

AVVERTENZA

Il presente testo è stato pubblicato nel giugno 2013 da Giuliano Ladolfi Editore, proprietario del copyright, all'interno della Collana di Filosofia "Ametista", diretta da Maurizio Schoepflin.

La numerazione delle pagine non corrisponde a quella del volume a stampa, a cui occorre fare riferimento per eventuali citazioni.

Marco Porta

L'enigma del sacro

Il pensiero di René Girard
tra religione e filosofia

Indice

Abbreviazioni delle opere di René Girard.....	6
Introduzione	8
L'enigma del sacro	14
Il sacro e la filosofia	14
Aspetti enigmatici del sacro	19
Antropologia mimetica e religione	24
Letteratura e desiderio mimetico	24
Un desiderio “triangolare”	27
Desiderio imitativo e trascendenza surrogata.....	32
Il problema della violenza	40
Le rivalità mimetiche e la genesi della violenza	40
Crisi mimetica e indifferenziazione caotica	44
Lo scandalo.....	48
La violenza e il sacro	52
Il sacrificio fondatore	52
A che cosa servono i sacrifici?	55
La violenza e il sacro	60
La Bibbia e il sacro	66
L'interpretazione dei miti	66
La “verità” dei miti	68
Dai miti alla Bibbia	72
Cristianesimo e mitologia.....	76
Religione, filosofia e cultura	80
Religione e società.....	80
Religione e filosofia	82
Cristianesimo e pensiero “debole”	85
Epilogo	92
Bibliografia.....	100

Abbreviazioni delle opere di René Girard

L'elenco comprende solo le opere citate nel testo. Per facilitare la ricerca ho seguito l'ordine alfabetico delle abbreviazioni.

DCN

Delle cose nascoste sin dalla fondazione del mondo, Adelphi, Milano 1983 (*Des choses cachées depuis la fondation du monde*, 1978)

MO

Miti d'origine. Persecuzioni e ordine culturale, a cura di Pierpaolo Antonello e Giuseppe Fornari, Transeuropa, Massa 2005

OCFS

Origine della cultura e fine della storia : dialoghi con Pierpaolo Antonello e João Cezar de Castro Rocha, R. Cortina, Milano 2003 (*One Long Argument from Beginning to the End*, 2002)

PDS

La pietra dello scandalo, Adelphi, Milano 2004 (*Celui qui par le scandale arrive*, 2001)

QQCC

Quando queste cose cominceranno. Conversazioni con Michel Treguer, Bulzoni, Roma 2005 (*Quand ces choses commenceront. Entretiens avec Michel Treguer*, 1994)

R

Il risentimento. Lo scacco del desiderio nell'uomo contemporaneo, Raffaello Cortina, Milano 1999 (*Pour un nouveau procès de l'étranger. Système du délire*, Paris 1976; *Eating disorders and Mimetic Desire*, 1996)

S

Il Sacrificio, Raffaello Cortina, Milano 2004 (*Le Sacrifice*, 2003)

STI

Shakespeare. Il teatro dell'invidia, Adelphi, Milano 1998 (*A Theater of Envy. William Shakespeare*, 1990)

VFD

Verità o fede debole? Dialogo su cristianesimo e relativismo, con Gianni Vattimo, a cura di Pierpaolo Antonello, Transeuropa, Massa 2006

VIR

La voce inascoltata della realtà, Adelphi, Milano, 2006 (*La voix méconnue du réel*, 2002)

VR

Violenza e religione. Causa o effetto?, Raffaello Cortina, Milano 2011 (*Gewalt und Religion. Ursache oder Wirkung*, 2010)

VS

La violenza e il sacro, Adelphi, Milano, 1980 (*La Violence et le sacré*, 1972)

VSCF

Vedo Satana cadere come la folgore, Adelphi, Milano 2002² (*Je vois Satan tomber comme l'éclair*, 1999)

*Mi rifiuto di ammettere che ormai
non ci sia altro da fare
che rimuginare senza fine la sconfitta di ogni filosofia (DCN 184)*
*Bisogna ritornare a considerare la mitologia e la religione arcaica
come un enigma, e a cercarne la soluzione (OCFS 112)*
*I Vangeli ci forniscono una decifrazione
rigorosa dell'enigma mitologico (S 77)*

Introduzione

Da vari decenni René Girard è un vivace protagonista del dibattito culturale in ambito internazionale, su temi che spaziano dall'antropologia alla letteratura, dall'etnologia alla teologia, alla filosofia della religione, alla psicologia e alla sociologia. Questo poliedrico pensatore è giunto ormai alla soglia dei novant'anni, essendo nato ad Avignone il 25 dicembre 1923. Suo padre, conservatore del museo avignonese, era anticlericale e repubblicano. Sua madre, che fu la prima laureata del dipartimento della Drôme, era cattolica. Dal 1943 al 1947 Girard studia a Parigi, alla prestigiosa "École nationale des chartes" e si specializza in storia medievale con una tesi su *La vie privée à Avignon dans la seconde moitié du XV siècle*. Nel 1947 si reca negli Stati Uniti, con una borsa di studio, e vi resta definitivamente, pur senza perdere contatto con l'ambiente culturale della madrepatria. Ottiene il dottorato in storia nel 1950 presso l'Indiana University, dove inizia ad insegnare letteratura. Dal 1957 al 1968 si trasferisce alla Johns Hopkins University. Dopo lunghi anni di abbandono della pratica religiosa, ritorna al cattolicesimo dell'infanzia e nella Settimana Santa del 1959 riprende la pratica sacramentale. In questi anni i suoi interessi principali sono la

letteratura e la storia. Nel 1961 esce il suo primo libro, *Menzogna romantica e verità romanzesca*. Insegna in varie università americane: nel 1971 si trasferisce all'università di Buffalo, dove resta fino al 1975 per poi tornare alla John Hopkins. Termina la sua carriera accademica alla Stanford University, dove insegna dal 1981 fino al 1995 e dove risiede tuttora. Nel 1990 alcuni suoi discepoli avviano il "Colloquium on Violence and Religion" (COV&R), la cui finalità istituzionale è quella di esplorare il modello mimetico della relazione tra la violenza e la religione nella genesi e nello sviluppo della cultura. Il 17 marzo 2005 è eletto al seggio 37 dell'Académie Française e vi si insedia il 15 dicembre 2005.

La Violence et le sacré, pubblicato nel 1972, è il libro che ha dato fama mondiale a Girard. Su *Le Monde* del 27 ottobre 1972 Georges-Hubert De Radkowski lo definì un gran libro, perché forniva la prima teoria veramente atea del religioso e del sacro. L'elogio era meritato e il successo l'ha ampiamente dimostrato (nel 2008 Adelphi ne ha pubblicato l'ottava edizione italiana), ma la motivazione era del tutto fuorviante. Fin dal primo capitolo, intitolato "Il sacrificio", Girard presenta la sua ipotesi fondamentale. Il *big bang* della civiltà umana consisterebbe nella sacralizzazione della vittima di un linciaggio collettivo, che fungerebbe da capro espiatorio delle inevitabili e inarrestabili contrapposizioni violente che si scatenano all'interno dei gruppi umani primitivi. Come la quiete segue alla tempesta, così a seguito del linciaggio la comunità ritrova la pace e questa è attribuita alla vittima, che appare perciò, *post mortem*, dotata di poteri soprannaturali. Si formerebbe in questo modo la categoria del "sacro", potenza terribile e misteriosa che è in grado di tenere sotto controllo la violenza in una collettività priva ancora di risorse culturali e di ordinamenti sociali. Affermare che la violenza «costituisce il vero cuore e l'anima segreta del sacro»¹ sembrava detto apposta per compiacere i "decostruttori" della religione, che avendo ereditato dai maestri del sospetto la persuasione della morte di Dio, si apprestavano in quegli anni a scavare la fossa alle istituzioni religiose, ritenute ormai in via di estinzione e comunque dannose o irrilevanti per

¹ VS 53.

l'organizzazione della società. Un libro emblematico, a tale riguardo, è *The Secular City*, pubblicato nel 1965 dal teologo battista Harvey Cox: l'autore si vedeva nell'obbligo di prendere atto che i sociologi – dati alla mano – ritenevano ormai la secolarizzazione un fatto compiuto e vedevano la nascita di un'epoca “postreligiosa”. Come è sempre accaduto per questi intempestivi necrologi, è ormai un'evidenza che la religione non è finita tra i reperti dei musei. Nel 1995, trent'anni dopo il saggio citato, Cox pubblicò *Fire from Heaven*, in cui riconobbe onestamente di essersi sbagliato a fidarsi delle previsioni dei sociologi: «forse ero troppo giovane e impressionabile quando gli accademici facevano queste previsioni tristi. In ogni caso me le ero bevute davvero troppo facilmente, e avevo cercato di pensare quali avrebbero potuto essere le loro conseguenze teologiche. Ma ora è diventato chiaro che le predizioni stesse erano sbagliate. [...] Al contrario, prima che i futurologi accademici facessero in tempo a ritirare la loro prima pensione, una rinascita religiosa — di un certo tipo — ha cominciato a manifestarsi in tutto il mondo. [...] Che stiamo entrando in una nuova “età dello Spirito”, come alcuni osservatori più entusiasti sperano, può essere oppure non essere vero. Ma ci troviamo certamente in un periodo di rinnovata vitalità religiosa, un altro “grande risveglio” se vogliamo chiamarlo così, con tutte le promesse e i pericoli che i risvegli religiosi portano sempre con sé, questa volta tuttavia su scala mondiale»².

Una lettura attenta del saggio girardiano, in particolare della conclusione, non solo non avrebbe avallato certe predizioni funeree, ma avrebbe giovato ad interpretare la cosiddetta epoca della secolarizzazione come un fenomeno che postulava un nuovo e coraggioso sforzo intellettuale per ripensare il religioso, aprendo la riflessione alle istanze di un'ampia interdisciplinarietà, mettendo cioè in dialogo la teoresi filosofica e teologica con le scienze umane. È quanto ha fatto lo studioso franco-americano, il quale ha tenacemente

² HARVEY G. COX, *Fire from Heaven. The Rise of Pentecostal Spirituality and the Reshaping of Religion in the Twenty-First Century*, Addison-Wesley, Reading (Massachusetts) 1995, pp. XV-XVI, cit. in MASSIMO INTROVIGNE, *Il sacro postmoderno. Chiesa, relativismo e nuova religiosità*, Gribaudi, Milano 1996, pp. 6-7.

perseguito l'elaborazione di una teoria generale della religione, in grado di spiegarne l'origine, l'evoluzione storica, gli influssi sulla cultura e gli ordinamenti sociali, la centralità antropologica, e via dicendo³. L'itinerario della ricerca girardiana, come cercherò di illustrare in queste pagine, si snoda attraverso l'analisi di alcuni capolavori letterari e di una vasta campionatura di testi mitologici, in un confronto puntuale con gli etnologi di maggior rilievo, da Frazer a Lévi-Strauss, e in un serrato dialogo con i pensatori che tuttora esercitano un considerevole influsso sulla cultura, da Nietzsche, Freud, Heidegger, ai più recenti post-strutturalisti francesi e agli esponenti della cosiddetta postmodernità, come in Italia Gianni Vattimo.

Michel Treguer ha delineato con arguzia l'atmosfera dell'ambiente intellettuale francese, che nel 1961 aveva accolto con un certo interesse il primo libro di Girard, *Menzogna romantica e verità romanzesca*, ma senza coglierne a fondo il *background* ideologico. «Gli intellettuali allora si sentivano figli di Lenin, Trotsky, Mao Ze-Dong, oppure di Freud e de Saussure, e i maestri si chiamavano Sartre, Lacan, Lévi-Strauss, Althusser, Foucault, Barthes... ma un tipo stravagante – che vive nel deserto fra i serpenti a sonagli, se non addirittura in cima a una colonna – comincia a lanciare libri inconsueti sui banchi dei librai, con titoli bizzarri: *La violenza e il sacro* (1972), *Delle cose nascoste fin dalla fondazione del mondo* (1978); libri che offrono una complessiva spiegazione *religiosa* dei comportamenti individuali e sociali; che giudicano Cervantes, Shakespeare, Marivaux o Proust più realisti di Marx; libri che, nel bel mezzo del soquadro strutturalista sulle sponde del boulevard Saint-Michel, dichiarano: la chiave del paradiso è sotto i nostri occhi da duemila anni, nei Vangeli, dove non abbiamo avuto il coraggio di afferrarla, e Gesù è davvero l'unico Dio fattosi carne per l'eternità, come dicono il papa e le nonne

³ A tale riguardo offrono spunti molto interessanti gli Atti di un Convegno che si è svolto ad Arezzo il 18 e 19 aprile 2008, presso la Casa del Petrarca: AA. VV., *Religioni, laicità, secolarizzazione. Il Cristianesimo come "fine del sacro" in René Girard*, a cura di Maria Stella Barberi e Silvio Morigi, Transeuropa, Massa 2009.

bigotte... Un enorme sasso nello stagno delle nostre discussioni parigine e universitarie!»⁴.

Il pensiero di Girard è oggetto di studio già da molti anni e i saggi pubblicati presentano in genere un'ampiezza d'indagine ben maggiore di quella che potrò offrire in questo mio contributo, che pur senza derogare al rigore scientifico intende rivolgersi a lettori non specialisti. Attenendomi alle caratteristiche della collana «Ametista» ho deciso di limitare la bibliografia alle opere che ho letto o consultato, delle quali mi dichiaro debitore, e di ridurre al minimo i rimandi bibliografici nelle note a piè di pagina. Le tesi del pensatore avignonese hanno riscosso ampi consensi ma anche critiche puntuali. Senza mai sottovalutare la genialità delle sue intuizioni e la capacità di aprire nuove piste di ricerca, esperti di diverse discipline contestano a Girard, sul piano epistemologico e metodologico, un'eccessiva unilateralità e una tendenza riduzionista che impoverirebbe la comprensione di un fenomeno così multiforme e variegato come il sacro. Non è certamente questa la sede per dar conto della discussione a favore o contro Girard. Penso però che colga nel segno un'osservazione di Giuseppe Fornari, uno dei più accreditati studiosi italiani dell'antropologo franco-americano: «La nettezza, e quasi la secchezza, della soluzione girardiana lascia insoddisfatti coloro che a ragione vorrebbero una visione più ricca e articolata del fenomeno religioso, ma tale ricchezza fenomenica non è in contraddizione con la soluzione trovata, ne è piuttosto un proseguimento, per quanto fondamentale. Il punto è che, senza una qualche brutale semplificazione, nessuna formula essenziale si sarebbe potuta circoscrivere. La verità non è usa concedersi ad amanti timidi, o peggio ancora languenti»⁵. Lo stesso Fornari suggerisce il paragone con la felice intuizione che spinse Cristoforo Colombo ad intraprendere la temeraria navigazione che avrebbe spalancato agli europei l'accesso al Nuovo Mondo. D'altra parte, se agli storici della religione spetta il dovere di procedere con cautela nell'elaborazione di spiegazioni onnicomprensive, ai filosofi va riconosciuto il diritto dell'audacia euristica: *sapere aude!*

⁴ MICHEL TREGUER, Presentazione, QQC 27.

⁵ GIUSEPPE FORNARI, *La flebile voce della vittima*, in VIR 265.

Ben diversamente da certe visioni riduzioniste della religione, come quella razionalista *à la* Voltaire o quella antropologica *à la* Feuerbach, il supposto “riduzionismo” girardiano non è comunque “negazionista”: non solo non fornisce ragioni a chi intende relegare la religione negli spazi dell’irrazionalità prescientifica, ma dimostra che il fenomeno religioso costituisce il cuore stesso della cultura umana. Oggi questo cuore ha perso qualcosa della sua funzionalità naturale, anche perché, come spiega lo studioso avignonese, il cristianesimo ha demistificato la violenza sacrificale svelando la menzogna vittimaria del sacro arcaico. Mi auguro che queste pagine aiutino il lettore a riconoscere nel pensiero di Girard una delle più serie e autorevoli risposte a chi ancora indulge nell’assegnare alla religione una funzione meramente psicologica o sociologica, senza valore veritativo, e a chi tratta superficialmente il cristianesimo come una variante dei miti pagani.

CAPITOLO PRIMO

L'enigma del sacro

Il sacro e la filosofia

Fin dagli albori delle civiltà umane, il sacro, per la sua stessa universalità spazio-temporale e la sterminata varietà delle sue forme, ha suscitato la curiosità indagatrice dell'uomo. Nella Grecia dei secc. VIII-VII a.C., nello stesso periodo in cui Omero narra le imprese degli eroi achei alla guerra di Troia, Esiodo offre nella *Teogonia* una prima "sistemazione" del complesso corpo di tradizioni mitiche del *pàntheon* olimpico. Proprio in Grecia, per la prima volta, la religione interpella in modo peculiare il *lògos*, il discorso razionale, attivando una riflessione critica sul significato dei miti e del culto degli dèi. Nessun'altra civiltà antica ha problematizzato la religione nello stile greco del pensiero razionale e argomentativo che si è progressivamente configurato come "filosofia". Infatti, nonostante alcune affinità con l'approccio filosofico greco, né la riforma dell'induismo vedico promossa da Buddha, nella forma di un misticismo ascetico privo di credenze in entità soprannaturali, né la polemica anti-idolatrice del monoteismo ebraico, si possono considerare propriamente "filosofia". Invece, nel VI sec. a.C. il greco Senofane denuncia in termini strettamente razionali l'insostenibilità della concezione antropomorfa degli dèi dell'Olimpo e dei loro comportamenti immorali (gelosie, adulterii, vendette, omicidi): il filosofo greco afferma che la perfezione della natura divina è incompatibile con la forma (*morphê*) corporea e i vizi degli uomini.

La riflessione filosofica sul divino, sullo *théion*, che tendeva a trasformare le divinità della religione popolare in personificazioni di parti e forze della natura, non poteva che inquietare un popolo educato

dalla teologia mitica dei poemi di Esiodo e di Omero, e la cui vita sociale e familiare era scandita dalle grandi feste religiose e dai culti privati quotidiani, all'interno di città il cui fulcro urbanistico ruotava attorno ai magnifici templi. La crisi si manifesta nel V secolo, quando i sofisti, spostando l'asse tematico della filosofia dalla cosmologia all'antropologia e asserendo che l'uomo è "la misura di tutte le cose", finiscono per attribuire alla religione una valenza antropologica e sociale, in quanto fattore di umanizzazione, di educazione ai valori, di coesione civile. «La questione della verità e della certezza della religione è messa da parte in favore di un nuovo modo d'indagine che di fronte all'intelletto critico fa valere l'esperienza pratica. [...] Mentre la teologia dei filosofi naturalisti sostituiva alla tradizionale concezione di Dio la propria idea del divino, il nuovo metodo antropologico e psicologico porta a riabilitare la religione popolare che prima sembrava inconciliabile con la verità filosofica. Al posto della critica razionale e della nuova formulazione speculativa dell'idea di Dio subentra la comprensione per cui un dato mondo di forme spirituali risulta corrispondente a una saggia disposizione naturale dell'uomo e in questo senso appare divino»⁶.

Nonostante tutta la capacità affabulatoria della retorica sofistica, l'interpretazione della religione in chiave scettica e funzionalista è respinta dalla gente. Protagora aveva esordito nel suo libro *Sugli dèi*: «Riguardo agli dèi non posso sapere né che sono, né che non sono, né come siano d'aspetto, opponendosi a ciò molte cose: l'oscurità dell'argomento e la brevità della vita umana»⁷. L'opera fu bruciata pubblicamente ad Atene e il filosofo fu costretto alla fuga. Alla critica corrosiva dei sofisti si oppose Socrate: egli cercò di ridestare nella società ateniese della fine del V sec. l'interesse per la ricerca rigorosa della verità, come fondamento di una vita eticamente retta, ma la sua puntigliosità dialettica e la sua bruciante ironia finirono per attirargli la diffidenza e l'ostilità delle autorità politiche. Assimilato ai sofisti fu accusato di introdurre nuove credenze che attentavano alla venerabile tradizione religiosa di Atene e corrompevano la gioventù. Come ha

⁶ WERNER JAEGER, *La teologia dei primi pensatori greci*, La Nuova Italia, Firenze 1961, pp. 278-279.

⁷ DIOGENE LAERZIO, *Vite dei filosofi*, IX, 51; DK 80 B 4.

opportunamente rilevato Vladimir Solov'ëv, Socrate combatté in nome della verità contro il conservatorismo ottuso dei difensori della religione degli dèi patri e il razionalismo irreligioso dei sofisti, provocando così che gli uni e gli altri si coalizzassero contro di lui⁸. Il processo e la condanna a morte di Socrate per empietà sono al centro di quattro dialoghi platonici (*Eutifrone*, *Apologia*, *Critone* e *Fedone*), che costituiscono un documento prezioso per lo studio del rapporto tra religione e filosofia. È bene richiamare alla mente che il dramma si svolge nel 399 a.C. in quella che poteva essere considerata la capitale della cultura, orgogliosa delle proprie libertà democratiche e della propria *pietas* religiosa. Quando Socrate aveva poco più di trent'anni, Sofocle scrive: «Tutti dicono che Atene è la città più devota agli dèi»⁹. Più di quattro secoli dopo, l'apostolo Paolo aprirà il suo celebre discorso all'Areopago con queste parole: «Cittadini ateniesi, vedo che in tutto siete molto timorati degli dèi» (*At* 17, 21).

La scena del dialogo *Eutifrone* è il tribunale di Atene, dove Socrate è stato convocato per ricevere la notificazione dell'accusa di empietà. L'accusa appare infondata e pretestuosa: è noto a tutti che Socrate concepisce la sua attività filosofica come un servizio generoso e disinteressato, in costante obbedienza alle ispirazioni interiori di uno spirito divino, il *dáimon*. Il giovane Eutifrone, invece, vi si è recato per denunciare suo padre di omicidio. Eutifrone è presentato come una persona che osserva fedelmente la tradizione religiosa: ora, se non esita a scardinare le regole della *pietas* denunciando suo padre, significa che ne possiede una nozione precisa. Socrate inizia perciò a interrogarlo con la sua caratteristica maieutica, chiedendogli di definire l'essenza della *pietas*: «Che cosa affermi tu che siano il santo e l'empio?»¹⁰. I termini greci che ricorrono nel dialogo sono *ósion* e il suo contrario *anósion*; *ósion* si può tradurre con “santo”, e ha più precisamente il senso di “sancito o permesso dalle leggi divine”¹¹.

⁸ Cfr. VLADIMIR SOLOV'ËV, *Il dramma della vita di Platone*, in *Il significato dell'amore*, La casa di Matrona, Milano 1983.

⁹ SOFOCLE, *Edipo a Colono*, a cura di Franco Ferrari, BUR, Milano 1993⁷, p. 295.

¹⁰ PLATONE, *Eutifrone*, 5C.

¹¹ Cfr. LORENZO ROCCI, *Vocabolario greco-italiano*, Dante Alighieri, Città di Castello 1952. Il sostantivo *osìa* indica la legge divina, ma significa anche culto, rito

L'*Eutifrone* è un dialogo tipicamente aporetico, poiché non perviene a nessuna definizione; propone piuttosto delle piste di ricerca, delinea l'apparato concettuale all'interno del quale si deve svolgere l'indagine. Tutte le definizioni proposte da Eutrifrone sono smontate da Socrate. Non è corretto ad esempio definire la *pietas* come "fare ciò che è gradito agli dèi", perché i miti mostrano che non tutti gli dèi concordano tra loro: una determinata azione può essere pia per una divinità ed empia per un'altra. Socrate dimostra l'insufficienza anche di quella che sembra essere la miglior definizione proposta da Eutrifrone, che indica come elemento essenziale della *pietas* il servizio reso agli dèi, mediante la preghiera e i sacrifici: «ove uno e nelle preghiere e nei sacrifici sappia dire e fare cose grate agli dèi, queste sono sante e assicurano la salvezza alle famiglie ed alle città... Con la preghiera, infatti, gli uomini chiedono l'aiuto degli dèi e con il sacrificio fanno loro dei doni come ringraziamento»¹². Ma Socrate obietta che tale *pietas* assomiglia troppo a una sorta di arte commerciale (*emporikê téchnē*), quasi uno scambio di favori tra gli dèi e gli uomini.

Nell'*Apologia*, che è un resoconto sommario del processo per ateismo intentato contro Socrate, il saggio ateniese mostra al suo accusatore Meleto la contraddittorietà dell'accusa: «se io credo, come tu sostieni, che esistano dèmoni, e se i dèmoni sono certi dèi, proprio questo risulta essere quello che io dico che tu presenti come enigma e che fai per gioco; intendo il tuo affermare che io, non credendo che esistano gli dèi, credo all'opposto che ci siano dèi, perché credo che esistano dèmoni»¹³. Nemmeno il timore della condanna a morte scuote la fermezza di Socrate: la sua profonda religiosità lo porterà a concludere la propria difesa con una memorabile dichiarazione: «O Ateniesi, io ho per voi venerazione e affetto, ma debbo obbedire a Dio piuttosto che a voi; e finché avrò un soffio di vita e le forze me lo concederanno, non cesserò di filosofare, di esortarvi e di ammonire

sacro o sacrificio; dalla stessa radice proviene il sostantivo *osidotes*, con il significato di religione, pietà, santità. Un termine affine è *ieròs*, che esprime l'idea del sacro in quanto segnato da una consacrazione formale.

¹² PLATONE, *Eutifrone*, 14E.

¹³ PLATONE, *Apologia di Socrate*, 27D.

chiunque di voi mi capiterà. [...] Giacché, sappiatelo bene, è questo che mi ha comandato Dio, e credo che nessun bene maggiore abbia la vostra città che questo mio zelo a servire Dio, sollecitando voi, giovani e vecchi, a non prendervi cura né del corpo né delle ricchezze più che dell'anima, perché divenga quanto migliore possibile, giacché non dalla ricchezza deriva la virtù, ma dalla virtù la ricchezza e ogni altro bene ai cittadini e alla città»¹⁴.

