenza può essere considerata e, soprattutto, scegliere fra esse. Evitare di prendere posizione è un inganno. Ostentare impassibilità – qualunque ne sia il pretesto, storico, filosofico, scientifico – perpetua lo status quo, prolunga l’occultamento del capro espiatorio, fa di noi degli ottimi complici dei persecutori.” (RAHP - 136).<sup>272</sup> Nella lettura girardiana, ogni posizione teorica che - dopo Heidegger - aspiri alla verità è accusata di restare ancorata alla metafisica, che tutti credono di aver superato. Il filosofo, pertanto, preferisce non prendere posizione, *sospendere* il giudizio, non rendendosi conto che, così facendo, si rende complice di tutta la tradizione persecutrice che continua ad espellere l’unico testo – la Scrittura giudeo-cristiana - davvero in grado di porre fine alla reciprocità violenta. “Il pensiero attuale è la castrazione suprema, perché è la castrazione del significato. Tutti sono lì a sorvegliare il vicino per sorprenderlo in flagrante delitto di credere in una qualsiasi cosa...” (DDC - 529).

Com’è noto, le critiche girardiane al decostruzionismo si rivolgono essenzialmente a Derrida e alla generazione di decostruzionisti americani – attivi soprattutto nell’ambito della critica letteraria – che ne hanno proseguito il progetto intellet-

---

<sup>272</sup> Ha scritto J.Habermas: “Per Heidegger il linguaggio costituisce certo il *medium* dell’Essere; la grammatica delle immagini linguistiche del mondo dirige quella comprensione preontologica dell’Essere che di volta in volta domina. Heidegger però si accontenta di designare globalmente il linguaggio come dimora dell’Essere; nonostante la posizione privilegiata che gli assegna, egli non ha mai indagato sistematicamente il linguaggio. Qui comincia Derrida.” (J.Habermas, *Il discorso filosofico della modernità*, Bari, Laterza, 1997, p. 166; tit. orig. *Der philosophische Diskurse der Moderne*, Francoforte, Suhrkamp, 1986).



tuale, conducendolo sino ai suoi esiti più estremi. Riprendendo le stesse parole di Heidegger,<sup>273</sup> Derrida si domanda “dove il linguaggio, come linguaggio, si fa parola?”<sup>274</sup> e dov’è possibile un’esperienza del linguaggio come tale? La tesi derridiana è che l’esperienza del linguaggio corrisponda essenzialmente all’esperienza della *scrittura*: il linguaggio in quanto tale *si fa parola* nella *scrittura*.<sup>□</sup> Se il linguaggio dev’essere innanzitutto *esperienza* del linguaggio, quest’ultimo si esplicherà in primo luogo come *esperienza della scrittura*, poiché è solo mediante il segno scritto che si istituisce il carattere proprio del linguaggio stesso: in questa prospettiva, la scrittura non è più un elemento accessorio, così com’è stata considerata da gran parte della cultura occidentale, ma costituisce – in termini heideggeriani – il luogo in cui il linguaggio si dà come apertura al mondo. Se dunque il linguaggio dischiude il mondo, e se – secondo la definizione di Saussure, che Derrida assume apertamente - nel linguaggio non vi sono che differenze, allora la scrittura, come istituzione delle condizioni di possibilità della differenza, è ciò che sta all’origi-

<sup>273</sup> M.Heidegger, *In cammino verso il linguaggio*, cit., p. 146.

<sup>274</sup> La figura che la scrittura introduce all’interno della tematica del linguaggio è quella dell’*istituzione*: “Se «scrittura» significa iscrizione ed innanzitutto *istituzione durevole* di un segno, la scrittura in generale ricopre tutto il campo dei segni linguistici. [...] L’idea stessa di istituzione – e quindi di arbitrarietà del segno – è impensabile prima della possibilità della scrittura e al di fuori del suo orizzonte. Cioè molto semplicemente fuori dall’orizzonte stesso, fuori dal mondo come spazio di iscrizione, apertura all’emissione e alla distribuzione spaziale dei segni, al gioco regolato delle loro differenze, sia pure «foniche.»” (J.Derrida, *Della grammatologia*, Milano, Jaca Book, 1969, p. 50; tit. orig. *De la grammatologie*, Parigi, Ed. de Minuit, 1967). La scrittura interviene come figura e possibilità dell’istituzione nella più ampia questione della differenza e quindi dell’arbitrarietà del segno: in tal senso la scrittura si configura come il luogo dell’istituzione della differenza e quindi come istituzione delle condizioni di possibilità del segno come dispiegarsi attivo del linguaggio.

ne della possibilità del linguaggio e della sua stessa esperienza. La scrittura si allontana irrimediabilmente dal presente dell'intenzionalità che l'ha prodotta e non vi ritorna più, aprendosi alla possibilità di infinite letture ed infinite interpretazioni, ma anche al rischio di una definitiva distruzione o totale smarrimento. Il singolo soggetto produce quindi una scrittura, ma lo fa soltanto abbandonandola, spargendola ma anche perdendola, inviandola ma anche smarrendola, seminandola ma anche *disseminandola*: la *disseminazione* è il concetto stesso di scrittura. Se c'è scrittura non c'è garanzia e riappropriazione, c'è istituzione ed emissione di senso, ma – per questa stessa ragione – non garanzia dell'unità di senso e riappropriazione del concetto: se c'è scrittura c'è disseminazione, se esperire il linguaggio è scrivere, allora scrivere è disseminare. Scrive Derrida, in un passo esemplare che riassume perfettamente il bersaglio la posizione contro cui si scaglia Girard:

*Disseminazione*, in ultima istanza, non vuole dire niente e non si può racchiudere in una definizione; non mi proverò dunque, qui, a definirla, preferendo rimandare al lavoro dei testi. Se non si può riassumere la disseminazione, la differenza seminale, nel suo tenore concettuale, è perché la forza e la forma del suo dirompimento crepano l'orizzonte semantico. Senza dubbio, l'attenzione rivolta alla polisemia o al politematismo costituisce un progresso rispetto alla linearità di una scrittura o lettura monosemica, sempre preoccupata di ormeggiarsi al senso tutore, al significato *principale* del testo, anzi al suo referente maggiore. D'altro canto la polisemia, in quanto tale, si organizza pur sempre entro l'orizzonte implicito di una riepilogazione unitaria del senso... Al contrario, la disseminazione, per produrre un numero non-finito di effetti semantici, non si

lascia ricondurre né a un presente originario semplice... né ad una presenza escatologica.<sup>275</sup>

L'opera derridiana che più ha fatto riflettere Girard, come lui stesso afferma, è senza dubbio *La farmacia di Platone*.<sup>276</sup> Questo testo prende le mosse dal passo platonico del *Fedro*,<sup>277</sup> entro il quale Derrida rileva, in primo luogo, la duplicità del termine *pharmakon*: esso indica innanzitutto il *veleno*, il negativo, il male e la morte, ma anche il *rimedio* e il ristabilimento della normalità.<sup>278</sup> Secondo Derrida, Platone applica il primo significato ai sofisti,<sup>279</sup> il secondo a Socrate. Egli, in altri termini, isti-

<sup>275</sup> J.Derrida, *Posizioni*, Verona, Bertani, 1975, pp. 79-80; tit. orig. *Positions*, Parigi, Ed. du Seuil, 1974.

<sup>276</sup> J.Derrida, *La farmacia di Platone*, in *La disseminazione*, Milano, Jaca Book, 1989, pp. 101-197 (tit. orig. *La pharmacie de Platon*, Parigi, Ed. du Seuil, 1972).

<sup>277</sup> Com'è noto, la condanna platonica della scrittura è esposta nel *Fedro* attraverso il racconto socratico del mito di Theut, scopritore del calcolo, della geometria, dell'astronomia e, soprattutto, della scrittura. Egli, presentatosi al re d'Egitto Thamus, gli offre in dono la scrittura, affinché tutti gli uomini possano usufruirne come di uno strumento preziosissimo. Thamus, tuttavia, non pronuncia un elogio della scrittura, ma piuttosto una condanna: egli mostra che la scrittura è utile per l'*hypomnesis*, la rimemorazione e il raccoglimento, ma non per la *mnemé*, la memoria vivente e conoscente.

<sup>278</sup> Scrive Derrida: "La filosofia oppone quindi al suo altro questa trasmutazione della droga in rimedio, del veleno in contravveleno. Una simile operazione non sarebbe possibile se il *pharmakon* non racchiudesse in se stesso questa complicità di valori contrari, e se il *pharmakon* in generale non fosse, prima di qualsiasi discriminazione, ciò che, spacciandosi per rimedio può corrompersi in veleno, e ciò che spacciandosi per veleno può rivelarsi come rimedio, apparire in un secondo tempo nella sua verità di rimedio. L'essenza del *pharmakon* è questa, che non avendo essenza stabile, né carattere proprio, non è in nessun senso della parola (metafisico, fisico, chimico, alchimistico) una *sostanza*." (J.Derrida, *La farmacia di Platone*, cit., p. 139).

<sup>279</sup> L'esempio che Platone ha in mente quando condanna la scrittura, in quanto – secondo le parole di Thamus – strumento diretto all'*hypomnesis*, è

tuisce una differenza del tutto arbitraria tra i due significati del *pharmakon*, espellendo dalla comunità filosofica il sofista, nel quale riconosce la causa del male sociale della città. In secondo luogo, nella prospettiva derridiana, la condanna platonica della scrittura non è univoca: se da un lato Platone sostiene che la *grammé*, sostituendosi alla viva *phoné*, falsifica il discorso filosofico, dall'altro lato egli sottolinea la duplicità della scrittura – che è *pharmakon*, veleno ma anche rimedio – e scrive i *Dialoghi*. Accade perciò che la scrittura, condannata da Platone come strumento malefico che non permette agli uomini di raggiungere la vera *episteme*, diventi la base della cultura occidentale, e quindi anche della filosofia. In questo senso, Derrida afferma che la scrittura è *parricida*, poiché si costituisce sempre in assenza del divieto paterno – che è quello del re Thamus, o di Socrate stesso – di scrivere:

[...] Socrate possiede quindi la voce del padre, è il portavoce del padre. E Platone *scrive a partire dalla sua morte*. Tutta la scrittura platonica – e non parliamo qui di ciò che vuol dire, del suo contenuto significativo: la riparazione del padre in caso di necessità contro la *graphé* che decise la sua morte – è quindi *letta a partire dalla morte di Socrate*, nella situazione della scrittura accusata nel *Fedro*. L'incastro delle scene è abissale. La farmacia non ha fondo.<sup>280</sup>

---

il sofista. Scrive Derrida: “È la definizione del sofista secondo Platone. Perché questa requisitoria contro la scrittura accusa in primo luogo la sofistica; si può inscrivere nell'interminabile processo intentato da Platone, sotto il non di filosofia, contro i sofisti. L'uomo che si riposa sulla scrittura, che si vanta dei poteri e dei saperi che essa gli assicura, questo simulatore smascherato da Thamus ha tutte le caratteristiche del sofista: «imitatore di colui che sa», dice il *Sofista* (268, c).” (Ivi, p. 156).

<sup>280</sup> J. Derrida, *La farmacia di Platone*, cit., pp. 175-176.

Secondo Platone, la scrittura e la parola sono due segni, due tracce del pensiero: la parola viva lo fa fruttificare, non ne devia la potenza seminale, mentre la scrittura è una traccia *perduta*, un seme non vitale, una forza incapace di generare e di rigenerarsi. Eppure Platone *scrive*: egli, per istruire gli Ateniesi sulla vera conoscenza e sull'autentica *sophrosyne*, per riparare la morte del "paterno" Socrate, ne ha trasgredito la legge, reiterandone in qualche modo il sacrificio. Tuttavia i significati del *pharmakon* non si esauriscono qui. Derrida mostra - ed è senz'altro ciò che ha colpito maggiormente Girard - come in Platone sia presente un termine che la cultura greca ha "sovraccaricato" di un significato e di un *ruolo* formidabili: il *pharmakos*.<sup>281</sup> "Si è paragonato il personaggio del *pharmakos* ad un capro espiatorio. Il *male* e il *fuori*, l'espulsione del male, la sua esclusione fuori dal corpo e fuori dalla città, ecco i due significati principali del personaggio e della pratica rituale."<sup>282</sup> Il rituale del *pharmakos*, messo in atto ad Atene una volta l'anno, ed in ogni occasione in cui la città era in pericolo, consisteva nell'espulsione dalla *polis*, preceduta dalla fustigazione degli organi genitali, di particolari individui fisicamente deformi, cresciuti e mantenuti dal governo della *polis* per adempiere alla funzione di purificazione della città.

Il corpo *proprio* della città ricostituisce quindi la sua unità, si richiude sulla sicurezza del suo intimo, si ridà la parola che la lega a se stessa nei limiti dell'agorà escludendo violentemente dal suo territorio il rappresentante della minaccia o dell'aggressione esterna. Il rappresentante rappresenta certo l'alterità del male che viene a rendere affetto e infetto il dentro, facendovi

<sup>281</sup> Abbiamo già analizzato sinteticamente la figura del *pharmakos* in *Al di là della vittima*, cit.: riprendiamo qui i tratti salienti di quell'analisi, per meglio mettere a fuoco l'importanza della figura del *pharmakos* per la teoria mimetica.

