

*Maria Stella Barberi\**

## **Misconoscimento e santità della vittima espiatoria**

L'interesse per il sacro e per le religioni extraeuropee ha coinvolto molti ambiti della cultura, già a partire dalla metà del XVIII secolo, anche grazie all'espansione degli imperi coloniali, che favorirono la scoperta dei culti e delle tradizioni indigene, poi divulgate soprattutto dai Padri Gesuiti. Per la nascita dell'antropologia, della sociologia e della psicologia in senso moderno dobbiamo tuttavia guardare al XIX secolo. Queste discipline nascono, sia detto incidentalmente, in seno allo stravolgimento degli ordini politici dell'Europa, provocato dai moti rivoluzionari del 1848 e dall'unificazione tedesca seguita alla sconfitta di Napoleone III e alla Comune del 1871. La contemporanea e generalizzata crisi della tradizione ebraico-cristiana viene a completare un quadro storico di cui interessa sottolineare la percezione che la cultura ha di sé stessa. Nel XIX e nel XX secolo, il processo di demitizzazione delle scienze naturali e il pregiudizio eurocentrico, nell'analisi dei miti e dei riti primitivi, s'intrecciano con il riconoscimento dell'importanza del sacrificio nella genesi delle più antiche culture. La coscienza emancipatoria dell'individualismo moderno ha conferito a tale intreccio di mitizzazione del religioso e di demitizzazione delle scienze naturali un accento particolare. Sia nei suoi aspetti romantici, universalistici e cosmopolitici, relativi alla morale, al diritto e al potere, sia nei suoi aspetti positivistici di progressismo illuminista e ateo, l'individualismo moderno si presenta come una forza neutralizzante e depoliticizzante, distruttiva del precedente ambito storico – quello che Schmitt chiama “grado storico della coscienza spaziale”<sup>1</sup>.

Il rinnovato interesse per il sacro ha certamente fatto emergere tratti genealogici evolutivo-regressivi che prevalgono su quelli storico-spaziali attinenti alla “santificazione” del suo stesso principio fondativo. Ovviamente, utilizzando i termini “sacro” e “santo”, dobbiamo tenere conto delle numerose intersezioni, dei contatti culturali, dei mutamenti, dei

\* Professor of Political Philosophy, University of Messina

<sup>1</sup> Per l'espressione schmittiana “l'arte rappresenta un grado storico della coscienza spaziale”, cfr. C. Schmitt, *Terra e mare*, Adelphi, Milano 2002, p. 70.

prestati, delle creazioni spirituali e delle reciproche influenze che (come ricorda, fra gli altri, Mircea Eliade) implicano differenze anche notevolissime tra singoli popoli e singole culture. D'altro canto, dobbiamo pure constatare che il *sacro* non è disgiungibile dal sacrificio (*sacrificium*): perciò si distingue dal *santo*, cui invece è propria la tendenza a farsi modello d'autorità (*augeo*) e di forza ricevuta (secondo la lezione di Georges Dumézil); senza naturalmente dimenticare l'accezione militare della nozione di *santo*, applicata allo spazio aperto in una zona recintata – questa, sì, propriamente sacra (Émile Benveniste)<sup>2</sup>. Infine – e più in generale – vanno considerate sacre le azioni che (immediatamente e profondamente oppure ciclicamente e gerarchicamente) unificano l'uomo alla forza originaria, il sacro in sé; laddove santo è qualcosa o qualcuno distinto dal “consueto”, “preservato dall'ingiuria degli uomini” e perciò santificato perché “sancito” da una separazione. Se quindi la distinzione tra il santo

<sup>2</sup> Secondo Émile Benveniste, *sacer* sta in relazione diretta con *sacrificare*, mettere a morte; perché “il sacrificio è strutturato in modo che il profano comunichi con il divino, con l'intermediario del prete e per mezzo dei riti”. Sacro è il sacrificio che unisce i due universi, il profano e il divino. *Sanctus* invece per Benveniste è (secondo la definizione del *Digestum*, 1.8.8) “tutto ciò che è difeso e protetto dall'ingiuria degli uomini”, dunque esso rappresenta un'operazione che stabilisce ciò che è proibito con una pena sancita da una legge. Cfr. É. Benveniste, *Il vocabolario delle istituzioni indoeuropee*, Einaudi, Torino 1976, pp. 426-427. Queste e ulteriori considerazioni di Benveniste chiariscono la differenza del santo dal sacro e dal profano; il sacro (*sacer*) pertiene esclusivamente all'essere, sia che lo si consideri come uno stato naturale oppure come una misteriosa, originaria e assoluta qualità vitale nel suo valore di forza e di energia; mentre il *sanctus* è il risultato (o lo strumento) di un'operazione che divide e insieme media fra l'uomo e la divinità. Inoltre per Benveniste la formazione di *sanctus* ha carattere secondario, perché le nozioni di *sacer* e di *sanctus* non sono sovrapponibili al punto che *via*, *dies* e *mons* sono *sacri*, mentre *lex* e *murus* sono sempre *sancti* (cfr. ivi, p. 428). La stessa distinzione rintracciata nei termini latini *sacer* e *sanctus* si ritrova nei termini greci *hierós* e *ágios*: anche in greco, come del resto nelle lingue indoeuropee e in molti idiomi non indoeuropei, “esiste una dualità di nozioni: [...] ciò che è pieno di una potenza divina; ciò che è proibito al contatto degli uomini” (ivi, p. 441). Richiamando i due aspetti, quello positivo del sacro e quello negativo del santo, Mircea Eliade giunge alla conclusione che la mancanza nell'indoeuropeo comune di un termine specifico per designare il “sacro” e parallelamente di un termine comune per indicare il “sacrificio” sta a indicare come “sin dalla protostoria comune, i diversi popoli indoeuropei mostravano la tendenza a reinterpretare continuamente la loro storia” (M. Eliade, *Storia delle credenze e delle idee religiose*, vol. I, Sansoni editore, Firenze 1979, pp. 211-212). Più radicale la presa di posizione di Georges Dumézil: “Da un lato sta il sacro per separazione [...] ciò che è stato scisso dall'uso quotidiano e appartiene a un dio. Dall'altro lato sta il sacro positivo, la qualità indefinibile ma evidente nei suoi effetti che distingue dal consueto taluni esseri e talune cose. Verso il primo aspetto del sacro l'uomo mostra un atteggiamento di riserva e di timore; [...] la pietà si esprime soprattutto nei divieti: non toccare, non entrare, o farlo solo in casi determinati, con determinate precauzioni. Verso il secondo aspetto del sacro l'atteggiamento dell'uomo è più sfumato, il rispetto è soprattutto ammirativo e non esclude la fiducia e una certa familiarità [...] la pietà si esprime nella preghiera nell'offerta, praticamente in tutte le azioni culturali” (G. Dumézil, *La religione romana arcaica*, Rizzoli, Milano 2001, p. 125).

che divide e il sacro che unifica inerisce soltanto in parte a due sistemi, quello sacrificale antico e quello ebraico-cristiano, essa tuttavia fornisce un'utile guida per un confronto con alcuni caratteri religiosi e giuridici, sia primari sia secondari, dai quali René Girard muove per riflettere, a vario titolo, sull'origine delle istituzioni umane.

