

IL PRINCIPIO RESPONDERABILITÀ

L'attualità di Hobbes e Girard, tra stato di natura e capro espiatorio nelle dinamiche amicali

Paolo PARROTTINO

(Università Cattolica del Sacro Cuore)

Abstract: The heuristic fiction of the state of nature described by Hobbes lends itself to showing the causes of violence presence in any group of friends. The mutual fear, which arises from the vainglory of some, finds its natural antidote in the killing of a scapegoat. Girard's mimetic theory highlights the polarization of violence, initially directed by everyone towards everyone, towards an individual who has specific preferential signs of victimization. The structure of the scapegoat's killing, fundamental in the mimetic theory, would not seem to give importance to the fact that the victim has recently been self-victimized. Girard focuses his attention on the crowd's behavior that carries out the lynching: in this way he seems to overlook the responsibility that the scapegoat has towards himself for his social killing. In this regard, a new paradigm of responsibility is proposed: *responderabilità*. Usually, when anyone thinks of an individual's responsibility, he tends to imagine a triadic relationship for which the subject (1) is responsible for his own action (2), with respect to a legal entity or a moral principle (3), therefore always confronting an element external to the acting subject. The concept of *coscienza della responderabilità* aims to maintain the triadic structure of classical responsibility, by making two of the three poles of the paradigm coincide: the *soggetto responderabile* (1) is the one who is aware of being responsible, towards himself (3), for the evaluation, the judgment, the interpretation (2) of the facts that he experiences. In reference to the scapegoat's symbolic killing inside of the group of friends, the *coscienza della responderabilità* would like to bring the focus on the victim itself. The scapegoat is essentially a self-victimizing victim, and the responsibility for his symbolic killing is attributable to his *responderabilità*.

Keywords: State of nature, Scapegoat, Violence, Responsibility, Consciousness.

1. Hobbes: lo stato di natura

In principio erano l'uguaglianza e la vanagloria. Lo stato di natura descritto da Hobbes presenta due presupposti fondamentali: da un lato vi è una condizione di uguaglianza fra gli uomini, che si fonda sul semplice assunto che anche il più fisicamente fragile degli individui ha il potere di uccidere il più forte, di conseguenza gli uomini nello stato di natura sono tra loro uguali: «sono uguali coloro che possono

fare cose uguali l'uno contro l'altro»;¹ d'altro lato vi è una tendenza naturale a nuocere gli altri, dettata da una passione fondamentale per descrivere l'uomo pre-civilizzato: la vanagloria; oltre al fatto che la scarsità di beni, dice Hobbes, può portare più uomini a desiderare la stessa cosa.

Per quanto riguarda questa passione – la vanagloria – è però importante precisare che Hobbes non la attribuisce indistintamente a ogni individuo nel suo stato di natura, bensì a quei pochi che «stimandosi superiori agli altri, vogliono solo che a loro tutto sia lecito, e si arrogano un onore maggiore degli altri».² Tutti gli altri individui, che Hobbes definisce uomini moderati, soccomberebbero sotto la tracotanza dei vanagloriosi se non si difendessero con le loro stesse armi: in questo modo, ciascun individuo nello stato di natura tende a nuocere gli altri, chi per vanagloria, chi per difendere le proprie membra dai vanagloriosi. Nel *Leviatano* sembra essere ancora più drastico su questa passione fornitaci in dono dalla natura, e la estende a elemento peculiare di ogni essere umano quando afferma che:

in primo luogo considero come un'inclinazione generale di tutto il genere umano, un perpetuo e incessante desiderio di potere sempre più grande, che cessa solo con la morte.³