La circolarità teoretica tra religione e filosofia, assai feconda fino all'Umanesimo tardo medievale, si è incrinata nel trapasso dal Rinascimento alla modernità. Il razionalismo illuminista ha estromesso la religione dallo spazio della ragione, proclamando che le religioni storiche, con i loro culti e tradizioni, sono un residuo dello stadio infantile dell'umanità e perciò stesso un inganno, di cui sono vittime le masse popolari. Ad alimentare una visione negativa della religione istituzionale contribuirono in misura rilevante le guerre tra protestanti e cattolici, che squassarono l'Europa per più di un secolo e si conclusero solo nel 1648 con la pace di Vestfalia, lasciando uno strascico di odio e di veleni. Nel Settecento le critiche antimetafisiche di Hume e di Kant sembrano mettere fuori gioco ogni speculazione razionale sull'esistenza e la natura di Dio.

Nell'Ottocento, le scoperte della scienza sperimentale e le loro applicazioni tecniche fanno perdere altro terreno alla religione, anche se, paradossalmente, il primo teorico del positivismo scientifico, il francese Comte, finisce per trasformare la sua "sociologia" in una nuova religione, la religione dell'Umanità, con tanto di catechismo, di culto e di templi. Per i "maestri del sospetto" la religione è il maggior ostacolo al progresso umano e sociale: Marx sostiene che la dimensione religiosa è alienante, ruba all'uomo la sua umanità, è una "sovrastruttura" di cui la classe al potere si serve per tenere a bada le masse lavoratrici. Per Nietzsche, il nemico numero uno della felicità umana è il cristianesimo: «Definisco il cristianesimo una grande maledizione, l'unica grande e più intima depravazione, l'unico grande istinto della vendetta, per il quale nessun mezzo è abbastanza velenoso, furtivo, sotterraneo, meschino... lo definisco l'unica

¹⁴ *Ibidem*, 29 D; 30 A-B.

immortale macchia d'infamia dell'umanità»¹⁵. Freud ritiene che la religione sia una superfetazione nevrotica dell'io per inibire le pulsioni istintuali.

Aspetti enigmatici del sacro

Alcuni scavi effettuati nel 1899 sotto una piccola area quadrata del Foro romano, nota come *Lapis niger*, portarono alla scoperta di un altare e di un cippo, che reca la più antica iscrizione monumentale latina, databile al VI sec. a.C. Il testo è scritto in un alfabeto latino arcaico e con andamento “bustrofedico”, perché le righe vanno alternativamente da sinistra a destra e da destra a sinistra, a imitazione del modo in cui i buoi arano un campo. Trascritta in latino classico, l'iscrizione rivolge un severo ammonimento: “qui hunc [locum] violaverit sacer sit” (chi violerà questo luogo sia maledetto). Fin dalla sua prima comparsa in un testo latino, il termine “sacro” allude a una realtà di ordine sovrumano, misteriosa e inquietante, che riporta subito alla mente i termini usati da Rudolf Otto per descrivere i diversi momenti dell'esperienza del sacro: *tremendum*, *mysterium*, *fascinans*¹⁶.

Nel “sacro” del *Lapis niger* appare già l'ambiguità caratteristica di questo termine, che indica qualcosa degno di essere venerato in quanto appartenente alla sfera del divino, e quindi qualcosa di “totalmente altro”, un'alterità radicale irriducibile alla dimensione ordinaria della vita umana, ma anche qualcosa di maligno o malefico, forse perché, in quanto impuro, destinato ad essere distrutto. Con tutta probabilità, l'ammonimento del *Lapis niger* allude ad un arcaico istituto del diritto penale romano, la *sacertas*, che stabiliva l'espulsione dal consorzio civile per i rei di crimini particolarmente odiosi: le fonti citano ad esempio il tradimento della fiducia tra patroni e clienti, la vendita della moglie da parte del marito, la rimozione delle pietre di confine nelle proprietà fondiarie. Tali delitti costituivano una

¹⁵ FRIEDRICH NIETZSCHE, *L'anticristo. Maledizione del cristianesimo*, in *Opere*, VI/3, Adelphi, Milano 1970, par. 62, pp. 260-261.

¹⁶ Cfr. RUDOLF OTTO, *Il sacro*, SE, Milano 2009 (tit. orig. *Das Heilige*, 1917).

trasgressione dell'ordine religioso e mettevano a rischio la *pax deorum* che garantiva la sussistenza della comunità. L'istituto della *sacertus* è attestato anche in un'opera del grammatico Sesto Pompeo Festo (II sec. d.C), in cui si legge: «Homo sacer is est, quem populus iudicavit ob maleficium; neque fas est eum immolari, sed, qui occidit, parricidii non damnatur (L'uomo *sacer* è colui che il popolo ha giudicato per un delitto; non è lecito immolarlo, ma chi lo uccide non deve essere condannato per parricidio)»¹⁷. Senza entrare nel merito dei risvolti giuridici della sentenza, desta sconcerto che l'espressione *homo sacer* serva a designare la perdita di ogni legame con la comunità, a tal punto da non sottostare più al sistema giudiziario comune e poter essere ucciso impunemente da chiunque¹⁸.

Sugli usi e costumi religiosi dei popoli furono pubblicate in ambito latino opere di grande erudizione, come le ponderose *Antiquitates rerum humanarum et divinarum* (Antichità umane e divine) di Marco Terenzio Varrone (I sec. a.C.), in quarantuno libri. L'opera purtroppo è andata perduta. Cicerone, nel *De natura deorum*, propose una spiegazione etimologica del significato della parola *religio*: «Coloro che trattano con cura, come se lo rilegessero, ciò che si riferisce al culto degli dèi, sono chiamati “religiosi” dal verbo *relegere*, come “eleganti” deriva da *eligere* (scegliere) e “diligent” da *diligere* (aver cura). In tutti questi termini è insita la stessa capacità di leggere che si trova nell'atteggiamento religioso»¹⁹. L'interpretazione di Cicerone conferma che il carattere proprio della *religio* romana consisteva in un'accurata e devota esecuzione dei riti da parte dell'intera comunità, che ne rafforzava la coesione rinsaldando il senso di responsabilità e di dedizione alla *res publica*. Era la vera sorgente di energia che dava vigore a tutte le istituzioni, dagli organismi di governo all'esercito. Ad essa si contrapponeva il vizio della *superstitio*, intesa come la

¹⁷ SEXTI POMPEI FESTI, *De verborum significatu quae supersunt cum Pauli Epitome*, ed. Lindsay, p. 424.

¹⁸ Per un approfondimento degli aspetti lessicali del termine *sacer* si può leggere: CLAUDIA SANTI, *Alle radici del sacro. Lessico e forme di Roma antica*, Bulzoni, Roma 2004.

¹⁹ *De natura deorum* (II, 71-72).

moltiplicazione di preghiere e sacrifici in chiave individualistica e utilitaristica.

Poiché nessuna teoria filosofica può cancellare il fatto che la religione occupi un posto fondamentale nella storia umana, anche nel contesto del razionalismo illuminista e dei suoi sviluppi tendenzialmente ostili alla religione non è venuto meno l'interesse per comprendere l'origine e la natura del sacro. Nell'Ottocento si assiste a un grande fervore di studi e di ricerche per raccogliere e classificare il maggior numero di dati sulle religioni dei popoli primitivi. Discipline nuove come l'etnologia, la paleontologia, la fenomenologia della religione, la filosofia della religione, si sforzano di delineare una morfologia del sacro. Attraverso la comparazione delle credenze e dei culti vengono formulate svariate teorie sulla genesi del religioso. Edward B. Tylor (1832-1917) sostiene che la religione primitiva nasce dalla credenza che ogni essere (animale, pianta, fiume, ecc.) possiede un principio incorporeo e vitale o "anima": l'"animismo" sarebbe dunque il germe iniziale del religioso. James Frazer (1854-1941), nel famoso saggio *Il Ramo d'oro*, dopo aver analizzato una quantità enorme di miti e di culti, in particolare quelli di tipo sacrificale, come l'uccisione dei re sacri, propone la derivazione della religione dalla magia.

La grande messe di dati raccolti dagli etnologi mette in rilievo anche il lato violento del sacro, ampiamente attestato dalle cosmogonie mitiche, come quella babilonese di Marduk e Tiamat e quella egiziana di Iside e Osiride, che raccontano l'origine di tutte le cose a partire dall'uccisione e smembramento di una divinità primordiale. Anche la mitologia greca suggerisce l'idea di un connubio tra il religioso e la violenza: nella *Teogonia* esiodea leggiamo che Urano gettava i propri figli in un abisso e per questo fu evirato da Crono, nell'*Iliade* Omero racconta che Agamennone fu costretto a sacrificare la figlia Ifigenia per placare la dea Artemide e ottenere che spirasse un vento favorevole alla partenza della flotta achea. Il poeta latino Lucrezio stigmatizza il sacrificio di Ifigenia affermando che «la religione troppo spesso suole produrre azioni empie e scellerate»²⁰. Saltando d'un balzo molti secoli di storia, incontriamo le descrizioni

²⁰ *De rerum natura*, I, 84.

raccapriccianti dei sacrifici umani degli Aztechi, riferite da un soldato al seguito di Hernán Cortés nella conquista del Messico: «[...] quando sacrificavano un povero indiano, gli aprivano il torace con coltelli di selce e ne estraevano il cuore palpitante e il sangue, che donavano agl'idoli in cui onore offrivano quel sacrificio. Poi tagliavano le gambe, le braccia e la testa, e li mangiavano durante i banchetti cerimoniali»²¹.

Di fronte a tali aberranti manifestazioni di crudeltà, non si dovrebbe dar ragione all'illuminismo che vuole mettere la religione sul banco degli imputati per condannarla *tout court* come irrazionale pensiero "selvaggio"? Prima però di inneggiare alla demitizzazione illuminista che ha inteso liquidare il religioso come irrazionale, spalancando la porta ad una ragione finalmente autonoma e adulta, occorre riflettere sulle decine di milioni di morti provocati nel secolo appena trascorso dalle due Guerre Mondiali, dai forni crematori e dalle camere a gas di Auschwitz, dai Gulag sovietici: li vogliamo attribuire al fanatismo religioso o alle ideologie generate dall'illuminismo? Non è giunto il momento di ripensare il religioso fuori dai pregiudizi rigidamente "riduzionisti" di certe interpretazioni antropologiche, sociologiche o psicologiche? Quale argomentazione scientifica accredita la persuasione tipicamente "postmoderna" che le religioni non siano altro che "metanarrazioni" elaborate dalla creatività simbolica delle comunità umane? Scrive Girard:

L'idea che le credenze di tutta quanta l'umanità non siano che un'ampia mistificazione, alla quale noi saremmo pressoché i soli a sfuggire, è a dir poco prematura. Il problema immediato non è l'arroganza del sapere occidentale o il suo 'imperialismo', è la sua insufficienza. È proprio lì dove il bisogno di comprendere è più intenso e più urgente, nel campo del religioso, che le spiegazioni proposte sono più bizantine²².

Anche il *common sense* avverte che il religioso costituisce una dimensione fondamentale ed inestirpabile dell'umanità, che impedisce

²¹ BERNAL DÍAZ DEL CASTILLO, *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*, in *Crónicas de América 2a*, a cura di Miguel León-Portilla, Historia 16, p. 327.

²² S 57.

di assimilarla superficialmente ad una semplice “funzione” psicologica o sociale. È vero che la religione è una galassia di fenomeni che sembra destinare all’insuccesso ogni classificazione o concettualizzazione, tant’è che nessuna definizione della religione, né di tipo eidetico né di tipo funzionale, è stata, né forse mai sarà, in grado di riscuotere il consenso unanime degli studiosi. Ancora una volta, che cos’è la religione? È un *a priori*, un elemento costitutivo della natura umana, per cui l’uomo è *animal religiosum* così come è *animal rationale* o *animal politicum*, o sorge *a posteriori*, per influsso della società, dell’educazione, e via dicendo? E ancora: la religione rende l’uomo migliore o peggiore, lo innalza o lo abbassa, lo rende più libero o lo asservisce?

«Bisogna ritornare a considerare la mitologia e la religione arcaica come un enigma, e a cercarne la soluzione»²³. Il pensiero di Girard ha l’ardita pretesa di far luce in questo enigma, addentrandosi nel pozzo profondo del passato mitico, per riprendere la bella immagine di Thomas Mann nell’esordio della tetralogia *Giuseppe e i suoi fratelli*. Dopo tanti tentativi falliti di elaborare teorie interpretative del sacro, si tratta davvero di un’impresa temeraria e avvincente, soprattutto perché Girard riemerge dal pozzo dichiarando di aver recuperato non solo qualche frammento di verità, ma di poter formulare una teoria generale del sacro: una teoria che spiegherebbe la connessione del sacro con la violenza, che consentirebbe una nuova lettura dei miti d’origine e dei rituali religiosi, che getterebbe luce sulla nascita delle istituzioni culturali e sociali, che giungerebbe persino a dimostrare che la Bibbia è irriducibile al mito, anzi che è il testo più demitizzante. Ce n’è davvero troppo per le orecchie castamente scettiche e relativiste degli ermeneuti contemporanei, direttamente chiamati in causa perché Girard li sfida apertamente sui loro terreni preferiti, dalla linguistica alla psicanalisi. Nei prossimi capitoli, seguendo lo sviluppo della ricerca girardiana, vedremo come il pensatore francese sia giunto ad elaborare la sua spiegazione dell’enigma del sacro.

²³ OCFS 112.

CAPITOLO SECONDO

Antropologia mimetica e religione

Letteratura e desiderio mimetico

La letteratura è stata per Girard la via di accesso alla sua prima grande intuizione speculativa.

Il primo vero passo in avanti dal punto di vista della mia vita intellettuale, avvenne quando cominciai a insegnare letteratura francese moderna. Leggendo e insegnando Stendhal trovai impressionanti le somiglianze tra lui e altri romanzieri: la *vanité* in Stendhal, lo snobismo in Proust, e una via di mezzo tra i due in Flaubert. Poi capii che anche in Cervantes c'era una dimensione del desiderio molto simile. In altre parole avevo intrapreso la strada che mi avrebbe condotto alla teoria mimetica²⁴.

All'inizio della carriera accademica Girard aveva interessi prevalentemente storiografici, ma quando gli fu affidato l'insegnamento di letteratura francese all'Università dell'Indiana si appassionò a tematiche di letteratura comparata e di critica letteraria. La sua formazione di storico lo condusse a leggere i testi con una particolare attenzione al modo in cui gli autori interpretavano la propria epoca, riproducendone le caratteristiche essenziali nelle vicende del racconto e nella psicologia dei personaggi. Poté così scoprire la grande ricchezza di introspezione psicologica del romanzo moderno. Nel 1961 pubblicò il suo primo saggio, *Menzogna romantica e verità romanzesca*, frutto di oltre dieci anni di studi e di ricerche. Una semplice scorsa all'indice consente di intuire che l'opera

²⁴ OCFS 10.

va ben oltre l'analisi meramente letteraria di Cervantes, Flaubert, Stendhal, Proust, Dostoevskij, e affronta tematiche di notevole rilievo antropologico: vi appaiono capitoli intitolati "Le metamorfosi del desiderio", "Il padrone e lo schiavo", "L'ascesi dell'eroe", "Masochismo e sadismo".

L'attenzione di Girard fu attratta dalla dimensione mimetica dei desideri umani messa in luce dai romanzi. Già Aristotele affermava: «L'uomo si differenzia dagli altri animali in quanto è il più adatto all'imitazione»²⁵. Fin dai primi giorni di vita, un bambino acquista conoscenze pratiche e teoriche per imitazione.

Non c'è nulla o quasi, nei comportamenti umani, che non sia appreso, e ogni apprendimento si riduce all'imitazione. Se gli uomini, a un tratto, cessassero di imitare, tutte le forme culturali svanirebbero. I neurologi ci ricordano di frequente che il cervello umano è un'enorme macchina per imitare²⁶.

Menzogna romantica e verità romanzesca si apre con una citazione del celebre romanzo di Cervantes, in cui don Chisciotte spiega a Sancio Panza che un pittore che voglia eccellere nella sua arte incomincia ad imitare i grandi maestri. Allo stesso modo, chi aspira a diventare un valoroso cavaliere deve proporsi di imitare Amadigi di Gaula, che «fu uno dei più perfetti cavalieri erranti. Uno dei più non è detto bene: fu il solo, il primo, l'unico, il signore di tutti quelli che furono al mondo ai suoi tempi. [...] Amadigi fu la stella polare, la stella mattutina dei cavalieri valorosi e innamorati, che dobbiamo imitare tutti quanti militiamo sotto la bandiera dell'amore e della cavalleria. Quindi mi pare che il cavaliere errante che lo imiterà di più sarà più vicino a raggiungere la perfezione della cavalleria»²⁷.

Notiamo che fissare l'attenzione sul desiderio conduce a incontrare l'apertura alla trascendenza che è propria della natura umana. Come ha scritto Sant'Agostino, il cuore umano è inquieto perché nessun bene ne soddisfa pienamente le aspirazioni. Appena colmato un

²⁵ ARISTOTELE, *Poetica* 1448B.

²⁶ VSCF 22.

²⁷ MIGUEL DE CERVANTES, *Don Chisciotte della Manica*, p. I, c. 25, Mondadori, Milano 1958, vol. I, p. 211.

desiderio, subito ne nasce un altro. Per Agostino l'*inquietudo cordis* è un segno della dipendenza dell'uomo da Dio e della sua apertura all'assoluto. «Ci hai fatti per te, Signore, e il nostro cuore è inquieto finché non riposa in te»²⁸. Secondo una suggestiva ipotesi etimologica, nel verbo desiderare è racchiuso il riferimento alle stelle (*sidera*): nel linguaggio divinatorio latino indicava forse l'impossibilità di osservare le stelle per trarne un auspicio. Ciò poteva indurre un senso di rimpianto, e il desiderio implica infatti una sensazione di vuoto e la conseguente tensione verso ciò che può colmarlo. Il desiderio rivela la peculiare situazione in cui l'uomo si trova nel mondo, da qualcuno definita "eccentrica", non nel senso figurato di stravagante, ma in quello letterale di "lontano dal centro". L'uomo infatti, a differenza di tutti gli animali, non è mai perfettamente "centrato" nel suo ambito esistenziale: non è mai completamente soddisfatto di ciò che vede, sente, assapora, possiede; vive in una perenne tensione tra la nostalgia del passato e la speranza del futuro.

Per le religioni orientali, in particolare il Buddhismo, i desideri sono la causa più profonda della sofferenza umana: essi imprigionano l'uomo nella viscosità illusoria del *samsara*, il ciclo delle morti e delle rinascite. Solo estinguendo i desideri lo spirito umano (l'*atman*) può liberarsi dalla sofferenza e ricongiungersi al principio supremo dell'universo (il *Brahma*) e così raggiungere la suprema felicità del *nirvana*. Per i filosofi greci la felicità risiede soprattutto nella saggezza che consente di restare imperturbabili di fronte alle passioni, come nel caso dell'apatia stoica o dell'atarassia epicurea e scettica. Anche la Bibbia proclama l'inermità del desiderio: «vanità delle vanità, tutto è vanità» dice il *Qoèlet* (1, 2). Ma la Bibbia non esorta ad estinguere *tout court* il desiderio, semmai proibisce quello egoistico e moralmente disordinato: il comandamento "non desiderare" si riferisce di per sé ad oggetti non disponibili, in quanto posseduti da altri. Il Vangelo insegna il distacco dai beni materiali con la beatitudine dei "poveri in spirito", ma allo stesso tempo incoraggia in tutti i modi l'aspirazione al bene, alla giustizia, alla verità: «Beati

²⁸ SANT'AGOSTINO, *Conf.* 1,1.

quelli che hanno fame e sete della giustizia» (Mt 5, 6). Riprendendo il virgiliano *trahit sua quemque voluptas* (ciascuno è attratto dal suo piacere) Agostino osserva che questo si applica anche al rapporto con Dio. L'amore di Dio colma le attese più profonde dello spirito umano: «Dammi un cuore che ama, e capirà ciò che dico. Dammi un cuore anelante, un cuore affamato, che si senta pellegrino e assetato in questo deserto, un cuore che sospiri la fonte della patria eterna, ed egli capirà ciò che dico»²⁹.

Un desiderio “triangolare”

Il desiderio è la molla che fa scattare il dinamismo imitativo, anzi – ed è questo il nocciolo della “scoperta” antropologica di Girard – il desiderio è esso stesso imitativo, in quanto nasce dall'osservazione e dal confronto con gli altri. Ci illudiamo di attribuire autonomamente un valore alle cose che desideriamo, invece la nostra valutazione dipende in gran parte dal giudizio degli altri. «Nello *Stupro di Lucrezia* Shakespeare parla di “desiderio suggerito” (*suggested desire*) e usa frasi come “ama attraverso gli occhi di un altro”³⁰. Oltre ai grandi romanzi dell'Ottocento francese, molte altre opere letterarie hanno fornito a Girard la base per elaborare la teoria mimetica.

La mia teoria del desiderio mimetico (*mimetic desire*) si fonda su un'analisi approfondita dei testi letterari. Essa non è un metodo nel senso ordinario del termine; non si riferisce ad una qualsiasi disciplina extraletteraria che abbia la pretesa di ritenersi particolarmente “scientifica” e per ciò stesso elevarsi aprioristicamente al di sopra di tutti i testi letterari. Questa teoria non venne neanche elaborata in un *vacuum*; la sua genesi è letteraria nel senso che, secondo le mie cognizioni, soltanto i testi letterari hanno scoperto il desiderio mimetico e solo alcuni fra essi ne hanno analizzato le conseguenze. Naturalmente qui non parlo della letteratura in sé, bensì di un gruppo relativamente piccolo di opere nelle quali la descrizione delle relazioni umane si orienta verso il complicato processo di strategie e conflitti,

²⁹ SANT'AGOSTINO, *Commento al Vangelo di San Giovanni*, 26, 4.

³⁰ OCFS 63.

malintesi ed inganni, che traggono origine dalla natura mimetica delle brame umane³¹.

Ci sono tre brevi testi che Girard considera emblematici di come il desiderio mimetico agisca all'interno del classico triangolo amoroso formato dalla coppia degli innamorati e dall'amico dell'innamorato: un romanzo minore di Dostoevskij, *L'eterno marito*, la novella *Il curioso indiscreto* che Cervantes intercala nella prima parte del *Don Chisciotte* (capp. 33 e 34) e la commedia di Shakespeare *I due gentiluomini di Verona*.

Leggere *L'eterno marito* e *El curioso impertinente* è stato decisivo per il mio primo libro. Pensavo che questo tipo di situazioni si presentasse in Dostoevskij e Cervantes perché si tratta di autori particolarmente sensibili al desiderio mimetico. Anzi, credo che possano essere definiti non mimetici, ma ipermimetici, ipersensibili, come lo stesso Goethe. Ma quando ho letto Shakespeare, ho scoperto che le sue prime commedie descrivono la medesima situazione. La più tipica è in *Due gentiluomini di Verona*³².

Un breve accenno a questa commedia può servire al lettore come esemplificazione dell'analisi girardiana. Valentino e Proteo abitano a Verona: sono amici di infanzia ed è logico supporre che più o meno consapevolmente siano cresciuti imitando ciascuno i desideri dell'altro. Quando Proteo si innamora di Giulia, Valentino parte per Milano. Poco dopo il padre di Proteo invia il figlio a Milano: si intuisce che l'assenza di Valentino rende Proteo meno capace di amare Giulia e d'altra parte il viaggio sembra un'imitazione a scoppio ritardato di quello di Valentino. Giunto a Milano, Valentino confida a Proteo di essersi innamorato di Silvia, magnificandone la bellezza e la

³¹ RENÉ GIRARD, *Mito e antimito. Il terremoto in Cile* di Keist, in *Catastrofi generative. Mito, storia, letteratura*, a cura di Maria Stella Barberi, Transeuropa, Massa 2009, p. 4.

³² VR 38-39; Girard ha ribadito questo riferimento autobiografico in un'altra occasione: «il momento chiave fu la lettura di *L'eterno marito* di Dostoevskij, soprattutto quando mi resi conto che aveva fondamentalmente la stessa trama di *El curioso impertinente* di Cervantes. Quella fu la vera intuizione. Il fatto che la storia fosse la stessa, mentre da un punto di vista formale, linguistico ed estetico i due testi differissero completamente mi trasformò nel realista mimetico che da quel momento sono sempre stato» (OCFS 10).

bontà con lodi sperticate. Proteo sente venir meno l'amore per Giulia e per l'amico. Di nuovo scatta l'imitazione e Proteo si innamora di Silvia. Oltremodo significativa, a giudizio di Girard, è a questo punto la riflessione di Proteo: «Come caldo scaccia caldo e chiodo scaccia chiodo, così svanisce dinanzi ad un nuovo oggetto il ricordo del mio antico amore. È il mio cuore incostante o l'elogio di Valentino? È la perfezione eccelsa di lei o il mio basso tradimento, a farmi sragionare così? Ella è bellissima, ma lo è anche quella Giulia che amo... che amavo: perché il mio amore s'è strutto come un'immagine di cera davanti a un gran fuoco, e nulla serba più delle primitive sembianze. Si raffredda la mia vecchia sollecitudine per Valentino, e sento che non mi è più caro come un tempo: oh, troppo, troppo amo la sua donna, per potere amar lui!»³³.

La commedia ha un *happy ending*, che qui tralasciamo, perché quel che ci interessa è rilevare, con Girard, la natura mimetica del veemente desiderio che Proteo avverte improvvisamente per Silvia.

