



1506  
UNIVERSITÀ  
DEGLI STUDI  
DI URBINO  
CARLO BO

UUP  
URBINO  
UNIVERSITY  
PRESS

# IL SACRO E LA CITTÀ

A cura di  
Andrea Aguti, Damiano Bondi

[uup.uniurb.it](http://uup.uniurb.it)





**INCONTRI  
E PERCORSI**

---

N.03

INCONTRI E PERCORSI è un collana multidisciplinare che nasce nel 2022 e raccoglie le pubblicazioni di convegni e mostre promossi e organizzati dall'Università di Urbino.

### **Volumi pubblicati**

#### **01.**

*Le carte di Federico. Documenti pubblici e segreti per la vita del Duca d'Urbino* (mostra documentaria, Urbino, Biblioteca di san Girolamo, 26 ottobre - 15 dicembre 2022), a cura di Tommaso di Carpegna Falconieri, Marcella Peruzzi, UUP 2022

#### **02.**

*Paolo Conte. Transiti letterari nella poesia per musica.* Contributi di studio a cura di Manuela Furnari, Ilaria Tufano, Marcello Verdenelli, UUP 2023

# IL SACRO E LA CITTÀ

A cura di  
Andrea Aguti, Damiano Bondi

## IL SACRO E LA CITTÀ

a cura di Andrea Aguti, Damiano Bondi

Convegno organizzato dal Dipartimento di Economia, Società, Politica (DESP) all'interno del progetto di ricerca biennale "Un secolo di René Girard. La violenza e il sacro tra antropologia e politica", finanziato dal DESP, e realizzato in collaborazione con il Dipartimento di Filosofia "Piero Martinetti" dell'Università Statale di Milano.

*Progetto grafico*

Mattia Gabellini

*Referente UUP*

Giovanna Bruscolini

*In copertina*

Immagine di Carlo Andrea Schlatter e ISIA U

PRINT ISBN 9788831205481

PDF ISBN 9788831205467

EPUB ISBN 9788831205474

Le edizioni digitali dell'opera sono rilasciate con licenza Creative Commons Attribution 4.0 - CC-BY, il cui testo integrale è disponibile all'URL:

<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>



Le edizioni digitali online sono pubblicate in Open Access su:

<https://uup.uniurb.it>

© Gli autori per il testo, 2024

© 2024, Urbino University Press

Via Aurelio Saffi, 2 | 61029 Urbino

<https://uup.uniurb.it/> | e-mail: [uup@uniurb.it](mailto:uup@uniurb.it)

L'edizione cartacea del volume può essere ordinata in tutte le librerie fisiche e online ed è distribuita da StreetLib (<https://www.streetlib.com/it/>)

# SOMMARIO

PREMESSA Andrea Aguti, Damiano Bondi	9
ON MIMETIC DIMENSIONS IN TRAVEL MOBILITY CHOICES Emanuel Muroi, Ivan Blečić, Eleonora Sottile, Italo Meloni	13
ACCERCHIAMENTO, ISOLAMENTO, ESPULSIONE: Gianfranco Mormino	39
RÉNE GIRARD CONTRO L'UNANIMITÀ OMICIDA Ardian Ndreca	55
IL VILLAGGIO E LA FORESTA Cristiano Maria Bellei	71
LA FORMAZIONE DELLO STATO-NAZIONE COME PROCESSO DI SACRALIZZAZIONE Damiano Bondi	85
LA CITTÀ E L'ASSEDIO Luigi Alfieri	105
<i>POLIS/POLEMOS</i> LA DECONSTRUZIONE DELLA RAZIONALITÀ DEL POLITICO IN RENÉ GIRARD Silvio Morigi	113
GIRARD E LA RIFONDAZIONE SACRIFICALE DELL'IMPERO TARDOANTICO Ulrico Agnati	137
SPAZIO SACRO E SPAZIO POLITICO NELLA QABBALAH. UNA LETTURA A PARTIRE DA GERSHOM SCHOLEM Carlo Altini	165
LA FOLLA NELLE PIAZZE DEL DECAMERON (II 1, IV 2, V 6) Marco Stucchi	183





# RÉNE GIRARD CONTRO L'UNANIMITÀ OMICIDA

Ardian Ndreca

Pontificia Università Urbaniana (Roma)

## ABSTRACT

Human relationships within the urban space not always promote respect and justice. According to some clues stemming from the work of René Girard, we try to think of the city starting with the truth of its victims – the only event able to merge back together our communities torn apart by dividing truths, although politically correct oftentimes. Anybody can be sacrificed to the city, but no one must be sacrificed in the name of a false reconciliation. To the mimetic violence of haters or other easily joinable groups, the Christian truth should be favoured, being the only one which might suspend the exclusion of the victim, thus breaking the unanimity of the crowd convicting without being capable of judging.