<sup>282</sup> J.Derrida, *La farmacia di Platone*, cit., p. 160.

irrimediabilmente irruzione. Ma il rappresentante dell'esterno è lo stesso *costituito*, regolarmente messo in piedi dalla comunità, scelto, se così si può dire, nel suo seno, trattenuto, nutrito da essa, ecc. [...] L'esclusione aveva luogo nei momenti critici (siccità, peste, carestia). La *decisione* era allora ripetuta.<sup>283</sup>

La cerimonia del *pharmakos* si svolge pertanto al limite tra il *dentro* e il *fuori* della città: perché il sacrificio sortisca i suoi effetti, la vittima deve in qualche modo *appartenere* alla comunità, in modo da potersene addossare le colpe, e allo stesso tempo deve vivere *ai margini* di essa - dev'essere come "uno straniero in patria" - in modo che la collettività vi possa riconoscere un pericolo giunto dall'*esterno*, e come tale da restituire nuovamente ad esso. Origine della crisi, il *pharmakos* è al tempo stesso il male che infetta la comunità e il rimedio che ristabilisce la *sophrosyne*. In quanto ricettacolo del negativo, è oggetto di precauzioni e di timore; in quanto unica soluzione della crisi, è venerato e circondato di cure: la congiunzione, la *coincidentia oppositorum* si disfa e si ricompone continuamente attraverso la crisi, l'espulsione e il ristabilimento della concordia sociale. Derrida riconosce nell'*espulsione* la funzione essenziale del *pharmakos*: questi è un capro espiatorio, su cui tutta la comunità indirizza la propria violenza al fine di riconsegnare quest'ultima all'*esterno* della città, ponendo fine alla crisi. Nella duplicità del suo carattere malefico e della sua funzione "purificatrice" di capro espiatorio, il *pharmakos* incarna e manifesta concretamente il nesso profondo che lega la ripetizione rituale alla violenza collettiva.

Nella prospettiva di Girard, *La farmacia di Platone* mostra chiaramente che il testo filosofico può funzionare come un tentativo di espulsione, costantemente ripreso perché mai definiti-

<sup>283</sup> Ivi, pp. 162-163.

vamente compiuto.<sup>284</sup> Girard concorda con Derrida nel sostenere che l'uso doppio del termine *pharmakon* da parte di Platone è finalizzato alla condanna del pensiero sofista – vero e proprio *veleno* per l'uomo e per la città – e all'esaltazione di quello socratico – autentico *rimedio* che conduce all'*episteme* e alla *sophrosyne*. Ma Girard va oltre questa affermazione derridiana, sostenendo che tra Socrate e i sofisti coi quali egli discute in tutti i dialoghi platonici si instaura un rapporto di reciprocità violenta:

[...] Derrida mostra che, sotto il profilo della loro opposizione, c'è, tra Socrate e i sofisti, non la differenza che separa i due sensi opposti di *pharmakon* ma l'identità che sordamente suggerisce il ricorso a un solo e medesimo termine. La differenza delle dottrine e degli atteggiamenti si dissolve nella reciprocità violenta. La differenza è segretamente minata sia dalla soggiacente simmetria dei dati sia dall'impiego così curiosamente rivelatore, *ingenuo*, della parola *pharmakon*. La parola polarizza la violenza malefica su un *doppio* che si vede arbitrariamente espulso dalla città filosofica. (VS - 411).

Secondo Girard, l'importanza dell'analisi derridiana risiede nel far emergere la presenza della violenza arbitraria nel testo filosofico, e in particolare in Platone, a partire da un termine – il *pharmakon* – che ne fornisce i mezzi perché indica una variante più brutale ma sostanzialmente analoga – il *pharmakos* – della stessa

<sup>284</sup> Il commento più esteso al pensiero di Derrida, e in particolare a *La farmacia di Platone*, si trova in VS - 410-412. Scrive Girard: "Il *pharmakon* platonico funziona esattamente come il *pharmakos* umano e con analoghi risultati. Questa parola è il perno di certi voltafaccia, decisivi per la divisione tra cattiva sofistica e buona filosofia, ma tanto poco giustificati e tanto poco giustificabili quanto la violenza di cui era vittima il capro espiatorio umano, portato in giro ritualmente per le strade della buona città di Atene prima di essere assassinato." (VS - 410-411).

operazione.<sup>285</sup> In termini girardiani, prima avviene l'espulsione al livello del *pensiero*, poi la vittima originaria viene sostituita da una vittima rituale nel *discorso*, e infine anche quest'ultima viene sostituita da un simbolo, la *scrittura*: la filosofia si costituisce come tale con questo triplice gesto, il suo fondamento occulto è e resta la violenza sacrificale, e l'introduzione di vittime rituali simboliche, quale appunto la scrittura, non fa che aggravare la crisi violenta.<sup>286</sup> La filosofia nasce con un'espulsione, quella della scrittura; ma, come ogni vittima, la scrittura ritorna, anzi diviene la colonna su cui poggia tutta la cultura occidentale. Essa, come ogni altra cultura, si fonda sulla violenza sacra, ed è proprio questo sacro presente-assente che, agli occhi di Girard, caratterizza l'opera di Derrida: presente in quanto tutto, nelle analisi derridiane, rimanda all'espulsione e alla vittima espiatoria, assente in quanto il significato profondo di quest'ultima non è mai colto.

Bozza

<sup>285</sup> Agli occhi di Girard, è particolarmente significativo che Derrida sottolinei come le traduzioni moderne di Platone cancellino sempre più le tracce dell'espulsione violenta distruggendo l'unità sdoppiata del *pharmakon*, ricorrendo cioè a termini diversi per tradurre il *pharmakon*-rimedio e il *pharmakon*-veleno. A questo processo di cancellazione e occultamento si contrappone tuttavia il movimento di emersione dei meccanismi della violenza sacrificale, al quale lo stesso Derrida ha contribuito.

<sup>286</sup> Scrive Derrida: “[...] la scrittura – o, se si preferisce, il *pharmakon* – non fa altro che *spostare* e magari *irritare* il male. [...] Si comporta proprio come qualsiasi altro *pharmakon*. [...] Ciò che dovrebbe produrre il positivo e annullare il negativo non fa che spostare e al tempo stesso moltiplicare gli effetti del negativo, portando a proliferare quella mancanza che fu la sua causa [...]” (J.Derrida, *La farmacia di Platone*, cit., p. 134).



### §3. *Decostruzione, interpretazione e demistificazione*

Come si è già accennato, i testi girardiani sono disseminati di aspre polemiche nei confronti del decostruzionismo, rivolte in particolare alle generazioni di critici letterari post-derridiani. Tuttavia, in un virulento *panphlet* del 1989 intitolato *Fashion victims: decostruzionismo e teoria letteraria fra nichilismo e spirito di contraddizione*,<sup>287</sup> troviamo una serie di obiezioni teoriche al decostruzionismo in una forma più sistematica e argomentata. Scrive Girard:

Nelle sue opere più caratteristiche, J. Derrida si allinea a Lévi-Strauss e a Foucault nell'asserire che possiamo e dobbiamo, con l'aiuto della linguistica strutturale, criticare tutti i sistemi e i testi filosofici, ma allo stesso tempo dobbiamo servirci del linguaggio e dei testi filosofici per criticare e indebolire qualsiasi sistema che voglia fondarsi sulla linguistica strutturale. La verità è che non esiste alcuna verità in un testo, eccezion fatta, forse, per la verità che proclama l'assenza della verità (e anche questo non è del tutto certo).<sup>288</sup>

Secondo Girard, il decostruzionismo si pone come il frutto di una cultura estremamente disincantata, immune dall'illusione nella possibilità di costituire un senso originario e unitario di un testo, così come di qualunque forma linguistica, e ben felice

<sup>287</sup> R. Girard, *Fashion victims: decostruzionismo e teoria letteraria tra nichilismo e spirito di contraddizione*, in *Il pensiero rivale*, cit., pp. 153-176 (tit. orig. *Theory and Its Terror*, in T.M. Kavanagh (a cura di), *The limits of Theory*, Stanford, Stanford University Press, 1989, pp. 225-254). Per un'analisi più ampia di questo breve testo di Girard, mi permetto di rimandare al mio *Non solo interpretazioni, ma anche fatti. Note sulla critica girardiana al relativismo*, in M.S. Barberi - S. Morigi (a cura di), *Il cristianesimo come fine del sacro in René Girard*, Atti del Convegno svoltosi presso l'Università di Arezzo nell'aprile 2008, Ancona, Transeuropa, 2009.

<sup>288</sup> Ivi, p. 159.

di salutare con soddisfazione il tramonto del senso e di ogni possibile verità. In definitiva, il compito che il decostruzionismo si assume è mostrare come ogni sistema di pensiero finisca per autodecostruirsi. Curiosamente, osserva Girard, la decostruzione rimane vittima del pregiudizio che vorrebbe smascherare, ossia che nessuna forma di sapere è cumulativa – mentre davvero lo è in alcuni ambiti, ad esempio le scienze mediche e biologiche – per poi ammettere che la decostruzione stessa procede cumulativamente come un progetto molto lungo che richiede la collaborazione di numerosi intellettuali. “I decostruzionisti non credono nel progresso – inteso in senso ottocentesco e positivista – ma credono nel progresso della battaglia contro la metafisica occidentale e la loro reale posizione è esattamente speculare a quella di chi crede nel progresso.”<sup>289</sup>

Da un punto di vista più strettamente teorico, il decostruzionismo muove da due principi di fondo: in primo luogo, le interpretazioni di un testo sono infinite, e altrettanto infinite sono le interpretazioni che possono essere date di queste prime interpretazioni; in secondo luogo, tutte le interpretazioni di un testo sono ugualmente valide e necessarie, non ve n'è una migliore di un'altra. Insomma, le interpretazioni sono infinite e tutte necessarie,<sup>290</sup> in quel vertiginoso walzer mimetico che i decostruzionisti definiscono – salutandone gioiosamente la diffusione a macchia d'olio – *esprit de contradiction*: ma quando e perché la contraddizione diventa un *esprit*? “Quando si diffonde come un virus per dominare e distorcere qualsiasi argomenta-

<sup>289</sup> Ivi, p. 161.

<sup>290</sup> Scrive Girard: «La convinzione che si possano scrivere delle cose più o meno buone è un pregiudizio metafisico a cui credono solo quelli che provengono dai settori scientifici o dagli ambienti tecnici della cultura umanistica; non possono né capire né apprezzare lo splendido nuovo mondo che l'avanguardia critica e teorica sta costruendo» (Ivi, p. 165).

zione. Le contraddizioni servono da stimolo alla vita intellettuale, ma quando sono in eccesso uccidono l'autentica creatività. I movimenti intellettuali possono morire per insufficienza di contraddizione, ma anche per *overdose*.<sup>291</sup> L'attacco contro la verità – o, in altri termini, contro l'idea che ogni pensiero abbia un referente, un contenuto portatore di senso – è il traguardo a cui si giunge sempre al termine di una *escalation* mimetica che ha come posta in gioco la verità stessa. Ciò avviene in due fasi: la prima è una fase positiva, in cui tutti cercano di raggiungere la verità, accorgendosi tuttavia che, alla fine, ognuno si trova con la "propria" verità da difendere contro le verità degli altri; la seconda fase inizia proprio quando tutti abbandonano – altrettanto mimeticamente – la ricerca della verità veicolando la rivalità sull'abilità di dimostrare l'impossibilità di pervenire ad alcun tipo di verità. Scrive Girard:

Il formalismo, con la sua minimizzazione del *contenuto*, appartiene già a questa fase [...], mentre lo strutturalismo e il post-strutturalismo diventano modalità ben più radicali di espulsione del contenuto. Esaltare il significato a spese del referente e il significante a spese del significato, ha sempre lo scopo di demolire gli aspetti ancora positivi sopravvissuti fino a quel momento. Lo strutturalismo è un'eccellente analisi di cosa accade alla cultura quando l'*esprit de contradiction* prende il sopravvento. Lo strutturalismo è l'*esprit de contradiction* che si spara sul piede, mentre il post-strutturalismo è quel piede ferito, che prende in mano la pistola per sparare al corpo intero.<sup>292</sup>

Tuttavia, se proviamo a procedere al di là di questo livello critico in cui Girard prende posizione nei confronti dell'ermeneutica e del decostruzionismo in quanto "scuole" di pensiero è forse

<sup>291</sup> Ivi, p. 170.

