



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





# *POLIS/POLEMOS*

## LA DECOSTRUZIONE DELLA RAZIONALITÀ DEL POLITICO IN RENÉ GIRARD

Silvio Morigi

Università di Siena e Statale di Milano

*Le pietre sacrificali costituiscono il luogo di fondazione della città antica, quali tombe invisibili che non solo occultano il cadavere, ma celano anche se stesse come tombe; templi, fortezze, palazzi nelle cui fondamenta si interravano le vittime, per assicurare ad essi lunga vita, non sono altro che tombe*  
(René Girard, *Delle cose nascoste fin dalla fondazione del mondo*)

*Dio è ormai dalla parte della vittima espiatoria. Egli è al di fuori della città, ordinata dal gioco della differenza sacra. Yahvè è ormai fuori dal tempio. La verità divina non risiede più nella città antica o nel popolo eletto, viene ricacciata al di fuori della città degli uomini, insieme alla vittima espiatoria*  
(René Girard, *Portando Clausewitz all'estremo*)

### ABSTRACT

In the development of René Girard's thought, in spite of its considerable turning points, there is an enduring red thread which is deconstructing the rationality of politics which has been stated in different ways within the Western thought (from Hobbes, Locke, Rousseau to Jürgen Habermas, John Rawls, Carl Schmitt). According to Girard, what really rules the *polis*, and gives birth to it, is the *Polemos* of Heraclitus, "father and king of everything". In fact, Girard says, "the sacrificial stones" were the "places upon which the ancient city was built". Such Girardian deconstruction already stands out in *Mensonge romantique et vérité romanesque*. Here Girard, following Stendhal et Tocqueville,

remarks that in the Stendhalian *noir* (which forshadows the modern world) “the political platforms do not give birth to opposition, but it is the opposition which gives birth to the political platforms”. In his last work, *Achever Clausewitz*, Girard critic the main interpretations of Clausewitz’s *Vom Kriege* according to which the Prussian general would maintain that the war is ruled by the politics. On the contrary, Girard remarks, Clausewitz senses that in the West, starting from the French Revolution and the Napoleonic wars, an out of control violence is growing up where it is the war which rules the politics.

### «QUID SUNT REGNA NISI MAGNA LATROCINIA?»

In *Il capro espiatorio* del 1982 c’è una frase di René Girard che, nella sua immediatezza, pare gelare sul nascere qualsiasi tentativo di trarre dalla sua «teoria mimetica» un pensiero politico costruttivo, del tipo di quelli avanzati da un Carl Schmitt, da un John Rawls, da uno Jünger Habermas. Egli scrive:

tutti i tipi di adesione che gli uomini in gruppo possono dare ad una impresa qualsiasi sono dichiarati dai Vangeli indegni di Cristo<sup>1</sup>.

Già alla luce di tale recisa, drastica affermazione, si può intuire come nei confronti della categoria del politico Girard si ponga in un atteggiamento radicalmente decostruttivo. Se per Roberto Escobar «il significato più profondo e più duraturo» del pensiero girardiano è «quello filosofico-politico», anch’egli poi precisa che ciò deve intendersi nel senso che «se si indicassero i testi che meglio descrivono la politica del nostro tempo, tra essi dovrebbero figurare *La Violenza e il Sacro* e *Masse e Potere*»<sup>2</sup> di Elias Canetti: ove quindi il «descrivere» assume una valenza corrosiva, demistificatrice. Dice Girard: «per quelli di sinistra sono un conservatore, mentre quelli di destra mi considerano un rivoluzionario»<sup>3</sup>. In realtà, egli potrebbe definire se stesso nel modo in cui, in *Menzogna romantica e verità romanzesca*, viene definito Stendhal: «ateo in politica»<sup>4</sup>.

1 René Girard, *Il capro espiatorio* (1982), Milano, Adelphi 1987, p. 249.

2 [https://www.academia.edu./29560256/René\\_Girard\\_filosofo\\_politico](https://www.academia.edu./29560256/René_Girard_filosofo_politico), p. 4 (consultato il 2 aprile 2024).

3 René Girard, *Quando queste cose cominceranno* (1994), Roma, Bulzoni 2005, p. 120.

4 Id., *Menzogna romantica e verità romanzesca* (1961), Milano, Bompiani 1981, p. 118.

La suddetta frase in *Il capro espiatorio* potrebbe, peraltro, suonare paradossale se si considera il credo cattolico dell'autore, come appartenenza ad una *ecclesia* che è «adesione» comunitaria al *kerygma* di Cristo, nei cui confronti (soprattutto in *Portando Clausewitz all'estremo*) egli dichiarerà la sua fedeltà totale<sup>5</sup>, esaltando la decisiva funzione storica della Chiesa di Roma nello sviluppo dell'Occidente: perché è da una incidenza sotterranea e inconsapevole della Croce di Cristo sullo sviluppo della civiltà occidentale che essa perviene ad essere l'unica «cultura che si apre al mondo intero», in cui si afferma quella «identità di tutti gli uomini» che trae alimento da una «cura per le vittime» non riscontrabile in nessun altro contesto culturale<sup>6</sup>. Va tuttavia ricordata al riguardo la distinzione che in *Delle cose nascoste fin dalla fondazione mondo* Girard aveva operato tra cristianesimo e «cristianesimo storico» (non a caso richiamato poche righe dopo la suddetta frase<sup>7</sup>), cui aveva imputato di avere mantenuto per secoli quella «lettura sacrificale»<sup>8</sup> dei Vangeli che riattivava contro nuovi capi espiatori (ebrei, eretici, streghe, infedeli) quel «meccanismo vittimario»<sup>9</sup>

5 Già in precedenza Girard aveva giustificato tale sua totale fedeltà con una singolare metafora: essendogli richiesto se egli si trovi d'accordo con ogni pronunciamento della Chiesa cattolica, egli paragona il suo rapporto con essa a quello con sua moglie: anche se certi suoi comportamenti, egli dice, lo lasciano assai perplesso, nondimeno egli li accoglie, motivato da una primaria, piena fiducia che egli ripone in lei (cfr. Id., *Quando queste cose cominceranno*, cit.).

6 René Girard, *Portando Clausewitz all'estremo* (2007), Milano, Adelphi 2008, pp. 261, 257 (trad. modificata)

7 Id., *Il capro espiatorio*, cit., p. 249.

8 Cfr. Id., *Delle cose nascoste sin dalla fondazione del mondo* (1978), Milano, Adelphi 1982, Libro II, Capitolo III.

9 Per Girard il processo di ominizzazione e il sorgere delle culture umane fu reso possibile da un «meccanismo vittimario» che nella notte dei tempi, nelle varie aree del pianeta, segnò il passaggio da un distruttivo «tutti contro tutti» ad un «tutti contro uno», in cui la vittima venne percepita, in modo misconoscente, come l'unica responsabile di una crisi segnata da una violenza dilagante. La pace intervenuta quale esito della uccisione della vittima condusse, in forza di un pari «misconoscimento» (*méconnaissance*), ad una sua sacralizzazione che la elevò ad un essere divino, *tremendum* et *fascinans* al contempo, perché capace di fare dilagare la violenza nell'umano per poi ritrarla misteriosamente da esso. (cfr. Id., *La violenza e il sacro* [1972], Adelphi, Milano 1980, capitolo III). Ciò conduce Girard ad una peculiare reinterpretazione del mito e del rito. Il mito equivale ad un resoconto, nell'ottica dei vittimizatori, dell'evento vittimario fondatore, e che quindi ne ripropone il misconoscimento. Il rito, che originariamente culmina nel sacrificio di una vittima, equivale ad una riproduzione di tale evento, che avviene soprattutto in momenti di crisi, in cui una cultura sta per ricollassare in quella «violenza essenziale» da cui essa era emersa (*ibid*, capitoli IV e XI). È Cristo sulla Croce che, per la prima volta nella storia umana, manifestandosi come vittima innocente, squarcia il misconoscimento vittimario e sacralizzante da cui erano scaturite tutte le società e le religioni umane, e i Vangeli, diversamente dai miti, costituiscono un resoconto veridico della Passione

di cui proprio la Croce di Cristo, per la prima volta nella storia umana, aveva svelato il sanguinoso «misconoscimento».