## LA CITTÀ COME LUOGO DELLA VERITÀ

Lewis Mumford osserva che le città «sono gli stampi in cui si sono raffreddate e solidificate le vite degli uomini»<sup>1</sup>. Si può affermare che l'urbano conferisce forma alla realtà sociale e allo stesso tempo riceve forma da esso. In un contesto artificioso come quello dello spazio costruito insorgono relazioni che uniscono o dividono in base al valore o disvalore che esprimono per quella specifica comunità. Si tratta di eventi in cui emerge una componente eidetica che serve ad allineare in modo «artificioso» l'intera comunità che di volta in volta si trova ad un bivio e deve affrontare un pericolo oppure ha bisogno di riscatto.

1 L. Mumford, *La cultura delle città*, Einaudi, Torino 2007, p. LXXII.

Il processo che determina il superamento della crisi orienta gli uomini ad agire in base ad un imperativo che deve oltrepassare ogni cedimento nei confronti del valore del singolo individuo. Qualcuno deve essere sacrificato e ciò rende un gesto abominevole; la violenza stessa diviene qualcosa di necessario, anzi di desiderabile e positivo<sup>2</sup>.

Scopo di questa disamina è di considerare la città dalla prospettiva delle vittime che la abitano, di coloro ai quali il «monopolio della parola» non permette di rivendicare la propria innocenza<sup>3</sup>.

Seguirò in parte alcune profonde intuizioni che provengono dall'opera di René Girard, specialmente la sua interpretazione della storia di Giobbe e la teoria mimetica del modello-ostacolo<sup>4</sup>. Infine cercherò di argomentare che l'unico evento (*Ereignis*) degno di essere preso in considerazione per ri-fondare la comunità è la verità delle vittime.

Come ha dimostrato Girard, il processo vittimario passa attraverso il contagio mimetico che determina la violenza collettiva ai danni del *bouc émissaire*. Tale contagio, che in condizioni normali non si sarebbe verificato, è favorito da ciò che i persecutori considerano potere restauratore della vittima. Non è importante né la colpa né l'innocenza della vittima, ma soltanto la verità che emerge dalla sua morte e che ha il potere di rovesciare la situazione. In questo modo la vittima prescelta rinsalda i legami della comunità a partire dalla propria morte e pone le basi per un meccanismo di garanzia che escluda il ricorso periodico alla violenza.

René Girard ha individuato nell'unanimità di *tutti contro uno* la chiave di volta per la riuscita del meccanismo persecutorio. L'unanimità si presenta come un espediente tecnico che tende a confermare l'astoricità del fondamento dell'intero processo e l'essenza astratta dei vincoli che legano il potere rinsaldante con la comunità.

2 Osserva René Girard: «La metamorfosi fisica del sangue versato può significare la duplice natura della violenza. Certe forme di religiosità traggono straordinariamente profitto da tale possibilità. Il sangue può letteralmente dare a intendere che è una sola e medesima sostanza a insudiciare e a purificare nello stesso tempo, a rendere impuri e a purificare, a spingere gli uomini al furore, alla follia e alla morte, come pure a placarli, a farli vivere» (*La violenza e il sacro*, Adelphi, Milano 1980, p. 60).

3 Per la presente riflessione critica assumo il termine "città" nel duplice senso latino di *urbs* con il suo apparato istituzionale di leggi, repertorio urbano, dicasteri vari, preposti a far rispettare la tradizione repubblicana (*mos maiorum*), e di *civitas* col diritto alla cittadinanza offerto agli abitanti di una comunità, anche ristretta e provinciale. L'importanza di queste categoria sta nel fatto che in essa si rivela il senso *storico* ed *esistenziale* della verità enunciata e della violenza patita.

4 Per una critica all'impostazione del pensiero di Girard, cfr. G. Fornari, *Quale filosofia nel Terzo Millennio? Girard, Bataille, e una nuova definizione di razionalità filosofica*, in *Réne Girard e la filosofia*, a cura di G. Fornari, G. Mormino, Mimesis, Milano-Udine 2012, pp. 108-111.

Il pensatore francese ha tracciato, da Giobbe fino alla storia della Passione di Cristo, il percorso che distrugge l'unanimità dei persecutori, rompendo il loro monopolio di parola e conferendo alla vittima credibilità e dignità. Affinché questa novità si avveri pienamente, la vittima deve rivendicare la propria innocenza, non deve cedere alla tentazione di ricevere in cambio della colpevolezza un trattamento di favore.

## L'EVENTO PERTURBANTE

La storia del XX secolo è piena di processi farsa dove l'unanimità esercita una tale pressione sulle vittime da portarle ad autoaccusarsi di cose che non hanno fatto e non hanno mai pensato di fare.

Bertolt Brecht verso la fine del 1939 scrisse la poesia *Ist das Volk unfehlbar? (Il popolo è infallibile?)*<sup>5</sup>:

Il mio maestro,  
il grande, l'amabile,  
è stato fucilato, per sentenza di un tribunale del popolo.  
Come spia. Il suo nome è esecrato.  
I suoi libri distrutti. Ogni discussione su di lui  
è sospetta e tace.  
E se fosse innocente?

È una domanda che non può ricevere risposta immediata, almeno prima che il sacrificio non abbia prodotto il risultato sperato, altrimenti il processo si ferma.

