



**PER UNA GENEALOGIA DELLA CIVILTÀ**  
**Il fratricidio di Caino**  
**FAUSTO PELLECCIA**

«L'homme est plus général que sa vie et ses actes. Il est comme  
prévu pour plus d'éventualités qu'il n'en peut connaître.  
M. Teste dit : Mon possible ne m'abandonne jamais»  
Paul Valery, *Monsieur Teste*<sup>1</sup>.

1 Athanasios Alexandridis, pedopsichiatra e psicanalista, in un dialogo immaginario con Monsieur Teste di Paul Valery, mette in esergo del suo libro su *La violenza*, (ed. Ikaros, Atene, 2007) una notazione etimologica originale, seguita da una risposta di quest'ultimo tratta dal testo di Valery: «*Bios* e *Bia* (= vita e violenza) sono due parole che hanno la stessa radice. Entrambe provengono dalle parole sanscrite *Jvah*, che vuol dire *niente*, e *Jiva* che significa *violenza*». Bene! –dice Monsieur Teste – l'essenziale è contro la vita».

Va segnalato che questi enunciati sarebbero incomprensibili nel quadro di questa riflessione se si confondesse «violenza» con «aggressività» e se non si prendesse in considerazione una violenza «organizzatrice» legata alla sopravvivenza, e dunque fondamentale, per riprendere i termini di Jean Begeret.[cfr. *La violenza e la vita. La faccia nascosta dell'Edipo*, tr.it. E. Cimino, ed. Borla, Milano, 2000]

Del resto, il termine tedesco *Gewalt*, il cui significato comprende al tempo stesso sia la *potestas* sia la *violentia*, non trova una traduzione univoca nelle altre lingue europee. Étienne Balibar, nella voce "Gewalt" redatta per l'*Historisch-kritisches Wörterbuch des Marxismus*, mostra la possibilità di utilizzare positivamente questa ambivalenza: considerato dall'esterno, il termine tedesco *Gewalt*, designa l'antitesi del diritto o della giustizia e, al tempo stesso, la loro realizzazione e il loro esercizio per mezzo di un'istituzione (generalmente lo Stato). Questa ambivalenza non è necessariamente un inconveniente. Essa indica al contrario l'esistenza di una dialettica latente o di un'"unità dei contrari" costitutiva della politica. Scindendo la *Gewalt* in "potere" e "violenza", non si deve pensare alle due facce, istituzionale ed anti-istituzionale, della violenza, perché molta della violenza apparentemente anti-istituzionale si iscrive nel registro del diritto. Gran parte della violenza statale, denunciata come illegittima, è invece di vitale importanza per il mantenimento della macchina istituzionale. Il problema, che investe direttamente l'ambivalenza della *Gewalt*, va dunque spostato su un nuovo piano: non dovrebbe riguardare solo la natura di quell'ambivalenza,

## 1. Il primo omicidio dell'umanità: intersezioni tra teologia e psicanalisi

La storia di Caino e Abele, il fratricidio che interviene come una conseguenza pressoché ineluttabile del racconto della caduta, presentandosi come il «peccato originale in atto», ha avuto numerose, divergenti interpretazioni da parte di teologi, filosofi, antropologi e psicanalisti. Il racconto biblico, comunque lo si interpreti, è un'allegoria che discende dal mito in ragione della traccia duratura che essa ha impresso nello psichismo umano.

Del resto, com'è noto, il mito dei due fratelli rivali è un tratto comune a molte culture. Basti qui rammentare i gemelli primordiali dei miti delle popolazioni siberiane e delle tribù amerinde, i fratelli Shun e Yao della mitologia cinese o, infine, Romolo e Remo nel mito della fondazione di Roma.

Si tratta, infatti, di un mito che rivela evidenti somiglianze con quello che Freud ha forgiato in *Totem e tabù* come costruzione ermeneutica per pensare la condizione "originaria" dell'umanità a partire da un atto criminale, fondatore e decisivo, non solo in quanto generatore di nuovi dispositivi psichici, ma anche perché ha gettato le basi di un modello di società al quale ciascuno di noi, credente o non credente, ebreo o non ebreo, è stato "educato" a riferirsi.

Al di là della specificità dello stesso fratricidio, reale o immaginario, o della questione del doppio o della sua ombra, è la morte del proprio simile che qui è in gioco. Che si tratti di individui, di gruppi o di popolazioni, quando l'uomo intraprende l'annientamento dell'uomo, riaffiora immediatamente la rappresentazione del fratricidio originario, e Caino, portato in giudizio, è chiamato a rispondere del suo crimine per l'eternità.

---

ma piuttosto la possibilità di pensare e praticare un altro genere di *Gewalt* al di là di quella del diritto e dello Stato. In altri termini, l'ambivalenza del termine non va subita, ma sfruttata positivamente per porre «la difficile questione di sapere se esiste una modalità specificamente proletaria di azione violenta». Il problema, posto da Balibar nei termini di una «specie di *Gewalt* al di là della *Gewalt*», riguarda la praticabilità di una *Gewalt* al di là della falsa opposizione tra violenza e non-violenza, al di là di una concezione metafisica della *Gewalt* come male assoluto. Walter Benjamin pose la «questione di una violenza di altro genere (*die Frage nach andern Arten der Gewalt*)» in un densissimo scritto datato 1921 [*Per una critica della violenza*, tr.it. Asterio, Trieste, 2020]. Questa *Gewalt* di altro genere non è la forza che decide in uno scontro tra diritti uguali, ma ciò che è in grado di interrompere uno stato di eccezione (*Ausnahmezustand*) permanente. Lo stesso che, in termini marxiani, si delinea come la perenne «guerra civile» tra la *Kapitalistenklasse* e la *Arbeiterklasse*.

La potenza suggestiva del racconto biblico risiede, in primo luogo, nella sua estrema concisione, ma anche nella precisione quasi clinica con cui è descritta l'apparizione violenta del fratello nella storia degli uomini fino al culmine dell'atto criminale. È nella *Genesi*, infatti, che la parola *fratello* compare per la prima volta nella Bibbia, e che vi viene ripetuta con insistenza. Ed è nello scandalo dell'omicidio che nasce il nuovo concetto del *fratello garante di suo fratello*.

Considerato isolatamente, questo racconto potrebbe presentarsi come un condensato del pessimismo sulla "malvagità" primitiva della natura umana. Ma la problematica della fratellanza che esso propone sembra non soltanto indissociabile dagli altri eventi metaforici del divenire umano, narrati nella *Genesi* – la Caduta e il Diluvio – ma costituisce altresì un collegamento necessario e un salto decisivo nel processo di ominazione che viene descritto in quel testo.

Il 16 febbraio del 1915, in occasione di una conferenza a Vienna, nel momento in cui la prima guerra mondiale, la più cruenta di tutte quelle che l'umanità aveva conosciuto in precedenza, era in pieno svolgimento, Freud ricorderà, disilluso, quel primo omicidio della *Genesi*: "Proprio l'imperiosità del comando 'non uccidere' ci dà la certezza di discendere da una serie lunghissima di generazioni di assassini". Freud che non esitò – citando Balzac, che a sua volta citava Rousseau – a rammentare nel suo *Considerazioni attuali sulla guerra e la morte* (1915) quale sarebbe la sconcertante banalità dell'omicidio, se ciascuno di noi potesse "uccidere il mandarino" impunemente, precisa nella stessa tonalità che "il nostro inconscio uccide anche per piccolezze" e che "come l'antica legislazione ateniese di Dracone, non conosce per i delitti altra pena che la morte, e questo con una certa sua consequenzialità logica, dato che ogni torto recato al nostro onnipotente e autocratico Io è in fin dei conti un *crimen lesae majestatis*"<sup>2</sup>.