Potremmo definire il desiderio di Proteo *mimetico* o *mediato*. Valentino è il *modello* o il *mediatore*, Proteo è il soggetto mediato, e Silvia il loro oggetto comune. Il desiderio mimetico può colpire con la velocità di un fulmine, poiché in realtà non dipende dall'effetto visivo prodotto dall'oggetto. Proteo desidera Silvia non perché il loro breve incontro abbia lasciato su di lui un'impressione profonda, ma perché ha una segreta predisposizione per tutto ciò che Valentino desidera³⁴.

Il ruolo dell'imitazione nel triangolo amoroso è presentato in modo ancora più esplicito nel romanzo di Dostoevskij *L'eterno marito*. Pavel Pavlovic, funzionario statale di provincia, si reca a Pietroburgo per cercare Vel'caninov, l'ex-amante di sua moglie, morta da pochi mesi. Tormentato da un geloso risentimento Pavel Pavlovic vorrebbe vendicarsi, ma allo stesso tempo nutre nei confronti dell'avversario una segreta ammirazione e non può fare a meno della sua rivalità amorosa. Quando intende sposare un'altra donna convince Vel'caninov ad accompagnarlo a casa di lei:

³³ WILLIAM SHAKESPEARE, *I due gentiluomini di Verona*, Atto II, Scena IV.

³⁴ STI 26.

Pavel Pavlovic può desiderare soltanto pel tramite di Vel'caninov, come direbbero i mistici. Si porta quindi appresso Vel'caninov nella casa della donna che ha scelto, affinché Vel'caninov la desideri e si renda garante del suo valore erotico³⁵.

Girard distingue tra appetito e desiderio. L'appetito deriva dall'istinto di autoconservazione e si orienta verso ciò che è utile per assicurare la permanenza nel mondo: l'aria, l'acqua, il sesso. L'appetito è spontaneo, immediato e "rettilineo", nasce da una necessità fisiologica del soggetto e si dirige direttamente all'oggetto, senza necessità di mediazione, ancorché in certi casi possa intrecciarsi con il desiderio³⁶. A differenza dell'appetito, il desiderio è "triangolare", in quanto mediato dalla relazione con l'altro. Senza negare che anche nel desiderio agisca una componente di tipo biologico-istintuale, Girard sostiene tenacemente che la desiderabilità di un oggetto dipende soprattutto dal giudizio o dal comportamento degli altri. Sono gli altri, i parenti, gli amici, i colleghi, i vicini di casa e via dicendo, ad offrire gli oggetti del desiderio: si desidera un nuovo modello di automobile, un abito griffato, una vacanza alle Seychelles, perché questi oggetti riflettono la luce che emana dal successo e dalla felicità che invidiamo negli altri. Si desidera appunto perché si imita, perché si vuole essere come l'altro, che diviene così il modello del desiderio.

Se il modello appartiene a un ordine sociale superiore e distante dalla condizione di vita dell'imitatore, la mediazione resta esterna: modello e imitatore restano ben differenziati e non entrano in conflitto tra loro. Ad esempio don Chisciotte è per Sancio Panza un mediatore esterno: Sancio lo imita, ma non compete con lui. Se invece il modello è di condizione simile all'imitatore, a poco a poco si trasforma in rivale. L'imitazione diviene allora reciproca e speculare, dando origine all'emulazione e alla competizione. I due soggetti non si differenziano più chiaramente, diventano "doppi" l'uno dell'altro. Nella mediazione interna si ingaggia una vera e propria battaglia con l'altro, a tal punto che, quasi senza rendersene conto, l'oggetto materiale passa in secondo piano.

³⁵ MRVR 43.

³⁶ Cfr. OCFS 31-32.

Parleremo di mediazione esterna laddove la distanza fra le due sfere di possibili, che si accentrano rispettivamente sul mediatore e sul soggetto, sia tale da non permetterne il contatto. Parleremo di mediazione interna laddove questa stessa distanza sia abbastanza ridotta perché le due sfere si compenetrino più o meno profondamente³⁷.

Girard definisce *romantiche* le opere letterarie che occultano la presenza del mediatore, *romanzesche* quelle che la svelano. Mentre nelle prime il romanziere subisce il desiderio mimetico in modo inconscio, nelle altre ne è consapevole e lo manifesta. La menzogna o illusione romantica è tale perché presenta il desiderio come se fosse pienamente autonomo; la verità romanzesca, invece, mostra il carattere dipendente e mimetico del desiderio. Il “romantico” ha una nozione ingenua e presuntuosa del desiderio: ritiene che esso sorga spontaneamente dalla propria interiorità e dal proprio genio. Per questo il romantico nega decisamente l’eteronomia del desiderio, vuole a tutti i costi apparire “originale”, indipendente, non vuole confondersi con la massa. «Romantici e simbolisti vogliono un desiderio trasfiguratore ma lo vogliono perfettamente spontaneo: non vogliono sentir parlare dell’*altro*»³⁸.

Ad avere questa pretesa di originalità è soprattutto il “romantico” della nostra epoca, dopo che la stagione esistenzialista ha esaltato l’individuo libero e autonomo, ereditando l’odio per la massa che contraddistingue il superuomo nietzscheano, e che si ritrova in parte nell’analitica esistenziale di Heidegger quando parla della dimensione inautentica dell’agire impersonale (*das Man*). L’uomo moderno, e ancora di più il “postmoderno”, spasima per apparire originale, esclusivo, autonomo. Di qui il proliferare di tipi “anticonformisti”. Ma l’anticonformista non si accorge che la sua originalità non è affatto esente dall’imitazione ed è sempre figlia di un conformismo.

Il vanitoso romantico non vuole più essere discepolo di nessuno, è convinto di essere originale. [...] Nel XIX sec. la spontaneità diventa dogma e sostituisce l’imitazione. Non lasciamoci illudere, ripete

³⁷ MRVR 13.

³⁸ MRVR 37.

Stendhal, gli individualismi dichiarati nascondono un nuovo modo di copiare³⁹.

Desiderio imitativo e trascendenza surrogata

L'imitazione si ritrova in ogni campo dell'attività umana: il *leader* politico, il campione sportivo, il cantante famoso, o semplicemente il collega brillante, l'amico che ha successo, suscitano dinamismi imitativi e si trasformano in "modelli". Si desidera agire come il modello, vestire come lui, parlare come lui e così via. Si desidera ciò che desidera lui, attraverso un vero e proprio "contagio" mimetico che conduce il desiderio ad un livello che Girard chiama "metafisico", usando il termine in senso ampio per esprimere l'idea che il desiderio trascende l'oggetto e si porta sull'essere del modello. Si desidera infatti, più che possedere l'oggetto, *essere* come il modello e quasi appropriarsi dell'essere del modello. «Ogni desiderio è desiderio d'essere», ha scritto Girard⁴⁰. Nessun oggetto può colmare tale desiderio "metafisico". «Lo slancio verso l'oggetto è in fondo slancio verso il mediatore»⁴¹. «Il desiderio secondo l'altro è sempre desiderio di essere un altro»⁴². La verità romanzesca del desiderio mimetico si svela soprattutto nella conclusione dei grandi romanzi, laddove «l'eroe trionfa del desiderio mimetico in una tragica conclusione»⁴³. L'eroe – è il caso di don Chisciotte, di Raskolnikov, di M.me Bovary – scopre finalmente l'inganno dell'essere vissuto «di imitazione, inginocchiato davanti al mediatore»⁴⁴, e sia pure tardivamente riacquista in una sorta di conversione la lucida consapevolezza della verità su se stesso, dell'inermità delle ambizioni mondane e della banalità dei valori "borghesi". Appaiono in questa analisi alcuni elementi della psicanalisi freudiana, tanto che Girard è stato talvolta etichettato come freudiano. Anche Freud ha evidenziato il ruolo

³⁹ MRVR 17.

⁴⁰ QQCC 28.

⁴¹ MRVR 14.

⁴² MRVR 93.

⁴³ MRVR 254.

⁴⁴ MRVR 256.

decisivo del desiderio, ma a differenza di Girard ignora l'ampiezza della dimensione mimetica e riduce il desiderio alla pulsione sessuale che si manifesta originariamente nel famoso triangolo edipico, all'interno di un farraginoso ed improbabile dinamismo psicologico che oppone il figlio al padre per il possesso della madre.

La teoria del desiderio mimetico non pretende di fondare un'antropologia totalizzante e onnicomprensiva. Girard non esclude la possibilità di un'imitazione positiva, anche se vi accenna solo fugacemente; nemmeno gli si può attribuire una visione determinista del desiderio, come se si trattasse di una forza cieca e irresistibile. Al contrario, secondo il pensatore avignonese il desiderio è spazio di libertà, perché eleva l'uomo al di sopra dell'istintualità animale.

Il desiderio mimetico è quello che ci permette di sfuggire all'animalità. Esso è responsabile di ciò che vi è di meglio in noi e di peggio, di quanto ci abbassa e di quanto ci alza al disopra degli animali. Le nostre discordie incessanti sono il prezzo che paghiamo per essere liberi⁴⁵.

Girard osserva che anche i comportamenti che ostentano indipendenza e autosufficienza nascondono una forte carica di mimetismo: è il caso, ad esempio, dello snobismo e della civetteria. Lo snob, con il suo sfoggio di eleganza estrosa e con i suoi atteggiamenti bizzarri, può sembrare agli occhi della gente un tipo di persona del tutto indipendente dagli altri. In realtà «lo snob non ha il coraggio di fidarsi del proprio giudizio personale, desidera solo gli oggetti desiderati da altri. Per questo è schiavo della moda»⁴⁶. La civetteria, tanto quella femminile quanto quella maschile, sembra assolutamente autoreferenziale e narcisistica, ma Girard fa notare che «la fiamma della civetteria, per poter splendere, ha bisogno del combustibile fornitole dai desideri dell'Altro»⁴⁷.

Nell'attuale società della comunicazione multimediale, che ha trasformato il mondo nel "villaggio globale", l'imitazione ha assunto un peso enorme, tanto che chiunque ha un'idea deve affrettarsi a

⁴⁵ VSCF 36.

⁴⁶ MRVR 25.

⁴⁷ DCN 449.

“brevettarla” perché sarà imitata nel breve volgere di qualche ora nel punto opposto della Terra. Il costante bombardamento di immagini pubblicitarie che piovono addosso alla gente dagli schermi di televisioni e computer, dai *display* dei telefoni cellulari e dagli infiniti cartelloni, manifesti, insegne che riempiono ogni spazio del campo visivo, ha dilatato enormemente la portata dei desideri. Se nel passato neppure ai re era concesso di coltivare “l’erba voglio” nel proprio giardino, oggi invece, a quasi tutti i livelli sociali si assiste alla trasformazione della carta dei diritti nella carta dei desideri; l’accelerazione dello sviluppo tecnologico alimenta un delirio di onnipotenza in tutti gli ambiti, soprattutto in quello del divertimento e del benessere fisico. La genetica e le biotecnologie sembrano poter realizzare il vagheggiamento prometeico della *fabbricazione* dell’uomo, con la determinazione del sesso, del colore degli occhi o dei capelli, se non del carattere o del tipo di intelligenza. Il mimetismo si configura come una sorta di malattia ontologica, un virus contagioso che rende le cupidigie umane più spasmodiche dei capricci infantili. È per imitazione che si va a plasmare il proprio corpo in palestra, che si corre nei parchi, che si usa quel determinato modello di cellulare, che si indossa quel tipo di abito. Il variare delle mode costringe a un continuo incrociare lo sguardo sui vicini, per tenere sotto controllo la “concorrenza” ed essere sempre aggiornati.

Una volta soddisfatti i suoi bisogni primordiali, e talvolta anche prima, l’uomo desidera intensamente, ma non sa esattamente che cosa, poiché è l’essere che egli desidera, un essere di cui si sente privo e di cui qualcun altro gli sembra fornito. Il soggetto attende dall’*altro* che gli dica ciò che si deve desiderare, per acquistare tale essere⁴⁸.

Non mancano episodi di cronaca che illustrano in modo eloquente la potenza del desiderio mimetico. Il 27 ottobre 2011, nel quadrante Nordest di Roma l’apertura di un centro commerciale Trony, che offriva a prezzi scontatissimi televisioni, cellulari e altri aggeggi elettronici, ha fatto scoppiare il caos. Migliaia di persone in coda fin dalle prime ore della mattina, traffico bloccato, liti tra automobilisti, persino qualche vetrina in frantumi, nonostante l’intervento di 250

⁴⁸ VS 204-205.

agenti della polizia municipale e di alcuni mezzi blindati dei carabinieri. Alle quattro del pomeriggio il contatore del negozio aveva registrato l'ingresso di 15.000 persone e nella casse erano già affluiti oltre due milioni e mezzo di Euro. In questa affannosa tendenza verso beni materiali che non appartengono alla sfera dei bisogni primari, si intravede un elemento religioso: evidentemente il desiderio ha caricato l'oggetto di un valore assoluto, lo ha ammantato di splendore sacro. L'oggetto è diventato l'idolo che si adora e a cui si sacrifica. Non per nulla Girard ha scelto come esergo di *Menzogna romantica e verità romanzesca* un aforisma di Max Scheler: «L'uomo ha o Dio o un idolo»⁴⁹. Come si accennava all'inizio, dietro il desiderio mimetico si cela la fondamentale struttura antropologica dell'apertura alla trascendenza. Qui l'antropologia incontra necessariamente la religione e questo può spiegare il successivo orientamento di Girard verso i testi mitologici. Ma prima di seguirne i passi in quella direzione, mi sembra importante evidenziare un primo merito dello studioso franco-americano, l'aver cioè mostrato la centralità antropologica del desiderio e la sua natura mimetica.

È molto interessante, seguendo le analisi di Girard, scoprire che il mimetismo è una chiave di lettura che consente di spiegare l'insorgere di alcune devianze del comportamento umano, quali l'anoressia e il masochismo. Il desiderio di perdere peso, che viene instillato dalla pubblicità, dalla moda, dalla conversazione con gli altri, condiziona fortemente il nostro comportamento alimentare. In certi casi il desiderio diviene ossessivo e riesce ad imporre digiuni e rinunce che nessuna religione ha mai preteso.

Viviamo in un mondo in cui mangiare troppo e non mangiare abbastanza sono due modi opposti, ma inseparabili, di adeguarsi a quell'imperativo della magrezza che domina il nostro immaginario collettivo⁵⁰.

⁴⁹ L'aforisma è tratto dall'importante saggio di fenomenologia religiosa *Vom Ewigen im Menschen* (1921); nella traduzione italiana di U. Pellegrino l'espressione è leggermente diversa: «Ogni spirito finito crede o a Dio o a un idolo» (MAX SCHELER, *L'eterno nell'uomo*, Logos, Roma 1991, p. 277).

⁵⁰ R 154.

È il continuo confronto con gli altri a non dare pace ai soggetti colpiti dalla sindrome anoressica.

Il desiderio mimetico punta alla magrezza assoluta dell'essere splendente di qualcun altro che è sempre nei nostri occhi, mentre noi stessi non lo siamo mai, per lo meno ai nostri occhi. Comprendere il desiderio significa comprendere che il suo essere autocentrato è indistinguibile dal suo essere eterocentrato⁵¹.

Per questo né con ragioni mediche né con esortazioni di buon senso si riesce a persuadere la persona anoressica a prendere cibo. Sarà portata piuttosto a considerare questi tentativi come una sorta di complotto per sottrarle quella vittoria sul bisogno di cibo che le è costata tanta fatica.

I nostri disturbi alimentari [...] nascono nel neopaganesimo del nostro tempo, nel culto del corpo, nella mistica dionisiaca di Nietzsche, che fra parentesi è stato il primo dei nostri grandi digiunatori⁵².

Il masochismo sembrerebbe a prima vista contraddire la teoria mimetica. Chi più lontano dall'imitazione degli altri di colui che vuole in qualche modo esserne oppresso? In realtà, spiega Girard, il masochista è il più sottile dei prigionieri del desiderio: «è al tempo stesso più lucido e più cieco delle altre vittime del desiderio metafisico»⁵³. Il masochista ha scoperto l'inganno del desiderio mimetico, si è reso conto che la competizione non finisce mai, che ci sarà sempre qualcuno con cui misurarsi, per cui il destino dell'imitatore è alla fine, inesorabilmente, l'insuccesso e la schiavitù. Ma forte di questa scoperta, invece di rinunciare al desiderio, cerca di padroneggiarlo, di anticiparne le conseguenze negative. Cerca di suscitare il disprezzo non per il disprezzo in sé, ma per il godimento che gli procura essere stato capace di suscitare disprezzo. «Sul fallimento stesso il soggetto fonda ormai la sua impresa di autonomia; sull'abisso fonda il progetto di essere Dio»⁵⁴.

⁵¹ R 166.

⁵² R 168.

⁵³ MRVR 158.

⁵⁴ MRVR 156.

Per trovare l'uscita dal labirinto del desiderio mimetico si richiede una conversione, simile a quel "rientrare in se stessi" che permise al giovane retore africano Agostino di ricevere la luce folgorante della verità divina: «Sì, perché tu eri dentro di me e io fuori. Lì ti cercavo. Deforme, mi gettavo sulle belle forme delle tue creature. Eri con me, e non ero con te. Mi tenevano lontano da te le tue creature, inesistenti se non esistessero in te. Mi chiamasti, e il tuo grido sfondò la mia sordità; balenasti, e il tuo splendore dissipò la mia cecità; diffondesti la tua fragranza, e respirai e anelo verso di te, gustai e ho fame e sete; mi toccasti, e arsi di desiderio della tua pace»⁵⁵.

Le riflessioni di Girard confermano che il fenomeno della secolarizzazione è più complesso di quanto le frettolose diagnosi "laiciste" degli anni Settanta abbiano fatto supporre. Negli ultimi decenni si è assistito nel mondo occidentale a un considerevole distacco dalle appartenenze confessionali e dalle credenze dogmatiche della fede soprannaturale, ma l'abbandono delle forme religiose tradizionali ha avuto spesso come conseguenza paradossale la migrazione verso forme "surrogate" di religiosità. Sono proliferate credenze di carattere sincretistico, movimenti di spiritualità "alternative", ed è persino aumentato il volume di affari di maghi e streghe. Le folle che nel fine settimana disertano le chiese per trascorrere la giornata negli enormi centri commerciali non sono irreligiose. L'atteggiamento adorante con cui contemplan gli scaffali ricolmi di merce fa trapelare la loro fame di sacro: «Tutto è falso nel desiderio, tutto è teatrale e artificiale salvo l'immensa fame di sacro»⁵⁶. Il culto feticista neopagano è diretto a un assoluto che sta oltre gli oggetti e ne fonda il valore. Solo un bene trascendente, infatti, può attirare con forza totalizzante il desiderio umano. Si tratta però, con parole di Girard, di una trascendenza falsa, illusoria.

La trascendenza deviata è una caricatura della trascendenza verticale. [...] Niente è meno materialista del desiderio triangolare. La passione con cui gli uomini s'accaniscono a strapparsi gli oggetti, o a moltiplicarli, non è un trionfo della materia, ma del mediatore, il dio dal volto umano. [...] Gli uomini si lusingano di aver respinto le

⁵⁵ SANT'AGOSTINO, *Confessioni*, X, 27.38.

⁵⁶ MRVR 71.

antiche superstizioni ma stanno sprofondando sotto terra, nel sottosuolo dove trionfano illusioni sempre più grossolane. A mano a mano che il cielo si spopola, il sacro rifluisce sulla terra⁵⁷.

In *Vedo Satana cadere come la folgore*, Girard ha fatto notare come il decimo comandamento, nella formulazione del libro dell'Esodo, proibisce il desiderio non solo di questo o quell'oggetto, ma di «cosa alcuna del tuo prossimo» (*Es* 20, 17). Mettendo l'accento più sull'appartenenza dell'oggetto al prossimo che sul suo valore intrinseco, il comandamento prende di mira proprio il carattere mimetico del desiderio. Il fascino dell'oggetto, il suo potere di attrazione è correlato al desiderio che l'uomo ha di essere “come l'altro”. D'altra parte la proibizione espressa dalla legge e l'eventuale minaccia di sanzioni per il trasgressore, non riescono a fronteggiare il desiderio, anzi in un certo senso osteggiandolo lo acuiscono. Solo Cristo, osserva il pensatore avignonese, ci può liberare dalla tirannia del desiderio mimetico.

[Gesù] non ci raccomanda di imitare lui stesso perché afflitto da narcisismo, bensì per distoglierci dalle rivalità mimetiche. [...] Ciò che Gesù ci invita a imitare è il suo *desiderio*, è lo slancio che lo dirige verso la meta che si è fissato: assomigliare il più possibile al Padre⁵⁸.

L'invito ad imitare Cristo non costituisce la soppressione del desiderio mimetico, ma la sua sublimazione. L'imitazione di Cristo assume un tono particolare, diverso dall'imitazione del maestro che si ritrova più o meno in tutte le religioni. Nella Lettera ai Filippesi San Paolo esorta i cristiani ad avere “gli stessi sentimenti di Cristo” (*Fil* 2, 5). A questa esortazione segue il celebre inno della *kénōsis*, dell'annichilimento del Verbo, che ha assunto la natura umana spogliandosi della gloria divina. Dalla povertà di Betlemme fino alla morte in Croce per amore, Gesù non ha altro desiderio se non quello di compiere la volontà del Padre. La vittoria sui desideri mimetici appare chiara fin dal rifiuto della triplice tentazione satanica nel deserto, all'inizio della missione pubblica. Il benessere pratico-materiale, il potere e il successo, la

⁵⁷ MRVR 55-56.

⁵⁸ VSCF 32-33.

gloria umana non distolgono Gesù dall'amore per il Padre e nel Padre per tutti gli uomini. Il vero antidoto alla rivalità mimetica è l'umiltà di Cristo che vuole morire a se stesso e vivere per gli altri.

Il cristianesimo crea una comunità di persone, non una collettività anonima. L'invito alla "sequela" di Cristo è rivolto alla singola persona. Mentre il desiderio mimetico massifica gli individui, il cristianesimo, come ha insegnato Kierkegaard, esalta la responsabilità personale nella scelta libera di fronte a Dio. È questa anche la puntuale conclusione di Girard:

Da un punto di vista cristiano l'individuo esiste: è colui che va contro la massa per motivi non legati agli aspetti negativi del desiderio mimetico... Nietzsche non potrebbe sbagliarsi di più quando sostiene che il cristianesimo è una religione della massa, opposta a quella dionisiaca, vista come religione dell'aristocrazia, cioè di una minoranza. È esattamente l'opposto: Dioniso è la folla e il cristianesimo è la minoranza capace di resisterle. L'individuo cristiano si oppone alla massa unanime, non si unisce alla folla nella risoluzione sacrificale della crisi mimetica, anzi, dichiarando l'innocenza della vittima rivela il meccanismo del capro espiatorio come assassinio di vittime innocenti⁵⁹.

⁵⁹ OCFS 64.

CAPITOLO TERZO

Il problema della violenza

Le rivalità mimetiche e la genesi della violenza

Il 15 dicembre 2005, nel corso della cerimonia in cui Girard è stato accolto nella prestigiosa Académie française, Michel Serres, dopo aver passato in rassegna i genocidi del XX sec. – decine di milioni di morti – si è rivolto con queste parole al nuovo *immortel*: «Questi abomini oltrepassano ampiamente le capacità della spiegazione storica; per cercare di comprendere questa realtà incomprensibile è necessaria un'antropologia tragica di vaste proporzioni, come quella da lei proposta. Noi comprenderemo un giorno che questo secolo ha fornito, su scala disumana e mondiale, il modello sociale e individuale che lei ha delineato. Di nuovo, da dove viene questa violenza?»⁶⁰.

A Girard è stato talvolta rimproverato di trattare con eccessiva insistenza la tematica della violenza. Eppure, oggi che la specie umana è dotata di un potenziale bellico micidiale capace di distruggere in pochi istanti intere popolazioni, corriamo semmai il rischio di sottovalutarne l'importanza. Quotidianamente i *mass media* ci presentano scene di violenza: guerre e guerriglie, attentati terroristici, omicidi, rapine, aggressioni sessuali e via dicendo. Da dove deriva questa brutale aggressività umana, che non ha eguali nel mondo animale? Girard fa notare che, sollecitati da tale domanda, doverosa e

⁶⁰ La *Réponse de M. Michel Serres au discours de M. René Girard* è stata pubblicata su «Le Monde» del 16 dicembre 2005 ed è reperibile sul sito www.lemonde.fr con il titolo “La religion contre le sacrifice”; è stata pubblicata anche in RENÉ GIRARD, *Cahiers de L'Herne*, L'Herne, Paris 2008; la traduzione è mia.

ineludibile, si tende a dare risposte che vorrebbero sollevare l'uomo dalla propria responsabilità.

L'idea di un istinto – o se si vuole di una pulsione – che porterebbe l'uomo verso la violenza o verso la morte – il famoso istinto, o pulsione di morte, in Freud – non è che una posizione mitica di ripiego, un combattimento di retroguardia dell'illusione ancestrale che spinge gli uomini a porre la loro violenza fuori di se stessi, a farne un dio, un destino, o un *istinto* di cui essi non sono più responsabili, che li governa dal di fuori. Si tratta ancora una volta di non guardare in faccia la violenza, di trovare una nuova scappatoia, di procurarsi, in circostanze più aleatorie, una soluzione sacrificale di ricambio⁶¹.

Senza negare l'influsso di elementi psicologici e sociologici, Girard sostiene che le rivalità derivate dai desideri mimetici costituiscono la causa più profonda della violenza.

