

L'indistinzione come crisi dell'uomo. L'antropologia filosofica di Renè Girard

di Chiara Dolce

*Ma il vostro parlare sia:
Sì, Sì; No, No.
Matteo - 5, 37.*

La crisi, a partire dal greco antico *krisis*, nel significare propriamente la “separazione” (fisica) o la “scelta” (morale), si manifesta come un’esperienza antica quanto l’uomo, che sempre è chiamato dalla vita alla stabilità di una decisione, di un giudizio. L’uomo non può non decidere, dove perfino il vivere o il morire, “sacre sponde” a cui la letteratura medica applica l’uso della parola “crisi” nel riferirsi al malato grave in bilico tra morte o risanamento, divengono esperienze trasfigurate dalla scelta umana. La crisi pare essere il momento di più angosciata indistinzione tra due esperienze forti, tali da richiedere l’urgente e radicale separazione di esse in quanto confliggenti e dunque incapaci di armonia. La crisi, così, è il momento grave in cui la vita smette di sopportare l’ambiguità degli eventi ed esige “la scelta”, esige lo scioglimento dell’indistinzione e la risoluzione di quel lacerante silenzioso conflitto di cui sempre l’indistinzione si alimenta: la vita o la morte, il bene o il male, il sacro o il mondano, il maschio o la femmina, il privato o il pubblico, ecc. Dalla crisi, insomma, si emergerebbe in seguito ad un atto di arbitrio. La crisi, in tal senso, nel suo dramma storico concorre a distanziare il piano animale umano da quello animale bestiale: solo l’uomo è capace di crisi poiché solo l’uomo, e non la bestia, è capace di scelta, quindi pure di rinuncia. La crisi allora matura l’uomo, in quanto sempre gli impone quella crescita che scaturisce dalla decisione e lo rende saggio, ovvero sapiente di una nuova conoscenza di sé che prima non aveva: la conoscenza della rinuncia, quindi della scelta, quindi della distinzione.

La crisi come *schema transculturale della violenza collettiva*¹ è l’argomento cardine attorno a cui ruota la complessa e originale riflessione filosofico-antropologica del francese Renè Girard, teorizzata per la prima volta in una pubblicazione del 1972 dal titolo *La violenza e il sacro*, la prima di una serie di opere in cui l’autore, oggi novantenne, porta avanti l’ormai celebre teoria della *crisi mimetica* che «è letteralmente la differenza culturale che si inverte, quindi si sfilaccia e si cancella, lasciando il posto alla violenza reciproca»². Secondo Girard *gli esseri umani sono tali che non possono vivere in società senza entrare in conflitto*³, dal momento che una violenza originaria starebbe al principio di ogni ordine culturale, violenza che egli pone in relazione con il sacro avendo appunto il sacro in esclusiva – essenzialmente mediante riti, miti e precetti\divieti- la straordinaria capacità di contenere, raccontare o impedire tale violenza. Tanto che, in Girard, *è lo stesso conflitto che può generare la sua propria medicina, il suo proprio antidoto*⁴. Per chiarificare la questione appena aperta, è anzitutto necessario comprendere cosa sia in Girard la cultura. Ebbene, essa «non è nient’altro che un

sistema organizzato di differenze; sono gli scarti differenziali a dare agli individui la loro “identità”, che permette loro di situarsi gli uni rispetto agli altri»⁵. Egli ne deduce, pertanto, che *l'ordine, la pace e la fecondità riposano sulle differenze culturali*:

Non vi è cultura all'interno della quale ciascuno non si senta “differente” dagli altri e non giudichi legittime e necessarie le differenze. [...] In ogni individuo esiste una tendenza a sentirsi “più differente” di ogni altro rispetto agli altri e, parallelamente, in ogni cultura, una tendenza a ritenere se stessa non solo come differente dalle altre, ma come la più differente di tutte, poiché ogni cultura alimenta negli individui che la compongono questo sentimento di differenza.⁶

Se, dunque, «non sono le differenze ma la loro perdita a provocare la rivalità pazza, la lotta a oltranza tra gli uomini di una stessa famiglia o di una stessa società»⁷, che cosa, a questo punto, andrebbe a minare le differenze culturali? Girard risponde: il desiderio. Ma non tanto il desiderio di un oggetto qualsiasi bensì di quello di un oggetto già desiderato da un altro soggetto, più esattamente si tratta dell'imitazione dei desideri dell'altro, violenza contagiosa e intestina, circolante in modo triangolare (il soggetto che desidera l'oggetto passando per il desiderio di un soggetto-modello), atta a far soccombere le differenze culturali di una comunità nella più *aculturale indistinzione*:

Una volta soddisfatti i suoi bisogni primordiali, e talvolta anche prima, l'uomo desidera intensamente, ma non sa esattamente che cosa, poiché è l'essere che egli desidera, un essere di cui si sente privo e di cui qualcun altro gli sembra fornito. Il soggetto attende dall'altro che gli dica ciò che si deve desiderare, per acquistare tale essere. [...] Ritorniamo così a un'idea antica ma le cui implicazioni sono forse misconosciute; il desiderio è essenzialmente mimetico; è ricalcato su un desiderio-modello; elegge lo stesso oggetto di questo modello.⁸

Accade che, quando due desideri convergono sullo stesso oggetto, si fanno ostacolo l'uno con l'altro, poiché «qualsiasi *mimesis* che verta sul desiderio va automaticamente a sfociare nel conflitto»⁹. In fase avanzata, infatti, l'imitazione del desiderio diviene *rivalità mimetica*, ovvero non più solo desiderio di emulare l'altro per quello che desidera ma anche per quello che è, per il suo essere. Se io, allora, desidero essere l'altro, io sto desiderando di essere il suo doppio, ovvero mi annullo come differenza per esaurirmi nell'altro così da esaurire l'altro, cioè da annientarlo. È questa la violenza culturale che ne è alla base, tutta umana e tutta interiore:

C'è nell'uomo, al livello del desiderio, una tendenza mimetica che viene dal più essenziale di se stesso, spesso ripresa e rafforzata dalle voci esterne. L'uomo non può obbedire all'imperativo “imitami” che dappertutto risuona, senza vedersi rinvio quasi immediatamente a un “non imitarmi” inspiegabile che lo getterà nella disperazione. [...] Il doppio imperativo contraddittorio [...] deve apparirci come un fenomeno estremamente banale, il più banale di tutti forse, e il fondamento stesso di tutti i rapporti tra gli uomini.¹⁰

Si consideri poi come in Girard tale “doppio vincolo” (*double bind*) sia sempre destinato a generare un *doppio mostruoso*. Se infatti io voglio diventare l'altro, quindi violentemente fondere la mia differenza con quella dell'altro in una indistinta ibrida identità, non divento altro che un *doppio*, quindi un *mostro*, dove la violenza del desiderio non può far altro che generare mostri, poiché

sempre «non c'è mostro che non tenda a sdoppiarsi, non c'è doppio che non celi una segreta mostruosità»¹¹. La violenza non può che generare violenza. E quindi da un doppio si generano tanti doppi, fino a che la società non dilaga interamente in un *contagio mimetico di doppi mostruosi*:

La libera *mimesis* si getta ciecamente sull'ostacolo di un desiderio concorrente; genera il proprio fallimento e questo, di rimando, rafforzerà la tendenza mimetica. C'è qui un processo che si nutre di se stesso, che va sempre più esasperandosi e semplificandosi.¹²

Insomma ogni individuo, afferma Girard, *deve presto convincersi che la violenza è il segno più sicuro dell'essere che sempre lo elude*¹³, tanto che, egli conclude, «nello sdoppiamento del mostro quella che affiora è la struttura vera dell'esperienza»¹⁴. Ora, dal momento che sempre nei miti e nei riti «la vittima espiatoria è messa a morte sotto le spoglie del doppio mostruoso»¹⁵ - dove *la mescolanza di malefico e benefico costituisce la mostruosità prima ed essenziale* (cioè la differenza cardinale cui ogni altra è subordinata)-, Girard ne deduce che «ritrovare il gioco completo della violenza, nelle società primitive, è accedere alla genesi e alla struttura di tutti gli esseri mitici e sovranaturali»¹⁶, ovvero alla genesi del sacro in generale e dell'istituto sacrificale in particolare. È bene però, prima di illustrare quale nesso vi sia tra la crisi mimetica e il sacrificio, precisare cosa Girard intenda per «sacro». Egli sostiene anzitutto che quei dispositivi tali da consentire all'uomo di regolare la violenza presentino dei punti in comune, primo fra tutti il fatto che siano sempre radicati nel religioso, il quale «in senso lato fa certo tutt'uno con quell'oscurità che in definitiva avvolge tutte le risorse dell'uomo contro la sua stessa violenza»¹⁷; oscurità coincidente appunto «con l'effettiva trascendenza della violenza santa, legale, legittima, di fronte all'immanenza della violenza colpevole e illegale»¹⁸. Ma cosa è essenzialmente il sacro, e perché esso sarebbe intimamente legato alla violenza?

Il sacro è tutto quel che domina l'uomo con tanto maggior sicurezza quanto più l'uomo si sente capace di dominarlo. Quindi, tra l'altro ma secondariamente, il sacro sono le tempeste, gli incendi di foreste, le epidemie che decimano una popolazione. Ma è anche e soprattutto, pur se in maniera più velata, la violenza degli uomini stessi, la violenza posta come esterna all'uomo e confusa oramai con tutte le altre forze che gravavano sull'uomo dal di fuori. È la violenza che costituisce il vero cuore e l'anima segreta del sacro.¹⁹

Il sacro è allora quell'antidoto umano primordiale che mediante divieti, miti e riti è chiamato a fronteggiare, in modo esclusivo e preventivo, la violenza, ovvero la crisi. A sua volta, *la violenza fondatrice è la matrice di tutti i significati mitici e rituali*²⁰. Ma se la violenza fondatrice dei miti e dei riti appare come originantesi dal sacro, essa è in realtà radicata nell'abisso dell'uomo; pertanto «se la comunità ha tutto da temere dal sacro, è anche vero che a esso deve tutto»²¹. In Girard, insomma, *sarebbe impossibile qualsiasi forma di esistenza sociale se la violenza non si risolvesse in ordine culturale*, dove ciò è possibile sostituendo il circolo vizioso della violenza reciproca con quello della violenza rituale, «creatrice e protettrice»²². E così lo studioso individua e fissa l'unica e universale origine della cultura:

Al di là della diversità in apparenza estrema vi è un'unità non solo di tutte le mitologie e di tutti i rituali ma della cultura umana nella sua totalità, religiosa e antireligiosa, e questa unità delle unità è tutta quanta sospesa a un unico meccanismo sempre operativo perché sempre misconosciuto, quello che assicura spontaneamente l'unanimità della comunità contro la vittima espiatoria e intorno a essa.²³

Secondo l'autore, insomma, mentre gli etnologi si impegnavano in modo fallimentare nella sterile classificazione di riti, divieti e miti secondo le rispettive differenze, sfuggiva loro la parte più interessante di questi: la comune origine sacrificale. Ritorno, dunque, al sacrificio.

In Girard, «ogni rituale religioso proviene dalla vittima espiatoria e le grandi istituzioni umane, religiose e profane, provengono dal rito»²⁴. Egli porta numerosi esempi di istituzioni, come il potere politico e giudiziario, l'arte medica, il teatro, la filosofia, l'antropologia; fino a sostenere che «il meccanismo stesso del pensiero umano, il processo di “simbolizzazione”, è radicato anch'esso nella vittima espiatoria»²⁵. Come avviene tutto questo? Si è detto che il desiderio genera l'imitazione, processo centrale nell'apprendimento culturale umano; che l'imitazione a sua volta è intrinsecamente violenta in quanto annulla le differenze; e che la violenza –quindi l'indistinzione- è contagiosa, poiché «arriva sempre il momento, a quanto sembra, in cui non ci si può più opporre alla violenza se non mediante un'altra violenza»²⁶. Si è detto anche che gli uomini tendono a porre fuori da essi quell'*insensata nudità della loro stessa violenza*²⁷, la quale, pertanto, resta loro misconosciuta, almeno in parte, passando in secondo piano, nascondendosi «come dietro uno schermo, dietro forze realmente esterne all'umanità»²⁸, quindi dominando «segretamente il gioco del sacro»²⁹. Ecco perché, in virtù di tale misconoscimento, la violenza umana –comunque originantesi nel cuore dell'uomo- «si fonde e si confonde nel sacro, con le forze che gravano realmente sull'uomo dal di fuori, la morte, la malattia, i fenomeni naturali»³⁰. In parole grame, la cultura è essenzialmente *violenza umana misconosciuta*, dove tale misconoscimento genera il sacro, quell'antidoto alla violenza, garante della sopravvivenza sociale. Ora, dal momento che si è in grado di ingannare la violenza soltanto –parafrasando Girard – trovandole “uno sfogo”, qualcosa da mettere “sotto i denti”, per lo studioso quel qualcosa va a coincidere con la vittima sacrificale, la cui funzione sarebbe così *quella di placare le violenze intestine, d'impedire lo scoppio dei conflitti*³¹. Nel sacrificio avviene infatti che la violenza umana si trasfiguri in forza sacra e catartica, pura e risolutiva, ovvero assunta “come se” fosse imposta da un Dio e dedicata ad un Dio, contrapponendosi a quella mondana che è reciproca, impura e contagiosa. Così, generati dalla crisi mimetica e divenuti oggetto della violenza unanime, i *doppi mostruosi*, in cui le differenze non sono abolite ma mescolate, si identificano perfettamente con i *capri espiatori*, in quanto essi nell'esperienza collettiva rappresentano, «tra la differenza e l'identità, il termine medio equivoco indispensabile alla sostituzione sacrificale, alla polarizzazione della violenza su una vittima unica che rappresenta tutti gli altri»³². E pertanto il sacrificio, come Girard annuncia, si profila a tutti gli effetti come l'*ultima parola della violenza*:

Nell'atto sacrificale si afferma l'unità di una comunità e questa sorge nel parossismo della divisione, nel momento in cui la comunità si ritiene lacerata dalla discordia mimetica, votata alla circolarità interminabile delle rappresaglie vendicatrici. All'opposizione di ciascuno contro ciascuno subentra bruscamente l'opposizione di

tutti contro uno [...]. Si capisce facilmente in cosa consiste questa risoluzione sacrificale: la comunità si ritrova completamente solidale, a spese di una vittima non solo incapace di difendersi, ma del tutto impotente a suscitare la vendetta; la sua persecuzione non potrebbe provocare nuovi disordini e ravvivare la crisi poiché unisce tutti contro di essa.³³