<sup>292</sup> Ivi, p. 174.

possibile rintracciare la presenza di una dimensione “interpretativa” e “decostruttiva” all’interno del pensiero girardiano stesso. Cerchiamone conferma in alcuni luoghi testuali recenti. In un colloquio del 2004 con Gianni Vattimo,<sup>293</sup> che Girard considera appartenente alla tradizione ermeneutico-decostruzionista – alla quale, d’altra parte, ammette di appartenere in un certo senso anche lui stesso<sup>294</sup> (ammissione che avvala sempre più la nostra ipotesi) - afferma:

[...] credo che *il punto di avvicinamento più efficace sia proprio quello della prospettiva ermeneutica e della fine della metafisica* [...]. A questo proposito, secondo me, si tratta di partire dal Vecchio Testamento, perché mi sembra che la questione dell’interpretazione sia già centrale proprio in quel testo. *Il Vecchio Testamento si offre alla nostra lettura già come un sistema interpretativo.* [...] E l’idea che Cristo sia l’interpretazione vivente mi sembra molto efficace; tuttavia, c’è una cosa che manca [...]: il fatto che nel momento culminante dell’intera vicenda di Gesù noi troviamo la sua Passione, ovvero il fatto che lui muoia, e di una morte violenta. Dal mio punto di vista, la differenza tra le storie del Vecchio Testamento [...] e il Vangelo, è che in quest’ultimo non solo troviamo la decostruzione del mito pagano e arcaico, ma che questa decostruzione viene attuata da una morte [...].<sup>295</sup>

Una morte “reale”, non meramente simbolica: dunque un “fatto”. Nonostante le ripetute condanne dell’ermeneutica – specie nella sua variante decostruzionista, bollata come relativista e quindi nichilista – da parte di Girard, nella teoria mimetico-sacrificale non è affatto assente il plesso concettuale interpre-

<sup>293</sup> Pubblicato col titolo *Verità o fede debole? Dialogo su cristianesimo e relativismo*, Ancona, Transeuropa, 2006.

<sup>294</sup> Ivi, p. 50.

<sup>295</sup> R.Girard-G.Vattimo, *Verità o fede debole?*, cit., pp. 48-49 (corsivo nostro).

tazione-decostruzione, ma anzi esso ne occupa una posizione centrale. Ciò secondo due livelli – che definirei “operativi” – differenti. *a)* Ad un primo livello, come Girard stesso afferma, è la rivelazione evangelica a possedere un fondamentale carattere interpretativo-decostruttivo nei confronti della mitologia e del sacro arcaico; *b)* tuttavia, proprio in ragione del fatto che il messaggio evangelico è stato mistificato – attraverso una riconduzione al mito, operazione compiuta, ad esempio, dallo strutturalismo – si rende necessaria una “rinnovata interpretazione biblica” sulla base di una “decostruzione di secondo grado” che, decostruendo la struttura metafisica del pensiero moderno, tesa a coprire e ritardare l’effetto desacralizzante del messaggio evangelico, ne riporti alla luce l’essenza più autentica. In sintesi: se i Vangeli decostruiscono la religione sacrificale, la teoria mimetico-vittimaria decostruisce l’apparato mistificatorio (e sacrificale, “satanico”) del pensiero moderno per poter nuovamente accedere al messaggio – già intrinsecamente interpretativo, ermeneutico – di Cristo. Senza dubbio, da questa riflessione scaturiscono due concetti di interpretazione e decostruzione ben diversi da quelli impiegati dal decostruzionismo “classico”, *in primis* da Derrida. La differenza tra la concezione derridiana e girardiana della decostruzione risiede precisamente in questo: Girard utilizza la decostruzione come concetto “operativo”, come via d’accesso alla comprensione e alla demistificazione di un “fatto”, la rivelazione evangelica, la morte reale del Figlio di Dio, mentre per Derrida la decostruzione è ciò che resta da fare alla filosofia dopo aver compreso che “la purezza è impossibile, perché la contaminazione è necessaria”: ciò significa che non saremo mai dinanzi ad un fatto *en personne*, ma potremo soltanto andare in cerca delle sue tracce, o delle tracce delle tracce...

A conclusione del percorso seguito sin qui, proponiamo un suggerimento semplice, ma alquanto impegnativo, dello stesso Girard:

A dispetto di quello che ho detto, non credo veramente che il decostruzionismo o altre teorie siano la causa principale della nostra crisi. Ne sono piuttosto un sintomo. Le cause sono altre, e alcune così complesse da non poter essere considerate nello spazio di un saggio [...]. È essenziale non diventare *fashion victims*, vittime delle mode. [...] Non abbiamo alcun diritto di sentirci demoralizzati, scoraggiati, risentiti e impoveriti. Siamo seduti sopra un enorme tesoro che troppi fra noi, veramente troppi, sottostimano. Se impariamo a far fruttare questo tesoro, il futuro ci appartiene.<sup>296</sup>

Bozza

<sup>296</sup> R. Girard, *Fashion victims: decostruzionismo e teoria letteraria tra nichilismo e spirito di contraddizione*, in *Il pensiero rivale*, cit., p. 176.

## Conclusioni

*Con e oltre Girard. Il possibile dialogo con la fenomenologia e l'ermeneutica di Paul Ricoeur*

### §1. *Girard e la fenomenologia: un confronto possibile?*

Il percorso seguito lungo questo lavoro ci ha permesso di ricostruire, almeno parzialmente, le coordinate del pensiero girardiano, attraverso il confronto – in alcuni casi diretto, in altri più mediato – con alcuni dei maggiori rappresentanti della cultura europea contemporanea. Ci auguriamo, attraverso tali confronti, di essere riusciti a mettere meglio a fuoco alcuni dei punti essenziali della teoria mimetica; per ammissione dello stesso Girard, essa è divenuta ormai patrimonio della comunità scientifica, al di là della sua stessa produzione teorica personale, aperta dunque ad ambiti disciplinari nuovi, in grado di approfondirne le implicazioni culturali e chiarirne le ascendenze, spingendo sempre più in là la reale comprensione della *violenza* così come essa si manifesta nel nostro mondo.<sup>297</sup> Proprio in questa prospettiva,

<sup>297</sup> Il miglior esempio del sempre crescente impulso a proseguire le ricerche girardiane in chiave interdisciplinare è senza dubbio la fondazione presso l'Università di Stanford del centro studi internazionale COV&R (Colloquium on Violence and Religion), che annualmente si riunisce in un confronto di alto livello intellettuale su tematiche inerenti alla teoria mimetica e alla sua possibilità di interpretazione e comprensione di molteplici fenomeni sociali, economici e politici contemporanei.

con e oltre Girard, tentiamo, a conclusione del nostro percorso, di articolare un dialogo forse possibile - nonostante la quasi totale assenza di riferimenti espliciti - con gli sviluppi francesi della fenomenologia husserliano-heideggeriana, e in particolare con la fenomenologia della memoria di Paul Ricoeur. Naturalmente, un tale confronto “a distanza”<sup>298</sup> pone numerose questioni di legittimità, in primo luogo legate alla possibilità stessa di istituire un confronto tra teoria mimetica e fenomenologia, in assenza di un’esplicita ammissione da parte di Girard:<sup>299</sup> questa difficoltà essenziale non ci permette di considerare questa possibile relazione al pari delle altre - esplicite o meno - che ci hanno occupato finora, ma non ci deve dissuadere dal tentativo di interpretazione unitaria e coerente, per quanto *a posteriori*, della teoria mimetica nei termini di una *fenomenologia della violenza*. Inoltre, attraverso l’accostamento testuale con l’ultimo Ricoeur - in cui la cosiddetta “svolta” ermeneutica della fenomenologia

<sup>298</sup> Non che Girard e Ricoeur non si siano mai incontrati personalmente; anzi, tra loro sono stati frequenti gli scambi intellettuali negli ultimi anni di vita di Ricoeur, a conferma della nostra ipotesi interpretativa (ne è un esempio il 37° convegno internazionale di Ginevra del 1999, i cui atti sono pubblicati in *Violence d’aujourd’hui, violence de toujours*, Losanna, L’Age de l’homme, 2000). A livello testuale, possiamo unicamente rintracciare un apprezzamento nei confronti di Ricoeur nelle ultime pagine di *Delle cose nascoste* a proposito dell’ermeneutica biblica; d’altro canto, la riflessione sul problema della violenza è ben presente nell’ultimo Ricoeur; tuttavia, al di là delle reali influenze reciproche - difficilmente misurabili con certezza - è indubbia la sintonia tra i due autori: il che è sufficiente per tentare di articolare, come faremo qui, un possibile dialogo *a posteriori*, facendo reagire ermeneuticamente la teoria mimetica di Girard con la fenomenologia della memoria e la riflessione sul perdono dell’ultimo Ricoeur.

<sup>299</sup> L’unica parziale ammissione girardiana relativa ai suoi contatti con la fenomenologia si trova in R. Girard, *Origine della cultura e fine della storia*, cit., p. 22. Anche p. Antonello, nell’*Introduzione* a R. Girard - G. Vattimo, *Verità o fede debole?*, cit., afferma che l’influenza del *neo-hegelismo* francese su Girard sia passata attraverso la mediazione di letture fenomenologiche.



è quanto mai evidente nella riflessione sulla memoria, sull'oblio e sul perdono – la venatura fenomenologico-ermeneutica della teoria mimetica potrà forse emergere più nitidamente. Si tratta senza dubbio di un progetto interpretativo più ampio, ma del quale tenteremo ora di gettare le basi. Rivolgamoci, innanzitutto, ad uno dei rari luoghi testuali piuttosto estesi in cui emerge esplicitamente il riferimento di Girard alla fenomenologia:

Le forme più diverse del desiderio triangolare si organizzano dunque in una struttura universale. Non vi è aspetto del desiderio, in un qualsiasi romanziere, che non possa ricollegarsi ad altri aspetti della sua opera e a tutte le opere. Il desiderio appare dunque come una struttura dinamica che si dispiega da un capo all'altro della letteratura romanzesca. [...] I romanziere, situati a differenti livelli, descrivono l'oggetto *quale si presenta ai loro occhi*. Il più delle volte si limitano a congetturare le metamorfosi che ha subito e che ancora dovrà subire. Non sempre scorgono il rapporto esistente tra le proprie osservazioni e quelle di chi li ha preceduti. Il compito di chiarire questo rapporto spetta ad una "*fenomenologia*" dell'opera romanzesca, fenomenologia che non deve più tenere conto dei confini tra le diverse opere. Passando in tutta libertà dall'una all'altra cerca di sposare il movimento stesso della struttura metafisica; cerca di stabilire una *topologia del desiderio* secondo l'altro. (MRVR - 82-83; corsivo nostro).

Si tratta di un passo alquanto significativo, soprattutto se si considera la sua centralità in *Menzogna romantica e verità romanzesca*, che a sua volta può essere considerata l'opera in cui Girard getta le basi della teoria mimetica: qui Girard afferma che il compito del romanziere autentico è svelare, mostrare la natura mimetica del desiderio così come si dà *en personne* – “come si mostra ai loro occhi” - mentre la responsabilità del lettore è comprendere tale struttura essenziale del desiderio passando

liberamente da un'opera all'altra: la letteratura autentica non è una proiezione puramente fantastica, ma ha una sorprendente capacità *rivelativa*, e la comprensione di una tale rivelazione dev'essere articolata teoricamente come *fenomenologia del desiderio mimetico*. Cerchiamo di approfondire questo punto fondamentale. Affinchè vi sia fenomenologia – ce lo ricorda Husserl in moltissime opere, ma in particolar modo ne *La filosofia come scienza rigorosa* e ne *L'idea di fenomenologia*<sup>300</sup> – occorrono due elementi fondamentali: *a*) è necessario un cambiamento radicale dello *sguardo* nei confronti dell'“oggetto” da studiare, un rivolgimento profondo dallo sguardo *naturale* – quello comune, con cui ci rivolgiamo al mondo abitualmente, ma anche quello scientifico-calcolante, che riduce l'oggetto ai suoi caratteri matematici – allo sguardo *fenomenologico*, che cerca di cogliere l'oggetto in quanto *fenomeno*, ossia letteralmente come “ciò che si manifesta da sé”, come ciò che si offre a partire da se stesso e che va pertanto considerato come tale, colto e compreso *così come si dà*; *b*) l'altro elemento essenziale riguarda il metodo proprio di qualunque fenomenologia, la *riduzione*, ossia la sospensione del giudizio d'esistenza dell'oggetto (*epochè*) in vista del suo cogliimento come fenomeno, cioè così come esso si dà, e la riconduzione alla sua *essenza* (*Wesen*): quest'ultima non ha nulla dell'idea platonica, cioè non ha una propria realtà e sussistenza indipendenti dal fenomeno, ma semmai essa *si dà* insieme al fenomeno stesso, in modo tale che la visione del fenomeno in quanto tale è al tempo stesso una *visione d'essenza* (*Wesenschauung*). Ad esempio, se vedo un anello d'oro giallo e lo colgo come

<sup>300</sup> E. Husserl, *La filosofia come scienza rigorosa*, trad. it. Roma-Bari, Laterza 2001 (tit. orig. *Philosophie als strenge Wissenschaft*, pubblicato per la prima volta nel 1911 sulla rivista internazionale *Logos*) e Id., *L'idea della fenomenologia*, trad. it. Roma-Bari, Laterza 1992, prima ed. Milano, Il Saggiatore 1981 (tit. orig. *Die Idee der Phänomenologie*, L'Aia, Nijhoff 1950).

fenomeno che mi si mostra a partire da se stesso, coglierò insieme l'essenza "anello" – contenente in sé, come un'idea platonica "de-ontologizzata", tutti gli anelli possibili – e l'essenza "giallo", indipendente da qualunque oggetto giallo realmente esistente.

