

CLAUDIO TARDITI

Al di là della vittima

Cristianesimo e fine della storia

con una lettera inedita di René Girard



Claudio Tarditi

Al di là della vittima

Cristianesimo e fine della storia

©Marco Valerio Editore

Via Sant'Ottavio, 53

10124 Torino TO

La riproduzione, anche solo parziale, di questo testo, a mezzo di copie fotostatiche o con altri strumenti, senza l'esplicita autorizzazione dell'Editore, costituisce reato e come tale sarà perseguito.

ISBN 88-88132-??-?

I edizione - mese anno

Ristampa

0 1 2 3 4 5 6 7 8 9

Alla nonna,
che ha reso sopportabile
l'asprezza del sacrificio

Prefazione

(Con una lettera inedita di René Girard)

I miei primi contatti epistolari con René Girard risalgono al 2001, anno in cui i miei studi di filosofia della religione si sono indirizzati verso il problema del sacro nei suoi rapporti – che ho sempre creduto non soltanto etimologici – con la complessa questione del sacrificio nelle sue varie accezioni. Si trattava comunque di studi filosofici, quindi né antropologici né teologici; tuttavia, man mano che il lavoro procedeva, mi accorgevo che una ricerca filosofica sul sacrificio – pur mantenendo il suo costitutivo carattere critico - non poteva non confrontarsi con le maggiori prospettive antropologiche sul sacrificio nelle civiltà d'interesse etnologico, così come non poteva non fare i conti con una tradizione religiosa che, almeno come punto di partenza – non ho mai escluso la possibilità di estendere la ricerca anche ad altre tradizioni religiose, ma da qualche parte si deve pur iniziare! - non poteva che essere quella cristiana.

Con questo spirito ho quindi intrapreso la lettura delle opere maggiori di René Girard, da *Dostoevskij: dal doppio all'unità* a *La violenza e il sacro*, da *Menzogna romantica e verità romanzesca* a *Delle cose nascoste*, sino ai saggi più recenti come *Vedo Satana cadere come la folgore*, trovandovi sempre più non soltanto una originalissima sintesi di

prospettiva antropologica, filosofica e religiosa, ma, come scrive Guillet, “una preoccupazione calorosa per l’umanità, un senso profondo delle minacce che pesano su di essa, il bisogno di trovare il punto giusto, la parola efficace per illuminare e per risolvere. Non si può restare indifferenti a questa passione per l’uomo, a questo bisogno di convincerlo, di salvarlo”¹. Roberto Calasso, ne *La rovina di Kasch*², afferma che Girard è “l’ultimo dei porcospini”, riprendendo il famoso verso di Archiloco, secondo cui “la volpe sa molte cose, ma il porcospino sa un’unica grande cosa”. Sempre secondo Calasso, questa grande cosa è il *capro espiatorio*. Tuttavia, di recente un altro critico e amico di Girard, Pierpaolo Antonello, ha notato che, a onor del vero, Girard sa anche un’altra grande cosa: il *desiderio mimetico*³. La straordinaria forza del sistema girardiano e la sua originalità – che come ho cercato di mostrare in questo libro, è ad un tempo epistemologica, ontologica ed etica – scaturisce proprio dal fecondissimo nodo concettuale che unisce la tematica del desiderio e quella della violenza collettiva nel sacrificio rituale.

Cercando di tener conto del maggior numero possibile dei riferimenti culturali che emergono dai testi di Girard, riferimenti che spesso assumono la forma della polemica sottile e ironica, tipica dello stile girardiano, ma che non sempre sono del tutto trasparenti, mi sono interrogato sulla possibilità di tracciare dei “fili rossi” che congiungessero alcune delle maggiori prospettive teoriche contemporanee – sia sul versante della riflessione filosofica sia su quello dell’indagine antropologica e psicologica –

¹ J. Guillet, *René Girard et le sacrifice*, in “Etudes”, 351, Luglio 1979, p. 91 (trad. nostra).

² R. Calasso, *La rovina di Kasch*, Milano, Adelphi 1983.

³ Cfr. P. Antonello, *Prefazione a R. Girard, Origine della cultura e fine della storia*, Milano, Raffaello Cortina Ed. 2003.

con la teoria mimetico-vittimaria, o per lo meno che potessero fungere negativamente da “reagente” per mettere meglio a fuoco la portata innovativa. Ne è nato un notevole lavoro di ricerca testuale che, sebbene si concentri essenzialmente sul Girard delle opere maggiori e si riferisca meno ai primi scritti di critica letteraria – scritti che meriterebbero uno studio apposito, e che alcuni studiosi stanno sempre più rivalutando⁴ – tenta di ricostruire le coordinate culturali del pensatore avignonese quasi fuggito dall’asfittico ambiente accademico francese⁵ per lavorare in piena autonomia negli Stati Uniti alla stesura della propria teoria.

Per maggiore brevità, riporto qui di seguito il passo della mia lettera a Girard a proposito dei suoi rapporti con le maggiori correnti del pensiero contemporaneo, con a seguire il testo integrale della sua risposta.

Turin, 3 Févr. 2001

Prof. Girard,

[...]

Ici à Turin en 1997 a été soutenue une thèse aux titres “ *Le sacrifice intellectuel* ”, rédigé par le Doct. Bubbio, sur les rapports entre Votre systhème et la philosophie de la religion; dans cette occasion Vous même, dans une lettre au Doct. Bubbio datée

⁴ Cfr. 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 M.Bruttini, *Desiderio metafisico e malattia ontologica. Il primo Girard critico letterario*, tesi di laurea discussa presso l’Università di Siena, A.A. 2001-2002, relatore S.Morigi.

⁵ Cfr. P.Antonello, *L’ultimo dei porcospini: intervista biografico-teorica a René Girard*, in “Iride”, 19, 1996, pp. 9-56.

14 Juin 1997, Vous aviez exprimé Votre accord avec ce possible développement de Vos analyses sur le rôle du sacrifice dans les sociétés, soit primitives soit modernes. Cet étude remarquait les mécanismes par lesquelles, dans l'époque moderne et contemporaine, aux sacrifices sanglants de l'antiquité se remplacent des formes toujours plus subtiles et intellectualisées mais autant violentes et rituelles; enfin, on cherchait la possibilité d'une rencontre entre une philosophie qui ne fut plus métaphysique violente et une foi qui ne fut plus religion sacrificielle.

L'étude que je me propose de développer se pose dans la même perspective, en cherchant à affronter une question souvent omise par la critique, c'est-à-dire les rapports de continuité et les points de rupture entre Votre pensée et la culture française du XXème siècle. La question est la suivante: Vous vous êtes transféré aux Etats Unis quand Vous étiez très jeune, et Vous avez produit la plupart de Vos œuvres dans le milieu de l'anthropologie américaine. De quelle façon le climat culturel français des années Cinquante a influé sur Votre pensée? Comment Vous vous posez à l'égard des deux courants de pensée les plus diffusés dans cette période, c'est-à-dire l'existentialisme et le structuralisme?

En second lieu, quel rôle a rempli dans Vos études le mouvement de pensée appelé " Hegel-rennaissance ", en particulier l'œuvre de Kojève et Bataille? Enfin, quel est Votre rapport avec la tradition herméneutique, surtout avec Heidegger et Derrida?

Je Vous remercie d'avance pour le temps que Vous aurez voulu m'accorder.

Je Vous prie d'agrèer mes salutations distinguées.

Claudio Tarditi

Traduzione:

Caro prof. Girard,

[...]

Nel 1997 è stata discussa qui a Torino una tesi, dal titolo *"Il sacrificio intellettuale"*, redatta dal dott. Bubbio, sui rapporti tra il Suo sistema e la filosofia della religione; in quell'occasione Lei stesso, in una lettera al dott. Bubbio datata 14 Giugno 1997, aveva espresso il Suo accordo con quel possibile sviluppo delle analisi da Lei condotte sul ruolo del sacrificio nelle società, primitive o moderne. Quello studio metteva in luce i meccanismi per cui, in epoca moderna e contemporanea, ai sacrifici cruenti dell'antichità si sostituiscono forme sempre più sottili e intellettualizzate ma altrettanto violente e rituali; infine, si cercava la possibilità di un incontro tra una filosofia che non fosse più metafisica violenta e una fede che non fosse più religione sacrificale.

Lo studio che mi propongo di svolgere si pone nella medesima prospettiva, cercando di affrontare un tema spesso tralasciato dalla critica, ovvero i rapporti di continuità e i punti di rottura del Suo pensiero con la cultura francese del Novecento. Insomma, il problema è questo: Lei si è trasferito in giovane età negli USA, e ha prodotto gran parte delle Sue opere nell'ambiente dell'antropologia americana. In che modo ha influito sul Suo pensiero il clima culturale francese degli anni Cinquanta? Come si pone nei confronti delle due correnti di pensiero più diffuse in quel periodo in Francia, ovvero l'esistenzialismo e lo strutturalismo?

In secondo luogo, ha avuto un qualche ruolo nei Suoi studi quel movimento di pensiero detto "Hegel-renaissance", e in particolare l'opera di Kojève e Bataille?

Infine, come si relaziona alla tradizione ermeneutica, soprattutto a Heidegger e Derrida?

La ringrazio anticipatamente per il tempo che ha voluto concedermi.

Distinti saluti.

Claudio Tarditi

Stanford, March 11, 1967

Cher
Dear Claudio Tarditi.

Je ne puis répondre à votre lettre que très brièvement et je le regrette. Le climat intellectuel français m'a beaucoup plus influencé que le climat américain - (absence de réflexion socio-juridique originale en Amérique à cette époque). J'ai été influencé par les analyses de Marcel Mauss et le Neant sur la technique, la magie, l'animisme et, beaucoup plus que par le high, l'animisme en l'opt des réflexions sur la théologie romantique.

Les travaux de Lévi-Strauss à propos de la formation anthropologique, l'idée des fonctions exprimant la différentiation structurelle, qui n'est pas moins importante dans l'opposition entre la rampe à Emile Durkheim, qui n'est pas trop tard pour être influencé par lui mais il est just malgré tout de dire que je me rattache à Durkheim plus que de structuralisme (identité de religieux archaïque et du social).

En ce qui concerne Heidegger je ne l'ai vraiment lu que très récemment mais au la demande bien avant lui et j'admire ses analyses de certains de ses premiers grands textes, en particulier la Phénoménologie de l'Esprit. Le processus de construction se ramène à mes yeux à la

sur la
identité
sociale

decoverture d'une autre logique, sous-jacent
au texte qui est la logique sacrificielle.
Deirda n'est pas d'accord bien entendu.
La différence insurmontable entre toute
cette pensée et mon attitude c'est que
je suis résolu et depuis toujours
réaliste et pro-science alors que
existentialisme et économicisme me semblent
être la décomposition de l'idéalisme allemand,
plus idéaliste que jamais dans son
meilleur.
Bonne chance pour votre
travail
Pavel Jirasek

705 Frenchman's Road
Stanford, CA 94305
USA

Traduzione:
Stanford, 11 Marzo 2001.

Caro Claudio Tarditi,

non posso rispondere alla Sua lettera che molto brevemente, e mi scuso per questo.

Il clima intellettuale francese mi ha influenzato molto di più di quello americano (assenza di riflessione teorica originale nell'America di quel periodo). Sono stato influenzato dalle analisi de *Lessere e il nulla* sulla libertà, sulla malafede, ecc. molto più che dallo hegelismo nonostante i riferimenti alla lotta tra il padrone e lo schiavo in *Menzogna romantica*.

Lévi-Strauss ha svolto un ruolo negativo ma importante, io credo, nella mia formazione antropologica. L'idea dei gemelli esprime l'identità con-

flittuale ed una reazione al differenzialismo strutturalista, che non è meno importante nell'opposizione differenziazione-indifferenziazione. Lévi-Strauss mi ha ricollegato 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).

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*. Il processo decostruttore si ricollega, secondo me, alla scoperta di un'altra logica, soggiacente al testo, che è la logica sacrificale. Ovviamente Derrida non è d'accordo.

La differenza insormontabile tra tutti questi pensieri e la mia prospettiva è che io sono da sempre decisamente realista e a favore della scienza, mentre esistenzialismo e decostruzione mi sembrano essere la decomposizione dell'idealismo tedesco, più idealista che mai nel suo nichilismo.

Buona fortuna per il Suo lavoro,

René Girard

Sebbene a prima vista possa sembrare che questo lavoro si svolga interamente nell'ambito della "biografia intellettuale" di Girard, e che dunque non abbia alcun particolare interesse in una prospettiva più ampia, l'idea che mi ha guidato in questi anni è che, attraverso il confronto con il pensiero girardiano, e segnatamente mediante la sua contestualizzazione teorica nel panorama culturale contemporaneo, fosse possibile incamminarsi lungo il sentiero di una più adeguata comprensione di alcuni aspetti oscuri – come la violenza e il sacrificio – ma a mio parere costitutivi dell'esistenza umana e, in particolare, del

rapporto con la trascendenza in qualunque forma essa si manifesti. Ma, ancora più radicalmente, sono convinto che il ripensamento della violenza attraverso la lente del sistema mimetico-sacrificale - ripensamento di cui questo libro non vuole essere il risultato ma soltanto un invito alla prosecuzione - possa scoprirsi di una fecondità insperata, e possa aprire l'uomo post-moderno ad un orizzonte ontologico, etico ed escatologico di cui forse egli non sospetta ancora l'esistenza.

Desidero ringraziare quanti hanno reso possibile questo studio.

Non posso prescindere dal ringraziare lo stesso René Girard, che ha guidato, con le sue preziose indicazioni, l'intero svolgimento della presente ricerca, valorizzandola con il suo assenso.

Un sincero ringraziamento al prof. Marco Ravera, sotto la cui guida si è svolto tanto il mio intero corso di studi quanto si svolge la mia attuale attività di ricerca: tra le righe di questo libro traspaiono le lunghe conversazioni intrattenute con lui durante il suo corso su "filosofia e preghiera" del 1997, quello su Girard del 2001 e in occasione dei miei studi successivi.

Un ringraziamento particolare va a Paolo Diego Bubbio, "pioniere" degli studi girardiani a Torino e attento lettore di questo studio.

Sono riconoscente al prof. Silvio Morigi per le sua straordinaria disponibilità e per le sue preziosissime indicazioni sulle coordinate culturali girardiane.

Un sentito ringraziamento va all'Editore, e in particolare al dott. Marco Civra, per essersi "imbarcato" in quest'avventura editoriale e per la fiducia intellettuale senza la quale questo lavoro non avrebbe visto la luce.

Un ultimo - ma non meno importante - ringraziamento va ad Antonella Gentile, per il supporto informatico e,

soprattutto, per il sostegno e l'incoraggiamento che non mi ha mai fatto mancare.

Claudio Tarditi

29 Marzo 2004

Introduzione

Ripensare la violenza

Più di due millenni or sono, Democrito scriveva che la *violenza è madre e re di tutte le cose*. Aveva ragione? Ha ancora valore quell'affermazione? Viviamo in un mondo globalizzato, ci dicono i media. E anche la violenza appare in forme nuove e inaspettate che investono l'intero pianeta in modi spesso drammatici. Il nostro rapporto con la violenza è così stretto e intimo che quasi non sconvolge più. È quasi banale, talvolta noioso. Crediamo di rifletterci spesso, almeno ogni volta che la violenza ci assale nelle rappresentazioni che di essa ci offre il nostro sistema mediatico e culturale.

Ma è davvero così? Quanto le nostre riflessioni sulla violenza oltrepassano il vago e scontato giudizio negativo, e soprattutto: quanto le nostre azioni quotidiane, che giuremmo non essere violente, si rivelano invece tali?

S'impone oggi un ripensamento radicale della violenza. Non c'è più spazio per le vaghe professioni di "rinuncia alla violenza", dobbiamo convincerci che il negativo e la violenza investono – sebbene in modalità e forme differenti – l'esistenza di ogni singolo individuo: la violenza non è attribuibile esclusivamente *all'altro*, ma, in quanto si manifesta sempre all'interno di un rapporto, *mi* investe e *mi* interpella, lasciando soltanto a *me* la scelta tra una risposta violenta alla violenza e una radicale *rinuncia* ad essa.

Sembra emergere la necessità di un discorso in prima persona. Già, perché la decisione *per* o *contro* la violenza è sempre la *mia* decisione, la *mia* scelta. È tempo che l'uomo moderno, o, com'è usuale dire oggi, *post-moderno*, smetta con quel rassicurante *ha cominciato lui* che accompagna l'individuo sin dall'infanzia e che, mutando continuamente sembianze, lo accompagna per tutta la vita convincendolo di volta in volta a credere che la violenza appartenga solo all'*altro*, e inizi ad interrogarsi seriamente sui meccanismi – a volte sottili e non cruenti, ma non per questo meno violenti – in cui è inserito e nei quali si trova ad agire.

Attraverso il confronto con quello che ci sembra oggi uno dei migliori strumenti di interpretazione del problema della violenza, ossia la teoria mimetico-vittimaria di René Girard, questo libro tenta di battere il sentiero della riflessione radicale sulla violenza e cerca di chiarire i caratteri di quella che abbiamo chiamato la *rinuncia* alla violenza. Un libro per chi non pensa che la violenza sia la nostra dimensione irrinunciabile, ma che, mediante il ripensamento delle sue dinamiche, occorra assumere eticamente la necessità della scelta – a livello individuale come a livello planetario - per un nuovo e diverso rapporto con l'*alterità*.

“È venuto il tempo di perdonarci l'un l'altro. Se non lo faremo adesso, non ne avremo più il tempo”⁶.

⁶ R.Girard, *Il capro espiatorio*, Milano, Adelphi 1987, p. 325 (tit. orig. *Le bouc émissaire*, Parigi, Grasset, 1982).

Avvertenza

Dò qui di seguito l'elenco delle abbreviazioni delle opere di Girard usate per le citazioni 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.

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.

PARTE PRIMA

DEI/DÉI VIOLENTI

“Che cosa dunque ci grida mai questa avidità e questa impotenza se non che esistette altra volta nell'uomo una vera felicità, di cui non gli resta ora che il segno e la traccia del tutto vuota, e che egli tenta inutilmente di riempire con tutto ciò che lo circonda, cercando dalle cose lontane il soccorso che non ottiene dalle presenti, ma che tutte ne sono incapaci, poiché questo abisso infinito può essere colmato solo da un oggetto infinito e immutabile, cioè da Dio stesso.”

B.Pascal

Capitolo Primo

L'oblio del desiderio

1. *Edipo e il conflitto mimetico*

ERACLE: “Ecco, figlio mio, le mie raccomandazioni. Quando sarò morto, se vuoi dar prova della tua pietà, rispetta i giuramenti fatti a tuo padre e fa di lei [Iole] la tua sposa. Non dire di no a tuo padre. Ella ha dormito al mio fianco: è mio desiderio che nessun altro che te la possegga. Va', figlio mio, sta a te formare questi legami.”

ILLO: “Dunque ti obbedirò, ma lo farò denunciando agli occhi degli déi l'atto come tuo. Non potrei essere colpevole obbedendo a mio padre.”

Questa è la scena con cui si conclude Le Trachinie di Sofocle. Al centro vi è Eracle morente nella sua tunica avvelenata che ordina a suo figlio Illo di gettarlo nel fuoco per placare le sue atroci sofferenze e di unirsi in matrimonio a Iole, sua sposa; Illo accetta a malincuore, costretto a intraprendere due azioni delittuose, il parricidio e l'incesto, contro il volere degli déi ma per volontà del suo stesso padre. Sofocle mette in scena ne Le Trachinie i temi del parricidio e dell'incesto, le due peggior empietà che la cultura greca antica potesse concepire, attorno alle quali già si era svolta la vicenda dell'Edipo re, ucciso del padre Laio e marito della madre Giocasta.

Scene di violenza, dunque. La peggior violenza, perché rivolta contro il proprio genitore e seguita dall'unione incestuosa

con la propria madre. Sofocle mostra che questa violenza non si manifesta solo in particolari casi in cui uomini abbruttiti divengono preda delle peggiori pulsioni istintuali, ma, al contrario, essa si appropria persino dei re. E se si può impadronire persino di un re, allora può impadronirsi di chiunque.

In epoca a noi molto più vicina, Freud ha esaminato le stesse problematiche e, secondo lo spirito del suo tempo, ha tentato di giustificare scientificamente la presenza di tale dimensione violenta più o meno latente nell'esistenza umana. Secondo il padre della psicanalisi, essa si manifesta sin dai primi anni di vita dell'individuo col sorgere del Complesso di Edipo, secondo il quale la pulsione libidica del bambino nei confronti della madre causerebbe ben presto un rapporto conflittuale col padre che gli vieta il possesso materno: il bambino teme il padre, ma vorrebbe eliminarlo – benché l'eliminazione non assuma necessariamente la forma dell'uccisione, è sufficiente l'allontanamento – per poter finalmente unirsi alla madre. Paradigma di tale tendenza infantile all'odio per il genitore dello stesso sesso è proprio l'Edipo re di Sofocle: secondo Freud, solo se si ammette una validità universale dell'ipotesi edipica si può comprendere come questa tragedia così antica possa ancora oggi toccarci in profondità. L'azione della tragedia non consiste in altro che nel processo – molto simile a quello psicoanalitico – mediante il quale viene rivelato che Edipo è l'assassino di Laio, suo padre, e marito di Giocasta, sua madre. C'è un qualcosa in noi che immediatamente ci fa riconoscere la tragicità del destino edipico: esso ci colpisce perché avrebbe potuto essere il nostro, perché anche per noi l'oracolo ha inflitto la medesima maledizione prima della nostra nascita. Così, secondo Freud, è nostro destino di rivolgere il primo desiderio sessuale verso nostra madre e il primo sentimento di odio e desiderio di morte verso nostro padre. L'unica differenza tra noi ed Edipo è che quest'ultimo ha realizzato i propri desideri infantili, mentre noi, in condizioni normali, impariamo sin dalla più tenera età a reprimere e sublimare tali desideri, pena la ricaduta nella psiconevrosi.

Ma c'è qualcosa che non va. Il Complesso di Edipo si fonda sull'assunto che nel bambino vi sia una pulsione sessuale innata nei confronti della madre: se si prescinde da questo postulato, tutto l'Edipo si sgretola. Anche Freud se ne accorge, e vi ritorna più volte, perché sa che quello è un punto cruciale per la teoria psicanalitica. Il problema è: il bambino desidera la madre indipendentemente dal padre, e inizia a odiare quest'ultimo in quanto ostacolo nel soddisfacimento del suo desiderio libidico, o desidera la madre perché si fa del padre un modello, desidera ciò che egli desidera – quindi anche la madre – ma inizia ad odiarlo perché, nel momento stesso in cui gli indica l'oggetto da desiderare, glielo proibisce?

Nel capitolo *L'identificazione* contenuto in *Psicologia delle masse e analisi dell'Io*⁷, Freud scrive: “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 [...] si concilia molto bene con il complesso di Edipo che contribuisce a preparare”⁸. Il *modello* - in questo caso il padre - indica al *discepolo* - il bambino - l'oggetto del desiderio, inducendolo a desiderare anch'egli lo stesso oggetto. Ma allora il desiderio libidico per la madre non è radicato né nel bambino né nella madre, ma in un *terzo* - il padre - che desidera a sua volta la madre e di cui il bambino imita il desiderio. Se il *Complesso di Edipo* 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.

Si direbbe che il desiderio per la madre abbia due origini, l'identificazione col padre e la pulsione libidica diret-

⁷ S. Freud, *Massenpsychologie und Ich-Analyse*, in *Gesammelte Werke*, XIII, Francoforte sul Meno, Fischer Verlag 1968; trad it. *Psicologia delle masse e analisi dell'Io*, in *Opere*, IX, Torino, Boringhieri 1978, pp. 257-330.

⁸ Ivi, p. 293.

tamente 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. "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". Cosa significa *anche presso la madre*? Si tratta di un'espressione piuttosto straordinaria, poiché poco prima Freud ha definito l'identificazione come desiderio di sostituire il padre, e non si può credere che la madre non sia considerata dal bambino come oggetto del desiderio del padre, quindi da desiderare a sua volta. Non è un'inavvertenza di Freud, è una scelta ben precisa: dopo aver implicitamente posto alla base del complesso edipico l'identificazione, egli la respinge con quell'*anche presso la madre*. È un punto decisivo: Freud neutralizza retrospettivamente ogni interpretazione triangolare del desiderio, almeno per quanto riguarda l'oggetto primario, la madre. Proprio quando sembrava che l'identificazione potesse divenire il motore del complesso edipico, Freud la respinge, sottraendole 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 all'imitazione è riservato un campo d'azione secondario, dal quale è esclusa senz'altro la madre.

Identificarsi col padre 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, occor-

rerebbe che il complesso avesse già avuto luogo, cosa del tutto assurda: la madre va pertanto inclusa. 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*.

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? 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 da questo doppio imperativo contraddittorio – da questo *double bind*, per usare il termine psichiatrico introdotto da Gregory Bateson e dalla scuola psichiatrica di Palo Alto – rischia di lasciare in lui un'impressione indelebile.

Il bambino esperisce per la prima volta il *no* del modello, la sua ira vendicatrice; tuttavia non sa come giustificare tale ira, poiché 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 porta del "paradiso", ossia dell'appagamento 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.

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. Il complesso edipico si fonda sulla 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.

Lo stesso Freud non ignora il *double bind*. In *L'Io e l'Es*⁹, 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*. Esso non può essere letto nella prospettiva 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* 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. Perché Freud riprende gli ef-

⁹ Freud S., *Das Ich und das Es*, in *G. W.*, XIII, cit.; trad. it. *L'Io e l'Es*, in *Opere*, IX, cit., pp. 469-520.

fetti di mimesi, da lui rifiutati nella fase del complesso edipico? Non c'è che una risposta. 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 che si trova in *L'Io e l'Es* 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*. 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*.

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 necessaria-

mente 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 si parlava più sopra. 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. 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.

In queste brevi riflessioni sul *Complesso di Edipo* sono emerse progressivamente due concezioni differenti del desiderio in contrasto tra loro. La prima concezione caratterizza tutta l'opera di Freud: il desiderio 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 meno, 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.

La seconda concezione - elaborata da René Girard in opere come *Menzogna romantica e verità romanzesca* e *La violenza e il sacro* - introducendo le nozioni di *mimesis* e

rivalità mimetica, conduce un'analisi radicale delle dinamiche edipiche e mostra che esse non sono per nulla differenti dalle dinamiche di *qualsiasi* desiderio. È vero che il desiderio nasce e si sviluppa nel soggetto, tuttavia la sua struttura non è mai bipolare, ma *triangolare*. Vi sono sempre un soggetto, un modello e un oggetto del desiderio; il modello, desiderando questo o 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 balia 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 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? Il desiderio non è affatto oggettuale, non dipende cioè dall'oggetto, ma dal modello.

Ogni desiderio possiede un proprio oggetto desiderato, un *correlato pulsionale*, per utilizzare una terminologia fenomenologica; ma se per Freud tale correlato è e resta sempre un oggetto, secondo la teoria mimetica dietro al desiderio oggettuale vi è un desiderio triangolare. Laddove Freud si ferma in superficie all'oggetto come correlato del desiderio, la nuova prospettiva mimetica 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 *metafisico*, in quanto completamente indipendente dall'oggetto materiale desiderato. Infatti l'individuo passa da un modello all'al-

tro, sempre alla ricerca dell'essere di cui non è dotato senza mai trovarlo, poiché in realtà *non esiste*, è un'illusione. 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, così lo cerca 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: davvero esso può essere definito legittimamente *ontologico*.

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 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.

Freud ha avuto in mente tutti gli elementi per scoprire la natura mimetica del desiderio; tuttavia il complesso di Edipo, così come egli lo formula, non esiste: 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 sorgere del *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 meno, pagando il caro prezzo di una certa dose di incoerenza nel cuore stesso della propria teoria.

Ma torniamo a Sofocle. Com'è noto, in *Totem e tabù* Freud avanza l'ipotesi dell'uccisione collettiva del padre primordiale da parte dell'orda dei figli per spiegare l'origine dei divieti e delle credenze totemiche. Per la prima volta, Freud ammette il parricidio come evento *reale*, non soltanto come riflesso di un desiderio inconscio del figlio nei confronti del padre. Coerentemente con questo assunto, egli definisce la tragedia come "rappresentazione tendenziosa [...] di eventi realmente storici", ed è ovvio che tale evento non può essere che il parricidio. Ci si aspetterebbe che Freud nell'analizzare i caratteri della tragedia greca si riferisca all'*Edipo re*. Invece no: l'*Edipo* non è mai citato. Proprio lui, l'inventore 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: "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 peggio¹⁰.