Inoltre, non essendoci nello stato di natura alcun potere superiore che possa giudicare della legittimità – in base a quali valori poi? – dell'operato di ciascun individuo, ed essendo quindi ciascuno giudice di ciò che sia giusto o ingiusto, bene o male, ciò che caratterizza maggiormente lo stato di natura è il diritto di tutti su tutte le cose: lo *ius in omnia*. La mancanza di valori assoluti nello stato di natura è data dal fatto che ogni uomo agisce in base ai propri desideri e alla ricerca del proprio utile; ma ciò che costituisce il desiderio o l'utile per un individuo, può allo stesso tempo costituire una fonte di male per un altro che ha bisogni e quindi desideri differenti. Hobbes è categorico su questo punto e afferma che:

ciascuno per diritto naturale giudica se i mezzi a cui ricorre o le azioni che sta per compiere siano o no necessari alla conservazione della sua vita o delle sue membra.⁴

Il bene e il male corrispondono ai giudizi soggettivi di ogni membro della moltitudine, e fino a quando non viene istituito il potere sovrano, tale diritto su tutte le cose sarà la causa principale della diffidenza tra gli uomini:

¹ Thomas HOBBS, *Elementa philosophica de cive* (1642), a cura di Tito Magri, *De Cive. Elementi filosofici sul cittadino*, Editori Riuniti, Roma, 2014, p. 83.

² *Ibid.*

³ Norberto BOBBIO, *Thomas Hobbes*, Einaudi, Torino 1989, p. 40.

⁴ HOBBS, *De Cive*, p. 85.

ius in omnia, cioè il diritto su tutte le cose, significa che là dove le leggi civili non hanno ancora introdotto un criterio di distinzione tra il mio e il tuo, ogni uomo ha il diritto di impadronirsi di tutto ciò che cade in suo potere, oppure di tutto ciò che è utile alla sua conservazione.⁵

Questa condizione naturale di uguaglianza delle forze, di tendenza a nuocersi l'uno con l'altro e di diritto di tutti su tutte le cose genera un insopportabile timore reciproco. Su questo punto Hobbes ci tiene a puntualizzare che il timore non deve essere confuso con il terrore; quest'ultimo porta l'uomo a immobilizzarsi – il che non accade nello stato di natura – mentre il timore di cui parla consiste essenzialmente in:

una previsione del male futuro; e ritengo che sia proprio di chi ha paura non solo il fuggire, ma anche il sospettare, il diffidare, lo stare in guardia, il far sì di non avere nulla da temere.⁶

È evidente secondo Hobbes che una tale condizione sia insopportabile proprio perché contrasta con ciò che lui definisce il fondamento del diritto naturale. Ma andiamo per gradi.

L'uomo è un essere razionale. La retta ragione è ciò che caratterizza l'uomo adulto – vengono quindi esclusi i pazzi e i bambini – e che fornisce all'individuo, se correttamente utilizzata, dei dettami naturali per conservare la propria vita. La ragione umana non ha per il filosofo di Malmesbury una valenza ontologica, bensì metodologica; non ha una funzione metafisica, bensì strumentale; la ragione non è un qualcosa che ci permette di conoscere l'essenza delle cose: è semplicemente un calcolo che, «date certe premesse, ci permette di ricavare necessariamente certe conclusioni».⁷ La ragione umana funziona come una semplice calcolatrice che, con il processo della deliberazione, utilizza come materia del suo lavoro le idee acquisite con l'esperienza e le confronta attraverso operazioni assimilabili all'addizione e alla sottrazione. Utilizzando rettamente la ragione, l'uomo nello stato di natura può conoscere alcuni dettami universali utili alla propria sopravvivenza: le leggi naturali, ossia quei precetti della retta ragione che consentono di conseguire il fondamento ultimo del diritto naturale, secondo il quale «ciascuno difende la sua vita e le sue membra per quanto è in suo potere».⁸

Risulta necessaria una precisazione: le leggi di natura in realtà non sono leggi, bensì semplici «dettami della retta ragione riguardo ciò che si deve fare o non fare per

⁵ BOBBIO, *Thomas Hobbes*, p. 39.

⁶ HOBBS, *De Cive*, p. 82.

⁷ BOBBIO, *Thomas Hobbes*, p. 44.