Ora, il primo elemento emerge chiaramente nel passo girardiano sopra analizzato: leggere i grandi romanzieri moderni comparativamente, cogliendone cioè la descrizione minuziosa del desiderio metafisico, significa cambiare radicalmente atteggiamento – sguardo – in almeno due sensi: in primo luogo, significa considerare la letteratura come realmente aderente all'esistenza, ossia come l'esemplificazione – talvolta estremizzata – di comportamenti umani comuni, dunque non puramente di fantasia, facendo così dei romanzieri degli ottimi antropologi; in secondo luogo, ma non con minore importanza, considerare, osservare i rapporti tra gli uomini così come essi si danno, non coprendo più le rivalità mimetiche con mistificazioni d'ogni genere dirette proprio a dissimularne la violenza e a favorirne l'inasprimento. Per ciò che concerne invece la presenza, benché non articolata teoreticamente, della riduzione nelle considerazioni girardiane sulla fenomenologia del desiderio, analizziamo il seguente passo. Scrive Girard: "[...] bisogna *oltrepassare i casi particolari in vista della totalità*. Tutti gli eroi rinunciano alla più fondamentale prerogativa individuale, quella di desiderare secondo la propria scelta. Non possiamo attribuire questa unanime rinuncia alle qualità sempre diverse di questi eroi; occorre cercare una *causa universale*. Tutti gli eroi di romanzo odiano se stessi a un *livello più essenziale* di quello delle qualità." (MRVR – 50; corsivo nostro). Certo, bisogna tener presente che a Girard non interessa un'elaborazione strettamente filosofica della fenomenologia del desiderio; eppure, in queste righe sembra emergere la necessità di isolare, ricondurre – *ridurre*, per l'appunto – i desideri e le rivalità particolari alla loro struttura generale,

“ad un livello più essenziale”, all’*essenza* del desiderio secondo l’altro, alla sua fenomenalità. Girard ha talvolta denotato questa tendenza della teoria mimetica nei termini di un riduzionismo scientifico di stampo realista;<sup>301</sup> tuttavia, in altri luoghi sembra piuttosto critico nei confronti del realismo classico, ritenuto ancora cieco dinanzi all’essenza del mimetismo: “Il romanziere non è un realista dell’oggetto ma un realista del desiderio. Le immagini devono «trasfigurare» l’oggetto.” (MRVR – 70). A nostro parere, vi è senza dubbio una tendenza riduzionista della teoria mimetica, ma non nel senso del realismo scientifico classico: vi è semmai l’esigenza di ridurre le varie manifestazioni del desiderio mimetico alla propria essenza, alla propria struttura universale, e solo in questa prospettiva la teoria girardiana può aspirare a quella scientificità non positivista ma autenticamente fenomenologica che sembra emergere sin da *Menzogna romantica e verità romanzesca*. A prescindere dall’effettiva influenza della fenomenologia sulla formazione di Girard (influenza che passa senz’altro attraverso la lettura di Sartre e di alcune opere di Scheler), la cui portata è probabilmente notevole, ma difficilmente misurabile vista la scarsità di riferimenti espliciti nei testi e le sporadiche ammissioni durante interviste o conferenze pubbliche, riteniamo legittimo – *con e oltre Girard* - affermare che la teoria mimetica è quanto meno leggibile nei termini di una fenomenologia del desiderio.

Tuttavia, la situazione si fa più complessa se teniamo conto delle tortuose vicende della fenomenologia post-husserliana, che si presenta – soprattutto in territorio francese - come una vera e propria “storia delle eresie fenomenologiche”, tanto che oggi alcuni critici pongono il problema della legittimità della denominazione stessa di “fenomenologia” per autori come M. Henry, J.L. Marion e J.L. Chrétien - solo per citare i più noti

<sup>301</sup> Cfr. R. Girard, *Origine della cultura e fine della storia*, cit.

di un'intera generazione di filosofi francesi formati alle scuole di Sartre, Merleau-Ponty, Ricoeur e Derrida.<sup>302</sup> Com'è noto, la prima grande "eresia" nei confronti della fenomenologia di Husserl è senz'altro quella heideggeriana:<sup>303</sup> non possiamo certo ricostruirne qui lo scenario filosofico – certamente uno dei più densi della storia del pensiero del Novecento – ma solo tratteggiarne le due alternative fondamentali. Se la fenomenologia husserliana approda ad un esito trascendentale, forse addirittura idealistico, per cui l'Io *costituisce* (grazie al carattere essenziale della coscienza, l'*intenzionalità*<sup>304</sup>) i fenomeni, Heidegger concepisce la fenomenologia come *fenomenologia dell'inapparente*, poggiante cioè sulla considerazione del fenomeno come di ciò che innanzitutto "non si mostra"<sup>305</sup> e che dev'essere dunque condotto alla visibilità – questo è, per l'appunto, il compito della fenomenologia. Due modelli fenomenologici diversi, addirittura opposti, che conducono ad esiti altrettanto lontani: il primo tutto incentrato nella descrizione delle strutture *a priori* dell'Io nell'atto noetico-intenzionale diretto alla costituzione di un

<sup>302</sup> Sul confronto tra le prospettive di questi tre autori, si veda il prezioso saggio di C. Canullo, *La fenomenologia rovesciata. Percorsi tentati in J.L. Marion, M. Henry e J.L. Chrétien*, Torino, Rosenberg & Sellier, 2004.

<sup>303</sup> È senz'altro merito di J. Beaufret, vero iniziatore degli studi heideggeriani in Francia, aver mostrato, nonostante la ben nota rottura tra Husserl e Heidegger, la continuità fenomenologica tra loro, mettendo in evidenza come essa sia in realtà una rottura *interna* alla fenomenologia, e non un'uscita da essa. (Cfr. J. Beaufret, *Dialogue avec Heidegger*, Parigi, Ed. de Minuit, 1974 ma anche il profondo saggio di J.F. Courtine, *Heidegger en France*, Parigi, Vrin, 1990; in continuità con questi studi francesi, ho tentato di ricostruire teoreticamente la rottura tra Husserl e Heidegger in *Con e oltre la fenomenologia. Le "eresie" fenomenologiche di J. Derrida e J.L. Marion*, Genova, Il Melangolo, 2008).

<sup>304</sup> Una lucidissima introduzione al pensiero di Husserl è quella recente di V. Costa, *Husserl*, Roma, Carocci, 2009.

<sup>305</sup> M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., § 7.

noema-significato che si dà così com'è, il secondo impegnato in un progetto filosofico più ampio e articolato, ossia pensare la fenomenalità del non-manifesto, del coperto, e delle sue varie possibilità di interpretazione: la riduzione si moltiplica e si radicalizza, passando dalla riconduzione dell'ente all'*essere* (Heidegger), e dall'essere alla *donazione* nei suoi vari gradi (Marion) o alla *vita* (Henry). Le vie della fenomenologia dell'inapparente sono molteplici, e molte prospettive differenti possono essere accomunate dall'appartenenza a questo modello fenomenologico heideggeriano: tutte hanno dovuto, in qualche misura, fare i conti con l'ontologia – accogliendola o destituendola – e con l'ermeneutica, in quanto condurre alla visibilità ciò che non è manifesto chiama necessariamente in causa il processo dell'*interpretazione* (*Auslegung*).

Questa breve digressione sulla fenomenologia post-husserliana, e segnatamente sulle eresie fenomenologiche francesi,<sup>306</sup> per porci ora l'interrogativo dell'appartenenza della fenomenologia del desiderio al primo o al secondo dei modelli fenomenologici appena descritti. Siamo senza dubbio in un territorio teorico in cui Girard non si è avventurato, poiché non è a questo tipo di elaborazione che si rivolge il suo interesse; tuttavia, nel tentativo di rileggere la teoria mimetica come fenomenologia del desiderio, riteniamo sia utile mettere a fuoco più precisamente quale modello fenomenologico potremmo utilizzare. Facendo “reagire” Girard con lo Heidegger del § 7 di *Essere e tempo*, potremmo legittimamente affermare che “innanzitutto e perlopiù”, il

<sup>306</sup> D'altra parte, è lo stesso Ricoeur a introdurre questa espressione rivolgendosi alla generazione di fenomenologi francesi successiva a quella di Sartre e Merleau-Ponty, alla quale peraltro egli stesso appartiene in qualche modo. “La fenomenologia, nel senso più ampio del termine, è la somma dell'opera husserliana e delle eresie nate da Husserl.” (P.Ricoeur, *A l'école de la phénoménologie*, Parigi, Vrin, 1986, p. 9, trad. nostra).

desiderio mimetico non si mostra così com'è, resta dissimulato, coperto, mistificato, e anzi ha proprio bisogno di tale copertura per continuare a funzionare correttamente. Dunque, per descrivere fenomenologicamente il desiderio mimetico, occorre condurlo alla visibilità a partire dalla sua latenza originaria. Siamo nell'ambito della *fenomenologia dell'inapparente*. Scrive Girard: "Interpretare correttamente Dostoevskij [così come tutti gli altri romanzieri] significa scoprirvi la rivelazione del desiderio metafisico nella sua fase suprema. Per condurre a buon fine questo compito, bisogna innanzitutto sottrarsi all'illusione che accompagna il desiderio." (MRVR – 231) Asserzioni simili si trovano continuamente ne *La violenza e il sacro* e nelle opere maggiori successive, in cui il tema del *misconoscimento della violenza* – di cui abbiamo già misurato l'eredità nei confronti della *malafede sartriana* – è un vero e proprio *Leitmotif*. Se la tendenza del desiderio mimetico è il nascondimento, il velamento, il processo fenomenologico che ne porta in luce la vera essenza costituisce lo *svelamento*, la riconduzione-distruzione-decostruzione – qui il plesso concettuale è densissimo: dalla riduzione (Husserl), alla *Destruktion* della metafisica (Heidegger) alla decostruzione (Derrida) - delle sovrastrutture mimetiche della cultura che non permettono un'adeguata comprensione della violenza. Come sappiamo, secondo Girard il principale strumento di demistificazione della violenza è il messaggio cristiano, e in questo punto assistiamo alla fusione – entro la prospettiva girardiana – della vocazione fenomenologico-decostruttiva, volta alla comprensione della violenza attraverso la lettura comparata della mitologia e della Scrittura giudaico-cristiana, con l'aspirazione schiettamente ermeneutica alla ricostruzione di un Senso unitario e forte, *apocalittico*<sup>307</sup>, capace di orientare l'esistenza umana verso

<sup>307</sup> Girard utilizza il termine *apocalisse* nel suo significato letterale di "rivelazione" della violenza e del suo carattere non divino, ma esclusivamente

una nuova comprensione della storia, aprire la possibilità di una *pacificazione col passato* e di una responsabile costruzione del futuro del pianeta. Il *perdono* è forse una via per pensare al di là del circolo mimetico: “È venuto il tempo di *perdonarci* l’un l’altro. Se non lo faremo adesso, non ne avremo più il tempo.” (BE – 325; corsivo nostro).

## §2. *Rottura della reciprocità e memoria ferita*

L’atto violento, nella sua essenza mimetica, è dunque in questione. Come tale, dall’istante successivo a quello in cui è stato commesso, esso appartiene al *passato*, e si intreccia pertanto con le problematiche della *memoria*, dell’*oblio* e dell’eventualità del *perdono*. Si dice spesso infatti che, ad esempio, la tragedia della *shoa* dev’essere ricordata, non deve cadere nell’oblio, ma in qualche misura la possibilità del perdono passa attraverso un uso dell’oblio funzionale al perdono stesso, che non è mai cancellazione della colpa, azzeramento di una memoria ferita, ma scioglimento di un nodo irrisolto, offerta gratuita della vittima – la sola abilitata a perdonare - nei confronti dei suoi persecutori. A conclusione del nostro studio, tentiamo ora, attraverso il confronto con la prospettiva fenomenologico-ermeneutica dell’ultimo Ricoeur, di articolare filosoficamente la possibilità di un pensiero non-violento capace di uscire dalla spirale del desiderio mimetico; una tale prospettiva deve necessariamente rapportarsi al fenomeno della violenza in un modo nuovo e in

---

umano. L’attenzione per la dimensione apocalittica della teoria mimetica non sfocia mai in “trepidazioni isteriche per la fine del mondo”, ma sottolinea la necessità di non procrastinare ulteriormente la scelta per l’uscita dal circolo mimetico, poiché non scegliere *adesso* significa contribuire alla distruzione del pianeta.



grado di porre fine alla catena di vendette generate da un evento violento iniziale: dunque deve porsi in modo radicalmente nuovo nei confronti della *memoria ferita*, aprendosi alla possibilità – per quanto ardua, al limite - del *perdono* come *pacificazione col passato*. La violenza non è la nostra dimensione irrinunciabile: mediante il ripensamento delle sue dinamiche, occorre assumere eticamente la necessità della scelta – a livello individuale come a livello planetario - per un nuovo e diverso rapporto con l’alterità. È in questo contesto che va pensata la possibilità di una radicale rinuncia alla violenza, che non corrisponde, come si è già accennato, ad una rinuncia all’iniziativa violenta, in quanto tutti tendiamo a camuffare la nostra iniziativa violenta da legittima difesa, sebbene essa assuma addirittura le sembianze di una tanto grottesca quanto macabra “legittima difesa preventiva”.<sup>308</sup> Il punto è: com’è possibile interrompere la catena della violenza mimetica, e quindi l’interminabile spirale delle vendette? È possibile non rispondere mimeticamente ad un’azione violenta che l’altro intraprende contro di noi? Questi due quesiti ne nascondono inoltre un altro: come relazionarsi all’atto violento infertoci (infertoci sia nel senso di un atto violento direttamente diretto contro noi stessi, personalmente, sia contro di noi in quanto comunità o ceto sociale o gruppo etnico o quant’altro..)? Per non vendicarlo occorrerà mantenerne ben desto il ricordo o dimenticarlo? È possibile un perdono autentico oppure – come ha osservato Derrida<sup>309</sup> – laddove il perdono mira al ristabilimento di una normalità - sia essa sociale, nazionale, politica – perde

<sup>308</sup> L’idea che, in definitiva, nessuno sia pronto ad ammettere la natura offensiva della propria iniziativa violenta, ma tenti sempre di mascherarla da “legittima difesa”, emerge chiaramente in AC.