Ancora una volta, la teoria psicanalitica perviene ad un esito aporetico: laddove vuole mantenere il *Complesso di Edipo* come desiderio inconscio del figlio non riesce a penetrare il significato autentico del parricidio *reale* che Sofocle rappresenta nell'*Edipo* e nelle altre tragedie, mentre se ammette l'ipotesi dell'uccisione reale si trova costretta ad ignorare l'*Edipo re* per non dover rimettere in discussione tutto il proprio impianto teorico. La tragedia greca resta ferma al significato familiare, paterno dell'uccisione – e questo è il suo limite, ciò che Freud chiama *il tendenzioso*; ma la violenza tragica è sempre *violenza reale*, e su questo Sofocle avrebbe molto da insegnare alla psicanalisi. La riflessione odierna sulla violenza può muovere proficuamente da questi due poli, la tragedia classica e il freudismo: quest'ultimo, pur avendo il merito di aver tentato una riflessione scientifica e sistematica sul desiderio, ne occulta la dimensione *realmente violenta*, confinandola nell'ambito del desiderio inconscio e sublimato. Il desiderio, nella sua struttura triangolare e mimetica, è generatore di violenza reale, e tale violenza, nascosta dietro infinite maschere, riguarda tutti gli uomini a tutti i livelli sociali e culturali.

Rileggiamo ora la scena conclusiva de *Le Trachinie* che abbiamo posto all'inizio: scopriremo quanto Sofocle la sappia più lunga di Freud sul rapporto padre-figlio, e non solo. Dopo venticinque secoli, la tragedia ci dà una buona lezione di umiltà intellettuale; ma soprattutto, ci libera

¹⁰ VS – 288.

dell'ingombrante giogo della mitologia psicanalitica che per tanto tempo ci ha impedito di pensare radicalmente il desiderio oggettuale nella sua indissolubilità dalla rivalità mimetica e ha perpetuato – attraverso l'artificio della rimozione del desiderio edipico – l'antica illusione aristotelica dell'uomo come *animal rationalis* e quindi come normalmente estraneo alla violenza.

Ciò che si è detto di Freud vale per tutto il pensiero moderno, del quale la psicanalisi rappresenta soltanto l'estremo tentativo di nascondere la portata reale, essenziale e fondatrice della violenza in tutte le sue forme. Nonostante se ne parli di continuo – e anzi *proprio perché* se ne parla di continuo – ci stiamo dimenticando cosa sia propriamente la violenza, perché la riteniamo sempre un fenomeno *degenerativo* – che, parafrasando Freud, ricompare solo quando la pulsione oggettuale non ha saputo sublimarsi e celarsi per sempre nell'inconscio – mai un tratto essenziale dell'esistenza di *ognuno*. Eppure la violenza ritorna su di noi in modo spettacolare, non soltanto sul piano della storia ma anche su quello del sapere. Ecco perché, per la prima volta, la crisi della modernità – che è insieme svelamento della vera essenza del desiderio e della violenza - ci invita a violare il tabù che, in fin dei conti, non hanno saputo violare né Sofocle, né Freud: cioè a rendere manifesto, in una luce pienamente razionale, il ruolo della violenza nelle società umane.

2. *L'idealismo e la trascendenza deviata*

Come si è avuto modo di sottolineare, ciò che realmente appare inverosimile – e ad un tempo inutile - nel sistema freudiano è la *coscienza chiara e distinta* da parte del bambino del desiderio parricida e incestuoso. In questa prospettiva, Freud resta prigioniero del principio fonda-

tore – ma allo stesso tempo tirannico - dell'intera tradizione filosofica moderna: il primato della *soggettività*.

Abitualmente il passaggio dalla *Weltanschauung* medievale all'età moderna viene descritto come il progressivo venir meno – già a partire dall'ultima fase della filosofia scolastica in autori come Duns Scoto e Ockham – della struttura di pensiero al cui apice figura la teologia e il suo oggetto precipuo, Dio, in favore della nascente indagine empirica e proto-scientifica. Ma sarebbe ingenuo pensare che, in questo mutamento di prospettiva, le prerogative del Dio della teologia, il Dio creatore del mondo e supremo giudice dispensatore imparziale di castighi, si nullifichino come un qualcosa che non interessa più. A partire dagli albori dell'età moderna e nel profondo rivolgimento culturale che vi si accompagna, il sacro “rifluisce” sulla terra, i caratteri tirannici del Dio biblico della tradizione giudeo-cristiana – e di gran parte della teologia scolastica – vengono ereditati dal *soggetto*, nuova fonte unica dell'essere. “Ogni soggettività deve fondare l'essere del reale nella sua totalità e affermare *io sono colui che è*”¹¹.

Ma la fenomenologia di questo mutamento di prospettiva – che è anche sempre, non bisogna dimenticarlo, disagio esistenziale – è molto più complessa di quanto spesso non si voglia far credere, e passa attraverso la profonda lacerazione – che si origina dallo sgretolarsi di quell'unità tra il Dio *fonte dell'essere* e il Dio personale della tradizione giudeo-cristiana che aveva caratterizzato tutta l'epoca medievale – tra il *dio dei filosofi* e il *dio dei credenti*. È possibile descriverne i tratti essenziali osservando da questa particolare angolatura i percorsi teorici dei due primi grandi pensatori della modernità: Descartes e Pascal. Com'è noto, Descartes procede alla deduzione in primo luogo del *cogito* come sostanza pensante e in seguito del mondo

¹¹ DDU - 72.

esterno come *res extensa*, la cui realtà è garantita da Dio come fondamento dell'essere. Dio come fondamento, dunque, ma non più come termine trascendente con cui l'uomo possa – nel sua più autentica dimensione di *creaturalità* – rapportarsi dialogicamente, ad esempio nella preghiera¹². Si obietterà che Descartes tiene pur conto della *finitezza* umana, anzi ne muove nella propria deduzione dell'*Io*: ma si tratta sempre e comunque di un passaggio logico, della ricerca di un fondamento unico del soggetto pensante e del mondo esterno. Ed è proprio in questo sottile e labile confine tra creaturalità e finitezza che alberga la scissione tra il *Dio-fondamento*, il *Dio-concetto* che non si può pregare, e il *Dio personale*, la trascendenza dialogica che, tuttavia, proprio in quanto tale, rinuncia al proprio carattere metafisico di fondamento e fonte dell'essere.

Questa seconda alternativa è senz'altro ben incarnata da Pascal. In polemica con la concezione cartesiana di Dio, Pascal rivendica l'autentica creaturalità come finitezza non soltanto logica, ma come limite intrinseco alla ragione umana. Dunque l'uomo non è semplicemente un soggetto pensante autonomo, ma un essere provvisorio che si rapporta al Dio cristiano “urlando e gemendo”. Tuttavia, anche Pascal resta una figura della scissione; l'avverte, ma non la risolve, semmai si decide per una delle due alternative, quella religiosa. Se Descartes conduce al non senso qualsiasi rapporto personale con Dio, ridotto a mero *concetto* e fondamento metafisico della realtà, Pascal decide, “scommette” per il Dio personale, ma scegliendo la via religiosa – che conduce all'abbandono

¹² Descartes appare ancor più come “figura della scissione” se si leggono alcuni passi delle *Lettere* (R. Descartes, *Oeuvres et lettres*, Parigi, Gallimard 1964), nelle quali egli ringrazia Dio per avergli fatto scoprire il metodo, il cui esito ultimo è, paradossalmente, l'approdo ad un dio-concetto che non si può pregare.

della ragione in favore della fede – rinuncia in definitiva ad una genuina prospettiva filosofica.

La storia del pensiero moderno ci mostra come la linea “vincente” sia stata quella cartesiana. Certo è legittimo sostenere l’esistenza di una matrice pascaliana del pensiero moderno, che esplose in epoca contemporanea con Kierkegaard e con l’esistenzialismo, ma prima di quella data non rappresenta che un flebile, se non silenzioso, contrappunto alla metafisica razionalista e al successivo deismo illuminista dominanti. La riduzione iniziale di Dio a concetto e fondamento della realtà operata da Descartes viene spinta progressivamente sino agli estremi: dal Dio-sostanza di Spinoza al proto-deismo di Locke e al deismo maturo di Collins, Toland e Tindal, sino all’ateismo materialista di Lamettrie, Dio viene prima ridotto a mero concetto, relegato in una dimensione totalmente indifferente a quella umana, poi del tutto eliminato, come un antico fardello troppo greve per la ragione ormai matura. Man mano che Dio si allontana, la soggettività si gonfia e ne sostituisce la funzione: l’*Io* divinizzato diviene il principio di penetrazione e la misura della realtà, ed ogni trascendenza è denunciata come auto-inganno e superstizione dannosa per la salutare emancipazione della ragione umana e del principio d’immanenza.

Kant ha senz’altro il merito di aver tentato di arginare gli effetti devastanti di una tale “deriva soggettivista” propria tanto della tradizione razionalista quanto di quella empirista, limitando la conoscenza umana al fenomeno e riservandone la naturale “tendenza metafisica” all’ambito esclusivamente morale. L’*Io penso* kantiano – va ribadito – non è la *res cogitans* cartesiana, ma il fondamento soggettivo dell’attività logica mediante la quale l’“ente razionale finito” si rapporta ai fenomeni e riconosce l’inattingibilità in sede teoretica della *cosa in sé*: essa rimanda ad un uso pratico della ragione, all’interno del

quale, tuttavia, legislatore non è più l'*Io penso*, ma la legge morale, ossia, in ultima analisi, il dovere – e quindi la possibilità – di approssimarsi infinitamente alla perfezione divina. Se il tentativo kantiano è dunque quello di porre un freno all'elefantiasi dell'*Io* limitandone la sovranità al mondo fenomenico, ma aprendolo – pur nella sua intrinseca finitezza – ad un ambito ulteriore e autenticamente trascendente nel quale la legge – divenuta appello divino - lo richiama alla sua più alta destinazione morale, i pensatori post-kantiani varcano, per non dire sfondano, la soglia del limite e ristabiliscono la dittatura metafisica dell'*Io*, unico principio - ad un tempo teoretico e morale - e fondamento della realtà, compromettendo definitivamente quella solida compenetrazione di ragion teoretica, ragion pratica e religione morale-razionale a cui Kant aveva lavorato tutta la vita.

Come più avanti intuirà Nietzsche, nel pensiero occidentale si consuma la vicenda dell'“uccisione di Dio”: chi ne sarà l'erede? Gli idealisti tedeschi credono di poter rispondere “l'*Io*”. Ma l'*Io* non è un oggetto senza relazione con l'*Altro*: “è dunque questo rapporto che finisce inevitabilmente per avvelenare il tentativo di sostituirsi al Dio della Bibbia. La divinità non può toccare né all'*Io* né all'*Altro*; essa è incessantemente disputata fra l'*Io* e l'*Altro*; è questa divinità problematica che carica di metafisica sotterranea la sessualità, l'ambizione, la letteratura, in una parola tutte le relazioni intersoggettive”¹³. Gli effetti di tale “avvelenamento metafisico” sono riconoscibili sin dalle origini dell'era individualista nella ben nota “morale della generosità” di Descartes, ingiustificabile teoreticamente perché indeducibile dal *Cogito*. Eppure è significativo che l'individualismo razionalista e la “morale della generosità” compaiano congiuntamente: l'*Io* idealista, fonte unica

¹³ DDU – 73.

della realtà, si rifiuta di porre il problema dell'*Altro*, poiché riconosce in lui l'ostacolo maggiore alla propria autodivinizzazione; tuttavia, cerca di risolvere il problema dell'esistenza altrui a livello pratico, fuori dall'ambito della riflessione teoretica. Inizialmente, l'*Io* si sente abbastanza forte per trionfare sull'*Altro*; tuttavia occorre che provi anche a se stesso la propria superiorità, ha bisogno di assicurarsi e, affinché la prova sia soddisfacente, bisogna che la rivalità sia leale: la soluzione che si impone è senz'altro quella della generosità. La sua motivazione ufficiale è l'"interesse comune", ma dietro a quest'ultimo non si nasconde null'altro che una manovra esclusivamente egotistica.

Il passaggio dalla "morale cartesiana della generosità" alla "sensibilità preromantica" è sintomo di un aggravamento del conflitto tra le coscienze: l'*Io* è incapace di ridurre l'*Altro* in schiavitù, la divinità, inizialmente legata all'*Io*, tende a spostarsi verso l'*Altro*: "Per evitare questa catastrofe, d'altronde imminente, l'*Io* si sforza di venire a patti con i propri rivali. Non rinuncia all'individualismo, ma si sforza di neutralizzarne le conseguenze. Cerca di firmare un patto di non-aggressione metafisica con l'*Altro*."¹⁴ Questa tensione interna tra il tentativo di autodivinizzazione dell'*Io* e l'impossibilità di ridurre l'*Altro* in una dimensione di costitutiva inferiorità, o quanto meno la possibilità che l'*Altro* possa aspirare alla stessa divinità dell'*Io*, costituisce la *Sensucht* romantica come approssimazione mai compiuta all'infinito, mai compiuta proprio perché - anche se mai tematizzato - resta pur sempre un residuo di alterità, di *non-Io* che non è possibile inglobare nella soggettività. L'idealismo tedesco, conducendo all'estremo la *hybris* dell'*Io* divinizzato, si erige sul rifiuto del rapporto imprescindibile tra l'*Io* e l'*Altro*: aspirare alla

¹⁴ DDU - 74.

divinità significa ricadere inevitabilmente nel conflitto con l'*Altro*, nell'impossibilità frustrante di pervenire al compimento del proprio essere come adeguazione assoluta. "Ciò che importa notare [...] è l'incessante oscillazione tra l'onnipotenza *immaginaria* dell'*Io* solitario e l'onnipotenza *reale* dell'*Altro* nella società. L'*Altro* è, letteralmente, il primo venuto, chiunque si trovi ad incrociare il cammino dell'eroe [dell'*Io*], a sbarrargli la strada o semplicemente a guardarlo con ironia, che questa ironia sia reale o immaginaria. L'*Altro* è la quintessenza dell'ostacolo mimetico"¹⁵.

Non c'è dubbio che una tale rilettura getti una luce sinistra sull'abituale immagine sublime e prometeica del romanticismo e dell'idealismo. Cionondimeno, è necessario mettere in luce la dimensione *sotterranea* - la "psicologia del *sottosuolo*", per utilizzare l'immagine che Girard mutua da Dostoevskij - che si cela sotto la rassicurante illusione della "tensione romantica all'infinito". Il "romantico" della letteratura ottocentesca o l'*Io* degli idealisti tedeschi è in realtà un soggetto sdoppiato, e tanto più si sdoppia quanto più non riconosce il proprio sdoppiamento. Egli vuole credere e far credere di essere perfettamente *uno*, dunque sceglie una delle due metà del proprio essere - e segnatamente la metà sublime, ideale, prometeica, nascondendo la metà sordida e grottesca - e tenta di presentare tale metà come la totalità. L'orgoglio romantico cerca costantemente di mostrare a sé e agli altri che può unificare tutta la realtà intorno a se stesso. Ma tale sintesi non avviene mai del tutto, perché l'*Io*, ad un passo dalla divinità compiuta, si accorge dell'esistenza irriducibile dell'*Altro*, e inizia progressivamente a pensare che la divinità e l'adeguazione assoluta tanto desiderate spettino a lui: *gli uomini divengono dei gli uni per gli altri*. "La

¹⁵ R.Girard, *La voix méconnue du réel*, Parigi, Grasset 2002, p. 139 (trad. nostra).

negazione di Dio non sopprime la trascendenza ma la fa *deviare* dall'aldilà all'aldiquà¹⁶: man mano che il sacro rifluisce sulla terra, isola gli individui l'uno dall'altro, scava tra essi un abisso incolmabile molto più profondo dell'antica distanza tra la terra e il cielo, e la terra sulla quale abitano gli *Altri* diviene un paradiso inaccessibile.

A mano a mano che l'*Io* si gonfia di orgoglio, l'esistenza si fa più amara e solitaria – ed ecco un altro dei *types* romantici, il “solitario”. Se tale solitudine è comune a tutti gli uomini, perché essi non possono dividerla, alleviandone la sofferenza? Ognuno scopre nella propria solitudine che la promessa dell'adeguazione assoluta è illusoria, fallace, ma nessuno è in grado di universalizzare tale esperienza: la promessa resta 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 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”¹⁷.

Ciascuno si crede solo all'inferno, non accorgendosi che l'inferno è proprio questo; se in un breve momento di lucidità il soggetto scorge l'universale falsità del desiderio di autodivinizzazione dell'*Io*, subito dopo si dispera per aver rivelato – anche soltanto a se stesso – il terribile segreto: quanto più si è schiavi del desiderio, tanto più ci si impegna nel difendere tale schiavitù. E la menzogna mantiene in vita il desiderio che, fatalmente, assume una forma *triangolare*, la stessa che, molto tempo dopo, anche

¹⁶ MRVR – 54. corsivo nostro.

¹⁷ MRVR – 52.

Freud si è rifiutato di riconoscere. L'Io si rivolge all'*Altro* che sembra fruire – lui sì – della divinità compiuta, ne diventa il discepolo, e ne *imita* i desideri perché crede che così facendo riuscirà a raggiungere lui stesso la divinità. La fede del discepolo nel mediatore – così è detto il modello che il discepolo imita, in quanto si interpone tra il discepolo e l'oggetto che gli indica come desiderabile per pervenire alla divinità – è così grande che egli si crede costantemente sul punto di carpire il segreto meraviglioso del suo appagamento e della sua completa adeguazione a se stesso, in una parola del suo essere dio. Ne gode quasi in anticipo, perché è certo che desiderando ciò che il modello desidera anche lui potrà godere della stessa beatitudine, nulla ormai lo separa dalla divinità. Nulla, *tranne il mediatore*. Egli desidera lo stesso oggetto del discepolo, ben presto si trasformerà da modello in rivale – anzi, sarà entrambe le cose contemporaneamente.

Ciò che emerge a questo punto del discorso è che l'individuo non può sussistere senza un appoggio esterno. Laddove esso rinunci a Dio nel tentativo di sostituirvisi, cade nel rapporto conflittuale con l'*Altro*, col mediatore umano. *Rinunciare a Dio significa deviarne la trascendenza verso l'Altro*. Scegliere è sempre scegliersi un modello, e la radicale libertà umana consiste nel poter scegliere fra autentico modello divino e illusorio modello umano. La tesi agostiniana dell'inscindibilità dello slancio verso Dio dalla "calata" in se stessi assume ora un significato nuovo e pregnante: inversamente, il ripiegamento dell'orgoglio è inscindibile da un moto non più *verticale*, ma deviato in *orizzontale*, non più verso la trascendenza di Dio ma verso la trascendenza dell'*Altro*.

Quest'operazione di decostruzione – o meglio sarebbe dire di demistificazione - dell'idealismo conduce alla scoperta, al di sotto della ben nota "tensione all'infinito", del sottosuolo del desiderio triangolare e dell'orgoglio ferito

che cerca disperatamente il proprio impossibile appagamento. Il tentativo di divinizzazione dell'*Io* finisce tanto più tragicamente quanto più si scontra con un'alterità irriducibile, con la *trascendenza deviata* e con la dialettica – anche questa, non senza ragione, triadica come quella hegeliana – del desiderio *selon l'Autre*. Se, nella prospettiva mimetica, l'idealismo filosofico rappresenta il tentativo di perpetuare la menzogna del desiderio mascherandola da “autonomia della soggettività”, la dimensione sotterranea del romanticismo emerge in maniera sorprendente nell'opera di alcuni romanzieri. Se in Flaubert l'analisi del “bovarismo” offre un modello esemplare di desiderio secondo l'*Altro* e Proust afferma, ne *Le temps retrouvé*, che l'orgoglio ci fa vivere “staccati da noi stessi”, associando tale orgoglio allo “spirito di imitazione”, è con Dostoevskij che il romanzo moderno raggiunge l'apice della sua portata rivelativa e demistificatrice: “tale visione offre un'interpretazione coerente delle strettissime analogie e della radicale differenza tra cristianesimo e desiderio secondo l'*Altro*. Di questa suprema verità, che tutte le geniali opere romanzesche illustrano, implicitamente o esplicitamente”, diremo che “la passione è un *cambiamento di direzione* di una forza che il cristianesimo ha suscitato e orientato verso Dio”¹⁸.

3. Mancanza d'essere, desiderio e alterità

La sentenza nietzscheana della morte di Dio rappresenta un punto fondamentale per il pensiero post-idealista: con essa si inizia a prendere coscienza dell'impossibilità dell'*Io* assoluto e dei conflitti con l'*Altro* che esso genera. Beninteso, Nietzsche non auspica certo il ristabilimento

¹⁸ MRVR – 54.

della trascendenza *verticale*, ma celebra semmai il salutare venir meno del Dio cristiano, in nome di un'*oltre-umanità* capace di godere dionisicamente della mutevolezza e della tragicità di un'esistenza non più legata ai rassicuranti valori metafisico-morali del platonismo e del cristianesimo. Tuttavia, da Nietzsche in poi il pensiero occidentale non può più non tener conto dell'*Altro*, non crede più di poterlo tenere in ostaggio nelle rigide maglie della soggettività. Ciononostante, esso tematizza ancora, in modi diversi, il conflitto tra l'*Io* e l'*Altro* per la divinità, l'unica autentica posta in gioco. È ciò che accade, ad esempio, in Sartre, per il quale i rapporti intersoggettivi sono essenzialmente conflitti originati dal tentativo di strappare all'*Altro* quell'essere che ci appartiene e che ci permetterebbe, secondo l'espressione sartriana, di "essere Dio". L'ontologia di Sartre rappresenta senz'altro uno dei migliori esempi di indagine sui legami tra coscienza, desiderio e alterità: per questa ragione vale la pena di analizzarla più da vicino.

Ne *L'essere e il nulla* Sartre si interroga sullo statuto ontologico della coscienza, del *per-sé*, al fine di chiarirne le dinamiche, sia sul piano funzionale sia su quello esistenziale. 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*. "*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"¹⁹. Al contrario, la coscienza non è *in-sé*, non è mai coincidenza con se stessa; il *sé* rappresenta dunque una distanza ideale entro

¹⁹ J.P.Sartre, *L'essere e il nulla*, Milano, Il Saggiatore 1997, p. 112 (tit. orig. *L'être et le néant*, Parigi, Gallimard 1943).

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 Sartre lo definisce 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. "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*"²⁰. Il *nulla* si insinua così nel più intimo della coscienza, in quanto nulla d'essere e potere nullificante insieme. La coscienza 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 *carezza 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*. Fra tutte le negazioni, "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*"²¹. 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 - ossia il *mancato*. La realtà umana sorge come presenza a sé e al mondo percependosi come propria

²⁰ Ivi, p. 115.

²¹ Ivi, p. 125.

mancanza, vale a dire come essere incompleto: essa si coglie come la totalità singolare di cui manca e che essa è *al modo di non esserla*. È un punto cruciale: la realtà umana è mancanza, in quanto si costituisce originariamente come la caduta dell'*in-sé* – ovvero la pienezza dell'essere identico a sé, che non ha bisogno di nulla – nel *per-sé* - l'essere che si dà soltanto nella forma della coscienza sempre scissa e contingente nella sua radicale infondatezza.

Dunque secondo Sartre la realtà umana si determina 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 riappropriarsi del fondamento del proprio essere, che il nulla gli ha sottratto condannandolo ad uno stato di "mancanza ontologica". Si deve porre pertanto, alla base della realtà umana, un violento impulso - che non è un *Trieb* di natura psichica, ma ontologica, in quanto radicato nella più intima radice dell'essere umano - teso alla riconquista di quell'unità originariamente perduta tra l'essere e la coscienza.

Dove viene cercata tale unità? Nell'*Altro*. Se davvero si vuole cogliere il senso dell'essere dell'uomo, bisogna porre altresì la questione dell'esistenza degli altri e quella del rapporto ontologico con l'essere degli altri. Tale analisi è necessaria per un saggio di ontologia, dal momento che il rapporto tra il *per-sé* e l'*in-sé* è 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 suo essere²². In altre parole, 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*. Per l'altro io sono irrimediabilmente ciò che sono, e la mia stessa libertà è un *dato* del mio essere; così l'altro

²² Ivi, p. 412.

mi cristallizza nella mia fuga verso l'*in-sé*, 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 un'alienazione che non riesco a conoscere e dalla quale non posso fuggire. Dinanzi alla mia fuga oggettivata dall'altro, posso assumere due atteggiamenti opposti: "Io posso tentare, in quanto fuggo l'*in-sé* che io sono senza fondarlo, di negare l'essere che mi viene conferito dal di fuori; cioè posso rivolgermi ad altri per conferirgli a mia volta l'oggettività [...]. 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"²³. Questi due atteggiamenti conducono da un lato dall'*amore* al *masochismo* e, dall'altro, dal *desiderio sessuale* al *sadismo*.

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, di *conflitti*. Se si assume la prima rivelazione d'altri come *sguardo*, bisogna ammettere che percepiamo il 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*. "In quanto mi

²³ Ivi, p. 413.

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 essere²⁴. 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. 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. Inoltre, l'altro che voglio assorbire non è l'altro in quanto oggetto. In altre parole, non si tratta di 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.

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 scom-

²⁴ Ivi, p. 414.

parsa 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 manifesta 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, 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. 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 libera²⁵.

²⁵ Ivi, p. 417.

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 assimilare²⁶.

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 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, occorre domandarsi: 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 quando *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

²⁶ Ivi, p. 422.

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 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"²⁷.

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 perdermi 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

²⁷ Ivi, p. 426.

della mia oggettività. In questo caso, al contrario dell'amore, non devo progettare di assoggettare la libertà dell'altro, 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*. 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

mento: 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"²⁸.

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*. Che cos'è il desiderio? Ma, anco-

²⁸ Ivi, p. 431.

ra 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 conoscente. Ogni coscienza 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. Il desiderio è desiderio di un 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 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 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. 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, in quanto mi indica una realtà che è per principio inattuabile, rigettandomi in un progetto impossibile di cui non ricordo più neppure il significato. «È allora che *mi faccio desiderio*. Il desiderio è un comportamento magico. Poiché non posso cogliere l'altro se non nella sua fatticità oggettiva, si tratta di far sì che la sua libertà si appiccichi alla sua fatticità: bisogna fare in modo che vi si “rapprenda” in modo che il *per-sé* d'altri affiori alla superficie del suo corpo, 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*”²⁹.

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

²⁹ Ivi, p. 445.

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 dell'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*"³⁰.

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-in-

³⁰ Ivi, p. 450.

carnato: 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. 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* 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, e così via.

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 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. Tutti questi atteggiamenti sono costitutivamente votati alla sconfitta, poiché nessuno di essi è in grado di portare a compimento il proprio progetto originario di riappropriazione ontologica.

Le analisi ontologiche sartriane raggiungono una notevole profondità descrittiva, soprattutto in ciò che concerne i conflitti con l'*Altro*, e nella prospettiva mimetica³¹ costituiscono un importante tappa del percorso verso la demistificazione del desiderio. 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'oggetto non è che un mezzo per raggiungere il mediatore. È all'*essere* del mediatore che mira il desiderio"³². Se il desiderio si mostra quindi come desiderio d'essere, alla sua origine non può

³¹ È lo stesso Girard ad affermarlo nella lettera inviata il 11 Marzo 2001. Per un'analisi approfondita dei rapporti tra Sartre e Girard mi permetto di rimandare al mio articolo *Mancanza d'essere, desiderio e libertà: per un confronto tra Jean-Paul Sartre e René Girard*, in "Dialegesthai" (rivista on-line del dipartimento di Filosofia dell'Università di Roma Tor Vergata, consultabile all'indirizzo <http://www.mondodomani.org/dialegesthai>).

³² MRVR - 49. Si veda anche VS - 204-205.

che esserci una *mananza 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'autosufficienza. La teoria mimetica si fonda dunque sulla concezione dell'esistenza umana come mancanza ontologica, come mancata coincidenza con se stessi e progetto di recupero di quella pienezza d'essere che spegnerebbe ogni desiderio. Tuttavia, se nell'ontologia sartriana la mancanza d'essere è una *struttura immediata* del per-sé, nella prospettiva mimetica essa è soltanto un'*illusione*, una menzogna che relega l'uomo nel "sottosuolo mimetico" e lo rende schiavo del proprio desiderio.