Ci si potrebbe tuttavia chiedere: forse che questo Girard dei primi anni Ottanta, alla luce della suddetta frase, privilegia una fede cristiana incentrata sulla singolarità esistenziale dell'uomo: al pari di un Alfred North Whitehead per il quale «la religione è ciò che l'individuo vive nella sua solitudine»<sup>10</sup>, o soprattutto al pari di un Kierkegaard del quale Girard cita più volte la celebre frase «la folla è la menzogna»? Ciò è assai dubbio, come testimonia ciò che egli dirà in *Vedo Satana cadere come la folgore*: qui egli bolla come «deiste più che specificamente cristiane» le teologie che privilegiano il «brivido esistenziale» le quali «hanno dato una effimera scossa all'inerzia spirituale del XX secolo», ma che non hanno «alcun rapporto con la Croce» di Cristo<sup>11</sup>.

Il contesto entro cui si colloca la frase sopracitata è l'esegesi dei testi evangelici (ma privilegiando Marco) relativi al rinnegamento di Pietro. Parrebbe che questo episodio, rispetto alla precedente, orgogliosa affermazione dell'apostolo («anche se tutti si scandalizzassero di te, io non mi scandalizzerò mai»<sup>12</sup>) risulti semplicemente, e scandalosamente, contraddittorio. In realtà Girard evidenzia una sotterranea, implacabile coerenza tra di essi. Come, nel cortile del palazzo del sommo sacerdote, Pietro resta succube di un «*Mitsein*» (Girard utilizza questo termine heideggeriano) mimetico della folla che lo circonda, sì che il suo rinnegamento diventa «un episodio della Passione» di Cristo, un «breve vortice nella vasta corrente del mimetismo vittimario in cui Pietro viene risucchiato e che spinge tutti verso il Golgota»<sup>13</sup>, allo stesso modo, «il mito della differenza individuale che Pietro difende dicendo *io*», la sua «apparente fermezza» fanno in realtà «tutt'uno», anche in questo caso, col suo «mimetismo»<sup>14</sup>. Un mimetismo che qui intercorre tra lui e gli altri discepoli, e tra tutti i discepoli, nel voler sentirsi ognuno di essi come il discepolo più autentico, «il più capace di essere il vero emulo di Gesù»<sup>15</sup>), l'unico ad appropriarsi della vera *sequela*

che proclama l'innocenza della vittima Cristo (cfr. Id., *Delle cose nascoste fin dalla fondazione del mondo*, cit., Libro II).

10 A.N.Whitehead, *Religion in the making*, London, Cambridge University Press 1930, p. 37.

11 René Girard, *Vedo Satana cadere come la folgore* (1999), Milano, Adelphi 2001, p. 22.

12 Mt 26, 33-35.

13 René Girard, *Il capro espiatorio*, cit., p. 244.

14 *Ibid.*, pp. 248, 247.

15 *Ibid.*, p. 248.

*Christi*, ove sia la *sequela* che il modello risultano radicalmente fraintesi in termini di dominio, potenza e trionfo. Cristo profetizza il tradimento di Pietro e il disperdersi degli apostoli perché intravede il mimetismo<sup>16</sup> che coagula socialmente il gruppo dei suoi discepoli, non *nonostante*, ma a causa della reciproca rivalità; per cui è proprio il loro «zelo» ad essere «gravido del futuro abbandono»<sup>17</sup>, quando dopo l'arresto di Cristo, crollato il suo preteso prestigio mondano che polarizzava il loro mimetismo, essi fuggono, oggettivamente ingoiati anch'essi dalla folla vittimizzante.

Giustamente la letteratura critica ha evidenziato il debito di Girard nei confronti dell'Émile Durkheim di *Le forme elementari della vita religiosa*<sup>18</sup>. Egli connette il termine *religio* al verbo *religare*<sup>19</sup>, il che evoca il compattarsi del sociale. Ed in effetti per lui come per Durkheim il sacro può dirsi una ipostatizzazione del sociale: è questo, inconsapevolmente, nelle culture etnologiche, il vero oggetto del culto religioso, un culto che contestualmente ne segna l'origine e ne mantiene la coesione unanime. Ma nella «effervescenza» (*effervescence*, termine-chiave in Durkheim)<sup>20</sup> dei primordiali riti religiosi, Girard, come dice Roberto Calasso in *La rovina di Kasch*, coglie un «fondo feroce»<sup>21</sup>: perché per lui la coesione che ne deriva, al pari del coagularsi nella storia umana, fin dalle sue origini, di ogni gruppo sociale, fu e sarà sempre polarizzato da una vittima, una polarizzazione che crea un «vortice» (*tourbillon*) entro cui, al pari di Pietro, i singoli individui vengono risucchiati.

Ma, alla luce del contesto entro cui si situa la suddetta affermazione girardiana, si potrebbe ulteriormente obiettare che qui Girard si riferisce non specificamente al politico, bensì solo al sociale nel suo aggregarsi vittimizzante, alle folle lincianti e alla loro menzogna vittimaria.

16 Sulla conflittualità come mimetismo, cfr. *infra*, pp. 128-129.

17 *Ibid.*, p. 247.

18 Cfr., ad esempio, Paisley Livingston, *La démistification et l'histoire chez Girard et Durkheim*, in *Violence et vérité. Autour de René Girard*, Paris, Grasset 1985, pp. 191-200.

19 Cfr. René Girard, *Il capro espiatorio*, cit., pp. 242-243.

20 Cfr. Émile Durkheim, *Le forme elementari della vita religiosa* (1912), Milano, Comunità 1971, Libro III. In vari suoi testi Girard, per designare il vissuto dei vittimizzatori usa un termine che può connettersi all'*effervescence* durkheimiana: *emballement*, *emballement mimétique*. Esso nelle traduzioni italiane viene reso con "frenesia". In realtà il termine francese è difficilmente traducibile nella sua icasticità semantica: indica un vissuto emotivo talmente intenso da "avvilupparsi" (per così dire: il primo significato del verbo *emballer* è "imballare") ogni facoltà psichica, paralizzandola in una fissità ossessiva sulla vittima.

21 Roberto Calasso, *La rovina di Kasch*, Milano, Adelphi 1983, p. 215.

A tale obiezione si può rispondere, intanto, prestando attenzione al lessico che Girard impiega nella perentoria radicalità della frase sopraccitata, la quale eccede sicuramente il contesto specifico di esegesi evangelica in cui essa compare.

Si parla della «adesione che gli uomini in gruppo possono dare ad una *impresa (entreprise)* qualsiasi». Ora, il mimetismo di Pietro e degli apostoli si attua come rinnegamento o come fuga: difficilmente qualificabili come una «impresa». Non sembra allora indebito cogliere qui un implicito riferimento al «gruppo in fusione» di cui parla Sartre in *La critica della ragion dialettica*<sup>22</sup>, quale nucleo genetico di ogni rivoluzione *politica*, cui Girard fa riferimento in molte sue pagine e di cui evidenzia l'impronta vittimaria.

Al che si potrebbe ulteriormente ribattere: forse che Girard ritiene di poter spiegare, con la sua teoria mimetica, grandi eventi storici quali la Rivoluzione Francese (cui fa esplicito riferimento Sartre)?

Una risposta immediata potrebbe essere ciò che Girard dice, sempre in *Il capro espiatorio*, di Jean Bodin, il “Machiavelli Francese”, la cui «intelligenza», egli nota, era tutt'altro che «mediocre». Eppure, Bodin credeva nella stregoneria, la riteneva un temibile pericolo per la Francia contemporanea, e attribuiva alla sua repressione una valenza prettamente *politica*<sup>23</sup>.

In un'altra pagina dello stesso volume, Girard parla di uno «schema transculturale della violenza collettiva facilmente delineabile», ma riconosce anche che «è difficile decidere» quando «un avvenimento determinato» si inserisce in esso<sup>24</sup>. Nondimeno, egli continua, non dovrebbe essere irrilevante per lo storico della Rivoluzione Francese la componente vittimaria riscontrabile nella esecuzione di Maria Antonietta quale evento prettamente *politico*. Infatti, in esso operano almeno due di quelli che Girard chiama «stereotipi della persecuzione». In primo luogo, lo «stereotipo dei segni di selezione vittimaria», per cui la vittima viene scelta o per la sua «marginalità esterna» rispetto al sociale (come è il caso non solo delle minoranze etnico-religiose, ma anche dello straniero) o per la sua «marginalità interna», come nel caso del re o della regina<sup>25</sup> (i quali, come si chiariva in *La violenza*

22 Jean-Paul Sartre, *Critica della ragion dialettica*, Milano, Il Saggiatore 1963, II, p. 63.

23 René Girard, *Il capro espiatorio*, cit., p. 69.

24 *Ibid.*, p. 40.