⁸ HOBBS, *De Cive*, p. 84.

conservare, quanto più a lungo possibile, la vita e le membra».⁹ Con ciò si deve intendere che le regole fornite dalla ragione obbligano solamente in foro interno – in coscienza – e non anche in foro esterno, ossia nelle azioni. Le leggi naturali sono chiare a chiunque utilizzi rettamente la ragione, ma non ci obbligano nell'agire se la nostra vita viene messa impunemente in pericolo da chi non le rispetta, come fa chi è mosso da vanagloria.

Insomma, le leggi naturali obbligano solo in coscienza; in questo modo l'autore del *Leviatano* conferma ancora una volta che lo stato di natura sia insopportabile e che nemmeno l'uso della ragione in sé possa fare da argine al timore e alla guerra di tutti contro tutti. Il rimedio a questo male non è naturale, è anzi ciò che di più artificiale ci possa essere, l'artefatto per antonomasia: lo Stato. Se le leggi naturali in sé non sono efficaci, lo sono nel loro invito ad abbandonarle, e ad affidare il giudizio sul bene e sul male a un potere sovrano, esterno e superiore, quel Leviatano che sarà l'unico antidoto al male dello stato di natura. Ma siamo sicuri che non rimanga alcuna traccia della guerra di tutti contro tutti, del timore reciproco e della vanagloria, all'interno dello stato civile?

Per proporre una risposta articolata a questo quesito – centrale nella mia proposta – dobbiamo soffermarci per un istante sulle parole di un grande autore da poco scomparso: René Girard. La sua prospettiva, secondo la quale l'uccisione del capro espiatorio è elemento fondante di ogni società e cultura, sarà il secondo pilastro – insieme allo stato di natura descritto da Hobbes – per rispondere alla precedente domanda, dietro la quale permane un quesito più ampio e non meno interessante: in cosa consiste l'*attualità* di due autori più o meno distanti da noi? Cosa di *vero* hanno da dirci *oggi* Hobbes e Girard?

2. Girard: il capro espiatorio

Iniziamo con un accenno alla teoria mimetica di René Girard: l'antropologo francese organizza la sua tesi su un passaggio semplice e chiaro, dal desiderio mimetico si passa alla rivalità mimetica, che inevitabilmente sfocia in una crisi mimetica attenuata soltanto dall'eliminazione di un capro espiatorio.¹⁰ René Girard attua una distinzione fra appetiti e desideri: gli appetiti sono quei bisogni primari di carattere fisiologico che non sono necessariamente mediati da un modello. Può comunque accadere che nasca

⁹ *Ivi*, p. 89.

¹⁰ Per una spiegazione più dettagliata del meccanismo mimetico, si faccia riferimento a René GIRARD, *La Violence et le sacré*, Grasset, Paris 1972, tr. it. Ottavio Fatica e Eva Czerkl, *La violenza e il sacro*, Adelphi Edizioni, Milano 1980.

una rivalità anche attorno a un bisogno primario, non appena si presentasse un modello da imitare. Il desiderio invece è sempre mediato in un rapporto mimetico e a tal proposito Girard afferma:

Se il desiderio fosse soltanto mio, esclusivo, finirei per desiderare sempre le stesse cose. Ma un desiderio inteso in questo modo non è molto diverso dall'istinto, presente in ogni meccanismo biologico. (...) Il desiderio mimetico è il solo tipo di desiderio che può essere libero, cioè essere vero desiderio, perché deve scegliersi un modello.¹¹

Quello del desiderio mimetico è quindi per Girard un processo triangolare che vede il soggetto imitare inconsciamente il modello in vista del conseguimento dell'oggetto. Il valore dell'oggetto e la desiderabilità che esso incarna sono solo apparenti e si mostrano esclusivamente al principio del meccanismo mimetico: l'oggetto infatti perde gradualmente importanza e scompare progressivamente dall'attenzione dei contendenti fino all'esplosione della rivalità mimetica.

