



L'Inammissibile “società degli individui”: violenza e imitazione in René Girard

di Emanuele Morandi e Adalberto Arrighoni *



* Il paragrafo 1 è di Emanuele Morandi;
i paragrafi 2 e 3 e 4 sono di Adalberto Arrighoni.

1. L'origine della cultura e il cristianesimo

Uno dei fondamenti della realtà umana che la teoria di René Girard va ad interrogare è la cultura e la sua genesi¹.

¹Per un'esposizione sintetica ed introduttiva del pensiero di Girard e della cosiddetta *teoria mimetica*, che ne costituisce il motore e la chiave di accesso, segnaliamo la prima monografia uscita in lingua italiana di A. CARRARA, *Violenza, sacro, rivelazione biblica. Il pensiero di René Girard*, Vita e Pensiero, Milano, 1985. Molto utile anche il capitolo «L'origine della cultura secondo l'antropologia mimetica» all'interno di un lavoro ben più ampio e ricco di sviluppi autonomi: G. FORNARI, *Da Dioniso a Cristo. Conoscenza e sacrificio nel mondo greco e nella civiltà occidentale*, Marietti, Genova-Milano, 2006, 14-51. Per ragioni di spazio è impossibile in questa sede fornire una rassegna minimamente significativa della letteratura critica su Girard, anche limitandosi ai soli lavori in lingua italiana; pertanto consigliamo come primo orientamento: F. CASINI, *La ricezione del pensiero di René Girard in Italia dagli anni Sessanta ad oggi*, in «Nuova Corrente», 53 (2006) 129-158, Tilgher, Genova, 2006, e relative note bibliografiche. Tra le opere di René Girard disponibili in edizione italiana segnaliamo (tra parentesi l'anno dell'edizione originale): *Menzogna romantica e verità romanzesca* (1961), Bompiani, Milano, 1981; *Dostoevskij dal doppio all'unità* (1963), SE, Milano, 1987; *La violenza e il sacro* (1972), Adelphi, Milano, 1992; *Delle cose nascoste sin dalla fondazione del mondo* (1978), Adelphi, Milano, 1983; *Il capro espiatorio* (1982), Adelphi, Milano, 1987; *L'antica via degli empi* (1985), Adelphi, 1994; *Shakespeare. Il teatro dell'invidia* (1990), Adelphi, Milano, 1998; *Vedo Satana cadere come la folgore* (1999), Adelphi, Milano, 2001; *La voce inascoltata della realtà* (2002), Adelphi, Milano 2006; *Portando Clausewitz all'estremo* (2007), Adelphi, Milano 2008. Da segnalare anche le raccolte di saggi girardiani: *La vittima e la folla. Violenza*

Porre questa domanda, ben prima di una sua risposta, è già un problema. Come tematizzare il fondamento e la genesi di ciò che rende possibile il linguaggio e il metalinguaggio che lo esplica e lo dice? In altre parole, come è possibile parlare dell'origine della cultura, se non utilizzando un determinato linguaggio che rende la cultura storica? L'origine della cultura non è un problema che si possa porre e risolvere con una strumentazione logico-linguistica o metodologica, ma è una questione che può essere affrontata rapportandosi alla storicità in cui queste due dimensioni

del mito e cristianesimo, a cura di G. Fornari, Santi Quaranta, Treviso, 1998; *Il risentimento. Lo scacco del desiderio nell'uomo contemporaneo*, a cura di S. Tomelleri, Raffaello Cortina, Milano, 1999; *La pietra scartata. Antigiudaismo cristiano e antropologia evangelica*, a cura di A. Signorini, Qiqajon, Magnano, 2000; R. GIRARD – G. FORNARI, *Il caso Nietzsche. La ribellione fallita dell'Anticristo*, Marietti 1820, Genova-Milano, 2002. Notevole anche il lavoro di approfondimento e diffusione del pensiero di Girard portato avanti da Giuseppe Fornari e Pierpaolo Antonello nell'ambito della collana "Girardiana" edita da Transeuropa e da loro curata, i quali intendono proporre una serie di testi di René Girard ancora inediti in Italia assieme a studi e di proposte critiche che hanno al centro della propria discussione la teoria mimetica sviluppata dal pensatore francese: R. GIRARD, *Miti d'origine. Persecuzione ed ordine culturale*, a cura di P. Antonello - G. Fornari, Transeuropa, Massa 2005; R. GIRARD, *Il pensiero rivale. Dialoghi su letteratura, filosofia e antropologia*, a cura di P. Antonello, Transeuropa, Massa 2006; *La spirale mimetica. Dodici studi per René Girard*, a cura di M. S. Barberi, Transeuropa, Massa 2006; *Identità e desiderio. La teoria mimetica e la letteratura italiana*, a cura di P. Antonello - G. Fornari, Transeuropa, Massa 2009; R. GIRARD, *Edipo liberato*, Transeuropa, Massa 2009; *Religioni, laicità, secolarizzazione. Il cristianesimo come "fine del sacro" in René Girard*, a cura di M. S. Barberi – S. Morigi, Transeuropa, Massa 2010; R. AMMANNATI, *Rivelazione e storia. Ermeneutica dell'Apocalisse*, Transeuropa Massa 2010. Un ultimo filone che qui vogliamo porre all'attenzione del lettore è quello costituito dai più recenti libri-intervista, in cui l'ultimo Girard ripercorre la genesi delle proprie idee o tratta argomenti ed obiezioni poco affrontati nei suoi scritti anteriori: *Quando queste cose cominceranno. Conversazioni con Michel Treguer* (1994), Bulzoni, Roma 2005; *La pietra dello scandalo* (2001), Adelphi, Milano 2004; *Origine della cultura e fine della storia. Dialoghi con Pierpaolo Antonello e Joao Cezar de Castro Rocha* (2002), Raffaello Cortina, Milano 2003.

dell'uomo, la natura e la cultura, entrano in una mutua e continua relazione morfogenetica. Gli uomini per Girard hanno una *natura* mimetica, per cui il loro intero apprendimento, quello umano, si attiva riproducendo la realtà con cui entrano in relazione, ma tale "riproduzione" non è assolutamente una ripetizione passiva bensì un atto generativo e generatore di *cultura*²: nell'imitazione è dunque contenuto quel fondamento nascosto e muto, ma anche quel principio generativo, in cui la natura si rende storica diventando cultura. In questo preciso punto, in questa "zona" di confine, si colloca il *novum* delle scoperte di Girard³. È noto che l'autore ha fatto emergere con straordinaria efficacia che l'imitazione, la dialettica mimetica, non possa essere ritenuta qualcosa d'inoffensivo e di innocente, perché nel movimento imitativo si "installa", come sua possibilità, il duplice trauma collettivo, quello del *transfert d'aggressività* e il *transfert di riconciliazione*. Nel *transfert d'aggressività* il modello, evolvendosi in rivale, propaga una contagiosa conflittualità sociale che prepa-

² Vedi a questo proposito il burrascoso rapporto di Girard con lo strutturalismo antropologico di Lévi-Strauss: «[Tutte le questioni antropologiche] convergono su un problema fondamentale: l'origine del pensiero simbolico. Se i sistemi simbolici non sono mai «lo sviluppo spontaneo di una situazione di fatto», se c'è rottura tra natura e cultura, la questione dell'origine si pone, e si pone con urgenza. Lévi-Strauss e in genere lo strutturalismo rifiutano di considerare il problema dell'origine se non in modo puramente formale. Il passaggio dalla natura alla cultura si radica nei «dati permanenti della natura umana»; non si ha motivo di interrogarsi su di esso. Sarebbe solo un falso problema da cui la scienza si tiene lontana» (GIRARD, *La violenza e il sacro*, 322).