Gli studiosi si inventano ogni sorta di teorie sulla natura e le origini della discordia umana, senza mai prendere in considerazione la rivalità mimetica. Se il colpevole è un essere umano, allora dovrà essere un'idea o magari una sostanza chimica, qualcosa di fondamentalmente estraneo a ciò che costituisce l'essenza intrinseca dell'amicizia. Essi ricercano un principio dell'aggressività umana sepolto in profondità nei nostri geni, interrogano i nostri ormoni, invocano Marte, Edipo e l'inconscio, denunciano il ruolo repressivo svolto dalla famiglia e da altre istituzioni sociali, ma non parlano mai della rivalità mimetica⁶².

Le rivalità mimetiche sono provocate dalla mediazione interna del desiderio. Nella mediazione esterna i desideri del modello e dell'imitatore si rivolgono ad oggetti diversi. Sancio Panza desidera diventare governatore dell'isola che don Chisciotte gli ha promesso, ma non aspira a diventare un cavaliere errante come il nobile *hidalgo*, che occupa una posizione sociale troppo distante dalla sua. Tra Sancio e don Chisciotte non può esserci rivalità, perché i desideri non convergono sullo stesso oggetto. Invece nella mediazione interna l'imitatore e il modello sono sullo stesso piano (il collega, l'amico, il fratello, ecc.) e i loro desideri sono convergenti. In questo caso,

⁶¹ VS 204.

⁶² STI 41.

inoltre, il modello non è solo il catalizzatore del desiderio, è anche, simultaneamente, l'oggetto del desiderio.

La rivalità non è il frutto di una convergenza accidentale dei due desideri sullo stesso oggetto. *Il soggetto desidera l'oggetto perché lo desidera il rivale stesso.* [...] Due desideri che convergono sullo stesso oggetto si fanno scambievolmente ostacolo. Qualsiasi *mimēsis* che verta sul desiderio va automaticamente a sfociare nel conflitto⁶³.

La convergenza dei desideri sullo stesso oggetto rende inevitabile il sorgere di una rivalità reciproca, che facilmente si trasforma in antagonismo conflittuale via via che ciascuno percepisce l'altro come un ostacolo alla soddisfazione del desiderio. Come osserva Girard,

il desiderio più intenso è quello più contrastato. Prova ne è che appena cessa di esserlo, la sua intensità diminuisce. Nessuno sa fomentare così efficacemente il mio desiderio quanto colui che l'ispira, desiderando lui stesso, quasi diabolicamente, l'oggetto che io credo di desiderare indipendentemente da lui. Più un desiderio è mimetico, più la sua intensità rivalitaria persuade il suo possessore della sua "autenticità"»⁶⁴.

L'itinerario che va dall'insorgere della rivalità al conflitto interpersonale e alla violenza collettiva passa attraverso una prima fase, che è quasi di latenza, nell'interiorità psicologica. Il mimetismo ci porta costantemente a competere con gli altri ed alimenta una vasta gamma di sentimenti, che cerchiamo di nascondere agli altri e spesso a noi stessi: gelosia, invidia, risentimento. Normalmente questi sentimenti restano a un livello che potremmo chiamare "fisiologico", ma in certe circostanze e in certi soggetti oltrepassano la soglia della normalità creando situazioni di tensione e di belligeranza. Quando l'imitatore vede nel modello colui che gli usurpa la felicità, che priva di senso la sua esistenza e lo minaccia nel suo stesso essere, ecco che il desiderio rivela la sua natura "metafisica", ontologica, spostandosi dall'oggetto all'essere del mediatore. Ciò spiega l'intensità del desiderio mimetico, assolutamente sproporzionata rispetto al valore del bene desiderato. L'oggetto assurge a simbolo della felicità e, come

⁶³ VS 204-205.

⁶⁴ S 25.

il frutto proibito nel giardino edenico, lo si desidera perché si vuole diventare come il modello, che diviene il “dio” dell’imitatore. Nella misura però in cui questi percepisce il modello come ostacolo alla realizzazione del desiderio, si allontana gradualmente dall’ammirazione e dall’amore, verso un odio sempre più velenoso. La stessa esistenza del modello diviene allora intollerabile all’imitatore. La rivalità ribolle nel suo animo come la lava in un vulcano e può scoppiare con manifestazioni violente di invidia e gelosia. L’imitatore vuole distruggere le qualità del modello, i suoi beni, i suoi successi, vuole persino eliminarlo fisicamente.

Nel film *Amadeus* di Miloš Forman, la supposta gelosia nei confronti di Mozart scatena nel compositore veronese Salieri un vero e proprio odio omicida. In una scena del film, Salieri confessa di essere stato assalito, per la prima volta nella sua vita, da pensieri violenti, nel momento in cui aveva cominciato a invidiare il genio musicale del grande salisburghese. Girard pone anche come esempio di gelosia violenta, suscitata dal mimetismo dei desideri, l’episodio biblico del contenzioso tra le due meretrici risolto dal famoso giudizio di Salomone⁶⁵. Quando il re saggio impugna la spada per tagliare in due il neonato e darne una metà a ciascuna delle donne, viene alla luce la verità. La voce dell’amore implora pietà per il bimbo, mentre la voce della gelosia invidiosa e risentita approva la decisione del re.

È il desiderio mimetico, evidentemente, che la fa parlare ed agire; è giunto in lei a un tale grado di esasperazione che l’oggetto della disputa, il bambino vivo, non conta più nulla; conta solo la fascinazione odiosa per il modello-rivale, il risentimento che cerca di abbattere questo modello e di trascinarlo nella propria caduta, se diventa impossibile prevalere su di esso⁶⁶.

Il risentimento generato dall’invidia è stato esplorato anche da Nietzsche e da Scheler, per i quali però esso è tipico dell’uomo debole, fallito, che pieno di disprezzo per se stesso e impotente a reagire, odia i “vincitori”, cioè i forti e coloro che hanno successo. Nella prospettiva di Girard, invece, il risentimento può colpire anche

⁶⁵ Cfr. 1 Re 3, 16-28.

⁶⁶ DCN 300.

chi appartiene, o pensa di appartenere, alla categoria degli uomini superiori, perché nessuno è esente dal desiderio mimetico. Un caso emblematico è lo stesso Nietzsche, che dall'iniziale ammirazione per Wagner, espressa nello scritto *Richard Wagner a Bayreuth*, passò ad un risentimento rancoroso, soprattutto quando il festival di Bayreuth si rivelò sempre più un'occasione per il musicista di Lipsia di inscenare il proprio culto e nella misura in cui Nietzsche avvertì la propria impotenza ad eguagliarne i trionfi. Il risentimento si alimenta del confronto con gli altri, con il loro successo e il loro potere, come si può constatare in tutti gli ambiti sociali. L'ammirazione dell'altro conduce al disprezzo di sé e innesca nel risentito la voglia della rivincita o della rappresaglia. Il medesimo dinamismo di desiderio e rivalità mimetici suscita in tanti ambiti della società l'ostilità astiosa nei confronti delle istituzioni, delle autorità, della legge, percepiti come irragionevole impedimento alla realizzazione delle proprie aspirazioni.

La perpetua denuncia della legge fa parte di un *risentimento* tipicamente moderno, ossia di una risacca del desiderio che va a frangersi non contro la legge, come pretende, ma contro il modello-ostacolo [...] Più la *mimēsis* si fa frenetica e disperata, nel turbine delle mode successive, più gli uomini si rifiutano di riconoscere che fanno del modello un ostacolo e dell'ostacolo un modello. In ciò sta il vero inconscio⁶⁷.

Crisi mimetica e indifferenziazione caotica

La seconda fase di incubazione della violenza è quella in cui le rivalità mimetiche si propagano come un'epidemia. Il mimetismo infatti è contagioso e innesca nella trama dei rapporti sociali un vortice di offese, rappresaglie, vendette, fino al punto di scatenare la hobbesiana "guerra di tutti contro tutti". Girard chiama "crisi mimetica" questa fase di generalizzazione delle rivalità, che diventano una specie di rete che stringe sempre più da vicino i modelli e i loro imitatori. Tutti abbiamo esperienza di come i rapporti umani – in un ufficio, in un

⁶⁷ VS 260-261.

condominio, in una classe – sono minacciati dall’imitazione reciproca dei desideri. Come in una sala affollata in cui ciascuno parla con il suo vicino a poco a poco il volume sale di tono, perché ciascuno tende a coprire il brusio circostante alzando la voce, così nelle reciproche imitazioni dei desideri si innesca una spirale crescente di rivalità conflittiva. Sotto forma di amore, desiderio di ricchezza, ambizione, ecc., il desiderio crea sistematicamente coppie di rivali. Si crea quello che Girard chiama il “doppio mimetico”, una sorta di macchina infernale che produce sempre più desiderio, sempre più reciprocità, sempre più violenza. Il risentimento, il rancore verso il successo dell’altro, con le mille sfumature dell’invidia e della gelosia, può sfociare alla fine nell’odio di Dio, a cui si attribuisce in ultima analisi la propria inferiorità e il proprio insuccesso.

Girard osserva che la crisi mimetica è anche crisi di *indifferenziazione*: l’imitazione dei desideri e l’omogeneità rivalitaria implicano tra i contendenti la cancellazione della loro “differenza” e compromettono di conseguenza l’ordine e la stabilità di una comunità. L’ordine socio-culturale infatti è fondato sulle differenze interindividuali: gli esempi si possono moltiplicare, ma è sufficiente pensare alla più piccola unità dell’organismo sociale, la famiglia, con le sue differenze sessuali e generazionali che configurano un ordine ben determinato di relazioni.

La crisi sacrificale è da definirsi come *crisi delle differenze*, cioè dell’ordine culturale nel suo insieme. Questo ordine culturale, infatti, non è nient’altro che un sistema organizzato di differenze; sono gli scarti differenziali a dare agli individui la loro identità, che permette loro di situarsi gli uni rispetto agli altri⁶⁸.

La rivalità mimetica genera violenza e la violenza a sua volta suscita imitazione, in un processo che sopprime progressivamente le differenze identitarie delle persone e dei gruppi che confliggono. Un tipico fenomeno di indifferenziazione causata dal mimetismo violento è il duello: prima dello scontro i duellanti sono in genere ben differenziati, magari dall’appartenenza sociale, come avviene nel celebre duello che oppone nei *Promessi Sposi* il giovane Lodovico

⁶⁸ VS 76.

(poi fra Cristoforo) e il nobile arrogante. I dinamismi violenti della lotta annullano però le differenze e i duellanti diventano dei “doppi” uno dell’altro: è interessante rileggere la pagina manzoniana che descrive la personalità di Lodovico per riscontrare che il mimetismo ne costituisce una penetrante chiave di lettura.

La tragedia greca fornisce a Girard ulteriori spunti di riflessione su questo tema. Nella rilettura sofoclea del mito di Edipo il parricidio e l’incesto, sia pure commessi involontariamente dall’infelice protagonista, sono presentati come la causa della peste che ha gettato Tebe nel caos. La gravità di tali colpe deriva appunto dal fatto che annullano le due differenze fondamentali dell’ordine familiare e sociale. Nelle *Baccanti* di Euripide la promiscuità sessuale e l’eliminazione delle gerarchie sociali che si verificano nei riti dionisiaci provocano una crisi di indifferenziazione. Il dionisismo si presenta nella tragedia con un volto ambiguo: da un lato come un culto pacifico, che restituisce la gioia di vivere, che sottrae alla cupezza del dovere, al peso della legge, dall’altro come sovvertitore di ogni valore morale e convenzione sociale, e che nell’orgia cancella tutte le differenze: tra l’uomo e la donna, tra l’uomo e l’animale, tra l’uomo e Dio. A Penteo, il re di Tebe, non sfugge il lato oscuro del culto dionisiaco: «Ero lontano da questo paese / e mi arriva la voce di strane sciagure in questa città: / le donne ci hanno lasciato vuote le case / per rituali falsi da invasate, brancolano su ai monti / nel profondo dei boschi; sono in adorazione di questo demonio, l’ultima novità, / Dioniso - ‘chiunque egli sia’ -, e ballano. / In mezzo ai loro tiasi le coppe traboccano di vino. / E loro se ne stanno acquattate, ciascuna in segreto, / pronte a servire alle voglie dei maschi»⁶⁹. Le donne tebane infatti, affascinate da Dioniso, hanno abbandonato la città e si sono recate a celebrare il culto bacchico orgiastico nei boschi del monte Citerione. Quando le Baccanti nel delirio dell’ebbrezza dionisiaca si imbattono in Penteo non lo riconoscono, lo uccidono e lo fanno a pezzi. Dioniso si rivela alla fine come un dio spietato e violento.

⁶⁹ EURIPIDE, *Le Baccanti*, vv. 215-223.

Girard osserva che le culture arcaiche temevano l'identico e nei loro miti i gemelli sono sempre in lotta tra loro. La lotta tra i gemelli è una metafora del collasso (*effondrement*) delle differenze, della violenza indifferenziatrice.

Più gli antagonisti desiderano differenziarsi e più diventano identici. È nell'odio dell'identico che l'identità raggiunge il suo compimento. Nella mitologia, i gemelli o i fratelli nemici, come Romolo e Remo, incarnano questo momento parossistico, da me definito come conflitto tra *doppi*⁷⁰.

Le civiltà umane si sono sforzate, mediante la formulazione di divieti o di tabù, di creare sempre differenze artificiali che impedissero la duplicazione dell'identico. Lo studioso di Stanford cita a questo proposito le cautele con cui in tutte le civiltà si procede agli scambi, sia a quelli gratuiti, sia a quelli commerciali. La reciprocità buona che si crea nello scambio genera infatti un'identità che può trasformarsi in reciprocità violenta. Jacques Derrida ha rilevato che il verbo *differire* implica il doppio significato di non identità nello spazio e non coincidenza nel tempo: riprendendo questa distinzione Girard riferisce della consuetudine che ancora si osserva in certi paesi della Francia centro-meridionale di ritardare un po', magari con un bicchiere di vino al bar, la conclusione di un affare: "regolare i conti" è pur sempre un momento di ambigua identificazione tra l'acquirente e il venditore. Pur apprezzando la perspicacia di Lévi-Strauss nell'aver pensato tutte le regole culturali in termini di differenza, Girard ritiene che il contesto reale in cui occorre situare le differenze sia quello dei rapporti mimetici e della loro irresistibile potenza di indifferenziazione. Assolutizzare le differenze trascurando il loro annullamento da parte della reciprocità mimetica comporta, secondo il pensatore franco-americano, il rischio di elaborare un'antropologia mutilata e relativista⁷¹.

⁷⁰ VSCF 43.

⁷¹ Cfr. PDS 34-35.

Lo scandalo

Un ulteriore aspetto della relazione tra desiderio mimetico e violenza analizzato da Girard riguarda il fenomeno dello scandalo. Derivato dal verbo greco *skázein*, zoppicare, il termine scandalo ha comunemente il significato di ostacolo, inciampo. Un comportamento “scandaloso” suscita a un tempo desiderio e repulsione. È a tutti ben nota l’attrazione morbosa che esercita nell’opinione pubblica la notizia scandalosa. «Lo scandalo è l’inafferrabile che il desiderio vuole afferrare, è l’indisponibile assoluto di cui vuole assolutamente disporre»⁷². Un’azione è scandalosa perché attira verso l’ostacolo (la pietra di inciampo) suscitando un desiderio imitativo e allo stesso tempo opponendosi alla realizzazione del desiderio. Nei Vangeli il riferimento allo scandalo è abbastanza frequente. Per preservare i discepoli dal rischio dell’imitazione rivalitaria Gesù li invita costantemente alla “buona” imitazione dell’umiltà con cui Egli sceglie sistematicamente l’ultimo posto, quello del servizio e della dedizione agli altri. Gesù usa espressioni assai forti per mettere in guardia i discepoli: meglio cavarsi un occhio o tagliarsi una mano piuttosto che lasciarsi vincere dalla seduzione dello scandalo. Non è certamente un invito a mutilarsi, ma un’iperbole retorica dietro la quale è possibile scorgere il potere distruttivo dello scandalo. Osserva Girard che il «falso infinito» della rivalità mimetica avvia inesorabilmente un processo di autodistruzione⁷³.

Commentando l’episodio evangelico della decollazione di Giovanni Battista, Girard osserva che con la denuncia della relazione illecita tra Erode ed Erodiade il Battista si pone come ostacolo al desiderio e suscita la proliferazione di uno scandalo che coinvolge via via Erodiade, Erode, Salomè e tutti i commensali del banchetto.

Io vedo nello scandalo una definizione rigorosa del processo mimetico. Il senso moderno recupera soltanto in minima parte il senso evangelico. Il desiderio vede perfettamente che, desiderando quello che l’altro desidera, fa di questo modello un rivale e un ostacolo. Se fosse saggio abbandonerebbe la partita, ma se il desiderio fosse saggio

⁷² CE 215.

⁷³ Cfr. VSCF 30.

non sarebbe desiderio. Non trovando altro che ostacoli sulla propria strada, li incorpora nella sua visione del desiderabile, li trasporta in primo piano; non può più desiderare senza di loro; li coltiva con avidità. È così che il desiderio diventa passione carica di odio verso l'ostacolo e si lascia scandalizzare. Il passaggio da Erode a Erodiade, quindi a Salomè, rende visibile proprio questa evoluzione. Giovanni Battista è per Erodiade uno scandalo per il solo fatto che dice la verità, e il desiderio non ha nemico peggiore della sua verità⁷⁴.

Occorre tenere presente che nella complessità delle relazioni sociali avviene continuamente uno scambio reciproco di inviti e proibizioni dell'imitazione.

L'uomo non può obbedire all'imperativo "imitami" che dappertutto risuona, senza vedersi rinviato quasi immediatamente a un "non imitarmi" inspiegabile che lo getterà nella disperazione e farà di lui lo schiavo di un carnefice il più delle volte involontario. I desideri e gli uomini sono fatti in modo tale da inviarsi di continuo reciprocamente segnali contraddittori, ciascuno tanto meno cosciente di tendere all'altro un tranello in quanto sta per cadere egli stesso in un tranello analogo⁷⁵.

Il doppio imperativo contraddittorio (*double bind*⁷⁶) è manifesto soprattutto nel rapporto maestro-discepolo: il maestro invia naturalmente al discepolo il messaggio "imitami", ma è esposto a interpretare l'imitazione del discepolo come concorrenza e persino come tradimento, a cui risponde immediatamente con la proibizione dell'imitazione. Il fatto che Gesù abbia riservato allo scandalo una delle espressioni più dure di tutto il Vangelo è messo in rapporto da Girard con il tremendo potere di fascinazione e inganno contenuto nel desiderio mimetico, che con la forza di attrazione-repulsione del modello-rivale, con il dinamismo dei "doppi", spiega la conflittualità relazionale meglio della teoria pansessualista della psicanalisi freudiana. L'immagine iperbolica della macina da mulino che dovrebbe essere legata al collo di colui che provoca lo scandalo, rende

⁷⁴ CE 210.

⁷⁵ VS 206.

⁷⁶ La teoria del "doppio legame" è stata formulata nel 1956 da Gregory Bateson e da altri psicologi della scuola di psicoterapia di Palo Alto in California.

efficacemente l'idea del progressivo imprigionamento nella morsa dei desideri mimetici⁷⁷.

Mentre all'inizio gli antagonisti occupano posizioni fisse all'interno di conflitti resi stabili dall'accanimento delle due parti, successivamente avviene che, a mano a mano che lo scontro si esaspera, il gioco degli scandali [i modelli-ostacolo] trasforma in misura crescente questi antagonisti in una *folla* di esseri intercambiabili. All'interno di questa massa omogenea gli impulsi mimetici non incontrano più alcun ostacolo e si espandono a grandissima velocità, evoluzione che favorisce i voltafaccia più strani, le configurazioni più imprevedibili⁷⁸.

⁷⁷ Cfr. CE 211.

⁷⁸ Vedo Satana, cit., p. 43.

CAPITOLO QUARTO

La violenza e il sacro

Il sacrificio fondatore

Fin dall'antichità il fenomeno della violenza umana è stato messo in relazione con il sacro: un dio guerriero o un dio della guerra è presente in quasi tutte le religioni. Si tende a vedere nella perpetua conflittualità interna ed esterna che agita le società umane il riflesso o la conseguenza dell'azione misteriosa di potenze soprannaturali. Eraclito afferma che l'armonia del mondo è possibile solo attraverso l'opposizione dialettica dei contrari. L'incessante tensione e trasformazione di un contrario nell'altro è il *lògos* che fonda la realtà. Il filosofo di Efeso afferma nel frammento 53 che la guerra, *pòlemos*, è «padre di tutte le cose, di tutte re; e gli uni disvela come dèi e gli altri come uomini, gli uni fa schiavi gli altri liberi»⁷⁹. L'antropologia mimetica di Girard, che ha consentito di risalire alle origini della violenza, diviene anche la chiave di accesso a una nuova interpretazione dei testi mitologici che getta luce sulla correlazione tra la violenza e il sacro.

Dopo la scoperta del desiderio mimetico messo in scena dai grandi romanzieri europei, Girard si chiese se tale desiderio fosse veramente universale e provò a cercarne le tracce nelle culture non occidentali e arcaiche. S'immerse nella lettura dei classici dell'etnologia e dell'antropologia culturale ed espose il risultato di questi studi nel saggio *La violenza e il sacro* (1972). In seguito divenne questa la

⁷⁹ *I Presocratici. Testimonianze e frammenti*, vol. I, Laterza, Bari 1990⁴, pp. 417-418.

principale linea di ricerca del pensatore francese, con molte pubblicazioni, tra le quali è doveroso citare almeno *Delle cose nascoste sin dalla fondazione del mondo* (1978), *Il capro espiatorio* (1982), *L'antica via degli empi* (1985) e *Vedo Satana cadere come la folgore* (1999). Da segnalare anche, per il suo carattere sintetico, *Il sacrificio* (2002), in cui Girard confronta la sua teoria con alcuni testi della tradizione vedica.

Mi ci sono voluti quasi dieci anni per formulare la tesi dell'assassinio collettivo, della violenza collettiva. È stato uno dei momenti migliori della mia vita intellettuale, e ne ho un ricordo straordinario. Avevo l'impressione costante di scoprire cose mai dette prima, senza sapere come dirle⁸⁰.

Le “cose mai dette prima” riguardano una nuova comprensione della dimensione sacrificale delle religioni primitive: il sacrificio costituisce una delle invarianti religiose fondamentali. Come indica il nome, il sacrificio (*sacer-facere*) è l'atto che rende sacro un tempo, uno spazio, un oggetto, che da quel momento è separato dalla realtà comune, la quale diviene perciò “profana” (*pro-fanum*, davanti o fuori dal tempio).

Con unanimità pressoché completa, i miti fondatori elaborati da popoli tanto diversi per razza, cultura e ubicazione geografica attestano la presenza di un atto violento all'origine della storia umana. La *Teogonia* del poeta greco Esiodo (VIII-VII sec. a. C.) descrive la genealogia degli dèi greci, dal *Caos* primordiale fino al momento in cui Zeus diviene re degli dèi. Il quadro che presenta la *Teogonia* è indubbiamente tragico: l'origine degli dèi è segnata da rivalità e scontri terribili, attizzati dalla gelosia e dall'odio. All'inizio vi è il Caos e dopo il Caos nascono la Terra, il Tartaro e l'Amore. La Terra genera da sé Urano e si unisce poi con lui per generare altre divinità, i Titani. Ma Urano odia i figli e li rinchiude in un abisso. Sarà Crono, uno dei Titani, istigato dalla madre, a punire in modo terribile il padre, castrandolo, e a liberare i fratelli. Crono però non sarà da meno del padre. Sposatosi con Rea ed essendogli stato predetto che uno dei figli gli avrebbe sottratto il trono, si mise a divorarli a mano a mano che

⁸⁰ PDS 142.

nascevano. Al Museo del Prado si possono contemplare gli inquietanti dipinti di Rubens e di Goya che ritraggono la terribile scena di questo cannibalismo divino. La profezia comunque si compirà, perché Rea riuscirà a nascondere il figlio Zeus e questi finirà per spodestare il padre.

Anche i miti fondatori mesopotamici ed egiziani raccontano un assassinio fondatore. In quello sumerico, Tiamat, mostro marino di natura femminile, scatenò una terribile guerra tra gli dèi. Marduk affrontò l'orda di mostri che Tiamat aveva convocato, scagliò una freccia nel ventre di Tiamat e la uccise. Marduk iniziò a creare l'Universo dal cadavere di Tiamat. Spaccò il suo cranio e squartò in due il suo corpo: una parte divenne il Cielo, l'altra il fondo dell'Oceano. Secondo il mito egiziano, in Egitto regnavano Iside e il suo consorte Osiride, che era molto amato dagli uomini poiché aveva insegnato loro l'agricoltura e la fabbricazione del vino. Suo fratello Seth, mosso dall'invidia, fece sdraiare Osiride in una cassa, che subito chiuse e buttò nel Nilo. La cassa andò alla deriva e raggiunse le coste del Libano, dove fu infine ritrovata da Iside che la riportò in Egitto. Seth, tuttavia, riuscì a impadronirsi della cassa, smembrò il corpo di Osiride e ne disperse le parti attraverso l'Egitto. Iside andò quindi alla ricerca delle membra, ricompose il corpo e rianimò Osiride per concepire Horus, il quale, usando i poteri magici della madre, sconfisse Seth e restaurò l'ordine divino.