Gli amici di Giobbe non si chiedono se egli sia innocente, Pilato è preoccupato non dell'innocenza di Gesù ma di tenere a bada i giudei. Non ci si preoccupa del «ma se fosse innocente?», perché nessuno adotta la prospettiva delle vittime. Brecht, che è cosciente di tutto ciò, scrive rassegnato:

Parlare dei nemici che forse siedono nei tribunali del popolo  
è pericoloso, perché i tribunali hanno bisogno di prestigio.  
(...)  
I delinquenti hanno in mano le prove della loro innocenza.

5 La poesia è dedicata allo scrittore sovietico Sergej Michailovič Tret'jakov (1892-1939), arrestato nel 1937 dalla polizia di Stalin con la falsa accusa di spionaggio, condannato a morte e successivamente fucilato in un gulag in Siberia. Cfr. B. Brecht, *Poesie*, II (1934-1956), Einaudi, Torino 2005, pp. 910-913.

Gli innocenti spesso non hanno prove.  
Tacere è dunque la cosa migliore?

È necessaria una sola forma giuridica che determini l'espulsione del capro espiatorio senza lasciare dubbi in giro. Per questo il tribunale ha bisogno di un prestigio che derivi dal fatto che tutti sono chiamati a diventare giudici contro un solo colpevole. L'unanimità vuole rendere leggibile l'evento funesto attraverso la categoria della vittima prescelta che in sé è importante poiché assicura la deviazione della crisi sociale verso una nuova stabilità. Il totalitarismo si esprime attraverso la funzione monocratica della folla giudicante, dove nessuno singolarmente è investito da un particolare potere di giudicare, ma tutti insieme possono condannare l'imputato. Per la folla è sufficiente avere dei capi d'accusa e arrivare a una condanna, frutto di un'azione unanime, per concludere che c'è stato un giudizio.

A nessuno interessa un'altra verità oltre a quella di una comunità che soffre a causa di un processo dissociatore e che vuole salvarsi con ogni mezzo.

L'unanimità assume sempre più chiaramente le false caratteristiche di un connotato tecnico in un processo che deve portare all'unità. Girard ha sottolineato il fatto che il discorso degli amici di Giobbe ha la funzione di strappargli la confessione di colpevolezza e rinunciare così alla propria innocenza.

«Perché l'unanimità sia perfetta, occorre che la vittima vi partecipi: che unisca la sua voce a quella unanime che la condanna»<sup>6</sup>.

Tutti sono d'accordo contro la vittima e questa unanimità della massa porta a una cattiva unità. Nell'evento della Passione di Cristo l'evangelista Luca osserva: «In quel giorno Erode e Pilato diventarono amici; prima infatti c'era stata inimicizia tra loro» (Lc. 23, 12).

Nella città, tra gli uomini, prende avvio la giustificazione che Cristo fa dell'umanità, non davanti a un giudice umano come Pilato o davanti al sinedrio, ma in relazione ad una "unità trascendentale", cioè davanti al Padre celeste.

La scena è sempre attuale, anche se i mezzi sono meno cruenti e le pene sono più umanizzate: da una parte c'è una folla unanime che, attraverso la vittima innocente, intende raggiungere il consenso apparente sul piano dell'immanenza, dall'altra i vari Alfred Dreyfuss, Sacco e Vanzetti,

6 R. Girard, *L'antica via degli empi*, Adelphi, Milano 20112, p. 52.

Sergej Tret'jakov e centinaia di altri soggetti storici, la cui innocenza è annientata dal prestigio di potere di coloro che giudicano.

Non è facile condensare l'odio mimetico in una vittima. L'unanimità è una meta difficile da raggiungere perché comporta l'abdicazione dallo stato di autonomia personale di giudizio. Per compensare questa difficoltà la società moderna ha mitigato le pene da applicare al capro espiatorio e ha immaginato l'unanimità nella sola fascia di persone presenti all'atto di giudicare: è sufficiente che chi partecipa al processo si trovi d'accordo. Si tratta di una semplificazione che non intende convincere ma soltanto compattare la realtà<sup>7</sup>.

## VERITÀ VERSUS UNANIMITÀ MENZOGNERA

Chi rompe l'unanimità mette a rischio l'unità: «Tacere è dunque la cosa migliore?» – si domandava Brecht. Tutto dipende dall'autorità di chi parla contro l'unanimità, la quale non è un espediente ma un punto essenziale del sistema sacrificale<sup>8</sup>.

Si può veramente dissentire soltanto quando si è in grado di portare alla luce la verità della vittima, come fa Daniele nell'episodio biblico di Susanna e i vecchioni.

Il meccanismo che determina l'unanimità è l'escalation mimetica che si verifica a certe condizioni e che ha bisogno di essere innescata<sup>9</sup>. La condizione principale è la crisi profonda della comunità che proietta nella violenza un mezzo legittimo ed efficace per ristabilire l'equilibrio nel suo ambito. Girard ha elaborato in modo molto chiaro lo schema che vede il

7 Ci si ricorda del "gruppo in fusione", di cui parla J.-P. Sartre nell'opera incompleta e tardiva *La critique de la raison dialectique* (1960). Cfr. P. Miccoli, *Ragione e storia. Da Kant a Sartre*, Borla, Roma 1990, pp. 252-257.