³ «[...] Abbiamo bisogno di una teoria che, come la teoria mimetica del capro espiatorio, sappia far luce sulla nascita della cultura e dell'attività simbolica nell'uomo partendo da un punto di vista strettamente naturalistico e tenendo conto di tutti i condizionamenti biologici, etologici, antropologici [...]. Quello che ho sempre tentato di fare a proposito è elaborare una teoria della cultura umana che fosse uno strumento interpretativo di larga portata, e dove una grande varietà di fatti potesse rientrare in una sola cornice esplicativa» (GIRARD, *Origine della cultura e fine della storia*, 70-75).

ra, e quasi invoca, l'evento sacrificale su cui la civiltà greca, e a seguire quella occidentale, costruirà i suoi riti, miti e le forme metarappresentative della concettualità filosofica. Una volta identificata la vittima, il capro espiatorio, su cui si scaricheranno le violenze rivalitarie della collettività, che in tal modo riguadagna una sua sanguinosa pace, si attiva poi il secondo momento, quello del *transfert di riconciliazione* in cui la comunità divinizza la vittima, celata in quanto vittima, traslandone il senso in uno spazio simbolico divino. Ma il *transfert di riconciliazione* in Girard emerge esclusivamente come elemento sociale, quando invece ciò che dovrebbe spiegare è proprio il fondamento di quella socialità violentemente riconciliata. Uno dei limiti del discorso girardiano riguarda il fatto che la divinizzazione della vittima, a cui sembra ridursi l'esperienza del sacro, è un momento causalmente conseguente, e quindi "dipendente", dal *transfert violento*. Se la comunità risolve l'*escalation* della sua violenza attraverso il massacro di vittime che *successivamente* – in quanto portatrici di una funesta riconciliazione sociale – verranno celebrate e sublimite come forze "divine" ("divine" anche, e oggi potremmo dire soprattutto, in un significato secolarizzato), ciò implica una insostenibile conseguenza, benché coerente con tale assunto: il sacro, tematizzato con questa logica unilaterale, non diventa altro che un epifenomeno della violenza collettiva. Avendo a monte un *transfert violento*, l'esperienza del sacro si limiterebbe ad essere la risposta occultante la violenza originaria della collettività.

Le cose stanno diversamente. La comunità presuppone l'esperienza del sacro come "qualcosa" di originario almeno tanto quanto il *transfert violento* e quindi antecedente la riconciliazione stessa; "qualcosa" che sarà pienamente manifesto col Cristianesimo.

Il sacro implica un'esperienza, che il pensiero tradizionale definisce estatica o mistica, la quale, sebbene venga "piegata" per occultare – a noi stessi oltre che agli altri – la violenza collettiva, è un'esperienza che non può essere assolutamente ridotta ed identificata con tale violenza. Il sacro, prima dell'inveramento storico del cristianesimo, indica, tra luci e ombre, la possibilità di una mediazione che "dal-di-fuori" – nocciolo da cui si sviluppa il concetto

di trascendenza – è portatrice di una liberazione dal meccanismo degenerativo della *mimesis*⁴. Chiaramente questa possibilità, l'eventuarsi della trascendenza nel cuore e nella storia drammaticamente umana del *transfert violento*, dovrà attendere il Cristo, ma già nell'esperienza del sacro pre-cristiana si nasconde l'attesa, continuamente mancata nella gremità, di una trascendenza libera e quindi liberante dal processo morfogenetico della violenza. Ancora una volta, è come dire che l'uomo, qualsiasi uomo, non può attendersi da un altro uomo, da qualsiasi altro uomo, la liberazione dalla violenza originaria, in quanto ogni relazione inter-umana è sottoposta alla possibilità dialettica che trasforma il modello in rivale: è necessario "qualcuno" che realizzi una mediazione trans-umana nell'umano, e questa mediazione "mistica", la sua attesa, è co-implicata da sempre con l'esperienza del sacro dell'intera umanità. Questo fondamentale superamento di un certo riduzionismo girardiano, relativamente al *transfert di divinizzazione*, è talmente essenziale che se non dovesse essere compiuto avremmo una amputazione non solo della portata storica della teoria mimetica, ma anche il rischio di una abissale incomprensione dell'essenza del cristianesimo. Il fatto che la comunità cristiana si autocomprenda attraverso la sacramentalità che si esprime nella liturgia eucaristica, cioè abbia nel sacrificio eucaristico il suo centro mistagogico, ci dice che le vicende storiche narrate nei Vangeli non possono ridursi ad una rivelazione *cognitiva* della nostra violenza originaria. Se è vero che è essenziale al "meccanismo" mimetico-sacrificale nascondersi per ben funzionare e riprodursi, è altrettanto vero che non è sufficiente rivelarlo per dissolverlo. L'assunzione della violenza, del sacrificio *qua talis*, è nel cristianesimo straordinariamente più radicale, e per questo è l'unico evento capace di spezzarne l'oscura realtà. La rivelazione della violenza – della nostra violenza – è indissociabile con

⁴ È importante sottolineare che Fornari nel suo volume *Da Dioniso a Cristo*, 6 ss. rivendica più volte le potenzialità conoscitive ed "oggettuali" dell'imitazione – che rimane il principio creativo e propulsivo di ogni processo di civilizzazione – liberandola così da una lettura univoca che la riduce alla sola dinamica degenerativa.

l'atto, sia storico che metastorico, con cui il Dio cristiano l'assume su di sé. Se Dio si fa vittima della nostra violenza collettiva, se sceglie di assumere la "parte maledetta" della vittima, significa che il banchetto sacrificale, il sacrificio stesso, subisce un'impensata ed impensabile trasformazione, quella che nel cosmo cristiano viene incessantemente ripetuta nelle parole eucaristiche "Hoc est Corpus meum [...] Hic est enim calix sanguinis mei [...] qui pro vobis et pro multis effundetur».

La Vittima diventa "porta regale" che separa dalla violenza nel mentre unisce l'uomo con Dio. Ogni atto sacrificale, ogni violenza inflitta, ora sperimenta l'impossibilità di appropriarsi del secondo momento del transfert mimetico, quello divinizzante e sacralizzante, perché il Cristianesimo "mostra" che l'esperienza del sacro – nella sua essenza e nonostante la lunghissima storia degli occultamenti umani e del loro straordinario successo – è da sempre solidale con la sconfitta, subita e accettata, della vittima. La "parte" che subisce diventa, ogni volta e in ogni luogo, la "porta", l'unica "porta" – certamente quella stretta, strettissima – che unisce l'uomo a Dio, proprio attraverso il Dio Incarnato. Questa è la ragione per cui la fede cristiana attinge la sua essenza all'altare del sacrificio (eucaristico), senza mai poterlo abolire bensì rovesciandolo, senza interruzione di sorta, nella sua realtà oltre che nel suo significato. Il rovesciamento della coppia violenza-sacrificio *nella* coppia sacrificio-redenzione dalla violenza è possibile solo nella misura in cui il ruolo della vittima è realmente assunta, *incarnativamente*, da un Dio Trascendente, totalmente immune dalla mimesi rivalitaria (e la trascendenza di Dio acquista qui tutto il suo spessore non solo teologico ma anche antropologico-sociale). La risoluzione non poteva essere più radicale ed imprevedibile. È evidente che abrogare la violenza attraverso un insegnamento morale, una pedagogia della non-violenza, sarebbe sperimentare per l'ennesima volta la nostra impotenza rispetto ai meccanismi profondi e sotterranei in cui essa continuamente si rigenera, anche a nostra insaputa. Ma assumerla su di sé, e rinnovare liturgicamente tale assunzione, significa aspettare la violenza proprio nell'atto in cui essa si compie e, in quell'atto che la subisce, portarla

ad un esito che la rovescia dal suo interno, rendendo così possibile la redenzione.