Il testo della *Genesi* pone un certo numero di questioni che è impossibile affrontare qui nella loro intricata articolazione. Si può tuttavia tentare di focalizzarne la problematica dal punto di vista dell'omicidio per gelosia, sul fondamento dell'invidia per il rivale<sup>3</sup>.

Nel suo dettagliato commento dell'episodio biblico, Véronique Donard spiega che il racconto della caduta che

2 S. Freud, *Considerazioni attuali sulla guerra e la morte*, in *Opere*, vol. 8, Boringhieri, Torino 1978, pp. 119-148.

3 Il fatto che le prime tracce della civiltà risalgano alle conseguenze di un fratricidio costituisce l'ambito di indagine dell'opera molto documentata di Véronique Donard, *Du meurtre au sacrifice. Psychanalyse et dynamique spirituelle*, Les éditions du Cerf, Paris, 2009.

lo precede, così come l'assassinio fratricida che lo segue, non possono non essere letti come momenti complementari che si chiariscono reciprocamente, sotto il segno dell'invidia, cioè di una tonalità emotiva che, secondo un folto numero di interpreti, a partire soprattutto da sant'Agostino, unificano gelosia, cupidigia e orgoglio<sup>4</sup>.

Se, infatti, gelosia e invidia si differenziano (l'invidia designa la tristezza o il risentimento dinanzi al bene o al benessere altrui, mentre la gelosia è un'attrazione appassionata che non ammette condivisione), nella prassi, la gelosia è così spesso compenetrata d'invidia da esprimersi in una modalità sentimentale in cui si fondono tanto la tristezza quanto il furore.

Infatti, l'invidia prende sempre di mira la felicità dell'altro o i suoi privilegi che sono all'origine dell'infelicità dell'invidioso, ma la gelosia, attraverso il desiderio di possesso esclusivo dell'oggetto, molto spesso incline alla paranoia nelle forme del delirio di gelosia, si situa in realtà sullo stesso piano.

Queste modalità perverse del desiderio e dell'amore nell'esegesi teologica rinviano in realtà ad uno strato eminentemente arcaico della psiche che la nozione kleiniana di "invidia" ha illustrato in maniera tanto più pertinente quanto più le conferisce un carattere innato e costitutivo, che interviene fin dai primi mesi di vita del neonato<sup>5</sup>.

4 La Rochefoucauld, nelle sue *Massime*, ha ben colto la differenza tra gelosia e invidia: «La gelosia – scrive – è in un certo senso giusta e ragionevole, poiché tende solo a conservare un bene che ci appartiene, o che crediamo ci appartenga; mentre l'invidia è un furore che non può sopportare il bene altrui» (F. La Rochefoucauld, *Massime morali*, tr. it a cura di F. Leva, Feltrinelli, Milano, 2014, p.138). D'altra parte, sant'Agostino nel *De civitate Dei* (XIV, 4.2) accoppia l'invidia (*invidia*) all'orgoglio (*superbia*), responsabili della caduta degli angeli ribelli a Dio.

5 Già sant'Agostino, in un celebre passo delle *Confessioni*, con il consueto acume psicologico, descrive appunto il "peccato" di colui che comincia a odiare il suo fratello di latte: «*Qual era dunque il mio peccato, allora? Forse l'avidità con cui boccheggiai piangendo per il seno? (...) Io ho visto e conosciuto bene un bambino geloso: non parlava ancora e già guardava livido, con occhi torvi il suo fratello di latte. Chi non le sa, queste cose? Le madri e le balie si vantano d'averci chissà quali rimedi: ma non la si può chiamare innocente questa insofferenza, questo rifiuto di condividere con altri il latte per abbondante e ricco che fluisca alla fonte, e per bisognoso che altri sia di quell'aiuto, il solo alimento da cui trae la vita.*» (*Confessioni*, I, 7,11 – tr. it. C. Vitali, Rizzoli, Milano, 2008)

Dal canto suo, Melanie Klein, in *Invidia e Gratitudine*, spiega in termini più generali il nesso tra invidia e gelosia: «La gelosia si fonda sull'invidia, ma mentre l'invidia implica una relazione del soggetto ad una sola persona e risale alla relazione originaria di esclusività con la madre, la gelosia comporta una relazione con almeno due persone e concerne principalmente l'amore che il soggetto prova come un sentimento dovuto, un amore che gli è stato, o potrebbe essergli, sottratto da un rivale» (tr.it. L. Zeller Tolentino, ed. Giunti Psychometrics, Firenze, 2012, pp. 17-18).

Se il serpente della *Genesi* suggerisce che dio è un essere geloso dei suoi privilegi e malevolo, possessore di “ricchezze” che vuole tenere soltanto per sé, analogamente il lattante, osserva Mélanie Klein, immagina che il seno che lo nutre, al tempo stesso, gli sottrae una parte delle sue proprietà e, in caso di reale disfunzionalità della madre, questo sentimento si rafforza: «Sembra che, per il bambino, il seno che lo priva del latte divenga *cattivo*, come se conservasse per sé stesso il latte, l’amore e le cure che sono associate al seno *buono*. Perciò, il bambino comincia a odiare e a invidiare questo seno avaro e parsimonioso»<sup>6</sup>. Sviluppando questo desiderio, non esita a ricondurre i sette peccati capitali della tradizione tomista ai dati rivelati dalla clinica psicanalitica: «Non senza eccellenti ragioni psicologiche, l’invidia trova posto tra i sette peccati capitali. Potrei persino arrivare a dire che l’invidia è inconsciamente avvertita come il maggiore dei peccati in quanto essa deteriora e danneggia l’oggetto buono che è la fonte della vita»<sup>7</sup>. Véronique Donard ha messo in evidenza la prossimità dell’interpretazione teologica con le teorie kleiniane, citando un testo di André Wénin:

«Come il serpente, [l’invidia] supera il limite e fa dimenticare tutto ciò che è dato, mentre la scarsità rode l’essere dall’interno. Come il serpente, essa fa vedere nell’altro un rivale dal quale ci si deve difendere ed sospetta che le sue intenzioni siano malevole, il che genera diffidenza. [...]. In realtà, l’invidia espelle l’essere dallo spazio della confidenza senza la quale ogni alleanza diviene impossibile e, conseguentemente, impedisce ogni realizzazione veramente umana»<sup>8</sup>.

## 2. Rivalità, invidia, gelosia

È altresì possibile mettere in relazione tanto le tesi kleiniane, quanto quelle trasmesseci dall’esegesi biblica, con la prospettiva freudiana. Pur collocandosi in un differente registro metapsicologico, l’ottica freudiana ha il merito di articolare l’individuale e il collettivo, sviluppando il nesso con il «lavoro della civiltà» (*Kulturarbeit*) da un punto di vista che approfondisce l’atteggiamento comunemente definito come il «pessimismo» freudiano.