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? Dal momento che modello e discepolo desiderano lo stesso oggetto, si creerà tra loro una rivalità violenta. "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"³³. 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 è un puro nulla, un'illusione, un vuoto di significato che trae il suo senso soltanto dal desiderio e dalla rivalità col modello-

³³ VS - 202. Si veda a tal proposito anche l'analisi girardiana del concetto di *kydos* (VS - 212-215).

ostacolo. Tuttavia, attraverso il fallimento del suo progetto di “riconquista ontologica”, il soggetto non coglierà l'assurdità del desiderio mimetico, ma si limiterà a cambiare oggetto o, al massimo, a cambiare 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*, tale in quanto ha perso ormai ogni riferimento all'oggetto concreto e si alimenta autonomamente dei rapporti mimetici ai quali gli uomini si abbandonano nella speranza di colmare la propria mancanza ontologica. 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 autogenerantesi si regge su un duplice misconoscimento originario che è, in primo luogo, misconoscimento della comune condizione umana, che provoca nell'uomo la convinzione di essere l'unico escluso dalla pienezza d'essere, cacciato dal paradiso terrestre e, in secondo luogo, è 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.

La definizione di desiderio metafisico sottende 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, 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 insormontabile, il rivale imbattibile, l'oggetto inafferrabile. Il desiderio non comprende la ragione per la quale il modello si trasforma in ostacolo, ma sperisce 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. 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 mi interessa, poiché posso prenderlo a modello, posso imitarlo e strappargli finalmente il segreto dell'essere che egli possiede 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 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: il mimetismo è il motore e l'appetito sessuale è sempre a rimorchio. 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. "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"³⁴. 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 rivale, 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 desiderio³⁵.

³⁴ DDC - 408.

³⁵ L'autore che meglio ha sottolineato la dinamica della riproduzione del desiderio triangolare è Dostoeskij. Si pensi ad esempio a *Leterno marito*, nel quale egli ha mostrato chiaramente il duplice rapporto che si instaura tra il soggetto e il rivale, per un verso odiato in quanto rivale, ma per un altro amato e fatto oggetto di mille riguardi in quanto ritenuto detentore di quell'essere di cui il soggetto manca.

Sartre opera una biforcazione tra i comportamenti volti al recupero dell'essere del *per-sè*: l'uomo può negare 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. Egli intuisce che questi atteggiamenti sono *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*. La sua è una profonda analisi fenomenologica, che tuttavia non diviene mai interpretazione unitaria del rapporto tra coscienza e alterità, si ferma al *come* di questo rapporto, ma non ne penetra l'essenza. Sartre è ancora in qualche modo vittima della tentazione idealista: per lui il desiderio è sempre ancora desiderio di una soggettività che mira a ricostituire il proprio essere attraverso il rapporto con l'alterità; che poi tale rapporto sia impossibile non significa che il progetto del *per-sé* non rimanga tale. In altre parole, finché il desiderio è concepito come desiderio secondo se stessi, anche denunciando tale desiderio come inappagabile e generatore di conflitti, si resta prigionieri dello schema romantico che vede ai suoi due poli l'*Io* e la divinità, in termini sartriani il *per-sé* e l'*in-sé*. Soltanto introducendo la mimesi, e dunque il desiderio *secondo l'Altro*, si comprende come i conflitti con l'alterità derivino dalla progressiva sostituzione del modello umano al modello divino, ossia dalla deviazione della trascendenza verticale in trascendenza orizzontale.

Il desiderio mimetico – in quanto desiderio *selon l'Autre* – è un formidabile strumento ermeneutico, in grado di spiegare dai “primi processi di ominizzazione nel mondo animale fino alle raffinatezze dello snobismo di cui si diletta Marcel Proust, con una capacità eccezionale di con-

frontare 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 Dostoevskij³⁶. Ma, ancor più radicalmente, è l'unico mezzo di cui oggi possiamo disporre per ripensare seriamente la natura violenta del desiderio umano e l'assurdità del suo tentativo di "essere Dio". La deviazione metafisica all'origine delle tante ferite della modernità può forse essere finalmente compresa e corretta: è questo il compito che oggi si impone all'uomo, spetta a lui smascherare le molteplici metamorfosi sotto cui si cela la pretesa assolutistica dell'*Io* e farsi carico di quella finitezza che, mediante l'abbandono del mediatore umano, consentirebbe un autentico rapporto dialogico con l'*Altro*, non più rivale a cui sottrarre l'essere, ma termine di quell'apertura che è reciproco riconoscimento della comune creaturalità umana e relazione autentica con una rinnovata trascendenza.

³⁶ J. Guillet, *René Girard et le sacrifice*, in " Etudes ", 351, Luglio 1979, p. 91 (trad. nostra).

Capitolo Secondo

L'oblio del sacro

1. Prospettive antropologiche sul sacrificio

L'identico, lo stesso, il simile, evocano nell'immaginario umano l'idea di armonia. Si dice "abbiamo gli stessi gusti, amiamo le stesse cose, ci intendiamo immediatamente": ma cosa accadrà se avremo *davvero* gli *stessi desideri*³⁷? Se, all'interno di una qualsiasi comunità umana, ognuno inizierà a desiderare le stesse cose del proprio vicino, a volere ciò che lui vuole, a *voler essere come lui*, a volerlo sostituire in tutto e per tutto, si creeranno dei rapporti di rivalità generalizzata, ognuno sarà allo stesso tempo discepolo e modello, e le porte della città si spalancheranno all'ingresso – tanto trionfale quanto silenzioso – della violenza. Per un effetto costitutivo del rapporto stesso di rivalità, né il discepolo né il modello ammetteranno mai di essere avvolti in una simile relazione. Pur avendo incoraggiato la *mimesis*, il modello è stupito della concorrenza di cui è oggetto. D'altro canto, il discepolo si crede umiliato, pensa che il modello lo giudichi indegno di partecipare alla sua pienezza d'essere. Così il modello si sente troppo al di sopra del discepolo e il discepolo troppo al

³⁷ Cfr. VS – 205.

di sotto del modello per essere sfiorati entrambi dalla sola idea di essere rivali. Non va dimenticato inoltre che il discepolo può fungere da modello al suo stesso modello e viceversa, nella più totale reciprocità e indifferenziazione. In definitiva, la sola situazione umana fondamentale è quella del discepolo: egli non ha modo di confutare la condanna inflittagli dal modello, si chiede se essa non sia in qualche modo giustificata, non facendo così che accrescerne l'autorità. "Il discepolo non si vedrà coi propri occhi, e neppure cogli occhi del modello, ma attraverso la rivalità incompresa e la falsa immagine che essa dà nei riguardi dell'opinione di quel modello"³⁸.

Entrata in città, la violenza busa a tutte le porte, accrescendo le rivalità e predisponendo gli uomini alla lotta, fino alla vera e propria crisi generalizzata. Ma la società cerca di proteggere i suoi membri a tutti i costi, e per farlo deve tenere a bada la violenza, rimandando il più possibile il suo appagamento. Tuttavia alla fine la violenza inappagata finisce per trovare una vittima sostitutiva: alle creature che eccitavano il suo furore, ne sostituisce improvvisamente un'altra, che non ha nessun motivo particolare per attrarre su di sé le sue ire tranne quello di essere vulnerabile e di capitargli a tiro. Forse le fiabe che narrano come il drago o l'orco inghiotta alla fine una grossa pietra anziché il fanciullo desiderato si fondano proprio su un tale meccanismo. La violenza, entrata in città con lo scopo di impadronirsene, ne esce soddisfatta mediante il *sacrificio* di una vittima sostitutiva che ha salvato la società dalla distruzione. Al "tutti contro tutti" si sostituisce il "tutti contro uno", l'uccisione – o anche soltanto la semplice *espulsione* – di una vittima prescelta che è ritenuta responsabile della crisi violenta interna alla società e che, proprio attraverso il suo sacrificio, riporta la concordia

³⁸ VS – 206.

tra gli uomini e ricostituisce il sistema differenziato preesistente alla crisi. Molto spesso la vittima, in quanto ha salvato la comunità dalla violenza indifferenziata, viene divinizzata e in memoria del suo sacrificio – o meglio, perché la comunità possa periodicamente goderne nuovamente degli effetti benefici – vengono istituiti dei *riti sacrificali* nei quali una vittima sostitutiva, umana o animale, viene immolata³⁹.

Il profondo legame tra il fenomeno sociale del *capro espiatorio*, il sacrificio e il rito in tutte le sue manifestazioni, anche festose, è stato descritto molte volte a partire dai primi passi della scienza etnologica, sorta a fine Ottocento in un clima culturale che, soprattutto in ambito scientifico, era dominato dall'evoluzionismo positivista. Il miglior esempio del nuovo etnologo che, cogli occhi dell'occidentale pienamente "civilizzato", descrive – curiosamente, senza uscire dal proprio studio londinese - le più diverse istituzioni religiose e rituali di molte comunità – diremmo noi oggi – "in via di sviluppo" è senz'altro Frazer. Nel *Ramo d'oro*⁴⁰ egli afferma che l'idea della possibilità di scaricare le proprie colpe su un altro soggetto, umano o animale, liberandosene, è piuttosto ricorrente nella mentalità primitiva. "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 possi-

³⁹ Uno dei primi pensatori che ha individuato il carattere *sostitutivo* della vittima sacrificale, animale in luogo di umana, è senz'altro J. de Maistre, *Eclaircissement sur les sacrifices*, in *Les soirées de Saint-Petersbourg*, II, Lione, Vitte et Perrussel 1890, pp. 321-405 (trad. it. *Le serate di Pietroburgo*, Milano, Rusconi 1971).

⁴⁰ J. Frazer, *The golden bough* (ed. ridotta), Londra, McMillan 1922; trad. it. *Storia del pensiero primitivo. Magia e religione*, ultima ristampa Boringhieri 1990.

bile 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”⁴¹. Frazer riconosce il fenomeno del capro espiatorio, ma la sua professione di positivismo etnocentrico ed ingenuo gli impedisce di interrogarsi a fondo sull'essenza di un tale fenomeno: in qualsiasi cultura sviluppata il sacrificio e la sostituzione perdono il loro significato e la loro funzione, la razionalità scientifica basta e avanza per garantire la pace tra gli uomini. Che dietro a questa pace si nasconda l'ombra sinistra del colonialismo inglese poco importa, soprattutto se esso riesce a promuovere se stesso come il tentativo di esportare, se necessario anche con la forza, la razionalità e la civiltà europee.

“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”⁴². 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 retaggio di società ottenebrate o particolarmente

⁴¹ J. Frazer, *Storia del pensiero primitivo. Magia e religione*, cit., p. 630.

⁴² VS- 442.

arretrate – come capro espiatorio, addossando cioè al religioso la responsabilità di un gioco che resta comune, in modalità differenti, a tutti gli uomini. 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 poggi sullo stesso fondamento del rito, cioè l'unanimità violenta.

Un parziale passo avanti nell'analisi approfondita del sacrificio avviene con l'etnologia funzionalista di Malinowski che, abbandonando la prospettiva evoluzionistica frazeriana, definisce la cultura come un corpo tanto di beni e di strumenti quanto di costumi e di abitudini corporee o intellettuali finalizzate alla soddisfazione dei bisogni umani. Il carattere dinamico degli elementi culturali e delle loro relazioni indica che il compito principale dell'etnologia è lo studio della *funzione culturale*. L'interesse primario dell'antropologia funzionalista verte dunque sulla funzione delle istituzioni, dei costumi, delle leggi e delle idee⁴³. "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"⁴⁴. La straordinaria intuizione di Malinowski è la *standardizzazione tradizio-*

⁴³ Cfr. B. Malinowski, *A scientific Theory of Culture*, New York, McMillian 1944; trad. it. *Teoria scientifica della cultura e altri saggi*, Milano, Feltrinelli 1962, p. 143.

⁴⁴ Ivi, p.183.

nale dell'aspetto positivo del conflitto interno alla crisi. Essa 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 emergere soltanto gli aspetti positivi e risolti della crisi. La religione risponde dunque al bisogno umano di *allontanare* la crisi violenta dalla comunità sociale.

C'è dunque un nesso profondo, che la teoria mimetica cerca continuamente di spiegare, tra la religione come *funzione* della necessità umana di allontanare la violenza dalla società e il costitutivo misconoscimento di tale funzione. Il meccanismo del capro espiatorio, per funzionare appieno, ha bisogno di restare costantemente nascosto, coperto, al fine di tener celata l'arbitrarietà su cui esso si fonda. Insomma, una volta fatta irruzione nella vita umana e risolta la crisi violenta, il sacro deve tornare a nascondersi perché *nessuno* – ed è essenziale che questo nessuno comprenda la totalità della comunità, pena il cattivo funzionamento del meccanismo – ne scopra il funzionamento, in modo che esso possa ritornare ad intervenire in caso di una nuova crisi.

Il sacro allontana la crisi violenta dalla società: dunque la società ritrova nel religioso e nella sua simbologia una nuova coesione interna. Questo aspetto “coesivo” del sacro è stato indagato a fondo dalla scuola sociologica francese e in primo luogo da Durkheim. Secondo Durkheim, i primi sistemi di rappresentazione elaborati dall'uomo sono di origine religiosa: la *Weltanschauung* 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”⁴⁵. Ne consegue 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. 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 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, ad esempio, anche alla magia: non c’è dunque differenza tra le due? A livello teorico no: sebbene la religione posseda una maggiore raffinatezza speculativa rispetto alla magia, entrambe sono dei sistemi di credenze e di 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,

⁴⁵ E. Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Parigi, Presses Universitaires, 1912 ; trad. it. *Le forme elementari della vita religiosa*, Milano, Ed. di Comunità 1982, p. 11.

anche se diffusa in vari strati della società, resta una pratica sostanzialmente individuale⁴⁶. La differenza sostanziale tra religione e magia non è quindi di natura speculativa, filosofica o teologica: essa è squisitamente sociologica, 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 è in grado di legare gli uomini tra loro in un profondo rapporto reciproco.

Nella prospettiva della teoria mimetica, bisogna riconoscere l'altissimo valore della riflessione di Durkheim sul sacro⁴⁷. Per la prima volta nella storia dell'etnologia egli ha mostrato e giustificato l'identità di religioso e sociale. *Non c'è sacro fuori dalla società, e, soprattutto, non c'è società fuori dal sacro*⁴⁸. Certo, in Durkheim manca tutta la riflessione sulla violenza e sul suo ruolo disgregatore nei

⁴⁶ Cfr. *ivi*, pp. 46-47.

⁴⁷ "Lévi-Strauss mi ha ricollegato 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)". (Tratto dalla lettera di Girard inviata il 11 Marzo 2001).

⁴⁸ 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 si contraddice il testo girardiano, poiché il sacro rappresenta la struttura costitutiva di tutte le società, e dunque non si dà gruppo umano al di fuori di esso.

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. 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. Solo la vittima espiatoria, che fa tutt'uno col sacro, può spiegare tale funzione fondatrice: il capro espiatorio è 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 mimico-vittimaria.

Una teoria del sacrificio su cui vale la pena soffermarsi è quella di Freud. L'eco che *Totem e tabù* 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. Tuttavia, queste critiche valgono soltanto al livello del contenuto immediato. Se si legge il saggio più attentamente, saltano agli occhi bizzarrie ancora più clamorose. *Lomicidio*, 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 tratta-

re è la genesi dei divieti sessuali, l'omicidio non fa che causare serie difficoltà. L'omicidio collettivo 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. Nel 1913, anno di pubblicazione di *Totem e tabù*⁴⁹, 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. Freud vede perfettamente quanto vi sia di precario nella nozione di totemismo e quanto esso sia, in ultima analisi, un *enigma*. Tuttavia egli 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..."⁵⁰.

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

⁴⁹ S. Freud, *Totem und Tabu*, in *G.W.*, IX, cit.; trad. it. *Totem e tabù*, in *Opere*, VII, cit., disponibile anche nell'edizione Bollati Boringhieri, Torino, 1969.

⁵⁰ S. Freud, *Totem e tabù*, cit., p. 152.

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 totem 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 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.

D'accordo, l'ipotesi dell'uccisione primitiva e 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? 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. Bisogna 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*.

Resta il problema della genesi dei divieti, problema che il parricidio non risolve affatto, anzi, complica enormemente. “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”⁵¹. L’argomentazione è estremamente debole, 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. Il ricordo del padre 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

⁵¹ Ivi, p. 195.

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.

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, ed 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*.

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 sa-

cro. 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. 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 teoria freudiana del 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. Occorre 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.

2. *La differenza strutturale*

“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 Lévi-Strauss e la linguistica strutturale di 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 coe-

renza interna che conferisce a ogni cultura, a ogni istituzione l'individualità sua propria⁵². Lo strutturalismo assume il superamento delle grandi teorie onnicomprensive 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 significato solo in riferimento gli uni agli altri. Tuttavia - e questa è l'innovazione apportata da 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. "L'etnologo deve decifrare dall'interno le forme simboliche e dimenticare le grandi questioni tradizionali che rifletterebero 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"⁵³. Conseguenza diretta della limitazione dell'indagine etnologica alla sola analisi delle strutture simboliche 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 non soltanto problemi insolubili ma addirittura privi di senso. "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 al-

⁵² DCC - 20.

⁵³ Ibidem.

tre 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 secerne 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"⁵⁴. Dunque 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. "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"⁵⁵.

Tuttavia, nella prospettiva della teoria mimetica, l'indagine strutturale sul fenomeno del religioso è di straordinaria importanza: essa costituisce un termine di confronto negativo ma che - proprio in quanto tale - può fungere da "reagente" nel tentativo di indicare l'ambito in cui si possa nuovamente porre la questione dell'uomo e del suo rapporto col sacro. Vale dunque la pena di scendere sul

⁵⁴ DCC - 20-21.

⁵⁵ DCC - 59.

terreno di un confronto più analitico tra la teoria strutturalista e quella mimetico-sacrificale. Com'è noto, Lévi-Strauss getta le fondamenta del proprio metodo strutturale ne *Le strutture elementari della parentela*⁵⁶, saggio dedicato ad un tema – quello della struttura parentale appunto – che, nonostante sembri totalmente slegato alla problematica del religioso, risulta esserne strettamente correlato, soprattutto in relazione alla genesi totemica dei divieti sessuali. Poiché, scrive Lévi-Strauss, la cosiddetta “famiglia elementare” è fondata sul matrimonio, non è affatto irriducibile, ma è 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 biologica⁵⁷. Secondo Lévi-Strauss, la famiglia biologica è presente e si prolunga nella società umana, e 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. Si dovrà allora concludere

⁵⁶ C. Lévi-Strauss, *Les structures élémentaires de la parenté*, Parigi, Presses Universitaires de France 1949; trad. it. *Le strutture elementari della parentela*, Milano, Feltrinelli 1984.

⁵⁷ Per un inquadramento di tale questione all'interno della polemica tra Lévi-Strauss e Radcliffe-Brown, cfr. VS – 307.

che, per Lévi-Strauss, i sistemi di parentela sono una sorta di *anti-natura*? 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”⁵⁸.

Certo, è corretto 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, Lévi-Strauss confonde 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. “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

⁵⁸ *Le strutture elementari della parentela*, cit., p. 308.

cui pratica sessuale è da esso governata, la possibilità di individuare i dati elementari della riproduzione⁵⁹. 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*. Se si assume 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.

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 pensare 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 mecca-

⁵⁹ VS - 310.

nismi 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.*

Si tratta di un punto che vale la pena di approfondire. 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 prospet-

tiva mimetica - 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 sia 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 personale⁶⁰.

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. 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. Ma il problema resta: il pensiero simbolico è un dato perché possiamo cogliere il suo emergere, oppure perché non lo cogliamo? E ancora, in altri termini, qual è l'origine - non formale, ma reale - del pensiero simbolico?

La teoria mimetica sostiene 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 pre-

⁶⁰ Cfr. VS - 318.

sentano 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 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 concesso⁶¹. 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 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. "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"⁶². Il fatto che il processo fondatore assuma nella vita primitiva un ruolo così importante,

⁶¹ VS - 324.

⁶² Ibidem.

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”, “problemi senza importanza”, tutte quelle cose che potrebbero modificare radicalmente la nostra conoscenza, se osservate più da vicino. In quest’ottica, lo stesso Lévi-Strauss, con il suo recupero della dimensione del “pensiero selvaggio” contro l’appiattimento scienziato 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 reale del pensiero simbolico.

Dunque le strutture della parentela – come ogni pensiero simbolico – 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”⁶³. Rispetto alla società primitiva, la

⁶³ VS – 326.

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 possono chiarire un altro aspetto problematico del pensiero di Lévi-Strauss, vale a dire l'interpretazione del divieto come rovescio di una regola positiva più ampia⁶⁴. 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. 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 proibito 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. 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

⁶⁴ In sostanza, Lévi-Strauss sostiene che i divieti sessuali non siano altro che un aspetto di una regola positiva più generale: “[...] 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 stabilita soltanto per garantire e fondare, direttamente o indirettamente, uno scambio.” (C. Lévi-Strauss, *Le strutture elementari della parentela*, cit., p. 99).

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 generi di nuovi significati. Per superare i limiti dello strutturalismo bisogna insistere sulle significazioni sospette, come i gemelli nemici⁶⁵, le malattie, ogni forma di contagio, i rovesciamenti di significato, il mostruoso e il fantastico in tutte le sue forme.

Ciò che in primo luogo la teoria mimetica ha tratto dallo strutturalismo è 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*. Lévi-Strauss pone 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, il sistema così come lo intende

⁶⁵ 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).

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: si potrebbe chiamarlo la *logica dell'emersione dell'unità*.

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 scorretto 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. 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.

La notevole forza di questa argomentazione risiede nel fatto che solo una logica di questo tipo – quella appunto 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*. Il giudizio di Lévi-Strauss sul rito è fortemente negativo; esso è interpretato come il prodotto di una sorta di ansia o paura umana per la differenziazione: il rito, in sostanza, sarebbe un tentativo – vano e illusorio – di risalire dal pensiero discontinuo e dalla differenza strutturale alla continuità pre-culturale. Al contrario, 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. 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 culturale⁶⁶. Ancora una volta, nella prospettiva mimetica l'errore di Lévi-Strauss 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 costituisce 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.

Parzialmente diversa è la situazione del *mito*. In questo caso, infatti, strutturalismo e teoria mimetica partono da un punto comune, vale a dire dal riconoscimento, all'interno del mito, di un movimento che va dall'*indifferenziato* al *differenziato*. Tuttavia, se la considerazione iniziale del mito vede d'accordo le due prospettive, le strade si dividono ben presto: se il primo interpreta il passaggio dall'*indifferenziato* alla differenziazione sul piano meramente *logico*, come genesi del pensiero discontinuo, la seconda assume questo passaggio sul piano *reale*, fondandolo 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

⁶⁶ DCC - 132.

l'etnologo deve sempre deplorare (è il caso dei riti, di cui abbiamo già parlato). Ma allora, come può Lévi-Strauss giustificare la presenza dell'indifferenziato nella parte iniziale dei miti? "Nelle analisi de *Le totémisme aujourd'hui*⁶⁷, la presenza di questo stesso indifferenziato gli pare giustificata dal fondamentale proposito della mitologia, che consiste, secondo lui, nel rappresentare, 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"⁶⁸. In sostanza, per Lévi-Strauss il mito è la rappresentazione fittizia della genesi culturale, mentre nella prospettiva mimetica 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.

Lévi-Strauss, pur se sulla soglia del meccanismo vittimario, non ha potuto riconoscerlo perché imprigionato nella selva delle differenze strutturali: proprio per questo lo strutturalismo rappresenta uno degli episodi più acuti della crisi contemporanea, in cui la logica sacrificale funziona sempre meno ma, per non crollare definitivamente, trova sempre nuove forme di mistificazione della verità. La crisi sta per risolversi: spetta all'uomo riconoscere

⁶⁷ C. Lévi-Strauss, *Le totémisme aujourd'hui*, Parigi, Presses Universitaires de France, 1962; trad. it. *Il totemismo oggi*, Milano, Feltrinelli, 1964.

⁶⁸ DCC - 139.

il ruolo della violenza nella cultura e smantellare una volta per tutte il meccanismo del capro espiatorio.

3. *La potenza del negativo*

L'atto del sacrificio può anche essere pensato in una prospettiva non antropologica ma "individuale", e dunque sottratto alla dimensione della collettività sociale per essere ricondotto nel più profondo della soggettività umana. Questo tipo di sacrificio può essere pensato all'interno di un sistema religioso-confessionale, e in tal caso assume spesso una forma mistica. Tuttavia l'esperienza mistica del sacrificio può anche essere del tutto indipendente da una data visione metafisico-religiosa, e rimandare ad una dimensione bensì *sacra* ma risolutamente contraria alla trascendenza divina delle religioni tradizionali. Il sacrificio mantiene in entrambi i casi la forma del *trascendimento*, ma se nella prospettiva religiosa tale trascendimento è sempre un avvicinamento a Dio, nell'esperienza mistica non religiosa esso può assumere la forma della pura *soppressione*, della *perdita* fine a se stessa, e il sacrificio mostra così il suo aspetto sinistro e violento. Il miglior esempio di una tale prospettiva sul sacrificio che, a partire da una posizione dichiaratamente atea, sebbene pervasa dalla costante tensione mistica ad un'ulteriorità sacra, intende ripercorrerne – ma anche prenderne personalmente su di sé – la dimensione violenta e soppressiva è senz'altro quella di Georges Bataille. Ricostruire le vicende del pensiero di Bataille⁶⁹ – nella

⁶⁹ Per una puntuale ricostruzione teorico-storiografica del pensiero di Bataille nei suoi rapporti con il neo-hegelismo francese, e segnatamente con Caillois e Klossowski, coi quali egli fonda nel 1937 il *Collège de sociologie*, si veda il validissimo saggio di P. Burzio, *Ferite del Logos*, Dronero (Cuneo), Ed. L'Arciere 2001.

sua più forte e lacerante dimensione esistenziale – significa riflettere a fondo sulla dimensione negativa e violenta del sacrificio nella sua intima correlazione col sacro come elemento e tensione costitutivi dell'esistenza umana. 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 costituisce la più feconda chiave di lettura della sua intera produzione teorica e letteraria.

L'opera di Bataille è un immenso frammento composto da una miriade di frammenti. Nessuna lettura critica che, negli ultimi anni, abbia tormentato questo testo è riuscita a spiegare perché alcune opere siano state pubblicate, altre siano rimaste inedite, altre ancora presentate sotto vari pseudonimi. Ciononostante, 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*⁷⁰: esso si determina come il progressivo emergere di una terribile verità sempre nascosta, la verità del *consumo*, della *distruzione*, del *dispen-*

⁷⁰ Lord Auch (pseudonimo di G. Bataille), *Histoire de l'œil*, in *Œuvres Complètes*, I, Parigi, Gallimard 1970; trad. it. *Storia dell'occhio*, Roma, Gremese Editore 2000.

dio 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*, 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 di 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 fondamentale 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”⁷.

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

⁷ G. Bataille, *La nozione di dispendio*, in *La parte maledetta*, Torino, Boringhieri 1992, pp. 3-4 (tit. orig. *La notion de dépense*, in *La part maudite*, in O.C., VII, cit.).

– fine a se stesso – di vite umane: tali attività, per acquistare il loro senso, necessitano di un dispendio il più grande possibile. Tale nozione di dispendio diventa il fulcro de *La parte maledetta*. 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. Il primo esempio di *dépense* che l'etnologia – in particolare il *Saggio sul dono*⁷² di Mauss – offre a Bataille è l'usanza nordamericana del *potlâc*; esso consiste nel dono reciproco finalizzato alla restituzione ad usura: insomma, si dona non gratuitamente, ma per vedersi restituire un dono maggiore di quello fatto, poiché non restituire il dono significa restare sottoposto alla volontà di colui dal quale lo si è ricevuto⁷³. 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

⁷² M. Mauss, *Essai sur le don*, in "Année Sociologique", serie II, 1923-1924. (trad. it. in H. Hubert – M. Mauss, *Teoria generale della magia e altri saggi*, Torino, Einaudi 1965, pp. 153-192.

⁷³ "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).

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 divenuti cose*. La distruzione è il miglior mezzo per negare un rapporto utilitaristico tra l'uomo e l'animale o la pianta"⁷⁴.