È decisivo comprendere che le ragioni di questa "falla" del discorso girardiano, pur non potendo non riconoscere la straordinarietà della sua scoperta, è proprio legata ai limiti entro i quali rinchiude non tanto il concetto di sacro, ma quello di società. Pensare che il sacro sia un occultamento della violenza collettiva – questa è la "falla" – significa non mettere a fuoco che la cosiddetta collettività è già istituita prima di sviluppare relazioni mimetico/rivalitarie. E allora la domanda: "su quale fondamento si istituiscono le società?", diventa una questione determinante per dare alla teoria mimetica il suo significato pieno, quello da sempre riconosciuto nel cosmo cristiano. Probabilmente il limite girardiano è una eredità dell'individualismo post-moderno che non riesce a pensare la società in altro modo che come somma di individui⁵. Proprio per tale distorsione rappresentativa, il legame sociale diventa una costruzione *ex post*: gli individui, in altre parole, generano il loro *legame sociale* a partire dalla mimesi/rivalità. È la stessa "debolezza" teorica presente in Hobbes a proposito del suo negativismo contrattuale. Ma gli uomini, anche assunti come individui, sono anticipati dal sociale, da quella particolare "forma" del sociale che chiamiamo famiglia, che è già da sempre inserita in una rete di famiglie. Si rende allora evidente che il sacro è prima di tutto connesso al "generativo" (la natalità, la vita) e quindi al suo opposto che è il "morire" (il degenerativo). Non a caso la rivelazione ebraica si interfaccia ad un popolo e non ad individui (che fungono da mediatori rispetto al popolo)⁶, e tale evidente caratteristica si radica nel primato che ha l'ontologia sociale su un'antropologia individualistica. Solo liberando il pensiero da una rappresentazione a-storica e antiontologica è possibile porre l'origine della cultura non semplicemente in un evento fondatore violento e quindi sacrificale,

⁵ Cf M. INTROVIGNE, *Il sacro postmoderno. Chiesa, relativismo e nuova religiosità*, Gribaudi, Milano 1996.

⁶ Cf E. VOEGELIN, *Ordine e Storia. Israele e la Rivelazione*, vol. 1, Vita e Pensiero, Milano 2010.

collettivisticamente rappresentato (cioè come "insieme di individui"), ma al contrario pensare la violenza come una distorsione del sacro, che la dimensione del sacro "froneggia" trasformando il sacrificio in una liberazione dalla violenza. Da questi presupposti deriva anche il primato che ha nel cosmo cristiano/cattolico la "dimensione ecclesiologicala", in cui la relazione tra l'uomo e il Dio della Rivelazione non è mai priva, anzi è anticipata, dalla relazione tra uomo e Chiesa.

E si badi bene che il rapporto tra teoria mimetica e cristianesimo non riguarda semplicemente il cosmo cristiano. Vi è una dimensione del problema che ci rimanda alle nostre categorie culturali, prima che alla dimensione della fede. E questo "rimando" stringe credenti e non-credenti che, una volta liberi dai tanti pregiudizi seminati abbondantemente nel nostro Novecento, non possono non vederne e dividerne la cogenza, la "comune" cogenza. Il Cristianesimo è, dal punto di vista socio-antropologico, un evento che può incarnarsi anche culturalmente (a prescindere dalla sua dimensione più propriamente spirituale e teologica) solo in presenza di uno sviluppo della cultura umana che ha guadagnato la vertiginosa consapevolezza che nessun uomo può dirsi "buono", o pensare di stare sempre e solo dalla "parte dei buoni", perché è vero esattamente il contrario: nessuno riesce ad essere buono anche quando dovesse sapere come esserlo; e questa consapevolezza è diventata storica proprio con l'evento dell'Incarnazione.

2. Aspetti fenomenologici e sociali della violenza

Cosa può dunque dire la sociologia sulle radici (anche filosofiche)⁷ delle dinamiche relazionali violente? Poco o

⁷ Diciamolo fin da subito: il legame tra scienze umane e filosofia, o meglio tra scienze umane e *metafisica*, è un qualcosa che va ri-trovato e ri-attivato con urgenza, proprio nella misura in cui è un legame che è esistito, ed è poi andato perduto con quella svolta – antropologica prima ancora che tecnologico-scientifica – a cui si è soliti dare il nome di *modernità*. A tale proposito, vedi le illuminanti pagine introduttive di E. MORANDI, *L'attuarsi della società. Saggi teorici sull'azione sociale e il realismo sociologico*, Franco Angeli, Milano 2002, 15-27. Citia-

molto, a seconda di quello che si intende con *relazione* e con *violenza*.

La difficoltà che troviamo nell'analizzare separatamente gli equivoci che spesso hanno luogo sul senso dei due termini – non riusciamo cioè a fare una disamina chiarificatrice sul concetto di "violenza" senza ricorrere almeno indirettamente a quello di "relazione" – ci suggerisce immediatamente che il legame, non solo logico e semantico, tra le due sfere di significato e le relative esperienze è più intimo e profondo di quello che si pensa comunemente.

Entriamo subito quindi, anche per i limiti di spazio di questa trattazione che sarà inevitabilmente cursoria e discorsiva, nel cuore della questione, anche se chi si appresta a leggere dev'essere consapevole che si tratta di un *work in progress*, che in questa sede si limiterà ad interrogare e ad esplorare alcuni importanti aspetti di filosofia sociale *nel* e *attraverso* il pensiero di René Girard. In questo senso, i problemi e le domande che si collocano sullo sfondo⁸ di

mo soltanto un passaggio esemplificativo: «Non sarebbe, insomma, un "giocar pulito" attribuire al rapporto sociologia-scienza una capacità di analisi empirica del sociale, e invece al rapporto sociologia-metafisica una portata solo, o tutt'al più teorica, ma non empirica. Basti il nome di Aristotele, il primo grande scienziato empirico non empirista del pensiero occidentale, per smascherare questo luogo comune» (*ivi*, 18).

⁸ Il progetto di ricerca che chi scrive sta portando avanti tenta di far fecondamente interagire con Girard, tanto negli aspetti più brillanti quanto in quelli – meno numerosi ma non meno importanti – più problematici, lo spessore filosofico e teoretico di un autore come Eric Voegelin. Il tema è relativo all'autentico enigma contenuto nella storia dell'uomo, quello relativo alla sua *origine* – tema non a caso tra i più battuti ed esplorati dalle forme simboliche "mito" e "filosofia": Girard sembra proporre un'antropologia "negativista" che, oltre a non considerare appieno le capacità positive e mediatrici del mimetismo, non è esente da letture immanentistico-evoluzionistiche del fenomeno umano, e, soprattutto, individua nel mito e nel sacro antecedente alla Rivelazione solamente l'aspetto "occultativo" ed epifenomenico rispetto alla violenza originaria, tralasciando quasi del tutto quello cosmico. Inoltre, la sua valutazione – distruttiva e mirante ad un superamento – della filosofia (in particolare della metafisica) nasconde il rischio di una lettura riduzionistica, che ricondurrebbe le sfere del

questo piccolo lavoro richiederebbero uno spazio molto più esteso e approfondito, tanto di ricerca, quanto di confronto con le fonti e, infine, di futura scrittura.

Partiamo dunque dai concetti di "violenza" e di "relazione": al di là della differenziazione lessicale, ci si rende conto che non si può propriamente parlare, da un lato, di "relazioni" e dall'altro di "violenza", le quali, in alcune circostanze, e per sfortunati casi della vita, si intersecherebbero, dando luogo a "relazioni violente". Probabilmente, e l'ipotesi disturba non poco i "tranquilli sonni" delle nostre coscienze, i concetti di "relazione (sociale)" e di "violenza" non solo si co-appartengono, ma, peggio ancora, in qualche misura si co-implicano, si intrecciano in un modo che ha a che fare molto da vicino con la nostra natura di esseri umani, con l'origine della nostra cultura, della nostra società, delle nostre forme simboliche⁹.

"teoretico" e del "noetico" a quella del "mimetico". Da parte sua, Voegelin sostiene esplicitamente che l'uomo accede all'essere e alla sua propria auto-coscienza tramite una mediazione, interna alla coscienza, tra uomo, mondo, società e Dio. È abbastanza riscontrabile l'influenza, nel medesimo Voegelin, dell'antropologia filosofica e del personalismo di Martin Buber, che – mantenendo viva l'originaria socialità tra gli uomini, basata sull'altrettanto originario incontro tra coscienza e "ordine dell'essere" – è convinto che persino la violenza (anche quella della fondazione nascosta) la presupponga.