6 Ib. p. 23.

7 Ib. p. 30.

8 André Wénin, *Il serpente e la donna, o il processo del male secondo Genesi 2-3*, “Concilium – rivista internazionale di teologia”, n. 1 (2004), pp. 58-59.

Freud stesso, infatti, appassionato ricercatore dell'*Urgeschichte*, di una storia "originaria" dell'umanità, perviene paradossalmente, alla fine della vita, riflettendo sull'avvenire e non più sui fondamenti della *Kultur*, su posizioni che appaiono perfettamente analoghe a quelle kleiniane. Anche se questa ipotesi può sembrare audace – e persino molto discutibile – è possibile tuttavia giustificarla sul prolungamento delle ricerche e delle tesi enunciate da Jacques Le Rider<sup>9</sup>.

L'itinerario di Freud, nello sviluppo della sua riflessione – all'insegna del darwinismo dell'epoca, ovvero, della teoria della ricapitolazione di Haeckel, a partire dal postulato dell'ontogenesi che ricapitola la filogenesi – lo condusse, paradossalmente, soprattutto negli ultimi anni della sua vita, a considerare l'*orizzonte*, e non più soltanto i fondamenti, della civiltà, secondo una prospettiva che abbandona la sua precedente predilezione per le tesi di Nietzsche.

La giovanile attrazione di Freud per Nietzsche fu sostituita dalla consapevolezza critica che il preteso oltrepasamento dei valori giudaico-cristiani, teorizzato da quest'ultimo, non era in verità che una regressione verso la barbarie arcaica delle origini. Il neopaganesimo dionisiaco o "ariano", mediato da Zoroastro-Zarathustra, così come il famoso "prometeismo" o il "super-umano" che ossessionava il filosofo prussiano, sono stati successivamente interpretati da Freud come desideri infantili e utopie illusorie e pericolose<sup>10</sup>. Paradossalmente, perciò, sarà proprio Freud, l'ebreo ateo, a concludere la sua opera, nonostante il carattere sovversivo delle sue tesi, con un saggio che segna un ritorno alla Legge del Sinai. Negli scritti successivi alla fondazione della seconda topica, è evidente il suo allontanamento rispetto ai riferimenti al mondo greco che gli erano serviti da punti d'appoggio teorici fino alla prima Guerra mondiale. La teoria freudiana della *Kultur* subirà, infatti, una revisione dopo le devastazioni della guerra, sicché la visione tragica di Nietzsche gli apparirà come un profetismo menzognero e una regressione culturale. Una frase della *Psicolo-*

9 J. Le Rider, *Freud – dall'Acropoli al Sinai. Il ritorno all'antichità nel modernismo viennese*, Puf, Paris 2002..

10 Un chiaro cenno di ravvedimento critico è presente in *Al di là del principio di piacere*: «Può essere difficile, per molti di noi, rinunciare a credere che nell'uomo sia insita una pulsione che lo spinge a cercare la perfezione, una pulsione che lo ha elevato fino all'attuale livello di capacità intellettuale e di sublimazione etica, e dalla quale ci si può attendere l'evoluzione dall'uomo al superuomo. Solo che io non credo nell'esistenza di questa pulsione interiore, e in che modo si possa far salva questa benefica illusione» (S. Freud, *Opere*, vol.IX, Boringhieri, Torino 1986, pp. 227-228).

gia delle masse e analisi dell'Io relativa a questa problematica storico-evolutiva, risuona come una sentenza inappellabile: «All'inizio della storia umana fu lui [il padre dell'orda primordiale (*der Urvater der Horde*)] il Superuomo che per Nietzsche possiamo aspettarci solo dal futuro»<sup>11</sup>.

L'*Übermensch* delle origini, o supposto tale, non sarebbe che il frutto di una costruzione fantasmatica che non può non essere "invidiato" e odiato, al fine di prenderne il posto. Come ha messo in rilievo Jacques Le Rider, ricostruendo la sorprendente evoluzione di Freud su questo tema, si può sostenere che per lui, il Superuomo, il nuovo tipo umano rifondatore della cultura, si situa all'origine e non all'orizzonte della cultura stessa<sup>12</sup>.

È possibile pertanto sostenere che il crescente disagio sofferto da Freud nella *Kultur* viennese fino alla prima guerra mondiale, abbia trovato inizialmente un motivo di riappacificazione nel ritorno all'antica Grecia, che gli ha permesso, insieme a un buon numero di contemporanei, di smarcarsi dal *genius loci* viennese, barocco e decadente, per tracciare i lineamenti di una critica della modernità. E tuttavia se «il suo percorso finale lo allontana dall'Acropoli e lo riconduce alla Legge del Sinai, per Freud, non si tratta di un ritorno alla tradizione religiosa, ma della ricerca di nuovi fondamenti dell'etica e della razionalità scientifica, nel momento stesso in cui la civiltà europea va incontro al suo naufragio»<sup>13</sup>

Può rivelarsi pertanto opportuno e proficuo rileggere il racconto biblico, cercando di enucleare gli elementi decisivi nei quali emerge con maggiore chiarezza l'intersezione tra esegesi e interpretazione psicoanalitica a proposito del ritorno dall'Acropoli al Sinai nella decostruzione della *Kulturarbeit* che attraversa gli scritti freudiani della tarda maturità.

Nell'*incipit* del racconto biblico, viene detto che «Adamo conobbe Eva sua moglie, che concepì e partorì Caino»<sup>14</sup>. In questo nome, compaiono due radici semantiche: QHN, che significa «acquisire, impossessarsi», ma anche QNA, che significa «essere geloso». Caino è dunque designato sia come colui che viene acquisito, sia come portatore della gelosia e della rivalità.

«[Eva]disse: "Ho acquistato un uomo con IHVH"», un enunciato che escludendo il padre reale, Adamo, e

11 S. Freud, *Psicologia delle masse e analisi dell'Io* (1921), in *Opere*, vol.IX, cit.pessi, p. 311.

12 J. Le Rider, *cit.*, p. 270.

13 *Ib.*

14 Per il testo della *Genesi*, si fa riferimento, con qualche variante, alla traduzione italiana della Bibbia nell'edizione a cura della CEI, 2008.

denegando i legami simbolici di parentela, àncora immediatamente Caino in una storia libidinale in cui regna la confusione. La frase può anche intendersi come la realizzazione allucinatória del desiderio di Eva di ritrovare inalterato il tempo che precedette la caduta e la punizione, prima della cesura decisiva; ma essa risuona altresì come il diniego della perdita d'amore che ella ha subito con la cacciata dal Paradiso voluta da Dio. Pertanto, fin dall'origine, sul primo *infans* pesa il fardello inconscio di un desiderio e di un diniego materno non elaborati e trasmessi come tali nella successione generazionale.