25 *Ibid.*, pp. 36-39. Chiarisce Girard al riguardo che «tutte le qualità estreme sono quelle che attirano» i «fulmini collettivi; non soltanto gli estremi della ricchezza e della povertà, ma anche quelli del successo e dell'insuccesso, della bellezza e della bruttezza, del vizio e della virtù, del potere di seduzione e del potere di essere sgradevoli; è la debolezza delle donne, dei bambini e dei vecchi,

e il sacro, sfuggono alla società «dall'alto», come i precedenti le sfuggono «dal basso»<sup>26</sup>. Ma in tale evento agisce anche lo «stereotipo dell'accusa», e tra le tipiche accuse vittimarie rientra quella dell'incesto (come mostra l'interpretazione data da Girard al mito di Edipo<sup>27</sup>). Ora Maria Antonietta è regina, è straniera (per le sue origini austriache), e diffusa era la voce di un suo rapporto incestuoso col delfino. Girard adduce un ulteriore esempio: la condanna a morte di un negro negli anni Cinquanta, nel profondo Sud degli Stati Uniti, per «avere realmente violentato una donna bianca»: ove quindi «si potrebbe immaginare» che «in queste condizioni», «non vi siano distorsioni persecutorie». «In realtà», sostiene Girard, queste «sono presenti e non sono incompatibili con la verità letterale dell'accusa». Infatti, in sinergia con questa, agisce una «rappresentazione irrazionale» dell'evento che «inverte il rapporto tra la situazione totale della società e la trasgressione individuale»<sup>28</sup>: una situazione di crisi per le tensioni derivanti dalla segregazione razziale (e quello della «crisi» del socio-politico, per la teoria mimetica, è un ulteriore stereotipo della persecuzione<sup>29</sup>). Continua Girard:

se tra i due livelli esiste un legame di causa o motivazione, esso non può che procedere dal collettivo all'individuale. La mentalità persecutoria muove in senso contrario. Invece di vedere nel microcosmo individuale un riflesso o una imitazione del livello globale, essa cerca nell'individuo la causa e l'origine di tutto ciò che la ferisce. Reale o no la responsabilità delle vittime subisce lo stesso ingrandimento fantastico<sup>30</sup>.

La stessa regalità monarchica, quale primordiale espressione del politico nell'etnologico e nell'arcaico, si radica originariamente, per Girard, nella violenza vittimaria, sì che il trono deriva remotamente dalla pietra su cui le vittime venivano immolate. In una delle molteplici modalità della ri-

ma è anche la forza dei più forti che diventa debolezza davanti al numero». Nonostante una diffusa resistenza intellettuale, quindi, a considerare «i ricchi e i potenti tra le vittime delle persecuzioni collettive allo stesso titolo dei deboli e dei poveri», considerando quelli come normalmente persecutori, in realtà, sostiene Girard, «i due fenomeni» sono «simmetrici (*ibid.*, p. 39).

26 *Id.*, *La violenza e il sacro*, cit., p. 27.

27 Cfr. *ibid.*, il capitolo III. Per Girard l'accusa, nel mito, di incesto e parricidio (due crimini per eccellenza indifferenzianti: come caduta della differenza tra padre e figlio, madre e figlio, centrali in ogni cultura umana) equivale ad imputare al solo Edipo la responsabilità di una indifferenziazione violenta che dilaga a Tebe, espressa simbolicamente dalla contagiosità della peste.

28 *Id.*, *Il capro espiatorio*, cit., p. 41.

29 *Ibid.*, p. 32.

30 *Ibid.*, p. 41.

produzione rituale dell'evento vittimario fondatore<sup>31</sup>, il sacrificio della vittima designata, se è uno straniero o un prigionero di guerra, viene ritardato perché, essendo stata la vittima originaria non esterna, ma interna a gruppo, la vittima rituale possa, per così dire, "integrarsi" nella comunità. Inoltre, per riprodurne il carattere originariamente malefico, gli si fanno infrangere tutti i divieti che arginano l'esplosione della violenza. In tal modo, col passar del tempo, e più l'esecuzione sacrificale viene ritardata, egli diviene, per così dire, *legibus solutus*, da cui l'onnipotenza regale che viene ad assumere, infine riconosciutagli dalla comunità per la funzione stabilizzatrice del sociale che riveste la sua autorità. Uno *status* che originariamente lo assimila al sacro (ed in effetti in certe culture, quando ancora egli figura come vittima sacrificale designata, già diviene oggetto di venerazione), sì che il divino, nota Girard, equivale ad una specie di «re morto» o «perlomeno assente». Con ciò Girard rigetta qualsiasi spiegazione «sociologica» dell'origine dell'istituto monarchico: la regalità, come non può derivare da una semplice brama di potere, tantomeno può derivare da un contratto sociale, e quanto al suo rapporto col sacro (il «diritto divino» dei re), esso è dunque originario, non deriva affatto da un'aura sacrale mistificante di cui il sovrano si adorna per rafforzare il suo potere<sup>32</sup>.

Al di là di questi rilievi particolari, ma già significativi, si può affermare che nello sviluppo del pensiero girardiano, nonostante le svolte teoriche spesso rilevanti, persiste un filo rosso che decostruisce una pretesa razionalità del politico variamente affermata nel pensiero occidentale: dal "diritto divino dei re" rivendicato da Bossuet, al *Leviatano* hobbesiano, al contrattualismo giusnaturalistico di Locke e Rousseau, rivisitato in termini moderni da John Rawls. Sotto le mentite spoglie di questa razionalità, ciò che regna veramente, per Girard, è l'eracliteo *Polemos*, «padre e re di ogni cosa».

Nei dialoghi con i suoi interlocutori Girard dice (ironicamente) di sé: «ecco il mio giansenismo che riappare...»<sup>33</sup>; e giunge fino a riconoscere: «tre quarti di ciò che dico è già presente in S. Agostino»<sup>34</sup>. L'opera prin-

31 La molteplicità delle riproduzioni rituali dell'«origine» dipende dal fatto che il misconoscimento che è costitutivo del meccanismo vittimario si ripropone anche nei riti nel senso che in essi l'«origine mai è realmente compresa» e proprio per questo è «soggetta alle più svariate interpretazioni» (Id., *La violenza e il sacro*, cit., p. 395).

32 Id., *Delle cose nascoste sin dalla fondazione del mondo*, cit., pp. 72-77.

33 Id., *La pietra dello scandalo* (2001), Milano, Adelphi 2004, p. 137 (trad. modificata).

34 Id., *Quando queste cose cominceranno*, cit., p. 178. Girard parla anche di «intuizioni teologiche profonde» presenti in Agostino, e dice di sé: «io rappresento una reazione agostiniana contro un eccesso di umanesimo» (Id., *La pietra dello scandalo*, cit., p. 131 [trad. modificata]).



cipale di Giansenio è il suo *Augustinus* e nel *De civitate Dei* del vescovo di Ippona si legge: «*quid sunt regna nisi magna latrocinia?*»<sup>35</sup>. Girard potrebbe concordare con questa affermazione, dato che *latrocinium* significa anche “macchinazione” intesa a perseguire con la violenza i propri scopi, il che evoca il meccanismo vittimario. Non solo: il prosieguo della suddetta frase agostiniana, per cui essa assume la forma di un icastico chiasmo: «*quid sunt latrocinia nisi parva regna?*», suona ulteriormente assonante con Girard. Infatti, tradotta nel suo linguaggio, essa non dice solo che il politico si nutre di violenza vittimaria, ma dice anche che la coesione che coagula i meccanismi vittimari reca già in sé i germi del politico.