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 di transiti infiniti, d'infinite possibilità. È a questo punto che Bataille abban-

⁷⁴ Ivi, p. 66.

dona il progetto di continuazione della *Parte maledetta* per studiare, ne *Lesperienza interiore* e in tutti gli altri testi della *Somma ateologica*⁷⁵, le varie modalità della *dépense* – erotismo, poesia, sacrificio – 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. “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”⁷⁶. Allo stesso esito perviene la *Teoria della religione*⁷⁷, progettato come la prosecuzione de *La parte maledetta*, in cui Bataille giunge a parlare della “puerile incoscienza del sacrificio”, dell’ordine negativo, ma pur sempre ordine, che esso stabilisce. Soltanto la morte emerge come il massimo dis-ordinamento possibile, come autentica de-creazione capace di accedere all’essere vero delle cose. Tuttavia, 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

⁷⁵ 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.

⁷⁶ G. Bataille, *La limite de l’utile*, in *O.C.*, VII, cit., p. 542.

⁷⁷ G. Bataille, *Théorie de la religion*, in *O.C.*, VII, cit.; trad. it. *Teoria della religione*, Milano, SE 2002.

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 il progetto de *La parte maledetta* e inizia la stesura della *Somma ateologica*, anch'essa incompiuta. Il primo volume di quest'opera, *L'esperienza interiore*⁷⁸, 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 *confessionale*, 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)”⁷⁹.

L'esperienza interiore è dunque un viaggio ai limiti del possibile umano, ed 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 nudità senza riserve, che non può essere né detta né articolata in un

⁷⁸ G. Bataille, *L'expérience intérieure*, in *O.C.*, V, cit; trad. it. *L'esperienza interiore*, Bari, Dedalo 1978.

⁷⁹ Ivi, pp. 29-30.

pensiero. Se, come si è detto, l'esperienza mistica poggia sul non-sapere, essa si oppone decisamente all'idea di *progetto*⁸⁰ 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 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*.

L'esperienza interiore è dunque 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. 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 decisione risoluta – scevra da ripensamenti – per l'ebbrezza del baccanale. Non si dà esperienza mistica, non si dà *comunicazione* se prima non si è

⁸⁰ A proposito della nozione di *progetto* si gioca lo scontro tra Bataille e Sartre (cfr. J.-P. Sartre, *Un nouveau mystique*, in *Situations*, II, Parigi, Gallimard 1948).

esperita sino in fondo la fallacia del sapere assoluto, l'illusorietà della pretesa di possedere il mondo e l'esistenza – in tutte le sue forme – attraverso il pensiero, la ragione, la logica. Questo è il senso della filosofia hegeliana: 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. “Data la servilità crescente in noi delle forme intellettuali, ci tocca compiere un sacrificio più profondo di quello degli uomini che ci hanno preceduti. [...] 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”⁸¹. Il destino dell'uomo è terribile, tragico: ogni certezza, ogni retaggio 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 percorso 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” nel nulla, nella dimensione del puro dispendio, avvie-

⁸¹ G. Bataille, *L'expérience intérieure*, cit., p. 209.

ne 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. 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, 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 demonicamente divide e plasma il mondo.

Il percorso seguito ne *L'esperienza interiore* conduce 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 totale distacco dalla logica dell'utile e la perdita dell'io nei recessi più remoti della negatività. Nella direzione del possibile estremo e del sacrificio si muove un altro complesso fenomeno, *l'erotismo*. 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*. 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 divine “il vuoto in cui non c’è più parola”, nell’ “assenza di fondo e di limiti dell’universo che l’amplesso disegna”⁸². 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. Ma chi può vivere fuori dalla storia? 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”⁸³. 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 cono-

⁸² G. Bataille, *L'erotisme*, in *O.C.*, VIII, cit., p. 146.

⁸³ *Ivi*, p. 249.

scenza si arresta di fronte all'esperienza di ciò che è autenticamente essenziale, e che Nietzsche ha espresso con il grido terribile, ma ciononostante di 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 sovrannità cui si giunge attraverso il sacrificio di Dio. Bataille ha 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 – come avviene ne *L'histoire de l'erotisme* – al punto di cogliere la morte *come ombra della vita*. 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"⁸⁴, 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"⁸⁵. 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

⁸⁴ Queste espressioni sono tratte da F. Nietzsche, *Bruchstücke Nachträglichem 1882-1884*, in *G. W.*, VII, Berlino, de Gruyter 1967 e sgg.; trad. it. *Frammenti postumi 1882-1884*, in *Opere*, a cura di G. Colli e M. Montanari, VII, Milano, Adelphi 1968, 21[6], 15[43], 16[4].

⁸⁵ Ivi, 17[1], 13[1], 22[3].

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 della molteplicità dei contrasti.

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*⁸⁶, 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. “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”⁸⁷. Ancora una volta, il sacrificio si svela come la soglia attraverso cui avviene quella *comunicazio-*

⁸⁶ Questo articolo è apparso la prima volta in “Deucalion”, n. 5, X, 1955. Ora in *O.C.*, XII, cit., pp. 326-45.

⁸⁷ Ivi, p. 335 (trad. nostra).

ne tra l'umano e il suo oltre, tra la vita e la morte. Nel sacrificio l'uomo in quanto "cosa" è distrutto, 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 cosciente⁸⁸. 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!"⁸⁹.

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* – 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 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

⁸⁸ Ivi, p. 336 (trad. nostra).

⁸⁹ Ibidem.

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.

La prospettiva mimetica è molto distante da quella bataillana: l'uomo non deve aspirare ad alcuna esperienza mistica, poiché la ragione umana è per lui il solo mezzo di cui possa disporre, ed il mondo deve restare il terreno precipuo della sua azione. Ciononostante, alcuni aspetti del pensiero di Bataille forniscono fecondi spunti di riflessione, soprattutto a proposito del tema della violenza e del negativo. In Bataille 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, 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 si possa accostare il concetto girardiano di sacrificio a quello elaborato da Bataille nella misura in cui entrambi sono di natura eminentemente *soppressiva*⁹⁰, negli sviluppi successivi il primo si distacca completamente dall’altro: esso costituisce il mezzo attraverso cui gli uomini espellono la violenza reciproca dalla comunità, ristabilendo entro l’ordine culturale la pace e la differenziazione sociale perduta durante la crisi. Sulla vittima, sul *capro espiatorio* scelto all’interno della comunità secondo criteri precisi – i segni vittimari –, viene scaricata tutta la violenza che lacerava la comunità e, attraverso la sua ucci-

⁹⁰ Recentemente, sono state rivolte a Girard alcune critiche circa la riduttività della sua nozione, essenzialmente soppressiva, 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 soppressivo 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 ridiscussione più ampia sul concetto di sacrificio (cfr. R. Girard, *Prefazione* a G. Fornari, *Tra Dioniso e Cristo*, Bologna, Ed. Pitagora 2001, p. XI).

sione, o il semplice allontanamento, la violenza stessa viene espulsa. Il *sacro*, lungi dall'aprire l'uomo alla possibilità di comunicazione con un'ulteriorità trascendente, non è che il nome con cui gli uomini chiamano i meccanismi della violenza, e dunque è un prodotto esclusivamente *umano*, volto 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 le strutture del sacro - non abbia più nulla a che fare con la violenza. Dopo queste considerazioni, sarebbe lecito pensare che la teoria mimetica e quella bataillana, 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 con cui la prospettiva mimetico-sacrificale non può non fare i conti: si tratta di quella che, riprendendo Hegel, si potrebbe definire 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. Il negativo alberga, nascosto, in ogni attività umana, anche in quelle in apparenza meno violente⁹¹. 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, e non può che essere anche la critica a Bataille. Tuttavia, al di là degli esiti teorici, attraverso il confronto con Bataille ci è offerta la possibilità di ripensare la violenza e il negativo come sempre ripresentantisi in ogni aspetto della vita umana. Una sola cosa Bataille ha potuto insegnare davvero all'uomo contemporaneo: che *la violenza è padre e re di tutte le cose*⁹².

⁹¹ 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).

⁹² Il celebre frammento di Eraclito è riportato in VS - 203.

PARTE SECONDA

UNA SCELTA RISCHIOSA

"Nel momento in cui vedrete con spavento che, malgrado i vostri sforzi, non soltanto non vi siete avvicinato allo scopo, ma che ve ne siete addirittura allontanato, in quel momento, ve lo predico, raggiungerete lo scopo e vedrete al di sopra di voi la forza misteriosa del Signore, che, a vostra insaputa, vi avrà guidato con amore."

F.Dostoevskij

Capitolo Primo

Cristianesimo e demistificazione

1. *“Muoia un solo uomo”: lettura non-sacrificale dei Vangeli*

“Sommi sacerdoti e farisei riunirono allora il consiglio: “Che facciamo” dicevano “quest’uomo compie molti segni. Se lo lasciamo fare, tutti crederanno in lui e verranno i Romani e distruggeranno il nostro Luogo Santo e la nostra nazione”. Uno di loro, Caifa, che in quell’anno era il sommo sacerdote, disse loro: “Voi non capite nulla. Non vedete dunque come sia meglio che *muoia un uomo solo per il popolo* e non perisca la nazione intera”. Egli non disse questo da se stesso; però, in qualità di sommo sacerdote, profetizzò che Gesù doveva morire per la nazione – e non per la nazione soltanto, ma anche per radunare in un unico insieme i figli di Dio dispersi. Da quel giorno dunque, furono risolti ad ucciderlo”⁹³.

Come racconta Giovanni, la scena è quella del consiglio dei sacerdoti a Gerusalemme; Gesù è ormai troppo popolare per non creare problemi all’autorità giudaica, urge una soluzione efficace. Anzi, a dire il vero la crisi è ben più vasta, investe l’intera società ebraica, e avrà effetti devastanti meno di mezzo secolo dopo. Il dibattito non approda a nulla, la situazione appare indecidibile – siamo in piena crisi mimetica – finché

⁹³ Gv., 11, 47-53 (corsivo nostro).

Caifa irrompe bruscamente suggerendo la soluzione a cui probabilmente tutti segretamente pensavano ma che nessuno osava proporre: *è meglio che muoia un uomo solo perché la nazione non perisca*. L'intenzione è quella di limitare al massimo la violenza, ma se necessario bisogna ricorrervi per evitare una violenza ancora maggiore: è il ben noto principio del *capro espiatorio* e della vittima sostitutiva. Caifa è il sacrificatore per eccellenza, colui che *decide* – ed emerge qui il significato sacrificale del termine *decidere*, che letteralmente significa “tagliare la gola alla vittima”. Nel passo di Giovanni sono presenti tutti gli elementi che fanno di Gesù un capro espiatorio perfetto: la crisi iniziale del popolo ebraico, la necessità di allontanare la violenza dalla comunità, la possibilità di veicolare il “tutti contro tutti” su un'unica vittima, Gesù per l'appunto, rea – quale *segno vittimario* migliore? – di aver trasgredito la legge ebraica. Tutto conduce al sacrificio di Gesù con una logica implacabile, tale è appunto quella vittimaria: uccidendo Gesù la concordia politica sarà immediatamente ristabilita, il popolo sarà salvo dall'invasione romana – il seguito dimostra quanto fallace fosse questa previsione – e la pace sociale tornerà a regnare indisturbata. Se si prova ad accostare l'uccisione di Gesù alla vicenda di Edipo, si scopre che entrambe si costituiscono come l'espulsione di un solo uomo – colpevole di aver trasgredito alle leggi della comunità, la legge ebraica nel primo caso e il divieto del parricidio e dell'incesto nel secondo – affinché la crisi violenta che minaccia di distruggere la società si risolva e l'ordine differenziato si affermi nuovamente. Dunque, da questo punto di vista, *non c'è alcuna differenza tra il mito edipico e la passione di Cristo*. Questo è ciò che molti studiosi contemporanei⁹⁴

⁹⁴ Come nota Girard in DCC – 221, già nel 1898 P.Wendland analizzava le analogie sorprendenti tra il trattamento inflitto a Cristo dai soldati romani e quello che altri soldati inflissero al falso re dei Saturnali a Durostorum (P.Wendland, *Jesus als Saturnalien-König*, in “Hermes”, XXXIII, pp. 175-179).

hanno cercato di mostrare: in fondo i Vangeli non sono altro che *miti*, ed è illusoria ogni loro pretesa originalità rispetto al patrimonio culturale umano a loro antecedente.

D'altra parte, anche molti episodi dell'Antico Testamento appaiono strettamente apparentati coi miti, poiché vi ritroviamo i tre momenti essenziali della perdita delle differenze interne alla comunità, il "tutti contro uno" della violenza collettiva e l'elaborazione rituale dei divieti. Ad esempio, dipendono dal primo momento le righe iniziali del *Genesi*, la confusione della Torre di Babele o la corruzione generalizzata di Sodoma e Gomorra; è poi evidente la corrispondenza tra le piaghe d'Egitto nell'*Esodo* e la peste di Tebe in Sofocle, così come riconducibili al tema dei fratelli nemici sono le vicende di Caino e Abele, Giacobbe ed Esaù, Giuseppe e i suoi fratelli. Anche il secondo momento è ben individuabile: l'espulsione dal Paradiso terrestre, con la successiva fondazione dell'umanità, la benedizione di Isacco a Giacobbe a scapito di Esaù, la lotta di Giacobbe con l'Angelo. Il terzo momento è poi evidente nel sacrificio di Isacco, sostituito *in extremis* dal montone, o nello stesso rito ebraico della circoncisione. Tuttavia, al di là di queste analogie formali, è possibile – anche se soltanto parzialmente, in un movimento che diverrà chiaro soltanto nei Vangeli – rinvenire alcune differenze sostanziali tra questi episodi biblici e la mitologia sacrificale. Ad esempio, l'assassinio di Abele da parte di Caino, sebbene assomigli straordinariamente a molti altri miti fondatori – uno per tutti, Romolo e Remo – contiene una particolarità che non deve passare inosservata: Caino è presentato come un *volgare assassino*. Non importa che dall'uccisione del fratello prenda avvio lo sviluppo dell'umanità, questo semmai è centrale nel mito della fondazione di Roma: ciò che importa allo scrittore biblico è la condanna dell'assassinio. Ciò significa che nella Bibbia si manifesta una indubbia tendenza a porsi moral-

mente dalla parte delle vittime e a prenderne le difese. “Se i testi mitologici sono il riflesso insieme fedele e ingannatore della violenza collettiva che fonda la comunità, se essi ci danno il resoconto di una violenza reale, non bugiardo ma falsificato e trasfigurato dall’efficacia stessa del meccanismo vittimario; se il mito, insomma, è la visione retrospettiva dei persecutori sulla loro persecuzione, non possiamo ritenere insignificante un cambiamento di prospettiva che consiste nello schierarsi dalla parte della vittima, proclamando la sua innocenza e la colpevolezza dei suoi assassini”⁹⁵.

Un altro esempio illustre: Giobbe. È nota la vicenda della sua trasformazione da “uomo di successo” – e dunque modello invidiato dalla comunità – a capro espiatorio afflitto da ogni sorta di male possibile. Tutti i suoi “amici” inveiscono contro di lui, lo accusano di rivoltarsi contro Dio, che per punirlo – dunque giustamente – gli infligge ogni sorta di sventura. Ma lui non cede, non soccombe alle accuse, continua a opporre il proprio punto di vista di vittima innocente. Edipo riconosce le colpe di cui è accusato, fa tutt’uno con la folla tebana dei persecutori e rende perfetto il meccanismo vittimario: è un capro espiatorio *riuscito*. Giobbe invece non unisce la propria voce a quella degli accusatori; mantenendo la propria prospettiva dinanzi all’unanimità violenta che converge su di lui, egli sconvolge la mitologia che vorrebbe divorarlo: egli è un capro espiatorio *mancato*⁹⁶. Anche nel libro di Giobbe emerge così la tendenza a narrare le stesse vicende mitiche, ma dal punto di vista opposto, ossia non più nell’ottica dei persecutori, ma in quella della vittima. Certo, il Vecchio Testamento non porta del tutto a compimento tale inversione di prospettiva, resta ancora in qualche

⁹⁵ DCC – 198.

⁹⁶ Cfr. RAHP – 52.

modo legato alla divinità violenta e vendicatrice delle religioni sacrificali: ne sono prova alcuni passi sul Servo del Signore tratti, ad esempio, del Libro di Isaia: "A Yahvé piacque prostrarlo con la sofferenza"⁹⁷. "Questa ambiguità nel ruolo di Yahvé corrisponde alla concezione della divinità nell'Antico Testamento. Nella letteratura profetica, questa concezione tende sempre più a depurarsi della violenza caratteristica delle divinità primitive. [...] Tuttavia, non si giunge mai nell'Antico Testamento a una concezione della divinità completamente estranea alla violenza. [...] Soltanto i testi evangelici portano a compimento quello che l'Antico Testamento lascia incompiuto. Questi testi si porrebbero dunque come continuazione della Bibbia giudaica, costituirebbero la forma perfetta di un'impresa che la Bibbia giudaica non ha portato a termine"⁹⁸.

Alla luce di queste considerazioni alcuni passi evangelici divengono molto meno ellittici di quanto spesso non si pensi. Ad esempio, la frase di Gesù "Andate, dunque, a imparare il significato di questa parola: misericordia io voglio, e non sacrificio"⁹⁹ va molto oltre il superficiale significato morale: essa indica la necessità dell'abbandono del sistema sacrificale e il dovere umano di anteporre la carità verso il prossimo ad ogni falsa forma rituale. Tuttavia, sorge una difficoltà di non secondaria importanza: non si è forse sempre parlato della morte di Cristo come di un *sacrificio*? L'atto mediante cui avviene la redenzione umana non è esso stesso un sublime immolarsi del Figlio di Dio per la salvezza dell'uomo? *Ebbene no*: nei Vangeli non c'è nulla che autorizzi ad interpretare la morte di Gesù come un sacrificio. La Passione ci è presentata come un atto che arreca la salvezza all'umanità e al mon-

⁹⁷ Is., 53, 10.

⁹⁸ DCC - 210.

⁹⁹ Matt., 9, 13.

do, ma mai come un sacrificio di una vittima sostitutiva che viene immolata per espiare le colpe della comunità. Certo, l'interpretazione sacrificale della Passione ha una storia che coincide in definitiva con la storia del cristianesimo storico, ma ciò non toglie che essa rappresenti il peggior malinteso della cultura occidentale. Se si fa riferimento ai passi evangelici in cui Gesù parla del Padre, si scopre che nulla permette di attribuirgli la minima violenza, e in ciò davvero i Vangeli portano a compimento il Vecchio Testamento, nel quale talvolta permangono ancora tracce del dio violento e vendicatore del sacro arcaico. "Io vi dico: amate i vostri nemici, pregate per coloro che vi perseguitano; così sarete figli del Padre vostro che è nei cieli, poiché egli fa sorgere il suo sole sui cattivi e sui buoni, e fa piovere sui giusti e sugli ingiusti"¹⁰⁰. I Vangeli sottraggono alla divinità la funzione essenziale che essa svolgeva nelle religioni arcaiche, ossia la capacità di raccogliere in sé tutto ciò che gli uomini non riescono a dominare nei propri rapporti interindividuali. Si può obiettare che i Vangeli propongano un'immagine di Dio più lontana e astratta rispetto all'Antico Testamento, nel quale il vecchio Yahvé si infuria più volte a causa delle iniquità umane. Al contrario, nel messaggio evangelico Dio, per la prima volta, si mostra prospettando una riconciliazione senza intermediari sacrificali, un'armonia dei rapporti umani senza più sacrifici sanguinosi e senza più le fantasticherie mitologiche di cui sinora l'uomo non ha saputo fare a meno. "Io non vi chiamo più servi, perché il servo non sa quello che fa il suo padrone; io vi chiamo amici, perché tutto ciò che ho udito dal Padre mio, l'ho fatto conoscere a voi"¹⁰¹: o qui si ha a che fare con il primo pensiero non sacrificale che abbia mai visto la luce, op-

¹⁰⁰ Matt., 5, 44-45.

¹⁰¹ Giov., 15, 15.

pure tutta l'ipotesi dell'unicità e radicale differenza dei Vangeli rispetto ai miti va rigettata.

Ma torniamo alla Passione. Dopo la condanna di Gesù, Giovanni riporta una frase tratta da un salmo: "mi avete odiato senza una causa"¹⁰², e vi insiste più volte. A quale pensiero può corrispondere un simile riferimento? I Vangeli non sono certo, dal punto di vista letterario, prodighi di particolari non essenziali, dunque questa frase deve necessariamente assolvere ad una determinata funzione. In realtà, essa è di estremo interesse se si comprende a fondo che vi è in gioco la perdita del dominio della rappresentazione persecutoria sull'umanità. In altri termini, in essa viene enunciato il rifiuto esplicito di tutto ciò che le folle persecutorie hanno sempre accettato – esempio tipico è la folla tebana che assume immediatamente l'ipotesi di Edipo responsabile della peste perchè incestuoso. Allo stesso modo, la folla evangelica – che è il vero motore della Passione – adotta senza pensarci due volte i capi d'accusa contro Gesù. I persecutori credono sempre nella legittimità della loro causa, ma in realtà odiano *senza causa*: davvero *non sanno quello che fanno*. I Vangeli invece lo sanno benissimo, e infatti non perdono occasione per ripetere che la causa della persecuzione semplicemente *non esiste*. Anche Pilato, dopo aver interrogato Gesù, ma – il che è di fondamentale importanza – *prima di aver sentito la folla*, afferma: "Non vedo alcuna causa". Pilato si crede il detentore del potere, ma in realtà il vero potere lo detiene la folla, che riesce sempre a trascinare dietro di sé le istituzioni, dissolvendole in se stessa. Questa folla non è altro che l'unanimità dell'assassinio collettivo che genera la mitologia. Eppure il messaggio evangelico è opposto: Pilato, nonostante la preghiera della moglie di salvare Gesù, concede alla folla ciò che essa chiede, la vittima

¹⁰² Sal., 35, 19.

riconciliatrice: “Perché mai questo tumulto di nazioni? E queste vane imprese di popoli? I re della terra si sono riconciliati e i capi *si sono radunati per fare tutt'uno contro il Signore e contro il suo Unto*”¹⁰³. Anche in questo caso è ben riconoscibile da un lato la folla in crisi mimetica e dall'altro il capro espiatorio riconciliatore, insomma lo stesso schema tipico del mito. Ma se la coalizione è invincibile dal punto di vista della forza, essa è *vana*, poiché non riesce ad imporre la propria prospettiva sulla vittima: non le è difficile uccidere Gesù, ma non riesce ad arginare l'immensa portata della sua predicazione anti-sacrificale. “Facendo morire Gesù, le potenze cadono in una sorta di trappola, giacché nel racconto della passione è inciso a chiare lettere proprio quel loro segreto di sempre. [...] Il meccanismo del capro espiatorio viene illuminato da una luce potente, viene pubblicizzato al massimo e diventa la cosa più conosciuta del mondo, il sapere più diffuso, quel sapere che gli uomini impareranno lentamente, data la loro scarsa intelligenza, a insinuare al di sotto della rappresentazione persecutoria”¹⁰⁴.

Nella scrittura giudeo-cristiana è pertanto all'opera una forza contraria a quella che cerca costantemente di occultare il meccanismo del sacro violento, e che tende allo svelamento di tale menzogna. Soltanto la Bibbia è in grado di decifrare le rappresentazioni persecutorie e il religioso nella sua totalità. I Vangeli gravitano attorno alla morte di Cristo, ossia allo stesso dramma che è presente in tutte le mitologie del mondo; un tale dramma è sempre necessario perché si generi nuova mitologia, o in altri termini che esso sia rappresentato secondo la prospettiva dei persecutori. Tuttavia, “questo stesso dramma è necessario anche perché esso sia rappresentato nella prospettiva di una vittima fer-

¹⁰³ At., 4, 27.

¹⁰⁴ BE – 174.

mamente decisa a respingere le rappresentazioni persecutorie. In altre parole, era necessario perché si generasse il solo testo in grado di sbarazzarci di tutta la mitologia¹⁰⁵. Per compiere questa opera prodigiosa – ed essa si sta compiendo che lo si voglia o no – bisogna opporre alla forza della credibilità della mitologia la forza ancora più grande dell'unica rappresentazione veritiera. E per fare ciò è necessario che l'evento rappresentato *sia lo stesso*, senza di che i Vangeli non avrebbero potuto confutare punto per punto tutte le illusioni proprie dei miti, che sono le stesse illusioni degli attori della Passione. Si vede chiaramente che i Vangeli respingono ogni persecuzione, ma tuttavia non si sospetta che così facendo essi ne smontino gli ingranaggi, distruggendo ogni religione umana e ogni cultura da essa derivante. Se l'influenza delle forme sacrificali allenta la sua presa sull'uomo, se il loro potere si indebolisce, è proprio perché si è imparato sempre meglio a riconoscere i meccanismi di capro espiatorio che esse nascondono. E una volta scoperti, essi non funzionano più: si crede sempre meno alla colpevolezza delle vittime che esse esigono e si vede crollare una ad una le istituzioni sorte da questi meccanismi. *Che lo si sappia o no, responsabili di questo crollo sono i Vangeli.*

2. Cristianesimo storico e compito storico del cristianesimo

Se fossimo vissuti ai tempi dei nostri padri giudaici, non saremmo stati loro complici nel versare il sangue di Gesù. Questa interpretazione è la sola scappatoia che rimane ad un pensiero che non può più ignorare il messaggio evangelico ma ben risoluto a liberarsi della violenza a costo di una nuova ed inesorabile violenza. Serve un nuovo capro espiatorio, e quale migliore segno vittimario della

¹⁰⁵ BE – 164.

incontrovertibile colpa di aver ucciso Cristo? Qui nasce l'antiebraismo cristiano che, dal medioevo¹⁰⁶ ai giorni nostri, ha lacerato drammaticamente la cultura occidentale. Si ripete cioè ciò che Gesù rimprovera ai Farisei di fare, ma dal momento che non si può più ignorare tale rimprovero, non ci si può scagliare contro Gesù stesso, è necessario cambiare vittima, e le ultime disponibili sono i suoi uccisori. Così i cristiani, guidati dal testo che rivela il meccanismo vittimario, ne ripetono il misconoscimento: *col testo dinanzi, ripetono ciò che esso denuncia*. Il cristianesimo storico, generato da questo fraintendimento originario, procede sulla via dell'autoaccieciamento ripudiando non il processo rivelato dal testo evangelico, ma il testo stesso, ritenuto responsabile delle violenze commesse in suo nome e di aver soltanto canalizzato l'antica violenza su nuove vittime. "C'è ai giorni nostri una tendenza generale nei cristiani a ripudiare questo testo o perlomeno a non prenderlo in considerazione, a dissimularlo come una cosa un po' vergognosa. Resta un'ultima astuzia, resta un'ultima vittima, ed è lo stesso testo, sottoposto alla lettura ingannatrice [sacrificale] che di esso è sempre stata data e trascinato davanti al tribunale dell'opinione pubblica. Per una suprema ironia, è in nome della carità che l'opinione condanna il testo evangelico. Di fronte ad un mondo che trabocca di benevolenza, il testo appare di una desolante durezza"¹⁰⁷.

Come si è già visto, nulla di quanto affermano i Vangeli su Dio autorizza ad interpretare la Passione di Cristo come un sacrificio espiatorio del tutto analogo a quelli rituali arcaici. Tuttavia è un fatto storico che l'interpretazione

¹⁰⁶ Uno degli esempi letterari più indicativi dell'antiebraismo medievale è senz'altro il poema di Guillaume de Machaut, *Le Jugement dou Roy de Navarre* (metà del XIV sec.).

¹⁰⁷ DCC - 229.

della morte di Cristo come di un sacrificio abbia avuto un largo seguito, e sopravviva in forme diverse anche in età contemporanea. Questo postulato è stato formulato compiutamente dalla teologia medievale ed è quello di un'esigenza sacrificale da parte del Padre: per placare la sua collera contro gli uomini, Egli pretenderebbe il sangue della vittima più alta, ossia del suo stesso Figlio. In epoca moderna, tale patto sacrificale che si riconosce alla radice delle scritture bibliche è stato più che sufficiente a screditare il cristianesimo agli occhi degli uomini ragionevoli; ancora tollerabile per l'uomo medievale, esso è divenuto vera e propria "pietra d'inciampo" per un mondo in cui – lo si voglia o no – è in atto la ribellione contro il sacrificale.