8 Il sottoscritto è cresciuto sotto una delle più feroci dittature del XX secolo e ricorda come le elezioni, di un solo partito con un unico candidato dovevano essere caratterizzate dall'unanimità. Le uniche voci che rompevano l'unanimità erano quelle di qualche prostituta o vagabondo che in cambio di una promessa da parte del governo locale, tardava a raggiungere il seggio elettorale, minacciando l'astensione e impedendo così la proclamazione dell'unanimità. Non si trattava di dissidenza politica, ma di un semplice ostacolo all'unanimità, poiché l'autorità di chi può rompere l'unanimità è decisiva in questo processo.

9 René Girard afferma che questa *escalation* mimetica nel NT si chiama scandalo, e aggiunge che imitare la violenza è più facile che iniziarla, ponendo così l'enfasi sulla «prima pietra». Cfr. *La vittima e la folla. Violenza del mito e cristianesimo*, Santi Quaranta, Treviso 2001, pp. 47, 110, 112.

nascere e il consolidarsi della violenza in una polarizzazione impari tra la vittima sacrificale e i persecutori; questi non sono indifferenti alle sofferenze della vittima, ma sono convinti che servano a guarire il disagio della comunità. Si tratta di una verità che viene costruita in funzione della salute pubblica, ma che non ha nulla a che fare con l'innocenza o la colpevolezza della vittima. Girard definisce il processo vittimario come una specie di «autoinganno grazie al quale un'intera comunità può trasferire la responsabilità di qualcosa da essa ritenuto intollerabile su una sola vittima innocente»<sup>10</sup>.

Comporre una maggioranza unanime significa assicurarsi l'impunità della legge, per cui nel corso di processi dolorosi come la denazificazione e la decomunizzazione talvolta è stata applicata la formula: *tutti vittime e tutti colpevoli*, che è una maniera per negare le responsabilità e annullare la voce delle vittime. In questo le grandi dittature del Novecento assomigliano molto alla mitologia antica, perché disdegnano la «morbosità cristiana verso gli innocenti»<sup>11</sup>, e si propongono unanimi nella loro indifferenza verso le sofferenze causate dalle loro persecuzioni. Si dimentica spesso che l'unanimità della folla toglie al processo il significato che è quello di giudicare. Se tutti sono unanimi nel giudicare colpevole uno solo, essi giudicano *in causa propria*, dunque non c'è giudizio ma soltanto condanna.

## CONTAGIO MIMETICO E DISSOCIAZIONE

Il contagio mimetico è responsabile del propagarsi della violenza che crea uno spazio unico dove il processo si completa inventando l'agognata discontinuità con il passato. Si crede di poter iniziare una nuova era a spese della vittima sacrificale. L'effetto dell'ostilità contagiosa nei confronti della vittima nasconde anche la sospetta tempistica processuale. L'unanimità ha un effetto folgorante e crea l'illusione di essere assoggettati a un disegno recondito che in quel preciso istante si sta attuando.

René Girard individua il paradigma della funzione produttiva della violenza nel *diasparagmós* dionisiaco, lo smembramento e la ricomposizione del fanciullo divino che ha avuto una valenza fondazionale presso

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 62.

<sup>11</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 61.

gli antichi<sup>12</sup>. Nella società moderna il *diasparagmós* serve a giustificare un ordine immanentistico che ha bisogno di fondamenta irrorate di sangue. La modernità ha mitigato lo scenario sostituendo il sangue con altri mezzi che rendono possibile l'unanimità.

Nella comunità, rileva Girard, si verifica un cedimento collettivo di memoria dei valori nei confronti della violenza, si perde così di vista la differenza tra il bene e il male, tra il vero e il falso.

Secondo lui la “capacità di sfidare la persecuzione collettiva e di capovolgere la violenza di una comunità unanime è biblica”<sup>13</sup>, e oltre all'esempio di Giobbe egli adduce quello del profeta Daniele che protesta contro l'ingiusta condanna inflitta a Susanna dai giudici: «Io sono innocente del sangue di lei!» (Dan. 13, 46), interrompendo così il circolo mimetico<sup>14</sup>. Lo stesso può dirsi del buon ladrone che sulla croce riconosce l'innocenza del Cristo e si riunisce alla «minoranza dissenziente che distrugge l'unanimità»<sup>15</sup>.

Un altro testo biblico ove emerge l'antropologia dei Vangeli è l'episodio dell'adultera perdonata (Gv. 8, 3-11). Qui «il separarsi dalla folla e il riconoscersi peccatori» segna il percorso «del graduale emergere storico della persona individuale dalla folla primordiale»<sup>16</sup>.

Riconoscere il processo vittimario come un'autoillusione collettiva porta al distanziamento dai beneficiari della violenza. Il secolo XX ha conosciuto giudici come Andrey Vyšinskij delle purghe staliniane o Roland Freisler, il boia del *Volksgesichtshof* nazista, che condensavano la violenza, annientando le vittime insieme alla capacità dissenziente delle persone, ridotti ad essere - nel migliore dei casi - spettatori passivi della violenza.