## MEDIAZIONE ESTERNA, INTERNA, DOPPIA MEDIAZIONE E MECCANISMO VITTIMARIO

Eppure non mancano voci nella letteratura critica su Girard che non solo intravedono in lui una precisa concezione politica, ma la denunciano anche come conservatrice e anti-democratica. È il caso di Thomas Molnar, che considera Girard erede di Joseph de Maistre, difensore di un ordine sociale fondato sulla religione, in una «prospettiva reazionaria» che cerca rifugio in un «abbraccio di medievalismo»<sup>36</sup>.

Questo giudizio potrebbe derivare da un fraintendimento della valutazione positiva, in *La violenza e il sacro*, di quel *degré* che anche Ulisse nello shakespeariano *Troilo e Cressida* celebra, ovvero di un assetto socio-politico saldamente gerarchizzato, senza il quale, dice Ulisse, «ogni cosa si scontra con l'altra in puro antagonismo» (*each things meets in mere oppugnancy*)<sup>37</sup>. E potrebbe derivare anche dal fatto che in *Menzogna ro-*

35 Agostino di Ippona, *De civitate Dei*, IV, 4. Sul rapporto tra Girard e Agostino, cfr. Avital Wholman, *René Girard et saint Augustin, Anthropologie et Théologie*, in “Recherche Augustinienne”, vol. 20, 1985, pp. 257-303.

36 Hayden White, “*Ethnological Lie*” and “*Mythical Truth*”, in “*Diacritics*”, vol. 8, n. 1, 1978, pp. 2-9. L'autore giunge addirittura a ritenere che le dottrine girardiane possano giustificare il regime nazista. L'accusa è troppo grottesca per meritare una confutazione... Basti qui richiamare il modo in cui Girard esplose verbalmente quando Benoît Chantre gli prospetta la possibilità di essere considerato «un difensore dell'ordine»: «e ci si sbaglia! L'ho già detto, non c'è nessuno più anti-maurrassiano di me!» (R.Girard, *Portando Clausewitz all'estremo*, cit., p. 211). Charles Maurras fu esponente di primo piano ed ideologo della *Action Française*, un movimento monarchico, nazionalista ed antisemita che sostanzialmente prospettava in Francia un ritorno all'*Ancien Régime*, fondato sull'alleanza tra Trono e Altare.

37 Id., *La violenza e il sacro*, cit., p. 75.

*mantica e verità romanzesca* Girard coglie, nell'avvento dell'egualitarismo democratico, una causa di diffusa conflittualità, anche se questa assume qui un carattere «endemico» e non più «epidemico»<sup>38</sup> (cioè immediatamente distruttiva nel contagio che essa provoca) come avveniva ai primordi dell'ominizzazione. Va precisato che con ciò Girard non auspica affatto un ritorno al Medioevo o ad assolutismi monarchici. Infatti il suddetto rischio che egli coglie in un assetto democratico era già stato denunciato da Alexis de Tocqueville, il primo teorico del liberalismo democratico, del quale, nel volume del 1961, vengono riportati due ampi brani da *La democrazia in America*<sup>39</sup>. Si potrebbe dire al riguardo che seguendo i rilievi di Tocqueville Girard potrebbe concordare con la celebre frase di Winston Churchill per cui la democrazia è la peggiore forma di governo, ma non ve ne sono delle migliori. L'avvento dei regimi democratici segna il crollo di un assetto politico gerarchicamente stratificato, come quello dell'*Ancien Régime*. Esso si poneva per molti versi in continuità con la struttura delle società etnologiche ed arcaiche: ove il rapporto tra i livelli sociali inferiori rispetto a quelli superiori era di «mediazione esterna» (ovvero in cui i livelli sovraordinati dettavano norme e valori a quelli subordinati, i quali risultavano così mimetici dei primi quali modelli da cui era mediato l'agire dei secondi) il che tutelava tali società da un ricollassare in quella «violenza essenziale»<sup>40</sup> da cui erano fuoriuscite in forza dei meccanismi vittimari fondatori. È questa l'unica positività, relativa, e non certo assoluta, che per Girard riveste la gerarchizzante mediazione esterna.

Per chiarire meglio questo punto ed anche per una più adeguata comprensione di ulteriori pagine che verranno prese in esame (in particolare nel primo e nell'ultimo Girard) in cui appare marcata la sua decostruzione della razionalità del politico, è opportuno soffermarsi brevemente sulla sua distinzione tra «mediazione esterna», «mediazione interna» e «doppia mediazione» in rapporto al «meccanismo vittimario».

Contrariamente alla interpretazione di maggior parte della critica, nel «desiderio mimetico»<sup>41</sup> l'assenza di conflittualità entro la mediazione esterna

38 Id., *Delle cose nascoste sin dalla fondazione del mondo*, cit., p. 356.

39 Id., *Menzogna romantica e verità romanzesca*, cit., pp. 106-107.

40 Id., *La violenza e il sacro*, cit., p. 48.

41 Per Girard l'uomo desidera in prevalenza non in modo spontaneo e autonomo, bensì come «discepolo» di un «modello» da lui imitato, quale «mediatore» del suo desiderio, il quale già desidera o possiede l'oggetto che viene desiderato dal discepolo (Id., *Menzogna romantica e verità romanzesca*, cit., pp. 7-8 e *passim*, ove si parla di «desiderio triangolare», mentre nelle opere successive

non dipende primariamente da una *oggettiva* «distanza», come impossibilità di «contatto», tra «discepolo» e «modello» quale «mediatore» del desiderio di quello. Certo Girard parla di una «distanza geografica» (la Yonville di Mme. Bovary rispetto alle eroine romantiche di Parigi di cui essa è mimetica) o «sociale» (Sancio rispetto a Don Chisciotte). Eppure egli sottolinea che tale distanza è «innanzitutto spirituale», ovvero *consapevolmente* riconosciuta dal discepolo e quindi più *soggettiva* che *oggettiva*: come distanza tra sé e la «superiorità» che riveste agli occhi del discepolo l'«essere» del modello<sup>42</sup>. Il modello qui non è altro una sorta di «sole» (tale è Amadigi di Gaule nei confronti di Don Chisciotte) che illumina nel mondo del discepolo gli oggetti degni del suo desiderio. Ma si tratta, scrive Girard, di un «sole finto» che proietta su tali oggetti uno «splendore fallace»<sup>43</sup>. Già qui emerge, anche in assenza di una violenza conflittuale, quel carattere alienante del desiderio mimetico che risiede nel suo nichilismo, nel senso che esso determina uno sradicamento dalla oggettività del reale. Un nichilismo che si accentuerà progressivamente con l'evolversi di tale desiderio, un nichilismo che equivale ad una «malattia ontologica»<sup>44</sup>. Per questo Girard chiama il desiderio mimetico «desiderio metafisico»<sup>45</sup>, giocando sul *metá* greco che non significa solo “dopo”, ma può connettersi anche al verbo *methiemi*, designando quindi la “trasformazione, “metamorfosi” che interviene nell'oggetto desiderato a causa del distaccarsi del discepolo dalla concretezza della *physis*.

La conflittualità che interviene con la mediazione interna dipende dal venire meno, nel discepolo, della consapevolezza circa propria *mimesis* del modello nel suo desiderio per un oggetto (o per un persona nei triangoli amorosi). Egli ritiene il proprio desiderio del tutto spontaneo e antecedente a quello dell'altro, che considera quindi solo come un «ostacolo» al soddi-

prevale l'espressione «desiderio mimetico»).

42 *Ibid.*, p.13: il soggetto «venera apertamente il modello e se ne dichiara discepolo» (*ibidem*). Se qui Girard parla di una *superiorité d'essence* del modello riconosciuta dal discepolo (*ibid.* p. 81), successivamente parlerà (ad esempio in *La violence et le sacré*, cit., p. 193) di *plénitude d'être*, una espressione di cui giustamente Paisley Livingston (*Models of desire, R. Girard and the psychology of mimesis*, Baltimore, John Hopkins University Press 1992, p. 5) evidenzia la rilevanza nel lessico concettuale girardiano, nonostante che essa vi compaia solo poche volte..

43 René Girard, *Menzogna romantica e verità romanzesca*, cit., p. 20. È per questo che Don Chisciotte scambia mulini a vento per giganti, e una catinella con cui un barbiere si protegge dalla pioggia per il favoloso elmo di Mambrino.

44 *Ibid.*, p. 76.