<sup>309</sup>J. Derrida, *Perdonare*, trad. it. Milano, Raffaello Cortina, 2004 (tit. orig. *Pardonner: l’impardonnabile et l’imprescriptible*, Parigi, Ed. de l’Herne, 2004).

immediatamente la sua purezza? Non dovrebbe restare eccezionale e “a prova dell'impossibile”, quasi un'interruzione della temporalità storica?

È possibile intraprendere questo cammino di pensiero “a prova dell'impossibile” seguendo gli ultimi sviluppi del lungo percorso teorico di Paul Ricoeur, contenuti in *La memoria, la storia, l'oblio*.<sup>310</sup> Il nodo teorico fondamentale su cui Ricoeur riflette verte sul rapporto dialettico tra memoria e oblio. Ci soffermeremo in primo luogo sulla fenomenologia della memoria, nelle sue due accezioni di memoria individuale e collettiva. Innanzitutto, sembra necessario interrogarsi sulla legittimità di una memoria collettiva; infatti, la memoria è sempre la *mia* memoria, l'insieme dei miei ricordi che non possono essere trasferiti nella memoria altrui. Già Locke, nel *Saggio sull'intelletto umano*, vedeva nella memoria un'estensione nel tempo dell'identità riflessiva, insomma ciò che mi permette di essere me stesso. In tal senso si può parlare della memoria come modello dell'individualità personale delle esperienze vissute del soggetto. Ma, d'altra parte, ben prima di Locke Sant'Agostino, nelle *Confessioni*, definiva la memoria come il “presente del passato”, posizione ripresa in epoca contemporanea da Husserl con le ben note definizioni di *ritenzione* del passato e *protensione* verso il futuro contenute nella *Fenomenologia della coscienza interna del tempo*.<sup>311</sup> La memoria, dunque, assicura la continuità temporale della persona. Questi caratteri inalienabili della memoria individuale non impediscono tuttavia di considerare la possibilità di una memoria collettiva, poiché a questa fanno riferimento le nozioni di identità etni-

<sup>310</sup> P. Ricoeur, *La memoria, la storia, l'oblio*, Milano, Raffaello Cortina, 2003 (tit. orig. *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Parigi, Ed. du Seuil, 2000).

<sup>311</sup> E. Husserl, *Per la fenomenologia della coscienza interna del tempo*, trad. it. Milano, Franco Angeli, 1985 (tit. orig. *Vorlesungen zur phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins*, Halle, Niemeyer 1928).

ca, culturale o religiosa che caratterizzano una certa collettività, tutti aspetti imprescindibili, ad esempio, per un'analisi seria dei nazionalismi novecenteschi. Il dato primario consiste nel fatto che non si ricorda da soli, ma con l'aiuto dei ricordi altrui. Talvolta i nostri ricordi sono in realtà presi in prestito da racconti altrui, e soprattutto essi sono quasi sempre iscritti in racconti collettivi, rafforzati da commemorazioni e celebrazioni pubbliche in memoria di eventi rilevanti che hanno condizionato la collettività di cui facciamo parte. Molte di queste celebrazioni, direbbe Girard, discendono direttamente dai riti sacrificali, che avevano proprio l'obiettivo di ricordare e ripetere, rinvigorendone gli effetti, l'evento fondatore della comunità. C'è dunque un nesso strettissimo tra il rito, le nostre celebrazioni pubbliche e la memoria collettiva: su questo punto Girard e Ricoeur sono in piena sintonia.

Se ci si sofferma un istante sul rapporto tra memoria individuale e memoria collettiva tenendo conto delle brevi osservazioni preliminari appena fatte, ci si accorge facilmente dell'arbitrarietà con cui verrebbe da pensare che la memoria individuale sia un punto di vista sulla memoria collettiva; ciò implicherebbe la presupposizione di un soggetto collettivo della memoria, passo assai difficile da compiere in quanto implicante l'idea che la memoria collettiva di un gruppo eserciti le stesse funzioni di conservazione e richiamo di quelle proprie della memoria individuale. Senza rimettere in discussione la filosofia della soggettività da Agostino a Husserl, è possibile uscire da quest'apparente *impasse* accordando alla nozione di memoria collettiva lo statuto di concetto operativo, privo di qualunque originarietà. A ben vedere, è ciò che fa Husserl nella *Quinta meditazione cartesiana* quando propone la nozione di "personalità di rango superiore", con cui indica entità collettive derivate risultanti da un processo di oggettivazione degli scambi intersoggettivi. In ragione di

questo processo, siamo autorizzati ad utilizzare un “noi collettivo” analogo all’*ego* proprio, attribuendogli tutte le prerogative della memoria: individualità e polarità passato-futuro. L’importante è non scordare che solo per analogia si considera la memoria collettiva come una raccolta di tracce lasciate dagli eventi che hanno interessato certe collettività, riconoscendole così la capacità di richiamare questi ricordi comuni in occasioni particolari, come le feste o le cerimonie pubbliche. Niente impedisce, tenendo ben ferma l’operazione analogica, di considerare queste “personalità di rango superiore” come soggetti dotati di ricordi, temporalità e storicità, in altre parole di estendere analogicamente l’individualità personale dei ricordi all’idea di un possesso comune dei nostri ricordi collettivi.

Sulla base di queste premesse fenomenologiche, è possibile considerare il rapporto tra la memoria collettiva di una alcune comunità e il proprio passato. Con molta probabilità ne emergerà un profilo disarmonico, dominato in certi casi da un eccesso di memoria, in altri da un difetto. Ciò è dovuto all’*uso* della memoria, che può variare proporzionalmente alla fragilità dell’identità collettiva. Più di ogni altra cosa, gli usi o abusi della memoria sono strettamente legati ai problemi di identità dei popoli; tali crisi di identità dipendono in primo luogo dalla difficoltà di mantenere la propria identità nel tempo, in secondo luogo dalle minacce provenienti dal confronto con l’alterità e la differenza e in terzo luogo dal ruolo essenziale della violenza nella fondazione delle identità collettive. Questo terzo aspetto è sufficiente a spiegare la differenza di uso della memoria da comunità a comunità; infatti, non esiste alcun popolo che non si sia consolidato come tale a partire da un rapporto violento assimilabile alla guerra: così, ciò che una data comunità ricorda e celebra come il proprio evento fondatore, legittimato *a posteriori* da uno Stato di diritto precario, per un’altra comunità

rappresenta un'umiliazione, alla quale corrisponde un'opposta modalità rammemorativa. Questa disarmonicità tra gli usi della memoria – che può essere imposta da un regime autoritario, censurata o manipolata - in diverse aree del pianeta può essere significativamente definita come figura della *memoria ferita*.

In relazione a queste molteplici fonti di vulnerabilità dell'identità personale e collettiva, ci si può interrogare sull'uso della memoria, sia esso eccessivo o difettivo. Tuttavia una riflessione teorica sull'uso della memoria non può prescindere da un'indagine, ad essa congiunta, sulle forme dell'*oblio*. Infatti, ogni strumentalizzazione della memoria fa leva sul carattere selettivo di quest'ultima, e dunque sulla dialettica memoria-oblio: certo, come ricorda Nietzsche nella *Seconda considerazione inattuale*, l'oblio è una necessità, ma è anche una *strategia*, la strategia del racconto che, nel selezionare i ricordi da raccontare, intreccia internamente memoria e oblio. Come far buon uso di questo potere di selezione, sempre a rischio di strumentalizzare la memoria? Al problema epistemologico posto dalla necessità di verità della memoria – già complicato dalla selettività di quest'ultima – si aggiunge il problema morale e politico, formulato dall'imperativo “non dimenticare”: *Zakhor* dice la Torah, divieto di oblio. Perché mai una tale ingiunzione di natura etico-politica? Per molte ragioni, tutte dipendenti dalla necessità di mantenimento nel tempo dell'identità personale e collettiva: non bisogna dimenticare per resistere all'inesorabile rovina delle tracce lasciate dagli eventi passati, per non perdere le radici dell'identità e mantenere viva la dialettica di tradizione e innovazione. Tuttavia, tra queste tracce ci sono anche le ferite inflitte alle sue vittime dal corso violento della storia: non bisogna dunque dimenticare per continuare ad onorare quelle vittime. Una politica della giusta memoria – possiamo già anticiparlo sin d'ora - passa dunque attraverso un uso non strumentale, come è stato messo in atto

ad esempio dai totalitarismi novecenteschi, dell'intreccio profondo tra memoria e oblio: in sorprendente sintonia, Ricoeur e Girard sostengono che ricordare significa non chiudere ancora una volta gli occhi dinanzi alla violenza vittimaria, incamminandosi sulla via di un pensiero e di un'etica non-sacrificale e di una politica della giusta memoria. In particolare, Ricoeur ha contribuito all'indagine sulla possibilità di una *memoria felice*, coronamento di quell'etica non-sacrificale che ha il suo centro nell'uso non strumentale del nesso memoria-oblio, con la meditazione sulle nozioni di *dono* e *perdono*.

### §3. *Forme dell'oblio*

La questione dell'oblio è molto più ampia e complessa di quanto normalmente si possa pensare. Solitamente si considera l'oblio semplicemente come il contrario della memoria, come minaccia dalla quale salvare il passato. Eppure in altri casi tessiamo l'elogio dell'oblio, quasi come se fosse necessaria e salutare per l'esistenza umana una certa qual dose di oblio. Come conciliare questi atteggiamenti così diversi? Per tentare di risolvere una tale questione, può essere utile distinguere l'*oblio profondo*, concernente la memoria in quanto iscrizione e ritenzione del ricordo, dall'*oblio manifesto*, concernente invece la memoria come funzione di richiamo e di rimemorazione. Al livello profondo, l'oblio si presenta in forme già infinitamente complesse, riconducibili ai due poli dell'*oblio inesorabile* e dell'*oblio dell'immemorabile*. Il primo non si limita ad impedire il richiamo dei ricordi, ma tende a cancellare le tracce del vissuto, erode l'iscrizione del

ricordo, trasforma le impronte nella cera in polvere.<sup>312</sup> In questa prospettiva, dominata – diremmo noi con il linguaggio della fisica contemporanea – dall'entropia universale, cioè da una marcia verso la rovina di ogni conquista, sembra che la lotta contro l'oblio sia già persa in partenza e si presenti tutt'al più come una battaglia di ripiegamento. Tuttavia, l'altro polo dell'oblio profondo, l'oblio dell'immemorabile, offre una possibilità di autentico contrasto dell'oblio inesorabile. L'oblio dell'immemorabile è l'oblio dei fondamenti e del loro darsi originario in quanto mai esperibile come avvenimento di cui sia possibile mantenere un ricordo: insomma, ciò che non abbiamo mai veramente appreso e che tuttavia ci costituisce come siamo. Proprio questa impossibilità di ricordare il fondamento e l'origine immemorabili pur essendone costitutivamente immersi o, in altre parole, questa invisibilità dell'*Ursprung* dovuta alla sua indistinguibilità dall'essere ciò che noi siamo, offre alla memoria la risorsa per combattere l'oblio come usura distruttrice: infatti, è possibile non dimenticare soltanto ciò che si è già da sempre obliato e che, tuttavia, proprio in tale oblio ci costituisce come uomini.<sup>313</sup> Risiede probabilmente qui la spiegazione del paradosso heideggeriano, esposto in *Essere e tempo*, secondo cui l'oblio è ciò che

<sup>312</sup> La metafora dell'usura della tavoletta di cera come forma dell'oblio si trova già in Platone e Aristotele. In particolare Aristotele, nella *Fisica*, la pone sotto la categoria della *phthorà* (distruzione), abbinata a quella della *ghénesis* (nascita): il tempo ha un potere malefico poiché abbandona gli eventi e le iscrizioni agli effetti devastanti dell'oblio. La stessa metafora si trova anche nelle parti dedicate alla memoria e all'oblio del *De anima* e nel *Parva naturalia*.