Oggi, i regimi democratici hanno elaborato meccanismi di garanzia che proteggono il sistema dagli eccessi di violenza disordinata e mettono al riparo chi è soggetto alla legge dalla violenza collettiva. Tuttavia, forme più elaborate di violenza collettiva, di linciaggio mediatico, trasformano lo spazio urbano in un'arena dove la dignità umana non sempre è tutelata e la voce delle vittime non è ascoltata. Pensiamo alla voce delle vittime di pedofilia, degli stupri di guerra, ai malati mentali, le prostitute, gli immigrati: la loro verità di vittime fa molta fatica a emergere e la tendenza di

12 Cfr. Pausania, *Graeciae descriptio*, VIII, 37; R. Girard, *La vittima e la folla*, p. 40.

13 R. Girard, *La vittima e la folla*, p. 116.

14 *Ibid.*, p. 106.

15 *Ibid.*, pp. 51, 83-85.

16 *Ibid.*, p. 113.

trovare la colpa nel loro stato e in ciò che rappresentano è ancora presente in ogni comunità. Non c'è più l'ostilità contagiosa dei farisei che intendono lapidare l'adultera, ma serpeggia un sentimento ostile a bassa intensità che si rifiuta di considerare le vittime e soprattutto la loro verità. Giustifica l'intervento violento della comunità il difetto fisico dell'individuo prescelto come capro espiatorio, oppure una reale o presunta macchia nel suo comportamento morale. Da questo particolarismo, osserva Hannah Arendt, la nostra epoca ha finito per ragionare in termini organicistici:

Le metafore organiche di cui è pieno tutto il nostro dibattito su queste faccende, specialmente per quanto riguarda le rivolte – il concetto di «società malata», di cui le rivolte sono i sintomi, come la febbre è un sintomo di una malattia -, possono soltanto favorire la violenza, alla fine. Perciò il dibattito fra coloro che propongono mezzi violenti per ristabilire «la legge e l'ordine» e coloro che propongono riforme non violente comincia stranamente a somigliare a una discussione tra due medici sui vantaggi di un intervento chirurgico rispetto a una cura terapeutica del paziente. Più si ritiene che il malato sia grave, più è probabile che il chirurgo abbia l'ultima parola<sup>17</sup>.

L'organizzazione tecnocratica della società moderna e i filtri convenzionali di cui essa si serve hanno portato a due cambiamenti importanti: hanno indebolito la logica simmetrica tra violenza rituale e conciliazione e hanno abbreviato il rito in sé, anche se non hanno tolto la convinzione dell'efficacia di cui esso è veicolo: la fede nella violenza liberatoria<sup>18</sup>. Il sistema ha perso l'aura sacrale e l'associazione tra gli intenti persecutori e i benefici che ne derivano non sono così certi, tuttavia rimangono in piedi i meccanismi vittimari e la distorsione iniziale che individua nella società membri vulnerabili, esposti agli *haters*, alla gogna mediatica, alla cultura del sospetto, al delirio di massa ecc.

## COSTRUIRE UNA CONTRONARRAZIONE

Le vittime nella mitologia greca sono condannate ad essere presentate nella sola prospettiva dei persecutori; tra loro e i persecutori non ci sono quasi mai divergenze sulla colpa<sup>19</sup>.

17 H. Arendt, *Sulla violenza*, Guanda, Milano 202411, p. 81.

18 Su queste dinamiche si può vedere: R. Girard, *L'antica via degli empi*, pp. 114-115.

19 Cfr. R. Girard, *L'antica via degli empi*, p. 51.



Girard ha visto nella storia di Giobbe e nella Passione di Cristo la rottura del monopolio di parola da parte dei persecutori e l'entrata in gioco delle vittime. Dichiararsi innocenti significa rifiutare la narrazione della comunità e rigettare il *valore performativo* della violenza<sup>20</sup>.

In questo modo la città diventa spazio di narrazione, e la lotta si concentra nella capacità di imporre una propria versione dei fatti. La prima difficoltà è quella di riconoscere le vittime, poi a causa del contrapporsi della narrazione compiuta dei persecutori a quella imperfetta delle vittime, deriva la difficoltà di quest'ultime di mantenere lo stato di vittima. La comunità fa resistenza nei confronti delle vittime e queste vedono spesso la propria immagine alienata nel racconto che si fa di loro. La vera tragedia della violenza unanime è di vedersi ridotti all'essenza di un evento quando si ha il diritto di essere visti in quanto persone oltre l'evento in sé. La condanna della violenza e soprattutto la difesa delle vittime, rileva Girard, non si incontra nella mitologia antica, ma avviene soltanto nella Bibbia a partire dalla storia di Caino. Yahvé pur condannando l'assassinio di Abele, mette un segno su Caino affinché non si incoraggi il conflitto allargato<sup>21</sup>.