45 *Ibid.*, p. 75 e *passim*. Se «la funzione del metafisico si ingrandisce nel desiderio, la funzione del fisico diminuisce» e «l'oggetto si svuota di valore concreto» (*ibidem*).

sfacimento di tale desiderio, di cui invece primariamente egli è il modello<sup>46</sup>. Da cui l'odio, l'aggressività nei suoi confronti. In modo più articolato Girard in *Delle cose nascoste fin dalla fondazione del mondo* distingue due momenti successivi nella conflittualità scatenata dalla mediazione interna. Dapprima, quando il desiderio dei rivali resta polarizzato sull'oggetto conteso, si ha una «mimesi di appropriazione». Ma ben presto interviene una «mimesi di rivalità» in cui tale oggetto (o anche le diverse motivazioni, gli interessi antitetici alla base della rivalità) perdono di rilievo fino a svanire completamente<sup>47</sup> (ecco riproporsi anche qui quel nichilismo, come sradicamento dalla realtà, che è un tratto costante nell'evolversi del desiderio mimetico e che compare ancor più icasticamente nei suoi esiti violenti). Nelle fasi alterne del conflitto, quando si soccombe all'altro, ciò cui unicamente si anela è riproporre mimeticamente in sé la «violenza trionfante»<sup>48</sup> dell'altro, ovvero il suo sovrastare eccita mimeticamente un desiderio di contro-sovrastarlo. Si può anche dire che tale violenza trionfante equivale a porsi come un ostacolo espulsivo che espelle dal possesso di quella. Ciò richiama l'esegesi girardiana del tema evangelico dello *skandalon*: una dinamica per cui quanto più si urta contro un ostacolo che espelle da sé, tanto più ci si accanisce ad urtare contro di esso. Tale «urtare», quando nel conflitto si soccombe momentaneamente all'altro, col che si viene espulsi dal possesso della violenza trionfante, equivale ad una tensione a contro-espellere l'altro da essa, cioè a riproporre mimeticamente in sé l'ostacolo espulsivo che l'altro attualmente rappresenta nei propri confronti<sup>49</sup>. In questa dinamica di «doppia mediazione»<sup>50</sup>, in cui cioè ognuno è al contempo discepolo e modello per l'altro, «il modello attrae in quanto fa ostacolo e fa ostacolo in quanto attrae»<sup>51</sup>. Quanto più ognuno dei rivali cerca di affermare la propria «differenza», come violenza trionfante, rispetto all'altro, tanto più il conflitto (in ciò ribadito il nichilismo che contrassegna la violenza) si trasforma in una spersonalizzante «desertica geometria di doppi» violen-

46 *Ibid.*, p. 14.

47 *Id.*, *Delle cose nascoste sin dalla fondazione del mondo*, cit., pp. 22-24.

48 *Id.*, *La violenza e il sacro*, cit., p. 200.

49 Rileva Girard che nei Vangeli il termine *skandalon* e il suo derivato *skandalizo*, «causare scandalo», vengono dalla radice *skazo*, che significa «zoppico» (*Id.*, *Delle cose nascoste sin dalla fondazione del mondo*, cit., p. 501): chi zoppica è come se urtasse continuamente contro un ostacolo invisibile.

50 *Id.*, *Menzogna romantica e verità romanzesca*, cit., p. 89 e *passim*.

51 *Id.*, *Delle cose nascoste sin dalla fondazione del mondo*, cit., p. 501.

ti<sup>52</sup>. «Più il desiderio aspira alla differenza» scrive Girard «più esso genera una identità» indifferenziante<sup>53</sup>.

Si ha qui non solo una delle più rilevanti, contro-intuitive intuizioni di Girard: per cui il “contro” della violenza, in quanto mimetico (Girard in *Menzogna romantica e verità romanzesca* lo chiama «imitazione negativa»<sup>54</sup>) cela una inconsapevole venerazione dell’altro («l’odio», si legge nello stesso volume, è il modo migliore di «tenere lo sguardo fisso» sul proprio modello<sup>55</sup>, subendo il fascino della sua presunta, sacralizzante «pienezza d’essere»). Qui emerge anche anche un assioma girardiano parimenti rilevante perchè nettamente in contro-tendenza rispetto ad una tradizione di pensiero (da Eraclito ad Hegel e Marx) che ritiene la violenza determinata da differenze tra loro antitetiche. Per Girard, invece, esiste un nesso costitutivo tra violenza e indifferenziazione, come *nesso di reciproca implicanza*: nel senso che come (lo si è appena visto) *la violenza produce indifferenziazione*, di converso *l’indifferenziazione produce violenza*. Scrive Girard: «gli attuali conflitti si radicano nella indifferenziazione assai più che nelle differenze»<sup>56</sup>; «non è nella ineguaglianza, ma nella eguaglianza presente, per quanto imperfetta, che attecchisce la lotta delle fazioni»; «i piatti he fanno più rumore sono quelli che si sovrappongono con estrema esattezza»<sup>57</sup>. Già Tocqueville (come si è visto<sup>58</sup>), teorico della moderna democrazia borghese, paventava nuove forme di violenza generate dal suo livellamento egualitario. Nell’ottica girardiana, questa seconda parte dell’assioma circa il nesso *polemos/mimesis* sembra alludere al fatto che, entro un tessuto sociale indifferenziato, qualsiasi emergere di differenze, ogni auto-differenziarsi, corrisponde (e come tale viene recepito, anche in casi in cui esso non è intenzionalmente tale) ad un desiderio di supremazia, ad un ergersi a sovrastare che eccita immediatamente un desiderio mimeticamente proteso a contro-sovrastare.

Nel processo di ominizzazione, entro una primordiale violenza indifferenziante (Girard parla di un «magma di folle indifferenziate», negli

52 Id., *Une analyse d’Oedipe roi*, in *Critique sociologique et critique psychanalytique*, Editions de l’Institut de Sociologie, Université Libre de Bruxelles, p. 154.

53 Id., *Systeme du délire* (1972), in *Critiques dans un souterrain*, Paris, Grasset 1976, p. 216.

54 Id, *Menzogna romantica e verità romanzesca*, cit., p. 88 e *passsim*.

55 *Ibid.*, p. 165.

56 Id., *La vittima e la folla*, Treviso, Santi Quaranta 1998, p. 155.

57 Id., *Menzogna romantica e verità romanzesca*, cit., pp. 109, 115.

58 Cfr. *supra*, p. 122.

«abissi della fondazione» di ogni mondo umano<sup>59</sup>) il meccanismo vittimario operò una originaria scansione differenziale, quella tra vittima e vittimizatori (poi ribadita e rafforzata con la sacralizzazione della vittima come differenza tra sacro e profano). Girard la chiama «differenza originaria»<sup>60</sup>, la quale costituisce la matrice archetipica dell'ordine differenziale in base a cui si costituirono originariamente le culture umane<sup>61</sup>. Un ordine già riscontrabile nella nascita del simbolico che per Girard, qui d'accordo con Lévi-Strauss, è strutturato da codici che consistono in sistemi di opposizioni binarie, ovvero in «sistemi di differenze», ma in cui egli, diversamente dell'antropologo francese, coglie la traccia del “contro”, sanguinosamente *differenziante* la vittima dai vittimizatori, che segnò la violenza fondatrice<sup>62</sup>. E per Girard, al di là del simbolico originario, i «meccanismi di discriminazione, di esclusione» persistono come i «meccanismi di ogni pensiero» umano<sup>63</sup>. Fino al punto, egli nota, che anche «ciò che caratterizza i nostri discorsi», siano pure essi i più «ameni», «benevoli» o apparentemente «insignificanti», è celatamente «la loro natura radicalmente polemica»<sup>64</sup>: in essi, cioè, si cela sempre, anche se inavvertito, il “contro” differenziante costitutivo del meccanismo vittimario. Ma il sistema di differenze che deriva dalla sanguinosa differenza originaria corrisponde anche agli assetti socio-politici rigidamente stratificati in differenti livelli gerarchici. Si potrebbe anche dire che ciò equivale ad una violenza vittimaria cristallizzata, dato che ogni livello gerarchico superiore può considerarsi espulsivo di quelli inferiori ad esso subordinati. Più in generale è la stessa nozione di «differenza» che, al di là del suo carattere in apparenza meramente logico e descrittivo, cela una valenza performativa vittimaria: infatti una differenza viene sempre “decisa”, e il latino *decido*, nel suo nesso lessicale con *caedes* (uccisione), ha come suo primo significato “troncare”, “tagliar via”.