In effetti, Girard non si limita a indicare i meccanismi primitivi della violenza indifferenziatrice e della sua pacificazione: in *La violenza e il sacro*, rintraccia il modo in cui questi meccanismi “misconosciuti” ma comunque inaccessibili alla ricostruzione storica strutturano la “potenza generatrice” dell'umano, lo fondano, nell'atto massimamente religioso del sacrificio. Su questo aspetto vorrei qui soffermarmi, analizzando i capitoli VII e VIII, dedicati a un confronto con il Freud di *Totem e tabù*.

Com'è noto, Freud additò nell'assassinio del padre primigenio il motore della civiltà e la fonte del suo disagio. Anche Girard scorge le origini della cultura nelle crisi di violenza, sempre pronte a fare implodere le proto-società umane sotto il peso delle molteplici rivalità. Il “misconoscimento”<sup>3</sup> inerente alla soluzione di quelle crisi implica che l'azione collettiva sia capace di polarizzarsi sulla elezione – messa da parte e messa a morte – di un soggetto che degli altri e per gli altri sopporti la colpa. Quest'azione santifica la “vittima espiatoria”, la acquisisce alla duplicazione e all'espulsione della colpa, in una sorta di ritorno salvifico, datore di vita: è il vero e proprio nucleo o principio morfogenetico del mito, che il rito ripete e da cui trae origine la tragedia.

Le pagine di Freud sul coro della tragedia riprendono questo quadro: una folla composta da individui tutti uguali, senza volto, si distingue di fronte all'eroe singolo, che deve, egli solo, rispondere della colpa<sup>4</sup>. Girard

<sup>3</sup> “Nel religioso, il pensiero moderno sceglie sempre gli elementi più assurdi (perlomeno in apparenza), quelli che sembrano sfidare ogni interpretazione razionale; insomma fa sempre in modo di confermare la giustezza della sua decisione fondamentale riguardo al religioso, e cioè che esso non ha nessun rapporto di nessun tipo con nessuna realtà. Questo misconoscimento non durerà più a lungo” (R. Girard, *La violenza e il sacro*, Adelphi, Milano 1980, p. 304).

<sup>4</sup> Cfr. R. Girard, *La violenza e il sacro*, cit., p. 278 ss. Nella Relazione introduttiva e nelle successive discussioni a un Convegno organizzato nell'autunno del 1983 da Robert Hamerton-Kelly, René Girard continuò a sviluppare le linee critiche del suo confronto con Freud sulla funzione del mito e della tragedia. Vedi R. Girard, J. Z. Smith, *Origini violente. Uccisione rituale e genesi culturale*, a cura di R.G. Hamerton-Kelly; ed. it. a cura di M.S. Barberi e G. Fornari, Giuffrè, Milano 2018, pp. 111-215 (ed. or.: W. Burkert, R. Girard, J. Z. Smith, *Violent Origins. Ritual Killing and Cultural Formation*, a cura di Robert G. Hamerton-Kelly, Stanford University Press, California 1987). Ricordo che nel 1972, l'anno di pubblicazione della *Violenza e il sacro*, Walter Burkert pubblicò *Homo necans*. Appunto nel Convegno del 1983, Girard e Burkert, partendo da presupposti diversi, analizzarono il fenomeno del sacro come violenza sacrificale, sostenendo entrambi che al cuore delle religioni arcaiche sta l'assassinio rituale di una vittima (uomo o animale assimilabile all'uomo per

sottolinea al riguardo come l'uguaglianza reale fra coro ed eroe prepari, attraverso l'indifferenziazione rituale, la via alla differenza mitica. Questa però non rispecchia semplicemente gli aspetti simmetrici del rituale (altrimenti riconducibili alla percezione della violenza e all'individuazione della vittima), ma immette nel coro, espressione della folla, il *pathos* di una comunanza che culmina poi nella mediazione affettiva, desiderante, dell'eroe, emblematica vittima espiatoria.

Il mito, sostiene Girard, "non può mettersi dinanzi alla nuda verità dell'evento, a cui, per qualche ragione imperscrutabile, risale l'esperienza del sacro, e tuttavia, in quanto resoconto di quell'evento, e se intende ricordarlo nel modo più veritiero che gli è possibile, non nei termini che si preferirebbero, ma in quelli resi possibili dall'avvenimento reale"<sup>5</sup>. E poiché i persecutori sono coinvolti nell'evento che il racconto presenta come fondativo di comunità, il mito non può essere visto come una menzogna sui crimini attribuiti agli eroi (si tratti dei capri espiatori trasfigurati dei miti o dei protagonisti della tragedia). A un tempo criminale e salvatore, "nella forma tragica ereditata dal mito e dal rituale, l'eroe, per molto tempo unico, occupa realmente la posizione dominante e centrale che gli riconosce Freud"<sup>6</sup>. Le azioni dell'eroe, sempre parzialmente fedeli alla comunità o alla divinità contro le quali sembravano essere rivolte, non comportano una cosciente colpevolezza, ma una pesante responsabilità oggettiva; neanche ai membri della comunità si può imputare la colpa del trattamento inflitto alla vittima, dal momento che essi non sembrano avere avuto altra scelta per la salvezza della vita collettiva. Il malessere, il disagio che accompagnano l'uccisione sacra, tanto nel mito quanto negli antichi culti e nella tragedia, rispecchiano una tale dislocazione rituale della colpevolezza e della responsabilità, una via di mezzo fra la "menzogna" del persecutore e la verità del sacrificio che nella tragedia non si rivela. Di ciò d'altronde troviamo traccia, pur tra abbellimenti e rimozioni, nella storia di tutte le religioni e nei valori dell'umanesimo.

I racconti e le rappresentazioni, i riti sacri e anche la tragedia dispongono all'equilibrio o all'equidistanza, alla giusta distribuzione delle parti tra vittima e linciatori: è il punto mediano da cui i linciatori rinascono come discendenti di un antenato comune, "innocentizzati" dalla risoluzione della crisi di una collettività. In riferimento alla nascita delle istituzioni sacrificali, la vittima è sempre colpevole, non certo in

Girard; animale per Burkert). Si veda anche R. Girard, *Violenza e rappresentazione nel testo mitico*, in Id., *La voce inascoltata della realtà*, a cura di G. Fornari, Adelphi, Milano 2006, pp. 27-56).

<sup>5</sup> R. Girard, *Il capro espiatorio generativo*, in W. Burkert, R. Girard, J. Z. Smith, *Origini violente. Uccisione rituale e genesi culturale*, cit., pp. 148-149.