Se due persone litigano per un certo oggetto, ecco che esso acquista più valore agli occhi di chi guarda. In questo modo il meccanismo attrae un numero sempre maggiore di persone e così facendo diventa ancora più attraente. Contemporaneamente l'oggetto del desiderio tende a sparire, a essere distrutto, e a diventare solo un pretesto irrilevante, in modo tale che la mimesi si trasforma solo in puro antagonismo.¹²

La rivalità mimetica tra soggetto e modello è dunque un processo che si autoalimenta fino a quando si creano i doppi e l'oggetto iniziale scompare, per così dire, dalla vista dei due contendenti. In merito al concetto cardine di 'doppi' riportiamo quanto afferma Girard in *Origine della cultura e fine della storia*:

I doppi si creano nel momento in cui l'oggetto scompare nella foga della rivalità: i due rivali, sempre più preoccupati di sconfiggersi l'un l'altro, non badano più a ottenere l'oggetto della contesa, che a quel punto diventa irrilevante. (...) In questo modo i due rivali diventano sempre meno differenziati e sempre più identici, doppi appunto.¹³

Il fenomeno dei doppi è essenzialmente l'indifferenziazione tra soggetto e modello e avviene nel momento culminante dello *skandalon*.¹⁴

¹¹ René GIRARD, *One long argument from Beginning to the End*, 2002, by René Girard, Pierpaolo Antonello, Joao Cezar de Castro Rocha, tr. it. Eliana Crestani, *Origine della cultura e fine della storia*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2003, p. 33.

¹² *Ivi*, p. 36.

¹³ *Ivi*, p. 32.

¹⁴ Il momento dello *skandalon* è essenzialmente il momento della rivalità mimetica.

Vorrei ribadire che *skandalon* nel Vangelo significa rivalità mimetica. Si tratta di tutte quelle ambizioni vuote, di quel ridicolo antagonismo che si tramuta in risentimento che tutti proviamo gli uni per gli altri.¹⁵

È in questo momento che si attua il meccanismo del capro espiatorio, l'escalation mimetica ha raggiunto il suo apice, la violenza imperversa tra i membri della società ormai indifferenziati tra loro: per evitare una distruzione di massa viene identificata una vittima – che presenta specifici segni vittimari –, il capro espiatorio verso cui si dirige la violenza del gruppo. La scelta del capro espiatorio dunque non avviene in maniera *puramente*¹⁶ casuale: esso si mostra come un'eccezione ed esibisce *deformità fisiche* verso le quali la gente dimostra di avere «un'antipatia naturale».¹⁷ Infatti Girard afferma che sarebbe preferibile parlare di arbitrarietà della scelta, piuttosto che di casualità in senso stretto.¹⁸

Il capro espiatorio nasce dallo spostamento dalla mimesi dell'oggetto, che divide, alla mimesi di antagonismo, che unisce, così l'indifferenziazione si risolve con la polarizzazione della violenza del gruppo contro un'unica vittima.

Tale vittima effettivamente prende il posto di tutti coloro che fino a un attimo prima erano divisi da mille scandali, e che adesso si riuniscono unanimi contro un solo bersaglio.¹⁹

Da uno scontro di 'tutti contro tutti' si passa così a uno scontro di 'tutti contro uno'. In un passo del testo *Origine della cultura e fine della storia*, Girard riassume efficacemente tale spostamento:

Una volta che l'oggetto scompare definitivamente, la proliferazione dei doppi prende il sopravvento e questo porta inevitabilmente alla crisi mimetica. La violenza antagonistica che spesso ne deriva si diffonde anch'essa mimeticamente attraverso l'accumularsi della reciprocità della vendetta, conducendo il gruppo sociale a uno stato di crisi radicale, di tutti contro tutti. A questo punto è necessario fermare la crisi e salvare la comunità dall'autodistruzione. La forma di riappacificazione più efficace è far convergere la furia collettiva su di una sola vittima scelta a caso: il capro espiatorio. Accade che improvvisamente, nella frenesia della violenza mimetica collettiva, si crei un punto focale nella forma di un colpevole, colui che viene considerato come la causa del disordine che

¹⁵ GIRARD, *Origine della cultura e fine della storia*, p. 37.