La presenza di un sacrificio fondatore è attestata nel mito amerindo di Teotihuacán, in quello scandinavo di Badr, nella mitologia degli Indiani del Nord America, nel mito vedico di Purusha. Anche nei miti delle tribù polinesiane si rinvencono tracce di questo sacrificio primordiale. A Tikopia, una piccola isola appartenente all'arcipelago delle Solomon Islands, un mito racconta che il dio straniero Tikarau è stato invitato ad una festa. Gli dèi di Tikopia organizzano gare di forza e di velocità per misurarsi con lui. Durante la corsa Tikarau finge di inciampare e abbandona la prova, dichiarando di essersi ferito. Invece ruba i cibi imbanditi e scappa. Gli dèi lo inseguono, Tikarau cade, lasciando dietro di sé diversi alimenti, che divengono la base per gli alimenti umani, poi, giunto sulla cima di una collina, con i suoi poteri

di “atua” (spirito, dio) si lancia nel cielo⁸¹. Girard osserva che l’ascensione al cielo di Tikarau trasfigura miticamente una tipica procedura sacrificale, che consisteva nel costringere la vittima a salire su un’altura e a gettarsi nel vuoto, come accadeva a Roma con la rupe Tarpea.

A che cosa servono i sacrifici?

Non sono un antropologo, non sono uno storico, ma sono un intellettuale che ha cercato di mettere insieme una serie di studi antropologici, archeologici ed etnologici per costruire una retorica generale della cultura e delle sue origini. ... Per me è questa la domanda che ci si deve porre: perché ci sono miti e leggende che appaiono tanto simili? Perché tutte queste culture tanto diverse e distanti geograficamente, nei loro miti e nei loro rituali, parlano continuamente di un omicidio fondatore? Con atteggiamento squisitamente scientifico, io sto cercando delle *invarianze*, non differenze⁸².

La presenza del sacrificio non è attestata soltanto nei miti ancestrali. In tutte le tradizioni religiose si compiono riti sacrificali, mediante l’offerta alla divinità di prodotti della terra o di animali. Erodoto riferisce nelle *Storie* che il re della Lidia Creso cercò di procurarsi il favore del dio di Delfi con l’imponente immolazione di 3000 capi di bestiame di tutte le specie adatte al sacrificio⁸³. Più avanti descrive i sacrifici che compiono i Persiani, i quali ritengono che gli dèi non abbiano figura umana e pertanto non erigono templi o statue: quando vogliono offrire un sacrificio salgono su un monte alto e lì sacrificano a Zeus⁸⁴. Nel secondo libro delle *Storie* è descritto il sacrificio dei buoi in uso presso gli Egiziani. Nella religione politeista greca il sacrificio era il principale atto di culto, in quella romana le modalità dei riti sacrificali erano scrupolosamente descritte e regolate dai libri pontificali. Nell’antica Cina il re offriva sacrifici al Signore del cielo e

⁸¹ Cfr. DCN 134-140.

⁸² OCFS 109.

⁸³ Cfr. ERODOTO, *Le storie*, I, 50.

⁸⁴ Cfr. *ibidem*, 131-132

si praticavano libagioni in onore degli antenati. Nel subcontinente indiano il sacrificio costituiva una componente rilevante del Vedismo e fu poi regolato e razionalizzato nel successivo Brahmanesimo. Una grande varietà di riti sacrificali caratterizzava la religione ebraica.

Filosofi e storici si sono sempre interrogati sul significato e la funzione dei sacrifici. Secondo Platone «per l'uomo buono, sacrificare e innalzare continue preghiere agli dèi e offerte votive secondo le regole del culto, senza nulla trascurare, corrisponde al modo migliore, più nobile ed anche più efficace per avere una vita felice e pienamente all'altezza dei suoi meriti»⁸⁵. Non mancano però pareri opposti: Sesto Empirico riferisce che Empedocle (V sec. a.C.), seguace delle dottrine pitagoriche, si opponeva ai sacrifici cruenti di animali, considerandoli equivalenti ai sacrifici umani. In un celebre frammento il filosofo agrigentino si scaglia contro tali sacrifici: «Non cesserete dall'uccisione che ha un'eco funesta? Non vedete / che vi divorate reciprocamente per la cecità della mente? / Il padre, sollevato l'amato figlio, che ha mutato aspetto, / lo immola pregando, grande stolto! e sono in imbarazzo / coloro che sacrificano l'implorante; ma quello, sordo ai clamori / dopo averlo immolato prepara l'infausto banchetto nella casa. / E allo stesso modo il figlio prendendo il padre e i fanciulli la madre /, dopo averne strappata la vita, mangiano le loro carni»⁸⁶.

Sono state elaborate diverse teorie sul significato simbolico del sacrificio. Il sacrificio esprimerebbe ad esempio l'idea dello "scambio": gli uomini offrono doni alla divinità per ottenerne protezione o per riparare un'offesa. Oppure manifesterebbe la volontà di sottomettersi alla divinità, di cui si riconosce la regalità e la potenza. Molte teorie ne evidenziano l'utilità sociale, perché il sacrificio contribuirebbe a rafforzare la coesione interna della comunità, creando un senso di appartenenza e stimolando la volontà di promuovere il bene comune. Nessuna teoria, tuttavia, sembra sufficiente a spiegare l'origine, in un gruppo umano preistorico, di un gesto puramente simbolico, un gesto privo di scopo pratico e che oltre

⁸⁵ PLATONE, *Le Leggi* IV, 716 D-E.

⁸⁶ *I Presocratici. Testimonianze e frammenti*, vol. I, Laterza, Bari 1990⁴, pp. 417-418.

a ciò comporta la distruzione di beni materiali. Ciò che rende ancora più enigmatico il sacrificio è certamente l'aspetto cruento. Ancorché i culti sacrificali non richiedessero sempre lo spargimento del sangue, è indubbio che la maggior parte di essi, nelle epoche più antiche, comportava l'uccisione di vittime animali e non di rado anche umane. È qui soprattutto che il sacrificio si presenta come un gesto assurdo e insensato: perché distruggere la vita e per di più "gratuitamente", senza alcun vantaggio immediato?

C'è un mistero del sacrificio. La pietà dell'umanesimo classico addormenta la nostra curiosità ma lo studio degli autori antichi la risveglia. Il mistero resta, oggi, più che mai impenetrabile. Nel modo in cui viene trattato dai moderni, non si sa se a prevalere sia la distrazione, l'indifferenza o una specie di segreta prudenza. Sarà questo un secondo mistero o è sempre il medesimo? Perché, per esempio, non ci si chiede mai quali rapporti intercorrano tra il sacrificio e la violenza?⁸⁷

Nel capitolo precedente abbiamo visto come le comunità umane siano perennemente attraversate da correnti di rivalità mimetica che alimentano tensioni e conflitti. Prima dell'avvento delle istituzioni giudiziarie e penali, l'unica forma di equilibrio sociale era la vendetta privata, individuale o di gruppo. Il sangue della vittima esige una riparazione equivalente: occhio per occhio e dente per dente. È chiaro però che il sistema della vendetta può mettere in moto un processo interminabile di rappresaglie.

La vendetta si vuole rappresaglia e ogni rappresaglia ne attira di nuove. [...] Ogni volta che affiora in un punto qualunque di una comunità essa tende a estendersi e a raggiungere l'insieme del corpo sociale. Rischia di provocare una vera e propria reazione a catena dalle conseguenze rapidamente fatali in una società di dimensioni ridotte⁸⁸.

Tra gli animali la violenza conflittuale derivante dalla mimesi d'appropriazione si esaurisce con il possesso dei beni necessari (territorio, cibo, sesso) e l'eventuale mimesi antagonista è arginata

⁸⁷ VS 14.

⁸⁸ VS 31.

dalla sottomissione istintiva agli individui dominanti. Dopo lo scontro il maschio sconfitto si ritira. Nell'uomo invece la conflittualità risulta inarrestabile, perché i desideri mimetici sono inesauribili e non esiste un meccanismo di autocontrollo istintivo dell'antagonismo. I duelli e le faide vendicative tendono ad essere all'ultimo sangue. Eppure la sopravvivenza della specie *sapiens sapiens* dimostra che è stato trovato un modo di addomesticare la violenza, e questo è appunto ciò che la mitologia racconta: nella preistoria delle società umane, nel lento processo di omizzazione, il rimedio contro la violenza fu il sacrificio.

Non si può postulare nell'uomo la presenza di un desiderio incompatibile con la vita in società, senza collocare, di fronte a questo desiderio, anche qualcosa che lo tenga in scacco. Per sfuggire definitivamente alle illusioni dell'umanesimo, è necessaria una condizione sola, che però è anche la sola che l'uomo moderno si rifiuti di accettare: bisogna riconoscere la radicale dipendenza dell'umanità nei confronti del religioso⁸⁹.

Per Girard il denominatore comune dell'economia sacrificale «è la violenza intestina; sono i dissensi, le rivalità, le gelosie, le liti tra i vicini che il sacrificio pretende innanzitutto di eliminare, è l'armonia della comunità che esso restaura, è l'unità sociale che esso rafforza»⁹⁰. Girard osserva che anche gli antichi testi cinesi concordano nell'attribuire al sacrificio questa funzione pacificatrice. «Il *Libro dei riti* afferma che i sacrifici, la musica, i castighi e le leggi hanno uno stesso ed unico fine, che è quello di unire i cuori e di stabilire l'ordine»⁹¹.

In tutte le narrazioni mitiche del sacrificio fondatore vi sono alcuni elementi ricorrenti: il sorgere di una crisi violenta, l'identificazione di un colpevole, la sua uccisione collettiva, la ricostituzione della pace sociale e la divinizzazione della vittima. La prima fase della dinamica di vittimizzazione si svolge all'interno della "crisi sacrificale". È necessario tener presente le coordinate storico-culturali a cui il mito

⁸⁹ VS 300.

⁹⁰ VS 22.

⁹¹ VS 23.

rimanda. Si tratta di quel segmento primitivo della storia in cui i gruppi umani o forse ancora umanoidi, privi di istituzioni culturali e politiche, senza un sistema di leggi e divieti, sono esposti in senso proprio al rischio distruttivo del *bellum omnium contra omnes*. Accecati dalle rivalità mimetiche i membri della comunità finiscono per imitarsi reciprocamente nell'odio e nella violenza.

Nella crisi sacrificale, gli antagonisti si credono tutti separati da una formidabile differenza. In realtà, tutte le differenze a poco a poco si cancellano. Dappertutto è lo stesso desiderio, lo stesso odio, la stessa strategia, la stessa illusione di una formidabile differenza nell'uniformità sempre più completa. Man mano che si esaspera la crisi, i membri della comunità diventano tutti gemelli della violenza⁹².

Quasi sul punto di precipitare nel baratro, si verifica un fatto che muta completamente la situazione: la colpa del disordine che imperversa nella comunità viene trasferita su un individuo particolare o in qualche caso su una piccola minoranza. È sufficiente che qualcuno semini un primo sospetto, punti un dito minaccioso verso il presunto colpevole e con rapidità fulminea la collettività si coalizza nella persuasione di aver trovato il responsabile della crisi e nella determinazione di infliggergli una punizione radicale. A questo “transfert di aggressività”, come lo denomina Girard, segue il momento propriamente sacrificale, in cui la collettività procede unanimemente ad uccidere il presunto colpevole. Si tratta normalmente di un linciaggio e la modalità più tipica è la lapidazione, che consente a tutti di prendere parte all'esecuzione. A tale riguardo Girard osserva che forse per questo motivo nelle società primitive le sepolture hanno spesso la forma di mucchi di pietre. A volte la vittima viene dilaniata e mangiata dai linciatori. La terza fase è il “transfert di riconciliazione e divinizzazione”. Dopo l'esecuzione del sacrificio la comunità si ritrova pacificata e riconciliata. Quasi per incanto la vittima sembra aver inghiottito il caos che minacciava di distruggere la comunità. L'esecuzione cruenta placa la bramosia di violenza della folla, che sembra ora appagata. La soluzione della crisi eccede a tal punto le

⁹² VS 116.

forze umane che il merito della pacificazione viene attribuito alla vittima e conduce alla sua “divinizzazione”.

La comunità si ritrova improvvisamente priva di nemici e la tranquillità si ristabilisce. Universalmente odiata in principio, la vittima, in ragione della sua forza riconciliatrice, assumerà presto le sembianze di un salvatore. Il miracolo del sacrificio è la formidabile “economia” della violenza che realizza. Esso polarizza contro una vittima tutta la violenza che, un istante prima, minacciava l’intera comunità. Questa liberazione sembra tanto più miracolosa quanto più interviene *in extremis*, nell’istante in cui tutto sembrava perduto⁹³.

La violenza e il sacro

Siamo pervenuti al nocciolo teoretico della teoria girardiana sulla connessione tra la violenza e il sacro: il sacro arcaico si è sprigionato dai meccanismi vittimari di capro espiatorio che riuscirono a contenere la violenza, scatenata nei gruppi umani primitivi dai desideri mimetici e dalle rivalità da essi generate. «Ciò che il desiderio di uno stesso oggetto non fa mai – riconciliare gli avversari – paradossalmente lo fa l’odio per uno stesso nemico»⁹⁴. Nelle crisi conflittuali delle prime comunità il sacrificio funzionava come una sorta di “scambiatore” di violenza: la violenza collettiva si scaricava mediante un atto di violenza minore o particolare. Il linciaggio della vittima acquistò un significato fondatore, perché dal suo sacrificio nasceva, o in un certo senso rinasceva, la comunità, unificata e riconciliata. Questo spiega anche la successiva e sconcertante “riabilitazione della vittima” attestata dai miti. Desta sorpresa, infatti, nel lettore del mito, il contrasto tra la gravità delle colpe che hanno motivato il linciaggio e la successiva sacralizzazione del colpevole. Il motivo non può che essere la percezione della pace raggiunta come dono di una potenza superiore. Il mistero dell’ambivalenza del sacro arcaico deriva dalla compresenza di elementi malefici e benefici che si intrecciano nel sacrificio fondatore, dove una comunità in “buona

⁹³ S 35-36.

⁹⁴ S 34.

federe” giustifica con false accuse la violenza gratuita su una vittima e poi con altrettanta inconsapevole ipocrisia la divinizza.

La teoria girardiana del meccanismo vittimario come rimedio alla violenza collettiva ha suscitato ampi consensi da parte di molti studiosi, ma anche critiche. Si rimprovera al pensatore francese un’ermeneutica eccessivamente unilaterale e onnicomprensiva, che forzerebbe troppo i testi. Eppure, come abbiamo ricordato all’inizio del capitolo, l’ipotesi girardiana del sacrificio fondatore è suffragata dalla testimonianza concorde di un vasto materiale documentario etno-antropologico, con l’ulteriore riscontro di testi letterari antichi e moderni, dalla tragedia classica ai testi di persecuzione di epoca medievale. A giudizio di Girard costituirebbe una mancanza di rigore scientifico relegare il testo mitico negli spazi di un simbolismo fantastico, senza alcuna attinenza con la realtà storica. «Il sacrificio è troppo ricco di elementi concreti per essere semplicemente il simulacro di un delitto che nessuno ha mai commesso»⁹⁵.

L’efficacia del sacrificio fondatore spiega anche la sua permanenza nel tempo. Nel reiterarsi delle rivalità e delle crisi si comincia a istituzionalizzare una ripetizione rituale del sacrificio, dalla quale ci si aspetta lo stesso effetto pacificatore, ma nella quale vanno progressivamente scomparendo gli aspetti più “disumani” e cruenti. Al sacrificio umano si sostituisce quello animale o vegetale, ed è logico che in un processo plurimillenario di raffinamento culturale il rito sacrificale si vada arricchendo di gesti e significati simbolici, in particolare il riconoscimento della “Signoria” divina mediante la rinuncia volontaria a qualche bene materiale. Si assiste soprattutto al perfezionamento etico-religioso del sacrificio, che viene a poco a poco sottratto al rischio della manipolazione magica potenziandone la dimensione spirituale, fino a pervenire al concetto ellenistico di *logiké latréia* (culto razionale o spirituale), ripreso dal giudaismo e dal cristianesimo⁹⁶.

⁹⁵ VS 276.

⁹⁶ «Vi esorto dunque, fratelli, per la misericordia di Dio, a offrire i vostri corpi come sacrificio vivente, santo, gradito a Dio: è questo il vostro culto spirituale (*logiké latreia*)» (Rm 12, 1).

Se in questa lenta evoluzione del sacrificio rituale sfuma progressivamente la sua connessione con la violenza, non si può trascurare il fatto che il meccanismo sacrificale o vittimario sia riapparso con frequenza nella storia come soluzione delle crisi di disgregazione sociale. Un esempio significativo è costituito dal rituale del *pharmakós*, diffuso in molte città della Grecia antica. I *pharmakói* erano individui miserabili che venivano mantenuti a spese pubbliche e che in occasione di qualche calamità venivano cacciati dalla città a sassate o a frustate, se non addirittura uccisi, nella persuasione che con la loro espulsione la città si liberava dal male sovrastante. Si nota un parallelismo tra questo rituale e quello del capro espiatorio descritto nella Bibbia nel cap. 16 del *Levitico*. Nel giorno dell'espiazione (*Jom Kippur*) venivano condotti due capri nel Tempio di Gerusalemme. Il primo era immolato e il suo sangue era utilizzato per purificare il tempio e l'altare; il secondo veniva inviato nel deserto, dopo che il Sommo Sacerdote gli aveva imposto le mani, quasi ad esprimere che su di esso erano stati scaricati i peccati del popolo. Il primo capro era denominato espiatorio e il secondo emissario, ma per entrambi può valere il senso figurato che ha assunto l'espressione *capro espiatorio*, che si applica al presunto responsabile di un evento avverso che colpisce la società, ad esempio un'epidemia o un dissesto finanziario. Per quanto infondate siano le accuse che convergono sul capro espiatorio, e per quanto improbabile possa apparire la sua vittimizzazione per risolvere realmente la crisi, è su di lui che si sfogano l'odio e la paura che si generano in una comunità travolta dalla violenza.

Secondo uno stereotipo universale di aggressione verso minoranze razziali o religiose, i capri espiatori sono normalmente gli individui non integrati, gli stranieri, gli apolidi, uomini o donne con difetti e anomalie fisiche. Girard riferisce il singolare episodio, narrato nella *Vita di Apollonio di Tiana*, di un mendicante che viene lapidato dalla popolazione di Efeso poiché viene identificato come il responsabile dell'epidemia di peste che sta devastando la città⁹⁷. «Io vedo nel

⁹⁷ FILOSTRATO, *Vita di Apollonio di Tiana*, Adelphi, Milano 1988² (Apollonio è una misteriosa figura di asceta, di saggio, di mago-taumaturgo, vissuto nell'Asia Minore nel I sec. dopo Cristo).

racconto di Filostrato un prezioso “anello mancante” tra le trasfigurazioni mitologiche assolute, indecifrabili in modo diretto, e le trasfigurazioni facili da decifrare come la caccia alle streghe nel medioevo»⁹⁸. Un caso storico di vittimizzazione da capro espiatorio è la vicenda della famosa “caccia all’untore”, durante la peste milanese del 1630 raccontata nei *Promessi Sposi*. La gente cominciò ad incolpare alcuni malcapitati di propagare il contagio «con polveri, o con unguenti, o con malie, o con tutto ciò insieme». La seguente descrizione manzoniana illustra con precisione come può avvenire la selezione della vittima in un fenomeno di capro espiatorio: «Il viandante che fosse incontrato da de’ contadini, fuor della strada maestra, o che in quella si dondolasse a guardar in qua e in là, o si buttasse giù per riposarsi; lo sconosciuto a cui si trovasse qualcosa di strano, di sospetto nel volto, nel vestito, erano untori: al primo avviso di chi si fosse, al grido d’un ragazzo, si sonava a martello, s’accorreva; gl’infelici eran tempestati di pietre, o, presi, venivan menati, a furia di popolo, in prigione»⁹⁹.

Girard non è l’unico studioso ad aver rivolto l’attenzione al rapporto tra violenza e religione. La sua teoria presenta alcuni punti di contatto con quella di Walter Burkert, per il quale il sacrificio sorgerebbe nel periodo in cui l’attività fondamentale dell’uomo era la caccia e sarebbe collegato ai rituali con cui i gruppi di cacciatori cercavano di rimuovere il senso di colpa suscitato dall’atto di versare il sangue della vittima. Nel suo ampio saggio sul sacrificio nella religione greca, Burkert sostiene che l’aggressività è la tendenza predominante nell’uomo e il sacrificio costituisce il nucleo essenziale della religione. Anche nella Grecia antica «l’esperienza fondamentale del “sacro” è l’uccisione di vittime. L’*homo religiosus* agisce e diviene conscio di sé in quanto *homo necans*. [...] Non è nella pia condotta di vita, o nella preghiera, o nel canto e nella danza che il dio viene vissuto con la massima intensità, bensì nel colpo d’ascia mortale, nel sangue che scorre, nelle cosce che arrostiscono. Sacro è l’ambito divino, ma

⁹⁸ VSCF 105.

⁹⁹ ALESSANDRO MANZONI, *I promessi sposi*, c. XXXII. Nella *Storia della colonna infame* il Manzoni ha narrato altri episodi storici relativi ai processi contro gli untori.

l'azione "sacra" eseguita nel luogo "sacro" nel giorno "sacro" dall'attore della "sacralizzazione" è lo sgozzamento delle vittime»¹⁰⁰.

La teoria girardiana collima in qualche punto anche con l'ipotesi freudiana del parricidio primordiale, ma Girard dissente profondamente da Freud, perché, pur riconoscendo allo psichiatra viennese il merito di aver formulato per primo l'ipotesi dell'assassinio fondatore, sostiene che ad essere ucciso non è l'unico padre mitico dell'orda primordiale, ma le innumerevoli e realissime vittime sacrificate come capri espiatori da folle di linciatori in preda al contagio mimetico. Lo studioso avignonese osserva che nel triangolo freudiano la mediazione del desiderio imitativo non può che essere esterna, per la differenza di età e di ruolo tra padre e figlio, e pertanto non può provocare nel figlio una rivalità che abbia come oggetto la madre. Inoltre il triangolo freudiano è bloccato sul desiderio della madre, mentre il triangolo girardiano genera infiniti triangoli sostitutivi, tanto numerosi quanto vari sono i desideri particolari.

L'elemento mitico del freudismo è la *coscienza* del desiderio parricida e incestuoso, coscienza-lampo, certo, fra la notte delle prime identificazioni e quella dell'inconscio, ma pur sempre coscienza reale, coscienza alla quale Freud non vuole rinunciare, il che lo obbliga a tradire qualsiasi logica e ogni verosimiglianza, una prima volta per rendere possibile tale coscienza e una seconda volta per annullarla, immaginando l'inconscio-ricettacolo e il sistema di pompe aspiranti e rimoventi che sappiamo¹⁰¹.

Sia la teoria di Burkert sia quella di Freud colgono, nell'intreccio di motivi psicologici e sociologici, il nesso tra il sacrificio e la violenza, ma ignorano la componente mimetica dei dinamismi violenti e soprattutto tralasciano di approfondire l'elemento mistificatorio, cioè la menzogna vittimaria, che consente al meccanismo sacrificale di agire con efficacia nel controllo della violenza e di perdurare nel tempo attraverso le ripetizioni rituali. Sono proprio queste nozioni che danno alla teoria girardiana una maggior penetrazione nell'enigma del

¹⁰⁰ WALTER BURKERT, *Homo necans. Antropologia del sacrificio cruento nella Grecia antica*, Boringhieri, Torino 1981, p. 23.

¹⁰¹ VS 245.

sacro e che forniscono le chiavi interpretative per rinvenire nella Bibbia lo smascheramento dell'ipocrisia vittimaria come unica via per liberare il sacro da ogni ambigua contaminazione della violenza.

CAPITOLO QUINTO

La Bibbia e il sacro

L'interpretazione dei miti

I miti non sono racconti forgiati dalla fervida immaginazione di un letterato, come le avventure di Pinocchio. Sono opere generazionali, tradizioni orali che precedono di molti secoli, forse di qualche millennio, la scrittura. Nella preistoria della cultura, i miti offrono le prime risposte sulle origini del mondo e sul senso della vita. Il mito è portatore di un *lògos* simbolico di una tale potenza espressiva che il pensiero concettuale e astratto non è mai riuscito ad eguagliare. La mitopoiesi attraversa tutta la storia fino a nostri giorni e la letteratura ne fornisce la prova più evidente: sotto varie forme il mito è presente nella poesia tardo medievale, nell'epica rinascimentale, nel movimento romantico, fino alla fioritura contemporanea dei generi *fantasy*. Come abbiamo già ricordato, il problema dell'interpretazione dei miti si è posto fin dagli albori della filosofia. Platone, pur attribuendo una funzione positiva ai culti religiosi tradizionali, sostiene nella *Repubblica* che la mancanza di veridicità e moralità rende il mito inadatto all'educazione dei giovani. «In primo luogo – incominciai a dire – l'inganno più grave, perché rivolto a temi della massima gravità, lo fece chi – fra l'altro mentendo malamente – ascrisse ad Urano quel comportamento che Esiodo gli aveva attribuito, e a Crono la responsabilità di averlo punito. Ma posto pure che quel che fece Crono e quello che ebbe a subire dal figlio fosse vero, non direi proprio che sia materia da doversi senza problemi raccontare a giovani ancora immaturi. Penserei, anzi, che andrebbe, in linea di

massima, tenuto segreto»¹⁰². Pur riconoscendo che l'enorme distanza cronologica dagli eventi narrati non consenta di escludere con certezza la veridicità dei miti, Platone ritiene che tali racconti contengano una falsa immagine delle realtà divine. «Non venga allora, caro amico, un qualche poeta a narrarci che gli dèi, assumendo l'aspetto di stranieri girovaghi, trasformandosi in ogni guisa, si aggirano per le città, né qualcun altro a raccontarci favole su Proteo e Tetide, o a presentarci in tragedia o in altra forma letteraria un'Era di aspetto insolito. [...] Ma neppure tutte le altre frottole dello stesso genere dovranno propinarci. E che la smettano una buona volta di indurre le madri a spaventare i figli, a forza di racconti malsani»¹⁰³. Intuendo anche il rischio di un'imitazione generatrice di violenza, Platone stigmatizza i miti che divulgano comportamenti degli dèi che non sono consoni alla perfezione della natura divina: «Dio è perfettamente semplice, sincero nel dire e nel fare; non cambia di forma, non inganna alcuno né ricorrendo a false immagini, o a parole, e neppure mandando segni della sua presenza, né in sogno, né nella veglia»¹⁰⁴.