<sup>6</sup> R. Girard, *La violenza e il sacro*, cit., p. 281.

senso psicologico-morale, ma secondo il “criterio” propriamente mitico-rituale del misconoscimento della violenza.

Il padre primigenio di Freud, la vittima espiatoria di Girard e gli eroi tragici sopportano le esigenze della civiltà così come la civiltà stessa se le rappresenta; tant'è che Freud si chiede “perché l'eroe della tragedia deve soffrire e che significa la sua ‘tragica’ colpa?”. Girard cita estesamente la risposta di Freud:

Egli deve soffrire perché è il progenitore, l'eroe della grande tragedia primordiale [...] che trova qui una rappresentazione tendenziosa; quanto poi alla colpa tragica, è quella che egli deve addossarsi per liberarne il coro. Gli eventi che si svolgono sulla scena rappresentano una deformazione, che potrebbe dirsi ipocrita e raffinata, di eventi veramente storici. In ogni realtà antica, furono precisamente i membri del coro la causa delle sofferenze dell'eroe; qui, invece, si approfondono in lamenti e in manifestazioni di simpatia, come se l'eroe stesso fosse la causa delle proprie sofferenze. Il delitto che gli viene imputato, l'insolenza e la rivolta contro una grande autorità, è appunto quello stesso che in realtà pesa sui membri del coro, la schiera dei fratelli. Ed è così, dunque, contro la sua volontà, che l'eroe tragico è promosso redentore del coro.<sup>7</sup>

Sebbene la parte assegnata al coro e quella attribuita all'eroe sulla scena teatrale ripeta la scena primitiva (“la grande tragedia primordiale”, “la scena storica”), il travisamento, la rappresentazione tendenziosa e la raffinata ipocrisia di cui parla Freud servono non tanto a disculpare i sacrificatori e a colpevolizzare le vittime, quanto a stabilire una coerenza tra le posizioni tragiche e le posizioni mitico-rituali, pubbliche e oggettive.

A ragione, Girard avverte di essere qui in sintonia con Freud; entrambi infatti antepongono all'interpretazione del genere tragico il ruolo religioso della vittima espiatoria, responsabile per la comunità (che promuove il racconto del mito e la rappresentazione della tragedia). D'altra parte, non va dimenticato che a suggello di *Totem e tabù* figura il faustiano “in principio era l'Azione”, inteso come principio mitopoietico della storia: giacché l'azione desiderata e compiuta dall'orda sul padre primigenio “è per così dire un sostituto del pensiero”. Non bisogna quindi esitare a chiedersi se davvero il religioso tragga origine dal “*sensu creativo della colpa* [...] per produrre nuove prescrizioni morali [...] come espiazione per i misfatti compiuti”<sup>8</sup>. L'azione rituale ha troppa assonanza con l'azione colpevole per poterne fornire la spiegazione: semplicemente, aggira l'ostacolo che il mito dell'origine gli oppone, senza d'altronde poter dare altrimenti prova di sé.

<sup>7</sup> Ivi, pp. 278-279. Cfr. S. Freud, *Totem e tabù*, in Id., *Totem e tabù – Psicologia delle masse e analisi dell'io*, Bollati Boringhieri, Torino 2011, pp. 177-178.

<sup>8</sup> S. Freud, *Totem e Tabù*, cit., p. 178.

Nella freudiana uccisione del padre primigenio, la ricostruzione filogenetica del desiderio, delle sue leggi e dei suoi divieti, non riesce a evadere dall'*impasse* evolutiva del senso di colpa. La riconciliazione *post-mortem* con il padre primigenio non salva l'io, non prospetta all'essere desiderante quella via di fuga interna che riduce il mito dell'origine a una filosofia unitaria dell'azione-pensiero. L'io è insalvabile – come ritengono Ernst Mach, Robert Musil e Hugo von Hoffmannsthal –, non già perché è un insieme di sensazioni e di esigenze culturali più o meno irreconciliabili, ma perché fa parte di una rete di relazioni osservabili, cui Freud e Girard hanno dato, volta per volta, i nomi del disagio, di peste emozionale, di menzogna romantica o di irrealismo nichilista. Con la stessa baldanza demistificatoria, Freud in viaggio alla volta dell'America (il paese che, nella sua Costituzione, sancisce il diritto alla felicità) dice: “non sanno ancora che stiamo portando loro la peste”; e Girard (in *La voce inascoltata della realtà*): “il desiderio mimetico è una teoria realista dell'irrealismo del desiderio”. Torneremo più avanti sulle affinità tra il mito dell'origine in Girard e la mitologia del desiderio di Freud. Intanto, vorremmo proporre alcune osservazioni su *Totem e tabù*.

L'uccisione del padre primigenio è, secondo Freud, l'atto o il misfatto che ha dato inizio alla civiltà e che “da allora non cessa di tormentare l'umanità”. Ma quale significato dobbiamo attribuire al doppio contratto che ne è seguito: con il padre, nel banchetto sacrificale, e, tra i fratelli, con l'interdizione dell'incesto? Forse, esso preserva e stabilizza la progressione filogenetica della civiltà su un duplice principio formale: protezione religiosa dalla colpa dell'uccisione del padre, all'esterno, affermazione dell'interdetto dell'incesto, all'interno? Oppure, il doppio contratto conserva – occulta, ma anche trattiene – nelle proprie fondamenta l'unica fonte ontogenetica dell'ordine pre-simbolico e pre-giuridico? O, ancora, il doppio contratto prospetta una problematica associazione (regressiva e progressiva a un tempo) tra il sacrificio totemico e la costituzione dei riti religiosi e dell'esogamia? Ci troviamo di fronte ad altrettante possibili critiche dell'origine culturale del doppio contratto. Girard sottolinea il segno razionalista tanto dell'alleanza stabilita *post-mortem* con il fondatore della religione quanto dell'“inversione” tipicamente moderna della colpa condivisa da “tutti i falsi innocenti”. Contro tali razionalizzazioni e inversioni, egli punta sul *pathos* che orienta il misconoscimento della vittima espiatoria sulla comunità del sacrificio (comunità del pasto, comunità della giustizia) con “*il suo dio e l'animale [che] erano dello stesso sangue, membri di un solo e medesimo clan*”<sup>9</sup>. In questo senso, per Girard, in *Totem e tabù*, l'omicidio “non

<sup>9</sup> R. Girard, *La violenza e il sacro*, cit., p. 273.

serve a niente, perlomeno sul piano in cui si suppone debba servire [...] la genesi dei divieti sessuali”<sup>10</sup>. Un *sacrificio inutile* sta all’origine della cultura, anzi, sul piano funzionale, controproducente più che inutile: opposto alle regole comportamentali delle proto-società umane, perché l’assassinio collettivo spezza la continuità tra le privazioni sessuali, da Darwin assegnate all’orda primitiva, e i divieti culturali dell’esogamia come “legge conscia: niente relazione sessuale all’interno del totem”<sup>11</sup>. L’importanza di tale rottura della continuità si esprime, secondo Girard, su più piani: 1. “Freud rifiuta tutti i punti di vista ‘troppo razionali’ che non tengono “in alcun conto il lato affettivo delle cose”; 2. “Freud osserva che, nel religioso, le opposizioni più radicali coincidono: quelle del bene e del male, della tristezza e della gioia, del permesso e del proibito. [...] – e non è sorprendente poiché la festa e il sacrificio, in definitiva, non costituiscono che un solo e medesimo rito”<sup>12</sup>; 3. Ancora, e soprattutto, negli aspetti propriamente religiosi del totemismo Freud ritrova l’assassinio fondatore.