Con il passar del tempo la nostra società ha acquisito una certa immunità al mimetismo e ha cercato di trovare modelli alternativi alla violenza. I dispositivi giuridici e istituzionali moderni rifiutano le contaminazioni della violenza collettiva. I processi violenti sono respinti dalla comunità internazionale perché c'è la consapevolezza che dopo non è facile rigettare i «figli della violenza», ovvero, quel *diritto* che nasce dalla violenza.

Questo meccanismo è ben conosciuto da chi innesca la violenza: si crea qualcosa di nuovo che si impone attraverso la forma del diritto che rende successivamente impossibile il ritorno allo *status quo ante*<sup>22</sup>.

Il processo sacrificale attraverso cui nascono miti e religioni antiche è contenuto nel ricorso alla violenza e contamina la politica e la società: «L'umanesimo scettico passa per critica suprema della religiosità, mentre in realtà ne è l'erede, troppo interessato, come tutti gli eredi, a perpetuare il capitale che gli è stato trasmesso per non essere segretamente rispettoso»<sup>23</sup>.

Si può affermare che la comunità è interessata a perpetuare l'antica convinzione che le sofferenze siano qualcosa di meritato e che la *buona*

20 *Ibid.*, p. 41.

21 Cfr. R. Girard, *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, Grasset, Paris 1978, p. 170.

22 Si possono vedere le riflessioni critiche di Norberto Bobbio sulla guerra giusta e sulla guerra come atto che crea diritti. Cf. *Il problema della guerra e le vie della pace*, Il Mulino, Bologna 19974, p. 132.

23 R. Girard, *L'antica via degli empi*, p. 55.

morte sia una prerogativa dei giusti. Si parte dalla presunzione di un ordinamento conosciuto a priori dove tutto si spiega con la logica antropomorfica del *do ut des* e non è ammessa alcuna imperfezione. Colpe nascoste giustificano una brutta fine e una buona esistenza significa premio di una buona vita!

Al contrario dei suoi amici, convinti della connessione necessaria e proporzionata tra moralità e felicità, Giobbe non è assolutamente d'accordo sulla proporzionalità tra i suoi peccati e le sue sofferenze; questa consapevolezza segna l'inizio dello sgretolamento del sistema sacrificale. Questo è il motivo per cui: «Non ci si può stupire di vedere un Giobbe ripudiato dal suo popolo combattere l'idea di un'equivalenza tra favore popolare e vero valore di un individuo»<sup>24</sup>.

Immanuel Kant ha postulato l'esistenza di una causa suprema della natura che contenga in sé il fondamento dell'adeguarsi della felicità alla virtù, per cui l'esistenza di questa causa, ovvero Dio, diventa moralmente necessaria<sup>25</sup>.

Chi rinuncia all'ammissione di tale causa è portato a considerare la violenza collettiva come strumento intonatore che serve ad accordare periodicamente la comunità. In altre parole il dio degli amici non è né il Dio di Giobbe né quello di Gesù, ma una proiezione di comodo che porta a preferire i persecutori alle vittime.

## È IN GIOCO LA TRASCENDENZA...

Girard non ha nascosto i suoi intenti apologetici nei confronti del cristianesimo, senza peraltro eclissare il ragionamento filosofico con l'ammanto dei dogmi cristiani. La sua filosofia intende ristabilire l'inconciliabilità del paganesimo con il cristianesimo sulla base della categoria esistenziale della compassione verso le vittime<sup>26</sup>. I toni polemici del suo ragionamento sono rivolti al decostruzionismo nonché alla fonte principale d'ispirazione di tale filosofia che è Nietzsche. Il potere interdittivo della pratica decostruzionista nei confronti della metafisica e della religione si basa sulla negazione dell'autonomia del logos, che viene rimpiazzato da

24 *Ibid.*, pp. 169-170.

25 I. Kant, *Critica della ragion pratica*, Laterza, Bari 1997, p. 273.

26 Sul rapporto tra cristianesimo e paganesimo e l'analogia *Kultur / Zivilisation* si veda: G. Fornari, *Dionysos, Christ, and the death of God*, v. II, Michigan State University Press, 2020, p. 501.

categorie non esplicative che rinviano a una molteplicità incalcolabile di contesti in cui nulla è ciò che sembra, perché ha sempre un suo doppio da qualche parte. Questa pratica intende debilitare il costrutto egemone del razionalismo, decontestualizzando concetti e figure chiave. C'è una sola cosa che resiste a questa critica che riguarda le grandi narrazioni, soprattutto il cristianesimo: la preoccupazione cristiana per le vittime<sup>27</sup>! Tale concessione viene fatta soltanto perché è utile alla «parodia del politicamente corretto». Il nazismo aveva compreso bene, attraverso la lettura di Nietzsche, che la compassione, tratto distintivo essenziale del cristianesimo, impedisce il *Wille zur Macht*: «Agli occhi di Nietzsche la nostra preoccupazione per le vittime è il più vistoso rottame del nostro parco demolizioni spirituale. Agli occhi dei nostri decostruzionisti questa stessa preoccupazione ha evidentemente connotazioni positive»<sup>28</sup>.