La violenza –è questa la sua natura, afferma Girard- ossimoricamente divide tutti ed unisce tutti; lacera in se stessi ma congiunge nel gruppo sociale. Tale funzione sacrificale, si badi bene, non avrebbe l'esito catartico invocato se non si manifestasse proprio con quella *pia fraus* (come forse la chiamerebbe Ernesto de Martino) che ne governa il suo funzionamento, per cui la violenza, volgendosi non verso un reale colpevole originario ma verso la vittima rituale, perde di vista l'oggetto da esso preso di mira in principio, e ciò perché sempre «da sostituzione sacrificale implica un certo misconoscimento. Fintanto che rimane vivo, il sacrificio non può rendere manifesto lo spostamento sul quale è fondato»³⁴. Gli uomini devono credere di espellere il conflitto intestino con la messa in morte della vittima espiatoria considerata colpevole, dove proprio la messa in ombra dell'innocenza di essa si fa perno su cui regge l'intero meccanismo che ogni volta ripete, in piccolo, quell'*immenso acquietarsi* della primordiale unanimità fondatrice:

L'unanimità fondatrice trasforma la violenza cattiva in stabilità e fecondità; per il fatto stesso di verificarsi, d'altra parte, tale unanimità mette in azione una macchina destinata a ripetere indefinitamente la propria operazione in forma attenuata, il sacrificio rituale. Se il dio non è nient'altro che la violenza espulsa in modo massiccio una prima volta, è sempre un po' della sua stessa sostanza, della sua stessa violenza, che gli reca il sacrificio rituale. [...] Il sacrificio ben riuscito impedisce alla violenza di ridiventare immanente e reciproca, come dire che rafforza la violenza in quanto esterna, trascendente, benefica.³⁵

Proprio nel meccanismo di misconoscimento implicito nell'operazione sacrificale (per cui i fedeli non devono sapere quale sia il ruolo della violenza) è evidente, secondo Girard, la primordiale teologia del sacrificio, secondo cui «si presuppone sia il dio a reclamare le vittime, in teoria è lui il solo a godere del fumo degli olocausti; è lui ad esigere la carne ammicchiata sui suoi altari»³⁶. Girard giunge quindi a proclamare che la costituzione delle stesse società umane dipenderebbe proprio da tale misconoscimento. Cosa succederebbe, infatti, se questo venisse a mancare? «Appena la violenza intestina rimossa dal sacrificio rivela un poco della sua natura, essa si presenta [...] sotto forma di vendetta di sangue»³⁷, dove la vendetta è violenza reciproca ovvero la più importante minaccia per l'ordine comunitario in quanto processo interminabile che senza tregua «tende a estendersi e a raggiungere l'insieme del corpo sociale»³⁸. E dove torna la violenza reciproca, significa che è già crollato l'istituto sacrificale. Il sacrificio, che si sostituisce alla violenza reciproca umana, «decade laddove venga a impiantarsi un sistema giudiziario, come in Grecia e a Roma»³⁹. Così alla sfera religiosa “preventiva” va pian piano sostituendosi quella giudiziaria “curativa”, dove la differenza tra i due sistemi si gioca tutta nel fatto che mentre in quello tradizionale non vi è diretta correlazione tra il colpevole e la punizione (poiché non vi è violenza reciproca, tale da perpetuare la violenza, e dove infatti la vittima è innocente), nel secondo la violenza resta dominata da una sottile ma spietata forma di reciprocità. In altri termini, l'immolazione rituale *non è mai direttamente e apertamente legata a un primo spargimento di sangue*, ovvero

«non appare mai come il riscatto di un atto determinato»⁴⁰, motivo per cui resta misconosciuto il nesso sacrificio-violenza. Ed infatti assumere il colpevole come vittima innocente condurrebbe inevitabilmente alla vendetta, ovvero «sarebbe obbedire rigorosamente alle esigenze dello spirito violento»⁴¹. Ecco perché nel sacrificio non è mai direttamente immolato il reale colpevole ma una vittima sostitutiva, il capro espiatorio, in quanto «ci si stacca da una reciprocità perfetta ma non voluta perché troppo vendicativa»⁴². La violenza infatti è interminabile proprio perché *non si può fare a meno della violenza per porre fine alla violenza*⁴³.

La dimensione fondamentale di ogni crisi [...] è il modo in cui essa influisce sui rapporti umani. Si mette in moto un meccanismo di cattiva reciprocità che si autoalimenta e che non ha bisogno di cause esterne per perpetuarsi. Finché le cause esterne continuano ad agire, una pestilenza ad esempio, i capri espiatori non avranno efficacia. In compenso, appena queste cause cessano di agire, il primo capro espiatorio venuto metterà la parola fine alla crisi, liquidandone le conseguenze interpersonali grazie alla proiezione di ogni misfatto sulla vittima. Il capro espiatorio agisce soltanto sui rapporti umani sconvolti dalla crisi, ma darà l'impressione di agire ugualmente sulle cause esterne, le pestilenze, la siccità e altre calamità oggettive.⁴⁴

Nel mostrare, dunque, come ogni crisi mimetica sia essenzialmente *crisi sociale*, Girard giunge a rivelare come *nel sacrificio il principio di colpevolezza non sia rispettato*. È, questo, un motivo “a noi moderni” –come si esprime l'autore- sempre sfugge, «poiché esigiamo un rapporto diretto tra la colpevolezza e la punizione»⁴⁵, con la convinzione di cogliere una verità estranea al primitivo. E invece, è il primitivo che insegna a noi la minaccia reale della violenza senza misura, della indifferenza più spietata, dove «far violenza al violento significa lasciarsi contaminare dalla sua violenza»⁴⁶. Così il sacrificio, non rispettando la reciprocità vendicatrice ma volgendosi verso “categorie vittimarie” già *predisposte ai crimini indifferenziatori*⁴⁷, è l'elemento che secondo l'autore in assoluto distanzia i primitivi dai moderni: mentre i primi, percependo la ripetizione dell'identico propria della violenza reciproca, provano a interrompere il processo violento con il sistema sacrificale (umano o animale, dove la confusione tra l'animale e l'umano «costituisce la più importante e spettacolare modalità del mostruoso mitologico»⁴⁸), i moderni, invece, non temono la reciprocità violenta, la quale andrà a strutturare la punizione legale. «L'aspetto schiacciante dell'intervento giudiziario impedisce ad essa di essere solo un primo passo nel circolo vizioso delle rappresaglie. Noi non riusciamo più neanche a vedere quello che atterrisce i primitivi nella pura reciprocità vendicatrice»⁴⁹. Se per i primitivi – a partire dai miti d'origine- la vittima sacrificale è *madre del rito ed educatrice per eccellenza dell'umanità*, e il rito «fa uscire a poco a poco gli uomini dal sacro, permette loro di sfuggire alla propria violenza»⁵⁰, a noi moderni non resta che vivere, sostiene Girard, la più subdola trasfigurazione della violenza, sorta di fluido «che impregna gli oggetti e la cui diffusione pare obbedire a leggi puramente fisiche»⁵¹. Il pensiero moderno, oggi più di ieri, «contribuisce a far sparire la violenza tagliando il religioso fuori da ogni realtà, facendo di questo una storia che non sta né in cielo né in terra»⁵². Eppure la funzione precettiva del *si fa così* “tradizionale” (parafrasando, di nuovo, de Martino) è proprio quella di evitare il ritorno della crisi, dal momento che il pensiero rituale è tutto votato a far fronte al sempre presente *problema di distinzione*, alla continuamente viva necessità di un elemento di arbitrio: «Il pensiero rituale è molto