Si ritiene pertanto fondata l'ipotesi che, facendo interagire le letture voegeliniana e girardiana (nella convinzione che la ripresa del *problema antropologico* sia la priorità nel panorama filosofico della contemporaneità), si possa cogliere il problema dell'uomo e della genesi delle sue forme simboliche, evitando accuratamente ed in modo paradossalmente innovativo le trappole ed aporie in cui cadono le letture facenti capo ai paradigmi storicistici, psicanalitici, darwiniani, sistemici e biologistici.

⁹La questione è chiaramente molto più che linguistica o semantica (anzi, lo è nella misura in cui rappresenta, simboleggia e incarna una delle condizioni a cui è consegnato l'agire umano), e non si limita alla constatazione che "relazione" o "violenza" sono entrambi semantemi almeno a doppia *valenza*, ovvero richiedenti almeno due o più argomenti. La valenza – parola desunta dalla chimica – è la proprietà del verbo (o, per analogia, di un sostantivo) di richiedere un determinato numero di attanti (o "argomenti"). Un verbo o concetto impersona-

Sarà sicuramente questo orizzonte di lettura dei fenomeni violenti, un orizzonte che guadagneremo accostandoci al pensiero di René Girard, a costituire la breve trama delle prossime pagine. Ma prima di affrontarlo nelle sue linee guida ci sia consentita ancora qualche parola sulle nozioni di "relazione" e di "violenza".

La violenza, quella clamorosa di cui sentiamo parlare attraverso i media o quella latente, implicita, strisciante di cui siamo testimoni nel tessuto del nostro quotidiano, viene quasi sempre concepita come legata ad un *atto* o un *atteggiamento*, anche solo potenziale e minacciato, che ha come fine (e, spesso, come esito) quello di arrecare un danno a un'altra persona, direttamente o indirettamente. È la violenza *denunciata* con scandalo e riprovazione dall'opinione pubblica, è la violenza *perseguita* dall'autorità giudiziaria, è la violenza *subita*, testimoniata dalle vittime; è anche, nella stragrande maggioranza dei casi, una condotta che ha una causa e una *legittimazione* in una violenza subita in precedenza, almeno stando a sentire l'opinione di chi la commette. In sintesi, dunque:

- 1) pensiamo alla violenza come un elemento caratterizzante una

le sarà dunque *avalente* o zerovalente (ad esempio, *piove*) Un verbo intransitivo sarà dunque *monovalente* (ad esempio, *X tossisce*); *bivalente* sarà invece un verbo che richiede due attanti (ad esempio, *X afferma Y*), e via dicendo (ad esempio, "dare" è un verbo trivalente: *X dà Y a Z*, implicante il più complesso concetto di dono e/o di sacrificio). Vedi, a tal riguardo, l'importante opera di sintassi generale di L. TESNIÈRE, *Elementi di sintassi strutturale*, Rosenberg & Sellier, Torino 2001. Tesnière si colloca nella tradizione del pensiero sintattico strutturalista che, tra fine Ottocento e inizio Novecento, propone il declassamento del ruolo di soggetto: da argomento privilegiato del predicato (secondo la tradizione aristotelica) ad argomento *tout court*, sullo stesso piano degli altri. Andrebbe ulteriormente esplorato il nesso concettuale tra questa tradizione linguistica e quella sociologica coeva e successiva, che ridimensiona la nozione di agente/attore sociale – aristotelicamente visto come *sostanza portatrice di un agire soggettivo* (e in cui si riesce a pensare l'azione come *antropofania*) –, a semplice *attente* in un *sistema* che anticipa ruoli, strutture e funzioni ed è condizione di possibilità dell'agire di ogni nodo della rete.

- “interazione violenta” che si concretizza in un danno arrecato ad un altro individuo, ma limitarsi al piano dell’interazione mette a fuoco solo l’aspetto attivo e pratico (per non dire *prassistico*, in un’accezione materialistico-marxista) della relazione sociale¹⁰;
- 2) tendiamo comunque spesso a vedere la violenza che deflagra tra A e B (siano A e B gruppi o individui), come una caratteristica dell’*agire di A o B*, che infligge un danno all’altro, spesso ricevendo (con gli interessi) un’adeguata replica sotto varie forme, sempre comunque violenta;
 - 3) gli “accusati” pensano sempre – e noi pensiamo sempre, quando siamo noi ad essere nei panni dell’accusato – che la loro violenza non sia mai originaria: *non sono mai stati loro a “scagliare la prima pietra”*;
 - 4) lo stesso atto di “accusa” a cui viene sottoposto il violento – sublimato dalle moderne istituzioni giudiziarie dello Stato attraverso l’istituzione, *politically correct*, della *messa a processo* dell’accusato – non è quasi mai a sua volta un atto esente da connotati violenti o contro-violenti.

¹⁰ Per un preliminare inquadramento del “posto” occupato dalla relazione sociale all’interno della teoria sociologica, vedi P. DONATI, *Introduzione alla sociologia relazionale*, Franco Angeli, Milano, 2002², 237–251. Si tratta, come specificato da Donati, di un quadro concettuale ancora inadeguato e *in fieri*, perché anche se «la maggior parte dei sociologi, dai cosiddetti fondatori della disciplina sino ad oggi, ha sempre parlato di “relazioni sociali” [...] raramente ha fatto della relazione sociale una chiave essenziale e focale di lettura dei fenomeni» (*ivi*, 237).

Si tratta chiaramente di una partita, tutta interna alla sociologia e alle scienze umane, e ancora tutta da giocare, che poco ha a che vedere con l’esigenza di costruire uno sguardo “relazionalista” o una “teoria” della relazione da applicare poi, come criterio unificante e verificante, alla molteplicità empirica dei “fatti” (dati) sociali e/o relazionali. Se fosse questo il problema, sarebbe davvero una questione di poco conto: in gioco è invece la capacità della sociologia e delle scienze dell’uomo di partire dall’oggetto di studio – generale e specifico – che decidono di darsi, possibilmente penetrando la struttura dell’esistenza sociale che è un esistere agendo con gli altri implicante la relazione sociale.

1) e 2) mettono in risalto i limiti di un approccio al fenomeno della violenza che vede in essa una caratteristica dell'azione individuale o al limite collettiva (ovvero appartenente a *più individui*), al massimo preceduta, indotta e giustificata – come evidenziato da 3) – da un altro atto individuale o collettivo precedente, in una dinamica potenzialmente interattiva di "botta e risposta". 4) evidenzia come, hobbesianamente parlando, anche l'accusa e la condanna del violento non fanno che togliere a chi subisce il torto il diritto di replicare alla violenza *subita* con una violenza *inferta*, attribuendolo all'autorità statale.

La violenza sembra insomma eccedere qualsiasi descrizione che la qualifichi come semplicemente soggettiva o intersoggettiva ma al tempo stesso è difficilmente rinchiudibile in uno schema puramente oggettivo, se non altro perché in sociologia ogni oggettività (intesa anche come "oggetto" studiato) è sempre una (o più) soggettività.

Per uscire da questa *impasse*, può rivelarsi risolutivo iniziare a comprendere che il cerchio che si instaura tra le vittime e i carnefici della violenza, il cerchio della violenza fatta e ricevuta, in realtà si basa su un altro cerchio, quello *mimetico*.

3. Dal desiderio alla violenza: la mimesi come "forza sociale profonda"

La *mimesi*, ovvero l'imitazione, è secondo René Girard un carattere fondante e fondamentale dell'essere umano, che quasi pre-esiste alla sua stessa soggettività. Il Girard studioso della psicologia inter-individuale (o *inter-dividuale* come è stata definita in *Delle cose nascoste fin dalla fondazione del mondo*¹¹, per sottolinearne il paradossale carattere non individuale ma rivalitativo) è senz'altro riconducibile a quel filone della filosofia francese (Foucault, Lyotard, Deleuze, Guattari...) che ha puntato la sua attenzione sul desiderio¹²: egli concepisce il soggetto come un soggetto *desiderante* – e l'uomo come un *homo mimeticus* – che polarizza la sua attenzione su *oggetti di valore* meritevoli di essere

¹¹ GIRARD, *Delle cose nascoste sin dalla fondazione del mondo*, 369 e segg.