Sembra che la lezione di Girard escluda che si tratti del riutilizzo di un concetto cristiano che descrive in un ambiente secolarizzato l'inventario dei valori del passato rimasti in sospeso. Secondo lui si tratta di un'incoerenza vistosa di chi guarda alla mitologia pagana come a un sistema superiore rispetto al cristianesimo e pensa di poter neutralizzare la violenza dell'assolutismo teologico con il ritorno al politeismo<sup>29</sup>.

## GIUDIZIO O CONDANNA PER LE VITTIME?

Nel contesto analizzato dal pensatore francese l'arsenale della violenza collettiva è protetto dalla prassi giudiziale, la cui conformità alla legge nonché la logica interna del discorso soffoca di fatto la sollecitudine di una parte verso la vittima, rendendo inefficace qualsiasi tentativo di inversione delle dinamiche persecutorie.

Il procedimento dal quale deriva il giudizio non permette di riflettere. Così si esprime un grande giurista del secolo XX: «Che una persona, un uomo, possa giudicare di un altro uomo è cosa che a noi sembra naturale [...] ma se ci si pensa un momento si vede subito che questo è uno dei misteri, forse il più grande, che stanno alla base della vita sociale»<sup>30</sup>.

27 Cfr. R. Girard, G. Fornari, *Il caso Nietzsche. La ribellione fallita dell'anticristo*, Marietti 1820, Bologna 2019, pp. 98-99.

28 *Ibid.*, p. 101.

29 Su questa traccia si muove Hans Blumenberg, *Elaborazione del mito*, Il Mulino, Bologna 1991.

30 S. Satta, *Il mistero del processo*, Adelphi, Milano 1994, p. 65.

Avvalersi di un giudizio significa sradicare un'ipotetica ingiustizia. La legge tutela gli interessi della comunità, che possono non coincidere con valori universali o con la stessa verità. Allora l'azione deve essere giustificata come qualcosa voluta dall'alto, un disegno imperscrutabile come quello dei miti antichi.

L'intuizione di Girard è che il "corpo naturale", la singola persona, può venire sacrificato per salvare la trascendenza del "corpo politico", per poter ristabilire la credibilità istituzionale. In questo processo emerge l'indole totalitaria che distrugge definitivamente «la trascendenza effettiva della legge rispetto agli individui che compongono la società reale»<sup>31</sup>.

Si è persa la verità che ci tiene insieme, deflagra la crisi profonda alla quale non si sottrae neanche il processo che dovrebbe portare al giudizio: momento in cui emerge l'autorità del giudice collettivo, ipocrita assertore di un enigma che ha il suo fondamento nel divino, in un «universo retto da una giustizia infallibile», motivo per cui anche la vittima deve aderire pienamente alla condanna ricevuta.

La «giustizia dall'alto» propagandata come leva di Archimede per il mondo imperfetto, si rivela invece espediente per mascherare l'impotenza (ἀδυναμία) del sistema che si sforza di autosupportare la crisi e di ripristinare lo *status quo ante* rispetto all'evento lacerante.

Rileva Girard: «È totalitaria qualsiasi società nella quale il capro espiatorio torni ad assumere la sua sempiterna funzione di instauratore e restauratore di trascendenza»<sup>32</sup>.

La trascendenza si ritorce contro se stessa perché è stata identificata del tutto con l'immagine positiva dell'immanenza. La violenza degli uomini è stata presentata come divina, il loro giudizio come volere supremo e il giudice stesso è ridotto a un semplice *trait d'union* tra il mondo e la divinità.

Quando Nietzsche proclama che Dio è morto, precisa subito che «la fede nel Dio cristiano è divenuta inaccettabile»<sup>33</sup>. L'asserto: «noi lo abbiamo ucciso», porta a pensare all'*unanimità*. Si tratta di un ateismo che nasce in seno al cristianesimo come un'erosione causata dallo *skandalon* suscitato dal modello-ostacolo.

La narrazione degli "amici di Giobbe" cerca di imporsi anche oggi. È una narrazione in funzione di coloro che hanno sempre ai loro piedi mucchi di pietre, pronti a scagliarle e di quelli che si aggrappano alla croce per

31 R. Girard, *L'antica via degli empi*, p. 146.

32 *Ibid.*, p. 152.

33 F. Nietzsche, *La gaia scienza*, in *Opere*, vol. V, t. II, Adelphi, Milano 19912, p. 239.

farsi notare da lontano. Sono loro che hanno reso inaccettabile il fatto che una vittima possa considerarsi innocente. Ci si domanda: in un processo chi può essere innocente oltre alla vittima?

La fede sacrificale diventa inammissibile quando si ritorna allo spirito della mitologia intesa come politica teurgica che genera il sacro attraverso l'assassinio collettivo della verità vittimaria.

Girard nutre l'illusione che nella nostra società abbiamo sviluppato «forme giudiziarie più efficaci» che difendono le vittime e bloccano il processo dell'espulsione violenta<sup>34</sup>. Tuttavia, anche le forme mitigate dell'espulsione del colpevole dalla comunità e il silenziamento delle vittime nel limbo giudiziario uccidono l'innocenza. La peggiore ingiustizia che si possa fare alle vittime è il frazionamento della colpa.