più pronto di quanto lo siamo noi stessi ad ammettere che il bene e il male non sono che due aspetti di una stessa realtà; [...] e il rito è lì soltanto per restaurare e consolidare la differenza, dopo il terribile annullamento della crisi»⁵³. A tale proposito, ricorda sempre lo studioso, anche i miti – tutt'altro che illogici- contenevano, in genere nella parte iniziale, il caos della indifferenziazione generalizzata: «Il giorno e la notte sono confusi. Il cielo e la terra comunicano tra loro: gli dei circolano tra gli uomini e gli uomini tra gli dei. Tra la divinità, l'uomo e la bestia non vi è una distinzione netta»⁵⁴. Con tali ragionamenti Girard riconosce al sacrificio il compito primordiale di aver espiato la prima violenza umana, assegnando universalmente alla sfera del sacro, mediante divieti, miti e riti, il ruolo di fondare, rinnovare e perpetuare in modo universale la società umana, proprio per il fatto di mantenere la violenza fuori da essa:

La violenza contro la vittima espiatoria potrebbe essere radicalmente fondatrice, nel senso che, ponendo fine al circolo vizioso della violenza, dà avvio al tempo stesso a un altro circolo vizioso, quello del rito sacrificale, che potrebbe essere proprio quello dell'intera cultura. Se è così, la violenza fondatrice costituisce realmente l'origine di tutto ciò che gli uomini hanno di più prezioso e tengono maggiormente a preservare. È proprio quello che affermano, ma in forma velata, trasfigurata, tutti i miti d'origine che si rifanno all'uccisione di una creatura mitica da parte di altre creature mitiche. Tale evento è inteso come fondatore dell'ordine culturale. Dalla divinità morta provengono non soltanto i riti ma anche le regole matrimoniali, i divieti, tutte le forme culturali che conferiscono agli uomini la loro umanità.⁵⁵

Nello specifico di ogni dispositivo religioso, i riti ripropongono la violenza primordiale per poi dissiparla, ovvero ripetono l'unanimità del *tutti contro uno* (della comunità unita contro la vittima sacrificale), dove «il rito è la ripetizione di un primo linciaggio spontaneo che ha riportato l'ordine nella comunità perché ha ricreato contro la vittima espiatoria, e attorno a essa, l'unità perduta nella violenza reciproca»⁵⁶; i miti sono dei *contenitori di mostruoso*, ovvero Girard suppone che essi «scaturiscano da crisi sacrificali di cui sono la trasfigurazione retrospettiva, la rilettura alla luce dell'ordine culturale sorto da tale crisi»⁵⁷; i divieti, in cui lo studioso individua il *principio fondamentale del tenore antimimetico*, scoraggiano il ritorno di quella stessa originaria violenza, in quanto «le regole e i divieti di ogni sorta impediscono al desiderio di fluttuare a caso e di fissarsi sul primo modello che capita; incanalando le energie verso le forme rituali e le attività sanzionate dal rito, l'ordine culturale impedisce la convergenza su uno stesso oggetto»⁵⁸. In tal senso, a partire dalla primitiva pedagogia del mito nel cui inizio «l'indifferenziazione "primordiale" e il caos "originario" hanno spesso un carattere fortemente conflittuale»⁵⁹ e la cui conclusione quasi sempre mostra «un vero e proprio ritorno dell'ordine che era stato compromesso nella crisi»⁶⁰, secondo Girard la religione si fa autentico strumento di salvezza umana, in quanto essa, prescrivendo quel che bisogna e quel che non bisogna fare, di fatto *preserva e salva* dal ritorno della violenza, quindi si fa garante della sopravvivenza di ogni comunità. In fondo, «nei loro rituali le società primitive si abbandonano, volontariamente, a ciò che, per il resto del tempo, temono più di tutto, la dissoluzione mimetica della comunità»⁶¹; in fondo, i primitivi, hanno colto meglio di noi moderni, prosegue Girard, il pericolo catastrofico dell'indistinzione, *l'effetto salvatore del sacrificio*:

Quando gli uomini trascurano i riti e trasgrediscono i divieti, incitano, letteralmente, la violenza trascendente a ridiscendere in mezzo a loro, a ridiventare la demoniaca tentatrice [...] intorno alla quale si distruggeranno a vicenda, fisicamente e spiritualmente, fino al totale annientamento, a meno che il meccanismo della vittima espiatoria, ancora una volta, non venga a salvarli, a meno che, in altri termini, la violenza sovrana [...] non acconsenta a ritornare alla sua trascendenza, ad allontanarsi quel tanto che basta per sorvegliare gli uomini dal di fuori e ispirar loro la timorosa venerazione che reca loro la salvezza.⁶²

Ed in particolare, *il meccanismo della vittima espiatoria è doppiamente salvifico*, poiché realizzando l'unanimità «impedisce ai congiunti di battersi e impedisce alla verità dell'uomo di mostrarsi, la pone all'esterno dell'uomo quale incomprensibile divinità»⁶³. Eppure, nonostante il principio di salvezza intrinseco nel rito, anche l'istituto culturale del sacrificio, rivela Girard, è soggetto alla crisi, ovvero a ciò che egli chiama *perdita del sacrificio*, che è a tutti gli effetti perdita della differenza, «intesa come un'offensiva generale della violenza contro la comunità»⁶⁴, che a sua volta «vuol dire perdita della differenza tra violenza impura e violenza purificatrice. Una volta perduta tale differenza, non c'è più purificazione possibile, e la violenza impura, contagiosa, cioè reciproca, si diffonde nella comunità»⁶⁵. Così, *la crisi sacrificale è crisi delle differenze*, cioè dell'ordine culturale in senso lato, poiché «quando le differenze si mettono a oscillare, più niente è stabile nell'ordine culturale»⁶⁶. Crimini come il parricidio o l'incesto, che Girard commenta brillantemente con riferimento alla tragedia *Edipo Re*, si ritrovano sempre segnalati dai miti, riti e divieti proprio in quanto minacciano l'instaurarsi della reciprocità violenta. In particolare, incesto e parricidio, che insieme *completano il processo di indifferenziazione violenta*, mirano a distruggere le differenze più importanti in seno al gruppo sociale: il secondo «è l'instaurazione della reciprocità violenta tra padre e figlio, la riduzione del rapporto paterno alla “fraternità” conflittuale»⁶⁷; l'incesto, che Girard definisce *violenza estrema*, è la «distruzione estrema della differenza, distruzione dell'altra differenza principale in seno alla famiglia, la differenza con la madre»⁶⁸. E di pericoli del genere se ne annoverano tanti altri, in seno ad ogni comunità. Ecco perché in tutti i riti di passaggio, esemplarmente studiati –come Girard ricorda- da Arnold Van Gennep, la distinzione tra uno stato e l'altro dell'individuo coinvolto nel dramma rituale «permette di comprendere l'elemento critico nel passaggio poiché isola la perdita di statuto, permettendo di ravvisarvi una perdita di differenza»⁶⁹; ecco ancora perché, nel passaggio vero e proprio, cioè della più completa indistinzione che precede la catarsi rituale, la persona è considerata pericolosa e contagiosa, intoccabile e isolabile, separata dal resto in quanto estranea al “prima” e al “dopo” separati dal passaggio, assimilata «alla vittima di un'epidemia, o a un criminale che rischia di diffondere la violenza intorno a sé. La più lieve perdita di differenza [...] può sprofondare la comunità intera in una crisi sacrificale»⁷⁰.