Il testo che è stato storicamente decisivo per questa lettura sacrificale dei Vangeli è senza dubbio *l'Epistola agli Ebrei*, nella quale la Nuova Alleanza tra Dio e l'uomo – così come l'Antica – è inaugurata nel sangue, non nel sangue degli animali, ma in quello della vittima definitiva e perfetta, ossia di Cristo. "Secondo la Legge, quasi tutto è purificato con il sangue, e senza spargimento di sangue non c'è remissione. [...] Una volta per tutte, alla fine dei secoli, [Cristo] si è manifestato per annullare il peccato con il suo sacrificio"¹⁰⁸. Questa prima teologia sacrificale poggia sulle analogie evidenti tra la Passione e tutti i riti sacrificali ad essa anteriori, ma si lascia sfuggire l'essenziale: è giusto dire che il sacrificio di Cristo è perfetto e definitivo, tuttavia non perché sia la più alta forma di sacrificio espiatorio, ma perché, proprio in ragione delle sue analogie con esso, ne denuncia definitivamente la falsità. Per giustificare la lettura sacrificale, *l'Epistola agli Ebrei* mette sulla bocca di Cristo le parole del Salmo 40: "Dignati, Yahvé, di soccorrermi! Accorri, Yahvé, in mio aiu-

¹⁰⁸ *Ebr.*, 9, 23-27.

to! Vergogna e disonore per tutti coloro che cercano la mia anima per farla perire. Volgano le spalle e siano coperti di vergogna quanti vogliono la mia rovina! Restino muti di stupore per la vergogna quanti mi schermiscono!¹⁰⁹. Il salmo è davvero vicino al Vangelo perché comprende che la regola del Regno impone una scelta decisiva tra uccidere ed essere ucciso. Il salmo è autenticamente cristologico, ma in definitiva l'*Epistola* non ne tiene davvero conto, poiché elimina l'unico attore essenziale (oltre a Cristo) della Passione: la folla. L'autore dell'*Epistola* sarebbe certo disposto ad affermare che Cristo è condannato ingiustamente, ma nella sua lettura gli uomini sono solo strumenti in mano alla volontà divina: la loro responsabilità, in ultima analisi, è nulla. In realtà, sono gli assassini che perpetuano i sacrifici, e la Passione è ancora un sacrificio *nella loro prospettiva*, ma non in quella della vittima, che muore consapevole della condanna divina di ogni olocausto e nel rifiuto della benché minima complicità con i persecutori.

L'*Epistola agli Ebrei*, in definitiva, resta fedele alla logica sacrificale: scagiona gli uomini dalla responsabilità della loro violenza, scaricandola su Dio. A causa del fraintendimento essenziale del rapporto di Cristo con la propria morte, i cristiani – in seguito all'*Epistola agli Ebrei* – hanno adottato il termine *sacrificio* per definire la Passione; essi sono stati colpiti soltanto dalle analogie della vicenda cristica con i sacrifici dell'Antico Testamento e dei miti arcaici, ne hanno visto le analogie strutturali, non accorgendosi della loro incompatibilità: non si sono cioè accorti che i sacrifici della religione ebraica – come di tutte le altre – non fanno altro che riflettere ciò che Cristo, prima a parole poi con la morte, rivela, ossia la morte sacrificale della vittima espiatoria. La lettura sacrificale dei Vangeli,

¹⁰⁹ Salmo 40, 14-16.

a ben vedere, non è altro che una forma di regressione verso la concezione veterotestamentaria della divinità. È sufficiente confrontare alcuni passi del *Deutero-Isaia*, e in particolare i Canti del Servo di Yahvé in cui la cristianità scorge – e a ragione – la più alta *figuratio Christi* dell'Antico Testamento. Come già accennato, alcune frasi come “a Dio piacque prostrarlo con la sofferenza”¹¹⁰ e “per i nostri peccati, è stato colpito a morte”¹¹¹ rimandano ad una concezione ancora violenta di Dio e nella quale è ancora presente una notevole responsabilità di Yahvé nella morte del Servo. È dunque possibile ipotizzare una forma religiosa intermedia tra i miti esclusivamente sacrificali del sacro arcaico e la radicale denuncia di tali meccanismi violenti e puramente umani del testo evangelico. La verità della vittima è quasi rivelata, ma è ancora una volta nullificata dalle forme rituali che coinvolgono Dio nella morte del capro espiatorio. Si tratta di un equilibrio fortemente instabile in cui certi elementi annunciano già ciò che sarà del tutto esplicito nei Vangeli, mentre altri permangono nella dimensione del sacro violento. La teologia sacrificale che prende le mosse dalla *Epistola agli Ebrei* non corrisponde dunque allo spirito evangelico, ma semmai a questa forma intermedia molto ben esemplificata nei Canti del Servo di Yahvé.

Nell'interpretazione sacrificale della vicenda cristica affonda le proprie origini l'anticristianesimo moderno e contemporaneo che, per denunciare la falsità della pretesa cristiana di rivelare la Verità, mostra come l'evento centrale su cui essa si fonda – la morte e resurrezione di Cristo – non sia che una rielaborazione delle stesse vicende della mitologia antica. “L'anticristianesimo moderno non è altro che il rovesciamento del cristianesimo sa-

¹¹⁰ *Is.*, 53, 10.

¹¹¹ *Is.*, 53, 8.

crificale e, di conseguenza, la sua perpetuazione. Mai questo anticristianesimo ritorna veramente al testo e lo mette radicalmente in questione. Resta devotamente fedele alla lettura sacrificale e non può fare altrimenti perché su di essa basa la sua critica. Quel che vuol vedere nel cristianesimo è il sacrificio, per poi denunciare il sacrificio come abominevole¹¹². Insomma, la critica anticristiana – compresa quella etnologica – resta inefficace perché non comprende a fondo la natura del sacrificio; se si interrogasse su di esso, scoprirebbe che, anziché essere la sola a provare la più ostentata ripugnanza verso il sacrificale, tutti i sentimenti di cui va fiera non sono altro che sentimenti cristiani deformati dall'eccessivo radicarsi nell'uomo contemporaneo di ciò di cui egli si crede liberato, ossia del sacrificio. Se l'uomo contemporaneo si dedicasse davvero ad una critica radicale del sacrificio, scoprirebbe che il cristianesimo lo ha preceduto e che è il solo a poter andare sino in fondo. Se si assume questa prospettiva, imperniata sulla vicenda cristica come evento storico che per la prima volta svela compiutamente il ruolo fondatore della violenza umana e la fallacia dei meccanismi di capro espiatorio, occorre riconoscere nel corso della storia occidentale moderna e contemporanea una dialettica mai risolta tra l'azione demistificante e anti-violenta del messaggio evangelico e la forza "frenante" che ripropone, in forme sempre più diverse e sofisticate, la logica sacrificale e che, per riuscire nel proprio intento, cerca di screditare il testo evangelico decostruendone la pretesa unicità.

Cerchiamo di seguire più da vicino la fenomenologia di questo rapporto dialettico. Non c'è dubbio che nessuna società si sia preoccupata delle vittime al pari della nostra. Anche se si trattasse di una gigantesca finzione, la

¹¹² DCC – 286.

*cura*¹¹³ *per le vittime* è un fenomeno senza precedenti: nessuna società anteriore alla nostra ha mai parlato delle vittime come lo facciamo noi. Nessuna civiltà – spesso si dice – è più indifferente alla povertà della nostra; ma come può essere vera una cosa simile, dal momento che l'idea di giustizia sociale, per quanto imperfetta e “regolativa” possa essere, non è riscontrabile in nessun'altra civiltà del passato? Certo, non si tratta qui di sottrarre ottimisticamente – dunque ingenuamente – il nostro mondo da qualsiasi motivo di biasimo, la modernità ha eccellenti motivi per sentirsi colpevole, ma tali motivi non sono mai quelli che normalmente si menzionano per giustificare tale colpevolezza. Per rendere ragione delle accuse che pronunciamo contro la nostra società, non è sufficiente constatare che siamo più ricchi ed economicamente sviluppati delle società precedenti, poiché anche in passato nelle società più povere non mancavano i ricchi e i potenti, ma essi davano continuamente prova della più totale indifferenza verso le vittime. È vero che in relazione ai mezzi di cui disponiamo le nostre opere sono irrisorie e insignificanti: abbiamo valide ragioni per biasimarci, ma da dove provengono tali ragioni? È troppo semplice fare come buona parte degli storici che, a tal proposito, invocano ideali come l'umanesimo o categorie simili, col preciso scopo di non menzionare nemmeno *en passant* il ruolo che il cristianesimo deve svolgere in questo passaggio generale dalla logica sacrificale alla *cura delle vittime*. L'ideale di una società estranea alla violenza risale al messaggio evangelico, e questo ideale, anziché affievolirsi man mano che ci si allontana temporalmente dalla predicazione di Gesù, aumenta d'importanza e d'efficacia. Que-

¹¹³ Il termine *cura* riproduce qui il termine heideggeriano *Sorge*, reso in francese da Girard con *souci*, che significa anche pietà, sensibilità, sollecitudine.

sto apparente paradosso è spiegabile in base al fatto che la preoccupazione moderna per le vittime è divenuta la posta in gioco di rivalità mimetiche contrapposte e sempre in concorrenza tra loro. Le vittime che riconosciamo meglio come tali sono infatti quelle che ci permettono di condannare i nostri vicini, e costoro ci ripagano denunciando le vittime di cui siamo responsabili. I riti sacrificali arcaici si trasformano così in riti anti-sacrificali, in quanto si costituiscono nell'atto stesso di mostrare il carattere vittimario delle azioni altrui, ma con un ordine che è ancora quello del sacro violento. "Ci si lamenta dapprima delle vittime che ci si accusa a vicenda di fare o di lasciar fare; ci si lamenta poi dell'ipocrisia di tutte queste lamentazioni; e ci si lamenta infine del cristianesimo, indispensabile capro espiatorio dal momento che non vi è rito senza vittima e che, ai nostri giorni, la vittima è sempre lui: il cristianesimo è *the scapegoat of resort*, il capro espiatorio per così dire di riserva, del quale constatiamo, con tono nobilmente afflitto, che non ha fatto nulla per risolvere il problema della violenza"¹¹⁴. Coerentemente con questo meccanismo ancora sacrificale, è possibile dire che il nostro mondo è il peggiore di tutti, poiché nessuna società ha mai provocato più vittime; ma è anche possibile dire che il nostro mondo è allo stesso tempo il migliore, poiché è quello che salva il maggior numero di vittime. La cura moderna per le vittime ci induce a giudicare ogni progresso umanitario come lentissimo e insufficiente, e soprattutto suggerisce che non è il caso di pavoneggiarsi per tali piccoli successi, per non rallentarli ulteriormente. Ecco perché non siamo mai soddisfatti dei successi passati; se si dice troppo di tale cura per le vittime, essa si nasconde dietro la modestia, allontanando da sé un'attenzione che spetta solo alle vittime. Questa stessa preoc-

¹¹⁴ JVS – 216.

cupazione impedisce dunque di essere esaminata più da vicino: falsa o sincera, una tale umiltà è diffusa nel nostro mondo, e poiché essa ragiona in base al principio evangelico della pecora smarrita, per salvare la quale il pastore lascia tutto il gregge, essa deriva senza dubbio dal cristianesimo.

A partire dall'alto Medioevo, tutte le istituzioni umane, dal diritto pubblico alla legislazione penale, dalla pratica giudiziaria allo statuto giuridico della persona, prima lentamente, poi sempre più risolutamente, si evolvono verso una sempre crescente protezione delle vittime potenziali della società. L'abolizione della schiavitù e poi dell'asservimento, la protezione dei bambini e degli anziani, degli stranieri e degli emarginati, la lotta contro la miseria, la recente estensione a tutti delle cure mediche e la cura per i portatori di handicap, sono tutti fenomeni generati dalla sempre emergente cura delle vittime di origine cristiana. Ad ogni generazione, i legislatori andavano ad incidere a fondo un retaggio antico che sentivano di dover modificare; laddove i loro padri non avrebbero visto nulla da riformare, essi scoprivano l'oppressione e l'ingiustizia per lungo tempo intoccabili per volere degli dei o dello stesso Dio cristiano. Si potrebbe ipotizzare che la prima affermazione concreta della cura cristiana per le vittime si realizzi nelle istituzioni caritatevoli, ossia in quegli ospizi divenuti poi il prototipo dell'ospedale; in esso si accolgono tutti i malati senza distinzione sociale o addirittura religiosa, dunque inventare l'ospedale significa staccare la nozione di vittima da ogni carattere concreto: significa, in ultima analisi, inventare la stessa nozione moderna di vittima. «La forza di trasformazione più efficace non è la violenza rivoluzionaria, ma la cura moderna verso le vittime. Ciò che dà valore a tale atteggiamento e lo rende efficace è una vera conoscenza dell'oppressione e della persecuzione. [...] Questa trasforma-

zione appare come un imperativo morale. Società che non vedevano alcuna necessità di trasformarsi si sono poco alla volta modificate, e sempre nella stessa direzione, sotto l'urgenza del desiderio di rimediare alle ingiustizie passate e di stabilire dei rapporti più umani fra gli uomini¹¹⁵.

Non c'è dubbio tuttavia che anche la forza contraria all'azione demistificante e non-violenta dei Vangeli abbia messo in atto le proprie strategie. Nel Vangelo di Luca Cristo vede Satana "cadere dal cielo come la folgore": evidentemente, il diavolo caduto sulla terra non resterà inattivo. Il messaggio di Gesù non annuncia la fine immediata di Satana, ma la fine della sua trascendenza illusoria e della sua tirannia sugli uomini: siccome i suoi giorni sono contati, egli ne approfitta e – nel senso più letterale possibile – *si scatena*. Da secoli la cura per le vittime aumenta le nostre energie, ma allo stesso tempo ci espone a tentazioni alle quali quasi sempre cediamo: conquiste coloniali, guerre mostruose, saccheggio del pianeta a scopi di lucro, e così via. Ma fra tutti i disastri degli ultimi due secoli, il più mostruoso è senza dubbio la distruzione sistematica del popolo ebraico messa in atto dal nazismo. Certo, nella storia umana nulla è più ricorrente dei massacri; tuttavia nella maggioranza dei casi essi rispondono alla logica della vendetta immediata, spesso per così dire "nel fuoco dell'azione". Il massacro hitleriano è invece altra cosa; pur ricollegandosi alla lunga tradizione antisemita dell'Occidente cristiano, qualcosa sfugge ai criteri abituali, tanto che questo immenso genocidio ha finito per ostacolare gli stessi piani bellici tedeschi. Nella prospettiva elaborata sin qui, l'hitlerismo può essere compreso come il tentativo di "strappare la Germania, e poi l'Europa, alla vocazione assegnata ad esse dalla loro tradizione religiosa, la pietà verso le vittime"¹¹⁶.

¹¹⁵ JVS – 220.

¹¹⁶ JVS – 224.

Tuttavia, supporre che i nazisti riconoscessero chiaramente che la cura per le vittime è il valore dominante del mondo cristiano non significa sopravvalutare oltremodo la loro perspicacia intellettuale? Essi si basavano sul pensiero – beninteso, rimaneggiato e deformato a scopi ideologici – dell'unico filosofo contemporaneo che abbia scoperto la vocazione vittimaria del cristianesimo: Friedrich Nietzsche¹¹⁷. Egli è il primo pensatore che abbia compreso che la violenza collettiva dei riti e dei miti – ciò che egli include nella categoria del *dionisiaco* – è dello stesso tipo della violenza della Passione di Cristo: la differenza semmai non è nei fatti, ma nella loro interpretazione. “Dioniso contro il crocifisso: eccovi l'antitesi. *Non* è una differenza in base al martirio – solo esso ha un altro senso. La vita stessa, la sua eterna fecondità e il suo eterno ritorno determinano la sofferenza, la distruzione, il bisogno di annientamento...[...] Nell'altro caso il dolore, il “crocifisso in quanto innocente” valgono come obiezione contro questa vita, come formula della sua condanna”¹¹⁸. La differenza fra Dioniso e Cristo non va ricercata nei racconti delle loro morti, poiché essi sono del tutto analoghi¹¹⁹, ma nel senso di tali racconti: mentre Dioniso approva e organizza il linciaggio della vittima, Gesù e i Van-

¹¹⁷ La tesi storiografica, assunta da Girard in *Vedo Satana cadere come la folgore*, che interpreta Nietzsche come l'unico pensatore in grado di gettar luce sulle mostruosità del nazismo è ritenuta da molti studiosi – e a ragione – sorpassata e scorretta. Tuttavia, è un fatto che il nazismo abbia ripreso Nietzsche – un Nietzsche deformato a scopi ideologici – e che abbia cercato di realizzare un modello di società in cui la pietà per le vittime – notoriamente definita da Nietzsche come *risentimento* – fosse superata in nome della “grande salute” e dello “spirito di decisione” per cui i deboli devono soccombere affinché si possa affermare la volontà di potenza dell'*oltreuomo*.

¹¹⁸ F.Nietzsche, *Frammenti postumi 1888-1889*, in *Opere Complete*, a cura di G.Colli e M.Montinari, vol. VIII, tomo III, cit., 14[89], p. 56.

¹¹⁹ Per un'analisi dettagliata delle differenze e analogie tra *diasparagnos* dionisiaco e Passione evangelica, vedi G.Fornari, *Fra Dioniso e Cristo*, cit.

geli ne denunciano l'arbitrarietà e l'assurdità. Questa semplice affermazione è tanto più decisiva quanto a farla è il maggior pensatore anticristiano della modernità. È dunque doveroso riconoscere a Nietzsche il merito di aver intuito ciò che molti autori – anche cristiani - hanno sempre ignorato. Tuttavia, sebbene egli veda che in entrambi i casi si ha a che fare con la stessa violenza, si sforza di non riconoscere l'ingiustizia di tale violenza. “Nietzsche, allo scopo di screditare la tradizione giudeo-cristiana, si sforza di mostrare che la presa di posizione in favore delle vittime che la caratterizza si radica in un sentimento meschino. Osservando che i primi cristiani appartenevano soprattutto alle classi inferiori, egli li accusa di soddisfare il loro risentimento contro il paganesimo aristocratico. È la sua famosa “morale degli schiavi”¹²⁰. Restando cieco al mimetismo e alle sue dinamiche violente, Nietzsche non si accorge che la presa di posizione evangelica, anziché derivare dal risentimento dei deboli contro i forti, scaturisce dalla resistenza al contagio violento, dall'opposizione di una piccola minoranza al linciaggio dionisiaco. Così, per difendere la violenza contro il cristianesimo, Nietzsche deve ammettere la reintroduzione del sacrificio umano, sintomo di quella saggezza tragica propria delle culture non intaccate dal nichilismo cristiano, e pervenendo al peggior darwinismo sociale, secondo cui le società umane per non degenerare devono sbarazzarsi dei rifiuti umani che le sono d'intralcio. “L'individuo fu tenuto dal cristianesimo così importante, posto in modo così assoluto, che non lo si poté più *sacrificare*; ma la specie sussiste solo grazie a sacrifici umani... La vera filantropia vuole il sacrificio per il bene della specie, [...] e questo pseudoumanesimo che si chiama cristianesimo, vuole giungere appunto a far sì che *nessuno venga sacrifi-*

¹²⁰ JVS – 226.

cato..."¹²¹. Il modo migliore che il nazismo ha trovato per essere nietzscheano fino in fondo è stato, come tutti sanno, sacrificare milioni di vittime innocenti, nel tentativo di mostrare all'umanità che la cura per le vittime non è l'unica vocazione specificamente umana. Probabilmente questa interpretazione avrebbe fatto inorridire lo stesso Nietzsche, ma spesso i filosofi sono attornati da squilibrati che li prendono troppo alla lettera, e questo il povero Nietzsche non poteva certo prevederlo.

Malgrado l'enorme numero di vittime, il progetto nazista è fallito pietosamente. Anziché nullificare la cura per le vittime, ne ha accelerato i progressi. Benché sia di moda pensare che non esista più alcun assoluto, l'impotenza di Nietzsche e di Hitler a demolire la preoccupazione moderna per le vittime dimostra come un tale processo non è relativizzabile: è questo il nostro *assoluto*. Se esso non passa di moda, significa che è l'unica cosa a non dipendere dalla moda. "Al di là degli assoluti recentemente crollati, come l'umanesimo, il razionalismo, la rivoluzione, la stessa scienza, non vi è il vuoto totale che fino a poco tempo fa ci veniva annunciato, vi è la cura per le vittime che, nel bene e nel male, domina la monocultura planetaria nella quale viviamo"¹²². Per sfuggire davvero al cristianesimo, il nostro mondo dovrebbe rinunciare alla cura per le vittime, ed è appunto ciò che il nazismo, attraverso la mediazione di Nietzsche, aveva compreso. Esso ha disperatamente, ma invano, cercato di mostrare come il cristianesimo non fosse altro che una delle tante religioni, tranquillamente rimpiazzabile con un'altra estranea alla Bibbia. In questa prospettiva, la ben nota frase di Heidegger – non a caso interprete ufficiale di Nietzsche – "soltanto un dio ci può salvare", pubblicata su "Der Spiegel"

¹²¹ F.Nietzsche, *Frammenti postumi 1888-1889*, cit., 15[110], pp. 257-58.

¹²² JVS – 232.

dopo la morte del filosofo, non può che indicare la speranza in un'autentica rifondazione pagana, in un nuovo ciclo mimetico, in una nuova epifania divina – o meglio sarebbe dire *sacra* – finalmente in grado di dire l'essere, o – il che è lo stesso – di reinventarsi una vittima su cui scaricare la violenza unanime della modernità.

4. *Ermeneutica e/è pensiero sacrificale*

I meccanismi del sacro e del sacrificio possono - anzi devono – modificare le proprie sembianze esteriori al fine di garantire quel misconoscimento umano della violenza necessario al corretto funzionamento dei meccanismi stessi. Appena il sacro inizia a vedere svelata la propria essenza – e ciò avviene, come si è visto, a partire dalla rivelazione evangelica - e dunque la propria arbitrarietà, cerca di assumere forme sempre diverse affinché l'uomo permanga nel suo stato di cecità dinanzi ad ogni forma di espulsione vittimaria. Si assiste così, lungo tutto il corso dell'età moderna, ad una progressiva *intellettualizzazione* del sacrificio¹²³, ovvero ad uno spostamento dei suoi meccanismi dal rito cruento all'ambito simbolico-intellettuale: “è sempre il mostro che si espelle, prima di persona, nei riti sacrificali, e più tardi in una *operazione puramente intellettuale*”¹²⁴. Un caso esemplare di tale intellettualizzazione del sacrificio è, dal punto di vista mimetico, il *pensiero ermeneutico* contemporaneo. O almeno un *certo* pensiero ermeneutico contemporaneo, vale a dire quella linea teorica che congiunge l'ontologia heideggeriana – e in particolare la sua riflessione sul linguaggio come luogo del darsi dell'essere – al decostruzio-

¹²³ Per una approfondita analisi di questo fenomeno rimandiamo a P.D.Bubbio, *Il sacrificio intellettuale*, Torino, Il Quadrante 1999.

¹²⁴ DCC – 82.

nismo di Derrida. Tale linea di pensiero perpetua – come già accennato, a livello intellettuale – il nascondimento del sacro violento, riproponendone *in extremis* il meccanismo. Tale nascondimento avviene, in Heidegger, nell'identificazione – propria già di buona parte del pensiero moderno – del *Logos* greco col *Logos* del Vangelo di Giovanni e in Derrida nell'elaborazione della nozione di decostruzione.

Heidegger riconosce nel *Logos* giovanneo l'espressione dell'autoritarismo divino che è, secondo lui, caratteristico già dell'Antico Testamento¹²⁵: l'intera Scrittura giudeo-cristiana è pertanto riconducibile – nella prospettiva heideggeriana – ad una concezione autoritaria e – si potrebbe aggiungere, *violenta* - di Dio. Nel *Logos* greco Heidegger sottolinea invece 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”¹²⁶: Heidegger riconosce che il *Logos* greco è *tutt'uno con la violenza*. Egli vorrebbe differenziare i due *Logos*, 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 *Logos*. Anzi, la violenza del *Logos* giovanneo è, agli occhi di Heidegger, ben peggiore di quella che governa il *Logos* greco, poiché, se

¹²⁵ 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* 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*, Milano, Mursia 1968, p. 143; tit. orig. *Einführung in die Metaphysik*, in *Gesamtausgabe*, II, Francoforte sul Meno, Klosterman 1975 e sgg.).

¹²⁶ Cfr. M.Heidegger, *Introduzione alla metafisica*, cit., pp. 128-144. Si veda anche M.Heidegger, *Logos*, in *Vorträge und Aufsätze*, in *Gesamtausgabe*, III, cit.; trad. it. *Logos*, in *Saggi e discorsi*, Milano, Mursia 1976, pp. 141-157.

quest'ultima è la violenza che permea gli atti degli uomini liberi, quell'altra è la violenza che subiscono gli schiavi¹²⁷. «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* giovanneo¹²⁸. Nella prospettiva mimetica, 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 si leggesse Heidegger alla luce della vittima espiatoria, emergerebbe 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. Rinchiudendosi nella filosofia e facendone l'estremo rifugio del sacro, Heidegger non può superare i limiti stessi della metafisica, la cui distruzione ha occupato gran parte della sua vita intellettuale: per capire Heidegger, occorre leggerlo – come bisogna leggere i presocratici, non a caso da lui prediletti – nella prospettiva antropologica della vittima espiatoria¹²⁹.

La differenza essenziale tra il *Logos* greco e quello cristiano deve necessariamente apparire sul piano della vio-

127 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." (DCC - 331).

¹²⁸ DCC - 332.

¹²⁹ Cfr. anche G. Vattimo, *In order to complete Heidegger*, conferenza tenuta alla Stanford University, Maggio 1996.

lenza. 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 definitivamente 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 – anziché violenza – non differenziato. 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 nuovi¹³⁰. Heidegger

¹³⁰ 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^a Giovanni, 2, 9-11).

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; 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. Heidegger permane dunque in una posizione ambigua: se da una parte egli cerca di chiarificare e risolvere la secolare dialettica tra le due interpretazioni del *Logos*¹³¹, 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 prepara la rottura decisiva che continuamente annuncia, ma, nei riguardi di questa rottura, la sua opera costituisce anche un fattore di estrema resistenza"¹³².

Nella prospettiva mimetica, sembra che la maggiore eredità di 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. "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 sa-

¹³¹ 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.

¹³² DCC – 333-334.

ranno più né verità né differenze per nessuno”¹³³. Il pensiero contemporaneo approda così 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 giudeo-cristiana. La crisi sacrificale 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”¹³⁴.

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 della 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.

¹³³ RAHP – 136.

¹³⁴ BE – 154.

Certo, il pensiero contemporaneo – e lo stesso pensiero ermeneutico – riconoscono l'oggetto del dibattito, la violenza, ma attribuiscono tale violenza 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”¹³⁵. Ogni posizione teorica che – dopo Heidegger – aspiri alla verità è accusata di restare ancorata alla metafisica, che tutti credono oggi 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...”¹³⁶.

¹³⁵ RAHP – 136. Girard ironizza molto spesso su coloro che non prendono posizione: “Se neppure qui si ammette una certezza, se si parteggia senza riserve per la 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).

¹³⁶ DCC – 529.

Com'è noto, le critiche girardiane all'ermeneutica sono quasi sempre dirette, in maniera più o meno esplicita, a Derrida. L'opera di Derrida ruota interamente attorno al problema del *segno*. Da almeno trent'anni il filosofo francese è impegnato in un'indagine su tale questione, aprendo continuamente nuovi percorsi verso altri temi ed altri termini. La prospettiva teorica cui Derrida si riferisce maggiormente è senza dubbio quella heideggeriana¹³⁷: la sua produzione filosofica potrebbe essere interpretata come "un seminario all'interno dell'insegnamento principale di Heidegger, come un corso monografico (ad esempio sul segno) all'interno di un corso generale (ad esempio sull'essere)"¹³⁸. Per l'esattezza, Derrida comincia da ciò che egli individua come la peculiarità della posizione heideggeriana rispetto al problema del linguaggio: il pensiero derridiano muove dalla meditazione sulla questione – posta da Heidegger – del linguaggio *come linguaggio*, e assume la forma di un'interrogazione sulle possibilità di una riflessione non metalinguistica sulla parola. Tuttavia va oltre tale tentativo, cercando da un lato di stabilire le condizioni dell'esperienza linguistica in generale, e dall'altro di definire tutte le conseguenze – filosofiche, politiche, ecc. – che da tali condizioni derivano. Insomma, Derrida tenta di rispondere alla domanda "a quali condizioni *di fatto* si realizza un'esperienza del linguaggio in quanto tale e, conseguentemente, quali effetti queste condizioni determinano, ad esempio, sul senso e sulla

¹³⁷ Cfr. J.Derrida, *Positions*, Parigi, Ed. du Seuil, 1974; trad. it. *Posizioni*, Verona, Bertani Editore, 1975. Il testo di Heidegger che ha influenzato maggiormente le indagini di Derrida è senz'altro *In cammino verso il linguaggio*, Milano, Mursia 1973 (tit. orig. M.Heidegger, *Unterwegs zur Sprache*, in *Gesamtausgabe*, III, cit.).