A partire dal sec. XIX la *querelle* sul valore cognitivo del mito ha chiamato in causa storici delle religioni, etnologi, antropologi e filosofi. L'antropologia ottocentesca, convinta dell'unità intellettuale del genere umano, ritiene che nel mito si esprima una sorta di pensiero infantile, ingenuo: in questo senso Edward B. Tylor (1832-1917) definisce l'uomo primitivo che crede nell'animismo un *savage philosopher* (filosofo selvaggio)¹⁰⁵. Lucien Lévy-Bruhl (1857-1939) ritiene invece che l'uomo primitivo non disponga dei principi logici dell'uomo "civile": le categorie mitiche, a cominciare dall'idea di soprannaturale, apparterebbero a un modo di pensare "prelogico" e "mistico". A suo giudizio, pertanto, non si può cogliere il significato del mito restando sul piano concettuale dell'uomo moderno, e andrebbe escluso un approccio scientifico di tipo "eziologico", che attribuisce al mito una funzione esplicativa di tipo causale. Altri studiosi non escludono totalmente il mito dall'ambito cognitivo. Ernst

¹⁰² PLATONE, *Repubblica*, 377 B- 378 A.

¹⁰³ *Ibidem*, 381 D-E.

¹⁰⁴ *Ibidem*, 382 E.

¹⁰⁵ EDWARD B. TYLOR, *Primitive Culture*, Murray, London 1920, Vol. I, p. 428.

Cassirer (1874-1945) asserisce che il mito è una forma pre-scientifica, ma non pre-logica, di conoscenza: una forma simbolica ricollegabile all'intuizione, che porta a comprendere il senso dell'io, del tu e del mondo. Per Claude Lévi-Strauss (1908-2009) la mitopoiesi è frutto di un pensiero "selvaggio" legato all'intuizione sensibile e attento alla concretezza del reale, che si colloca nei confronti del pensiero razionale nello stesso rapporto del *bricolage* rispetto all'ingegneria¹⁰⁶.

La "verità" dei miti

L'ipotesi girardiana del sacrificio come mezzo di espulsione della violenza offre una nuova chiave interpretativa dei testi mitologici. Come abbiamo precisato nel capitolo precedente, Girard è pervenuto a questa lettura attraverso un attento studio comparativo: «non c'è testo mitico, rituale, o anche tragico che possa svelarci il meccanismo dell'unanimità violenta [cioè il meccanismo mimetico]. Anche in questo caso è indispensabile il metodo comparativo»¹⁰⁷. I miti di origine e i miti di persecuzione sono portatori di una verità storica extratestuale, che rinvia al sacrificio fondatore e alla sua progressiva sostituzione rituale. Osserva Girard che anche Mircea Eliade, autorevole storico delle religioni e poco incline alle generalizzazioni, in *Storia delle credenze e delle idee religiose* rileva l'esistenza di un assassinio "creatore" in molte narrazioni di miti cosmogonici, che fanno derivare dai frammenti del corpo di una vittima sacrificale la pluralità dei gruppi sociali e delle istituzioni¹⁰⁸. Perché appaia nella sua vera luce questa realtà storica, occorre decostruire il racconto mitico smascherando la falsificazione della colpevolezza della vittima, operata dagli autori del racconto. Questi infatti sono gli stessi persecutori, che in "buona fede" hanno immolato la vittima accusandola di aver commesso dei crimini orrendi che mettevano in pericolo la sopravvivenza della comunità¹⁰⁹. La dimensione

¹⁰⁶ Cfr. LEONARDO LOTITO, *Il mito e la filosofia*, Bruno Mondadori, Milano 2003, pp. 135-165.

¹⁰⁷ VS 431.

¹⁰⁸ Cfr. VSCF 118.

¹⁰⁹ Per indicare questa "buona fede" dei persecutori Girard usa il termine

“fantasiosa” del mito è frutto dell’immaginazione ingenua degli uomini primitivi, che ricoprono di storie “inverosimili” il nucleo veritativo costituito dalla crisi violenta, dal linciaggio e dalla riconciliazione della comunità. Poiché la menzogna vittimaria che motiva l’assassinio fondatore è assolutamente necessaria per il funzionamento del meccanismo sacrificale, e pertanto nemmeno la successiva divinizzazione della vittima può svelarne l’innocenza, il mito è costretto ad “arrampicarsi sugli specchi” per mettere insieme una miscela di colpe orribili che causano eventi tragici, i quali però si risolvono con un vero e proprio *coup de théâtre*, o forse è proprio il caso di dire con un *deus ex machina*.

I testi mitologici sono il riflesso insieme fedele e ingannatore della violenza collettiva che fonda la comunità. [...] lungi dall’essere un’invenzione gratuita, il mito è un testo falsificato dalla credenza dei carnefici nella colpevolezza della loro vittima¹¹⁰.

Nel saggio *Miti d’origine* Girard presenta alcuni esempi di eventi fondatori che imputano un fenomeno di disordine sociale al compimento di crimini abnormi o alla presenza di esseri mostruosi, e spiegano il ritorno all’ordine mediante un meccanismo di capro espiatorio. In un mito degli indiani Dogrib, una donna ha relazioni sessuali con un cane, partorisce dei cagnolini e per questo viene scacciata dalla tribù. Un giorno però scopre che in sua assenza i cuccioli si tolgono la pelle e appaiono come sono in realtà, dei normali bambini. Questo mito attribuisce la crisi di indifferenziazione al crimine sessuale della donna, mentre il lieto fine, che fa seguito alla punizione della donna, rappresenta la soluzione della crisi. Lo stesso schema si ritrova in un mito della tribù sudafricana Venda che racconta la vicenda del re Pitone e delle sue due mogli. L’identità “pitonesca” del re può essere conosciuta solo dalla prima moglie, mentre alla seconda va tenuta nascosta. Questa riesce però a carpire il segreto provocando una terribile siccità in tutto il paese. Il re Pitone si nasconde in fondo all’unico lago rimasto. Per porre rimedio al disastro è necessario che la seconda moglie si immerga nel lago portando

"méconnaissance", che significa letteralmente ignoranza: un’inconsapevole mancanza di comprensione dovuta all’ottundimento dell’intelligenza.

¹¹⁰ DCN 198.

un'offerta al re Pitone. Quando la donna sparisce nell'acqua finisce la siccità.

Esistono troppi miti di questo tipo e l'unica spiegazione ragionevole delle tracce di un processo di capro espiatorio che vi si trovano è che essi abbiano davvero avuto origine da episodi reali di persecuzione. I miti sono il prodotto testuale della genesi da capro espiatorio. Ripeto ancora: a livello di testo singolo non si possono eliminare completamente tutti i dubbi e certo non voglio asserire che la "seconda moglie" sia davvero esistita o che ogni dettaglio del nostro mito o addirittura che l'intero mito riflettano un preciso episodio di vittimizzazione espiatoria. Quello che sostengo è che, statisticamente, ci devono essere vittime reali dietro la maggioranza dei miti che contengono questa tipologia di temi organizzati tutti in maniera simile all'interno di un testo. [...] la teoria mimetica non afferma che il mito sia una rappresentazione fedele dei fatti. Semplicemente sostiene che la probabilità dell'esistenza di una vera vittima dietro ai temi del mito e alla loro disposizione nel testo è molto, molto alta¹¹¹.

In sintesi, Girard incontra nei miti d'origine uno schema fisso: una crisi di indifferenziazione, la designazione di un colpevole in base a determinati segni vittimari, la sua espulsione o uccisione, e infine la sua divinizzazione, in quanto è ormai considerato come l'eroe che salvando la comunità dà origine alla sua organizzazione. «La violenza unanime ha trasformato il malfattore in benefattore divino, in una maniera così straordinaria e ciò nondimeno ordinaria che quasi nessun mito ci parla di questa metamorfosi, per il semplice motivo che è sottintesa»¹¹². Nella formazione dei miti influisce certamente la ritualizzazione del sacrificio fondatore. È ragionevole infatti ipotizzare che i gruppi umani primitivi, affascinati dalla potenza riconciliatrice del sacrificio, abbiano cominciato a ripeterlo in forma rituale, inscenando o riproducendo gli elementi essenziali del meccanismo vittimario. «Il rito è la ripetizione di un primo linciaggio spontaneo che ha riportato l'ordine nella comunità perché ha ricreato contro la

¹¹¹ MO 100.

¹¹² VSCF 95.

vittima espiatoria, e attorno ad essa, l'unità perduta nella violenza reciproca»¹¹³.

L'aspetto più complesso dell'evoluzione rituale del sacrificio è la scelta delle vittime sostitutive: affinché il meccanismo vittimario funzioni la vittima deve avere un legame chiaro con la comunità, ma allo stesso tempo non può appartenervi totalmente, altrimenti si rischierebbe di scatenare realmente la violenza invece di controllarla. In alcune forme rituali in cui si è conservato fino all'epoca moderna il sacrificio umano, come nel cannibalismo della tribù brasiliana dei Tupinamba, gli individui destinati al sacrificio sono dei prigionieri di guerra che vengono inseriti nella comunità, possono sposarsi, avere figli e godere persino di qualche privilegio. Giunto però il momento del sacrificio devono commettere alcune trasgressioni prima dell'immolazione, evidentemente per riprodurre il disordine caratteristico della crisi. I riti contribuiscono a custodire l'ordine socio-culturale, costantemente minacciato dalla violenza, riuscendo a incanalare verso spazi separati. Il rito imita il sacrificio fondatore attualizzandone l'effetto di espulsione della violenza mediante una violenza minore, in alcuni casi semplicemente simbolica, in altri reale.

Nella partecipazione al rito sacrificale la comunità ritrova o rafforza la propria coesione. Il mito rilegge il sacrificio a partire dall'effetto pacificatore, dalla restaurazione dell'ordine culturale e per questo tende a dissimulare la violenza e a non enfatizzare il racconto della crisi e dell'immolazione della vittima. In dipendenza dai riti, i miti si vanno arricchendo nel tempo di elementi coreografici che ne rendono più difficile l'interpretazione, soprattutto quando la distanza cronologica si misura in migliaia di anni. Tuttavia è frequente nel rito la simulazione simbolica (mediante la danza, i cerchi di pietre, il labirinto) della fase culminante del sacrificio fondatore, quello in cui i linciatori accerchiano la vittima.

Il rito è ripresa mimetica delle crisi mimetiche in uno spirito di collaborazione religiosa e sociale, ossia nell'intenzione di riattivare il meccanismo vittimario a vantaggio della società ancor più che a scapito della vittima perpetuamente immolata. Proprio per questo

¹¹³ VS 137.

nell'evoluzione diacronica dei riti i disordini che precedono e condizionano l'immolazione sacrificale si vanno attenuando, mentre l'aspetto festivo e conviviale acquista sempre maggiore importanza¹¹⁴.

Miti e riti derivano da un processo di vittimizzazione e divinizzazione di un capro espiatorio e sono evoluti con influssi reciproci. Poiché negli ultimi secoli il meccanismo vittimario si è notevolmente affievolito, risulta difficile percepire tutti i passaggi che conducono dal sacrificio dell'unica vittima, immolata dalla comunità minacciata dalla violenza mimetica, alla ritualizzazione ripetitiva del sacrificio, con la pluralità delle vittime sostitutive. Come nel sacrificio fondatore, così anche nei riti l'occultamento della violenza dei persecutori è rigorosamente necessario per l'efficacia catartica del meccanismo sacrificale. Anche il rito deve conservare nella vittima quell'ambiguità di malefico/benefico che appare nel sacrificio fondatore. Di qui la necessità di una preparazione sacrificale della vittima, mediante un gioco di appartenenza/estraneità e accusa/riabilitazione che rende tanto enigmatico il rituale del sacrificio. Girard parla a tale proposito di *astuzia* del sacrificio: la vittima viene accuratamente preparata per essere il più possibile simile all'eroe mitologico originario, cioè alla prima vittima trasfigurata nel mito, incarnandone al contempo la potenza malefica (di qui le accuse di crimini mostruosi che piovono sulla vittima) e l'efficacia benefica. Estremamente significativi sono a tale riguardo i rituali di incoronazione e di ringiovanimento di alcune monarchie sacre africane, i quali prevedono che il re commetta le trasgressioni più gravi, compreso l'incesto, per poi purificarsi attraverso un sacrificio e riacquistare così il potere regale che garantisce il benessere della tribù¹¹⁵.

Dai miti alla Bibbia

Nella conclusione del saggio *La violenza e il sacro*, Girard dichiarava di considerare ormai terminata l'indagine sui miti e i rituali e sufficientemente fondata l'ipotesi interpretativa dell'evento fondatore

¹¹⁴ CE 221.

¹¹⁵ Cfr VS 150-156.

come sacrificio di una vittima espiatoria, capace di risolvere l'unanimità violenta e di dare origine alla religione primitiva. Aggiungeva: «l'ampliamento di tale teoria in direzione del giudeo-cristiano e di tutta quanta la cultura è sin d'ora avviato. Proseguirà altrove»¹¹⁶. Pochi anni dopo, nel 1978, Girard pubblicava *Delle cose nascoste sin dalla fondazione del mondo*. Il titolo riprende un versetto del Vangelo di Matteo in cui l'evangelista spiega che Gesù insegnava sotto forma di parabole «perché si adempisse ciò che era stato detto dal profeta: Aprirò la mia bocca in parabole, proclamerò cose nascoste fin dalla fondazione del mondo» (*Mt* 13, 35). Nella lettura girardiana l'espressione allude al fatto che la Bibbia rivela l'innocenza delle vittime sacrificali, a differenza dei miti che rappresentano il punto di vista della folla assassina e hanno bisogno di occultare la menzogna vittimaria. In *Vedo Satana cadere come la folgore* Girard collega il versetto citato con due passi di Matteo e Luca. Nel testo di Matteo, Gesù ammonisce gli scribi e i farisei che ricadrà su di essi «tutto il sangue innocente versato sopra la terra, dal sangue del giusto Abele fino al sangue di Zaccaria» (*Mt* 23, 35). Il passo parallelo di Luca, sempre nel contesto delle invettive contro i farisei, afferma: «perché sia chiesto conto a questa generazione del sangue di tutti i profeti, versato fin dall'inizio del mondo, dal sangue di Abele fino al sangue di Zaccaria» (*Lc* 11, 50-51). Girard precisa che il riferimento alla vicenda di Caino e Abele, precedente alla nascita del popolo ebraico, esclude qualunque interpretazione "antisemita" di questi testi: i destinatari dell'ammonimento sono in realtà tutti gli uomini. Inoltre per lo studioso di Stanford l'espressione "dall'inizio del mondo" non si riferisce alla creazione, ma alla nascita della cultura umana, strettamente connessa all'assassinio di una vittima sacrificale.

Nella Bibbia vi sono ampie tracce degli elementi che caratterizzano il sacro arcaico, a cominciare dal conflitto tra fratelli. L'invidia e il risentimento di Caino sono tipici delle rivalità mimetiche; nella sua prima Lettera, San Giovanni afferma che Caino uccise Abele «perché le sue opere erano malvagie, mentre quelle di suo fratello erano giuste» (1 *Gv* 3, 12). Nel racconto biblico appare chiaro che il delitto

¹¹⁶ VS 430.

di Caino non ammette alcuna giustificazione; Dio stabilisce misericordiosamente il divieto della reciprocità violenta, nel quale è possibile scorgere una prima forma di ordinamento giuridico: «chiunque ucciderà Caino subirà la vendetta sette volte!» (*Gen* 4, 15). Come osserva Alejandro Llano, Dio protegge Caino «non per scusarlo, ma appunto perché non lo si consideri come il primo anello di una catena di vendette»¹¹⁷. L'episodio non subisce alcuna trasfigurazione mitica come avviene invece nel mito fondatore di Roma, in cui l'uccisione di Remo appare pienamente giustificata perché non ha rispettato il limite ideale tracciato da Romolo. «Benché nell'assassinio di Abele si può scorgere un certo carattere fondatore, il racconto biblico lo presenta nettamente come un crimine. In questo senso non è un mito fondatore, ma lo smascheramento biblico dei miti fondatori. La Bibbia mostra che la radice profonda della violenza umana è il peccato originale»¹¹⁸.

La denuncia della menzogna vittimaria traspare in molti libri dell'Antico Testamento: Girard cita vari testi biblici in cui le vittime della violenza persecutoria sono dichiarate innocenti. È il caso di Lot che viene sottratto alle brame perverse degli abitanti di Sodoma, di Giuseppe che risulta innocente sia verso i fratelli sia verso la moglie di Putifar, di Susanna che viene salvata dal linciaggio promosso dalle false accuse dei giudici lascivi. Decisamente illuminanti sono i libri profetici e sapienziali, come il libro di Giobbe, a cui Girard ha dedicato un saggio: *La vittima e la folla* (1985). L'ascesa e la caduta di Giobbe riflettono la tipica oscillazione della folla che passa mimeticamente dall'*osanna* al *crucifige*, trasformando rapidamente l'eroe in un capro espiatorio. La venerazione e la popolarità di cui godeva Giobbe prima della disgrazia sono magnificamente descritte nel testo biblico: «Dopo le mie parole non replicavano / e su di loro scendevano goccia a goccia i miei detti. / Mi attendevano come si attende la pioggia / e aprivano la bocca come ad acqua primaverile. / Se a loro sorridevo, non osavano crederlo, / né turbavano la serenità del mio volto. / Indicavo loro la via da seguire e sedevo come capo, / e

¹¹⁷ ALEJANDRO LLANO, *Deseo, violencia, sacrificio. El secreto del mito según René Girard*, Eunsa, Pamplona 2004, p. 123 (la traduzione è mia).

¹¹⁸ *Ibidem*, p. 105.

vi rimanevo come un re fra i soldati / o come un consolatore d'afflitti» (*Gb* 29, 22-25). Un tale successo non poteva che suscitare invidia e gelosia: infatti la folla si è poi rivolta contro Giobbe e lo ha gettato nel fango: «Ora io sono la loro canzone, / sono diventato la loro favola! / Hanno orrore di me e mi schivano / e non si astengono dallo sputarmi in faccia!» (*Gb* 30, 9-10). I famosi dialoghi di Giobbe con i tre amici si possono comprendere come un momento del processo di vittimizzazione. Apparentemente i tre amici sono venuti per consolare Giobbe, ma ben presto si rivelano come degli inquisitori inviati per estorcere una confessione di colpevolezza, come nel Vangelo gli scribi mandati dai farisei per tendere tranelli a Gesù e coglierlo in fallo nei suoi discorsi.

Gli amici di Giobbe cercano di convincerlo di meritare il linciaggio e, nei momenti di maggiore debolezza, Giobbe ha la tentazione di cedere, e ammettere la propria colpevolezza. Ma alla fine esclama: “Ma io so che il mio Redentore vive e che alla fine si leverà sulla terra”¹¹⁹.

Sia Giobbe sia il misterioso “Servo di JHWH”, protagonista dei quattro canti della seconda parte del libro di Isaia, risultano assolutamente innocenti e non hanno alcun rapporto con la violenza. Essi sono chiaramente una prefigurazione del Messia, ed è solo con Cristo, che accetta liberamente e con piena consapevolezza il ruolo di capro espiatorio per salvare gli uomini dal peccato e riconciliarli con Dio e tra di loro, che viene svelata la menzogna con cui i gruppi umani hanno sempre cercato di scaricare le loro colpe su una vittima innocente¹²⁰.

I quattro racconti evangelici della Passione documentano con chiarezza i due primi momenti del ciclo mimetico: la crisi e l’uccisione collettiva. Gesù stesso aveva profetizzato ai discepoli: «Questa notte stessa per tutti voi sarò motivo di scandalo» (*Mt* 26, 31). Nella Sinagoga di Nazareth, all’inizio del suo ministero pubblico, Gesù si era presentato come l’Unto del Signore che avrebbe portato soccorso alle vittime della violenza umana, suscitando la rabbiosa

¹¹⁹ OCFS 154.

¹²⁰ Cfr. VSCF 174.

reazione dei suoi concittadini che cercarono di metterlo a morte. Nell'ora suprema della Pasqua la misericordia e la giustizia di Cristo, che si solidarizza con le vittime e rifiuta con assoluta intransigenza di lasciarsi coinvolgere nella logica della violenza umana, lo rendono pietra di scandalo su cui inciampano tutti i protagonisti della Passione. Sia pure in modo diverso, tutti si trasformano nella folla omicida che grida il *crucifige*, con l'unica eccezione della Vergine Maria, delle pie donne e di San Giovanni. Le diverse componenti del Sinedrio, i pellegrini giunti a Gerusalemme, i soldati romani, Pilato ed Erode, e persino i discepoli sono travolti da un vortice mimetico di odio e di violenza che lascia Gesù solo sulla Croce, circondato da una folla di linciatori. Due sono però le differenze fondamentali tra i Vangeli e qualunque altro racconto di persecuzione: da un lato la proclamazione inequivocabile dell'innocenza di Cristo, dichiarata persino dal giudice romano; d'altro lato, il terzo momento del ciclo mimetico, cioè il transfert collettivo di divinizzazione, è irriducibilmente diverso da quello dei miti.

La divinità di Gesù non si fonda sullo stesso processo delle divinizzazioni mitiche. Non è la folla unanime dei persecutori a vedere in Gesù il Figlio di Dio e Dio stesso, ma una minoranza contestataria, un piccolo gruppo di dissidenti che si distacca dalla folla distruggendone l'unanimità¹²¹.

A complemento di quanto scrive Girard, si può precisare che tale minoranza non "divinizza" Gesù, ma semplicemente testimonia pubblicamente di credere a ciò che Gesù stesso ha rivelato di essere: il Figlio di Dio fatto Uomo e morto sulla Croce per la salvezza degli uomini.

Cristianesimo e mitologia

Dal razionalismo illuminista al relativismo scettico contemporaneo si è cercato di liquidare il cristianesimo come un mito di morte e di risurrezione simile a tanti altri miti pagani, un mito che si sarebbe affermato nella storia per ragioni socio-politiche. Girard non teme di

¹²¹ VSCF 166.

affrontare i detrattori del cristianesimo sul loro stesso terreno antropologico-etnologico e dimostra in modo scientifico, “carte alla mano”, che i testi biblici e i Vangeli in particolare, sono tutt’altra cosa rispetto ai miti, perché sono i soli a rivelare la menzogna vittimaria che fa “funzionare” il meccanismo sacrificale delle religioni mitiche.

Tengo a precisare che io non parto dai Vangeli per favorire arbitrariamente il cristianesimo e rigettare il paganesimo. La scoperta del ciclo mimetico nei miti, anziché confermare la vecchia credenza dei cristiani nella singolarità assoluta della loro religione, la rende in apparenza più improbabile, più indifendibile che mai. Se i Vangeli e i miti raccontano lo stesso tipo di crisi mimetica, [...] come potrebbe mai esistere fra la mitologia e il cristianesimo la differenza capace di conferire alla nostra religione la singolarità, l’unicità che essa da sempre rivendica? [...] Da qualche secolo, molti cristiani stanno gradatamente perdendo il senso profondo di una singolarità irriducibile della loro religione, e il comparativismo antropologico, con la sua visione mitica del cristianesimo, ha dato un notevole contributo a un simile risultato. Non è questo il motivo per cui certi cristiani devoti diffidano del mio lavoro? Essi sono persuasi che nulla di buono possa venire per il cristianesimo dal comparativismo etnologico¹²².

Girard osserva che anche Nietzsche ha affermato che il giudeo-cristianesimo, difendendo l’innocenza delle vittime, si è differenziato dalle religioni mitiche. Ma per il filosofo tedesco si tratta solo di ipocrisia, frutto di quella “morale da schiavi” che trasforma la debolezza in virtù. Incapaci di reggere il confronto con la vitalità esuberante dei pagani, i cristiani si sarebbero schierati dalla parte delle vittime. In realtà, occorre molta più forza per resistere al contagio mimetico e denunciare la menzogna della folla omicida. La storia l’ha dimostrato molte volte, sia nelle vicende dei totalitarismi del secolo scorso, sia nelle più recenti manifestazioni della cosiddetta “correttezza politica” che soggiace supinamente alle mode culturali. La Croce di Cristo smaschera definitivamente l’ipocrisia dei carnefici e rivela l’innocenza della vittima, emancipando così il religioso da quella logica “sacrificale” che ha segnato in profondità il sacro

¹²² VSCF 145-146.

naturale. Risiede qui, a giudizio di Girard, l'inconfutabile prova documentale-etnologica della differenza assoluta tra il cristianesimo e la religione mitica.

Se i Vangeli trattano dello stesso evento dei miti, così ragionano poi gli etnologi, essi devono essere immancabilmente mitici. I nostri amici hanno dimenticato un'unica cosa. Si può parlare dello stesso assassinio senza parlarne allo stesso modo. Se ne può parlare come ne parlano gli assassini e come ne parla non una vittima qualsiasi, ma quella vittima incomparabile che è il Cristo dei Vangeli. E questa vittima la si può definire incomparabile anche al di fuori di ogni sentimentalismo religioso perché non soccombe mai, su nessun punto, alla prospettiva persecutoria, né positivamente concordando apertamente con i suoi carnefici, né negativamente adottando nei loro confronti il punto di vista della vendetta, che è sempre la riproduzione rovesciata della prima rappresentazione persecutoria, la sua ripetizione mimetica¹²³.