Un medesimo *gioco della violenza che si inverte nel suo stesso parossismo, grazie alla mediazione, in verità, di quell’omicidio collettivo di cui Freud vede mirabilmente la necessità ma il cui carattere operatorio gli sfugge, perché non scopre il meccanismo della vittima espiatoria*. Solo tale meccanismo permette di comprendere perché, man mano che si compie, l’immolazione sacrificale, dapprima criminale, ‘svolti’ letteralmente verso la *santità*. Esiste con ogni evidenza un rapporto stretto, e persino un’identità fondamentale, tra tale *metamorfosi* e l’atteggiamento di ogni gruppo nelle comunità totemiche, di fronte al proprio totem particolare.<sup>13</sup>

Il meccanismo della vittima espiatoria rigenera e santifica l’azione dei sacrificatori; svolge l’esigenza di partecipazione unanime alla santità. Così, progressivamente, il “carattere operatorio”, trasformativo, della santificazione viene a coincidere con lo spazio “operativo” – il *sacrum facere* – istituito, della immolazione. All’origine del meccanismo, anzi (e in fusione con l’originario potere generativo dello stesso meccanismo), sta la trasformazione del nemico di tutti in un oggetto simbolico condiviso o in una *persona* mediatrice del culto. “Il sacrificio – conclude Girard – è ciò che è nel *rito*, perché in un primo momento è stato qualcos’altro e perché conserva questo qualcos’altro come modello. Per conciliare la funzione con la genesi, per svelare completamente l’una per mezzo dell’altra, oc-

<sup>10</sup> Ivi, p. 267.

<sup>11</sup> *Ibid.*

<sup>12</sup> Ivi, p. 270: “Sacrifici e feste coincidevano presso tutti i popoli, ogni sacrificio comportava una festa e non c’era festa senza sacrificio”.

<sup>13</sup> Ivi, pp. 271-272, corsivi miei.

corre impadronirsi della chiave universale che Freud elude sempre: solo la vittima espiatoria può soddisfare tutte le esigenze ad un tempo”<sup>14</sup>. Del resto, egli aggiunge, “in numerose culture, l’uomo-animale, il mostro totemico, si definisce come *antenato*, giudice e guida”<sup>15</sup>.

Sappiamo che nell’*Edipo a Colono* di Sofocle, la città di Tebe, dopo avere riversato la colpa su Edipo e dopo avere espulso il re, s’aspetta di riceverne le spoglie mortali perché la patria aspira a istituirne infine il santuario e il monumento funebre. Così, in una circolarità di ruoli, Edipo, da figlio empio ed esecrato, dovrebbe assurgere a padre offerto alla venerazione collettiva: ma egli si rifiuta di prendere il posto assegnatogli tra i figli-fratelli in lotta. L’azione santa dell’eroe tragico non assurge a fondamento, non *fonda ciò che resta*. Forse, si spiega così il motivo per cui Freud, in *Totem e tabù*, esclude le tragedie di Edipo dalle sue citazioni: Edipo non diventerà il padre ucciso, l’*antenato* totemico.

Edipo, per la legge del mito, del rituale e della tragedia, resta un eroe *hors-la-loi*; su di lui non può fondarsi la rappresentazione di una realtà condivisa. A lui non s’è potuta applicare fino in fondo quella *reductio ad unum*, di cui parla Giuseppe Fornari<sup>16</sup>. Perché il culto pubblico allude ai desideri di *molti*, sottratti all’appropriazione di parte e santificati; ma non sempre è esemplato sul rivolgimento, sul trauma improvviso e violento, risolutivo, e in definitiva benefico, della vicenda tragica, rappresentata nei suoi propri gesti e nei suoi propri eventi.

Il *pathos* unificante che René Girard riconosce in *Totem e tabù*, Jacques Lacan lo acquisisce come necessità dalla relazione simbolica, sincronica, con il padre primigenio, oggetto fobico del desiderio e dell’odio dei figli. Sul totemismo, questa è la reazione polemica di Lacan: “Siamo ancora a questo punto, in quanto evoluzionisti abbiamo bisogno di un antenato animale”<sup>17</sup>. Sembra una battuta provocatoria, ma rivela un tipo di lettura che accantona il totemismo evolutivo, ancora presente nel testo di Freud, per privilegiare quello simbolico, rotante attorno al Nome del Padre. Per Lacan, bisogna emendare Darwin e Freud su un punto capitale: l’evoluzione dell’uomo come specie naturale passa per l’invenzione di esseri naturali, ma essi esistono veramente nella vita simbolica. Il sacro ha una “ragione nel reale”<sup>18</sup>. L’uomo nasce incompleto – si dice – ed è il carattere segnatamente suppletivo della relazione con il padre che lo obbliga a creare degli esseri naturali (o sovranaturali) per so-

<sup>14</sup> Ivi, pp. 276-277.

<sup>15</sup> Ivi, p. 272.

<sup>16</sup> G. Fornari, *La conoscenza tragica in Euripide e Sofocle*, Transeuropa, Massa 2013, pp. 335-339.

<sup>17</sup> J. Lacan, *Dei Nomi-del-Padre*, Einaudi, Torino 2006, p. 50.

<sup>18</sup> Cfr. J. Lacan, *Discorso ai cattolici*, prima conferenza tenuta a Roma il 9 marzo 1960, in *Dei Nomi-del-Padre*, cit., pp. 64-79.

pravvivere. Attribuire all'uomo una deficienza costitutiva torna utile alle psico-ermeneutiche. Ma basta a gettare l'ombra del sospetto sulla natura illusoria del religioso?

In effetti, non troviamo una chiara risposta a tale questione. Per tentarne una, dobbiamo fare un passo indietro. Girard sa come sia difficile unificare i due poli del pensiero freudiano: da una parte, l'identificazione con il padre e, dall'altra, il desiderio rigidamente oggettuale, che è l'inclinazione libidica per la madre. La dichiarata "coscienza del desiderio parricida e incestuoso" e l'"ingombrante necessità della rimozione e dell'inconscio" contrastano però con l'intuizione freudiana del modello identitario paterno. Girard asserisce che dove la *mimesis* verte sul desiderio paterno essa è "*anteriore a qualsiasi scelta di oggetto*"<sup>19</sup>, e risulta pertanto totalizzante, tanto per il desiderio d'essere (non meramente coscienziale), quanto per il desiderio d'avere (non meramente oggettuale). Contro la pretesa autonomia del desiderio oggettuale, è dunque la *persona* del padre, paradigmaticamente e simbolicamente portatore dell'essere e dell'avere, che preordina e autorizza il desiderio di appropriazione.