Girard offre tanti esempi di riflessione in proposito alla “cattiva reciprocità” insita nell'indistinzione culturale: l'indifferenza tra i Vivi e i Morti, propria della morte, *la peggiore violenza che possa subire un essere vivente*, per cui la crisi si presenta come «mescolanza dei due regni normalmente separati. È appunto la prova che i morti incarnano la violenza, esterna e trascendente quando regna l'ordine, di nuovo immanente quando le cose si guastano»⁷¹ (motivo per cui il rito di passaggio funerario ripara “coloro che restano” dalla violenza della morte di “coloro che vanno”,

ripristinando insomma la differenza perduta); l'indifferenza tra il Sé e l'Alieno, ravvisabile nella possessione, *la forma estrema dell'alienarsi al desiderio dell'altro*, per cui «il soggetto vedrà la mostruosità manifestarsi in sé e fuori di sé a un tempo»⁷², mentre l'alterità radicale del doppio mostruoso si affida ad una causa esterna, quanto più lontana dal sé che l'ha originata; l'indifferenza tra l'Umanità che si dona nella trascendenza e la Bestialità che si possiede nell'immanenza, in quella sacra fusione che «sospende la storia» propria della sessualità, *impura perché violenta e violenta perché dominata dal desiderio*, che «fa parte di quell'insieme di forze che si prendono gioco dell'uomo con facilità tanto più imperiosa quanto l'uomo pretende farsi giuoco di esse»⁷³. Nella stessa direzione, Girard legge l'omosessualità, indifferenza tra il maschile e il femminile, come *stadio avanzato del desiderio mimetico*, quindi come «subordinazione completa, questa volta, dell'appetito sessuale agli effetti di un gioco mimetico che concentra tutti i poteri di attenzione e di assorbimento del soggetto sull'individuo responsabile del *double binds*»⁷⁴. Nel riferire, poi, come spesso il desiderio sessuale tenda a riversarsi su oggetti sostitutivi, Girard rimprovera i «moderni» del più grave misconoscimento, quello del rapporto tra la violenza e la sessualità, dietro cui essi celano la prova della loro «apertura mentale», lasciandosi alle spalle quella associazione millenaria riconosciuta da riti, miti e divieti, i quali da sempre vedono nella sessualità non regolata culturalmente la principale causa dell'annientarsi delle differenze, il più violento germe della distruzione dell'ordine culturale.

La vita sessuale è più impegnata nella violenza umana che non il tuono o i terremoti, più vicina al fondamento nascosto di ogni elaborazione mitica. La sessualità 'nuda', 'pura', è in continuità con la violenza; costituisce quindi simultaneamente l'ultima maschera di cui quella si ricopre e l'inizio della sua rivelazione.⁷⁵

Così, come gli esempi girardiani mostrano, la violenza «comporta perdita di differenza, ogni perdita di differenza comporta, reciprocamente, violenza. E tale violenza è contagiosa»⁷⁶. Essa prende piede specialmente con la distruzione delle culture tradizionali, per cui viene sempre meno un sistema religioso che con riti e divieti protegga le differenze tra gli individui e nella società, destinate quindi a sparire nell'indifferenza più cupa, e con esse tutta la cultura che veniva sostenuta. La modernità contemporanea è in Girard la «grande epoca» in cui gli uomini, nella convinzione di affermare con maggior prestigio la propria diversità, annunciano l'indipendenza da una tradizione di riti e divieti che, «troppo uguali per tutti», paiono soffocare i loro spazi di autonomia; finiscono, però, per rendersi schiavi di una dipendenza non più innocua, quella del desiderio mimetico, che, libero dalle catene del sacro, lentamente vaga e annienta con ferocia e rapidità quella personale unicità e irripetibilità che si temeva invece minacciata dagli impersonali precetti della tradizione.

Nell'evoluzione che li porta dal rituale alle istituzioni profane, gli uomini si allontanano sempre più dalla violenza essenziale, tanto da perderla di vista, ma non rompono mai realmente con la violenza. È questo il motivo per cui la violenza è sempre capace di un ritorno, rivelatore e catastrofico insieme.⁷⁷

Ricordando l'intuizione durkheimiana per cui la società è una e la sua unità è anzitutto religiosa, Girard sostiene che è *proprio a partire da quei luoghi simbolici dell'unità* che nasce la religione, si

organizza lo spazio e la storia, ha origine la società, insomma è da lì che tutto comincia e si conclude⁷⁸. Generata dal sacro, la comunità crede di emergere fuori da esso. Se è vero che può essere pericolosa una completa fusione tra la comunità e il sacro, è pur vero che l'esistenza resta governata e fecondata dal sacro; tanto che «se il sacro si allontana troppo, si rischia di trascurare o anche di dimenticare le regole che, nella sua benevolenza, ha insegnato agli uomini per permettere loro di proteggersi contro di esso»⁷⁹. E allora, avverte lo studioso, in mancanza di divieti e riti *la trascendenza non può ridiscendere tra gli uomini se non ricadendo nell'immanenza*, e quindi tutto ciò che la violenza sacrificale aveva generato viene distrutto dalla violenza reciproca. Così, «mentre muoiono le istituzioni e i divieti che poggiavano sull'unanimità fondatrice, la violenza sovrana vaga tra gli uomini ma nessuno riesce a mettere le mani su di essa in modo duraturo»⁸⁰. Il punto cruciale, secondo Girard, è che, a differenza del primitivo per il quale «l'assimilazione della violenza alla non-differenziazione è di un'evidenza immediata»⁸¹ (tanto che le differenze naturali sono già culturali: si pensi al terrore che generavano i gemelli nelle società tradizionali), *il pensiero moderno non coglie l'indifferenziazione come violenza*, principale minaccia del crollo culturale umano; pertanto ignora come «la scomparsa totale delle differenze che esaspera gli odii ma li rende perfettamente intercambiabili costituisce la condizione necessaria e sufficiente dell'umanità violenta»⁸². Dove domina costante il desiderio, la rivalità mimetica senza più risoluzione vittimaria, i rapporti tra gli uomini non possono che restare mimetici. E dove i rapporti restano mimetici, è giunto il tempo della follia.