¹² G. DE MICHELE, *Dal disordine all'ordine. René Girard, un pensatore «forte»*, in «Il Mulino» 35/307 (1986) 716-734.

desiderati non tanto per il loro valore in sé, ma solo perché un *modello*, che già li possiede o li desidera a sua volta, glieli designa come *degni* di essere desiderati.

In altre parole, per ogni uomo – che è essenzialmente un soggetto desiderante un qualcosa che è sempre “roba d'altri” – il suo rapporto con i suoi simili è intessuto di una *rivalità* potenzialmente illimitata: proprio perché “tra simili” si ha bisogno e si desiderano cose simili, ecco che perennemente lungo la storia dell'umanità e di ciascuno di noi ha avuto luogo e ha luogo la medesima scena di due mani protese verso il medesimo oggetto, dalle quali scaturisce il conflitto. La mimesi che è pura imitazione, ripetizione del gesto verso un oggetto analogo, diviene mimesi *appropriativa*, premessa della mimesi conflittuale.

A questo punto, il quadro è un po' più chiaro e riflette il senso del tragico insito nella lettura girardiana: la tragedia della rivalità umana sta nel fatto che essa esplose non *nonostante* la vicinanza e la conoscenza reciproca, ma precisamente *a causa* di essa, condannando gli uomini a rivaleggiare e a farsi violenza esattamente per le stesse ragioni per le quali si cercano e vivono insieme.

Solo erroneamente, quindi, dire «medesimo» o «simile» richiama un'idea di armonia nei rapporti umani¹³; il simile è al contrario la minaccia estrema, proprio perché i nostri modelli, le persone a noi più vicine, sono potenzialmente i nostri rivali sul piano profondamente essenziale del desiderio. E, proprio perché il desiderio è sociale (aggregativo) e anti-sociale al tempo stesso (disgregativo), non è possibile nemmeno nessuna lettura “consolatoria” di matrice freudo-marxista che spinga alla ribellione contro una tradizione e una società che, con le sue norme e i suoi codici giuridico-morali, ci negherebbe la soddisfazione pulsionale dei nostri desideri più nascosti ed istintivi. Nessuna “politica del desiderio”, dunque, ma tutt'altro, proprio perché, se abbandonato a se stesso e alla sua soddisfazione, il desiderio rivela esponenzialmente la simmetrica con-

¹³ Cf. P. VALADIER, *Violenza del sacro e non violenza del Cristianesimo nel pensiero di René Girard*, in «La Civiltà Cattolica» 134/III (1983) 361-374.

flittualità sempre latente in se stesso, pronta a deflagrare.

Anzi, la soluzione che l'ordine socio-culturale della civiltà umana, fin dalla sua fase arcaica e preistorica¹⁴ ha sempre trovato per sfuggire alla propria possibile autodistruzione, è proprio quella di una "tenuta a bada" del desiderio potenzialmente mimetico e violento e di un suo indirizzamento *fuori* dalla comunità: su uno o più *capri espiatori*.

La teoria mimetica di Girard giunge così a definirsi come un'ipotesi di *antropologia generale*, tanto culturale quanto filosofica, che intende razionalisticamente fornire

¹⁴ Per evidenti ragioni di spazio, e ce ne spiace, ribadiamo ancora una volta che non è possibile fornire al lettore un taglio un po' più critico ed approfondito delle idee e degli spunti girardiani, anche di quelli – pur facenti parte integrante della "cattedrale" del suo pensiero – che non hanno trovato posto o diretta implicazione nella tematica e nella stesura di queste pagine. A titolo puramente esemplificativo delle tante questioni problematiche, che vengono più sollevate che risolte o perlomeno tematizzate con piena cognizione da Girard ricordiamo che alcune sfumature di "scientismo teologico" insite nell'ipotesi girardiana possono facilitare certi percorsi di pensiero e ricezione che le danno il carattere di una gnosi; è presente anche il pericolo di ritrovarsi in una concezione rivoluzionaria e stravolta del cristianesimo in cui non si sa più se esso sia «la legittimazione soprannaturale della teoria di Girard, o se questa teoria sia la dimostrazione "scientifica" delle verità cristiane» (vedi «Prefazione» in L. ALFIERI – C. BELLEI – D. SCALZO, *Figure e simboli dell'ordine violento. Percorsi tra antropologia e filosofia politica*, Giappichelli, Torino, 9-10); Girard, in più passaggi essenziali, lo ribadiamo, tende a non considerare appieno le possibilità della persona di sviluppare mediazioni mimetiche ravvicinate senza cadere nel circolo mimetico negativo; non sono da sottovalutare nemmeno le problematiche compromissioni della sua teoria mimetica con un certo evolucionismo biologistico tutt'altro che scientifico (qualora la teoria mimetica venga più o meno indebitamente estesa ad ipotesi omnicomprensiva dei processi di *ominizzazione*). Tale sommario elenco di rilievi critici, sia chiaro, non costituisce in alcun modo una critica al pensatore francese, e non costituisce in nessun modo un atteggiamento simile a quello di quei "cattivi allievi" che sono soliti demolire ed allontanare il maestro da cui tanto si è appreso. Rimandiamo ad una prossima occasione di scrittura un'esplorazione, magari integrata e contestuale, di tali irrinunciabili questioni.

una lettura unificata e globale dell'insieme dei comportamenti dell'umanità, una lettura in cui trovano posto e concorrono letteratura, etnologia e psicologia.

Proprio la letteratura¹⁵ fornisce a Girard, immune alle derive strutturaliste che vedono nel *testo* letterario un universo di senso chiuso ed auto-referenziale, l'occasione per fare del romanzo una potente *finestra* sulla realtà extratestuale, un mirabile strumento di lettura del mondo dominato dal desiderio mimetico, tramite cui smascherare la *menzogna romantica* che esalta l'autonomia e l'eroismo dell'Io che si crede unico artefice dei suoi desideri e delle sue azioni, e portare quindi a galla la *verità romanzesca* che riconosce il carattere *diabolico* delle dinamiche relazionali guidate dal desiderio mimetico acquisitivo, e sempre latente sotto forma di invidia, di risentimento, e nei casi peggiori di violenza diretta, individuale o di gruppo, psicologica, sociale, e fisica.

I personaggi, e quindi le persone, coinvolte nell'invidia non sono solitamente lontane tra loro, ma si frequentano: Girard parla di *mediazione* non più *esterna* (come quella tra un soggetto e un modello posto a una "distanza di sicurezza" da barriere temporali, spaziali, sociali) ma *interna*¹⁶, in cui la differenza individuale tra protagonista e modello viene vissuta continuamente dal primo come una *frustrazione* non superata, dal secondo come una *fascinosa minaccia* da avvicinare (per avvertire l'ondata di ammirazione del discepolo, che funge da mediatore della propria auto-stima) ed allontanare (per marcare comunque la differenza tra sé e il gregario) al tempo stesso.

Una "terapia" dell'invidia che ne sottovaluti la portata potenzialmente distruttiva o che dia supinamente legittimità a chi ne è afflitto porta spesso a esiti terribili: in molti casi, fortunatamente, è la coscienza della persona stessa a insorgere e a fermare le violenze più visibili, ma poiché

¹⁵ Cf i due primi lavori di GIRARD, *Menzogna romantica e verità romanzesca* e *Dostoevskij dal doppio all'unità*.