¹³⁸ Cfr. S.Petrosino, *Del segno (Disseminario)*, introduzione all'edizione italiana di J.Derrida, *La disseminazione*, Milano, Jaca Book, 1989, p. 12 (titolo orig. *La dissémination*, Parigi, Ed. du Seuil, 1972).

significazione?”. Riprendendo le stesse parole di Heidegger, Derrida si domanda “dove il linguaggio, come linguaggio, si fa parola?”¹³⁹, e dove 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*¹⁴⁰. Se il linguaggio dev’essere innanzitutto *esperienza* del linguaggio, allora la questione del suo attivo dispiegarsi si pone solo in quanto *esperienza di una scrittura*, poiché è solo mediante il segno scritto che si istituisce il carattere proprio del linguaggio stesso: in questa prospettiva, la scrittura non è affatto un elemento accessorio, ma costituisce – in termini heideggeriani – il luogo in cui originariamente si dà *l’evento* del linguaggio come apertura al mondo. Se dunque il linguaggio dischiude il mondo, e se nel linguaggio non vi sono che differenze, allora la scrittura, come istituzione delle condizioni di possibilità della differenza, è ciò che sta all’origine della possibilità del linguaggio e della sua stessa esperienza.

Il concetto derridiano di *scrittura* corrisponde dunque alla nozione heideggeriana di *esperienza del linguaggio*: se, come suggerisce Heidegger, fare esperienza del linguaggio significa “lasciarsi prendere dall’appello del linguaggio”, allora una tale esperienza, sostiene Derrida, si offre originariamente come scrittura. 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 per-

¹³⁹ M.Heidegger, *In cammino verso il linguaggio*, cit., p. 146.

¹⁴⁰ Cfr. J.Derrida, *Della grammatologia*, Milano, Jaca Book, 1969, p. 50 (tit. orig. *De la grammatologie*, Parigi, Ed. de Minuit, 1967).

dendola, 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.

L'opera derridiana che più si avvicina allo svelamento della violenza è senza dubbio *La farmacia di Platone*¹⁴¹. Questo testo prende le mosse dal passo platonico del *Fedro*¹⁴², 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. Secondo Derrida, Platone applica il primo significato ai sofisti, il secondo a Socrate. Egli, in altri termini, istituisce 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 sot-

141 J. Derrida, *La pharmacie de Platon*, Parigi, Ed. du Seuil 1972; trad. it. *La farmacia di Platone*, in *La disseminazione*, Milano, Jaca Book 1989, pp. 101-197.

142 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 *mnemé*, la memoria vivente e conoscente.

tolinea la duplicità della scrittura – che è *pharmakon*, veleno ma anche rimedio – e scrive i *Dialoghi*¹⁴³. 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 scrivere¹⁴⁴. 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.

Ma il significato, o meglio, i significati del *pharmakon* non si esauriscono qui. Derrida mostra - ed è senz'altro ciò che interessa maggiormente la teoria mimetica – come in Platone sia presente un termine che la cultura greca ha “sovraccaricato” di un significato e di un *ruolo* formidabili: il *pharmakos*. “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”¹⁴⁵. 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*, prece-

¹⁴³ Questa è anche l'analisi di uno dei più illustri commentatori di Derrida, M.Ferraris, *Differenze. La filosofia francese dopo lo strutturalismo*, Multipla edizioni, Milano, 1981, p. 58.

¹⁴⁴ J.Derrida, *La farmacia di Platone*, cit., pp. 175-176.

¹⁴⁵ Ivi, p. 160.

duta 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 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”¹⁴⁶. 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

¹⁴⁶ Ivi, pp. 162-163.

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 mimetica, *La farmacia di Platone* mostra chiaramente che il testo filosofico può funzionare come un tentativo di espulsione, costantemente ripreso perché mai definitivamente compiuto. 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 operazione. 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. 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 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 colto¹⁴⁷.

¹⁴⁷ Ciò che, nella prospettiva di Girard, sfugge a Derrida è che *soltanto dopo l'espulsione* la scrittura poteva diventare *pharmakon*, non prima. Secondo Girard, Derrida vorrebbe il sacro senza l'espulsione, i benefici senza il sacrificio: il che è impossibile (cfr. P.D. Bubbio, *Il sacrificio intellettuale*, cit., pp. 65-66).

La farmacia di Platone è un ottimo esempio di ciò che Derrida definisce *decostruzione* dei testi. Come abbiamo già accennato, per Derrida ogni testo funziona come un sistema autonomo, indipendente dalla volontà e dall'intenzione dell'autore: ciò è alla base del processo linguistico-comunicativo che si concretizza nella scrittura. In polemica con la tesi secondo cui è possibile presentificare e riattualizzare il significato di un testo, Derrida sostiene che il rapporto con quest'ultimo può avvenire soltanto nella forma della *decostruzione*. La decostruzione non deriva dall'intenzione di *riappropriarsi* del testo – cosa che per Derrida è impossibile – ma dal fatto che il linguaggio, lungi dall'indicare il senso originario della realtà, esprime soltanto l'iterabilità di un messaggio, aprendolo ad una decodificazione da parte non di un destinatario reale ma di un soggetto qualunque. Pertanto, non c'è alcuna dimensione semantica fondamentale da scoprire nel testo; piuttosto, tutti i testi vanno analizzati nella loro costitutiva disseminazione, in quanto risultato di un'intenzione semantica sì, ma necessariamente dispersa nell'istante stesso in cui il testo si costituisce nella scrittura. La decostruzione è dunque l'analisi della *differenza* tra il testo scritto e la sua *intenzione semantica costitutiva*, accessibile tuttavia soltanto come traccia o assenza; allo stesso tempo, la decostruzione è il ribaltamento grammatologico del primato dell'intenzione semantica e della comunicazione orale quali modelli privilegiati del linguaggio. La prospettiva girardiana sul rapporto tra il lettore e il testo è molto diversa rispetto a quella proposta da Derrida. Affermare che di un testo si possono dare infinite interpretazioni equivale ad abbandonare il concetto stesso di verità, e con esso ogni tipo di scienza dell'uomo, approdando al nichilismo conoscitivo. Ogni testo possiede un proprio referente, anche se quest'ultimo dovesse coincidere, in ultima analisi, con l'intera umanità: non c'è pertanto

disseminazione, deriva dei testi, ma la precisa volontà dell'autore di consegnare al lettore un messaggio, del quale è possibile offrire *una e una sola* autentica interpretazione.

Tuttavia, la teoria mimetica non è estranea al concetto di *decostruzione*. "Il processo decostruttore si ricollega, secondo me, alla scoperta di un'altra logica, soggiacente al testo, che è la logica sacrificale. Ovviamente Derrida non è d'accordo"¹⁴⁸. A prescindere dalle tesi derridiane sulla disseminazione dei testi e sull'infinità delle possibili interpretazioni, la nozione di decostruzione conserva, all'interno della prospettiva mimetico-sacrificale, il proprio valore di strumento ermeneutico volto alla ricerca di una logica nascosta sotto la superficie testuale. In termini girardiani, la decostruzione è quel processo interpretativo che conduce alla scoperta della logica sacrificale soggiacente ai miti e ai testi di persecuzione della tradizione occidentale. Decostruire un testo, dunque, significa "smontarlo" nei suoi vari elementi semplici, per poi mettere in evidenza i rapporti mimetici esistenti tra i suoi protagonisti e rintracciare al suo interno le dinamiche violente dell'espulsione vittimaria. Tuttavia, s'impone una precisazione. Infatti, decostruire i testi non è sufficiente: "[...] la "decostruzione", perché riesca finalmente a compiersi, è anche una "ricostruzione" che si effettua a partire dalla matrice comune. La prospettiva della genesi e quella della struttura si congiungono in un tipo di analisi che trascende le limitazioni di tutti i metodi precedenti"¹⁴⁹. Insomma, se ci si limitasse a decostruire i testi, ci si troverebbe dinanzi a dei rapporti tra significati, a delle *strutture* – riprendendo la terminologia lévi-straussiana – di cui non si riuscirebbe a spiegare la genesi, ad un meccanismo – quello dell'espulsione vittimaria – impenetra-

¹⁴⁸ Tratto dalla lettera di Girard inviata il 11 Marzo 2001.

¹⁴⁹ DCC – 84.

bile. Una volta decostruiti, i testi vanno “ricostruiti” alla luce del meccanismo della vittima espiatoria, portando così a compimento un’analisi nuova, capace di illuminare contemporaneamente le strutture sociali e la loro genesi rituale. Questo doppio movimento di decostruzione e ricostruzione dei testi assume la forma della *demistificazione*. Essa coincide con il processo, che attraversa tutta la cultura occidentale, attraverso il quale emergono il meccanismo del capro espiatorio e il nesso profondo che lega il sacro alla violenza. Attraverso i *miti*, espressioni di una cultura fortemente sacralizzata in cui il meccanismo vittimario funziona perfettamente in quanto è del tutto misconosciuto, e i *testi di persecuzione*, esempi di una società parzialmente desacralizzata in cui la violenza persecutrice è ancora operante ma la vittima non è più divinizzata, la cultura occidentale è giunta ad uno stadio in cui il sacro violento ha esaurito le proprie risorse, non funziona più perché ne è stata svelata la menzogna e l’assurdità: in una parola, è stato *demistificato*. Nella prospettiva girardiana, *il solo autentico strumento della demistificazione culturale è senza dubbio il testo evangelico*. “I vangeli sono più trasparenti dei miti e diffondono questa trasparenza attorno a sé, perché sono espliciti attorno al mimetismo dapprima conflittuale e infine riconciliatore. Rivelando il processo mimetico, essi penetrano l’opacità dei miti. Se noi ci basiamo sui miti, al contrario, non impariamo nulla attorno ai Vangeli”¹⁵⁰. Lungi dal costituire una ricaduta nella divinizzazione delle vittime che caratterizza tutta la mitologia, la divinizzazione di Gesù ci costringe a distinguere la trascendenza *deviata* della logica vittimaria dalla trascendenza *verticale* veridica e luminosa, l’unica in grado di distruggere le illusioni della prima rivelando il contagio malefico causato dal mimetismo vio-

¹⁵⁰ JVS – 144.

lento e il *pharmakon* sacrificale prodotto dalla stessa violenza collettiva. “La rivelazione cristiana chiarisce non solo tutto ciò che è avvenuto prima di essa, ossia nei miti e i rituali, ma anche tutto ciò che viene dopo, la storia che noi stiamo forgiando, la decomposizione sempre più completa del sacro arcaico, l'affacciarsi su un avvenire globalizzata, libero in misura crescente dalle antiche servitù, ma privo allo stesso tempo di ogni protezione sacrificale”¹⁵¹. Occorre riconoscere nel messaggio evangelico la radice del secolare processo di *desacralizzazione* che caratterizza la storia dell'Occidente: in maniera più o meno graduale a seconda delle epoche storiche, i meccanismi del sacro violento, svelati e demistificati dalla Scrittura giudeo-cristiana, sono divenuti sempre meno in grado di sortire effetti benefici per la società attraverso le pratiche sacrificali, ed oggi, nella società globalizzata del terzo millennio, sono pressoché completamente distrutti. È necessario sottolineare tuttavia che la quasi completa demistificazione delle strutture del sacro violento nell'epoca contemporanea non coincide affatto con la sconfitta della violenza in generale: “[...] il processo che conduce alla rivelazione dei meccanismi vittimari non potrebbe essere pacifico. Ne sappiamo ormai abbastanza sul carattere paradossale e violento dei rimedi culturali contro la violenza per capire che ogni progresso nel sapere del meccanismo vittimario, tutto ciò che stana la violenza dal suo covo, rappresenta senza dubbio per gli uomini, almeno potenzialmente, un progresso straordinario sotto il profilo intellettuale ed etico, ma nell'immediato, tutto questo si tradurrà anche in una spaventosa recrudescenza di quella stessa violenza nella storia, nelle sue forme più odiose e più atroci, perché i meccanismi sacrificali diventano sempre meno efficaci e sempre meno capaci

¹⁵¹ JVS - 240.

di rinnovarsi”¹⁵². Dunque la demistificazione non è riducibile interamente alla decostruzione, che ne costituisce per così dire la *pars destruens*: infatti, la decostruzione resta sempre *al di qua* del sacro, ne riconosce la violenza ma non procede alla sua demistificazione, ossia alla *ricostruzione* del testo alla luce della logica vittimaria. Le analisi di Derrida – almeno quelle contenute ne *La farmacia di Platone* – sono essenzialmente corrette: tuttavia, esse si arrestano al livello dello *svelamento del sacro*, senza mai procedere allo *svelamento della menzogna del sacro*¹⁵³. Spetta a noi uomini di “servirci dello strumento privilegiato di demistificazione che la Bibbia ci ha messo tra le mani”¹⁵⁴ e, senza alcuna esitazione, respingere la cultura – che sinora è stata la *nostra* cultura – della violenza sacrificale, in qualunque forma essa si presenti.

In ambito ermeneutico, il solo filosofo che si sia incamminato sulla via della autentica demistificazione del sacro, e dunque abbia riconosciuto sia l’unicità radicale della scrittura giudeo-cristiana sia la necessità di interpretarla confrontandola con la mitologia sacrificale, è senz’altro Paul Ricoeur. Ne *La simbolica del male*¹⁵⁵, Ricoeur analizza alcuni miti che hanno per oggetto il problema del male; per mito Ricoeur intende “un racconto tradizionale, che riguarda avvenimenti accaduti all’origine dei tempi destinato a fornire le basi dell’azione rituale degli uomini di oggi e, in senso generale, ad istituire tutte le forme di azione e di pensiero per mezzo delle quali l’uo-

¹⁵² DCC – 174.

¹⁵³ Questi ultimi concetti sono stati introdotti da P.Burzio, *Mito, tragedia, romanzo in René Girard*, in “Rivista di estetica”, n. 29, XXXIV, Luglio 1994, pp. 41-68.

¹⁵⁴ Cfr. RAHP - 55.

¹⁵⁵ P.Ricoeur, *La symbolique du mal*, in *Finitude et culpabilité*, Parigi, Aubier 1960 (trad. it. *La simbolica del male*, in *Finitudine e colpa*, Bologna, Il Mulino 1970).

mo comprende se stesso nel suo mondo. [...] Il mito rivela il suo potere di scoprire, di svelare il legame dell'uomo col suo sacro"¹⁵⁶. E ancora: "Questo legame [tra Vendetta e impurità] è così primitivo che è anteriore alla rappresentazione di un Dio vendicatore [...]: la Violenza è quindi iscritta nell'origine delle cose, nel principio che stabilisce distruggendo"¹⁵⁷. Ricoeur ha compreso a fondo la portata della violenza nelle dinamiche sociali: essa è all'origine di ogni gruppo umano strutturato e del passaggio dal disordine primordiale all'ordine differenziato. L'ordine viene poi mantenuto attraverso il rito, ossia attraverso l'espulsione sacrificale: "giudizio finale, sacrificio espiatorio, penalità giuridica, penitenza interiore; la loro semplice enumerazione prova a sufficienza che l'esigenza implicita nella legge di retribuzione non si esaurisce nella spiegazione arcaica di tutti i mali umani attraverso la colpa"¹⁵⁸.

Tuttavia, ciò che maggiormente interessa la teoria mimetica è la distinzione che Ricoeur opera tra i miti dell'antichità e le narrazioni contenute nella Bibbia. Tale distinzione si riscontra già nella contrapposizione tra i miti cosmogonici, all'insegna della lotta e della violenza, e la genesi giudaica, frutto della Parola di Dio: "la Creazione non è più "lotta", ma "parola": Dio dice e la cosa è"¹⁵⁹. La dicotomia tra patrimonio mitico e cristiano si fa più evidente nell'interpretazione ricoeuriana della figura di Cristo: centrale è – secondo Ricoeur – il passaggio dalla funzione di capro espiatorio rivestito da tutti i protagonisti dei miti alla lucidità con cui Gesù si sacrifica per svela-

¹⁵⁶ P.Ricoeur, *La simbolica del male*, cit., p. 249.

¹⁵⁷ Ivi, pp. 277 e 442.

¹⁵⁸ Ivi, p. 291. Ricoeur riconosce che la scelta della vittima avviene in base ai suoi "segni vittimari": "la punizione ricade sull'uomo come malessere e trasforma ogni possibile sofferenza, malattia, morte, scacco in segno di impurità [...]." (ivi, p. 273).

¹⁵⁹ Ivi, p. 505.

re l'autentica natura della violenza e smascherarne la funzione fondatrice: "questa alleanza presuppone che la sofferenza sostitutiva non sia più il semplice trasferimento dell'impurità nel suo oggetto passivo, quale il "capro espiatorio" [...], ma il "dono" volontario di una sofferenza assunta per sé e offerta agli altri"¹⁶⁰. L'ermeneutica di Ricoeur si configura pertanto come una vera e propria demistificazione dei miti attraverso l'azione diretta del testo evangelico. Questo elemento costituisce senza dubbio la maggiore "eredità ricoeuriana" presente nella teoria mimetica. Il merito di Ricoeur risiede nell'aver svelato *la menzogna del sacro*, ossia nel non essersi fermato al livello delle interpretazioni rituali che, quand'anche svelino il sacro – come nel caso di Derrida – ne perpetuano i meccanismi a livello filosofico, poiché non procedono alla sua demistificazione. Ricoeur scopre la capacità rivelativa dell'ermeneutica¹⁶¹, ma ne comprende anche il costante rischio di ricaduta nelle dinamiche dell'espulsione vittimaria; egli, attraverso l'interpretazione dei miti, riconosce l'irriducibilità del messaggio cristiano, e ne fa l'unico principio in grado di leggere a sua volta l'ermeneutica, salvandola dal cerchio interpretativo-sacrificale. "Il fatto che Gesù sia il punto di convergenza di tutte le figure, senza essere egli stesso una figura, è un Evento che sorpassa le risorse della nostra fenomenologia delle immagini. Tutte le immagini che abbiamo esaminato rientrano, in quanto immagini disperse, nel nostro metodo ermeneutico, ma non la loro unità temporale e personale; l'avvenimento annunciato dall'Evangelo, questo "compimento" è il contenuto proprio del *kerygma* cristiano"¹⁶².

¹⁶⁰ Ivi, p. 534.

¹⁶¹ Scrive Ricoeur: "[...] l'ermeneutica, conquista della "modernità", è uno dei modi attraverso i quali la "modernità" si supera in quanto oblio del sacro." (ivi, p. 628).

¹⁶² Ivi, p. 537.

La storia dell'umanità è la storia della salvezza - che si compie, dopo la venuta di Cristo, ad opera del Paraclito - e della demistificazione progressiva ad opera delle Scritture. Ora, tutto ciò ha a che fare con l'ermeneutica. Gli stessi Vangeli sono suscettibili di almeno due interpretazioni, una che li considera in ciò che sono davvero, ossia il principale mezzo di demistificazione del sacro arcaico, e un'altra che li legge ancora in chiave sacrificale. Pertanto, se l'interpretazione intrattiene una relazione privilegiata con il testo evangelico, e quindi con lo Spirito di Verità che opera nel mondo per la salvezza dell'uomo, è probabile che l'"età ermeneutica" del pensiero occidentale abbia a che fare con la possibilità della salvezza. Tuttavia, l'ermeneutica corre il costante rischio di ricadere nella logica dell'espulsione, e solo attraverso l'assunzione del *kerygma* cristiano essa può acquistare il suo autentico valore veritativo. Solo a partire dalla rivelazione evangelica è possibile una "storia dell'interpretazione", ossia un dispiegarsi progressivo della verità della violenza, così come una "storia della salvezza" è possibile solo se i testi giudeo-cristiani vengono interpretati al di là della loro lettura sacrificale¹⁶³. A conclusione, ci si può associare alle parole dello stesso Girard: "Io credo che occorra incoraggiare tutti gli sforzi, nel nostro universo, per dimostrare che il mondo angosciante e insignificante allo stesso tempo nel quale noi sembriamo penetrare ha molto più senso di quanto non sembri, è veramente un'avventura straordinaria che gli uomini sono chiamati a vivere, forse la

¹⁶³ Ha scritto acutamente G.Vattimo: "[...] la storia della salvezza fa essere la storia dell'interpretazione, ma insieme: la storia della salvezza accade o si dà solo come storia dell'interpretazione. [...] L'interpretazione - anzitutto dei testi sacri - ha ovviamente avuto a che fare da sempre, nella tradizione ebraico-cristiana, con la salvezza." (G.Vattimo, *Storia della salvezza, storia dell'interpretazione*, in "Micromega", 1992, n. 3, p. 106).

più grande avventura dell'umanità, cioè sfuggire al sacrificio, sfuggire a quelle forme di non-sapere e di menzogna che permettono alle società chiuse di rinchiudersi su se stesse. E a mio piccolo modo, io vorrei contribuire a ciò, a rendere la vita più vivibile¹⁶⁴.

¹⁶⁴ R.Girard, Intervista trasmessa l'8 Gennaio 1979 su TF1 nel corso della trasmissione *Questionnaire* di J.L.Servan-Schreiber, pubblicata in C.Orsini, *La pensée di René Girard*, Parigi, Retz 1986, p. 19 (trad. nostra).

Capitolo Secondo

Quale libertà?

1. Libertà radicale e impegno etico

Lo svelamento delle dinamiche del desiderio e della logica sacrificale che reggono “innanzitutto e perlopiù” – per usare una celebre espressione heideggeriana – i rapporti tra gli uomini, conduce alla domanda su *che cosa* l'uomo possa fare per uscire dal circolo assurdo della mimesi e del desiderio metafisico. Si impone dunque, per l'umanità, una *scelta*: condannare la specie umana all'auto-distruzione, perpetuando i meccanismi del sacro violento, che tuttavia sono sempre meno in grado di riportare la pace entro le comunità, oppure decidere per una palingenesi dell'umanità, che si configura come *rinuncia* alla violenza e completo smantellamento del sistema sacrificale. Ma quando si parla di scelta, si parla di *libertà*. Ma di che tipo di libertà? All'interno del panorama filosofico contemporaneo, può essere utile richiamare il pensiero di un autore che - secondo chi scrive e secondo lo stesso Girard - ha posto in modo radicale il problema della libertà, non contrapponendolo, come una certa tradizione, alla costrizione o al determinismo, ma pensandone lo stretto legame col *nulla*: Jean-Paul Sartre.

La libertà radicale di cui parla Sartre può fungere da punto di partenza e da modello di riferimento per ogni

riflessione successiva sulla possibilità della scelta tra universo mimetico e rinuncia alla violenza. L'uomo è libero perché non è un *in-sé*, ma è presenza a sé e coscienza di sé. L'*in-sè* non può essere libero, poiché la libertà è il nulla che è *stato* nell'intimo del *per-sé* 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 a *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 la libertà dell'uomo non è un *essere*, ma un *fare*, vale a dire un'azione tesa alla determinazione delle sue possibilità; tuttavia, ogni azione si svolge sullo sfondo di un mondo che non è mai staticamente dato, ma si modifica costantemente in base alle sue 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 sua 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'inumano; ma questa decisione è umana e ne sopporterò tutta la responsabilità¹⁶⁵. 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* 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"¹⁶⁶.

¹⁶⁵ J.P.Sartre, *Lessere 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*.

¹⁶⁶ Ivi, p. 617.

Poiché ogni avvenimento del mondo non può mostrarsi 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 proprio 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. La costituzione ontologica dell'uomo come essere libero - ove non va mai rinnegato il legame costitutivo tra tale libertà e il nulla che la consegna all'infondatezza e all'impossibilità di essere il compimento del proprio progetto – apre il singolo individuo all'azione pratica e responsabile nel mondo. L'ambito etico, come campo d'azione dell'uomo in relazione agli oggetti mondani e ai suoi simili, è del tutto privo di qualsiasi *valore* esterno da realizzare: l'uomo è consegnato alla fatticità disorientata e disorientante di una libertà che si sceglie e si progetta istante per istante senza alcuna garanzia. Mai è stata pensata libertà più radicale, poiché, nel momento stesso che si cerca di "riempire" il concetto di libertà con una qualche connotazione positiva, va persa la sua costitutiva infondatezza e indeterminazione: nella prospettiva sartriana la libertà, ripudiata dall'essere e caricata sulle spalle di quell'ente incompiuto e frammentato che è l'uomo, è un altro nome per il *nulla*.

Se ci si ferma a questo punto, che corrisponde agli esiti de *L'essere e il nulla*, la prospettiva di Sartre sulla libertà si approssima pericolosamente ad una forma di "nichilismo etico" per il quale, dal momento che l'uomo si trova ad agire in

un universo privo di valori di riferimento, non solo “tutto è permesso”, ma non vi è alcuna differenza qualitativa, ad esempio, tra un grande condottiero dell’antichità e un *salaud* che trascorre la giornata ad ubriacarsi in un bistrot parigino. Sartre se ne accorge, e la sua attività successiva al testo del ’43 è interamente tesa a svolgere il concetto di libertà radicale nel senso di un umanismo etico, sia in campo intellettuale – celebre è la figura dell’*écrivain engagé* – sia in ambito socio-politico. Sartre definisce l’uomo come l’unico ente in cui l’esistenza precede l’essenza, ossia come un essere indeterminato che si definisce liberamente in base alle proprie scelte responsabili. L’uomo è ancora “condannato ad essere libero”, ma scompare qui la negatività propria de *Lessere e il nulla*, poiché “volendo la libertà scopriamo che essa dipende dalla libertà degli altri e che la libertà degli altri dipende dalla nostra”¹⁶⁷. L’impegno etico e politico non può tuttavia realizzarsi se non vengono riconosciuti dei valori o dei modelli ai quali l’azione umana deve tendere, giacché la radicalità della libertà come assoluta indeterminazione spalanca le porte soltanto al nichilismo. Com’è noto, nell’ultima fase della suo pensiero Sartre riconosce tale modello nel marxismo, che egli definisce – non tuttavia senza prenderne le dovute distanze – come “orizzonte insuperabile del nostro tempo”¹⁶⁸. Con l’obiettivo di rivitalizzare il marxismo

¹⁶⁷ J.-P.Sartre, *Lesistenzialismo è un umanismo*, conferenza del 29 Ottobre 1945, Milano, Mursia 1963.

¹⁶⁸ J.-P.Sartre, *Critica della ragion dialettica*, Milano, Il Saggiatore 1963 (tit. orig. *Critique de la raison dialectique*, Parigi, Gallimard 1960). All’inizio degli anni Cinquanta, nella crescente tensione dovuta alla “guerra fredda” – e in particolare in occasione della crisi coreana del 1950-’53 -, Sartre decide di schierarsi a fianco del Pcf e dell’URSS: ciò porta alla rottura con Camus e con Merleau-Ponty. Sartre definisce “topi viscidii” gli intellettuali che ritengono possibile sottrarsi alla responsabilità di un preciso schieramento politico e li accusa di lasciarsi sfuggire, a furia di criticare il PCF, la differenza tra il socialismo e il capitalismo. A partire dalla seconda metà degli anni Cinquanta, tuttavia, Sartre

coniugandolo con l'esistenzialismo, Sartre si interroga nella *Critica della ragion dialettica* sulle condizioni dell'agire storico, ossia sulla dialettica che opera nella concreta prassi storica. La dialettica è relativa solo alla storia e all'uomo: essa va cercata nel rapporto degli uomini con la natura e nelle relazioni degli uomini tra loro. Ma se, da un lato, è l'uomo a fare la storia, dall'altro l'uomo è condizionato a sua volta dalla storia, che ne limita la libertà; l'attenzione di Sartre è rivolta tanto alla componente soggettiva della storia quanto al peso delle condizioni oggettive sulla libertà dell'uomo. Rispetto alla concezione assoluta della libertà ne *Lessere e il nulla*, nella *Critica* Sartre riconosce che il progetto libero dell'uomo è sempre condizionato dalla situazione storica in cui si trova ad agire: la dialettica si attua pertanto tra l'azione libera dell'uomo sulla storia e le limitazioni oggettive che la situazione storica impone al libero agire umano. In polemica col marxismo ortodosso, la storia non è concepita qui come una totalità il cui significato sia già predeterminato indipendentemente dalle scelte concrete degli individui: essa è invece concepita come una "totalizzazione in corso", un processo che si costituisce a partire dalle scelte degli uomini e il cui fine è sempre ancora da decidere. All'idea marxista di un movimento storico necessario, Sartre sostituisce quella di un complesso intreccio di progetti individuali, i quali possono restare reciprocamente estranei, dando luogo ad una *serie*, o fondersi in un *gruppo*, motore di ogni rivoluzione sociale.

viene prendendo le distanze dall'URSS e dal Pcf: la distensione internazionale e la chiusura della fase più acuta della "guerra fredda", la denuncia dello stalinismo svolta da Kruscev al XX Congresso del Pcus (1956) e la drammatica repressione sovietica della rivolta ungherese nel 1957, infatti, spingono Sartre a rimettere in discussione le sue posizioni politiche. Se da un lato il marxismo è riconosciuto come "orizzonte insuperabile del nostro tempo", dall'altro è denunciato come sapere assoluto, astrattamente universale, incapace di rendere conto del concreto.