¹⁶ *Ivi*, p. 40.

¹⁷ *Ivi*, p. 41.

¹⁸ *Ibid.*

¹⁹ René GIRARD, *Je vois Satan tomber comme l'éclair*, Grasset e Fasquelle, Paris 1999, a cura di Giuseppe Fornari, *Vedo Satana cadere come la folgore*, Adelphi Edizioni, Milano 2001, p. 59.

ha portato la comunità sull'orlo della distruzione. Questo qualcuno viene identificato e ucciso con la partecipazione unanime di tutta la comunità.²⁰

Mi limito semplicemente ad accennare che dall'uccisione della vittima si giunga poi alla nascita del rito, quindi della religione, e come la figura di Cristo sia in un certo senso una denuncia proprio del meccanismo del capro espiatorio e dell'innocenza della vittima sacrificale.²¹

Ciò che vorrei sottolineare è invece il concetto di *meconnaissance*: il meccanismo mimetico è sostanzialmente inconscio secondo Girard, gli aggressori infatti credono che la vittima sia veramente colpevole e tutto ciò che precede l'uccisione della vittima, l'imitazione del modello e la violenza, è vissuto in modo inconsapevole dai membri della comunità. Il rapporto tra l'individuo e il suo modello dunque è necessariamente violento in quanto si esplica – nella fase iniziale, come abbiamo visto – in una dinamica di scontro per l'appropriazione di un oggetto. L'imitazione reciproca dei due contendenti è violenta proprio perché inconscia: se l'imitazione dell'altro fosse consapevole non vi sarebbe violenza, perché si prenderebbe coscienza della “natura pretestuosa” dell'oggetto.

Sempre in *Origine della cultura e fine della storia* René Girard afferma sul misconoscimento:

Questo è il ruolo chiave della *meconnaissance*: permette di avere l'illusione di accusare qualcuno che si crede veramente colpevole e che quindi merita di essere punito. Per poter avere un capro espiatorio bisogna che uno non sia in grado di percepire la verità delle cose e di conseguenza non possa rappresentare la vittima come capro espiatorio.²²

Non vi è modo migliore per descrivere il misconoscimento della violenza inarrestabile che necessariamente infetta ogni società, che prendere in considerazione l'analisi girardiana del bacchanale di Euripide, presentata nel testo *La violenza e il sacro*.²³ Dioniso è il vero protagonista della tragedia. Prima di essere dio della vite e del vino, egli è fondamentalmente il dio della furia omicida. Ogni manifestazione umana a lui associata, dall'ebbrezza dell'alcool, all'irrazionalità, passando per l'ispirazione profetica, germoglia indistintamente dall'unico seme della cieca violenza. Dioniso è violenza e nella tragedia delle *Baccanti* vediamo come la violenza si sia fatta uomo.

²⁰ GIRARD, *Origine della cultura e fine della storia*, p. 36.

²¹ Per un approfondimento sul ruolo del cristianesimo e della figura di Cristo si faccia riferimento a René GIRARD, *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, Grasset & Fasquelle, Paris 1978, tr. it. Rolando Damiani, *Delle cose nascoste sin dalla fondazione del mondo*, Adelphi, Milano 1983.

²² GIRARD, *Origine della cultura e fine della storia*, pp. 45-46.

²³ René GIRARD, *La Violence et le sacré*, Grasset, Paris, 1972, tr. it. Ottavio Fatica e Eva Czerkl, *La violenza e il sacro*, Adelphi Edizioni, Milano 1980.