La prospettiva di René Girard collega la figura paterna di Freud a quella di *qualunque* modello che dispieghi la mimesi e orienti il desiderio oggettuale nel susseguirsi, sempre impervio, delle possibili trasformazioni di un troppo specifico oggetto e di un troppo definito modello. Agli occhi dell'imitatore, la dipendenza "doppio vincolante" dal modello non è trasformabile in alcun modo nell'identità coscienziale del soggetto (all'*ergo sum*). D'altra parte implica non tanto il desiderio di prendere il posto del padre presso la madre, quanto l'ambizione ad appropriarsi culturalmente della paternità, per sostituire il padre sotto ogni aspetto, ideale e reale. Rivesta il ruolo di padre reale o ne costituisca un ideale compiuto e significante, il modello sottrae il desiderio imitativo al continuo e rischioso incedere delle crisi sacrificali verso l'indifferenza di un vuoto generalizzato; il suo interpersi modifica la mimesi, la rende indiretta portatrice di convergenti innovazioni e di appropriazioni creative, trasforma il presente in un ricordo e il ricordo in un presente. La relazione doppiamente vincolante imprigiona pertanto nell'unica forma di una vita vibrante di dolore il modello e l'oggetto dell'appropriazione; li inizia alla centralità mediatrice del sacro.

Qui la lezione di Girard enfatizza il segno positivo della mimesi nel commento *a contrario*, assai corrosivo, al Freud che si fa decostruttore e interprete disincantato della forma tragica, pronto a "ritrovare la reciprocità delle rappresaglie, restaurare la simmetria violenta, vale a dire correggere il *tendenzioso*". Gli elementi divisi, in lotta, fino all'autoannullamento

<sup>19</sup> Vedi R. Girard, *La violenza e il sacro*, cit., p. 236 ss.

dell'eroe tragico, portatore della colpa, esprimono “quel *risentimento* moderno che mette sotto accusa la violenza altrui perché è presa essa stessa nell'andirivieni delle rappresaglie, cioè nel doppio gioco del modello e dell'ostacolo, nel circolo vizioso del desiderio mimetico”<sup>20</sup>. Per Freud sanzionare il tragico equivale allora a riconoscere fallita sia la mediazione della santità dell'eroe sia la tendenziosità imitativa della comunità: così, mentre demistifica la centralità del sacro, egli vanifica o almeno non coglie fino in fondo l'operatività del meccanismo della vittima espiatoria.

Per il Girard della *Violenza e il sacro*, invece, il misconoscimento della violenza (le sue metamorfosi, i doppi mostruosi già attivati dalle comunità totemiche) associa vittime ed eroi nella forma operativa, simbolica, trasformativa, della santificazione. Così, il meccanismo della vittima espiatoria sollecita le molteplici metamorfosi del desiderio mimetico: dal primo manifestarsi della violenza alla trasformabilità dell'azione collettiva, che vale come rielaborazione, magistero e interpretazione religiosa. Punto d'arrivo della violenza, il misconoscimento vira verso la santità, richiama una realtà superiore che ha ben altra valenza rispetto a quell'autonomia oggettuale che la psicoanalisi post-freudiana considera il punto di partenza del desiderio individuale. Il misconoscimento non può infatti vantare né la chiara indipendenza dell'oggetto desiderabile, né l'oscuro sottrarsi dell'oggetto della rivalità sia all'imitatore sia al modello-ostacolo. Il traumatico virare del misconoscimento verso la santità, in una dimensione spazzata e sfasata, va ben oltre la “mediazione esterna” di *Menzogna romantica e verità romanzesca*, semplicemente sottratta al conflitto dei rivali dalla distanza temporale o istituzionale<sup>21</sup>. D'altra parte, con il moderno progredire verso la “mediazione interna”, le crisi sacrificali, indifferenziatrici, si avvicinano e si atualizzano con il progressivo autonomizzarsi del desiderio, che opera “in modo graduale e misurato, senza scatenamento vero, senza violenza manifesta, senza infatuazione catastrofica né risoluzione di sorta. [...] Il complesso di Edipo è occidentale e moderno, così come sono occidentali e moderne la neutralizzazione e la sterilizzazione relative di un desiderio mimetico sempre più libero dai suoi impedimenti [...] che comporta la cancellazione completa del ruolo paterno”<sup>22</sup>.

<sup>20</sup> R. Girard, *La violenza e il sacro*, cit., p. 282 e p. 283; ma si legga anche p. 261: “L'assenza di ogni 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 di cui il soggetto non vuole riconoscere la posizione dominante”.

<sup>21</sup> Contro una comprensione statica e puramente classificatoria della “mediazione esterna” Girard si esprime in *Achever Clausewitz* (tr. it. R. Girard, *Portando Clausewitz all'estremo*, Adelphi, Milano 2008, pp. 64-67). In quel contesto, precisa che termini come “mediazione esterna” e “mediazione interna” o “crisi sacrificale” sono indicativi di momenti di un ciclo del sacro che li comprende entrambi.

<sup>22</sup> R. Girard, *La violenza e il sacro*, cit., p. 262.

Certamente, Freud mantiene irrisolte le tensioni e le spinte contraddittorie, dall'antropologia religiosa al complesso di Edipo. Manca il racconto tra la colpa destinale e naturale (che per Kerényi, ad esempio, riconduce il figlio vittima verso la madre assassina, ultima frontiera della conoscenza interiorizzata come pulsione di morte<sup>23</sup>) e la colpa simbolica e pre-culturale (che Lacan rintraccia nei figli assassini abbandonati a sé stessi quando scoprono un bisogno di amore e di protezione che non li lascerà più).