La libertà radicale teorizzata da Sartre, proprio perché ontologicamente e originariamente invischiata nel nulla, per potersi progettare come impegno etico e non restare prigioniera delle maglie del nichilismo deve ricevere *dall'esterno* un contenuto concettuale, un sistema che possa fungere da regola dell'agire umano, e Sartre riconosce nella dialettica marxiana – sebbene una dialettica rinnovata e interpretata esistenzialisticamente – un tale modello di riferimento. Tale intervento dall'esterno determina tuttavia un'ambiguità di fondo, ambiguità ineliminabile proprio perché connaturata all'essenza della libertà radicale e infondata di cui parla Sartre: se l'esistenza è definita da un lato come libertà radicale e assoluta, dall'altro è dichiarata l'impossibilità di uscire dalla storicità della situazione, e dalla determinazione dialettica dei rapporti sociali di classe. Se l'uomo è da un lato “un essere contingente, ingiustificabile ma libero” e dunque capace di trasformare responsabilmente la società che lo opprime, dall'altro “l'insieme storico decide di ogni mutamento dei nostri poteri, prescrive i loro limiti al nostro campo d'azione e al nostro avvenire reale. [...] È a partire da esso che decidiamo a nostra volta dei nostri rapporti con gli altri, cioè del senso della nostra vita e della nostra morte”¹⁶⁹.

2. Libertas minor e Libertas maior

“Anziché impossessarti della libertà degli uomini, tu l'hai accresciuta ancora di più! O avevi forse dimenticato che la tranquillità e persino la morte sono più care all'uomo della libera scelta tra il bene e il male? Non vi è nulla di più allettante per l'uomo della libertà di coscienza, ma nulla è

¹⁶⁹ J.-P.Sartre, *Les communistes et la paix*, in *Situations*, VI, Parigi, Gallimard 1964, p. 184 (trad. nostra). Tale ambiguità del pensiero dell'ultimo Sartre emerge anche in M.Mori, *Libertà, necessità, determinismo*, Bologna, Il Mulino 2001, p. 187.

altrettanto tormentoso. [...] Tu hai voluto il libero amore dell'uomo affinché ti seguisse liberamente, ammalato e conquistato da te. In luogo dell'antica legge stabilita, sarebbe stato l'uomo d'ora in poi a dover decidere liberamente nel suo cuore fra il bene e il male, avendo come unica guida la tua immagine. Ma è mai possibile che tu non abbia pensato che alla fine avrebbe contestato e ripudiato anche la tua immagine e la tua verità, se lo si fosse oppresso con un fardello così terribile come la libertà di scelta?¹⁷⁰ Questa è la celebre accusa che Dostoevskij fa pronunciare contro Cristo al Grande Inquisitore, e che si incentra proprio sui concetti di libertà e di scelta. Tuttavia, essa ci induce a pensare che la libertà di cui parla l'Inquisitore non corrisponda alla libertà d'azione analizzata da Sartre; se quest'ultima, come si è visto, è la libertà di ogni singola azione nel mondo, la scelta di un soggetto che si progetta istante per istante, sembra che qui Dostoevskij parli di un'altra libertà, o almeno di un ambito di applicazione più ampio capace di ricomprendere e fondare in sé anche la prima accezione – per intenderci, quella sartriana – di libertà. Echeggiando il linguaggio evangelico, Dostoevskij parla di libertà di scelta fra *bene* e *male*, scelta affidata al cuore degli uomini. Si può tentare di sviluppare questa prospettiva in termini più rigorosamente filosofici? In altre parole, è possibile prospettare un orizzonte ontologico in cui si mostri una libertà più radicale della libertà infondata di cui parla Sartre e capace di ricomprendere quest'ultima in sé?

La libertà è inizio primo e auto-originantesi, non preceduto da alcunché e assoluta posizione di sé¹⁷¹. Niente la

¹⁷⁰ F.Dostoevskij, *I fratelli Karamazov*, trad. it. italiana di N.Cicognini, Milano, Arnoldo Mondadori Ed. 1994, libro I, p. 355.

¹⁷¹ Richiamiamo qui alcuni concetti fondamentali della lezione di congedo di L.Pareyson, Università di Torino, 27 Ottobre 1988, pubblicata in L.Pareyson, *Filosofia della libertà*, Genova, Il Melangolo 1989.

anticipa, essa è irruzione impreveduta e imprevedibile; per questo spesso si parla del “nulla della libertà”, poiché dire che essa inizia da sé significa dire che essa inizia dal nulla, e la strada della comprensione della libertà passa proprio attraverso l’impervio sentiero del nulla – e questo lo hanno compreso bene sia Heidegger sia Sartre. L’istantaneità del libero inizio non può essere pensata se non come un’uscita dal nulla, dal non-essere. Ora, il punto più difficoltoso del problema della libertà consiste nell’intendere come essa possa essere al tempo stesso *inizio* e *scelta*. Come puro inizio la libertà non cessa di cominciare; ma l’inizio così inteso è già una scelta, in quanto la libertà *potrebbe* non cominciare, cioè non uscire dal non essere, e *potrebbe* cessare, cioè rientrare nel non-essere da cui proviene. “Nella stessa istantaneità dell’inizio è già contenuta l’alternativa: la libertà può uscire dal non-essere o restarvi, può affermare se stessa o ricadere nel suo nulla. [...] La libertà nell’atto stesso di cominciare si divide e si sdoppia, mostrando d’essere libertà solo come scelta, come decisione di un’alternativa. La libertà è dunque di per sé duplice, ancipite, ambigua, e questa sua intrinseca dissociazione si esplica come una contrapposizione di due termini: positività e negatività, libertà positiva e libertà negativa, libertà che si afferma e si conferma e libertà che si distrugge”¹⁷². La libertà va dunque compresa in relazione al nulla. Ma il nulla come termine della scelta non corrisponde al semplice non-essere statico dal quale la libertà è uscita affermando se stessa, ne è piuttosto la versione potenziata e attiva: è intervenuto un passaggio in cui il non-essere ha accresciuto la propria negatività e si è determinato attivamente come *male*. Dopo il sorgere della libertà, il non-essere diventa male, ossia forza distruttrice che *potrebbe* anche risultare vincitrice. La libertà si manifesta così come elemento potenziante; tuttavia essa, in ragione

¹⁷² Ivi, pp. 23-24.

della sua duplicità, può realizzarsi come energia benefica e vitale ma anche come forza distruttiva e violenta.

L'essere – nella tradizione giudeo-cristiana, Dio – ha originariamente scelto di uscire dal nulla con un atto intemporale e libero. Tuttavia, il negativo non è stato con ciò distrutto, permane nello stato di negazione latente e sopita, ma che se ridestata può scatenarsi in tutta la sua violenza annientatrice. La possibilità di mantenersi fedeli alla libertà positiva, alla scelta per l'essere, oppure di ridestare il male, è prerogativa esclusivamente *umana*. Ed è in tale direzione che la riflessione sulla libertà nel suo inscindibile rapporto col male e con la violenza deve muoversi. Certo la libertà mantiene il suo carattere di radicale infondatezza, se per infondatezza si intende il suo carattere di inizio imprevedibile e sempre sul piano della pura possibilità, e su questo punto Sartre ha senz'altro ragione. Tuttavia, la concezione sartriana dell'esistenza umana come "progetto impossibile di essere Dio" provoca una lacerazione che rende inaccessibile ogni rapporto con l'essere e che fa dell'uomo un ente abbandonato alla propria incompatibilità ontologica. La sua libertà non è dunque più che l'indeterminazione di ogni azione, è la libertà quotidiana che, anche qualora diventi impegno etico e umanistico, esperisce ad ogni passo il proprio scacco e la propria dipendenza dalla situazione, originando quella dialettica di libertà e storia che permane come ambiguità di fondo nella prospettiva dell'ultimo Sartre. Negando ogni possibilità di rapporto con l'essere, anzi determinando l'uomo proprio come rapporto mancato con esso, egli esclude l'*altra* libertà, l'unica a non essere soggetta alla condizionalità storica, ossia la libertà della scelta tra la fedeltà alla positività dell'essere e lo scatenamento del male. La libertà sartriana, come libertà esperita costantemente dall'uomo nel suo progettarsi quotidiano, può essere definita come *libertas minor*, di contro alla libertà

incondizionata della scelta tra l'essere e la negatività, tra il bene e il male, ossia alla *libertas maior*.

Alla luce delle riflessioni condotte sul desiderio mimetico e sull'originalità del messaggio evangelico rispetto al sapere umano sulla violenza, si delinea una prospettiva decisiva per l'uomo contemporaneo, sia sul piano ontologico-esistenziale sia su quello etico, e all'interno della quale svolge un ruolo essenziale la libertà intesa come *libertas maior*. Come si è visto, la libertà quotidiana – la *libertas minor* – è la pura assenza di costrizione, è la legge del “tutto è permesso” e della *hybris* dell'uomo che rovescia Dio per sostituirvisi. In altri termini, è la legge della violenza e del conflitto mimetico tra i rivali che aspirano alla divinità, quella che si è definita la “trascendenza deviata”, al *kydos* – che in realtà è *nulla*, poiché trae il suo significato dalla violenza stessa – condannandosi senza distinzione a quell'eterna alternanza della vittoria dietro a cui si nasconde la peggior sconfitta. Ad un primo colpo d'occhio, si potrebbe pensare che non esista libertà maggiore della pura assenza di costrizione, del non essere determinato nelle proprie azioni da alcun elemento esterno; tuttavia, l'analisi del desiderio metafisico ha mostrato come questa apparente libertà sia piuttosto una schiavitù, la schiavitù del desiderio e delle sue metamorfosi, che inghiottono per sempre l'uomo nel vortice della disperata ricerca di un oggetto che è, in realtà, un puro nulla. Di contro a questa falsa libertà, si apre lo spazio per una libertà di altro genere – la *libertas maior* – che, allo stesso tempo, ricomprensce e supera la libertà come pura assenza di costrizione: si tratta della libertà della *scelta* per la rigenerazione dell'umanità, per la sconfitta della violenza, per la salvezza del mondo.

Come sappiamo, l'uomo ha potuto divenire progressivamente autocosciente di tale violenza *attraverso il messaggio evangelico*. I Vangeli hanno trasmesso il messaggio

di un uomo, Gesù, che per primo ha smascherato la violenza, ne ha denunciato l'assurdità, e ha prospettato un tipo di esistenza radicalmente diversa, non più fondata sulla mimesi e sulle rivalità violente, ma sull'amore fraterno e sulla carità verso il prossimo. Ma soprattutto, ha aperto l'uomo ad una libertà nuova e più originaria, una libertà – come rimprovera a Cristo l'Inquisitore di Dostoevskij – difficile da sostenere, ma l'unica in grado di fondare e garantire il rapporto ontologico e personale con Dio. I Vangeli hanno perciò inferto un colpo decisivo alla violenza sacrificale, la quale tuttavia non è scomparsa, anzi si è manifestata ancora una volta nell'uccisione stessa di Gesù, ultimo perfetto capro espiatorio. Ciononostante, l'azione demistificatrice dei Vangeli è cominciata e procede inarrestabile, il fondamento violento del sacro è stato svelato, e perciò è destinato a funzionare sempre peggio, causando crisi sempre più gravi poiché sempre meno in grado di godere degli effetti benefici che l'espulsione vittimaria sortiva in passato. La storia occidentale è interamente leggibile nel quadro del progressivo sgretolarsi del meccanismo sacrificale, vale a dire del progressivo *svelamento della menzogna del sacro*, e l'epoca contemporanea – quella che molti ormai chiamano post-modernità – si configura come l'estrema crisi, il luogo decisivo della *scelta* ormai non più prorogabile ma doverosa e imprescindibile. L'uomo non possiede più le difese che il sacro gli offriva un tempo, ed è gettato in crisi violente alle quali il fenomeno della globalizzazione fa assumere dimensioni planetarie: è giunto il momento di scegliere se affondare definitivamente il coltello in una vittima che non ha più nulla – o quasi – di sacro, votando l'umanità all'insensatezza e alla distruzione, oppure decidersi per un'altra esistenza, che non si concretizza soltanto come una vaga rinuncia alla violenza, ma è costituita dall'assunzione radicale del messaggio evangelico e della responsabilità, per sé e per gli altri, che ne consegue.

La libertà come *libertas maior* è la possibilità che l'uomo possiede, o meglio, che Dio gli offre, per salvare se stesso e il mondo. È l'abisso oscuro e profondo dinanzi al quale, 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. "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"¹⁷³. 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, o ci si impegna nella rinuncia alla violenza e nella ricerca di un nuovo *sapere non-sacrificale*¹⁷⁴. Esso non si presenta come una particolare filosofia o un insieme di nozioni tesi ad assicurare automaticamente la salvezza. In primo luogo, tale sapere dovrà essere illuminato da una luce sovraumana, garanzia della quale non sarà certo una qualche ortodossia che per imporsi avrebbe costantemente bisogno di sempre nuovi capri espiatori, bensì un lavoro di demistificazione della cultura umana messo in atto da uno spirito preliminarmente aperto all'accoglienza del messaggio evangelico e volto al ristabilimento di un autentico rapporto personale, dunque libero, con la trascendenza. In secondo luogo, sul piano etico esso si esprime nella scel-

¹⁷³ DDU - 103.

¹⁷⁴ Ancora una volta, facciamo riferimento al saggio di P.D.Bubbio, *Il sacrificio intellettuale*, cit.

ta, radicale e sempre demandata all'individuo, di un modello non umano, ovvero Gesù Cristo, e in una continua ricerca interiore volta all'instaurazione di una rinnovata relazionalità con l'*Altro*, non più incarnazione del desiderio mimetico ma persona con cui condividere la comune condizione esistenziale e il sentimento costitutivo di creaturalità.

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 a demistificare definitivamente ogni tentativo, derivante dalla struttura violenta del sacro, di coprire la verità della vittima. Senza dubbio, questo lavoro non può prescindere da una più attenta lettura del testo biblico. Questi testi non esistono soltanto per essere contemplati passivamente, come delle bellezze naturali, come gli alberi di un paesaggio, per esempio, o le montagne in lontananza. *Il senso è tutt'uno con la vita*. Molte forme del pensiero contemporaneo ci trascinano "verso la valle dei morti di cui esse catalogano 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" è subordinata a quella, più vasta, del senso ovunque perduto o minacciato, ma che per rinascere attende solamente il soffio dello Spirito"¹⁷⁵.

3. *Libertà ed eschatòn*

"Poi vidi un Angelo che scendeva dal cielo, tenendo in mano la chiave dell'abisso e una grande catena. Egli afferrò il dragone, l'antico serpente, che è il diavolo, Sata-

¹⁷⁵ DDC - 535 (corsivo nostro).

na, e lo incatenò per mille anni; e lo precipitò nell'abisso e chiuse e sigillò sopra di lui, perché non potesse più sedurre le nazioni, finché non fossero finiti i mille anni, dopo i quali dev'essere sciolto *per poco tempo*. [...] E quando saranno finiti i mille anni, Satana verrà sciolto e uscirà dalla sua prigione a sedurre le nazioni che sono ai quattro angoli della terra, Gog e Magog, per adunarle a battaglia, in numero sì grande come l'arena del mare"¹⁷⁶. Ecco il passo dell'*Apocalisse* che descrive, con il linguaggio asciutto ed essenziale che contraddistingue tutti i Vangeli, lo "scatenamento" – nel senso letterale del termine – di Satana anteriore alla sua disfatta finale e al trionfo dell'*Agnus Dei*. Proprio in ragione dell'essenzialità del linguaggio evangelico, ossia della sua avarizia di particolari non strettamente necessari ad una migliore comprensione del messaggio, non si può non riflettere un istante sull'espressione *per poco tempo*. Un particolare senza importanza, sembrerebbe. Tuttavia, le cose cambiano se si pensa che in quel *per poco tempo* è inscritta la storia dell'umanità. Come si è già sottolineato, la libera scelta di Dio di uscire dal non-essere e dalla pura negatività non elimina *tout-court* il male, lo tiene sopito e incatenato nell'abisso profondo fino al momento in cui esso dev'essere liberato affinché possa scatenarsi sulla terra e accendere nell'uomo – autentico ridestatore di Satana – il fuoco del desiderio, quindi della violenza e di tutto ciò che si è caratterizzato come universo mimetico-sacrificale.

In primo luogo, Satana è presentato come "il seduttore". Egli si pone come modello dei nostri desideri, un modello molto più semplice da imitare rispetto a Cristo, dal momento che prescrive l'abbandono ad ogni inclinazione e il disprezzo per ogni legge morale. Anziché avvisarci dei pericoli della mimesi, egli ci fa cadere dentro, ci pone

¹⁷⁶ *Apocalisse*, 20, 1-3 e 7-9 (corsivo nostro).

su una strada agevole ma che conduce senza rimedio al conflitto mimetico. Infatti, ecco che improvvisamente Satana, da seduttore amichevole degli esordi, diventa duro avversario, ostacolo posto fra noi e l'oggetto del desiderio. Davvero Satana è lo *skandalon*, che non ha nei Vangeli il significato abitualmente attribuito al termine, ma indica l'ostacolo, l'intralcio tra il soggetto e l'oggetto desiderato. È Gesù stesso che assimila Satana agli scandali, quando rimprovera Pietro: "Stai lontano da me, Satana! Tu mi sei di scandalo..."¹⁷⁷. Pietro è qui assimilato a Satana perché reagisce negativamente al primo annuncio della morte di Gesù. Deluso da quella che gli sembra una rassegnazione eccessiva del Maestro, si sforza di trasmettergli il suo desiderio, la sua ambizione mondana, insomma invita Gesù a prendere lui stesso come modello del suo desiderio. A questo punto, se Gesù non seguisse il volere del Padre ma quello di Pietro, ben presto i due diventerebbero rivali, e l'annuncio del Regno di Dio finirebbe in modo piuttosto grottesco. Invece Gesù respinge Pietro, seminatore di scandali in quanto tenta, seppur inconsciamente, di distogliere Cristo dal volere di Dio per seguire i modelli mimetici.

Se si ripensa al cuore del meccanismo vittimario, nel quale la comunità divisa ritrova, al culmine della crisi mimetica, la propria unità sacrificando una sola vittima accusata di essere lo *skandalon* dell'intera comunità, è legittimo affermare che Satana è il nome evangelico per il mimetismo. "Satana è il mimetismo che persuade la comunità intera, unanime, che tale colpevolezza [della vittima] è reale, e deve a quest'arte di persuasione uno dei suoi nomi più antichi e tradizionali. Egli è nel *Libro di Giobbe l'accusatore* del protagonista, davanti a Dio e più ancora davanti al popolo. Trasformando una comunità

¹⁷⁷ Matteo, 16, 23.

differenziata in una folla isterica, Satana fa nascere i miti; egli è il sistema accusatorio implacabile che deriva dal mimetismo esasperato degli scandali. Una volta che la povera vittima è completamente isolata e priva di difensori, niente la può salvare dalla folla scatenata. [...] Tale vittima prende il posto di tutti coloro che fino ad un attimo prima erano divisi da mille scandali, e che adesso si riuniscono unanimi contro un solo bersaglio¹⁷⁸. I persecutori non sanno che la loro concordia è un effetto del mimetismo, essi credono di avere a che fare con un essere malefico da cui bisogna liberare la città, mentre in realtà è l'essere diabolico per eccellenza che è causa e risoluzione della crisi stessa. Comprendere che il meccanismo vittimario è la realtà propria di Satana significa riconoscere che la celebre espressione di Gesù "Satana scaccia Satana" ha un senso preciso e razionale: essa definisce il potere del meccanismo sacrificale – quindi di Satana – di liberare la comunità dalla violenza e dagli scandali – dunque da Satana stesso. Grazie a questa operazione, rimasta celata sino alla rivelazione giudaico-cristiana e non compresa pienamente neppure all'interno di questa stessa tradizione, l'umanità deve a Satana l'ordine relativo di cui gode. Il regno di Satana sulla terra corrisponde alla porzione di storia umana anteriore alla venuta di Cristo, governata interamente dal meccanismo vittimario e dalla false divinità. La concezione mimetica di Satana permette inoltre di riconoscere al male un ruolo decisivo senza tuttavia attribuirgli uno spessore ontologico che farebbe di Satana un "dio del male". Lungi dal poter creare qualcosa, Satana è il parassita dell'essere creato da Dio; egli imita quest'ultimo in modo invidioso e perverso, ossia nel modo opposto all'imitazione amorevole di Gesù: "il regno di Satana è una caricatura del Regno di Dio. Sata-

¹⁷⁸ JVS – 59.

na è la scimmia di Dio¹⁷⁹. Affermare dunque che Satana *non è*, negargli l'essere come ha sempre fatto – a ragione – la teologia cristiana, significa che il cristianesimo non ci obbliga a vedere in lui un essere *reale*. Tuttavia, l'interpretazione che identifica Satana col mimetismo permette di non minimizzare il non-essere di Satana senza con ciò stesso dotarlo di un essere proprio e personale.

Ripensando radicalmente il meccanismo vittimario in funzione delle affermazioni evangeliche su Satana, è possibile affermare che la Croce è opera sua. È Gesù stesso a darne prova nel momento stesso in cui viene arrestato: "... questa è la vostra ora, è l'impero delle tenebre"¹⁸⁰. La crocifissione è l'ora in cui Satana rafforza il suo potere sugli uomini, davvero qui egli si "scatena". "Il supplizio di Gesù è un esempio, fra tanti altri, di meccanismo vittimario. Ciò che rende unico il ciclo mimetico riguardante Gesù non è la violenza, ma l'identità della vittima, che è il Figlio di Dio: qui sta l'essenziale, certo, dal punto di vista della nostra redenzione, ma se trascuriamo troppo la base antropologica della Passione, allora viene a mancare anche la vera teologia dell'Incarnazione, che ha bisogno come suo fondamento dell'antropologia evangelica"¹⁸¹. Sebbene la morte di Cristo abbia sortito nell'immediato gli effetti auspicati da Satana, cioè la pacificazione della folla nel passaggio dal "tutti contro tutti" al "tutti contro uno", essa costituisce l'evento attraverso cui il meccanismo vittimario viene svelato e, in quanto non più totalmente misconosciuto, esso è funzionato e funziona sempre peggio. Gli uomini continuano ad essere scandalo l'uno per l'altro, continuano anche a tentare di risolvere le crisi mimetiche con espulsioni vittimarie ma, poiché essi, gra-

¹⁷⁹ JVS – 69.

¹⁸⁰ Luca, 22, 53.

¹⁸¹ JVS – 68.

zie al cristianesimo, sono sempre più consci dell'arbitrarietà di tali espulsioni e dell'innocenza reale della vittime scelte, il meccanismo non funziona più, esso si trascina come un rottame in attesa di totale demolizione.

Tuttavia, se Satana riesce sempre meno a “scacciare se stesso”, ciò non significa che la violenza stia scomparendo progressivamente dal nostro universo: al contrario, alla decostruzione del meccanismo vittimario corrispondono crisi violente tanto più gravi e generalizzate quanto ormai prive della possibilità di risolversi con l'espulsione di una vittima arbitraria. Satana è liberato *per poco tempo*, e dopo la rivelazione cristiana questo tempo si è ulteriormente accorciato: ha le ore contate, e proprio per questo le sue ultime manifestazioni sono estremamente violente e incontrollabili. Oggi il potere satanico del meccanismo mimetico-sacrificale ha completa libertà di movimento; alla *cura per le vittime* di origine cristiana che caratterizza l'epoca moderna e post-moderna e che fa sì che la nostra società salvi il maggior numero di vittime rispetto ad ogni società passata, si contrappongono episodi storici sempre più gravi e violenti, che si tratti del massacro nazista del popolo ebraico o della recente ondata di terrorismo di matrice estremista islamica. Certamente ingiustizia e ineguaglianza sociale nei paesi del Terzo Mondo determinano una situazione esplosiva: la rivalità mimetica determinatasi su scala planetaria tra mondo islamico e mondo occidentale apre lo spazio per sempre nuove rapresaglie e sempre nuovi massacri, tutti si proclamano vittime e mettono in atto azioni violente contro i loro presunti persecutori. “L'errore che facciamo sempre è quello di ragionare entro la categoria di *differenza*, mentre la radice di ogni conflitto è piuttosto la *competizione*, la rivalità mimetica tra le persone, i paesi, le culture. La competizione è il desiderio di imitare l'altro per ottenere le stesse cose che lui/lei ha, se necessario, attraverso la violenza.

Senza dubbio il terrorismo è confinato in un mondo differente dal nostro, ma ciò che lo fa crescere non consiste in quella *differenza* che lo rende inconcepibile per noi. Al contrario, consiste in un estremo desiderio di convergenza e di somiglianza. Le relazioni umane sono essenzialmente relazioni di imitazione e rivalità. Ciò che sperimentiamo oggi è una forma di *rivalità mimetica su scala planetaria*. [...] Dietro l'etichetta di Islam troviamo una volontà di radunare e mobilitare un intero terzo mondo di vittime nelle loro relazioni di rivalità mimetica con l'Occidente. Ma le torri distrutte contenevano tanti stranieri quanti americani. Nella loro efficacia, nella sofisticatezza dei mezzi impiegati, nella conoscenza che essi avevano degli Stati Uniti, nella loro educazione, gli autori dell'attacco non erano forse, in qualche modo, americani? Eccoci nel bel mezzo del contagio mimetico¹⁸².

Il processo di desacralizzazione che si sta oggi compiendo va letto in termini *escatologici*: più ci si muove verso un universo in cui la logica sacrificale perde di significato, più quell'universo si fa pericoloso. Certo, il depotenziamento del sacrificio è un aspetto positivo, ma si accompagna alla recrudescenza di Satana, ossia ad una rivalità mimetica che non conosce più limiti né freni. Pensare, come fanno alcuni¹⁸³, che l'indebolimento delle strutture ontologiche tradizionali – trascrizione filosofica del processo kenotico di Dio – corrisponda necessariamente ad una diminuzione della violenza, significa porsi in una prospettiva troppo ottimistica: la desacralizzazione, per quanto necessaria ed auspicabile, nasconde sempre un aspetto pericoloso e violento, vale a dire il rischio e la

¹⁸² Tratto dall'intervista *Ciò che succede oggi è una rivalità mimetica su scala planetaria*, rilasciata da Girard a Henri Tinq, pubblicata su "Le Monde", 6 Novembre 2001 (trad. nostra).

¹⁸³ Si veda, ad esempio, G. Vattimo, *Credere di credere*, Milano, Garzanti 1996.

possibilità sempre presenti di scatenare elementi satanici dai quali non ci si può più difendere. È in quest'orizzonte che va pensata la libertà umana come *libertas maior*, nel *poco tempo* che ci separa dall'*eschatòn*, dall'evento ultimo oltre il quale non ci potrà essere che salvezza o perdizione eterni. Il sentimento apocalittico o escatologico non va confuso con alcune forme di "trepidazioni isteriche per la fine del mondo"¹⁸⁴, poiché esso corrisponde alla coscienza che il processo di decomposizione del meccanismo sacrificale si sta concludendo e nulla più si frappone tra noi e la possibilità della nostra distruzione. In che modo essa possa materializzarsi, non possiamo dire se non a costo di perderci nella superstizione, dunque in un pensiero ancora sacrificale. Ciò che dev'essere chiaro per l'uomo post-moderno è che la *scelta* tra mimetismo e *imitatio Christi* non è più prorogabile: non scegliere equivale a decidersi per la falsa trascendenza di Satana e dunque per la distruzione.