Il testo prosegue: *Poi partorì ancora Abele, suo fratello*. Eva non giustifica questa nascita, non dà un senso al nome di Abele come aveva fatto per Caino: non dice nulla del suo desiderio di lui. Il nome Abele significa *vanità*, non nel senso morale del termine, ma nel senso metafisico di inutilità, assurdità. Significa anche *vapore, respiro...* Inoltre Abele è definito attraverso il suo legame fraterno con Caino; la madre con lui ha fatto altresì nascere la parola *fratello*. Abele, il bambino «aggiunto», è così "appiccicato" a suo fratello, per l'assenza di programma del desiderio materno che non lascia alcuno spazio, alcuna possibilità di essere identificato come l'altro nella psiche di Caino.

Tra l'assassino e la sua vittima, tra il colpevole e l'innocente non emerge nessun elemento comune. Tutto nel loro destino mostrerà la differenza dei due fratelli. All'energia pulsionale di Caino si oppone la fragilità vitale di Abele. Quest'ultimo si è impegnato in una attività simbolica su cui non pesa alcun anatema. Diventando pastore, custode di greggi, egli si colloca sulle pendici di Eros, mentre Caino è un "servo della gleba". Attaccato a questa terra che IHVH ha appena maledetto, è iscritto a sua insaputa, attraverso il suo lavoro, nelle ripetizioie cieca della trasgressione, della punizione e della privazione di godimento di coloro che lo hanno preceduto. Le particolarità che singolarizzano i due fratelli fanno pensare a quei «dettagli di differenziazione» che Freud evoca a proposito delle avversioni e repulsioni che si manifestano «nei confronti degli stranieri che ci toccano da vicino» nelle quali riconosce l'espressione di un narcisimo che si sente minacciato e perciò ostacolerebbe la reciprocità dell'identificazione. Questo disconoscimento del simile e dell'altro costituisce forse la radice da cui è germogliato il desiderio inconscio di uccidere.

Caino per primo, in un gesto gratuito e spontaneo, offre in sacrificio a IHVH i frutti della terra che ha coltivato; Abele fa lo stesso, offrendo gli agnelli del suo gregge,



ma «IHVH gradì Abele e la sua offerta, ma non gradì Caino e la sua offerta». Di fatto, dunque, è il figlio cadetto, il fragile, che ha il sopravvento. Una situazione analoga si ritrova in molteplici riprese nella Bibbia, ma a differenza di altre storie in cui spettano al più giovane, al più debole, una missione e un destino straordinari, qui la preferenza divina equivale ad una sentenza di morte. Rigettando Caino e la sua offerta, e apprezzando Abele e i suoi doni, IHVH rende quest'ultimo, con un atto di manifesta iniquità, un oggetto di tentazione consegnato senza difese alle tendenze aggressive del primogenito. Inoltre, non solo IHVH rifiuta Caino e la sua offerta, ma non profferisce alcuna parola di spiegazione per il suo rifiuto. La rappresentazione paterna appare sulle prime come il gesto di un arbitrio violento e perverso. Tuttavia, anche se la scelta divina resta enigmatica, ci si può chiedere se, creando una differenza tra i due fratelli, non colpisca giustamente Caino per la posizione impossibile in cui lo ha collocato il desiderio incestuoso della madre.

Al contrario Abele, sacrificando a IHVH i primogeniti del suo gregge, e mostrandosi capace di discernere il meglio in ciò che possiede, non solo si è conformato all'imperativo categorico concernente i sacrifici fatti a Dio nella tradizione biblica, ma si è presentato dinanzi alla divinità, sia con il suo dono sia con la sua maniera di donare, come cosciente e responsabile del suo gesto, in ossequio alla differenza delle posizioni occupate rispettivamente dal donatore e dal destinatario del dono. L'impetuoso Caino, invece, offrendo un frutto qualsiasi del suo raccolto, senza operare distinzioni, si mostra al tempo stesso per quello che è: un vettore inconscio del desiderio materno che egli ripete senza saperlo. La sua offerta è una domanda d'amore formulata da un luogo che non è il suo, indirizzata ad un Altro che non è là dove egli lo colloca. E la risposta divina a Caino si situa in un altro luogo rispetto a quello dove Caino l'attendeva. A questa parola che sbaglia destinatario, IHVH rinvia l'eco del suo silenzio e Caino non intende ciò che questo silenzio esprime, ma coglie soltanto la ferita di una sottrazione d'amore a vantaggio di un altro. La ferita narcisistica è tale da provocare in lui una visibile destrutturazione psichica: «Caino ne fu molto irritato e il suo volto era abbattuto». Da questo collasso psichico non può che emergere un violento desiderio di morte. La sofferenza di Caino genera confusione: confusione dei desideri, dei luoghi e, infine, confusione dei destinatari della sua improvvisa pulsione omicida. Ciò che egli sperimenta dolorosamente è la lacerazione causata dall'irruzione dell'altro, dell'estraneo, del figlio prescelto

del Padre che, attraverso l'elezione del suo dono, disloca il primogenito dal suo posto, diventato per lui impossibile. È la perdita intollerabile di questo amore che il figlio cadetto confisca a proprio vantaggio. Ed è precisamente nel momento in cui Caino precipita nello sbandamento dei suoi ideali narcisistici che IHVH gli rivolge la parola: «*Perché sei irritato e perché è abbattuto il tuo volto?*»

La domanda verte sulla causa della sofferenza. Ma IHVH non abbandona Caino alla sua devastante derelizione, alla sua rabbia sorda, cieca e muta. Egli lo interroga, chiede dell'oggetto del suo tormento, lo invita a esprimere i suoi sentimenti, a collegare ciò che prova ad una causa. Il prosiegua del discorso divino è altrettanto oscuro del desiderio di Caino: «*Se agisci bene, non dovresti forse tenerlo alto? Ma se non agisci bene, la colpa è accovacciata alla tua porta; [...] e tu dominala.*» L'ingiunzione divina che comanda a Caino di rendersi padrone di una colpa innominata che agisce in lui a sua insaputa, potrebbe interpretarsi come un discorso che lo rinchiude in un *double bind* la cui conseguenza è spaventosa quanto la follia, il suicidio o l'omicidio. Nonostante la sua opacità, questo discorso invita a interrogare il luogo in cui un uomo può esercitare la sua libertà e la sua responsabilità allorché è irretito nella sua propria violenza. Sembra indicare a Caino che, nell'esperienza della mancanza che lo tiene prigioniero, gli si aprono due strade: andare a precipizio nel soddisfacimento della tempesta pulsionale che lo abita e lo domina, oppure, se vuole restarne padrone, apprendere, attraverso il riconoscimento doloroso dell'alterità, a sormontarne il dispiacere con una attività di altro genere. Tra l'atto e il pensiero, c'è da compiere un cammino, si apre uno spazio per il quale ci si può attendere un guadagno. Spetta a Caino decidere: si tratta di scegliere tra l'egemonia di un narcisismo solipsista e distruttivo del dolore attraverso la costruzione di un Io-realtà che per l'*Aufhebung* metta a frutto la conquista della vita dello spirito come caratteristica peculiare della *Kulturarbeit*.