Chi ha mai pensato finora all'innocenza di Edipo? Chi dubita - dopo averlo sentito - che Giobbe ha ragione!? Il vero Dio parla per ultimo e dà ragione a Giobbe.

L'illusione di Girard poggia sulla credenza che tra i tebani che giudicano Edipo o tra i *giovani dèi* che strappano Oreste dalle mani delle Erinini, e gli amici di Giobbe esista una sostanziale differenza.

La differenza esiste, ma nel senso che gli *amici di Giobbe*, nel cristianesimo, rappresentano la versione deteriorata degli antichi, perché il loro costante richiamarsi ai principi nonché la prontezza a idolatrare modelli astratti sfianca la religione cristiana e alla fine porta alla non credenza e all'indifferenza religiosa.

I tebani o i giovani dèi, nella loro estrema coerenza, producono un effetto benefico sulla comunità, ristabilendo una falsa trascendenza. Gli *amici di Giobbe* nella tradizione giudaico-cristiana distruggono la vera trascendenza, poiché, partendo dalla loro esiziale metafisica di un *ordo sempiternus* che nega l'autonomia della storia preferiscono considerare colpevole un innocente piuttosto che rinunciare a un dio violento che ispira loro odio e vendetta.

Tolta la *pietas* cristiana, al nostro mondo non si diventa pagani ma anticristiani; questo Nietzsche lo ha afferrato con estrema lucidità<sup>35</sup>.

34 Cfr. R. Girard, *L'antica via degli empi*, p. 184.

35 Scrive Friedrich Nietzsche: «Il cristianesimo è chiamato la religione della *compassione*. – La compassione sta in contrasto con gli affetti tonici che elevano l'energia del sentimento vitale: essa agisce in senso depressivo. Si perde forza quando si ha compassione. Con la compassione aumenta e si moltiplica il dispendio di forza che già in sé la sofferenza reca alla vita» (*L'anticristo*, in *Opere*, vol. VI, t. III, Adelphi, Milano 19752, p. 172).

L'assolutismo teistico all'interno del cristianesimo è stato visto da Ernst Bloch come la culla dell'ateismo. Di fronte alla tanto invocata «giustizia dall'alto» e a quella «neo-mitica di una maestà naturale in sé», Bloch immagina «un esodo dall'esodo stesso», che è la trasformazione dell'uomo attraverso la gnosi verso il suo volto definitivo<sup>36</sup>.

Della Bibbia il filosofo marxista salva soltanto l'uomo, mentre Girard, da pensatore cristiano quale si dichiara, sottolinea lo spessore antropologico del Vangelo come fonte per la conoscenza delle dinamiche umane. La visione di Girard rimane ancorata ad uno schema discutibile di antropologia filosofica, anche se è presente l'istanza di un pensiero inteso come compimento di visione teologica. L'esito della sua ricerca porta a considerare il diritto della vittima non come un *altro* diritto, ma come parte dello sforzo comune di ricercare la verità, di superare l'evento critico e di riscoprire la vocazione di vivere insieme.

Insieme alla secolarizzazione del sacro abbiamo conosciuto anche la secolarizzazione della violenza mimetica che ha proiettato il processo vittimario sullo sfondo del potere di dominare le masse, con la conseguente trasformazione del numinoso in autorità politica. L'unanimità della folla sfocia così in un contesto di maggiore socializzazione con il ritorno anacronistico in scena della valenza positiva del sacrificio rituale.

La via in cui camminiamo è soprattutto un agone di eventuale percorso insieme con gli *empi*. In questo percorso storico si avverte l'anelito di ricostruire umanamente, attraverso le opere, l'immagine dell'autorità su cui si fonda la nostra vita terrena, ovvero di scegliere tra un dio violento e il Dio della compassione!

A sciogliere il dilemma non ci aiutano né le categorie interpretative del pensiero dialettico né il ritorno alla mitologia; tutto si compie mediante la scelta personale di riconoscersi nelle vittime e non nei persecutori, facendo l'unica cosa che dipende da noi: «non accordare il nostro amore a false divinità»<sup>37</sup>.

36 E. Bloch, *Ateismo nel cristianesimo*, Feltrinelli, Milano 1990, p. 161.

È molto interessante l'affinità tra la critica che Ernst Bloch e René Girard rivolgono a Rudolf Bultmann. Il filosofo marxista respinge la visione escatologica di Bultmann come risultato in parte della contaminazione tra la demitologizzazione e l'esistenzialismo heideggeriano, mentre Girard critica il teologo tedesco per il fatto che non è la scienza a demitizzare i Vangeli, ma il contrario. Heidegger, invece, secondo Girard, ha scambiato il sacro arcaico con l'essere e non ci può aiutare a comprendere lo spirito dei Vangeli. Cfr. E. Bloch, *op. cit.*, p. 76; R. Girard, *La vittima e la folla*, p. 30.

37 S. Weil, *L'amore di Dio*, Borla, Roma 1979, p. 77.