Risoluto a difendere appassionatamente la differenza radicale tra il mito e la Bibbia, in una prima fase della sua ricerca Girard negava il valore sacrificale della morte di Cristo. In *Delle cose nascoste sin dalla fondazione del mondo* lo studioso avignonese era giunto a sostenere che la lettura sacrificale della Passione «deve essere criticata e dichiarata il più paradossale e il più colossale malinteso di tutta la storia»¹²⁴. In seguito ha avuto l'onestà di rettificare, e l'ha fatto più volte, riconoscendo con franchezza il proprio errore. Nel saggio *Teoria mimetica e teologia* dichiara schiettamente: «avevo due volte torto»¹²⁵. E spiega che con l'asserzione di un cristianesimo non sacrificale non intendeva contraddire le formulazioni dogmatiche dell'ortodossia cattolica, ma solo proclamare l'estraneità del cristianesimo a qualunque forma di violenza sulle vittime che può

¹²³ CE 200-201.

¹²⁴ DCN 236.

¹²⁵ Pubblicato in PDS 63-80. Nell'introduzione Girard dichiara di aver scritto il saggio in onore del teologo svizzero Raymund Schwager (1935-2004), che in *Brauchen wir einen Sündenbock? Gewalt und Erlösung in den biblischen Schriften* (Kösel, München 1978) ha riconosciuto il valore scientifico della teoria girardiana, fornendo però un importante chiarimento sulla fondatezza dell'uso del termine sacrificio nel cristianesimo.

ambiguamente nascondersi nel termine “sacrificio”, come avviene nella religione mitica. Il termine sacrificio, riconosce invece Girard, può avere un senso completamente diverso, ed è quello biblico e cristiano del dono di sé per amore. L’ambivalenza semantica del termine sacrificio emerge da un raffronto con l’episodio biblico del giudizio di Salomone: entrambe le donne sono disposte a sacrificare qualcosa, ma mentre la vera madre è disposta a “sacrificare” la propria rivalità per amore del bambino, la falsa madre è disposta a “sacrificare” il bambino alla rivalità. «La differenza tra le due prostitute è ancora tutta lì nella sua assolutezza: da una parte il sacrificio come omicidio, dall’altra il sacrificio come lo spirito che rende pronti a morire per non partecipare al sacrificio come omicidio»¹²⁶. L’opposizione tra i due significati di sacrificio non può essere più radicale ed è chiaro che il senso autenticamente cristiano del sacrificio è quello della vera madre: l’amore oblativo. Il sacrificio della Croce non è espressione di una violenza divina del Padre sul Figlio, ma dell’amore del Figlio che dona se stesso per amore, rifiutando di rispondere al male con il male, alla violenza con la violenza. La violenza è tutta da parte dell’uomo, non di Dio, e Dio ha “pagato di persona” per infrangere la logica della violenza. Il valore redentore della Croce è nell’amore infinito di Cristo, fino al segno supremo del perdono invocato per i carnefici, che “non sanno quello che fanno” (Lc 23, 34). Questo è il senso autentico del sacrificio che spezza la catena delle rappresaglie e delle vendette.

Il giudaismo e il cristianesimo sono radicalmente tutt’altra cosa dai miti poiché sono i soli a rivelare un fenomeno di cui i miti non sospettano neppure l’esistenza, non perché ne siano estranei, ma perché fanno tutt’uno con esso. Il biblico e l’evangelico privano lentamente l’umanità delle sue ultime stampelle sacrificali. Essi ci mettono faccia a faccia con la nostra stessa violenza¹²⁷.

¹²⁶ OCFS 170.

¹²⁷ S 79.

CAPITOLO SESTO

Religione, filosofia e cultura

Religione e società

Non era solo adulazione quella di Polibio quando attribuiva la compattezza dell'organizzazione statale romana alla pia osservanza dei riti religiosi: «Quella superstizione religiosa che presso gli altri uomini è oggetto di biasimo, serve in Roma a mantenere unito lo Stato: la religione è più profondamente radicata e le cerimonie pubbliche e private sono celebrate con maggior pompa che presso ogni altro popolo»¹²⁸. Non è un caso che nelle lingue europee si sia imposto il termine latino *religio*, che si riferisce all'osservanza delle pratiche culturali più esplicitamente dei vocaboli greci *eusébeia* e *threskéia*. Nel saggio su Shakespeare, in un capitolo dedicato alla tragedia *Giulio Cesare*, Girard afferma che l'intima connessione tra religione e società acquista a Roma un significato particolare alla luce dei sacrifici che ne hanno caratterizzato la prima fondazione e le due successive "rifondazioni": l'assassinio di Remo nella fondazione della monarchia, la violenta espulsione di Tarquinio il Superbo in quella della repubblica, la congiura contro Cesare per l'impero. La mattina delle famose Idi di Marzo del 44 a.C., la moglie di Cesare, Calpurnia, vuole trattenere il marito in casa perché in sogno ha visto la sua statua grondare sangue. Ma Decio, uno dei congiurati, convince Cesare a uscire, interpretando il sogno in modo favorevole: «la tua statua da cui sgorgavano getti di sangue / in cui si bagnavano tanti romani sorridenti / significa che da te la grande Roma suggerà / sangue

¹²⁸ POLIBIO, *Storie* VI, 56.

vivificatore, e che grandi uomini / s'affolleranno per trarne reliquie e blasoni»¹²⁹. A giudizio di Girard questi versi sono rivelatori della perspicacia con cui il drammaturgo inglese, ben consapevole dei processi mimetici e delle loro risoluzioni sacrificali, intuisce il ruolo fondatore dell'omicidio di Cesare per il futuro impero romano:

questo stesso assassinio diventa nella conclusione, la fonte del nuovo ordine imperiale. La morte di Bruto mette in moto questa trasformazione, ma il suo ruolo è secondario: è l'assassinio di Cesare l'avvenimento centrale, il punto intorno a cui ruota lentamente la violenza della crisi al fine di fondare, a Roma e nel mondo, un nuovo ordine, un nuovo *Degree*¹³⁰.

Girard sostiene che le istituzioni culturali e sociali hanno la loro origine nel meccanismo sacrificale. È attorno all'uccisione collettiva della vittima che le prime comunità umane trovarono coesione e consistenza, quell'unanimità che nessun patto sociale avrebbe potuto assicurare. A partire dalla sacralizzazione della vittima si forma l'idea di un ordine superiore, "trascendente", che introduce le differenze concettuali determinanti per la formazione della cultura: tra sacro e profano, tra lecito e proibito. Il pensiero girardiano è stato talvolta accostato alle forme di pensiero sociologico per le quali la religione è espressione diretta delle dinamiche sociali. Ad esempio per Durkheim l'unità del *clan* si riflette nel *totem*, cioè nel simbolo religioso; a sua volta il *totem* è il centro ispiratore di credenze, di leggi e di ritualità che aggregano le diverse componenti sociali. La prospettiva girardiana mantiene la circolarità tra il religioso e il sociale, rovesciando però il rapporto a favore del religioso.

A partire dal Secolo dei Lumi le religioni storiche o positive sono state il bersaglio di critiche sempre più radicali e corrosive, fino ad essere rifiutate come fanatismo intollerante, superstizione grossolana, ecc. Nelle versioni più benevole è stato loro riconosciuto un ruolo di supplenza nell'educazione morale delle masse popolari. Questa tesi della "religione civile" non era del tutto originale, visto che già nel V

¹²⁹ WILLIAM SHAKESPEARE, *Giulio Cesare*, Atto II, Scena II, 85-89, in *Teatro completo*, vol. V, Mondadori, Milano 1978, p. 323.

¹³⁰ STI 323-324.

sec. a.C. un sofista, Crizia, sosteneva che la religione sarebbe stata inventata da astuti legislatori, perché solo la paura di sanzioni divine avrebbe potuto trattenere gli uomini dal trasgredire di nascosto le leggi. Fino a Kant e a Hegel viene riconosciuta al cristianesimo una superiorità noetica sulle altre religioni, ma con l'egemonia culturale della sinistra hegeliana e del positivismo scienziato la religione cristiana si trova sempre più sotto attacco. Il marxismo divulga l'idea della religione come alienazione dell'uomo e sovrastruttura sociale che narcotizza le classi proletarie con la promessa di una felicità ultraterrena, avallando le ingiustizie e impedendo la formazione di una coscienza di classe capace di ribellarsi agli oppressori. Seppure per motivi opposti a quelli di Marx, Nietzsche si scaglia con veemenza contro il giudeo-cristianesimo, accusandolo di aver soffocato la vitalità e lo spirito di libertà del paganesimo con i divieti morali e l'apologia della sofferenza e della penitenza. Nietzsche auspica l'avvento di un neo-paganesimo postcristiano, la cui divinità simbolica è Dioniso, il vero Anti-Cristo, il dio tentatore ma anche il dio con cui si può andare al di là del bene e del male. Già assediata sul versante filosofico e sociologico, la religione cristiana viene attaccata anche sul fronte psicologico: Freud inaugura un filone di pensiero in cui la dimensione religiosa è considerata una mera proiezione psichica, se non addirittura una patologia nevrotica. Nel Novecento e in quest'alba del terzo millennio dell'era cristiana le idee marxiste, nietzscheane e freudiane si fondono in una mentalità scettica, relativista, nichilista, decisa ad espellere il religioso dalla sfera pubblica come elemento irrazionale e perturbatore.

Religione e filosofia

L'uomo moderno, e anche il postmoderno nonostante la sua dichiarata sfiducia nella ragione, tendono a postulare una totale incompatibilità ed eterogeneità tra il religioso e il razionale. La teoria girardiana si oppone con solidi argomenti all'ostracismo della religione, contestando le ragioni di chi la ritiene un'inutile zavorra che impedisce il volo del libero pensiero. Innanzitutto occorre riconoscere, avverte Girard, che è stato il sacro arcaico, per mezzo delle fondamentali differenze introdotte dal sacrificio fondatore e dalle sue

ritualizzazioni, ad avviare il processo di formazione del pensiero simbolico e quindi della cultura.

La nostra capacità di distinguere oggetti reali, di confezionare simboli adeguati ai loro referenti, sembra venire meno non appena volgiamo l'attenzione verso noi stessi e cerchiamo di comprendere le distinzioni esistenti in campo culturale, sociale, religioso. [...] l'unica speranza di farlo consiste nell'identificare l'origine e la vera natura della simbolicità. Il problema coincide con l'enigma della religione arcaica, e la sua soluzione è la teoria della vittima spontaneamente selezionata intesa quale simbolo originario¹³¹.

Il diritto, la letteratura, l'arte, la politica, l'economia, traggono la loro origine remota dalla religione. Il caso più emblematico è quello della filosofia, che nasce "all'ombra dei templi" e con la finalità di rispondere a domande tipicamente religiose sul divino e sull'umano. Dopo le critiche di Senofane (VI sec. a.C.) Socrate pone chiaramente la domanda sulla "verità" del mito: «Tu credi veramente ci sia guerra reciproca fra gli dèi e terribili inimicizie e battaglie e altre cose di questo genere quali ci vengono narrate dai poeti, e con le quali i nostri templi sono ornati da valenti pittori, e delle quali è ricamato perfino il peplo che viene portato sull'Acropoli nelle grandi Panatenee? Dovremo dunque dire che queste cose sono vere, o Eutifrone?»¹³².

Nonostante la perspicacia di questo *lògos* critico, la filosofia greca convisse con il paganesimo in una sorta di schizofrenia teoretica, dissociando esistenzialmente la teologia filosofica dalla pratica religiosa: in un certo senso i filosofi cessavano di essere tali quando entravano nel tempio. Paradossalmente fu di nuovo la religione a introdurre nel pensiero un'istanza critica in grado di risolvere la contraddizione. La diffusione del cristianesimo, proprio per la sua coscienza di essere *religio vera*, in quanto fondata sulla Rivelazione divina, avviò il progressivo superamento della dicotomia tra religione e filosofia. Certamente il processo "non fu immediato né facile"¹³³. Nel II sec. Tertulliano, esponente di un atteggiamento avverso alla

¹³¹ VIR 88.

¹³² PLATONE, *Eutifrone*, 5E-6C.

¹³³ GIOVANNI PAOLO II, *Fides et ratio*, n. 38.

filosofia pagana, sosteneva che non può esserci nulla in comune tra Atene e Gerusalemme, tra l'Accademia e la Chiesa¹³⁴. Prevalse però, con Giustino, Clemente, Origene, Agostino, la linea del dialogo con la cultura pagana, nella convinzione che la Rivelazione non esige la soppressione del *lògos* filosofico. Al contrario, in quanto portatrice della pienezza del *lògos*, essa è stata capace di fecondare quei germi di verità (*semina Verbi*) sparsi nella filosofia e nella letteratura greca. È estremamente significativa al riguardo la polemica di Agostino con i neoplatonici, che in nome della filosofia rigettavano la dottrina cristiana e praticavano la magia, la teurgia e il culto dei demoni. Agostino non esita ad asserire che «non sanno essere né filosofi nelle questioni religiose, né religiosi nelle questioni filosofiche»¹³⁵ ed afferma che gli stessi filosofi antichi se avessero potuto conoscere il cristianesimo avrebbero ammesso la propria incoerenza: «se infatti ritornassero in vita quegli illustri uomini dei cui nomi costoro si gloriano e trovassero le chiese gremite e i templi deserti, e il genere umano che, non più attratto dalla cupidigia dei beni temporali e caduchi, corre verso la speranza della vita eterna e verso i beni dello spirito e dell'intelletto, forse direbbero (se fossero tali quali si tramanda che siano stati): “Queste sono le verità di cui non abbiamo osato persuadere i popoli; abbiamo ceduto ai loro costumi di vita invece di condurli alle nostre convinzioni e ai nostri propositi”»¹³⁶.

Si può dire dunque, con Girard, che la Rivelazione cristiana, nella sua inscindibile unità di Antica e Nuova Alleanza, ha modificato radicalmente la relazione tra il religioso e il filosofico, non solo con l'apporto di alcune verità metafisiche, quale ad esempio la creazione *ex nihilo* nel tempo da parte di un Dio Persona, ma anche con il definitivo superamento del sacro arcaico fondato sulla menzogna vittimaria. La passione e la morte di Cristo, suprema testimonianza alla verità resa dalla Vittima in cui riverbera «tutto il sangue innocente versato sopra la terra, dal sangue del giusto Abele fino al sangue di Zaccaria» (*Mt* 23, 35), smascherano le contraddizioni di un pensiero filosofico in grado di elaborare un'acuta e geniale teologia ma

¹³⁴ Cfr. TERTULLIANO, *Contro gli eretici*, 7.

¹³⁵ SANT'AGOSTINO, *La vera religione*, 7, 12.

¹³⁶ *Ibidem*, 4, 6.

impotente a ripudiare i culti idolatrici. Quando San Paolo scrive che con la parola della Croce Dio “ha dimostrato stolta la sapienza di questo mondo” (*I Cor* 1, 20) ha certamente di mira queste incongruenze del pensiero pagano, e non, come asserisce Heidegger, l’interrogazione metafisica in quanto tale, che dovrebbe essere bandita dal cristianesimo in quanto attività resa superflua dalla fede. Al contrario, la sapienza della Croce, smascherando il *lògos* violento del sacro arcaico, ha reso autenticamente libera la filosofia nei confronti dell’universo culturale pagano. Girard afferma che in questo senso la religione supera la filosofia.

Al di qua dei Presocratici verso i quali risalgono Heidegger e lo heideggerismo contemporaneo, non c’è che il religioso, e bisogna capire il religioso per capire la filosofia. Non essendo riusciti a capire il religioso partendo dalla filosofia, bisogna rovesciare il metodo e leggere il filosofico alla luce del religioso¹³⁷.

Cristianesimo e pensiero “debole”

Gianni Vattimo lesse e recensì, nei primi anni ‘80, *Delle cose nascoste sin dalla fondazione del mondo*. Da allora nacque un dialogo tra Vattimo e Girard, attraverso interventi scritti e alcuni incontri privati e pubblici. Per il filosofo torinese l’interpretazione girardiana della Rivelazione come svelamento e demistificazione della violenza del sacro naturale può saldarsi alla critica heideggeriana della metafisica occidentale, che avrebbe lasciata impensata la differenza ontologica elaborando una metafisica dove l’essere è oggettivato, totalizzato, assolutizzato. Scrive Vattimo: «Il rifiuto della metafisica da parte di Heidegger, com’è già chiaro in *Essere e tempo*, è motivato dalla violenza con cui la metafisica riduce l’Essere – e in particolare l’esistenza umana – ad oggettività quantificabile e a meccanismo razionalizzato»¹³⁸. Il limite di Heidegger, a giudizio di Vattimo, è di aver escluso la Rivelazione dall’orizzonte del suo pensiero, mantenendo una rigida separazione tra la filosofia e la fede, espressa

¹³⁷ DCN 31.

¹³⁸ VFD 66.

dalla celebre stigmatizzazione della filosofia cristiana come un “ferro di legno”. Secondo Vattimo, le tesi girardiane mostrerebbero invece che la dissoluzione della violenza del sacro naturale operata dalla Passione di Cristo è perfettamente accordabile con l’ispirazione di fondo del pensiero di Heidegger, che postula la necessità di un oltrepassamento della metafisica per giungere a un nuovo pensiero dell’Essere, un pensiero non oggettivante e calcolante, ma rimemorante o poetante: un pensiero che rispetta l’essere nel suo accadimento (*Ereignis*).

Secondo il filosofo torinese, la “debolezza” che segna il paradigma metafisico heideggeriano dell’essere come “evento” e la lettura girardiana della Passione come svelamento e ripudio della violenza sacrificale potrebbero saldarsi con la propria interpretazione della *kénōsis* del Verbo¹³⁹. Per Vattimo, infatti, il mistero dell’Incarnazione e della Passione può essere letto in termini di indebolimento metafisico dell’Essere, in quanto Dio rinunciarebbe alla condizione di Assoluto assumendo la debolezza, la relatività e la storicità proprie della condizione umana. La Rivelazione cristiana sarebbe rimasta in qualche modo imprigionata nel fissismo della metafisica onto-teologica di derivazione greca, con la sua peculiare concezione di verità stabile, che attribuisce forza di legge alla natura. Ma ora, grazie anche al superamento della metafisica greca operato dall’ermeneutica heideggeriana, che svincola la nozione di verità dall’immobilismo dell’*adaequatio rei et intellectus* e la apre alla pluralità storica delle interpretazioni, la Chiesa potrebbe finalmente liberarsi dai caratteri “fondamentalisti” delle religioni naturali, con il loro rigido apparato di credenze e l’intransigenza dei divieti morali. Non è questa la sede per esaminare la “decostruzione” heideggeriana della metafisica occidentale. È doveroso tuttavia rilevare che nella storia dell’*oblio dell’essere* tracciata dal filosofo di Friburgo non si possono includere né la metafisica platonica, né, soprattutto, la concezione dell’atto *intensivo* di essere elaborata da san Tommaso d’Aquino, nella quale è manifestamente pensata la differenza ontologica fra ente ed essere. Inoltre la nozione di *Ipsium Esse subsistens* dell’Aquinata non ha nulla

¹³⁹ Vattimo ha proposto queste tesi in *Credere di credere* (Garzanti 1996) e *Dopo la cristianità. Per un cristianesimo non religioso* (Garzanti 2002).

a che vedere con quella di *ente sommo* a cui perverrebbe, secondo Heidegger, la concezione occidentale dell'essere.

Per Vattimo la cifra della nuova sensibilità postmoderna, cioè la tolleranza nei confronti di ogni differenza, si può coniugare con il messaggio della Rivelazione cristiana, quando la si indaghi con lo strumento ermeneutico della metafisica "debole". Questo "debolismo", però, è tale solo in apparenza. In realtà è una nuova forma di quel razionalismo gnostico che affiora a più riprese nella storia del pensiero e che aspira a ricondurre la fede cristiana – persino la "follia" della Croce – nei "limiti" della ragione¹⁴⁰. Si può certo sostenere, come Vattimo, che la carità sia la cifra della *kénōsis* di Cristo e del suo compimento sulla Croce, ma è del tutto indebito separare e opporre carità e verità, silenziando la portata veritativa (ontologica) del dogma cristologico che fonda il valore soteriologico della Croce. Secondo il filosofo torinese, il torto maggiore del Magistero ecclesiastico sarebbe proprio quello di restare ancorato alla vecchia metafisica e di difendere e imporre una concezione di legge naturale che conduce ad opporsi al divorzio, all'aborto e all'omosessualità: «se l'ortodossia cattolica dichiara che non si può abortire, non si può divorziare, non si può sperimentare sugli embrioni, e via discorrendo, questo non è un permanere di una certa violenza della religione naturale dentro il quadro di una religione storico-positiva che ha svelato soltanto l'amore?»¹⁴¹.

Certo non può non destare perplessità che Vattimo qualifichi di violenta la riprovazione morale di atti, come quelli dell'aborto e della sperimentazione sugli embrioni, che implicano una notevole dose di violenza del più forte sul più debole. Forse anche per questo Girard si dissocia nettamente da un'interpretazione del cristianesimo che dovrebbe espungere dal Vangelo buona parte del sermone della montagna (con la conferma della piena vigenza del Decalogo), della maggior parte delle parabole, dei discorsi escatologici, e via dicendo: «mi sembra che Vattimo, presentando una sorta di Cristianesimo

¹⁴⁰ Cfr. José María Galván, *Fede debole, amore debole. A proposito del Credere di credere di G. Vattimo*, «Annales Theologici» (1996), pp. 537-547.

¹⁴¹ VFD 9.

edonistico, stia rendendo a noi tutti la vita un po' troppo semplice»¹⁴². È proprio sul plesso verità-carità, e quindi sui problemi connessi al riconoscimento e all'obbligatorietà delle norme etiche, che appaiono più nette le divergenze tra i due studiosi. Scrive Girard: «personalmente concordo con Vattimo quando dice che il Cristianesimo è una rivelazione dell'amore, ma non escludo che sia anche una rivelazione di verità. Perché nel Cristianesimo verità e amore coincidono e sono la stessa cosa»¹⁴³. Vattimo invece scorge nel percorso teoretico della filosofia contemporanea un passaggio dalla *veritas* alla *caritas*, in cui l'indebolimento dell'essere rende possibile il superamento di posizioni autoritarie e l'instaurazione di una comunicazione dialogante come sorgente di verità. In questo senso il relativismo non implicherebbe una posizione teoretica di carattere scettico, ma solo una modalità di tipo metodologico: «non sono tanto convinto che il relativismo sia una teoria sbagliata, perché non è una teoria. Semmai è una dottrina della società, ma nella società bisogna ammettere, per ragioni di carità, molteplici posizioni, e in generale sono convinto di questo: non diciamo che ci mettiamo d'accordo quando abbiamo trovato la verità, ma diciamo di aver trovato la verità quando ci siamo messi d'accordo. Si capisce che è ancora possibile parlare di verità, ma solo perché nell'accordo abbiamo realizzato la *caritas*»¹⁴⁴.

Girard non crede che per superare la conflittualità sociale possa bastare il consenso linguistico intersoggettivo fondato su una generica carità: privare la verità dei suoi inalienabili diritti metafisici la espone al rischio di terribili manipolazioni, come è stato ampiamente dimostrato dai totalitarismi del secolo scorso, nati da vasti consensi popolari, e come accade ai nostri giorni con i problemi sollevati dalle sconfinata possibilità delle biotecnologie. Lo studioso avignonese mette inoltre in guardia dalle cattive interpretazioni di certi "maestri" dell'ermeneutica, ricordando che la famosa sentenza di Nietzsche – "non ci sono fatti ma solo interpretazioni" – (che Vattimo cita spesso), è solo

¹⁴² VFD 38.

¹⁴³ VDF 27.

¹⁴⁴ VDF 32.

frutto di una brillante polemica nei confronti dei vetero-positivisti che erano convinti di proferire un'immortale verità scientifica ogni volta che aprivano bocca. Ma la *boutade* di Nietzsche non può certo funzionare come una teoria dell'interpretazione: non avere altro che interpretazioni è lo stesso che non averne nessuna... La formula di Nietzsche giova a coloro che vogliono trasformare tutti i testi in insulse "narrazioni" o in "storie" più o meno fittizie¹⁴⁵.

Con tutta probabilità, dietro all'opposizione tra *veritas* e *caritas* che emerge nelle affermazioni di Vattimo, si cela appunto una storia di cattiva interpretazione, cioè il fraintendimento della differenza essenziale che esiste tra il *lògos* greco e quello cristiano. Girard affronta la questione in un denso capitolo di *Delle cose nascoste sin dalla fondazione del mondo*¹⁴⁶. A suo avviso, nella storia del pensiero filosofico non è stata mai percepita con chiarezza la profonda differenza che esiste tra il *Lògos* descritto nel prologo del Vangelo di Giovanni e il *Lògos* eracliteo. Per Eraclito la realtà è il risultato di una lotta perenne tra i contrari (caldo-freddo, secco-umido, ecc.) ed è il *Lògos* che li mantiene in armonica unità. Secondo Girard, il primo ad affermarne la diversità rispetto al *Lògos* di Giovanni sarebbe stato Heidegger, il quale definisce «il *Lògos* eracliteo in maniera corretta, come quella violenza – il sacro – che mantiene i doppi insieme, e impedisce loro di distruggersi a vicenda, ma si inganna, invece, sulla realtà del *Lògos* giovanneo»¹⁴⁷. Per il filosofo di Friburgo, infatti, la violenza, pur essendo comune al *Lògos* greco e a quello di Giovanni, si distinguerebbe per una diversa natura: nel primo si tratterebbe di una violenza esercitata da uomini liberi, nel secondo di una violenza subita da uomini schiavi. Riecheggia qui chiaramente la visione nietzscheana del giudeo-cristianesimo come un "platonismo per il popolo", con l'inevitabile corollario della rappresentazione del Dio di Israele come un despota orientale che impone agli uomini il giogo di una Legge arbitraria, il Decalogo, ossia i dieci *lògoi*. Per Girard, questa interpretazione misconosce la vera identità del *Lògos* cristiano:

¹⁴⁵ VDF 82.