Gesù e Satana inducono entrambi all'imitazione. L'imitazione, nonostante tutto, è ancora *l'unica strada verso la libertà*: essa ci permette di scegliere di imitare umilmente Cristo o di imitare Satana, cioè imitare Dio attraverso il sentimento di rivalità. "Il significato più profondo del cristianesimo è questo: come esseri umani saremo sempre mimetici, ma non dobbiamo per forza essere satanici. In altre parole, non siamo costretti in eterno a entrare in conflitti mimetici, non dobbiamo per forza accusare il nostro prossimo. Possiamo imparare ad amarlo"¹⁸⁵. Alla luce di queste riflessioni, si può comprendere appieno il significato radicale di quella che si è definita *libertas maior*,

¹⁸⁴ DCC - 533. Molto acutamente, Bubbio definisce il pensiero di Girard come un *razionalismo millenarista* (cfr. *Il sacrificio intellettuale*, cit., p. 90).

¹⁸⁵ R.Girard, *Origine della cultura e fine della storia*, Milano, Raffaello Cortina 2003, p. 182 (tit. orig. *One long argument from beginning to the end*, dialoghi tra R.Girard, P.Antonello e J.C. de Castro Rocha, 2002).

cioè della possibilità – che non diviene mai costrizione – di un rinnovato rapporto con l'autentica trascendenza divina e la fondazione del Regno di Dio. Se rileggiamo il *Discorso della Montagna* vedremo che il significato e la portata del Regno di Dio sono evidenti: si tratta sempre di porre fine 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 proliferare degli scandali, ossia delle rivalità mimetiche. Il Regno di Dio rappresenta l'eliminazione totale e definitiva di qualsiasi vendetta nei rapporti tra gli uomini. La violenza è schiavitù, ed impone agli uomini una visione falsa non solo della divinità, ma di qualsiasi relazione umana. Sfuggire alla violenza significa sfuggire a questo regno per penetrare in un altro Regno del quale la maggior parte degli uomini non può neppure sospettare l'esistenza: il regno dell'Amore che è anche quello del vero Dio, del *Paraclitos*, ossia di colui che difende le vittime accusate ingiustamente da Satana.

“L'ingiusto continui pure a commettere l'ingiustizia, l'immondo seguiti pure ad essere immondo; ma il giusto continui a compiere atti di giustizia e il santo a santificarsi ancora. Sì, *io vengo presto*, portando con me la mia ricompensa, per darla a ciascuno secondo le sue opere”¹⁸⁶.

¹⁸⁶ *Apocalisse*, 22, 11-12.

Per concludere...

"L'essenza della filosofia consiste nella negazione della filosofia."

S.Kierkegaard

1. Fine della filosofia?

S. Paolo scrive che l'unica cosa che gli interessi davvero è Cristo crocifisso¹⁸⁷. Spesso si è interpretato questo passo come una presa di posizione paolina anti-intellettuale; eppure esso assume, dopo il percorso seguito fin qui, una chiarezza cristallina e una dimensione tutt'altro che anti-intellettuale: si può decostruire ogni tipo di verità mitica, ontologica o ideologica, ma non la croce, non il *fatto* della morte del Figlio di Dio. Questo è il fatto attorno a cui ruota tutta la civiltà occidentale: se quest'avvenimento non avesse aperto gli occhi dell'uomo su una Verità fondamentale, sull'unica Verità dietro cui non c'è interpretazione, sulla Verità della vittima che smaschera la menzogna diabolica del sistema mimetico-sacrificale, non ci sarebbe ragione per cui il mondo avrebbe dovuto e dovrebbe cambiare. "Dio ha fornito il testo, ma anche la chiave ermeneutica attraverso cui leggerlo: la croce, che è un fatto. Le due cose non possono essere separate"¹⁸⁸. Tuttavia, nonostante la rilevanza filoso-

¹⁸⁷ 1 Cor. 2, 2.

¹⁸⁸ R.Girard, *Origine della cultura e fine della storia*, cit., p. 204.

fica della Bibbia, negli ultimi due secoli la sua lettura è progressivamente diminuita: questa progressiva eclissi può forse essere letta in chiave heideggeriana come un “ritirarsi di Dio”. Con tale espressione Heidegger intendeva certamente che non solo il Dio cristiano, ma tutto il religioso si stia ritirando, e questo ha senza dubbio riscontro nella storia recente. Ma perché? La spiegazione è una ed una sola: perché mediante il cristianesimo il religioso – o meglio, il *sacro* nella sua costitutiva dimensione sacrificale – si sta decomponendo, sta mano a mano scomparendo. Paradossalmente, il cristianesimo – nella sua lettura sacrificale – sembra morire con le altre religioni di cui provoca la scomparsa, in quanto è interpretato come una religione mitica come le altre. Ma se tale lettura sacrificale del cristianesimo è destinata a morire come le altre religioni rituali, non lo stesso si può dire del cristianesimo autentico, cioè del messaggio evangelico portavoce del sapere della violenza e della verità della vittima, e che in quanto tale è il distruttore delle altre religioni. Questa affermazione non va confusa con una sorta di ritorno al cristianesimo come *religione assoluta* di sapore hegeliano, la cui affermazione risulterebbe non solo anacronistica ma, quel che è peggio, violenta. Il cristianesimo – è bene specificarlo – è il distruttore delle religioni arcaiche e sacrificali, non delle altre grandi tradizioni monoteiste - giudaismo e islamismo - e orientali - religioni vediche e buddiste. Impegnarsi nello svelamento della menzogna del sacro significa ritornare alla lettura dei testi fondamentali di tutte queste confessioni, al fine di indagare la possibilità che anch’essi, come il testo evangelico, contengano la denuncia dei sacrifici rituali e si facciano portavoce di un messaggio non-violento¹⁸⁹.

¹⁸⁹ È lo stesso Girard ad intraprendere questa via in *Le sacrifice*, Parigi, Bibliothèque Nationale 2003, nel quale egli si orienta verso l’analisi anti-sacrificale di alcuni testi vedici.

La morte di Dio è un fenomeno cristiano. Nonostante le apparenze, il mondo sta diventando sempre più cristiano, i principi biblici sono sempre più adottabili, a patto che si ignori che sono biblici. Questa è la vera “pietra d’inciampo” del nichilismo decostruttore contemporaneo. Oggi molti intellettuali pensano che, dopo la seconda guerra mondiale e dopo la caduta del blocco sovietico nell’Europa dell’Est, ogni assoluto sia scomparso; ebbene, si sbagliano: il nuovo assoluto, quello che neppure i più nichilisti si sforzano di decostruire, è il principio della *difesa delle vittime*. Essi negano tutto *tranne* tale principio: in altre parole, non potrebbero essere più vicini al cristianesimo, e nessuna solenne proclamazione della morte di Dio può recidere questo profondo nesso che lega l’ateismo al messaggio evangelico¹⁹⁰.

Uscire dall’orizzonte sacrificale significa uscire dalla filosofia? Bisogna considerare seriamente “l’idea che la filosofia abbia esaurito le sue risorse. In realtà, questo evento, ammesso che sia tale, si è già verificato da tempo. La crisi della filosofia fa tutt’uno con la crisi di tutte le differenze culturali, ma i suoi effetti sono a lungo differiti e i filosofi che parlano della fine della filosofia affermano nello stesso tempo che non si può parlare al di fuori di essa. [...] La fine della filosofia significa, finalmente, la possibilità di un pensiero scientifico nell’ambito dell’uomo, e nello stesso tempo, per quanto strano possa sembrare, il ritorno del religioso; ossia il ritorno del testo cristiano in una luce nuova, non tramite una scienza che gli sarebbe esteriore, ma per il fatto che è esso stesso questa scienza che sta sopraggiungendo nel nostro mondo”¹⁹¹.

¹⁹⁰ Prova ne è che, se da un lato essi difendono l’idea del *relativismo storico*, dall’altra sono costretti ad acrobazie intellettuali per salvare, ad esempio, la verità storica dell’Olocausto.

¹⁹¹ DDC - 525.

Uscire dalla filosofia non significa rinunciare ad un'esperienza di pensiero e, soprattutto, ad un *orizzonte di senso*. Demistificare completamente l'aspirazione prometeica del pensiero moderno, diabolicamente proteso verso Dio non per goderne la luce ma per sostituirvisi, significa costruire sulle ceneri della filosofia in quanto sapere sacrificale un sapere nuovo che sappia uscire dal cerchio rituale e procedere non secondo la logica del possesso e della violenza, ma secondo il più autentico *agape* cristiano. Si apre così lo spazio per un nuovo *orizzonte scientifico* che conservi, da un lato, l'istanza antropologica di costituirsi come un sapere sull'uomo, mentre, dall'altro lato, mantenga il carattere di un'esperienza di pensiero, consapevole tuttavia della possibilità sempre in agguato di ridestare satanicamente il sacrificale e umilmente aperta all'azione salvifica dello Spirito di Verità, del *Paracleto*, dell'*Agnus Dei*.

La riflessione sul mimetismo e sull'unicità – epistemologica ed etica – del cristianesimo invita ad incamminarsi, entro il nuovo *orizzonte scientifico*, sulla via di un sapere non-sacrificale, in cui la ragione e il suo “altrove” si toccano e si fecondano reciprocamente¹⁹² ed entro il quale l'uomo, compresa la sua radicale finitezza creaturale, sappia protendere la sua mano verso Dio non più per sostituirvisi ma per accogliere umilmente il dono della sua Parola, rinnovando così anche il rapporto con l'*Altro*, non più dominato dalla rivalità mimetica ma aperto a *dono* gratuito di sé.

¹⁹² Cfr. P.D.Bubbio, *La ragione e il suo altrove. Il concetto di sacrificio nella filosofia contemporanea*, Roma, Città Nuova 2004.

2. Una via di ricerca: l'ontologia del dono

Si è a lungo parlato della predicazione del Regno di Dio come regno della non-violenza e della sostituzione del modello mimetico umano con quello divino, cioè Cristo. È possibile, in sede filosofica, caratterizzare positivamente tale dimensione nuova e per ora solo pensabile kantianamente come ideale regolativo cui l'uomo deve approssimarsi? Insomma, se l'assunzione del messaggio evangelico fosse davvero radicale ed universale, come dovrebbe *agire* l'uomo libero nel mondo e come dovrebbe *iniziare a pensare*? La questione si pone allo stesso tempo sul piano ontologico-esistenziale, gnoseologico ed etico. Si tratta di un sentiero ancora tutto da percorrere, ma sul quale, secondo il modesto parere di chi scrive, si è incamminato l'ampio e fecondo dibattito – in verità sviluppato del tutto indipendentemente dalla teoria mimetica – sul concetto di *dono*. Nelle varie forme che l'*ontologia del dono* ha di recente assunto, il piano ontologico si fonde con quello gnoseologico ed etico in un plesso concettuale che, lungi dal ricadere nelle maglie violente della metafisica, tenta la strada della riflessione su un nuovo tipo di razionalità – quello che si è definito il *nuovo orizzonte scientifico* – che rinunci tanto ad ogni presunzione onnicomprensiva di comprensione del mondo quanto al relativismo assoluto, estrema riproposizione del sacrificale, presentandosi come un'ermeneutica del Senso che annulli in sé gli effetti violenti di ogni sapere¹⁹³.

Il dono si dona a partire da se stesso: esso può essere descritto mettendo tra parentesi il donatario e il donatore, ma soprattutto, lungi dal dipenderne, esso li costituisce come tali attraverso la donabilità e l'accettabilità. Il

¹⁹³ Questa dimensione del sapere non-sacrificale emerge nel già citato saggio di P.D.Bubbio, *Il sacrificio intellettuale*, cit., p. 88.

dono accade dunque senza che vi sia alcuna causa o ragione a renderne conto. Esso si abbandona al donatario, rendendosi al donatore nel momento in cui si mette a sua disposizione per permettere l'atto stesso del donare; inoltre, esso si rende a se stesso nell'atto di compiersi perfettamente dissipandosi senza ritorno come puro dono. Il dono non ha dunque né una causa esterna né una ragione interna, poiché in quanto dono esso precede ogni *ratio reddenda*. Oltrepassando in tal modo ogni domanda sulla sua causa e sulla sua ragion sufficiente, non soltanto al dono viene a mancare la razionalità, ma esso giunge a fondare una *nuova razionalità* che potrebbe a sua volta fondare la più ristretta *ratio reddenda*. Ciò che è essenziale del dono, è che esso si dona senza alcuna relazione con la razionalità calcolante ad esso eteronoma e con la parsimoniosa ragion sufficiente: il dono non chiede alcun diritto per donarsi e per mostrarsi nell'atto stesso del dono. In ultima analisi, "il dono non fornisce la sola figura non metafisica della possibilità? La possibilità, più alta dell'effettività, può accaderci altrimenti che attraverso il dono e in quanto dono? Detto altrimenti: se il fenomeno, nella sua stretta accezione fenomenologica, si mostra in sé e a partire da sé, sorgendo da una possibilità assolutamente propria, imprevedibile e nuova, allora il dono non si offre come il fenomeno per eccellenza – più esattamente come la figura originaria di ogni fenomenalità?"¹⁹⁴.

Il dono può legittimamente diventare il modello di una relazionalità umana che si sia liberata, o si voglia liberare, dalla rivalità mimetica: l'*Altro* non è più modello-rivale, ma termine dell'azione gratuita e slegata da ogni razionalità calcolante, che sempre rimanderebbe alla valuta-

¹⁹⁴ J.-L. Marion, *L'incoscienza del dono e la ragion sufficiente*, relazione al seminario *Crisi dell'ontologia ed ermeneutiche del dono*, Università di Macerata, 10 maggio 2002.

zione della contropartita del dono, ricacciandosi nelle dinamiche mimetiche del *potlâc*. “Nei termini della finitezza, la generosità appare essere un oltre misura, che non mette in forse la misura ma la amplia e la dilata, o meglio ne sospende la cogenza. *La generosità è un esercizio di libertà*. Ma è anche, nel finito, l'esercizio di una libertà straordinaria. E non a caso questi atti di generosità prendono sovente il nome di atti di liberalità. [...] Al bisogno non corrisponde il desiderio, che è solo proiezione di un desiderio insoddisfatto: l'io infinitamente prolungantesi, la via all'indietro verso l'io perduto e non mai ritrovabile. Al bisogno corrisponde la generosità, un sempre di più che risponde al bisogno e lo incita in un sempre di nuovo che non isterilisce nella semplice mancanza, ma miracolosamente la feconda e la moltiplica, di bisogno in bisogno, generosamente”¹⁹⁵.

Sul piano più strettamente ontologico, è possibile ripensare nella prospettiva del dono la cooriginarietà di essere e libertà che si è delineata nell'ultima parte del presente lavoro. La libertà originaria, l'atto libero ed intemporale di Dio, proprio in quanto pone altre libertà si fa dono, gratuità senza limiti. Tale generosità della libertà creatrice si mostra inoltre nel fatto che l'essere che le appartiene è affidato nel dono, dunque nell'atto creatore, ad un'altra libertà, che è la libertà umana, nelle cui mani non è più garantito, non è più al sicuro, ma rischia di essere negato o rifiutato, cioè esposto alla negatività del male.

¹⁹⁵ U. Perone, *Generosità dell'essere*, relazione pronunciata nel corso del convegno internazionale *Il codice del dono: verità e gratuità nelle ontologie del Novecento*, Università di Macerata, 16-17 maggio 2002. Nell'ambito dello stesso dibattito teorico segnaliamo i seguenti testi: J.L.Marion, *Reduction et donation*, Parigi, Presses Universitaires de France 1989; J.Derrida, *Donner le temps. La fausse monnaie*, Parigi, Ed.Galilée 1991 (trad. it. *Donare il tempo. La moneta falsa*, Raffaello Cortina, Milano 1996).

“Non c’è forma più radicale di gratuità di quella che si espone addirittura a rovesciarsi in negazione per il donante. Questo è il dono alla libertà, il dono più rischioso, anzi in fondo l’unico vero dono. Il dono dell’essere alla libertà è la messa in comune, il non tenerlo per sé l’essere come “tesoro geloso” e con ciò il metterlo a repentaglio, esporlo cioè nuovamente a quella possibilità della negazione, che la libertà originaria ha escluso”¹⁹⁶.

Ma con l’abbozzo di un’ontologia del dono si è andati già ben oltre l’intento specifico di questo lavoro, e l’indagine sulla possibilità di un sapere non-sacrificale come radicale rinuncia alla violenza apre un orizzonte nuovo e di dimensioni inaspettate per la ricerca filosofica. A conclusione di questa modesta fatica, è doveroso sottolineare ancora una volta l’invito che il cristianesimo rivolge al mondo e da cui dipende il destino prossimo dell’uomo: sta ora alla nuova “comunità scientifica” accettare tale invito, perché “la messe è molta, ma gli operai sono pochi.”

¹⁹⁶ C.Ciancio, *Libertà e dono dell’essere*, relazione pronunciata nel corso del convegno internazionale *Il codice del dono: verità e gratuità nelle ontologie del Novecento*, Università di Macerata, 16-17 maggio 2002.

Bibliografia

Per quanto riguarda le opere fondamentali di Girard, si rimanda all'Avvertenza.

Altri scritti di Girard citati nel presente volume:

Ce que se passe aujourd'hui est une rivalité mimétique dans une escalier planétaire, intervista rilasciata da Girard a Henri Tinq, pubblicata su "Le Monde", 6 Novembre 2001.

Discussion avec René Girard (a cura di A.Simon), in "Esprit", XLI, 429, Novembre 1973, pp. 528-563.

Intervista trasmessa l'8 Gennaio 1979 su TF1 nel corso della trasmissione *Questionnaire* di J.L.Servan-Schreiber, pubblicata in C.Orsini, *La pensée di René Girard*, Parigi, Retz 1986.

La voix méconnue du réel, Parigi, Grasset 2002.

One long argument from beginning to the end, dialoghi tra R.Girard, P.Antonello e J.C. de Castro Rocha, 2002 (trad. it. *Origine della cultura e fine della storia*, Milano, Raffaello Cortina 2003).

Prefazione a G.Fornari, Tra Dioniso e Cristo, Bologna, Ed. Pitagora 2001.

Testi critici su Girard:

Bruttini M., *"Desiderio metafisico" e "malattia ontologica". Il primo Girard critico letterario*, tesi di laurea discussa presso l'Università di Siena, 2002, relatore S.Morigi.

- Bubbio P.D., *Il sacrificio intellettuale*, Torino, Il Quadrante 1999.
- Burzio P., *Mito, tragedia, romanzo in René Girard*, in "Rivista di estetica", n. 29, XXXIV, Luglio 1994, pp. 41-68.
- Fornari G., *Fra Dioniso e Cristo*, Bologna, Ed. Pitagora, 2001.
- Guillet J., *René Girard et le sacrifice*, in " Etudes ", 351, Luglio 1979, pp. 91-102.
- 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, ed. Città Nuova, pp. 101-125.
- Tarditi C., *Mancanza d'essere, desiderio e libertà: per un confronto tra Jean-Paul Sartre e René Girard*, in "Dialegesthai" (rivista on-line del dipartimento di Filosofia dell'Università di Roma Tor Vergata, consultabile all'indirizzo <http://www.mondodomani.org/dialegesthai>)

Altri testi citati:

- Bataille G., *Hegel, la mort et le sacrifice*, in "Deucalion", n. 5, X, 1955 ; ora in O.C., XII, Parigi, Gallimard, 1970, pp. 326-45.
- Bataille G., *L'erotisme*, in O.C., VIII, cit.
- Bataille G., *Méthode de méditation, Post-scriptum e Le coupable*, tutti raccolti in O.C., V, cit.
- Bataille G., *La limite de l'utile*, in O.C., VII, cit.
- Bataille G., *La notion de dépense*, in *La part maudite*, in O.C., VII, cit. ; trad. it. *La nozione di dispendio*, in *La parte maledetta*, Torino, Boringhieri 1992.
- Bataille G., *L'expérience intérieure*, in O.C., V, cit; trad. it. *L'esperienza interiore*, Bari, Dedalo 1978.
- Bataille G., *Théorie de la religion*, in O.C., VII, cit.; trad. it. *Teoria della religione*, Milano, SE 2002.
- Bubbio P.D., *La ragione e il suo altrove. Il concetto di sacrificio nella filosofia contemporanea*, Roma, Città Nuova 2004.

- Burzio P., *Ferite del Logos*, Dronero (Cuneo), Ed. L'Arciere 2001.
- Derrida J., *De la grammatologie*, Parigi, Ed. de Minuit 1967; trad. it. *Della grammatologia*, Milano, Jaca Book, 1969.
- Derrida J., *La pharmacie de Platon*, Parigi, Ed. du Seuil 1972; trad. it. *La farmacia di Platone*, in *La disseminazione*, Milano, Jaca Book 1989.
- Derrida J., *Positions*, Parigi, Ed. du Seuil 1974; trad. it. *Posizioni*, Verona, Bertani Editore, 1975.
- Descartes R., *Oeuvres et lettres*, Parigi, Gallimard 1964.
- Dostoevskij F., *I fratelli Karamazov*, trad. it. italiana di N.Cicognini, Milano, Arnoldo Mondadori Ed. 1994.
- Durkheim E., *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Parigi, Presses Universitaires 1912 ; trad. it. *Le forme elementari della vita religiosa*, Milano, Ed. di Comunità 1982.
- Ferraris M., *Differenze. La filosofia francese dopo lo strutturalismo*, Multipla edizioni, Milano 1981.
- Frazer J., *The golden bough* (ed. ridotta), Londra, McMillian 1922; trad. it. *Storia del pensiero primitivo. Magia e religione*, ultima ristampa Boringhieri 1990.
- Freud S., *Das Ich und das Es*, in *Gesammelte Werke*, XIII, Francoforte sul Meno, Fischer Verlag 1968; trad. it. *L'Io e l'Es*, in *Opere*, IX, Torino, Boringhieri 1978.
- Freud S., *Massenpsychologie und Ich-Analyse*, in *G.W.*, XIII, cit.; trad. it. *Psicologia delle masse e analisi dell'Io*, in *Opere*, IX, cit., pp. 257-330.
- Freud S., *Totem und Tabu*, in *G.W.*, IX, cit.; trad. it. *Totem e tabù*, in *Opere*, VII, cit., disponibile anche nell'edizione Bollati Boringhieri, Torino 1969.
- Heidegger M., *Einführung in die Metaphysik*, in *Gesamtausgabe*, II, Francoforte sul Meno, Klosterman 1975 e sgg.; trad. it. *Introduzione alla metafisica*, Milano, Mursia 1968.

- Heidegger M., *Logos*, in *Vorträge und Aufsätze*, in *Gesamtausgabe*, III, cit.; trad. it. *Logos*, in *Saggi e discorsi*, Milano, Mursia 1976, pp. 141-157.
- Heidegger M., *Unterwegs zur Sprache*, in *Gesamtausgabe*, III, cit.; trad. it. *In cammino verso il linguaggio*, Milano, Mursia, 1973.
- Lévi-Strauss C., *Le totémisme aujourd'hui*, Parigi, Presses Universitaires de France 1962; trad. it. *Il totemismo oggi*, Milano, Feltrinelli 1964.
- Lévi-Strauss C., *Les structures élémentaires de la parenté*, Parigi, Presses Universitaires de France 1949; trad. it. *Le strutture elementari della parentela*, Milano, Feltrinelli 1984.
- Lord Auch (pseudonimo di G. Bataille), *Histoire de l'œil*, in *O.C.*, I, cit.; trad. it. *Storia dell'occhio*, Roma, Gremese Editore 2000.
- Machaut G.de, *Le Jugement dou Roy de Navarre* (metà del XIV sec.).
- Maistre J. de, *Eclaircissement sur les sacrifices*, in *Les soirées de Saint-Pétersbourg*, II, Lione, Vitte et Perrussel 1890, pp. 321-405 ; trad. it. *Le serate di Pietroburgo*, Milano, Rusconi 1971.
- Malinowski B., *A scientific Theory of Culture*, New York, McMillian 1944; trad. it. *Teoria scientifica della cultura e altri saggi*, Milano, Feltrinelli 1962.
- Mauss M., *Essai sur le don*, in "Année Sociologique", serie II, 1923-1924 ; trad. it. in Hubert H. – Mauss M., *Teoria generale della magia e altri saggi*, Torino, Einaudi 1965, pp. 153-192.
- Mori M., *Libertà, necessità, determinismo*, Bologna, Il Mulino 2001.
- Nietzsche F., *Bruchstücke Nachträglichen 1882-1884*, in *G. W.*, VII, Berlino, de Gruyter 1967 e sgg.; trad. it. *Frammenti postumi 1882-1884*, in *Opere*, a cura di G. Colli e M. Montanari, VII, Milano, Adelphi 1968.

- Nietzsche F., *Frammenti postumi 1888-1889*, in *Opere*, a cura di G.Colli e M.Montinari, VIII, tomo III, cit.
- Pareyson L., *Filosofia della libertà*, Genova, Il Melangolo 1989.
- Petrosino S., *Del segno (Disseminario)*, introduzione all'edizione italiana di Derrida J., *La disseminazione*, cit.
- Ricoeur P., *La symbolique du mal*, in *Finitude et culpabilité*, Parigi, Aubier 1960 ; trad. it. *La simbolica del male*, in *Finitudine e colpa*, Bologna, Il Mulino 1970.
- Sartre J.-P., *Critique de la raison dialectique*, Parigi, Gallimard 1960; *Critica della ragion dialettica*, Milano, Il Saggiatore 1963.
- Sartre J.-P., *L'existentialisme est un humanisme*, Parigi, Gallimard 1945; trad. it. *Lesistenzialismo è un umanismo*, Milano, Mursia 1963.
- Sartre J.-P., *L'être et le néant*, Parigi, Gallimard 1943; trad. it. *Lessere e il nulla*, Milano, Il Saggiatore 1997 (ultima ristampa).
- Sartre J.-P., *Les communistes et la paix*, in *Situations*, VI, Parigi, Gallimard 1964.
- Sartre J.-P., *Un nouveau mystique*, in *Situations*, II, Parigi, Gallimard 1948.
- Vattimo G., *Credere di credere*, Milano, Garzanti 1996.
- Vattimo G., *In order to complete Heidegger*, conferenza tenuta alla Stanford University, Maggio 1996.
- Vattimo G., *Storia della salvezza, storia dell'interpretazione*, in "Micromega", 1992, n. 3.
- Wendland P., *Jesus als Saturnalien-König*, in "Hermes", XXXIII, pp. 175-179.

Le citazioni bibliche sono tratte dall'edizione a cura di G.Alberione, Edizioni Paoline, Roma 1966.

Opere di riferimento:

Casini F., *Bibliographie des études girardiennes en France et en Italie*, Parigi, Ed. L'Harmattan 2004.

Ciancio C. – Ferretti G. – Pastore A.M. - Perone U., *In lotta con l'angelo. La filosofia degli ultimi due secoli di fronte al cristianesimo*, Torino, Sei 1989.

Ciancio C., *Il paradosso della verità*, Torino, Rosenberg & Sellier 1999.

Garin E., *Medioevo e rinascimento*, Roma-Bari, Laterza 1954.

Pareyson L., *Esistenza e persona*, Genova, Il Melangolo 2001 (prima ed. 1950).

Pareyson L., *Verità e interpretazione*, Milano, Mursia 1971.

Ravera M. (a cura di), *Il pensiero ermeneutico*, Genova, Marietti 1986.

Ravera M., *Introduzione alla filosofia della religione*, Torino, Utet 1995.

Indice

Prefazione (Con una lettera inedita di René Girard)	7
Introduzione Ripensare la violenza	17
Avvertenza	19

PARTE PRIMA DEI/DÉI VIOLENTI

Capitolo Primo	
L'oblio del desiderio	23
1. Edipo e il conflitto mimetico	23
2. L'idealismo e la trascendenza deviata	35
3. Mancanza d'essere, desiderio e alterità	44
Capitolo Secondo	
L'oblio del sacro	67
1. Prospettive antropologiche sul sacrificio	67
2. La differenza strutturale	80
3. La potenza del negativo	96

PARTE SECONDA
UNA SCELTA RISCHIOSA

Capitolo Primo	
Cristianesimo e demistificazione	117
1. "Muoia un solo uomo": lettura non-sacrificale dei Vangeli.....	117
2. Cristianesimo storico e compito storico del cristianesimo	125
4. Ermeneutica e/è pensiero sacrificale	138
Capitolo Secondo	
Quale libertà?.....	161
1. Libertà radicale e impegno etico	161
2. Libertas minor e Libertas maior.....	167
3. Libertà ed eschatòn	174
Per concludere.....	183
1. Fine della filosofia?	183
2. Una via di ricerca: l'ontologia del dono	187
Bibliografia	191

Edizioni Marco Valerio
Stampato da Ideanet - Torino