All'uomo moderno non resta che ritrovare «sotto la forma “recondita” e talora ingannevole dei sintomi individuali»⁸³ la crisi sacrificale che, amputata della protezione rituale, sfocia in quella che oggi i medici occidentali chiamano *psicosi*. Pertanto, dietro ogni follia vi sarebbe nascosto proprio il desiderio, che è la crisi mimetica stessa, «la rivalità mimetica acuta con l'altro, in tutte le attività definite “private”, che vanno dall'erotismo all'ambizione professionale o intellettuale»⁸⁴; una crisi più o meno stabile, che di fatto sempre manca di catarsi e di espulsione. In buona sostanza, nella follia resta soltanto il modello e l'imitazione esasperata di esso. «C'è soltanto identificazione megalomane, persecuzione, ecc. L'oscurità della follia siamo noi a produrla, espellendo questo desiderio troppo esplicitamente mimetico»⁸⁵. E allora il folle diviene colui che, al di là di una certa soglia, non tollera di essere preda di un processo mimetico sempre più spietato, tanto da fare in modo di *espellersi da sé*, alienando la propria mente «con mezzi ancora più brutali dei nostri»⁸⁶, fino a «chiudersi a ogni comprensione dei processi di cui è sempre più vittima»⁸⁷. È la *follia mimetica* dell'uomo moderno, che secondo Girard non scaturisce –come la psicoanalisi vuol far credere– dalla soppressione dei nostri più intimi desideri, bensì dal loro libero, continuo e smisurato sfogo, generante, di contro, una violenza che non trova sfogo.

I moderni si immaginano sempre che le loro inquietudini e le loro delusioni derivino dagli intralci opposti al desiderio dai tabù religiosi, dai divieti culturali e anche ai nostri giorni dalle protezioni legali dei sistemi giudiziari. Una volta rovesciate queste barriere, essi pensano, sboccherà il desiderio; la sua meravigliosa innocenza porterà finalmente i suoi frutti. Questo non è mai vero. Via via che il desiderio elimina gli ostacoli interni, sapientemente disposti dalla società tradizionale per prevenire i contagi del desiderio, l'ostacolo strutturale suscitato dalle interferenze mimetiche, l'ostacolo vivente del modello immediatamente trasformato

in rivale si sostituisce con grande vantaggio, o piuttosto svantaggio, al divieto che viene meno. Invece dell'ostacolo inerte, benevolo e identico per tutti, mai dunque veramente umiliante o traumatizzante, opposto dai divieti religiosi, gli uomini hanno a che fare, sempre di più, con l'ostacolo attivo, mobile e feroce del modello trasformato in rivale.⁸⁸

Di fronte alla dilagante *universalizzazione dei doppi*, alla ferocia della follia mimetica, affinché rinasca l'ordine proprio della cultura, si rende sempre necessario che il disordine violento giunga al culmine: questo è l'interminabile e reiterante processo che domina l'universo culturale umano, oscillante dall'ordine al disordine e viceversa, dalla disunione all'unione e viceversa. Se questo pare essere un processo senza fine, Girard ne indica pure una possibilità di arresto universale. La chiave di svolta è tratta dalla rilettura della crisi sacrificale alla luce dei Vangeli, i quali, come la maggior parte dei miti, cominciano con una crisi che minaccia l'esistenza della comunità, quindi procedono con lo schema vittimario del "tutti contro uno" e l'espulsione o morte della vittima che riporta la pace e infine si concludono col ritorno esultante della vittima (immortale o risorta)⁸⁹. In essi però, vi si scorge qualcosa di molto diverso.

Da secoli tutti i pensatori più influenti ripetono che i Vangeli sono soltanto un mito tra tanti. E hanno finito col convincerne la maggior parte degli uomini. I Vangeli, è un fatto, gravitano intorno alla passione di Cristo, ossia intorno allo stesso dramma che è presente in tutte le mitologie del mondo. [...] Ma questo stesso dramma è necessario anche perché esso sia rappresentato secondo la prospettiva di una vittima fermamente decisa a respingere le illusioni persecutorie. In altre parole, esso era necessario perché si generasse il solo testo in grado di sbarazzarci di tutta la mitologia.⁹⁰

Unione di Antico e Nuovo Testamento, per Girard la Bibbia è l'unico testo in grado di aiutare l'uomo a decifrare la rappresentazione persecutoria, oltre al religioso in senso lato; essa si dà al mondo, insomma, come *potenza universale di rivelazione*. Ed infatti, mostra lo studioso, al di là delle analogie morfologico-simboliche con i miti, nei Vangeli vi è una novità rivoluzionaria in quanto Cristo, con la sua Passione, «processo di contagio mimetico universale contro un uomo innocente»⁹¹, è la prima vittima sacrificale che mostra al mondo la sua innocenza, che lascia una pace senza più capro espiatorio (*non come la dà il mondo, Egli la dà all'uomo*) e che diviene salvezza non più temporanea –come riti e divieti– ma eterna. Prima vittima, dunque, che distrugge la "pia frode", quel misconoscimento girardiano su cui regge l'intero impianto culturale del sacrificio. Ed infatti Gesù è *l'agnello senza macchia* che proclama al mondo: imitatemi. Egli vuole che l'umanità intera imiti il suo desiderio. Tuttavia, precisa Girard, *il paradosso del desiderio di Gesù è che non è il suo*. Egli non imita il desiderio umano ma quello divino, di un Padre che chiede al Figlio di essere come Lui.

Per sfuggire alla violenza, ci dicono i Vangeli, bisogna amare perfettamente il proprio fratello, rinunciare alla mimesi violenta del rapporto tra i doppi. È ciò che fa il Padre e tutto quello che il Padre chiede è che si faccia come lui. Per questo motivo il Figlio promette agli uomini che se riescono a comportarsi come il Padre si augura, a fare la sua volontà, saranno tutti Figli di Dio.⁹²

Non importa quanti anelli ci siano nella catena dei desideri mimetici: i cristiani, scrive Girard, in ultima analisi imitano il Padre; essi dunque spezzano il contagio mimetico umano e violento, contrastando fortemente con «a passione per l'assoluta singolarità e autonomia dell'individuo che caratterizza la nostra epoca moderna»⁹³. Qualora il fedele imitasse Cristo come uomo e non come Dio, il cristianesimo degraderebbe a mero movimento umanitario, di nuovo preda della violenza mimetica. Per Girard, convertitosi alla religione cristiana ai tempi del suo primo libro, il Cristo viene nel mondo per salvare l'uomo da Satana, principio trascendentale oggettivo della cultura umana (della violenza nascosta in essa⁹⁴) in quanto *principe del mondo* «che porta gli uomini alle imitazioni», dividendo –poiché già diviso in se stesso– “individui e comunità attraverso la rivalità mimetica e il conflitto in tutte le sue forme»⁹⁵. I Vangeli mostrano la natura mimetica di Satana proprio nel suo contenere conflittualmente, in un'unica entità, sia la forza della divisione (*diabolos*) sia la potenza della unione, ordinatrice del sociale:

Il demoniaco rende giustizia da un lato a tutte le tendenze al conflitto nei rapporti umani, a tutte le forze centrifughe in seno alla comunità, e dall'altro alla forza centripeta che riunisce gli uomini, il cemento misterioso di questa stessa comunità. Per trasformare questa demonologia in un vero sapere, bisogna seguire la strada indicata dai Vangeli e portare a termine l'opera che essi hanno iniziata. Ci si accorgerà allora che si tratta proprio della stessa forza, che nelle rivalità mimetiche divide e nel mimetismo unanime del capro espiatorio riunisce.⁹⁶