¹⁴⁶ Cfr. DCN 328-348. Per questo tema cfr. CLAUDIO TARDITI, *René Girard interprete del Novecento*, UNI Service, Trento 2009, pp. 309-316.

¹⁴⁷ DCN 331.

Se realmente esiste, tra il *Lògos* greco e il *Lògos* cristiano, una differenza essenziale, deve necessariamente apparire sul piano della violenza. O abbiamo detto solo delle sciocchezze, oppure il *Lògos* giovanneo non è affatto ciò che Heidegger ne fa quando lo interpreta, sulla base del Decalogo, come una specie di servo atterrito e autorizzato soltanto a trasmettere gli ordini di un padrone feroce¹⁴⁸.

Il prologo del Vangelo di Giovanni non presenta affatto un *Lògos* che s'impone in modo violento, ma al contrario un *Lògos* espiatorio, espulso e rifiutato dagli uomini: «il mondo non lo riconobbe» (*Gv* 1, 10), «i suoi non l'hanno accolto» (*Gv* 1, 11). Per Girard «bisogna riconoscere nel Verbo di verità il sapere della vittima espiatoria sempre espulso dagli uomini»¹⁴⁹. Il *Lògos* cristiano è irriducibile alla violenza, proprio perché si presenta inerme nel mondo a rendere testimonianza alla verità che *Deus caritas est* (1 *Gv* 4, 8). È il *Lògos* che svela il volto misericordioso di Dio che «fa sorgere il suo sole sopra i malvagi e sopra i buoni» (*Mt* 5, 45) e non risponde alla violenza con la violenza, ma si lascia crocifiggere perdonando i suoi linciatori. Come osserva puntualmente Girard, non si può riconoscere il vero volto di Dio se lo si guarda nell'ottica della religione sacrale. È ciò che accade ai due discepoli che la sera di Pasqua fanno la strada verso Emmaus. Quando appare Gesù «i loro occhi erano incapaci di riconoscerlo» (*Lc* 24, 16), perché erano ancora gli occhi di chi ragiona all'interno di un *lògos* mondano: «Noi speravamo che fosse lui a liberare Israele» (*Lc* 24, 21).

E proprio lui, a loro insaputa, lungo questa strada, insegna a ricavare dalle Scritture una lezione che in precedenza non avevano mai sospettato. Quello che non avevano capito finché credevano in Gesù e nella sua causa, in una forma sacrificale, mondana e menzognera, ecco che lo capiscono nel momento stesso in cui si credono separati da lui per sempre¹⁵⁰.

Secondo lo studioso di Stanford la cultura cristiana ha saputo assumere fin dall'inizio la parte migliore del *lògos* greco, l'interrogazione razionale della verità, lasciando però a lungo in

¹⁴⁸ DCN 334.

¹⁴⁹ DCN 341.

¹⁵⁰ DCN 346.

ombra la novità non violenta, antivittimaria e antisacrificale del *Lògos* giovanneo. Il *lògos* greco-cristiano ha agito come fermento, come anelito alla verità, alla libertà, alla giustizia, all'uguaglianza, nell'immenso travaglio della modernità, nel gigantesco sforzo di pensiero che dall'Illuminismo ha condotto alle ideologie. Ma solo adesso, dopo il terribile bagno di sangue provocato dalle guerre di religione, dalle rivoluzioni, dai totalitarismi, è possibile comprendere che occorre separare definitivamente il *lògos* cristiano dalla violenza sacrificale del sacro arcaico, nascosta nelle culture pagane.

Noi non dobbiamo fare solo un passo indietro [*Schritt zurück*], come raccomandava Heidegger, fino a recuperare i filosofi presocratici, ma dobbiamo farne un secondo, fino alla violenza mitica che ci rivelerà la vera origine della nostra cultura. E quest'origine ci apparirà come la stessa che ha prodotto la Croce, benché fraintesa. Ci sono i segni che la cecità che ci è stata imposta stia per cadere¹⁵¹.

L'antagonismo violento che minaccia continuamente le relazioni umane non dipende originariamente da ragioni ideologiche o religiose, ma da ragioni antropologiche, e cioè dalla presenza nell'uomo del desiderio mimetico, con le sue modalità competitive e rivalitarie. L'affermazione del significato della Croce di Cristo come svelamento del meccanismo vittimario e demistificazione della violenza offre la soluzione radicale per superare l'alternativa verità-carità. D'altra parte questo è ciò che ha lucidamente insegnato Benedetto XVI fin dalla sua prima enciclica, e che ribadì nell'ormai celebre *lectio magistralis* di Regensburg: il cristianesimo rivela il volto autentico di Dio che non agisce mai contro il *lògos*, né, pertanto, con violenza. Una religione che avallasse o addirittura incitasse ad agire in modo violento tradirebbe se stessa. A chi vuole espellere il religioso come sorgente di scontro e contrapposizioni violente, e ricorre per questo al sincretismo o all'indifferentismo relativista, si deve rispondere che la cultura cristiana fondata sulla logica della Croce costituisce uno spazio di incontro umano, di dialogo e di costruzione della pace.

¹⁵¹ VFD 92.

Epilogo

Al termine di questa sommaria ricognizione del pensiero girardiano, è opportuno ricordare che richiamandosi alla distinzione introdotta da Charles Sanders Peirce tra deduzione, induzione e abduzione, Girard ha precisato: «Il mio pensiero è una forma di pensiero *abduttivo*»¹⁵². L'abduzione è un tipo di inferenza congetturale o ipotetica che costituisce il primo passo della conoscenza scientifica. Benché la luce proiettata dall'ipotesi girardiana sull'enigma del sacro lasci ancora zone d'ombra, è doveroso riconoscere la coerenza logica dello schema delineato dallo studioso franco-americano: collegando tra loro, da un lato il mimetismo dei desideri e i fenomeni di capro espiatorio, e dall'altro la mitizzazione dei sacrifici fondatori e le ripetizioni rituali del sacrificio, Girard ha approntato una griglia concettuale che consente di leggere in modo unitario e coerente i dati fenomenologici e di fornire una spiegazione solidamente fondata del valore antropologico della religione: «Se c'è una scienza dell'uomo, questa è la religione»¹⁵³. La tesi culminante dello smascheramento operato dalla rivelazione giudeo-cristiana nei riguardi della menzogna vittimaria che ha avallato lungo la storia il sacrificio di innumerevoli capri espiatori, trova oggi una singolare conferma nel riconoscimento universale di cui gode il dovere morale della difesa e protezione delle vittime. *I care* è il motto che esprime uno dei valori più condivisi dall'uomo contemporaneo, almeno nel mondo cosiddetto occidentale. La solidarietà con i perseguitati politici, i soccorsi alle popolazioni colpite da catastrofi naturali, la difesa delle minoranze, l'impegno per garantire la sicurezza nel lavoro e via dicendo, sono valori universalmente riconosciuti, anche se non sempre realizzati in modo efficace e spesso associati a posizioni contraddittorie, come la difesa

¹⁵² OCFS 151.

¹⁵³ OCFS 134.

dell'aborto e dell'eutanasia. L'attenzione ad evitare qualunque discriminazione ingiusta si riflette persino nell'impegno per rimuovere dal linguaggio quei termini che hanno assunto socialmente una connotazione dispregiativa: non si parla più di *handicap* ma di diversa abilità, non più di vecchiaia ma di terza età, non più di spazzino ma di operatore ecologico.

Qualcuno potrebbe osservare che la sensibilità odierna, che si esprime in forme sociali di tolleranza e di rispetto delle differenze, sia più un frutto dell'illuminismo che del cristianesimo, ma all'obiezione si può rispondere che si tratta di istanze originariamente cristiane, liberate dai condizionamenti del "sacro naturale" che per lungo tempo hanno segnato lo sviluppo storico del cristianesimo. D'altra parte è evidente che la stessa "riforma" illuminista è stata incapace di interrompere la linea di violenza sacrificale che dalle ghigliottine giacobine ha condotto ai gulag sovietici. L'orizzonte geo-politico all'inizio del terzo millennio mostra focolai di violenza sparsi un po' dovunque. Le enormi sperequazioni nelle condizioni di vita tra paesi poveri e paesi ricchi e le tensioni tra le varie civiltà del pianeta accrescono il timore che la violenza possa esplodere in modo fatale. Né il *lògos* della scienza né quello del pensiero debole sembrano capaci di fronteggiare il pericolo: essi propongono di eludere le questioni di "principio" per raggiungere accordi di tipo pragmatico, mentre è evidente che le gravi carenze etiche di cui soffrono oggi l'economia, la politica, le istituzioni sociali, la famiglia, la scuola, si possono affrontare solo con convinzioni "forti". "Solo un dio ci può salvare", ebbe a dire Heidegger nella famosa intervista a *Der Spiegel*, pubblicata postuma. Girard ha in un certo senso suffragato la diagnosi heideggeriana, dimostrando che il meccanismo sacrificale ha garantito lungo i secoli un certo controllo della violenza. Ora però – nota spesso Girard – la dissoluzione della violenza sacrificale operata dal cristianesimo è pienamente manifesta e perciò le società contemporanee sono rimaste prive del più efficace baluardo contro gli impeti bellicosi suscitati dal mimetismo.

La croce ha distrutto per sempre il potere catartico del meccanismo del capro espiatorio. Di conseguenza, il Vangelo non propone nessun "lieto fine" alla nostra storia, ma ci offre due opzioni, cioè ci offre libertà di scelta, esattamente quello che le ideologie non permettono

mai! Il Vangelo ci permette di imitare Cristo e abbandonare la nostra violenza mimetica, o di imitare Satana e correre il rischio di autodistruggerci. Il sentimento apocalittico si fonda su questo rischio¹⁵⁴.

Come ha osservato giustamente Stefano Tomelleri, l'Apocalisse «è la metafora di una crisi mimetica che coinvolge tutta l'umanità. Per Girard questa crisi, nei Vangeli, non ci è presentata come la vendetta del Dio di fronte all'atteggiamento empio dell'uomo, ma come l'esito verso il quale andrà incontro l'umanità se non avrà il coraggio e la sapienza di accogliere il messaggio evangelico, e cioè di rifiutare ogni violenza e ogni reciprocità negativa della mimesi. La violenza dell'Apocalisse preannunciata dai Vangeli non è divina, ma è sempre riferita agli uomini»¹⁵⁵.

Per certi settori della cultura, il “dio che ci salva” potrebbe essere nientemeno che l'allegro e rumoroso Dioniso, il quale, come ha scritto il sociologo Michel Maffesoli, starebbe cacciando il serio e laborioso Prometeo, simbolo della modernità¹⁵⁶. Secondo Maffesoli, al paradigma razionalistico ed ascetico-virtuoso che nell'Ottocento e nella prima metà del Novecento privilegiava il dovere sul piacere ed imponeva tirannicamente i valori dell'efficienza produttiva e della massimizzazione dei profitti, starebbe subentrando a poco a poco una mentalità che dà spazio alla fantasia, alle passioni, alla sensualità. Si tratterebbe, ecco il riferimento a Dioniso, di un paradigma “orgiastico”, caratterizzato da un certo immoralismo e destinato a favorire l'esuberanza della libertà e a superare la rigidità delle norme etico-religiose e delle istituzioni tradizionali. Di fronte a questa prospettiva, la riflessione girardiana ci mette in guardia da imprudenti ottimismo. Lo scatenamento orgiastico delle passioni crea l'illusione della libertà, ma produce in realtà la perdita dell'identità personale, la confusione dei ruoli, la cancellazione delle simmetrie gerarchiche che sono l'ossatura della compagine sociale. In tale indifferenziazione

¹⁵⁴ OCFS 187.

¹⁵⁵ STEFANO TOMELLERI, *René Girard. La matrice sociale della violenza*, Franco Angeli, Milano 1996², p. 85.

¹⁵⁶ MICHEL MAFFESOLI, *L'ombra di Dioniso. Una sociologia delle passioni*, Garzanti, Milano 1990.

caotica si acuisce la sudditanza ai desideri mimetici e alle conseguenti rivalità violente. La solidarietà orgiastica è quella della massa spersonalizzata in balia di umori e sentimenti effimeri, molto simile alla “società liquida” brillantemente descritta da Zygmunt Bauman, in cui l’emancipazione, la de-regolamentazione, l’autoreferenzialità dei desideri “liquefanno” le strutture più solide: l’odierna crisi del matrimonio, della famiglia e della natalità ne sono la prova più eclatante.

Lo *Zeitgeist* della nostra epoca è ben rappresentato, e in parte generato, da una filosofia tendenzialmente scettica e relativista, che ha rinunciato a racchiudere la realtà in un sistema di idee chiare e distinte e si accontenta di porsi come mediazione ermeneutica tra le diverse concezioni del mondo, ritenute equivalenti. La pretesa cartesiana di elaborare una filosofia dotata di certezza *more mathematico*, nata dall’aspirazione a diventare *maître et possesseur de la nature*, ha sbarrato la strada al sapere metafisico e ha aperto il passo da un lato al razionalismo idealista, dall’altro al positivismo scientifico, e nell’uno e nell’altro caso si è rivelata una forma di pensiero tendenzialmente arrogante e spesso aggressivo. La *boutade* hegeliana *tanto peggio per i fatti (se non si accordano con la teoria)* ha trovato una perversa applicazione nei totalitarismi ideologici; la scienza, avendo perso l’unità del sapere e la guida dell’etica, si è posta troppe volte contro l’uomo. L’esperienza della violenza prodotta dalle ideologie e dalla tecnolatria può spiegare l’attuale ripiegamento scettico della filosofia, con il conseguente relativismo ermeneutico che rinuncia ai fatti per limitarsi alle interpretazioni. Occorre però osservare che questa ermeneutica all’insegna della tolleranza si trasforma facilmente in una “dittatura del relativismo” di stampo decostruzionista e nichilista, che Girard ha denominato con arguzia “metafisica funeraria”, perché teorizza la fine di tutto: della filosofia (soprattutto se “fondazionalista”), della ricerca del senso, della storia, ecc.

Il relativismo filosofico ha avuto un ampio seguito in Francia, nelle ultime decadi del XX sec., e vi sono confluite la filosofia analitica del linguaggio, l’ermeneutica heideggeriana, la semiologia post-strutturalista e le teorie psicanalitiche. Su questo *mainstream* del pensiero postmoderno si stende l’ombra inquietante del nichilismo nietzscheano, espresso in un celebre appunto del 1884, per la

composizione della quarta parte dello *Zarathustra*: «Noi facciamo un esperimento con la verità! Forse l'umanità andrà perduta! Ebbene, così sia!»¹⁵⁷. Lo stesso Nietzsche affermava che non ci si può sbarazzare di Dio finché si continua a credere alla grammatica. Non a caso le teorie che hanno furoreggiato in Francia a partire dagli anni Sessanta e Settanta si sono concentrate soprattutto sulle funamboliche e proteiformi potenzialità semantiche del linguaggio, disinteressandosi con scettica noncuranza della sua funzione referenziale-veritativa. Autori come Lyotard, Foucault, Derrida, Baudrillard, Deleuze, Guattari, benché molto diversi per interessi tematici e proposte teoretiche, convergono nel problematizzare la presa conoscitiva del linguaggio e condividono una posizione filosofica antifondazionista. Le parole sarebbero solo segni convenzionali con cui possiamo costruire il mondo come vogliamo e vana sarebbe la pretesa di voler afferrare *humanis verbis* l'essere reale. Il testo, ogni testo, sia esso scientifico, filosofico o "sacro", non sarebbe che un'abile tessitura di segni che creano l'illusione di un mondo di significati. Ma è un mondo fittizio, illusorio, e se qualcuno avanzasse la pretesa di conoscerne la "verità" bisognerebbe curarne il dogmatismo con la medicina retorica dell'ironia, come fa dire Umberto Eco al protagonista del *Nome della rosa*, il dotto francescano inglese Guglielmo da Baskerville, allievo di Ruggero Bacone, amico di Guglielmo di Ockham e Marsilio da Padova: «Forse il compito di chi ama gli uomini è di far ridere della verità, *fare ridere la verità*, perché l'unica verità è imparare a liberarci della passione insana della verità»¹⁵⁸.

Collocate in questa cornice culturale, le teorie girardiane acquistano un particolare interesse filosofico. Nell'introduzione alla raccolta di

¹⁵⁷ «– wir machen einen Versuch mit der Wahrheit! Vielleicht geht die Menschheit dran zu Grunde! Wohlan!» (*Nietzsche Werke*, ed. crit. a cura di G. Colli e M. Montinari, vol. VII/2, *Nachgelassene Fragmente (Frühjahr bis Herbst 1884)* Walter de Gruyter, Berlin-New York, 1974, p. 84 (25 [305])).

¹⁵⁸ UMBERTO ECO, *Il nome della rosa*, Bompiani, Milano 1980, p. 494; è giusto precisare che successivamente lo stesso Eco ha preso le distanze da un'ermeneutica eccessivamente spregiudicata, chiarendo che la coerenza semantica di un testo resta il criterio fondamentale per giudicare della "bontà" delle sue interpretazioni (cfr. *I limiti dell'interpretazione*, Bompiani, Milano 1990).

saggi pubblicati con l'eloquente titolo *La voce inascoltata della realtà*, Girard ha dichiarato che i suoi scritti «non riflettono le mode chiasse dell'ultimo scorcio di secolo, le diverse reincarnazioni della cosiddetta *French theory* che, negli anni della loro composizione, dominava la scena delle università americane... Tutte queste teorie consistevano in una distruzione illusoria della realtà»¹⁵⁹. La critica di Girard nei confronti dell'ipertestualismo della linguistica post-strutturalista è netta ed esplicita:

Si è finito per trasformare tutto questo in un nuovo vangelo e per farne un nichilismo testuale molto più tirannico e oppressivo di tutti i nichilismi precedenti; questa volta, è la possibilità stessa della verità nell'ambito dell'uomo che ci è preclusa, è la nozione stessa di uomo e di umanità, ci dicono, che si sta dissolvendo, è negata in modo autoritario la possibilità di scoprire qualcosa di decisivo, non c'è altro che il linguaggio, e il linguaggio, in ultima analisi, funziona sempre a vuoto perché non può riferirsi che a se stesso¹⁶⁰.

La lezione che emerge dalle opere di Girard è invece quella di un solido realismo ermeneutico, che può contribuire a sdoganare la riflessione filosofica dall'*impasse* dello scetticismo relativista, allergico alle istanze "veritative", soprattutto se di genere metafisico e religioso: «da un punto di vista filosofico si dovrebbero sempre sottolineare gli aspetti realistici della mia teoria»¹⁶¹. Il realismo girardiano, senza sudditanze ingenuie di carattere letteralista o fondamentalista e superando i pregiudizi e le eccessive cautele di derivazione relativista, ha potuto rinvenire nei testi mitologici una verità "storica" di fondamentale importanza, e cioè che l'ordine e l'organizzazione sociale delle primitive comunità umane traggono origine da una violenta crisi risolta per mezzo di un sacrificio. In una varietà straordinaria di forme narrative, le mitologie di ogni luogo del pianeta attestano con una sostanziale e ineludibile unanimità la vicenda davvero sconvolgente che nel caos primordiale, simboleggiato spesso nei miti dalla guerra tra gli dèi, la violenza di tutti contro tutti si risolve improvvisamente nella violenza di tutti contro uno. Nel lento

¹⁵⁹ VIR 11.

¹⁶⁰ DCN 162.

¹⁶¹ OCFS 111.

processo che in decine di migliaia di anni ha condotto dagli ominidi all'*homo sapiens sapiens*, il meccanismo vittimario del capro espiatorio servì da valvola di scarico o parafulmine della violenza. Quando le rivalità mimetiche spingevano i primitivi gruppi umani sull'orlo dell'autodistruzione violenta, il gruppo si coalizzava nell'identificazione di un colpevole, il cui successivo linciaggio riportava "miracolosamente" la pace e la concordia, con un tale beneficio per la comunità che la vittima sacrificale veniva poi divinizzata. È così che nei tempi remoti dell'umanità è sorta la dimensione sacrale, con la sua caratteristica ambiguità: violenta e pacificatrice, malefica e benefica.

In un certo modo io credo davvero nella "verità" del testo. Non credo che tutti i testi siano veritieri, ma credo che il rito imiti necessariamente un evento *realmente* accaduto. Nel raccontarlo poi, il mito non può far altro che distorcere quello stesso evento, ma lo fa in un modo che permette di scoprire e controllare il principio guida di quella distorsione. [...] Io non sto certo parlando di un'originalità assoluta del testo in senso filosofico, dico soltanto che c'è qualcosa di nascosto nel testo che si riferisce a un evento reale: il meccanismo del capro espiatorio¹⁶².

In un Occidente che accusa il cristianesimo di etnocentrismo culturale, di colonialismo religioso, di intolleranza dogmatica, che ne fa insomma il capro espiatorio dei tempi moderni, la voce di Girard si è alzata con forza per dimostrare che è proprio dal Vangelo che scaturiscono gli atteggiamenti di cui oggi, pur in mezzo a tante contraddizioni, può andar fiero il mondo occidentale: la solidarietà con le vittime, il rispetto delle minoranze, l'apertura nei confronti del diverso, ecc. La violenza umana non ha nulla a che vedere con la convinzione di verità propria della fede cristiana, ma nasce nel cuore dell'uomo che si lascia accecare dai desideri mimetici, o, in termini cristiani, dalla concupiscenza causata dal peccato originale, e la via più sicura per fronteggiarla passa per l'imitazione della *kénōsis* di Cristo, «il quale, pur essendo di natura divina, non considerò un tesoro geloso la sua uguaglianza con Dio, ma spogliò se stesso, assumendo la condizione di servo e divenendo simile agli uomini; apparso in forma

¹⁶² OCFS 140.

umana, umiliò se stesso facendosi obbediente fino alla morte e alla morte di croce» (*Fil 2, 6-8*).

Mi piacerebbe scrivere un libro che fosse l'interpretazione totalmente cristiana della storia della religione. Quello sarebbe davvero la storia del sacrificio. Dimostrerebbe che le religioni arcaiche sono state le prime vere educatrici dell'umanità, che l'hanno condotta lontano dalla violenza arcaica. Dopodiché Dio si fa vittima per liberare l'uomo dall'illusione del Dio violento, che deve essere sostituito in favore della conoscenza che Cristo ha di suo Padre¹⁶³.

¹⁶³ OCFS 171.

Bibliografia

Mi limito a riportare le opere più significative consultate per la stesura del testo: al loro interno si possono trovare ulteriori indicazioni bibliografiche.

La bibliografia completa di René Girard è disponibile nel *website* del COV&R: <http://www.uibk.ac.at/theol/cover/>.

AA. VV., *René Girard et le problème du mal*, a cura di Michel Deguy e Jean-Pierre Dupuy, Grasset, Paris 1982

AA. VV. *La spirale mimetica. Dodici studi per René Girard*, a cura di Maria Stella Barberi, Transeuropa, Ancona-Massa 2006

AA. VV., *Male e redenzione. Sofferenza e trascendenza in René Girard*, a cura di Paolo Diego Bubbio e Silvio Morigi, Edizioni Camilliane, Torino 2008

AA. VV., *Catastrofi generative. Mito, storia, letteratura*, a cura di Maria Stella Barberi, Transeuropa, Massa 2009

AA. VV., *Religioni, laicità, secolarizzazione. Il Cristianesimo come "fine del sacro" in René Girard*, a cura di Maria Stella Barberi e Silvio Morigi, Transeuropa, Massa 2009

CARRARA ALBERTO, *Violenza, sacro, rivelazione biblica. Il pensiero di René Girard*, Vita e Pensiero, Milano 1989

COLOMBO ADELE, *Il sacrificio in René Girard. Dalla violenza al dono*, Morcelliana, Brescia 1999

- FORNARI GIUSEPPE, *Da Dioniso a Cristo. Conoscenza e sacrificio nel mondo greco e nella civiltà occidentale*, Marietti 1820, Genova-Milano 2006
- KIRWAN MICHAEL, *Discovering Girard*, Darton, Longman and Todd, London 2004
- *Girard and Theology*, T. & T. Clark, London-New York 2009
- GENTILE MASSIMO, *Giustizia e desiderio. La verità della vittima nel pensiero di René Girard*, Giappichelli, Torino 2003
- LLANO CIFUENTES ALEJANDRO, *Deseo, violencia, sacrificio. El secreto del mito según René Girard*, EUNSA, Pamplona 2004
- MANCINELLI PAOLA, *Cristianesimo senza sacrificio. Filosofia e teologia in René Girard*, Cittadella, Assisi 2001
- MATTEO ARMANDO, *Presenza infranta. Il disagio postmoderno del cristianesimo*, Cittadella, Assisi 2008
- ORSINI CHRISTINE, *La pensée de René Girard*, Retz, Paris 1986
- STRUMMIELLO GIUSI, *Il logos violato. La violenza nella filosofia*, Dedalo, Bari, 2001
- TARDITI CLAUDIO, *René Girard interprete del Novecento*, UNI Service, Trento 2009
- TOMELLERI STEFANO, *René Girard. La matrice sociale della violenza*, Franco Angeli, Milano 1996²
- TUGNOLI CLAUDIO, *Girard. Dal mito ai Vangeli*, Messaggero, Padova 2001
- WILLIAMS JAMES G., *René Girard. A Biographical Sketch*, in *The Girard Reader*, a cura di J. G. Williams, Crossroad, New York 1996