Una realtà rimossa e irricomponibile sottostà quindi alla "prismatica" antropologia freudiana. La commistione dei piani storico-antropologico, scientifico-naturale e psico-sociale in opere come *Totem e tabù* e *Mosè e la nascita del monoteismo* è stata quasi unanimemente criticata e contestata; Freud per primo avanza dubbi e perplessità, in particolare nel *Mosè* – che si decide a pubblicare soltanto alla vigilia della morte e che conclude con una "condanna" senza appello del popolo ebraico, trasformato in un "fossile" dal mancato riconoscimento/pentimento per una colpa che non può assurgere a realtà. La colpa inespiata (inespiabile) è l'assassinio dell'ebreo Gesù, che ripete l'assassinio di Mosè l'egizio e, andando a ritroso nel tempo mitico, l'uccisione del padre primigenio. Freud afferma pertanto che la morte di Gesù conferma il mito dell'eroe. Nondimeno il popolo ebraico non ha potuto riconoscere in Lui il colpevole oggetto della compassione comune. Forse perché la morte di Gesù segna l'inizio di un nuovo più ampio monoteismo; ma forse anche per la ragione opposta, perché questo

<sup>23</sup> Tra le numerose critiche sollevate dal totemismo freudiano, va ricordata ancora quella secondo cui esso si baserebbe in realtà su premesse matriarcali. Scrive Károly Kerényi: "Freud vide che il rito selvaggio è una variante della cerimonia il cui classico esempio è il sacrificio centrale del culto di Dioniso. Ciò che egli non vide e a cui non rifletté è che i personaggi del dramma [...] erano donne e il loro amante-figlio [...] la vittima del parossismo ambivalente del loro amore dilaniante" (K. Kerényi, *Introduzione*, in S. Freud, *Totem e tabù*, cit., pp. 18-19). Né Freud vide che il pasto comune – "un'azione estremamente ambivalente" – collega la storia delle religioni, sia di epoche precedenti sia di epoche successive, all'ipotetico parricidio primordiale. Ingiustificato sul piano storico-antropologico, il modello totemico di Freud mette in campo gli universali "psico-sociali" dell'inconscio, noti sotto il nome di "complesso edipico"; basti ricordare che l'interpretazione freudiana della tragedia sofoclea ha conservato *soltanto* la colpa dell'incesto, proiettandola nell'universo immaginario, intrapsichico del desiderio per la madre (o per il padre, nel caso delle figlie). E il *senso creativo della colpa* non è un'attenuazione sufficiente a evitare che la relazione originaria con la madre-natura amata e tradita condizioni poi l'intera evoluzione mentale e spirituale dell'uomo. Così, allontanatosi dal ciclo nascita/crescita/morte, l'uomo resta come un pezzo di natura che gira su sé stessa: il desiderio sessuale per la madre e la morte del figlio amante sono un unico destino: in definitiva lo stesso destino di morte della civiltà, già rintracciabile nella "azione estremamente ambivalente" del banchetto sacrificale. La fonte di Freud per il sacrificio, come ricorda anche René Girard in *La violenza e il sacro*, è William Robertson Smith, autore delle *Lezioni sulla religione dei Semiti*, sebbene questi riporti un solo esempio di sacrificio consumato sulle carni crude, il rito del cammello praticato da parte dei saraceni del Sinai nel IV sec. d. C.

Gesù del mito cristiano comporta una regressione verso il mito più arcaico. Freud ci propone entrambe le tesi senza risolversi per l'una o per l'altra. Egli ha peraltro analizzato le implicazioni emancipatorie che la rimozione (ma Girard parlerebbe ironicamente di accantonamento) del desiderio ha nel divenire storico e culturale di aspirazioni spirituali normativizzate. Non ad altro conducono i positivismi "scientifico-naturale" e conoscitivo applicati ai fenomeni della coscienza. Ma alla fine del "romanzo storico di Mosè" Freud denuncia l'accidentato percorso della rimozione: "Gli Ebrei", egli scrive, "*non riuscirono a prendere parte al progresso implicito nella confessione*, per deformata che fosse, del *deicidio* [...]. In un certo senso, così comportandosi, si sono fatti carico di una tragica colpa; per questo hanno pagato pesantemente il fio"<sup>24</sup>.

L'ebraismo è divenuto "un fossile", quell'organismo che fu vitale non si è estinto per cause naturali, per consunzione o per lasciare spazio a una più evoluta specie spirituale. Quasi che in questo reperto archeologico fossero iscritti i segni della malattia che ha causato la fine del popolo ebraico, Freud vi osserva la volontà di potenza (di progresso), separata dalla confessione (del deicidio); quella tragica colpa attesta un fallimento, se non addirittura una ominazione incompiuta.

Progresso e confessione, "progresso implicito della confessione": da *Totem e tabù* fino al *Mosè* è ancora Edipo-l'eroe che con i legami dei suoi piedi e la cecità dei suoi occhi impedisce l'oblio della colpa nel tempo, nello svolgersi e il succedersi di età e generazioni. Il monoteismo mosaico si è manifestato come forza evolutiva, azione conoscitiva e progresso scientifico-naturale della civiltà. Ma nella storia sociale del popolo ebraico, la sostituibilità e corrispondenza morale tra colpevolezza e responsabilità oggettiva dei padri-eroi e colpevolezza e responsabilità soggettiva dei figli-linciatori non ha operato abbastanza in profondità, segno che la rimozione della colpa ha lasciato la relazione tra padri e figli nello stato di uno scarto interno, di un epifenomeno del desiderio. Preso tra l'instirpabile bisogno di protezione e il rigetto dell'obbedienza, il popolo che non ha potuto riconoscere il deicidio ripresenta, attraverso il "romanzo storico di Mosè", il centro vuoto rimosso del suo desiderio.

Così, quando nell'Occidente cristiano si consuma la morte di Dio, è ormai chiaro che l'esperienza del sacro non è più un dato eteronomo rispetto all'umano. Come ha indicato René Girard, l'aforisma 125 della *Gaia Scienza* di Friedrich Nietzsche iscrive l'uccisione di Dio in una temporalità profana che getta nuova luce sulla "scena originaria" di Freud e sull'origine misconosciuta della cultura. La notizia nietzschiana conferma che i sacrificatori non si proclamano innocenti della morte dell'eroe-

<sup>24</sup> S. Freud, *L'uomo Mosè e la religione monoteistica* (1934-1938), Bollati Boringhieri, Torino 2002, p. 150, corsivi miei.

vittima: essi sanno che vittime e sacrificatori appartengono al medesimo spazio sacro. Nietzsche, Freud e Girard, insieme o a turno, denunciano l'autoinganno della comunità, perpetuamente oscillante nel suo legame alla vittima, e l'impossibilità della civiltà contemporanea di sopportare le esigenze della civiltà stessa. È la grande scoperta ebraico-cristiana, la forza all'opera nel mondo moderno.

Il mito e la tragedia esondano dalla genesi funzionale delle norme morali e dei divieti; sono quindi indispensabili e concreti interpreti di quel sacro arcaico che il positivismo evolutivo rigetta insieme alla più forte intuizione antropologica del padre della psicoanalisi: la nascita della cultura da un assassinio reale. Freud, tuttavia, non accosta il dettato della tragedia e del mito e il doppio vincolo (*double bind*) del desiderio mimetico. Ne consegue la difficoltà di fronteggiare l'incitazione paradossale ("imitami, non imitarmi") imposta dal modello all'imitatore del desiderio. E con ciò il complesso di Edipo si destina alla neutralizzazione psicologica del desiderio oggettuale di tipo, volta per volta, autoritario o nichilistico. In materia di progettualità conoscitiva, pensiamo, infatti, che "effetti" analoghi, non meno indifferenziatori, abbiano la ciclica, automatica, regolazione della violenza collettiva, intesa come sbocco autoritario, e l'impianto evolutivo morfogenetico del desiderio, sistemico, razionalizzatore, positivista, antistorico. Dove il realismo sacrificale o autoritario si associa alla normatività delle scienze umane s'attinge alle radici dell'*impasse* conoscitiva delle "crisi sacrificali" della violenza, non rigenerate dalle santificazioni mediatrici.