<sup>313</sup> Secondo Ricoeur, l'anamnesi platonica ha a che fare proprio con l'oblio dell'immemorabile: è impossibile imparare ciò che in qualche misura non si è mai smesso di sapere. La nascita non ha potuto cancellare l'oblio dell'immemorabile, ossia ciò di cui si nutre il ricordo e l'essere stesso dell'uomo: così l'uomo può combattere gli effetti malefici dell'oblio inesorabile ricordando l'immemorabile, il fondamento inespugnabile di se stesso.

rende possibile la memoria.<sup>314</sup> Tale paradosso si può chiarire in base ad una decisiva scelta terminologica di Heidegger riguardo al concetto di *passato*, non più indicato, come di consueto, con *Vergangenheit*, ma col participio passato del verbo essere, *Gewesenheit*: rispetto alla prima espressione, che pone l'accento sul *non-esser-più* del passato, la seconda sottolinea invece il suo *esser-stato*. Il non-esser-più si riferisce sempre ad un'assenza del passato rispetto alla pretesa di agire su di esso, di tenerlo a portata di mano, modalità tipica dell'esistenza in autentica; l'esser-stato indica invece l'assoluta anteriorità rispetto a qualunque avvenimento datato, ricordato o dimenticato, anteriorità che lo sottrae costitutivamente alla nostra presa, giacché non è possibile far sì che ciò che non è più *non sia stato*. È proprio al passato in quanto essente-stato che si ricollega l'oblio in cui Heidegger riconosce il fondamento della memoria: il paradosso diviene trasparente solo se si intende l'oblio come *immemorabile risorsa*, e non come *inesorabile distruzione*. Pertanto, l'oblio riveste un significato positivo solo se l'essente-stato prevale sul non-essere-più: "l'essente-stato fa dell'oblio la risorsa immemorabile offerta al lavoro della memoria."<sup>315</sup>

Ad un livello di profondità inferiore l'oblio, inteso non più come oblio profondo ma come oblio manifesto, si intreccia con

<sup>314</sup> Scrive Heidegger: "Allo stesso modo che l'attesa è possibile solo sul fondamento dell'aspettarsi, così il *ricordo* (*Erinnerung*) è possibile solo sul fondamento dell'oblio, e non viceversa. È infatti nel modo dell'oblio che l'esser-stato «apre» primariamente l'orizzonte entro il quale l'Esserci, perduto nell'«esteriorità» di ciò di cui si prende cura, ha la possibilità di ricordarsi." (M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., p. 407).

<sup>315</sup> P. Ricoeur, *Ricordare, dimenticare, perdonare*, Bologna, Il Mulino, 2004, p. 103 (tit. orig. *Das Rätsel der Vergangenheit. Erinnern – Vergessen – Verzeihen*, Gottinga, Wallstein, 1998; questo testo riproduce e sviluppa l'articolo *La marque du passé*, in "Revue de Métaphysique et Morale", 1998, I, pp. 7-32).



la *storia*. In questo caso non si tratta più dell'oblio concernente l'iscrizione, il mantenimento del ricordo, ma il semplice *richiamare alla memoria*, la rimemorazione di eventi passati. Dalla memoria che conserva l'immemorabile passiamo alla memoria che evoca un passato che ritorna: le nozioni di presenza e assenza del passato assumono ora una denotazione strettamente fenomenologica, in contrasto con il carattere più marcatamente ontologico dell'oblio profondo. Progredendo dal livello più profondo a quello più manifesto, incontriamo una serie di forme di oblio che passano dall'*oblio passivo* all'*oblio attivo*. Per definire l'oblio passivo può essere utile riprendere i risultati di uno studio di Freud,<sup>316</sup> secondo cui il maggiore ostacolo che l'interpretazione incontra nel tentativo di far riaffiorare i ricordi traumatici è indicato come *coazione a ripetere*, ossia come tendenza a mettere in atto un "sostituto" del ricordo. In altre parole, il paziente tende a riprodurre gli elementi dimenticati non sotto forma di ricordi, ma sotto forma di azioni, ripetendoli senza renderse ne conto. Ora, ciò che al livello pulsionale si manifesta come coazione a ripetere, sul piano del sintomo è vissuto come *oblio passivo*. L'oblio passivo si presenta dunque come un'inconscia rimozione del ricordo sostituito da un'azione che si ripete automaticamente ogni qual volta dovrebbe invece comparire quel dato ricordo. Assai importante è la forma intermedia, non soltanto passiva ma non ancora esplicitamente attiva, rappresentata dall'*oblio di fuga*, espressione di quella che già Sartre definiva *malafede*, e di cui – come si è visto - la *méconnaissance* girardiana è profondamente debitrice. L'oblio di fuga è, come la malafede, una strategia di evitamento, motivata da una profonda volontà di non informarsi, di mantenere celata una data situazione, di nascondere un male commesso o subito: si tratta di una forma

<sup>316</sup> S.Freud, *Ricordare, ripetere e rielaborare*, in *Opere*, VII, Torino, Boringhieri, 1978.

sottile di menzogna verso se stessi, destinata a fallire e rigettare il soggetto faccia a faccia col male commesso e con la ferita del suo passato che egli vorrebbe celare a sé e agli altri. “[...] in quanto strategia di evitamento, di elusione, di fuga, si tratta di una forma ambigua – tanto attiva quanto passiva – di oblio. In quanto attivo, questo oblio implica la stessa specie di responsabilità di quella imputata agli atti di negligenza, di omissione, in tutte le situazioni di in-azione, in cui ad una coscienza illuminata e onesta appare subito che si doveva e si poteva sapere, o perlomeno cercare di sapere.”<sup>317</sup>

Si entra nell’ambito dell’oblio attivo con l’*oblio selettivo*. La selezione del ricordo inizia già al livello profondo dell’usura dell’iscrizione, e su questa selettività originaria si fonda la convinzione comune che non ci si può ricordare di tutto: una memoria senza lacune sarebbe per la coscienza un fardello insopportabile. All’erosione, che la filosofia classica attribuiva all’effetto del tempo, si aggiungono inoltre le rimozioni al livello pulsionale inconscio. Proprio su queste stratificazioni di oblio più o meno profondo, più o meno attivo, si fondano le modalità selettive dell’oblio inerenti al racconto e alla formazione di una “coerenza narrativa.” Ovviamente, per raccontare è necessario eliminare gli avvenimenti e gli episodi considerati non pertinenti o non essenziali al racconto stesso; la storia, a sua volta, a causa dei suoi legami inscindibili con il racconto, ne assume su di sé l’attività selettiva, scartando tutti quei documenti e quelle tracce che non meritano di essere archiviati. In questo senso, come si è già sottolineato, è possibile intraprendere una critica delle ideologie in base alla politica di selezione che queste hanno messo in atto al fine di manipolare le dosi di memoria e oblio collettivi. Tutti questi strati latenti e silenziosi dell’oblio possono essere compresi sotto il titolo di *oblio archiviato*. Resta comunque il fatto che

<sup>317</sup> P. Ricoeur, *Ricordare, dimenticare, perdonare*, cit., p. 106.

l'oblio conserva essenzialmente una funzione benefica relativa alla configurazione del racconto, sia esso storico o letterario: "la scrittura della storia è sotto questo aspetto caratterizzata da un *uso ragionato dell'oblio*, implicito nel lavoro della memoria."<sup>318</sup> In ultima analisi, l'oblio non è di per sé meramente nocivo per il lavoro della memoria ma, in quanto costantemente esposto al rischio della manipolazione e della strumentalizzazione, il suo uso è affidato alla scelta etica per la fedeltà al passato e per una *pacificazione* con esso. Tale pacificazione non è un semplice azzeramento, ma passa attraverso l'aspro sentiero del riconoscimento del male subito o commesso, quindi attraverso il lavoro della memoria; tuttavia, la memoria non deve né irrigidirsi in un protrarre indefinito la ferita del passato né dimenticarlo, ma sciogliere quel nodo irrisolto, quel rapporto conflittuale e violento, in una dialettica di memoria e oblio attivo che sola può porre fine alla catena delle vendette reciproche. Una tale dialettica si realizza nel particolarissimo e rarissimo gesto del *perdono*.

#### §4. *Pacificarsi col passato: il perdono difficile*

Al termine dell'*excursus* fenomenologico sulle nozioni di memoria e di oblio – e sul rapporto dialettico che si instaura tra i due – si può legittimamente porre la questione della possibilità di un incontro fecondo tra le prospettive di Girard e Ricoeur. Tale possibilità risiede nel fatto che qualsiasi forma di rinuncia alla violenza, nel senso suesposto di una rottura definitiva della catena delle vendette mimetiche, deve fare i conti con un evento violento subito, dunque appartenente al proprio passato, un passato ferito con cui - attraverso un difficilissimo uso attivo

<sup>318</sup> Ivi, p. 108.

dell'oblio – pacificarsi. La fecondità ermeneutica dell'incontro tra le prospettive di Girard e Ricoeur si mostra pertanto nella misura in cui l'ultima riflessione del secondo si innesta su problematiche e nodi irrisolti esplicitati per la prima volta in modo scientifico dalla teoria mimetica: se si deve dare la possibilità di un pensiero non-sacrificale e di un'esistenza non violenta, essa si scontra con la necessità della pacificazione col passato, dunque con quel misterioso effetto – sempre esposto a molteplici rischi – dell'oblio mediante cui è possibile curare la ferita della memoria.

L'intreccio di memoria e oblio si manifesta come possibilità della pacificazione col passato nella nozione di *perdono*. In prima approssimazione, il perdono è una forma di oblio attivo, in quanto esatto contrario dell'oblio passivo, tanto nella sua forma inconscia che in quella dell'oblio di fuga. Tuttavia, il perdono non è interamente assimilabile neppure all'oblio attivo, semmai ne rappresenta una forma particolare, in quanto non verte sugli avvenimenti in se stessi, la cui traccia viene accuratamente conservata, ma sulla *colpa*, la vera responsabile della ferita della memoria e dell'incapacità di quest'ultima di proiettarsi nuovamente verso il futuro.

L'oggetto di oblio non è l'avvenimento passato, l'atto criminale, ma il suo *sensu* e il suo posto nell'intera dialettica della coscienza storica. In più, a differenza dell'oblio di fuga, il perdono non rimane chiuso entro un rapporto narcisistico tra sé e sé, poiché presuppone la mediazione di un'altra coscienza, quella della vittima, la sola abilitata a perdonare. L'attore principale degli avvenimenti che feriscono la memoria – l'autore dei *tor- ti* – può soltanto *chiedere* perdono; ancora, deve affrontare il rischio del rifiuto. In questa misura il perdono deve anzitutto essersi scontrato con l'imperdonabile.<sup>319</sup>

<sup>319</sup> Ivi, p. 110.

Questo aspetto fondamentale deve mettere in guardia contro ogni apparente facilità del perdono: se esso deve guarire la memoria ferita, non deve confondersi con l'*oblio facile*, il quale è sempre riconducibile all'oblio di fuga. Al fine di riconoscere più analiticamente queste forme inautentiche di perdono, è utile illustrare brevemente i contesti in cui normalmente si invoca il perdono. In primo luogo occorre considerare l'ambito religioso, in cui il perdono dei peccati si riduce spesso a mera formalità. Sul piano giudiziario, il perdono indica la riabilitazione, ossia la cancellazione di tutte le "incapacità in decadimento"<sup>320</sup> e il ristabilimento del condannato nella sua condizione di cittadino a tutti gli effetti. Più problematica è l'*amnistia*, con la quale si passa dall'ambito giudiziario a quello politico, che consiste in un'amnesia istituzionale che prescrive di regolarsi come se il crimine non fosse stato compiuto; in una tale operazione, per quanto sia lodevole il tentativo di riconciliazione nazionale, pesa l'ombra dei misfatti della memoria manipolata e dell'oblio imposto: spetta allora allo storico l'arduo compito di contrastare il tentativo di cancellazione dei fatti, promuovendo un uso ragionato della memoria collettiva. Una perplessità simile può levarsi circa le domande solenni di perdono pronunciate da uomini rappresentanti di alte cariche istituzionali e indirizzate alle vittime delle tragiche barbarie novecentesche: queste domande di perdono, per quanto coraggiose e onorevoli, toccano *davvero* la radice della sofferenza? specularmente, come si possono formulare inautentiche richieste di perdono, si può anche incorrere nell'inautentica concessione del perdono, nel cosiddetto *perdono facile*. Infatti, la pretesa di esercitare il perdono come un potere innesca una serie di trappole: ad esempio, il perdono di auto-compiacimento non fa che prolungare l'oblio di fuga, così come il perdono di benevolenza cospira con l'impunità del colpevole.

<sup>320</sup> Quest'espressione si trova nel Codice Penale francese.