Giovanni, ricorda Girard, parlerebbe proprio di questo processo nel presentare Satana, che in ebraico significa “l'accusatore”, come *padre della menzogna*. Ed infatti, prosegue, « grazie alla sua ben nota abilità mimetica che Satana riesce ad accreditare la menzogna di una vittima colpevole »⁹⁷, menzogna che la Passione scredita con l'innocenza del Cristo. Mentre il pacifismo di Satana unisce tra di loro gli uomini, lasciandoli però divisi in se stessi, Cristo – annuncia lo studioso – di contro celebra il trionfo della vera pace (*vi lascio la Pace, vi do la mia Pace*) che è anzitutto unità in se stessi, unica via per appartenere all'unico corpo non più sociale ma mistico che è la Chiesa; e questo anche a costo di una rinuncia alla pace mondana (*Sono venuto a portare non pace, ma spada. Sono venuto infatti a separare il figlio dal padre, la figlia dalla madre, la nuora dalla suocera: e i nemici dell'uomo saranno quelli della sua casa*). Si rende interessante, a questo punto, tornare all'etimologia della parola “crisi”, accennata all'inizio di questo lavoro. Girard precisa che le parole “crisi”, “crimine”, “criterio”, “critica”, tutte risalgono al verbo greco *krino*, che non soltanto significa giudicare, distinguere, differenziare –come già detto– ma anche “accusare”, “condannare una vittima”. Ecco che «tutti i significati, tutti i simboli si incastrano rigorosamente per costruire un unico edificio di una razionalità senza aporie»⁹⁸, dove proprio l'etimologia della parola “crisi” rapportata al ruolo accusatore di Satana contenuto nei Vangeli, «fa intravedere un rapporto ancora dissimulato tra le persecuzioni collettive e il culturale nel suo insieme»⁹⁹. La credenza nel mimetismo puro come entità autonoma, ovvero in Satana desideroso di sostituirsi a Dio come modello di un'imitazione, per lo studioso si renderebbe evidente proprio dove la crisi mimetica si acutizza e il desiderio diviene immateriale, ovvero privo dell'oggetto. Non avendo “essere sufficiente per esistere” al di

fuori dell'imitazione, il demonio, come da sempre la demonologia racconta, è destinato a perpetuarsi nel bisogno di possedere l'uomo.

La prova che questa imitazione fa di Satana lo *skandalon* mimetico è nella risposta di Gesù, quasi identica a quella che riceve Pietro quando questi si fa trattare da Satana: è lo stesso verbo greco, *hypage*, 'indietreggia', che appare in entrambi i casi e indica l'ostacolo scandaloso. Adorare Satana significa aspirare alla dominazione del mondo, cioè entrare con l'altro in rapporti di idolatri e di odio reciproci, rapporti che porteranno necessariamente ai falsi dei della violenza e del sacro finché gli uomini potranno perpetuarne l'illusione, e alla distruzione totale il giorno in cui questa illusione non sarà più possibile.¹⁰⁰

In tal senso Cristo nei Vangeli diviene il "salvatore", colui che porta la salvezza, ma non in quanto la sua Passione sia nuovamente –come nei miti– un sacrificio culturale, («non c'è nulla nei Vangeli che suggerisca la morte di Gesù come un sacrificio, qualunque sia la definizione che si dà di tale sacrificio»¹⁰¹), bensì in quanto il Cristo letteralmente "salva" (da *salvus*, intero, integro, indiviso, illeso) ovvero preserva dal pericolo della divisione in sé propria del desiderio umano. Nei Vangeli, precisa appunto Girard, la Passione è a buona ragione presentata come *atto che arreca la salvezza all'umanità*. Il Cristo si contrappone a Satana, *imitatore per eccellenza*, in quanto egli, l'Uomo Dio, va dritto alla radice del problema, che è il modello del nostro desiderio. Girard, così, dichiara che nei Vangeli lo scopo è evitare la rivalità mimetica, lo *skandalon*, parola che nel Nuovo Testamento è metafora dell'ostacolo mimetico, la pietra d'inciampo della *mimesis* violenta; esso infatti «non è mai un oggetto materiale, è sempre un altro, o piuttosto io stesso in quanto sono alienato all'altro»¹⁰². Gli scandali si incontrano man mano che aumenta il nostro fascino per il modello-ostacolo, «tramutandosi dapprima in indignazione, poi in gelosia, invidia, odio e, alla fine, in illimitata vendetta, la più ripetitiva e mimetica delle violenze»¹⁰³, la quale, quando si reprime, non può che riaffiorare sotto le spoglie della follia. La morte di Cristo, dove perfino i suoi discepoli «imitano l'indifferenza e la disapprovazione della folla»¹⁰⁴, resta una *condensazione mimetica di scandali*, come Girard la definisce. La Croce resta universalmente *lo scandalo degli scandali*:

La croce è lo scandalo supremo non semplicemente nel senso della maestà divina che soccombe al supplizio più ignobile [...], ma nel senso più radicale di una rivelazione, a opera dei Vangeli, del meccanismo fondatore di ogni prestigio mondano, di ogni sacralizzazione, di ogni significato culturale. [...] Tutta l'umanità post-evangelica ha sempre sbattuto e sbatte sempre la testa contro questo mistero. [...] Come per i primi uditori del Vangelo, la pietra scartata dagli edificatori costituisce per noi la pietra d'inciampo permanente. [...] Per tutti coloro che si precludono l'intelligenza del testo e reagiscono da scandalizzati, Cristo svolge questo ruolo scandaloso.¹⁰⁵

I Vangeli, può quindi concludere Girard, non predicano affatto una "morale della spontaneità"; lungi dal pretendere che l'uomo sfugga all'imitazione, ne raccomandano una innocua, che non produce violenza ma salvezza. Se *la violenza è senza ragione*,¹⁰⁶ l'unico riparo alla sua minaccia è la stessa ragione, ovvero la Parola, il *Logos incarnato*. E mentre nei Vangeli, secondo lo studioso, resta possibile ritrovare *il senso nuovo che ci è richiesto*, esso però viene continuamente soffocato, nella società contemporanea, da una sempre più opprimente «elusione kafkiana di ogni senso. Il

nichilismo conoscitivo cui approdano tutti i pensieri attuali»¹⁰⁷. Di questa “indifferenza” moderna, sostiene Girard, l'osservazione etnologica è intrisa. Del resto, ne sarebbe intrisa tutta la nostra cultura nel suo insieme, che –ironizza lo studioso- *tutta suggerisce che il suo pensiero sia un delirio*¹⁰⁸. È la stessa nostra cultura occidentale, quella che ha inventato l'etnologia, la scienza dei miti, la psicoanalisi, è proprio questa cultura moderna, prosegue Girard, a trovarsi “periodicamente scossa da crisi ‘apocalittiche’”, dalle quali nemmeno la filosofia sembra più in grado di salvarla. In fondo, considera seriamente l'antropologo, anch'essa, la filosofia, pare avere esaurito le sue risorse:

La crisi della filosofia fa tutt'uno con la crisi di tutte le differenze culturali, ma i suoi effetti sono a lungo differiti e i filosofi che parlano sempre della fine della filosofia affermano nello stesso tempo che non si può pensare al di fuori di essa. Io credo invece che la crisi della filosofia significhi, finalmente, la possibilità di un pensiero scientifico nell'ambito dell'uomo, e nello stesso tempo, per quanto strano possa sembrare, il ritorno del religioso; ossia il ritorno del testo cristiano in una luce nuova, non tramite una scienza che gli sarebbe esteriore, ma per il fatto che è esso stesso questa scienza che sta sopraggiungendo nel nostro mondo.¹⁰⁹

Sarà forse capitato di sentir dire da un adulto a un bambino, con tono di ammonimento: “Rispettalo, perché è uguale a te!”. Ecco che Girard, probabilmente, avrebbe invece detto a quel bambino: *rispettalo, perché è diverso da te. Perché non c'è nulla di più violento della uguaglianza tra gli uomini. Perché non c'è nulla di più armonico della differenza.*

Il mondo moderno aspira all'uguaglianza tra gli uomini e tende istintivamente a vedere nelle differenze, anche se queste non hanno nulla a che vedere con la condizione economica o sociale degli individui, altrettanti ostacoli all'armonia tra gli uomini.¹¹⁰

Ci si potrebbe chiedere, arrivati a questo punto, quali nuovi sacrifici sarà in grado di generare il dilagare di quell'indifferenza contemporanea che Girard profetizza nel mondo. Bisognerà attendere, forse, che la crisi maturi.

Note

¹ R. Girard, *Il capro espiatorio*, Adelphi, Milano, 2011, cfr p. 40.

² R. Girard, *Delle cose nascoste sin dalla fondazione del mondo*, Adelphi, Milano, 2010, p. 37.

³ R. Girard, *La vittima e la folla. Violenza del mito e cristianesimo*, Santi Quaranta, Treviso, 1998, cfr p. 158.

⁴ Ibidem.

⁵ R. Girard, *La violenza e il sacro*, Adelphi, 2011, Milano, p. 76.

⁶ R. Girard, *Il capro espiatorio...*, p. 42.

⁷ R. Girard, *La violenza e il sacro...*, p. 77.

⁸ Ivi, pp. 204-5.

⁹ Ivi, p. 205.

¹⁰ Ivi, p. 206-7.

¹¹ Ivi, p. 205.

¹² Ivi, p. 207-8.

¹³ Ibidem, cfr p. 208.

- 14 Ivi, p. 205.
- 15 Ivi, p. 349.
- 16 Ivi, p. 349.
- 17 Ivi, p. 42.
- 18 Ibidem.
- 19 Ivi, p. 52-53.
- 20 Ivi, p. 162.
- 21 Ivi, p. 370.
- 22 Ivi, cfr p. 203.
- 23 Ivi, p.416
- 24 Ivi, p 425.
- 25 Ibidem.
- 26 Ivi, p. 53.
- 27 Ivi, cfr p. 121.
- 28 Ivi, cfr p. 89.
- 29 Ibidem.
- 30 Ibidem.
- 31 Ivi, p. 30.
- 32 Ivi, p. 224.
- 33 R. Girard, *Delle cose nascoste...*, pp. 41-2.
- 34 R. Girard, *La violenza e il sacro...*, p. 19.
- 35 Ivi, p. 368-9..
- 36 Ivi, p. 21.
- 37 Ivi, p. 31.
- 38 Ivi, pp. 30-31.
- 39 Ivi, p. 35.
- 40 Ivi, p. 44.
- 41 Ivi, p. 45.
- 42 Ibidem.
- 43 Ibidem.
- 44 R. Girard, *Il capro espiatorio...*, p. 76.
- 45 R. Girard, *La violenza e il sacro...*, p. 46.
- 46 Ibidem.
- 47 R. Girard, *Il capro espiatorio*, cfr pp. 42-3.
- 48 Ivi, p. 83.
- 49 R. Girard, *La violenza e il sacro...*, p. 47.
- 50 Ivi, p. 426.
- 51 Ivi, p. 49.
- 52 Ibidem.
- 53 Ivi, p. 164.
- 54 R. Girard, *Il capro espiatorio*, p. 56.
- 55 Ivi, pp. 134-5.
- 56 Ivi, pp. 137-8.
- 57 Ivi, p. 97.
- 58 Ivi, p. 137-8.
- 59 R. Girard, *Il capro espiatorio...*, p. 57.
- 60 Ivi, p. 74.

- ⁶¹ R. Girard, *Delle cose nascoste...*, p. 39.
⁶² R. Girard, *La violenza e il sacro...*, p. 360.
⁶³ Ivi, p. 382.
⁶⁴ Ivi, p. 89.
⁶⁵ Ivi, p. 76.
⁶⁶ Ivi, p. 220.
⁶⁷ Ivi, p. 111.
⁶⁸ Ibidem.
⁶⁹ Ivi, p. 390.
⁷⁰ Ibidem.
⁷¹ Ivi, p. 353.
⁷² Ivi, p. 230.
⁷³ Ivi, p. 56.
⁷⁴ R. Girard, *Delle cose nascoste...*, p. 408.
⁷⁵ R. Girard, *La violenza e il sacro...*, p. 168.
⁷⁶ Ivi, p. 390.
⁷⁷ Ivi, p. 428.
⁷⁸ Cfr idem.
⁷⁹ Ivi, p. 371.
⁸⁰ Ivi, p. 200.
⁸¹ Ivi, p. 86.
⁸² Ivi, pp. 116-7.
⁸³ R. Girard, *Delle cose nascoste...*, p. 356.
⁸⁴ Ivi, pp. 356-7.
⁸⁵ Ivi, p. 423.
⁸⁶ Ibidem.
⁸⁷ Ibidem.
⁸⁸ Ivi, p. 354.
⁸⁹ R. Girard, *La vittima e la folla...*, cfr pp. 41-42.
⁹⁰ R. Girard, *Il capro espiatorio...*, p. 164.
⁹¹ R. Girard, *La vittima e la folla...*, p. 50.
⁹² R. Girard, *Il capro espiatorio...*, p. 74.
⁹³ R. Girard, *La vittima e la folla...*, p. 44.
⁹⁴ Ivi, cfr p. 147.
⁹⁵ Ivi, p. 123.
⁹⁶ R. Girard, *Il capro espiatorio...*, p. 302.
⁹⁷ Ivi, p. 303.
⁹⁸ Ibidem.
⁹⁹ Ivi, p. 44.
¹⁰⁰ Ivi, p. 303.
¹⁰¹ R. Girard, *Delle cose nascoste...*, p. 325.
¹⁰² Ibidem, p. 501.
¹⁰³ R. Girard, *La vittima e la folla...*, p. 47.
¹⁰⁴ Ivi, p. 50.
¹⁰⁵ R. Girard, *Delle cose nascoste...*, pp. 515-6.
¹⁰⁶ R. Girard, *La violenza e il sacro...*, cfr p. 72.
¹⁰⁷ R. Girard, *Delle cose nascoste...*, p. 326.

¹⁰⁸ R. Girard, *Delle cose nascoste...*, cfr p. 326.

¹⁰⁹ Ivi, p. 525.

¹¹⁰ R. Girard, *La violenza e il sacro...*, p. 77.