Girard ci racconta che il dio, dopo aver diffuso il suo culto in Asia, torna a Tebe – sua città natale – sotto le sembianze di un seducente giovane. In concomitanza con il ritorno di Dioniso, le donne di Tebe abbandonano le proprie abitazioni e si precipitano estasiato sul monte Citerone. Ha così inizio il baccanale:

Idilliaca in un primo tempo, la corsa errabonda delle Baccanti presto si trasforma in un incubo cruento. Le donne scatenate si scagliano indistintamente sugli uomini e sulle bestie.²⁴

Soffermiamoci un istante su due concetti essenziali: la violenza suscitata dal ritorno di Dioniso nelle donne tebane assume fin da subito la forma di una corsa errabonda. Ciò vuol dire che il furore e la rabbia si incanalano verso innumerevoli direzioni, senza essere teleologicamente guidati. Le baccanti vagano estasiato senza sapere dove stanno andando. Il carattere caotico e multidirezionale della violenza è sottolineato anche dall'avverbio *indistintamente*, con cui Girard descrive la cecità della furia omicida che si rivolge sia agli uomini che alle bestie. Nel drammatico quadro dipinto da Euripide prevalgono i colori della violenza: essa «è sicura di trionfare».²⁵ L'escalation mimetica figlia della furia omicida elimina qualsiasi differenza tra le baccanti, così da creare i doppi mostruosi:

Il baccanale perpetua un aspetto essenziale della crisi sacrificale che è l'annullamento delle differenze. Dapprima pacifica, la non-differenza dionisiaca scivola rapidamente in una indifferenziazione violenta particolarmente spinta.²⁶

È la festa della violenza e Dioniso, sotto le sembianze di un efebo dai capelli lunghi, fomenta di persona il disordine e la distruzione.

Un altro personaggio della tragedia parrebbe in un primo momento darci qualche speranza di lucidità e legalità in questo turbinio timotico indifferenziato: Penteo, re di Tebe. Girard ci dice tre cose su Penteo che a mio parere sono di fondamentale importanza per comprendere al meglio il suo ruolo all'interno della tragedia: innanzitutto egli non è un uomo qualunque all'interno della comunità, bensì ne è il re. In secondo luogo egli «si ostina a negare la divinità del cugino»²⁷ (Dioniso è cugino di Penteo). Infine Penteo «arriva da fuori».²⁸

²⁴ *Ivi*, p. 180.

²⁵ *Ivi*, p. 181.

²⁶ *Ibid.*

²⁷ *Ivi*, p. 180.

²⁸ *Ibid.*

Partiamo dal primo punto: Penteo è l'incarnazione della legge positiva, e l'essenza stessa della legge è sia la possibilità di stabilire quali siano i comportamenti accettabili e quali no, ma soprattutto la capacità di punire chiunque non modelli il proprio atteggiamento nei parametri accettati e stabiliti dalla legge stessa. Ora, la presenza di Dioniso minaccia l'autorità di Penteo in quanto contrappone alla legge positiva della città la legge divina della violenza, è per questo motivo che a mio parere il re di Tebe non riconosce la divinità di Dioniso. Riconoscere la divinità del cugino significherebbe legittimarne la legge, e creare così uno statuto parallelo all'interno della città: due autorità equiparabili non sono possibili in uno stesso Stato, perché qualora vi fossero vorrebbe dire essere davanti a due Stati distinti che bramano sulla stessa giurisdizione. La legge positiva di Penteo si contrappone in un primo momento alla legge divina di Dioniso, una legge senza regole e senza punizioni. La legge dionisiaca elimina le differenze e in questo modo distrugge lo Stato: «l'eruzione dionisiaca è la rovina delle istituzioni, è il crollo dell'ordine culturale».²⁹ Il suo unico scopo è la manifestazione della legge stessa, ossia della violenza.

Infine come abbiamo ricordato, Girard afferma che Penteo arriva da fuori: questo movimento iniziale dall'esterno all'interno rende perfettamente chiara l'immagine del re che – non essendo ancora contagiato dall'epidemia timotica – preserva quella lucidità che permette all'osservatore esterno di esprimere un giudizio obiettivo su ciò che i suoi occhi vedono, a differenza della cecità caratterizzante le baccanti in preda all'estasi dionisiaca e alla sete di sangue. Sull'orlo del cerchio invisibile della violenza dionisiaca, Penteo testimonia la crudeltà dell'epidemia: «Torno da un viaggio per avere notizia del male inatteso che colpisce la nostra città».³⁰ Euripide rappresenta efficacemente la forza centripeta della furia omicida con l'immagine di Penteo che respinge suo nonno mentre questi tenta di convincerlo a prendere parte al baccanale.