¹⁶ Cf G. FORNARI, *Alla ricerca dell'origine perduta. Nuova formulazione della teoria mimetico-sacrificale di Girard*, in *Maestri e scolari di non violenza*, a cura di C. Tugnoli, Franco Angeli, Milano 2000, 151-201.

quasi sempre le ragioni dell'invidia e del risentimento sono solo *bloccate*, e non superate, questo porta a un conflitto interno che spiega gran parte della psicopatologia contemporanea nelle sue varianti *borderline*, istrioniche, antisociali, narcisistiche, dipendenti, ossessive, aggressive, paranoidi, schizoidi, ben descritte dalla grande letteratura romanzesca europea su cui Girard si è formato fin dagli anni della gioventù, e che ha segnato i suoi esordi come pensatore.

I rapporti umani, insomma, sia nella reciprocità pacifica, sia nella doppia imitazione violenta in cui ciascuno dei due contendenti desidera la medesima cosa (la distruzione del desiderio dell'altro, se non addirittura la distruzione dell'altro), sono sempre impalpabilmente decisi tanto dai gesti apparentemente più banali quanto dalle scelte essenziali della nostra vita: in qualità di esseri iper-mimetici possiamo sempre *scambiarci* cortesie, *scambiarci* insinuazioni, *scambiarci* ingiurie, *scambiarci* minacce, *scambiarci* pugni, *scambiarci* revolverate¹⁷.

Se gli avversari poi coinvolgono i rispettivi *clan* nella lotta, eccoci catapultati nella violenza indifferenziata, nella guerra civile, la massima minaccia che da sempre incombe sulle comunità umane, e che doveva spaventare più di ogni cosa i nostri simili fin dalla notte dei tempi. Da qui l'istituzione – tutt'altro che contrattualistica – del *rito sacrificale*, che riproduceva in modo sempre più occultato e trasfigurato il linciaggio del capro espiatorio originario. Esso, polarizzando su di sé tutte le conflittualità latenti nel gruppo, aveva "sacralmente" riportato la concordia tra gli individui venendo poi divinizzato tramite un transfert collettivo di *sacralizzazione*: tutte le divinità arcaiche, seguendo questa affascinante lettura, sono capri espiatori divinizzati e poi venerati attraverso rituali sempre più autonomi e meta-rappresentativi, processo da cui sono emerse per progressiva differenziazione tutte le forme simbolico-culturali connesse al rito ancestrale (mito, linguaggio, religione, divieti, tabù, teatro, danza, musica...).

¹⁷ Cf R. GIRARD, *Perché la violenza?*, in «Società degli individui» 22 (2005) 7-18.

Ora, se il rito (anche nelle sue forme moderne ed edulcorate) – con le regole e i divieti ad esso connessi – protegge la comunità dalla possibilità di nuove crisi auto-distruttrici, e ciò avviene proprio lasciando periodicamente scaricare le tensioni accumulate dai suoi membri, è un po' più chiaro che la logica che presiede ad ogni *sistema sacrificale* – in cui il capro espiatorio è davvero considerato colpevole di tutti i mali latenti all'interno della comunità stessa – è sempre una logica *ambigua* in cui i risvolti benefici del rito convivono con la loro origine malefica e malvagia. Le culture di ogni tempo, nonché la medesima razionalità umana, risultano dunque fondate sul sacrificio, e il misconoscimento di tale violenza costituisce una dimensione fondamentale del meccanismo.

La situazione in cui ci troviamo oggi è a sua volta inquadrabile come paradossale: siamo ormai consapevoli della dinamica di funzionamento dei meccanismi sacrificali e del loro ruolo fondativo dell'intera cultura umana, del nostro essere *uomini-in-relazione*; ciononostante – pur privi dell'alibi dell'accecamento ancestrale che ancora operava la distinzione tra la violenza giusta, quella rituale, e quella "cattiva", da vendicare e da sanare – la violenza è ancora presente attorno a noi e in noi perché tutti noi – e non solo i "violenti" che sono nostro oggetto di studio – "funzioniamo" attraverso "capri espiatori". La cultura mitologica, e il nostro modo di ragionare abituale che ne è diretto discendente, misconosce la violenza e tende a giustificare l'assassinio fondatore, cancellandone le tracce. Per analogia, ecco spiegato perché nessun accusato – e nemmeno noi, lo ripetiamo, quando siamo nella parte degli accusati – riconosce la violenza che ha posto in atto attraverso la mediazione del proprio desiderio mimetico. Né, tantomeno, nessun accusatore accetterà di fare il medesimo *mea culpa*, proprio perché è rassicurato della sua innocenza e della correttezza della sua accusa, rassicurato da quel *meccanismo* sacrificale e mimetico che proprio lui, al suo modesto livello, sta contribuendo ad universalizzare ed oggettivare.

La scelta tra bene e male e la conseguente *demistificazione del male* che siamo chiamati ad operare in ogni momento della nostra vita relazionale, anche nel nostro essere

studiosi dei fenomeni di violenza, è sempre quindi in una certa misura una lotta con noi stessi perché soggetto e oggetto di tale demistificazione coincidono: la nostra ragione e la nostra conoscenza, da sole, proprio perché si costituiscono sopra la loro origine violenta e sacrificale, possono indagare la violenza e il male solo fino ad arrivare ad una certa soglia, nella misura in cui ciò che è *originato* non può spiegare pienamente la natura della propria *origine*.

Qui si impone, ma siamo ormai alla fine delle nostre poche righe, il decisivo tema – decisivo non solo di queste poche righe – del nostro rapporto con quella *rivelazione* che ha consegnato agli uomini una sapienza, che va *oltre* l'umano e i suoi idoli di sangue. Parliamo di quel Verbo che da sempre ha difeso e svelato le vittime per quello che sono, di quel *Logos* non animato dalla nostra ragione sacrificale che, per parlarci, ha caricato su di sé il linguaggio di questo nostro mondo per demistificarlo facendosi vittima esso stesso.

Come evitare l'insidia della violenza, dunque? Come fare nostro questo insegnamento cui costantemente veniamo meno? *Disobbedendo* ai violenti e quindi alla violenza, perché solo la nostra disobbedienza alla mimesi violenta può rompere con quell'impresa collettiva che è sempre la peggior violenza, che ci tenta continuamente col boccone avvelenato della "legittima violenza" o della "giusta rivalsa". Tale disobbedienza – che è sempre un'obbedienza al *Logos* difensore dei deboli – non è semplicemente traducibile in un'ingenua non-violenza o in un retorico attivismo di difesa delle vittime che non riconosce – anzi, misconosce e nega – la *prima ed unica* grande tradizione di difesa delle vittime che lo ha generato, e che quindi si configura *solo esteriormente* come non-violento¹⁸.

¹⁸ «Ciò che è tipico di questa [moderna] preoccupazione [verso le vittime] è di non essere mai soddisfatta dei suoi successi passati. Se le si dà più di quanto le spetti, essa si nasconde modestamente, cercando di allontanare da sé un'attenzione che spetta solo alle vittime. Tale sensibilità non cessa mai di fustigarsi, di denunciare la propria indolenza, il proprio fariseismo. Essa è davvero la maschera laica della ca-

Abbiamo oggi, insomma, tutti gli strumenti logici, concettuali, culturali, filosofici, rivelativi e *psicologici* (relativi all'*anima*), non per debellare la violenza ma piuttosto per sapere che *proprio* la fragilità dei nostri rapporti è anche la condizione necessaria per esprimere il meglio della nostra umanità e per saper fronteggiare la violenza quando inevitabilmente ci si presenterà davanti, assumendola su di noi e disinnescandone il potenziale contagioso.

Oggi, a ormai duemila anni di distanza, non capire o non voler capire, quando basta solo *credere ai propri occhi*, non è più solo un "errare umano", ma paradossalmente è un "perseverare" in quell'errore umano che è fondamento della nostra stessa umanità, fin dall'inizio.