Questo dilemma viene disattivato in quanto ad esso risponde il silenzio di Caino e la scarica pulsionale che sopraggiunge nel testo come un cataclisma. Nel racconto biblico si dice: «*Caino parlò al fratello Abele. Mentre erano in campagna, Caino alzò la mano contro il fratello Abele e lo uccise.*» Non sapremo mai il tenore dei propositi formulati prima dell'omicidio, né l'origine e le ragioni della censura del testo che rendono illegibili le condizioni nelle quali ha luogo l'omicidio. Non c'è nient'altro che una sospensione del discorso, un vuoto linguistico, un buco silenzioso che contrassegna il passaggio imme-

diato da un vissuto impensabile, indicibile, verso la rabbia cieca, la rottura di ogni legame, la scarica omicida.

Tuttavia all'urgenza assoluta di far trionfare il proprio desiderio attraverso l'uccisione dell'altro, si sostituisce, in Caino, la messa in questione di un'altra scena del suo desiderio. Infatti, al "tu" di IHVH risponde ora l'"io" di Caino. Non gli viene chiesto «*Che hai fatto?*», bensì «*Dov'è Abele, tuo fratello?*». La domanda non verte sull'atto, ma sul luogo psichico dal quale è scaturito. Situare Abele, in quanto designa una differenza di luogo, equivale a costringere Caino a determinare il suo desiderio nei confronti dell'altro, a situarsi nel suo atto e nella sua storia. E per la prima volta, Caino risponde: «*Non lo so. Sono forse io il custode di mio fratello?*». Si tratta in apparenza di un astuto aggiramento sotto le spoglie di una insolente disinvoltura. Ma perché non credergli e pensare che il ricordo traumatico e tutto ciò che vi si collega si sia trasformato in una «memoria bianca»?

Comunque la si interpreti, la questione tocca l'autore del crimine in un punto preciso del quale egli non intende rispondere. Quando dice «*Sono forse io il custode di mio fratello?*», il pensiero rimosso contenuto nel significante «custode» interpella la stessa potenza paterna esattamente nel punto in cui essa ha fatto difetto. La missione di garantire la protezione di coloro che egli ha letteralmente messo al mondo non spetta forse all'istanza divina, ad un tempo paterna e materna?

Alla questione di Caino fa eco la stessa terribile questione posta a Dio dalle vittime della Shoà: «Dove eri tu, Dio d'Israele, nel 1939-1945? Tu dici che hai eletto il popolo ebraico, che lo proteggi e lo ami: dov'era quest'amore ad Auschwitz o nel ghetto di Varsavia?» Caino non risponde del suo atto, si abbandona interamente alla sua collera, alla sua rivolta. Ciò che egli interroga è piuttosto la responsabilità di Dio per quel che accade. Si inaugura qui la questione cardinale della teodicea, a partire dalla vertigine dell'assentarsi divino dalle sventure degli uomini. Caino interroga implicitamente l'enigma della fallibilità divina scavata nella frattura dell'uomo. La questione è legittima, e non appare blasfema, a meno che non si neghi la sua portata metafisica nel porre il problema dell'origine del male: a chi rinvia, dunque, la responsabilità primaria di aver fatto di Caino l'assassino di suo fratello? Al di là del risentimento, la questione contiene la cifra dello stupore, come se qualcosa avesse fatto breccia nel corpo costituito da Caino-Abele. Qualcosa di altra natura rispetto a ciò che è sopraggiunto a frammentarlo attraverso l'omicidio: il confronto con l'alterità che introduce come terzo la parola divina. Infatti ora l'autoriferimento

dell'“io stesso” si esplica attraverso la condizione negativa del “non sono mio fratello”: dietro l'immagine persecutoria nella quale Caino aveva creduto di scorgere soltanto un suo riflesso, giace il corpo senza vita di un altro. E poiché quel riflesso occupa ormai la funzione del *fratello morto*, comincia a non essere più, per Caino, l'illusione speculare di un *alter-ego*, che si confonde con lui in una stessa immagine.

La domanda di IHVH «*Dov'è tuo fratello Abele?*» si comprende come l'apertura di un sapere nuovo per Caino, un sapere ancora balbuziente che si fa strada nella sua risposta: non sa ancora nulla della relazione oggettuale che si stabilirà tra lui stesso e il raddoppiamento dell'immagine. Caino deve costruirla, deve trovare il suo posto proprio in una dialettica che non si gioca più nei termini di “me o lui”. Non sa ancora nulla del carico che fa pesare su di lui la relazione con quel fratello morto, in quanto lo costituisce non soltanto come attore e soggetto del suo destino, ma anche per il fatto che inaugurando la memoria del legame di sangue, mette in questione per lui l'inesistenza della legge e dell'interdetto “Non uccidere” sancito nel quinto comandamento del decalogo mosaico.

### 3. Dall'atto impensato al pensiero dell'atto

Il testo biblico prosegue con un dialogo tra IHVH e Caino nel quale si vede all'opera un cambiamento, una trasformazione psichica dell'omicida. IHVH si abbatte su Caino come un tuono e lo spinge a trincerarsi: «*Che hai fatto? La voce del sangue di tuo fratello grida a me dal suolo! Ora sii maledetto, lontano dal suolo che ha aperto la bocca per ricevere il sangue di tuo fratello dalla tua mano. Quando lavorerai il suolo, esso non ti darà più i suoi prodotti: ramingo e fuggiasco sarai sulla terra*». La risposta di Caino implica una chiara ammissione di colpa e di pentimento: «*Troppo grande è la mia colpa per ottenere perdono. Ecco, tu mi scacci oggi da questo suolo e dovrò nascondermi lontano da te; io sarò ramingo e fuggiasco sulla terra e chiunque mi incontrerà mi ucciderà*». La scena simbolica del dialogo tra Dio e Caino corrisponde specularmente al residuo patogeno e trasmissibile dell'atto trasgressivo che non aveva prodotto alcuna trasformazione psichica.

Anche nel racconto dell'espulsione di Adamo ed Eva dall'Eden, Dio li aveva interrogati sulla loro colpa. Ma mentre la coppia primigenia aveva subito la punizione senza che la colpa avesse infine prodotto una presa di coscienza, Caino, al contrario, riconosce l'immensità del suo “torto” e

apre la coscienza a nuovi processi. Alla scarica che, dapprima, era seguita immediatamente all'insorgenza della pulsione e dell'affetto, succede ora la capacità di interiorizzare la realtà dell'atto, di formulare un giudizio appropriato in modo che possa emergere il sentimento di colpevolezza che gli è connesso, dinanzi all'istanza superegoica rappresentata dall'autorità divina/paterna che funziona qui finalmente in una modalità realistica e autonoma.

Si può leggere la trasformazione che si produce in Caino come il risultato di un lavoro di pensiero, come un tentativo riuscito di legare gli elementi in circolazione provenienti dagli strati profondi di un informe oceano pulsionale.