Il male inatteso di cui parla Penteo è ovviamente la crisi sacrificale, la violenza mimetica e la sua escalation che hanno raggiunto il culmine della sopportabilità: per porre fine a questa situazione insostenibile vi è bisogno di una vittima sacrificale. Se il re di Tebe, come abbiamo visto, riesce inizialmente a mantenere una certa distanza dall'epidemia e una buona lucidità di giudizio, a un certo punto viene anch'egli sopraffatto da un malsano desiderio: si traveste da baccante e si dirige al Citerone per spiare le donne. La legge positiva ha ceduto il passo alla legge divina. Le istituzioni non hanno retto il peso della violenza e Penteo ha preso parte al macabro carnevale. La crisi sacrificale delle baccanti può essere fermata solo grazie all'uccisione di un capro

²⁹ *Ivi*, p. 181.

³⁰ *Ivi*, p. 180.

espiatorio sul quale sarà convogliata la violenza di ogni singolo individuo che fino a quel momento si esprimeva in direzioni innumerevoli e casuali. Senza sorpresa, la vittima sacrificale sarà proprio Penteo, al quale si possono attribuire i segni vittimari tipici dell'individuo che vive ai margini della società: il venire da fuori e l'essere re di Tebe lo pone infatti in una situazione di confine, tale per cui può da un lato essere riconosciuto come un pericolo *esterno*, dall'altro essere considerato un elemento *interno* alla società per potersene addossare le colpe (e i colpi). Il *pharmakos*, l'uccisione del capro espiatorio, deve coinvolgere un soggetto interno e al tempo stesso esterno alla comunità per poter funzionare, ossia deve esserne – sia “in alto” che “in basso” – un elemento di confine.

Ciò che ci interessa maggiormente però è la modalità di immolazione del capro espiatorio, infatti Girard, riportando le fasi finali della vicenda:

Le Baccanti si precipitano su un armento di vacche che dilaniano con le loro mani, scambiandole per gli uomini che hanno disturbato il loro folleggiare. Penteo, delirante di rabbia, attacca un toro nella sua stalla, credendo di legare Dioniso stesso. Agave commette l'errore opposto; quando le Baccanti scoprono suo figlio Penteo, intento a spiarle, Agave lo scambia per un giovane leone e gli assesta i primi colpi.³¹

Siamo giunti al punto e possiamo infatti constatare con semplicità come le varie manifestazioni della violenza e la conseguente uccisione del capro espiatorio seguano costantemente una falsa credenza, un mancato riconoscimento o uno scambio di persona (persino uno scambio tra animali e persone): è il misconoscimento caratterizzante la crisi mimetica di cui parla Girard che porta la stessa madre di Penteo a scagliare la prima pietra e porre così fine allo *skandalon*. Non a caso è Agave a dare il via al sacrificio purificatore: la scelta della madre sottolinea a mio parere il carattere di indifferenziazione e di misconoscimento della crisi sacrificale. Per non riconoscere il proprio figlio, anzi per scambiarlo per un leone (quindi per una minaccia), la furia omicida dionisiaca deve aver totalmente distrutto la struttura socio-politica della comunità e offuscato il giudizio individuale di ciascun membro. Inoltre, sacrificando Penteo si sacrifica la legge positiva e la si sottomette alla pseudo-legge dionisiaca della violenza. La mancanza di consapevolezza, l'incoscienza, la cecità del giudizio sono terreno fertile e necessario per far germogliare il seme infetto di Dioniso.