4. Post scriptum: Girard, conflazio- nismo e filosofia sociale

Per chi è dotato di uno sguardo sociologicamente attento e non viziato dal trascendentalismo moderno, non solo è problematico, ma candidamente impossibile pensare la sociologia come un raccogliere, repertoriare, catalogare, unificare una molteplicità di fenomeni – altrimenti sfocati e inintelligibili – tramite uno "sguardo" o "metodo" o "apparato concettual-teorico" sociologico¹⁹. La vera domanda che la realtà sociale dovrebbe suscitare in chi la studia suona all'incirca così: "su quali fondamenti/fondamenta si istituisce la società umana?". Questo interrogativo introduce poi ad un altro annoso problema, talmente basilare, fondamentale e decisivo che la "moderna" sociologia degli ultimi decenni ha ampiamente rinunciato a tematizzarlo esplicitamente, ma che nondimeno continua a fungere da "bivio obbligato" per chiunque si rapporti al sociale e ai suoi fenomeni:

rità» (GIRARD, *Vedo Satana cadere come la folgore*, 216).

¹⁹ Si potrebbe proporre un'identica lettura rispetto a tutte le altre scienze umane, limitatamente alla loro pretesa di auto-fondarsi su uno "sguardo" antropologico, uno "sguardo" psicologico, uno "sguardo" semiotico... Intendiamo cioè sottolineare che pensare la società come un a-priori che si impone alle sue parti (individui, uomini) – e che, anticipandole, ne è la condizione di possibilità che le realizza come parti "sociali" – è una tradizione che va riportata alla grande "rivoluzione copernicana" di Kant e alla sua radicalizzazione operata da Husserl.

la società esiste davvero o esistono solo gli individui che la compongono e le danno vita? Sono le "strutture" sociali a prevalere sugli individui/persone o sono gli attori sociali a porle in essere? Il potere dell'individuo di agire è determinato dalle strutture e dai *pattern* sovra-individuali o sono questi ultimi a essere creati e plasmati dall'agire individuale? Oppure la soluzione migliore consiste nell'interpretare come olisticamente inseparabili le strutture sociali e gli attori sociali, in una loro reciproca co-strutturazione?

Sono queste domande "classiche" a costituire un inevitabile banco di prova sociologico per la teoria mimetica, in una misura maggiore rispetto a tentativi di costruire meta-costrutti teorici, tramite cui far interagire da un lato modelli, approcci e teorie già esistenti e dall'altro modellizzazioni e formalizzazioni più o meno fedeli di quanto Girard ha detto e scritto²⁰.

Da questo punto di vista, nel panorama attuale è senz'altro il realismo sociologico²¹ di Margaret Archer l'orizzonte

²⁰ Si veda a tal riguardo il pur interessante volume di S. TOMELLERI, *René Girard. La matrice sociale della violenza*, Franco Angeli, Milano 1996, più finalizzato alla costruzione di un "modello sociologico" in cui far confluire cibernetiche del secondo ordine, teoria mimetica e teoria della complessità, che ad una reale esplorazione di quale risposta al problema sociologico si celi dietro alla fondazione sacra e violenta della società prospettata da Girard.

²¹ Il cosiddetto "realismo critico" si è sviluppato in area britannica, con l'apporto di studiosi europei e statunitensi, e mira a rimettere in contatto le "scienze umane", soprattutto la sociologia, con le porzioni di realtà che ne costituiscono l'oggetto di studio, superando una dicotomia ormai diventata inconciliabile fra "teorici" ed "empirici", e recuperando invece quella tra ontologia ed epistemologia. L'intento è quello di superare la crescente divaricazione e distanziamento tra il luogo dove la vita si dipana, in particolare la *vita sociale*, e ciò di cui si nutre la riflessione teorica sul sociale. Aggregatasi attorno alla figura del filosofo ed epistemologo "critico" britannico Roy Bhaskar, il realismo sociologico ha trovato in Margaret Archer, un'interprete capace di espandere la portata del recupero realista portato avanti dagli ambienti inglesi ben al di là di approcci definibili semplicemente "critici", avvicinandosi di più ad una *metafisica del sociale* che guarda alla grande tradizione di pensiero che pensa "filosoficamente" la società, proprio quella tradizione messa brutalmente a tacere dalla

più adeguato per interrogare l'antropologia mimetica di Girard e darne una prima lettura. Ora, riprendendo la terminologia utilizzata dalla Archer, ci focalizziamo su uno degli assunti di fondo del suo realismo sociologico: tutte le teorie sociologiche non realiste compiono il medesimo errore di attribuire una certa *autonomia causale*, e quindi un pieno statuto di esistenza e realtà, solo a uno dei due termini in gioco nella società, o alle *strutture* o agli *attori*, provocando un "eccesso" di potere causale di un termine, che così schiaccia e ingloba l'altro. Abbiamo così²²:

- una *conflazione verso l'alto* quando postuliamo un soggetto/attore a tenuta stagna rispetto alla società, artefice della propria vita e delle proprie scelte, sulla base di orientamenti razionali ed individuali, e rispetto al quale le strutture sociali sono proiezioni o effetti cumulativi delle azioni;
- una *conflazione verso il basso* che disegna un uomo che è puro esito e sottoprocesso del sistema socio-culturale cui appartiene, in cui le strutture determinano le azioni individuali;
- una *chic e moderna conflazione centrale*, tipica degli approcci *strutturazionisti*, in cui le strutture e gli individui-che-agiscono *non* sono assolutamente separabili in quanto, nello stesso momento, si costituiscono reciprocamente, implicando una dualità in cui struttura e agire sono ontologicamente inseparabili²³.

modernità e dai suoi esiti "scientifici". Per un'introduzione generale al realismo critico, vedi A. COLLIER, *Critical Realism. An Introduction to Roy Bhaskar's Philosophy*, Verso, London 1994, e M. ARCHER ET ALII, *Critical Realism. Essential Readings*, Routledge, London-New York 1998. I testi fondamentali di Margaret Archer sono: *Culture and Agency*, Cambridge U.P., Cambridge 1989; *La morfogenesi della società* (1995), Franco Angeli, Milano 1997; *Essere umani* (2000), Marietti, Milano-Genova, 2007; *La conversazione interiore* (2003), Erikson, Trento 2006; *Riflessività umana e percorsi di vita* (2007), Erikson, Trento 2009.

²² Per riferimenti più specifici ed approfonditi, vedi M. ARCHER, *La morfogenesi della società*, 17-156 ed *Essere umani*, 23-169.

²³ Per completezza, ricordiamo che il realismo sociologico fa suo il *dualismo analitico* di strutture ed azioni, nel quale vengono accordati ai due termini *reciproca autonomia* ed *efficacia causale*, pur nelle mutue interazioni ed influenze.

Come si colloca il pensiero di Girard²⁴ all'interno di tale importante dialettica di struttura ed azione? È definibile come individualistico, collettivistico, elisionistico? E soprattutto, quale idea di uomo, quale *antropologia filosofica* è possibile cogliere nella sua opera, che così grande impatto ha avuto anche nel dibattito teologico degli ultimi anni?

Su un certo piano di lettura, "archeologico" ed attento alla genesi del pensiero di Girard, il pensatore avignonese eredita senz'altro da Durkheim, pur attraverso la mediazione dello strutturalismo levi-straussiano con cui è in costante polemica, l'idea dell'identità del religioso arcaico e del sociale²⁵.

Quindi, il rapporto tra sacro e società è assolutamente biunivoco e necessario: non esiste società senza sacro, poiché esso è la struttura costitutiva di ogni gruppo sociale, che lo rende passibile "di fare tutt'uno con la vittima espiatoria, quella che *fonda l'unità del gruppo contro e, al tempo stesso, intorno ad essa*²⁶". Dall'altro lato, vale anche l'inverso: non esiste il sacro senza società, poiché, al di fuori della comunità umana, *che però contribuisce in modo decisivo a fondare*, il sacro perderebbe ogni significato simbolico. Non privo di influssi dal funzionalismo di Malinowski²⁷, Girard non arriva certo ad affermare *tout court* che la reli-

²⁴Un utile strumento di introduzione alle correlazioni tra l'universo antropologico, filosofico e religioso di Girard e alcuni tra i più rappresentativi autori europei del Novecento (Frazer, Lévi-Strauss, Heidegger, Sartre, Durkheim,...) è il volume di C. TARDITI, *René Girard interprete del Novecento*, Uniservice, Trento 2009.