59 Id., *Portando Clausewitz all'estremo*, cit., p. 260.

60 Id., *L'antica via degli empi* (1985), Milano, Adelphi 1994, p. 133.

61 «L'assassinio fondatore, separando la vittima espiatoria dagli altri membri della collettività, stabilisce la prima differenza da cui derivano in seguito tutte le altre» (Lucien Scubla, *Contribution à la théorie du sacrifice*, in René Girard *et le problème du mal*, Paris, Grasset 1982, p. 139).

62 Id., *Delle cose nascoste sin dalla fondazione del mondo*, cit., pp. 128-129.

63 Id., *La violenza e il sacro*, cit., p. 305.

64 Id., *Delle cose nascoste sin dalla fondazione del mondo*, cit., p. 527.

## «NON SONO I PROGRAMMI A GENERARE L'OPPOSIZIONE, È L'OPPOSIZIONE A GENERARE I PROGRAMMI»

Gia in *Menzogna romantica e verità romanzesca* la decostruzione girardiana della razionalità del politico appare evidente nel modo in cui viene delineata l'evoluzione storica dell'aristocrazia nobiliare in Francia.

Mentre nel pensiero avanzato di Girard la *mimesis* costituisce un trascendentale invalicabile nell'umano<sup>65</sup>, e l'unico modo di sfuggire ai suoi esiti distruttivi è *l'imitatio Christi*<sup>66</sup>, nel primo Girard l'autenticità esistenziale sta in un «desiderio spontaneo», «secondo sé» contrapposto al mimetico ed alienante «desiderio secondo l'altro»: una distinzione che egli mutua da Stendhal che contrappone l'«essere di passione» all'«essere di vanità»<sup>67</sup>. Il nobile, originariamente, è un essere di passione, che «trae da se stesso e non dagli altri, la forza del proprio desiderio»<sup>68</sup>, capace per questo di grandi imprese, da cui deriva originariamente la preminenza politica dell'aristocrazia nobiliare. Ma questa, con Luigi XIV, inizia ad essere corrosa dal mimetismo: si precipita a Versailles ed istaura, nei confronti del “re sole”, quel rapporto di mediazione esterna che impronta tutta la Francia durante i due ultimi secoli della monarchia. Dopo la Rivoluzione Francese e Napoleone, con la restaurazione dell'*Ancien Régime*, tale mimetismo si trasforma in mediazione interna, o meglio in doppia mediazione tra nobiltà e borghesia. Il borghese, pervenuto sempre più sotto il profilo economico ad uno *status* sociale paragonabile a quello che fu del nobile, diventa mimetico nei confronti di questo, anela ad attingere anche i suoi privilegi politici. Di converso il nobile, mimetico del borghese in tale suo desiderio, difende ferocemente i privilegi del proprio *status* nobiliare. Scrive Girard: «mediate l'una dall'altra, le due classi desiderano oramai le stesse cose allo stesso modo»; «mediata dallo sguardo borghese, la nobiltà imita la borghesia senza neppure sospettarlo». Si ha così una aristocrazia che «si imborghesisce» in «odio alla borghesia», «il paradosso di una aristocrazia

65 Cfr. Id., *Vedo Satana cadere come la folgore*, cit., pp. 35-36; Id., *Delle cose nascoste fin dalla fondazione del mondo*, cit., p. 382; Id., *Quando queste cose cominceranno* cit., p. 77: «l'uomo è essenzialmente mimetico».

66 Cfr. *ibid.*, p. 335; Id., *La vittima e la folla*, cit., pp. 44, 135; Id., *Vedo Satana cadere come la folgore*, cit., pp. 33-35.

67 Id., *Menzogna romantica e verità romanzesca*, cit., pp. 20, 130 e *passim*.

68 *Ibid.*, p.20.

che si democratizza in odio alla democrazia». «Sono tutti *ignobili*, scrive con forza Stendhal nella sua lettera a Balzac» proprio «*perché apprezzano la nobiltà*»<sup>69</sup>. Girard cita Tocqueville che parla dello «“spirito di corte che regna” nelle democrazie». Infatti qui «l'idolatria di uno solo», il re, «è sostituita dall'odio» (in cui si cela una sotterranea, mimetica idolatria dell'altro) «di centomila rivali», per cui «la democrazia è assimilabile ad una vasta corte borghese i cui cortigiani sono ovunque e il monarca in nessun luogo»<sup>70</sup>. In disaccordo con Luigi XVIII per le sue timide aperture liberali, la nobiltà finisce per trovare la sua espressione politica nel partito *ultra* che sui banchi della Camera dei Pari si consacra esclusivamente alla difesa del privilegio. Ma da ambo le parti, borghese e nobile, nota Girard, nella lotta politica ormai «non sono i programmi a generare l'opposizione, è l'opposizione a generare i programmi». Dopo la Rivoluzione del 1831, Luigi Filippo, il sovrano che gioca in borsa, ponendosi così come «rivale dei propri sudditi», è un emblema ulteriore di un processo di indifferenziazione mimetica a livello socio-politico ormai inarrestabile<sup>71</sup>.

Lo stesso processo indifferenziante che svuota di ogni concretezza le differenze politiche in conflitto, per Girard viene evidenziato da Proust nell'analogia che egli evidenzia tra la rivalità che contrappone il *salon* Guermantes e il *salon* Verdurin e quella tra Francia e Germania nella imminente Prima Guerra Mondiale<sup>72</sup>. A prima vista, la lotta tra i due salotti per il predominio mondano sembrerebbe radicata in marcate differenze: il culto dell'arte, dei valori estetici da una parte, il culto della tradizione aristocratica dall'altra. Ma al fondo del conflitto:

gli estranei odiati sono i veri dei [...] M.me Guermantes [...] non vede il proprio salotto con gli occhi di chi desidera entrarvi. Se la borghese M.me Verdurin, ufficialmente innamorata dell'arte, fondamentalmente non sogna che l'aristocrazia, l'aristocratica M.me Guermantes non sogna che le glorie letterarie e artistiche<sup>73</sup>.

69 *Ibid.*, pp. 108-111. Ciò viene icasticamente evidenziato, nella interpretazione che ne dà Girard, soprattutto in *Il Rosso e il nero di Stendhal*. Scrive Girard che Stendhal è «ateo in politica»: «per capire questo romanziere che parla incessantemente un linguaggio politico, occorre dapprima svincolarsi dalle forme del pensiero politico» (*ibid.*, pp. 118, 114, trad. modificata).

70 *Ibid.*, p. 106.

71 *Ibid.*, pp. 111, 106.

72 Il riferimento è a *Alla ricerca del tempo perduto* di Marcel Proust.

73 *Ibid.*, pp. 176, 177.



Quindi «l'unità aggressiva» verso l'altro di ognuno dei due salotti è «pura facciata». Ciascuno di essi, nella sua celata fascinazione che nutre per l'altro, «ha solo disprezzo per se stesso»<sup>74</sup>. Il suo preteso radicarsi in proclamati valori è in realtà sradicamento estremo da ogni valore concreto. Infatti per ciascun salotto, pretestuosi, in quanto riducibili ad «un'arma» brandita «contro l'altro»<sup>75</sup>, non sono soltanto i propri valori; anche i valori altrui, oggetto di un ostentato disprezzo ma celatamente venerati, non vengono venerati in se stessi, ma unicamente quali emblemi, «reliquie»<sup>76</sup>, di quella divina, affascinante superiorità che riveste, nascostamente, ciascun salotto agli occhi dell'altro. Nell'odio, infatti, si cela sempre «una segreta adorazione dell'altro»<sup>77</sup>.

Ora, per Girard, in Proust emerge un intimo nesso tra lo «sciovinismo mondano» di quel «microcosmo che è il salotto» e lo «sciovinismo civico e nazionale» del «macrocosmo della nazione in guerra»<sup>78</sup>.