Diremo allora che, se il "misconoscimento della violenza" genera vittime, il "misconoscimento delle vittime" genera l'ultima attesa del nulla sociale. Possiamo equiparare il "misconoscimento della violenza" al generale senso comune delle società mitico-rituali perché da esso traggono sostanza quei processi primordiali di trasformazione, di metamorfosi e di duplicazione che del sacro sono la *manifestazione*. Tale "misconoscimento" non dipende pertanto né da una precaria conoscenza dei dati di partenza né da determinazioni della psiche individuale – quali il disconoscimento coscienziale d'ogni conflitto e la rimozione nell'inconscio (nozioni essenziali del freudismo e modalità di conoscenza esistenziale senza relazione con il modello): è, invece, *riserva di senso* depositata nel mito e nella tragedia, da cui derivano le critiche di Girard alle pretese di un'antropologia che si ostina a rintracciare le ragioni positive d'ogni singolo rito.

Ricordiamo che, per Girard, "all'inizio era la crisi", "la peste della violenza", come egli la chiama. Dalla voracità di una comunità *in effervescenza* nasce il potere riconciliatore, conseguenza diretta della fusione dionisiaca; l'assassinio in comune sospende il disordine degli uomini "indifferenziati" dalla rivalità mimetica. Girard adduce l'esempio degli an-

tropologi Lienhardt e Turner, i quali riconoscono nel sacrificio una vera e propria operazione di *transfert* collettivo che si effettua a spese della vittima e che investe le tensioni interne. Dunque, la violenza concentrata contro un sol uomo, dai tempi preistorici ai nostri giorni, ha scongiurato, con un unanime gesto risolutivo, il rischio di morte a cui espone l'entrata in circolazione della violenza stessa. Il rito sacrificale riproduce gli effetti mediamente pacificatori dell'espulsione radicale di conflitti e di tensioni immanenti al mimetismo umano: non presuppone aggressività e paura animale, né l'espiazione di un preesistente sentimento di colpa. Girard sviluppa questo modello della pacificazione collettiva in tutti i suoi scritti, ma va ben oltre quando considera la nascita del divieto, "unitamente a ogni altra nascita culturale".

L'epifania divina, il sorgere universale del *doppio mostruoso*, avvolge la comunità: lampo improvviso che invia le sue ramificazioni lungo tutte le linee di scontro. Le mille diramazioni della folgore passano *tra* i fratelli nemici che indietreggiano. [...] Tutto quello che la violenza sacra ha toccato appartiene ormai al dio e, come tale, diviene oggetto di un divieto assoluto.<sup>25</sup>

Un lampo discende abbagliante sugli uomini e li obbliga a deviare, a indietreggiare. È il dio della violenza che espelle la violenza e le dà una forma trascendente. Gli uomini indietreggiano davanti al primo marcatore di uno spazio interdetto al branco e tramutato in recinto totemico. Questa improvvisa pacificazione, questo esclusivo potere di *interdire* i rivali rimane però mascherato e si nasconde agli individui. L'epifania del "misconoscimento della violenza" paradossalmente si duplica nel *doppio mostruoso* come totem, dio della violenza. Esso è innanzitutto "misconoscimento" del morto lasciato sul terreno per aprirvi uno spazio di trascendenza. Si comprende che il *doppio mostruoso* sia oggetto di una "falsa trascendenza" perché, dove l'assoluto dell'interdetto sociale e quello del totem coincidono, unica è la necessità di monopolizzare la verità insostenibile dei rapporti umani. Di contro alla conflittuale reciprocità dei rapporti mimetici, l'esclusione tragica dell'uno, verso cui *propendono* i più, conta propriamente come santificazione. Nel fluire delle metamorfosi, la santità della vittima assolve, cioè, i sacrificatori. Girard adotta una formula toccante, se non addirittura sconcertante: "la comunità appartiene alla vittima e non la vittima alla comunità". Indica, con ciò, la funzione essenziale del *doppio mostruoso*: "solo una trascendenza qualunque può in-

<sup>25</sup> R. Girard, *La violenza e il sacro*, cit., p. 301, nell'originale francese si legge: "Les mille branches de la foudre passent *entre* les frères ennemis qui reculent, *interdits*" (*La violence et le sacré*, Grasset, Paris 1972, p. 320); così, questi "fratelli nemici che indietreggiano, *interdetti*" esprimono e fanno valere la loro interdizione come appartenenza al totem.

*gannare* durevolmente la violenza”<sup>26</sup>. In corso d’opera egli scopre, però, che il succedersi storico degli avvenimenti religiosi e politici impedisce di considerare l’unanimità fondatrice quale semplice strumento funzionale al perpetuarsi dell’inganno della violenza. Del resto, nelle società moderne, la continuità d’ordine tra religioso, giuridico e politico sembra inabile ad arginare vendette e contagio della violenza. Aggiungiamo il cambio del punto d’ancoraggio: la vittima che appartiene alla comunità diviene l’argomento attorno al quale si sedimenta il desiderio rivale di assorbirla e di inglobarla per intero. Sono i conformismi che ci minacciano. Ma, ampliato “stavolta in maniera vertiginosa”, con un piglio storico più radicale, Girard rinviene ora il primo, basilare, “meccanismo della vittima espiatoria e meccanismo originario di ogni simbolizzazione”<sup>27</sup>. Il formarsi della comunità dipende dalla vittima, perché essa è la misura dell’unità di tutta la cultura umana. È il tributo simbolico originario alla fondazione del religioso che Girard estende dalla istituzione delle monarchie sacre del mondo primitivo alle monarchie assolute della nostra storia recente, cui dedica importanti pagine conclusive della *Violenza e il sacro*.

“La comunità appartiene alla vittima”: quest’asserto presuppone la distinzione dei due significati etimologici del religioso spiegati da Émile Benveniste; da una parte, *ligare* (legare), e, dall’altra parte, *legere, religere* (cogliere, distaccare, rivenire su, prendere)<sup>28</sup>. Seguendo l’accezione della religione che *lega*, Girard non ha cessato di far avanzare la verità vittimaria nascosta da questo legame. In genere, si ritiene che le spiegazioni di René Girard sul meccanismo della vittima espiatoria presuppongano il senso etimologico del religioso a partire da *ligare* (legare): gli uomini si legano gli uni agli altri, si fanno complici. D’altra parte, nel senso di *religio* a partire da *legere* – cogliere o raccogliere mentalmente con il pensiero –, gli uomini si rappresentano un universo divino, e, secondo l’opinione di Cicerone, si obbligano anche ai riti e agli onori richiesti. In realtà, dai primi capitoli di *La violenza il sacro* al confronto con il Freud di *Totem e tabù*, Girard ha vieppiù precisato che il “misconoscimento della vittima espiatoria” costituisce “il meccanismo stesso del pensiero umano, il processo di ‘simbolizzazione’ è radicato anch’esso nella vittima espiatoria”<sup>29</sup>.