²⁵«La [...] nostra tesi [...] offre una realtà concreta, dà forma, sin nei minimi particolari, alla più grande intuizione antropologica del nostro tempo, l'intuizione di Durkheim sull'identità del sociale e del religioso, intuizione che deve significare, in fin dei conti, l'anteriorità cronologica dell'espressione religiosa su ogni concezione sociologica» (GIRARD, *Delle cose nascoste...*, 108).

²⁶GIRARD, *La violenza e il sacro*, corsivi miei.

²⁷Vedi ad esempio: «Noi quindi affermiamo che il religioso ha come oggetto il meccanismo della vittima espiatoria; la sua *funzione* consiste nel perpetuare o nel rinnovare gli effetti di quel meccanismo, ossia nel mantenere la violenza fuori dalla *comunità*» (GIRARD, *La violenza e il sacro*, 135, corsivi miei).

gione nasca in funzione del bisogno di allontanare la crisi indifferenziatrice che attanaglia la comunità, se non altro perché è proprio l'emergere della comunità e della società l'*explanandum* di buona parte del percorso girardiano, ciò di cui l'origine va spiegata, ed in secondo luogo per la ragione che tale funzione, di cui nessun uomo – tantomeno quello "primitivo" – ha coscienza, non è chiaramente la "molla" psicologica che spinge al processo vittimario/cultu(r)ale, perché tale ruolo è giocato tutt'al più dal desiderio mimetico.

Ecco perché l'acclarata parentela con Durkheim e la sua idea di "rappresentazione religiosa collettiva" come cemento dell'esistenza sociale e collettiva, lascia in Girard il posto ad una *conflazione centrale*, in cui coscienza individuale e strutture sociali sono co-originarie, co-implicate e co-generate dal medesimo meccanismo: quello *mimetico*, che diventa il vero *passerpartout* del sistema girardiano.

Ed è proprio questo il nocciolo della questione, il risvolto cruciale ed incandescente del problema sociologico in Girard: ci riferiamo al suo problematico matrimonio con l'evoluzionismo; al suo volere fare della teoria mimetica una teoria unificata²⁸ "ad ampio spettro" che consenta di far convivere a fatica sotto lo stesso tetto etologia, sociobiologia, paleoantropologia evoluzionistica, psicologia, mitologia, letteratura; al voler fare della teoria mimetica uno schema con cui spiegare l'ipotizzato "processo di ominizzazione"²⁹. Se il sacro è l'origine del culturale, ov-

²⁸ Si veda ad esempio: «Io affermo, con una perentorietà mai usata prima, che la religione è *la madre di tutta la cultura*. Per me rimane evidente e fondamentale la necessità di fondere cultura e biologia per poter spiegare l'evoluzione umana. Come ho detto in *Delle cose nascoste*, il mio è un tentativo di combinare etologia ed etnologia» (GIRARD, *Origine della cultura e fine della storia*, 67).

²⁹ All'interno della corposa bibliografia che tenta di problematizzare l'ipotesi evoluzionistica da un punto di vista scientifico, mostrando come anche nei filoni più recenti che fanno capo a Gould e a Dawkins vi siano nodi, di rilievo tutt'altro che secondario, per lo meno irrisolti, citiamo (con relative bibliografie): M. ARTIGAS, *Le frontiere dell'evoluzionismo*, Ares, Milano 1993; M. BEHE, *La scatola nera di Darwin. La sfida biochimica all'evoluzione*, Alfa & Omega, Caltanissetta 2007; M.

vero di ciò che distingue l'umano dall'animale, anche nelle sue forme più sviluppate – dal rito, al mito, al linguaggio, alla musica, alla danza, al teatro, alla letteratura, ed infine alla filosofia stessa che ne interroga l'origine – ed il sacro, in ultima battuta, altro non è che l'esito *evolutivo* del meccanismo mimetico di quel *primate fra i primati che è l'uomo*³⁰ (sic!), ecco che il passo per operare un *riduzionismo del culturale, del sociale e del teoretico al mimetico* si fa breve.

Eccoci così riportati al punto di partenza di queste pagine, e al problema sociologico (sì, lo ribadiamo, *sociologico*) che esse aprono anziché esizialmente chiudere: il culturale, ma soprattutto quel particolare culturale che è il sacro, è un'esperienza che può essere ridotta, identificata e confusa con la violenza collettiva che fenomenicamente la ricopre? O è qualcosa che indica, tra ombre e luci, prima e dopo il Cristianesimo, la possibilità di una trascendenza (e successivamente del suo concetto) che mediatamente e dal di fuori ci libera da questo meccanismo mimetico sempre diabolicamente pronto a degenerare? Se saremo riusciti a

RESPINTI, *Processo a Darwin*, Piemme, Casale Monferrato 2007. Fondamentale la lettura, di taglio filosofico, di E. GILSON, *Biofilosofia. Da Aristotele a Darwin e ritorno*, Marietti, Milano-Genova 2003.

³⁰ Su questa linea di pensiero, di cui onestamente vediamo più i risvolti problematici che gli sbocchi teoretici, si colloca anche uno dei più raffinati interpreti e proseguitori del pensiero di Girard: «L'ipotesi [contrattualistica] diventa tanto più assurda se pensiamo agli *scimmioni da cui noi oggi sappiamo che l'uomo proviene*. [...] Il problema posto dall'esistenza dell'uomo è che, prima dell'uomo, l'uomo non esisteva. Girard immagina prima della specie umana delle *scimmie così intelligenti, ossia imitative*, che la loro intelligenza era diventata impossibile [...]. Allo scopo di capire la *soluzione evolutiva trovata da questa specie* [si deve pensare] al *salto paradossale dalla sfera animale a quella culturale*, che può essere avvenuto solamente *trasformando un meccanismo già esistente nel regno animale*, e potenziandolo a tal punto da farne qualcosa di nuovo. La violenza intraspecifica *esiste già tra gli animali, ma in alcune specie vi è un meccanismo* in grado di deviare la violenza fra due rivali coalizzandoli e rappacificandoli contro un terzo [...]» (vedi FORNARI, *Alla ricerca dell'origine perduta. Nuova formulazione della teoria mimetico-sacrificale di Girard*, 162, corsivi miei).

far *intravedere* che tali drammatiche questioni non riguardano soltanto il concetto di sacro, ma quello di società, di quella società che è una condizione misteriosamente già istituita *prima* di sviluppare le relazioni mimetico/rivalitarie, avremo iniziato – non solo quando leggiamo Girard – a comprendere l'importanza di *pensare la sociologia come ontologia sociale*.

SOMMARIO

Il breve contributo intende esplorare da una parte la forza e l'efficacia della scoperta girardiana relativa alla connessione tra violenza e origine della cultura, e dall'altra i limiti che la teoria girardiana porta in sé, soprattutto quelli che riguardano la connessione tra il sacro e l'evento sacrificale cristiano. Il sacro, infatti, è di gran lunga più originario rispetto ad un suo strumentale utilizzo per occultare la violenza mimetica. Pensiamo che solo focalizzando questo intrinseco limite, la "scoperta" girardiana diventa capace di interpretare "correttamente" molti degli elementi che caratterizzano l'azione eucaristica del Mistero cristiano.

The impermissible "society of individuals"

ABSTRACT

The brief contribution wants to explore on the one hand the strength and effectiveness of Girard's discovery on the connection between violence and origin of culture, and on the other hand the limits the Girardian theory carries with it, especially those concerning the connection between the sacred and the Christian sacrificial event. The sacred, in fact, It's far and away more original than its instrumental use to hide the mimetical violence. We think that only by focusing this intrinsic limitation, the Girardian "discovery" becomes capable of "correctly" interpreting many of the factors which characterize the Eucharistic action of the Christian Mystery.