Pertanto, lo sconforto di Caino, la confessione della sua indegnità, i suoi auto-rimproveri, l'emergenza dell'angoscia di morte nell'attesa quasi delirante di una punizione ancora più grande di quella che viene enunciata («*chiunque mi incontrerà mi ucciderà*») assomiglia all'istaurazione di un processo malinconico. Vi si può leggere l'espressione di una colpevolezza sacrificale, di una volontà di espiazione che nessun tentativo di riparazione potrebbe affievolire, se non attraverso la *mortificazione*: la messa a morte del soggetto stesso. E tuttavia nulla nel testo indica di quale natura sia il "torto" che viene rimproverato a Caino. Solo la libido narcisistica sembra impegnata in questo accesso malinconico: nessuna ambivalenza traspare nei confronti del fratello assassinato. Infatti, l'oggetto perduto sembra essere lo stesso Caino: tutto accade come se, finalmente introiettato, l'Io ritornasse prepotentemente in sé sotto forma di una percezione endo-psichica devastante. In altri termini, Caino percepisce se stesso come oggetto abbandonato, privato di ogni garanzia narcisistica, esposto senza difesa ad ogni tentativo di distruzione, ed è appunto contro se stesso che egli rivolge il suo potenziale di odio. La sola rappresentazione disponibile è la ritorsione di un atto identico a quello che egli ha fatto subire ad Abele. Tuttavia, anche se Caino prende coscienza di sé come colpevole di un "torto", non lo nomina: si dichiara oppresso dalla colpa, ma non responsabile.

Dinanzi all'affiorare della colpevolezza in Caino, IHVH si pone dapprima nella forma di una severa istanza superegoica che redarguisce e punisce. Ma quando sorge la depressione malinconica e l'angoscia di morte in quanto Caino si sente perseguitato e odiato da questa istanza, IHVH si leva a sua difesa e lo protegge con un enigmatico segno: «*Ebbene, chiunque ucciderà Caino subirà la vendetta sette volte!*» IHVH impone a Caino un segno, perché nessuno, incontrandolo, lo colpisse.»

In virtù di questo segno, Caino diviene intoccabile. Diventa, cioè, portatore dell'ambivalenza contenuta in questa parola: egli è sia colui che la mano dell'uomo non può colpire, ma anche l'essere abominevole, il maledetto, colpito da un verdetto sociale di esclusione<sup>15</sup>. Il segno apposto su Caino non lo assolve in alcun modo dalla colpa e dalla punizione: l'*homo sacer* resta maledetto. Il segno non cancella l'omicidio, né discolpa l'assassino, ma si imprime sul desiderio omicida in ogni individuo, e mostra che senza il riconoscimento di questa violenza in se stessi, senza la rinuncia alle pulsioni distruttive, l'interdetto dell'omicidio non avrebbe alcun senso.

La descrizione del "lavoro" all'opera nella psiche di Caino evidenzia le trasformazioni necessarie per passare dal caos pulsionale informe agli affetti e al pensiero: è un lavoro di civilizzazione, una *Kulturarbeit* grazie alla quale l'Io appare là dove c'era l'Es, e che si realizza nella relazione intersoggettiva della parola e dell'ascolto.

15 I nove libri che compongono il *magnum opus* di Giorgio Agamben raccolgono in un'imponente architettura articolata in 4 sezioni, sotto il titolo generale di *Homo sacer* (1995-2015) [ed. Quodlibet, Macerata, 2018), una fitta trama di indagini genealogiche tese a decostruire criticamente l'intera tradizione biopolitica dell'Occidente alla luce del concetto benjaminiano di *nuda vita* in quanto *vita sacra*. Quest'ultima locuzione risale al diritto romano arcaico e designa la condizione di colui che, per aver commesso un delitto contro la divinità o la compagine dello Stato, era *consacrato* alla divinità, cioè abbandonato alla vendetta degli dei ed espulso dal gruppo sociale. Sesto Pompeo Festo, nel suo *De verborum significatu*, precisa: «*homo sacer is est quem populus iudicavit ob maleficium; neque fas est eum immolari, sed, qui occidit, parricidi non damnatur*». Pertanto, il colpevole, cui erano confiscati i beni (e contro il quale veniva pronunciata la condanna, secondo il rituale della *detestatio*), poteva essere ucciso o fatto schiavo da parte di chiunque. Tuttavia, in quanto autore di un delitto che metteva a rischio la pace tra dèi e uomini su cui si fondava la città, non poteva essere sacrificato secondo il rito, perché la sua punizione spettava soltanto agli dèi stessi, ma poteva essere ucciso impunemente, in quanto si era posto fuori della comunità e del suo vincolo costitutivo.

La prospettiva sottesa alle indagini di Agamben non considera una diversa interpretazione dell'ambiguità caratteristica dell'*homo sacer* nel mondo biblico. Il caso eminentemente inagurale della storia di Caino e Abele sembra infatti configurare un paradigma inverso e complementare di *sacertà* della vita: IHVH riserva a se stesso la condanna e la conseguente punizione del crimine, ma vieta e punisce la volontà persecutoria degli uomini. La vita del reo, nel caso di Caino, è pensata, perciò, come *sacrificabile ma non uccidibile*, di contro alla sanzione di insacrificabilità e uccidibilità contemplata nel diritto romano arcaico.

#### 4. Antropologia del fratricidio

Se si legge il testo della *Genesi* da/in una prospettiva storico-antropologica, il fratricidio di Caino costituisce il simbolo delle relazioni conflittuali tra popolazioni preistoriche di cacciatori-raccoglitori e allevatori di bestiame e i loro equivalenti sedentari. Caino emerge come il paradigma dell'agricoltore, talvolta rappresentato come figlio discendente da Satana e dal serpente dell'eden, che uccide per gelosia Abele, figura *Christi*, anticipazione profetica del «buon pastore» dei Vangeli. Caino, di contro, dinanzi alla flagrante ingiustizia di un dio tirannico e arbitrario nelle sue decisioni, incarna l'icona del ribelle che non ha cessato di ispirare, nel corso dei secoli, scrittori ed artisti<sup>16</sup>.

La *Genesi* racconta che Caino, l'agricoltore, uccide suo fratello Abele, il pastore, perché le sue offerte non sono gradite al dio che preferisce, senza darne alcuna spiegazione, l'oblazione di quest'ultimo. Lo stesso mistero avvolge il segno che la divinità appone su Caino, e che l'esegesi cercherà di chiarire in chiave profetica. Il testo del cap.4 della *Genesi* (vv. 1-17) ricapitola gli antecedenti essenziali della sua genealogia: «*Adamo conobbe Eva sua moglie, che concepì e partorì Caino e disse: "Ho acquistato un uomo grazie al Signore". Poi partorì ancora Abele, suo fratello. Ora Abele era pastore di greggi, mentre Caino era lavoratore del suolo*».

Dopo la predilezione ingiustificata di IHVH dell'offerta sacrificale di Abele, il racconto prosegue con la descrizione del risentimento del fratello primogenito: «*Caino ne fu molto irritato e il suo volto era abbattuto. IHVH disse allora a Caino: "Perché sei irritato e perché è abbattuto il tuo volto? Se agisci bene, non dovresti forse tenerlo alto? Ma se non agisci bene, il peccato non è già accovacciato alla tua porta, come una bestia in agguato che ti brama? Potrai tu dominarla?"*».