Non basta quindi affermare che il potere politico e religioso sempre trattiene e intrattiene, manipola, le relazioni della comunità. In quest’ot-

<sup>26</sup> Ivi, p. 43.

<sup>27</sup> Ivi, p. 412; vedi anche ivi, p. 416: “aldilà della diversità in apparenza estrema vi è un’unità non solo di tutte le mitologie e di tutti i rituali ma della cultura umana nella sua totalità, religiosa e antireligiosa, e questa unità delle unità è tutta quanta sospesa a un unico meccanismo sempre operativo perché sempre misconosciuto, quello che assicura spontaneamente l’unanimità della comunità contro la vittima espiatoria e intorno a essa”.

<sup>28</sup> É. Benveniste, *Il vocabolario delle istituzioni indeuropee*, II, cit., pp. 268-271.

<sup>29</sup> R. Girard, *La violenza e il sacro*, cit., p. 425.

tica, le critiche moderne della religione e del potere politico vi scorgono la sottomissione a un legame collettivo illusorio, utopico e totalitario. Di preferenza, pertanto, si tiene conto anzitutto della soglia divisoria tra i detentori del potere e i loro sudditi: configuri uno spazio mobile di intermediazione, adotti i principi di contraddittorietà e di complementarità, s'adatti alle differenze più o meno ideologiche oppure alle tradizioni consacrate, ricerchi l'equilibrio di strutture pragmatiche, del saper vivere e del buon funzionamento di poteri complessi. Ma inquadrare ideologie e complessità sistemiche delle pratiche di potere non discioglie il nodo dell'origine. Ogni potere politico e religioso è l'erede di quella forza che indusse i rivali a indietreggiare e a separarsi? Sì, se la linea di separazione *tra* i fratelli nemici interdice il centro e l'origine simbolica della vita vivibile: il "divieto assoluto" stabilito nel luogo del conflitto è il prezzo dell'implodere degli antichi legami, addita, propriamente, la legge (Legge del Padre) e la vittima espiatoria (nel senso di Girard, di Freud o del cristianesimo).

Si può pur considerare la linea di separazione come la soglia mobile che permette di definire il funzionamento del potere sistemico, ma il principio mitico e tragico dell'"inganno della violenza con la violenza", quando divide la "violenza buona", (quella che inganna la violenza) dalla "violenza cattiva" (quella su cui si esercita l'inganno) suggerisce tutt'altro: la santità delle vittime espiatorie e degli eroi, la tragedia come rappresentazione della santità.

A metà dell'Ottocento si è compiuto – come s'è detto – un passaggio epocale che trova espressione nel riemergere delle culture del sacro in coincidenza con il declinare dell'idea di santo propria della tradizione biblica. La nozione di sacro riemerge, possiamo dire, quando entra in crisi la santità del nome, della cosa o della persona oggetto del desiderio di appropriazione. Ma, se è stata necessaria la morte di Dio (il riconoscimento della sua uccisione) per incidere sulle componenti oscure e nascoste del sacro, sui suoi misteriosi poteri, non è detto che lo spazio umano così difficilmente conquistato debba inevitabilmente disperdersi nell'indifferenziato, fino a implodere e chiudersi su sé stesso. Fondamentale riesce qui il confronto con la mitologia (individuale e collettiva) del desiderio che Freud e Girard rendono riconoscibile attraverso le menzogne – non solo romantiche ma anche utilitaristiche – delle quali sono entrambi interpreti partecipi. È questa mitologia del desiderio, che cresce insieme con le reali imitazioni del modello, a contraddire l'accezione comune di santità (o di sacralità) quale mera condizione identitaria di singoli e di entità sociali. Il desiderio mimetico di appropriazione emerge di conseguenza come la dimensione affettiva, relazionale, insieme simbolica e reale, che permea la filogenesi culturale dell'uomo, nel mentre la libera dalla rigorosa normatività di un piatto evoluzionismo: dapprima storico-umanistico, poi

scientifico-naturale e infine positivistico e tecnico-procedurale<sup>30</sup>. Si può dunque auspicare che – sotto la specie della “durata” del desiderio – nel futuro sarà ancora la santità del nome, della cosa o della persona oggetto del desiderio a rendere praticabile l’apertura/delimitazione del sacro unificante. Si tratta invero di mediare (non di comporre, ma di rendere radicalmente transitabile) il rapporto che intrattengono i fratelli-nemici, interagendo e retroagendo, permutando le loro rispettive posizioni sulla terra, affinché sugli uni e sugli altri – e sull’umano in generale – non vengano a trionfare e a legiferare i rituali conoscitivi, positivi e normativi del post-umano.

## Bibliografia

- Benveniste É., *Il vocabolario delle istituzioni indeuropee*, Einaudi, Torino 1976.
- Dumézil G., *La religione romana arcaica*, Rizzoli, Milano 2001.
- Eliade M., *Storia delle credenze e delle idee religiose*, vol. I, Sansoni editore, Firenze 1979.
- Fornari F., *La conoscenza tragica in Euripide e Sofocle*, Transeuropa, Massa 2013.
- Freud S., *L'uomo Mosè e la religione monoteistica (1934-1938)*, Bollati Boringhieri, Torino 2002.
- Id., *Totem e tabù*, in Id., *Totem e tabù – Psicologia delle masse e analisi dell'io*, Bollati Boringhieri, Torino 2011.
- Girard G., *La violenza e il sacro*, Adelphi, Milano 1980.
- Id., *Violenza e rappresentazione nel testo mitico*, in Id., *La voce inascoltata della realtà*, a cura di G. Fornari, Adelphi, Milano 2006.
- Id., *Portando Clausewitz all'estremo*, Adelphi, Milano 2008.
- Id., *Il capro espiatorio generativo*, in W. Burkert, R. Girard, J. Z. Smith, *Origini violente. Uccisione rituale e genesi culturale*, a cura di R.G. Hamerton-Kelly; ed. it. a cura di M. S. Barberi e G. Fornari, Giuffrè, Milano 2018, pp. 111-215.
- Lacan J., *Dei Nomi-del-Padre*, Einaudi, Torino 2006.
- Schmitt C., *Terra e mare*, Adelphi, Milano 2002.

<sup>30</sup> Sebbene in *Menzogna romantica e verità romanzesca*, Girard sembra scorgere nel “desiderio d’essere secondo l’altro” una sorta di carattere ontologico del mimetismo, in *La violenza e il sacro*, egli critica nel Freud del complesso di Edipo l’arbitrario spostamento del desiderio verso un’ontogenesi (individuale), con la conseguente perdita dell’accesso alle origini mitico-sacrificali della cultura, proprie della filogenesi (collettiva).