“Ciò di cui c'è bisogno è un nuovo rapporto con la *colpa*, con la *perdita* [...]. La ricerca di questo nuovo rapporto passa attraverso una rivalutazione dell'idea di dono, che sta alla base dell'idea di perdono.”<sup>321</sup>

L'accostamento tra dono e perdono non è casuale e semplicemente dettato dalla vicinanza semantica dei due concetti in molte lingue (*don/pardon, dono/perdono, Gabe/Vergebung, gift/forgiving*). Donare è, secondo quasi tutti i vocabolari, lasciare a qualcuno una cosa che si possiede o di cui si gode senza ricevere nulla in cambio. L'attenzione si focalizza subito sull'assenza di reciprocità, la dissimmetria tra il donatore e il ricevente sembra completa. In effetti, il nodo concettuale attorno a cui ruota tutta la questione del dono – e dunque anche del perdono – si presenta così: il dono si colloca al di fuori di ogni scambio o soltanto della forma mercificata di esso? Sotto questo aspetto, esemplari sono i lavori ormai classici di Marcel Mauss<sup>322</sup> e Georges Bataille,<sup>323</sup> mentre il primo sottolinea come il dono non si opponga allo scambio, bensì al calcolo e all'interesse, il secondo rivendica nella nozione di *dépense* la più totale estraneità all'economia dello scambio. All'interno di questa dialettica di ricomprensione-estraneità del dono rispetto alla logica dello scambio si rivolgono le critiche indirizzate al dono – e a quelle forme pubbliche o private che si richiamano allo spirito di generosità e gratuità che oggi si manifestano nel volontariato, nelle organizzazioni umanitarie, ecc. - in tempi a noi molto più vicini. La più nota ed articolata tra queste critiche è senz'altro

<sup>321</sup> P. Ricoeur, *Ricordare, dimenticare, perdonare*, cit., p. 113.

<sup>322</sup> M. Mauss, *Teoria generale della magia*, Torino, Einaudi, 1965, pp. 135-292 (tit. orig. *Essai sur le don*, in “L'Année Sociologique”, I, 1923-'24, pp. 30-186).

<sup>323</sup> G. Bataille, *La parte maledetta*, cit.

quella di Jacques Derrida.<sup>324</sup> In sintesi, la posizione derridiana sul dono s'incetra sulla sua intrinseca impossibilità: *a)* affinché vi sia dono non dev'esserci reciprocità,<sup>325</sup> laddove, al contrario, anche solo la resa di un saluto, di un invito, ecc. rientra già all'interno di un'economia di scambio; *b)* affinché vi sia dono, bisogna che il donatario non restituisca, non si sdebiti,<sup>326</sup> poiché il donatario può beneficiare del dono soltanto nella misura in cui non ne sia cosciente, ovvero non lo interpreti come qualcosa che dev'essere reso; *c)* l'oblio del dono dev'essere tale anche dal lato del donatore, affinché egli doni senza risvegliare in se stesso la gratificazione dell'essere-donante<sup>327</sup>; *d)* in ultima analisi, il soggetto e l'oggetto sono arresti del dono.<sup>328</sup> Da ciò consegue che "al limite, il dono come dono dovrebbe non apparire: né al donatario né al donatore",<sup>329</sup> il che equivale a dire che è intrinsecamente impossibile. Ricoeur smonta queste critiche mostrando che esse sono valide soltanto nell'ambito dello scambio commerciale, mentre il dono mira ad una forma ben più alta di scambio. In ultima analisi, tutte le obiezioni contro l'autenticità del dono presuppongono un interesse nascosto dietro alla generosità, mantenendosi dunque entro lo spazio dell'economia mercificata e dell'equivalenza monetaria. Il dono autentico, al contrario, spezza con questa reciprocità, incarna il comandamento evangelico di amare i propri nemici: l'unico vero dono è infatti quello che offriamo a chi, per ipotesi, non ce lo renderà in quanto nostro nemico. Tuttavia, proprio in questo gesto che rompe con la reciprocità il nemico può diventare amico, la fe-

<sup>324</sup> J. Derrida, *Donare il tempo. La moneta falsa*, Milano, Raffaello Cortina, 1996 (tit. orig. *Donner le temps. La fausse monnaie*, Parigi, Ed. Galilée, 1991).

<sup>325</sup> Ivi, p. 14.

<sup>326</sup> Ivi, p. 15.

<sup>327</sup> Ivi, p. 25.

<sup>328</sup> Ivi, p. 26

<sup>329</sup> Ibidem.

rita che avvelenava il nostro passato è sanata e la pacificazione realizzata autenticamente. “Su questo modello estremo gli atti privati o pubblici di generosità, sempre sospettati di conformarsi segretamente alla logica commerciale, non troveranno la loro legittimazione ultima se non nella ricostruzione di un legame di reciprocità, al di là della rinuncia alla riconoscenza e alla restituzione, e questo a un livello non commerciale dello scambio.”<sup>330</sup>

In queste ultime considerazioni sull’originalità del dono rispetto alla logica dello scambio di merci o beni, originalità fondata sulla rottura della reciprocità mimetica e l’apertura alla reciprocità gratuita, il dono stesso si mostra nella sua affinità – se non identità – con il perdono autentico, quello che Ricoeur chiama *perdono difficile*, che non va confuso con le forme di perdono facile che si sono già elencate.

Il perdono difficile è quello che, prendendo sul serio il tragico dell’azione, punta alla radice degli atti, alla fonte dei conflitti e dei torti che richiedono il perdono: non si tratta di cancellare un debito su una tabella dei conti, al livello di un bilancio contabile, si tratta di sciogliere dei nodi. [...] È qui che il perdono confina con l’oblio attivo: non con l’oblio dei *fatti*, in realtà incancellabili, ma del loro *sensu* per il presente e il futuro. Accettare il debito non pagato, accettare di essere e rimanere un debitore insolvente, accettare che ci sia una perdita. [...] Ammettere che l’oblio di fuga e la persecuzione senza fine dei debitori sono frutto della stessa problematica. Tracciare una linea sottile tra l’amnesia e il debito infinito.<sup>331</sup>

Le parole qui impiegate da Ricoeur per definire il perdono difficile avrebbero potuto senza alcun dubbio essere utilizzate anche da Girard. Tuttavia, a parere nostro, questa convergenza

<sup>330</sup> P. Ricoeur, *Ricordare, dimenticare, perdonare*, cit., p. 116.

<sup>331</sup> Ivi, p. 117.



non riguarda soltanto una particolare sintonia tra due percorsi di pensiero differenti, ma il sintomo di una coscienza intellettuale sempre più diffusa che percepisce come essenziale per la nostra epoca la necessità di rompere la catena della violenza e che si sforza di ripensare da un lato la natura mimetica della violenza stessa e dall'altro le aspre vie di uscita da essa attraverso il difficile tentativo della pacificazione col passato. È a questo livello di pensiero che le riflessioni di Ricoeur e, anche se in misura e secondo un percorso differente, di Girard si incontrano col messaggio evangelico. Come si è visto, secondo Ricoeur la possibilità del perdono difficile coincide con l'assunzione dello spirito di gratuità di cui il primo grande esempio è Cristo. Girard, com'è noto, oppone al mimetismo violento la riflessione e l'esegesi del testo biblico in chiave anti-sacrificale, riconoscendo nel messaggio di Cristo la prima radicale denuncia della violenza vittimaria, denuncia da cui prende avvio il secolare processo di decostruzione del sistema sacrificale su cui si fondano le civiltà umane.<sup>332</sup> Interrompere la reciprocità violenta significa non farsi più veicolo e tramite delle vendette senza fine, ripensare a fondo la natura mimetica dell'esistenza umana e comprendere l'assurdità di ogni logica vittimaria. Tuttavia, interrompere la reciprocità violenta non significa rompere con *ogni* reciprocità, ma incamminarsi sulla via della buona reciprocità, dello spirito del dono e del perdono autentico, cioè - in ultima ana-

<sup>332</sup> Non è possibile, nei limiti di questo breve lavoro, analizzare approfonditamente il fondamentale ruolo dell'ermeneutica religiosa nelle prospettive teoriche di Ricoeur e Girard: basti qui ricordare che entrambi approdano ad un esito religioso senza tuttavia assumerlo come presupposto delle loro riflessioni, pena l'incomunicabilità al di fuori dell'ambito religioso, ma come un naturale coronamento di istanze rigorosamente scientifiche e filosofiche. Per un confronto più dettagliato tra Ricoeur e Girard circa la problematica ermeneutico-religiosa della demistificazione del sacro violento, rimando al mio *Al di là della vittima. Cristianesimo, violenza e fine della storia*, cit.

lisi – dell’assunzione radicale del messaggio evangelico. Infine, significa aprire un nuovo orizzonte per il pensiero, in cui la fenomenologia della memoria, l’ontologia del dono e l’ermeneutica del *kerygma* cristiano non-violento si fondono in un plesso concettuale di cui soltanto oggi si intravede la possibile portata intellettuale, esistenziale ed escatologica. I pensieri di Girard e di Ricoeur, come ogni pensiero autenticamente vivo, “danno da pensare”, cioè *chiedono* di non essere conservati come un monumento, che presto verrebbe eroso dall’oblio ad opera delle mode culturali future, ma di essere confrontati, di dialogare – anche al di là dei loro testi – con altre prospettive altrettanto vive, con l’unico scopo di progredire nella comprensione dell’esistenza umana e dei doveri che l’uomo ha nei confronti di se stesso e del luogo che abita. Un percorso lungo e spesso tortuoso, non esente da rischi, né dalla possibilità di smarrimenti; tuttavia, un percorso che va tentato, perché “il male è forte come il perdono, ma il perdono è forte come il male.”<sup>333</sup>

<sup>333</sup> V. Jankélévitch, *Il perdono*, Milano, IPL, 1969 (tit. orig. *Le pardon*, Parigi, Montaigne, 1967).

## Bibliografia

### *Testi di Girard non inclusi nell'Avvertenza*

*Discussion avec René Girard* (a cura di A.Simon), in "Esprit", XLI, 429, Novembre 1973, pp. 528-563.

*Il pensiero rivale*, Ancona, Transeuropa, 2006.

*La pietra dello scandalo*, Milano, Adelphi 2004 (tit. orig. *Celui par qui le scandale arrive*, Paris, Desclée de Brouwer, 2001).

*Origine della cultura e fine della storia*, Milano, Raffaello Cortina, 2003.

*Sistema del delirio*, in *Il risentimento*, raccolta di saggi a cura di S.Tomelleri, Milano, Ed. Raffaello Cortina, 1999 (tit. orig. *Critique dans un souterrain*, Parigi, Grasset, 1976).

*Verità o fede debole? Dialogo su cristianesimo e relativismo*, Ancona, Transeuropa, 2006 (con G. Vattimo).

*Altri testi citati*

- Bataille G., *Histoire de l'érotisme*, in *O.C.*, IX, cit.
- Bataille G., *L'azzurro del cielo*, Torino, Einaudi, 1969 (tit. orig. *Le bleu du ciel*, in *O.C.*, IV, cit.).
- Bataille G., *L'esperienza interiore*, Bari, Dedalo, 1978 (tit. orig. *L'expérience intérieure*, Parigi, Gallimard, 1943, anche in *O.C.*, V, cit.).
- Bataille G., *La littérature et le mal*, in *O.C.*, IX, cit.
- Bataille G., *La parte maledetta*, Torino, Bollati Boringhieri, 1992 (tit. orig. *La parte maudite*, Parigi, Gallimard, 1949, anche in *O.C.*, VII, Parigi, Gallimard, 1970).
- Bataille G., *La sovranità*, in *O.C.*, V, cit.
- Bataille G., *Lascaux, ou la naissance de l'art*, in *O.C.*, IX, cit.
- Bataille G., *Storia dell'occhio*, Roma, Gremese Editore, 2000 (tit. orig. *Histoire de l'œil*, in *O.C.*, I, cit.).
- Bataille G., *Teoria della religione*, Milano, SE, 2002 (tit. orig. *Théorie de la religion*, Parigi, Gallimard, 1948, anche in *O.C.*, VII, cit.).
- Bataille, *L'eroticismo*, Milano, SE, 2003 (tit. orig. *Histoire de l'érotisme*, in *O.C.*, VIII, cit.).
- Bataille, *La haine de la poésie*, in *O.C.*, III, cit.
- Bateson G., *Verso un'ecologia della mente*, Milano, Adelphi, 1995 (tit. orig. *Toward a Theory of Schizophrenia*, in *Steps to an Ecology of mind*, Londra, Intertext, 1972, pp. 201-274).

- Beaufret J., *Dialogue avec Heidegger*, Parigi, Ed. de Minuit, 1974.
- Bonte p. - Izard M., *Dictionnaire de l'Ethnologie et de l'anthropologie*, Parigi, Presses Universitaires, 1992.
- Bubbio p. D., *Ermeneutica: ancora pensiero sacrificale? Heidegger, Derrida e Ricoeur secondo il pensiero di René Girard*, in "Annuario Filosofico 1999", n. XV, 1999, Milano, Mursia, pp. 449-481.
- Bubbio p. D., *Il sacrificio intellettuale*, Torino, Il Quadrante, 1999.
- Caillois R., *I giochi e gli uomini*, Milano, Bompiani, 1981 (tit. orig. *Les jeux et les hommes*, Parigi, Gallimard, 1958).
- Canullo C., *La fenomenologia rovesciata. Percorsi tentati in J.L. Marion, M. Henry e J.L. Chrétien*, Torino, Rosenberg & Sellier, 2004.
- Casini F., *Bibliographie des études girardiennes en France et en Italie*, Parigi, Ed. L'Harmattan, 2004.
- Costa V., *Husserl*, Roma, Carocci, 2009.
- Courtine J.F., *Heidegger en France*, Parigi, Vrin, 1990.
- Darwin C., *L'origine della specie*, Roma, Newton Compton, 1973 (tit. orig. *L'origine de l'espèce*, Londra, Penguin, 1859).
- Deleuze J.- Guattari F., *L'Anti-Edipo*, Torino, Einaudi, 1975 (tit. orig. *L'Anti-Cedipe*, Parigi, Ed. de Minuit, 1972).
- Derrida J., *Della grammatologia*, Milano, Jaca Book, 1969 (tit. orig. *De la grammatologie*, Parigi, Ed. de Minuit, 1967).