Infine, il racconto riporta il dialogo tra IHVH e Caino nel quale è contenuta la solenne maledizione divina del crimine commesso, il conseguente pentimento dell'omicida e la promessa di protezione affidata ad un misterioso segno salvifico:

«*IHVH proseguì: "Che hai fatto? La voce del sangue di tuo fratello grida verso di me dal suolo! Ora sii maledetto, lontano dal suolo che ha aperto la bocca per ricevere il sangue di tuo fratello dalla tua mano. Quando lavorerai il suolo, esso non ti darà più i*

16 Si veda, a titolo di esempio, Theodore Agrippa d'Aubigné, *Le tragiche* (1616), Charles Baudelaire, *I fiori del male* (1857), Victor Hugo, *La leggenda dei secoli* (1859-1877).

suoi prodotti: ramingo e fuggiasco sarai sulla terra". Allora Caino disse a IHVH: "Troppo grande è la mia colpa per ottenere perdono. Ecco, tu mi scacci oggi da questo suolo e dovrò nascondermi lontano da te; io sarò ramingo e fuggiasco sulla terra e chiunque mi incontrerà mi ucciderà". Ma IHVH gli disse: "Ebbene, chiunque ucciderà Caino subirà la vendetta sette volte!". E IHVH impose a Caino un segno, perché nessuno, incontrandolo, lo colpisse. Caino si allontanò e abitò nella regione di Nod, a oriente di Eden» (Gn. 4, vv. 1-16)

Questa narrazione, che ha avuto innumerevoli commenti, ripresa non da ultimo dai fautori dell'abolizione della pena di morte<sup>17</sup> – giacché la colpa viene riconosciuta e a Caino stesso Dio risparmia la morte – non si conclude con l'allontanamento di Caino. Il testo, seguito da quello della discendenza di Caino (Gn, 4, 17-24), identifica piuttosto, in questo primo omicidio dell'umanità, il tempo fondatore della civiltà.

Enoch, il figlio primogenito di Caino, si accinge a costruire una città, mentre «Jubal, il padre dei suonatori d'arpa e di flauto» sarà il padre delle arti; e Tubal-Caino, discendente di Caino, figlio di Lamech e Zilla, nonché fratello di Naama (Gn. 24) che forgiò tutti gli strumenti di ferro e di ottone, è presentato come il padre della metallurgia. I lontani discendenti di Caino saranno quindi i fondatori, costruttori e creatori della civiltà, ma mai troppo lontani dal crimine, come Lamech che, stando a quanto egli stesso racconta, ha ucciso un uomo per vendicarsi di una ferita, e non ha risparmiato la vita di un bambino un per un livido ricevuto. Ma se Caino sarà vendicato sette volte, come asserisce il testo biblico, Lamech sarà vendicato «settanta volte sette»<sup>18</sup>.

## 5. Consonanze tra esegesi biblica e metapsicologia freudiana

Infatti, il testo biblico, senza un'evidente connessione con ciò che lo precede, prosegue così:

«Ora Caino conobbe sua moglie, che concepì e partorì Enoch;

17 Com'è noto, la lega internazionale di cittadini e di parlamentari che si batte per l'abolizione della pena di morte nel mondo prende il nome dal racconto della *Genesi*: "Nessuno tocchi Caino".

18 Il testo biblico ha dato luogo a numerosi studi e ad un'abbondante letteratura. Cfr. Véronique Léonard-Roques, *Cain et Abel, Rivalité et responsabilité*, Éditions du Rocher, Paris, 2007; *La violenza. Le responsabilità di Caino e le connivenze di Abele*, di L. Fagnoli Amato, S. Moretti, G. Scardaccione, Alpes Italia, Milano, 2010; Davide Assael, *La fratellanza nella tradizione biblica*, ed. Fondazione Centro Studi Campostrini, Verona, 2014.



poi divenne costruttore di una città, che chiamò Enoch, dal nome del figlio». Il nome del figlio di Caino e il nome della città che egli fonda evocano un medesimo significato simbolico: la radice etimologica del nome significa infatti “educazione”, “inaugurazione”. Dalla discendenza di Enoch nasceranno il padre dei nomadi, il primo dei fabbri, l’antenato dei musicisti. Pertanto, la continuazione della specie e il fondamento di una vita sociale si sostituiscono alle pulsioni distruttrici, un tempo assolutamente prevalenti, e all’accesso malinconico. È un primo tentativo di sublimazione dell’istinto di morte, espressione primitiva di una rinuncia culturale e manifestazione di una vittoria sulla “mortificazione” malinconica.

Lo strano paradosso di un uomo condannato all’esilio e all’erranza che – memore della sedentarietà dell’agricoltore – costruisce una città, sembra evocare la traduzione di un conflitto psichico attraverso il sintomo: inventare la forma dell’essere-insieme è anche una maniera di negare la violenza originaria, per seppellire sotto la pietra il delitto e il ricordo del delitto.

Del resto, il seguito del racconto viene a corroborare l’ipotesi “pessimista” di Freud:

*«quell’infaticabile impulso verso un ulteriore perfezionamento che si può osservare in una minoranza di individui umani può essere facilmente spiegato come conseguenza della rimozione pulsionale su cui è fondata la civiltà umana in tutto ciò che ha di più valido e prezioso. La pulsione rimossa non rinuncia mai a cercare il suo pieno soddisfacimento, che consisterebbe nella ripetizione di un’esperienza primaria di soddisfacimento; tutte le formazioni sostitutive e reattive, tutte le sublimazioni non potranno mai riuscire a sopprimere la sua persistente tensione»<sup>19</sup>*

La genealogia di Caino si chiude, dopo quattro generazioni, con un nuovo omicidio commesso da uno dei discendenti chiamato Lamec:

*«Lamec si prese due mogli: una chiamata Ada e l’altra chiamata Silla. [...] Lamec disse alle mogli: “Ada e Silla, ascoltate la mia voce; (...) porgete l’orecchio al mio dire. Ho ucciso un uomo per una mia scalfittura e un ragazzo per un mio livido. Sette volte sarà vendicato Caino, ma Lamec settantasette”» (Gn. 4, 23-27)*

Caino è stato preservato dall’applicazione della legge del taglione mediante un segno che proibisce l’omicidio. Lamec

19 S. Freud, *Al di là del principio di piacere*, cit., p. 228.

trasgredisce questo interdetto con un nuovo omicidio che sembra la ripetizione dell'omicidio originario. Tuttavia, se Caino ha potuto riconoscere un "torto" come un crimine da lui commesso, la sua causa, al contrario, è rimasta da lui misconosciuta. Lamec, al contrario, riconosce di aver commesso un omicidio, e che questo crimine aveva avuto origine da una ferita, una "piaga", che evoca perciò, ancora una volta, il ferimento della libido narcisistica come agente pulsionale. Ma, questa, il ricordo dimenticato non è più barrato e condannato alla ripetizione. Il suo affiorare alla coscienza, il suo riconoscimento segnala la resa della resistenza, che soltanto un lavoro nell'ordine del significante, del pensiero e della rammemorazione, ha reso possibile.

La storia di Caino e della sua posterità si conclude come aveva cominciato: l'assassinio dell'uomo da parte dell'uomo. Il filo interrotto dell'umanità riprenderà il suo corso solo con la nascita del terzo figlio di Adamo ed Eva, Set, del quale la Bibbia dice che prende letteralmente il posto del fratello morto, Abele: «*Adamo di nuovo conobbe sua moglie, che partorì un figlio e lo chiamò Set. "Perché – disse – Dio mi ha concesso un'altra discendenza al posto di Abele, poiché Caino l'ha ucciso"»*.