Lo sciovinista odia la Germania potente, guerriera, disciplinata perché egli stesso non sogna che guerra, potenza e disciplina. Il nazionalismo revanscista si nutre di Barrès e celebra “la terra e i morti”, ma la terra e i morti non contano niente per lui. Si crede profondamente radicato laddove naviga in piena astrazione<sup>79</sup>

Nella «Grande Guerra, come la guerra tra salotti» si riscontrano «le stesse indignazioni, gli stessi gesti teatrali. Tutti i discorsi si somigliano [...] basta invertire i nomi propri. Tedeschi e Francesi si copiano servilmente»<sup>80</sup>. Anche il fatto che M.me Verdurin, nemica implacabile del salotto rivale, finisca per sposare il principe di Guermantes passando repentinamente nel campo avversario, per Girard appare singolarmente profetico del 1940, del nascere nella Francia sconfitta dalla Germania del regime di Vichy.

Il rigoroso parallelismo tra sciovinismo mondano e sciovinismo nazionale ci invita a cercare, nell'ordine del macrocosmico, l'analogo di questo colpo di scena microcosmico [...] Nel 1940 un certo sciovi-

74 *Ibid.*, p. 176.

75 *Ibid.*, p. 126.

76 *Ibid.*, p. 73: «l'oggetto sta al mediatore come la reliquia al santo».

77 *Ibid.*, p. 178. Girard parla anche, al riguardo, di una «singolare comunione dell'odio», di un «patto negativo dell'odio» ove «il disaccordo è un meraviglioso accordo negativo» (*ibid.*, p.182).

78 *Ibid.*, pp.178-179.

79 *Ibid.*, p.178.

80 *Ibid.*, p.195.

nismo astratto abbraccia la causa della Germania trionfante dopo avere tuonato per tre quarti di secolo contro coloro che suggerivano timidamente un *modus vivendi* con una nemica ereditaria ancora chiusa nelle proprie frontiere. Allo stesso modo M.me Verdurin fa regnare il terrore nel suo “piccolo clan” e scomunica i “fedeli” al più piccolo segno di debolezza verso i “noiosi”, fino al giorno in cui sposa il principe di Guermantes, chiude ai “fedeli” le porte del suo salotto e le spalanca ai peggiori snob del Faubourg Saint-Germain<sup>81</sup>.

Il «nulla infinitamente attivo del desiderio metafisico»<sup>82</sup> che nutre i conflitti, che «divora e assimila a poco a poco idee, credenze, valori», per cui «gli stessi valori materiali sono infine inghiottiti» da essi<sup>83</sup>, Girard lo riscontra, parimenti profetizzato da Proust, nella “guerra fredda” che dopo la Seconda Guerra mondiale oppone USA e URSS.

Il romanziere, prigioniero dei propri assilli mondani, pareva a mille leghe dagli orrori e dalle angosce contemporanee. Ma bisogna rileggere Proust alla luce dell’evoluzione storica recente. Ovunque i blocchi simmetrici si affrontano. Gog e Magog si imitano e si odiano appassionatamente. L’ideologia è ormai soltanto un pretesto per opposizioni feroci e celatamente concordi. L’internazionale del nazionalismo e il nazionalismo dell’internazionale si ricollegano e si intersecano in una confusione indescrivibile<sup>84</sup>.

E circa la società americana Girard, alla soglia degli anni Sessanta, scrive:

un David Riesman e un Vance Packard<sup>85</sup> dimostrano che l’immensa classe media americana, altrettanto libera da bisogni e ancora più uniforme degli ambienti descritti da Marcel Proust, risulta divisa anch’essa in compartimenti astratti. Moltiplica i tabù e le scomuniche tra unità perfettamente simili e opposte le une alle altre. Distinzioni insignificanti appaiono mostruose e producono effetti incalcolabili. L’*altro* domina sempre più l’esistenza dell’individuo, ma questo *altro* non è più, come nell’alienazione marxista, l’oppressore di classe, è invece il vicino di casa, il compagno di scuola, il rivale professionale. L’*altro* diventa sempre più affascinante man mano che si assimila all’*io*<sup>86</sup>.

81 *Ibid.*, p.179.

82 *Ibid.*, p.193.

83 *Ibid.*, pp. 111, 194.

84 *Ibid.*, p.195 (trad. modificata).

85 Il riferimento è a David Riesman, *La folla solitaria*, Bologna, Il Mulino 2009, e a Vance Packard, *I cacciatori di prestigio*, Einaudi, Torino 1961.

86 René Girard, *Menzogna romantica e verità romanzesca*, cit., p. 183 (trad. modificata).

Alle soglie del secondo millennio, di fronte all'esplosione delle secessioni, dei conflitti nutriti dai particolarismi etnici e dai fondamentalismi religiosi (si era nel pieno della tragedia della Bosnia e prossime erano le Twin Towers) Girard avanzò una tesi a prima vista paradossale: per cui tali fenomeni non dovevano interpretarsi come un «rafforzamento» dell'«appartenenza» a specifiche radici etniche, nazionali, religiose, bensì come un loro «indebolimento» entro un mondo sempre più globalizzato, ormai segnato da una indifferenziante «porosità delle frontiere». Egli scriveva: «il conflitto delle appartenenze può aggravarsi» proprio «a causa del loro indebolimento»; «l'indebolimento delle appartenenze nel nostro mondo» si traduce in un «rafforzamento delle rivalità», perché «la violenza si nutre non della forza, ma della debolezza delle appartenenze»<sup>87</sup>. In altri termini: le odierne auto-proclamate identità individuali (come quelle degli *haters* che dilagano sul *web*) e collettive (come una pretesa identità “cristiana” e “occidentale” che si vorrebbe salvaguardare innanzando muri, come l'*Al-lah akbar* del terrorismo islamico, come i fondamentalismi, i sovranismi, i regionalismi secessionisti) celatamente sempre più traggono consistenza unicamente da un “contro” mimetico, nihilistico e indifferenziante, da una ossessione di supremazia espulsiva dell'altro. Già il primo Girard parlava della società moderna come tipicamente «scismatica»<sup>88</sup>.

Alla luce di ciò, un assioma (condiviso con il filologo Jos Trier) in base a cui Carl Schmitt costruisce la propria teoria politica: «in principio sta il recinto»<sup>89</sup>, ovvero il *limes* espulsivo, inconsapevolmente profetizza invece, nell'ottica girardiana, il destino auto-distruttivo di ogni razionalità del politico, divorato da una violenza desertificante. Schmitt riconosce, come Girard, il nesso essenziale tra *polemos* e la categoria del politico: per cui questo scaturisce dalla distinzione tra «amico» [*Freund*] e «nemico» [*Feind*], per cui la sovranità politica viene fondata da uno «stato di eccezione» che pare assimilabile ad una crisi<sup>90</sup> determinata dalla minaccia di un

87 Id., *In principio era il capro*, in “Il Sole 24 ore”, 5 maggio 1996.

88 Id., *Menzogna romantica e verità romanzesca*, cit., pp. 115, 125: «la società civile, dopo quella religiosa, è divenuta scismatica».

89 C. Schmitt, *Il nomos della terra*, Bologna, Il Mulino 1972, pp. 33.

90 Id., *Teologia politica*, in *Le categorie del politico*, a cura di Gianfranco Miglio e Pierangelo Schiera, Bologna, Il Mulino 1972, p. 33. Anche per Girard è muovendo da una «crisi» che si attivano i meccanismi vittimari che, nel linguaggio di Schmitt, possono definirsi come l'individuazione differenziante di un *hostis* che fonda e compatta un assetto politico. La «crisi», assieme a «crimine», «criterio» «critica», per Girard è uno dei quattro «stereotipi della persecuzione» (Id., *Il capro espia-torio*, cit., pp. 32, 44).

nemico interno o esterno. Ma è sul suddetto nesso che Schmitt *costruisce* la propria teoria politica, laddove è proprio muovendo da esso che Girard opera la sua *decostruzione* di ogni pretesa razionalità del politico<sup>91</sup>.

Si può anche rilevare che alla base delle suddette rivendicazioni di pretese identità differenzianti si cela un'ossessione catartica, nel senso che esse individuano sempre un *katharma* da espellere, un contagioso "male radicale" da estirpare: anche se l'esito indifferenziante della conflittualità che ne deriva fa svanire sempre più il preteso oggetto del terrifico contagio. Un'ossessione di "purezza" incontaminata in cui Bernard-Henri Lévy ha individuato la radice delle più immani catastrofi (dall'anti-semitismo nazista alle varie "pulizie etniche") già nella storia del ventesimo secolo<sup>92</sup>. Questa espulsività catartica è propria dei meccanismi vittimari, ma dato che oggi essi eccitano immediatamente contro-vittimizzazioni simmetriche, essa equivale ad una unanimità violenta impotente a generare qualsiasi ordine, come avveniva invece nell'etnologico e nell'arcaico, sprofondando sempre più vertiginosamente nella reciprocità violenta, in una «mobilitazione generale e permanente dell'essere al servizio del nulla»<sup>93</sup>.