- Derrida J., *Donare il tempo. La moneta falsa*, Milano, Raffaello Cortina, 1996 (tit. orig. *Donner le temps. La fausse monnaie*, Parigi, Ed. Galilée, 1991).
- Derrida J., *Perdonare*, trad. it. Milano, Raffaello Cortina, 2004 (tit. orig. *Pardonnez: l'impardonnable et l'imprescriptible*, Parigi, Ed. de l'Herne, 2004).
- Derrida J., *Posizioni*, Verona, Bertani, 1975 (tit. orig. *Positions*, Parigi, Ed. du Seuil, 1974).
- Derrida, *La farmacia di Platone*, in *La disseminazione*, Milano, Jaca Book, 1989 (tit. orig. *La pharmacie de Platon*, Parigi, Ed. du Seuil, 1972).
- Dupuy J.P., *Ordini e disordini. Inchiesta su un nuovo paradigma*, Firenze, Hopefulmonster, 1986 (tit. orig. *Ordres et désordres*, Parigi, Seuil, 1982).
- Durkheim E., Hubert H. Mauss M., *Le origini del pensiero magico*, Torino, Einaudi, 1951 (tit. orig. *Essai sur quelques formes de classification*, *Année Sociologique*, VI, 1901-2).
- Durkheim E., *La Prohibition de l'inceste*, in *L'Année Sociologique*, 1, 1898.
- Durkheim E., *Le forme elementari della vita religiosa*, Milano, Ed. di Comunità, 1982 (tit. orig. *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Parigi, Presses Universitaires, 1912).
- E.B. Tylor, *Primitive culture*, Londra, Murray, 1871.
- Filoramo G., *Manuale di storia delle religioni*, Bari, Laterza, 1998.
- Formenti C., *Prometeo e Hermes*, Napoli, Liguori, 1986.
- Fornari G., *Tra Dioniso e Cristo*, Bologna, Pitagora, 2001.

- Frazer J., *Il ramo d'oro*, Torino, Boringhieri, 1965 (tit. orig. *The golden bough. A study in Comparative Religion*, Londra, McMillan, 1890).
- Freud S., *Psicologia delle masse e analisi dell'Io*, in *Opere*, IX, Torino, Boringhieri, 1978 (tit. orig. *Massenpsychologie und Ich-Analyse*, in *G.W.*, XIII, Francoforte sul Meno, Fischer Verlag, 1968).
- Freud S., *Totem e tabù*, in *Opere*, VII, cit., pp. 1-164 (tit. orig. *Totem und Tabu*, in *G.W.*, IX, cit.).
- Guillet J., *René Girard et le sacrifice*, in « *Etudes* », 351, Luglio 1979.
- Habermas J., *Il discorso filosofico della modernità*, Bari, Laterza, 1997; tit. orig. *Der philosophische Diskurse der Moderne*, Francoforte, Suhrkamp, 1986.
- Hauser F., *L'enseignement des sciences sociales*, Parigi, Ed. de Minuit, 1903.
- Heidegger M., *Introduzione alla metafisica*, Milano, Mursia, 1968 (tit. orig. *Einführung in die Metaphysik*, in *Gesamtausgabe*, II, Francoforte sul Meno, Klosterman 1975 e sgg.).
- Heidegger M., *Logos*, in *Saggi e discorsi*, Milano, Mursia, 1976, pp. 141-157 (tit. orig. *Logos*, in *Vorträge und Aufsätze*, in *Gesamtausgabe*, III, cit.).
- Heidegger M., *Ormai solo un dio ci può salvare*, Milano, Guanda, 1987.
- Heidegger M., *Tempo ed essere*, Milano, Longanesi, 2007 (tit. orig. *Zur Sache des Denkens*, Tubinga, M.Niemeyer, 1969).

- Heidegger, *Essere e tempo*, Milano, Longanesi, 1976 (tit. orig. *Sein und Zeit*, Tubinga, M.Niemeyer 1927).
- Husserl E., *L'idea della fenomenologia*, Roma-Bari, Laterza, 1992 (tit. orig. *Die Idee der Phänomenologie*, L'Aia, Nijhoff 1950).
- Husserl E., *La filosofia come scienza rigorosa*, Roma-Bari, Laterza, 2001 (tit. orig. *Philosophie als strenge Wissenschaft*, pubblicato per la prima volta nel 1911 sulla rivista internazionale *Logos*).
- Husserl E., *Per la fenomenologia della coscienza interna del tempo*, trad. it. Milano, Franco Angeli, 1985 (tit. orig. *Vorlesungen zur phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins*, Halle, Niemeyer 1928).
- Jakobson R., *Saggi di linguistica generale*, Milano, Feltrinelli, 1970 (tit. orig. *Essais de linguistique generale*, Parigi, Ed. De Minuit, 1963).
- Jankélévitch V., *Il perdono*, Milano, IPL, 1969 (tit. orig. *Le pardon*, Parigi, Montaigne, 1967).
- Kojève A., *Introduzione alla lettura di Hegel*, Milano, Adelphi, 1996 (tit. orig. *Introduction à la lecture de Hegel*, Parigi, Gallimard, 1947).
- Kroeber A.L., *Anthropology To-Day*, Chicago, University of Chicago Press, 1953.
- Lacan J., *L'aggressività in psicanalisi*, in *Scritti*, Torino, Einaudi, 1970 (tit. orig. *L'aggressivité en psychanalyse*, in *Écrits*, Parigi, Seuil, 1966).
- Lévi-Strauss C., *Antropologia strutturale*, Milano, Il Saggiatore, 1966 (tit. orig. *Anthropologie structurale*, Parigi, Librairie Plon, 1958).



- Lévi-Strauss C., *Dal miele alle ceneri*, Milano, Il Saggiatore, 1968 (tit. orig. *Du miel aux cendres*, Parigi, Librairie Plon, 1966).
- Lévi-Strauss C., *Il crudo e il cotto*, Milano, Il Saggiatore, 1966 (tit. orig. *Le cru et le cuit*, Parigi, Librairie Plon, 1964).
- Lévi-Strauss C., *Il pensiero selvaggio*, Milano, Il Saggiatore, 1964 (tit. orig. *La pensée sauvage*, Parigi, Librairie Plon, 1962).
- Lévi-Strauss C., *Il totemismo oggi*, Milano, Feltrinelli, 1964 (tit. orig. *Le totémisme aujourd'hui*, Parigi, Presses Universitaires de France, 1962).
- Lévi-Strauss C., *L'origine delle buone maniere a tavola*, Milano, Il Saggiatore, 1970 (tit. orig. *L'origine des bonnes manières de table*, Parigi, Librairie Plon, 1968).
- Lévi-Strauss C., *L'uomo nudo*, Milano, Il Saggiatore, 1974 (tit. orig. *L'homme nu*, Parigi, Librairie Plon, 1971).
- Lévi-Strauss C., *Le strutture elementari della parentela*, Milano, Feltrinelli, 1984 (tit. orig. *Les structures élémentaires de la parenté*, Parigi, Presses Universitaires de France, 1949).
- Lévi-Strauss C., *Mito e significato*, Milano, Il Saggiatore, 1980 (tit. orig. *Myth and meaning*, Toronto, University of Toronto Press, 1978).
- Lowie R., *Traité de sociologie primitive*, Parigi, Ed. de Minuit, 1935.
- Maine H.S., *Dissertations on Early Law and Customs*, Londra, Murray, 1883.

- Malinowski B., *Culture*, in *Encyclopaedia of Social Sciences*, IV, New York, 1931, pp. 621-645; trad. it. in p. Rossi [a cura di], *Il concetto di cultura*, cit., pp. 134-192.
- Malinowski B., *Il mito e il padre nella psicologia primitiva*, Roma, Newton Compton, 1976 (*The Father in Primitive Psychology*, New York, Norton, 1966).
- Malinowski B., *Teoria scientifica della cultura e altri saggi*, Milano, Feltrinelli, 1962 (tit. orig. *A scientific Theory of Culture*, New York, McMillan, 1944).
- Mauss M., *Teoria generale della magia e altri saggi*, Torino, Einaudi, 1965 (tit. orig. *Sociologie et Anthropologie*, Parigi, Presses Universitaires de France, 1951).
- Moravia S., *La ragione nascosta. Scienza e filosofia nel pensiero di Lévi-Strauss*, Firenze, Sansoni, 1969.
- Moravia S., *Lévi-Strauss e l'antropologia strutturale*, Firenze, Sansoni, 1973.
- Morigi S., *Nervature kierkegaardiane nel pensiero francese del Novecento: da Gabriel Marcel a Denis de Rougemont e René Girard*, in "Nota Bene. Quaderni di studi kierkegaardiani", 2, 2002, pp. 101-125.
- Nietzsche F., *Al di là del bene e del male*, in *Opere*, a cura di G. Colli e M. Montinari, VI, tomo II, Milano, Adelphi, 1968 (tit. orig. *Jenseits der Gut und Böse*, in *G.W.*, VI, tomo II, Berlino, de Gruyter, 1967 e sgg.).
- Nietzsche F., *Frammenti postumi 1882-1884*, in *Opere*, VII, cit. (tit. orig. *Bruchstücke Nachträglichen 1882-1884*, in *G.W.*, VII, cit.).
- Nietzsche F., *La gaia scienza*, in *Opere*, V, tomo II, cit. (tit. orig. *Die fröhliche Wissenschaft*, in *G.W.*, V, tomo II, cit.).

- Pareyson L., *Filosofia della libertà*, Genova, Il Melangolo, 1989.
- Radcliffe-Brown H., *Struttura e funzione nella società primitiva*, Milano, Jaca Book, 1968 (tit. orig. *Structure and Function in Primitive Society*, New York, Free Press, 1965).
- Remotti F., Lévi-Strauss. *La struttura e la storia*, Torino, Einaudi, 1971.
- Remotti F., *Prima lezione di antropologia*, Bari, Laterza, 1990.
- Ricoeur p. , *A l'école de la phénoménologie*, Parigi, Vrin, 1986.
- Ricoeur p. , *La memoria, la storia, l'oblio*, Milano, Raffaello Cortina, 2003 (tit. orig. *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Parigi, Ed. du Seuil, 2000).
- Ricoeur p. , *Ricordare, dimenticare, perdonare*, Bologna, Il Mulino, 2004 (tit. orig. *Das Rätsel der Vergangenheit. Erinnern – Vergessen – Verzeihen*, Gottinga, Wallstein, 1998).
- Rougemont D. de, *L'amore e l'Occidente*, Milano, Mursia, 1993 (tit. orig. *L'amour et l'Occident*, Parigi, Grasset, 1939).
- Sartre J.P., *Che cos'è la letteratura?*, Milano, Il Saggiatore, 1976 (tit. orig. *Qu est-ce que la littérature?*, in *Situation*, II, Parigi, Gallimard, 1948).
- Sartre J.P., *L'essere e il nulla*, Milano, Il Saggiatore, 1997 (tit. orig. *L'être et le néant*, Parigi, Gallimard, 1943).
- Saussure F. de, *Corso di linguistica generale*, Bari, Laterza, 1967 (tit. orig. *Cours de linguistique générale*, Parigi, Payot, 1922).
- Serres M., *Passaggio a nord-ovest*, Parma, Pratiche Ed., 1984 (tit. orig. *Hermès V. Le passage du Nord-Ouest*, Parigi, Ed. de Minuit, 1980).

- Tarditi C., *Al di là della vittima. Cristianesimo, violenza e fine della storia*, Torino, Marco Valerio, 2004.
- Tarditi C., *Con e oltre la fenomenologia. Le "eresie" fenomenologiche di J. Derrida e J.L. Marion*, Genova, Il Melangolo, 2008.
- Tarditi C., *Non solo interpretazioni, ma anche fatti. Note sulla critica girardiana al relativismo*, in M.S. Barberi - S. Morigi (a cura di), *Il cristianesimo come fine del sacro in René Girard*, Atti del Convegno svoltosi presso l'Università di Arezzo nell'aprile 2008, Ancona, Transeuropa, 2009.
- Watzlavick p. , Beavin J., Jackson D., *Pragmatica della comunicazione umana*, Roma, Astrolabio, 1971 (tit. orig. *Pragmatics of Human Communications*, New York, Norton, 1967).
- Weil S., *La connaissance surnaturelle*, Parigi, Gallimard, 1950.

Bozza