Filiazione e fraternità, soppresse nel sangue di Abele, saranno restaurate dalla discendenza di Set, il sostituto e il rifondatore. Pertanto il posto di Abele non scompare ma viene eretto nella memoria collettiva come il monumento inviolabile del fratello morto, della vittima paradigmatica; quasi una stele sulla quale verrà incisa la lista interminabile degli uomini innocenti assassinati. Il suo stesso nome resta per l'eternità come il significante della vanità di ogni progetto di sterminio dell'umanità.

Dopo il figlio omicida, dopo il figlio morto, viene il terzo figlio, l'uomo nuovo, colui che riassume in sé tutte le speranze, ma anche tutte le utopie, di un altro inizio: il figlio atteso sia dai profeti che dai rivoluzionari di ogni epoca. Del resto, non è forse Set che genererà a sua volta un figlio, Enoch, il cui nome nasconde in sé l'idea di uomo?

Questa luttuosa genealogia non trova nell'episodio di Set il suo "lieto fine": anche la discendenza di Set non manterrà le promesse. Non solo il male non tarderà a impossessarsi nuovamente dei cuori e dei pensieri degli uomini, ma la terra intera sarà percorsa del vento della violenza. Freud non dirà nulla di diverso quando mediterà sulla ineducabilità dell'inconscio, sull'attitudine sempre soltanto relativa dello psichismo umano alla civilizzazione, sul movimento regressivo delle pulsioni che costringe l'individuo e i grup-

pi umani a ripetere nel presente gli eventi traumatici del passato.

Alle vicissitudini di Lamec segue l'irata risposta di IHVH con la calamità cosmica del Diluvio, intesa a sradicare dalla terra ogni essere vivente. Solo un giusto, Noè, e i suoi tre figli, insieme alle coppie di animali che egli avrà premurosamente imbarcato sull'Arca, sfuggiranno alla collera divina. Soltanto allora, qualcosa come un'autentica corrispondenza potrà nuovamente istaurarsi tra l'istanza divina/paterna e i figli. Il Creatore acconsente a riversare su tutti i viventi la sua clemenza, nonostante la constatazione che il male alberga nel cuore dell'uomo fin dalla giovinezza. Ma pone una condizione: il sangue, simbolo della vita, è designato come vincolo sacro, sicché dice IHVH: «*Del sangue vostro, ossia della vostra vita, io domanderò conto; ne domanderò conto a ogni essere vivente e domanderò conto della vita dell'uomo all'uomo, a ognuno di suo fratello*» (Gn, 9,5). Il Padre pronuncia un impegno solenne verso i suoi figli, ma lo subordina all'impegno dei figli di essere non solo garanti della vita dei fratelli, ma di risponderne davanti a lui. Questo patto di alleanza apre un nuovo capitolo della storia degli uomini, fondato sull'interdetto dell'omicidio e sulla responsabilità di ciascuno nei confronti degli altri davanti alla Legge. Non è più solo la consanguineità che definisce il legame fraterno, poiché la fraternità dovrà diventare il fine di un progetto etico, culturale e politico.

In questo senso, la visione biblica della genesi dell'umanità non è affatto più ottimista di quella di Freud quanto alla lenta evoluzione dei processi della civilizzazione. Entrambe, ciascuna alla sua maniera, non ne disegnano uno sviluppo lineare, ma lo sottomettono all'insorgere di soprassalti pulsionali, al ritorno incessante di un rimosso sempre attivo, e all'indomabile impulso distruttivo, giacché l'interdetto dell'omicidio non reprime in alcun modo la tensione al soddisfacimento dei desideri di morte dell'altro, ma attesta piuttosto la necessità di vigilare sulla perpetua risorgenza di questi stessi desideri.

FAUSTO PELLECCCHIA  
(faustopel@gmail.com)

### **Bibliografia**

AA.VV, (L. Fagnoli Amato, S. Moretti, G. Scardaccione), *La violenza. Le responsabilità di Caino e le connivenze di Abele*, Alpes Italia, Milano, 2010.

- Agamben, Giorgio, *Homo sacer* (1995-2015), ed. Quodlibet, Macerata, 2018.
- Agostino, *Confessioni*, tr. it. C.Vitali, Rizzoli, Milano, 2008.
- Id., *La città di Dio*, trad. e cura di D. Marafioti, ed. Mondadori, Collana Oscar Classici, Milano, 2011.
- Assael, Davide, *La fratellanza nella tradizione biblica*, ed. Fondazione Centro Studi Campostrini, Verona, 2014.
- Balibar, Étienne, Sulla nozione di *Gewalt*, in *Historisch-kritisches Wörterbuch des Marxismus*, hrsg. von Haug, W.F., Band 5, Gegenöffentlichkeit bis Hegemonialapparat, Argument, Hamburg, 694-696 und 1270-1308; (trad. it. a cura di Taborrelli M., 2004, *Gewalt, la violenza, la forza, il potere*, in «Alternative», 6, 46-86).
- Begeret, Jean, *La violenza e la vita. La faccia nascosta dell'Edipo*, tr.it. E. Cimino, ed. Borla, Milano, 2000.
- Benjamin, Walter, *Per una critica della violenza*, tr.it. Asterios, Trieste, 2020.
- Donard, Véronique, *Du meurtre au sacrifice. Psychanalyse et dynamique spirituelle*, Les éditions du Cerf, Paris, 2009
- Freud, Sigmund, *Considerazioni attuali sulla guerra e la morte* (1915), in *Opere*, vol. VIII, Boringhieri, Torino, 1984
- Id., *Al di là del principio di piacere* (1920), in *Opere*, vol. IX, Boringhieri, Torino, 1986.
- Id., *Psicologia delle masse e analisi dell'Io* (1921), in *Opere*, vol. IX, Boringhieri, Torino
- Genesi, in *Il libro della Genesi*, Testo CEI 2008. Introduzione e note dalla Bibbia di Gerusalemme a cura di R. Reggi, edizioni dehoniane, Bologna, 2015.
- Guibal, Francis, *Difficile fraternité*, in *Études* 2004/12 (Tome 401), pp.625-634
- Klein, Mélanie, *Invidia e Gratitudine*, tr.it. L. Zeller Tolentino, ed. Giunti Psychometrics, Firenze, 2012.
- La Rochefoucauld, François, *Massime morali*, tr. it a cura di F. Leva, Feltrinelli, Milano, 2014.
- Léonard-Roques, Véronique, *Cain et Abel, Rivalité et responsabilité*, éditions du Rocher, Paris, 2007.
- Le Rider, Jacques, *Freud – dall'Acropoli al Sinai. Il ritorno all'antichità nel modernismo viennese*, Passagen-Verlag, Vienna, 2004.
- Nietzsche, Friedrich, *Così parlò Zarathustra – un libro per tutti e per nessuno*, ed. a cura di G. Colli e M. Montinari, Adelphi, Milano, 1976.
- Recalcati, Massimo, *Il gesto di Caino*, Einaudi, Torino, 2020.
- Wénin, André, "Il serpente e la donna, o il processo del male secondo Genesi 2-3", in *Concilium – rivista internazionale di teologia*, n. 1 (2004).
- Id., *Da Adamo ad Abramo o l'errare dell'uomo*, Edizioni Dehoniane, Bologna, 2008.