91 Cfr. Carl Schmitt, *Il concetto di politico*, in *Le categorie del politico*, cit., p.112; *Teologia politica*, in *ibid.*, pp. 40, 41. Si è visto (cfr. *supra*, p. 126) come il termine "decidere", in un'ottica girardiana, celi una valenza vittimaria. Anche ciò può dirsi implicitamente riconosciuto da Schmitt nel porre la «decisione» alla base della nascita del politico, fondativa della «norma» giuridica, e non viceversa (contro Hans Kelsen), in quanto essa viene appunto *decisa* dalla sovranità politica che si afferma come tale proprio in forza di tale decisione, la quale è sempre segnata da un "contro" differenziante (*ibid.*, p. 37). Al riguardo è stato giustamente rilevato che in Schmitt la decisione «non è un mero gesto arbitrario, fine a se stesso - una sorta di *art pour l'art* - ma il *taglio*, la scissione [...] che sta all'origine di ogni ordinamento» politico «concreto e realmente esistente» (Giacomo Marramao, *Carl Schmitt in Novecento Filosofico e scientifico*, a cura di Antimo Negri, Milano, Marzorati 1991, vol. IV, p. 132, corsivo mio). Inoltre: per Schmitt il «nemico» è un nemico pubblico («*hostis*») e non il nemico individuale («*inimicus*») che in base al precetto evangelico, egli riconosce, si può anche amare (Carl Schmitt, *Teologia politica*, cit., p. 112). Una distinzione, questa, che viene incrinata da Girard per il quale, al pari di un «individualismo» per cui un singolo individuo rivendica la propria identità tramite un "contro" differenziante che in realtà cela «una segreta adorazione dell'altro», esiste un «individualismo collettivo» che si afferma anch'esso tramite un polemico rigetto di una parte avversa, parimenti misconoscente la propria natura mimetica. Esso coincide con «nazionalismo, sciovinismo, spirito di *autarchia*» ove «al pari della volontà di essere noi» come individui, «la volontà di essere "tra noi"» cela il desiderio di essere l'*altro*» (René Girard, *Menzogna romantica e verità romanzesca*, cit., pp. 175, 185).

92 Bernard-Henri Lévy, *La pureté dangereuse*, Paris, Grasset 1994, pp. 66 e ss.

93 René Girard, *Menzogna romantica e verità romanzesca*, cit., p. 121.

Girard non esclude interferenze mimetiche che già, originariamente, si innestano sugli appetiti, sui bisogni primari dell'uomo<sup>94</sup>. Esse, negli ultimi secoli, e in misura ancora più accelerata negli ultimi decenni, si sono vertiginosamente incrementate entro i processi storici, e sempre più li erodono nelle loro dimensioni di concretezza materiale. Ciò spiega la sua attenzione sempre più marcata per il tema evangelico dell'apocalisse, come violenza incontrollabile, ormai incapace di frenare se stessa tramite la produzione di ordini, di *paces* sia pure sempre precarie (dalla «*pax romana*» alla «*pax sovietica*», «*pax americana*»)<sup>95</sup>. Il *katechon* di cui parla Paolo nella seconda Epistola ai Tessalonicesi che frena l'avvento dell'*apokalypsis* e della successiva *parusia* viene interpretato da Girard, nel mondo attuale, come un economico e un politico dei quali si assottiglia sempre più l'effettiva incidenza storica, e la cui razionalità viene sempre più erosa, nella sua capacità di arginarla, dalla reciprocità violenta<sup>96</sup>. In tal modo la materialità concreta delle *res gestae* indagata dagli storici sembra progressivamente restringersi ad un sempre più esile residuo katechontico, e acquista sempre più rilevanza ermeneutica la teoria mimetica girardiana quale *teoria razionale della irrazionalità conflittuale*. Peraltro, come «da molto tempo» la violenza «non produce» più «senso», anche la *ratio* occidentale ha progressivamente perso quella forza demistificatrice che, in modo sotterraneo e inconsapevole, le derivava dal potere decostruttivo del mitologico e del vittimario insito nella Croce di Cristo. Fino al punto che l'odierno «razionalismo» oggi è equiparabile alla «nostra ultima mitologia»<sup>97</sup>. Ma essa, a differenza dei miti e dei riti arcaici nella loro funzione stabilizzatrice del sociale, assomiglia ormai ad «una diga di cui osserviamo il cedimento imminente»<sup>98</sup> sotto l'urto della violenza.

Ciò conduce l'ultimo Girard ad invertire radicalmente l'interpretazione più comune ed accreditata di *Della Guerra* di Karl von Clausewitz, per cui egli sarebbe il teorico della guerra come prosecuzione della politica con altri mezzi, dunque strumento della politica, ad essa subordinata. Per Girard invece il generale prussiano intuisce (e di ciò, celatamente, nel suo «risentimento», nel suo desiderio di rivincita contro Napoleone, subisce il fascino) che la Rivoluzione Francese e le guerre napoleoniche segnano l'i-

94 Id., *La violenza e il sacro*, cit., p. 193.

95 Id., *Portando Clausewitz all'estremo*, cit., p. 287.

96 Id., *La pietra dello scandalo* (2001), Milano, Adelphi 2004, p. 141.

97 Id., *Portando Clausewitz all'estremo*, cit., p. 147.

98 *Ibid.*, p. 184.

nizio di un'epoca in cui nei conflitti si assiste sempre più ad un incontrollato «scatenarsi all'estremo» (*montée aux extremes*)<sup>99</sup> della violenza, ove è la politica che «rincorre la violenza», ove questa «ha sempre una lunghezza di vantaggio» rispetto a quella, il che segna una rottura decisiva rispetto alle epoche precedenti, in cui le guerre, «codificate e ritualizzate», potevano intendersi come una «istituzione», governata dalla politica, il cui scopo era quello di arginare gli esiti catastrofici, più distruttivi della violenza bellica<sup>100</sup>.

Per concludere. Vi è uno *short* di Wystan Hugh Auden che demistifica, in un modo singolarmente assonante con Girard (anche nel lessico, ove si parla di «ossessione»: un termine ripetutamente usato nei testi girardiani, perché la violenza è sempre mimeticamente ossessionata dall'altro, celatamente venerato, contro cui si avventa) le orgogliose rivendicazioni identitarie. Auden parla qui di patriottismo, ma ciò che egli scrive può ben estendersi a tutte queste.

*Patriots? Little boys,  
obsessed by Bigness,  
Big Pricks, Big Money, Big Bangs*<sup>101</sup>.

In altri termini: è solo il culto idolatrico di una *Bigness* quale supremazia sull'altro, è solo l'ossessione di assurgere ad un dominio totalizzante sulla realtà, quasi si volesse riproporre in sé l'originarietà fondativa del *Big Bang* cosmologico (e il farsi esplodere dell'odierno terrorismo suicidario rende ancor più calzante la metafora...) che figura sempre più come l'unica posta in gioco degli odierni conflitti entro un mondo globalizzato, ridotto ormai ad un «villaggio globale» e per questo sempre più indifferenziato. Le pretese differenze proclamate ed imputate (“impero del male”, “Grande Satana”, “stati canaglia”...), i pretesi conflitti di religione, di civiltà, si alimentano non già della concretezza di proprie radici, «appartenenze», identità da salvaguardare, bensì unicamente del fascino mimetico che ossessivamente e segretamente esercita la violenza trionfante dell'altro.

99 *Ibid.*, p. 14 (trad. modificata)

100 *Ibid.*, pp. 50, 80.

101 («Patrioti? Ragazzetti/ ossessionati da grandezza/Grandi Cazzi, Gran Soldi, Grandi Bang») Wystan Hugh Auden, *Shorts (Marginalia, 1965-1968)*, Milano, Adelphi 1995, p. 25.