Nella tragedia appena analizzata l'unico giudizio lucido proviene da Penteo prima di essere infettato dal virus timotico. Il misconoscimento è quel velo di Maya che cela indistintamente il noumeno dell'irrazionale violenza. Come afferma Girard non si può vedere in Dioniso altro che il dio del linciaggio riuscito. È proprio questo linciaggio che

³¹ *Ivi*, p. 182.

porrà fine alla minaccia intestina e allontanerà il morbo virulento dalla comunità, per fare ciò però è essenziale che vi partecipino tutti quanti: nel sacrificio vi è esigenza di unanimità. Più avanti nel testo troveremo pressoché le stesse dinamiche, all'interno del gruppo di amici, che cercherò di presentare.

3. Dinamiche amicali: dallo stato di natura al capro espiatorio

Cercherò ora di rispondere alla domanda con cui ho concluso il paragrafo 1, mostrando come a mio parere le caratteristiche e le condizioni descritte da Hobbes nello stato di natura, e le dinamiche della teoria mimetica presentata da Girard, siano peculiari in qualsiasi gruppo di amici. Nel descrivere i vari momenti in cui le persone si riuniscono tra loro, Hobbes si sofferma anche sulle riunioni tra amici, e con il suo stile semplice e diretto ci ricorda che:

in queste riunioni per lo più si dà addosso agli assenti, se ne esaminano, giudicano, condannano e volgono in ridicolo la vita, i detti e i fatti. E neppure chi partecipa alla conversazione è risparmiato, non appena abbandona la riunione; così che non aveva tutti i torti quella persona che era solita lasciare per ultima il luogo della conversazione.³²

Ma da dove scaturisce questa violenza? Essa si alimenta quotidianamente a causa di incomprensioni, gelosie, divergenze di pensiero e obiettivi – anche molto banali – frutto della vanagloria che caratterizza la nostra esistenza. Dioniso riposa in ognuno di noi, pronto a destarsi al primo apparir di controversie. Lo stesso Hobbes, come abbiamo visto sopra, precisa che gli uomini non si riuniscono in società per natura, ma per accidente, per assecondare i propri bisogni e per vanagloria:

Quindi non cerchiamo per natura dei soci, ma di trarre da essi onore e vantaggio: questi desideriamo in primo luogo, quelli secondariamente.³³

In sostanza, la violenza fa inevitabilmente parte della vita quotidiana del gruppo di amici – così come è peculiare nello stato di natura descritto da Hobbes – e assume, almeno in una fase iniziale, una pluralità di direzioni, poiché essa è rivolta da tutti contro tutti. Dopo questa iniziale fase di violenza diffusa, il gruppo percepisce l'elemento fragile tra i membri e l'escalation della violenza finisce per incanalarsi contro di esso. In questo modo prende vita quel circolo vizioso dell'escalation mimetica alimentato incessantemente da vendette reciproche senza fine, come ci ricorda Girard infatti:

³² HOBBS, *De Cive*, pp. 80-81.

³³ *Ibid.*

La vendetta si vuole rappresaglia e ogni rappresaglia ne attira di nuove. La vendetta costituisce dunque un processo infinito, interminabile. Rischia di provocare una vera e propria reazione a catena dalle conseguenze rapidamente fatali in una società di dimensioni ridotte.³⁴

Questo meccanismo delle prove di forza è ciò che fa esplodere l'escalation mimetica tra i membri del gruppo. Possiamo trovare ulteriori conferme da un passo del *De Cive* che riporto per la semplicità con la quale condensa in poche righe tutti gli elementi fondamentali delle dinamiche che sto cercando di descrivere:

Poiché ogni piacere e ogni ardore dell'animo consiste nel trovare qualcuno, confrontandoci con il quale possiamo trarre un sentimento più alto di noi stessi, è impossibile non mostrare, qualche volta, l'odio e il disprezzo reciproco con il riso, le parole, i gesti, o qualche altro segno.³⁵

Veniamo ora alla prospettiva della vittima: fino ad ora, essa è soltanto una 'vittima designata'. Il suo divenire capro espiatorio, a mio parere, consiste ultimamente in una 'autovittimizzazione'.³⁶ Davanti ai continui attacchi e all'isolamento in cui si trova all'interno del gruppo, la vittima non ha forza di reagire, si sente impotente contro la sommatoria delle violenze dei compagni e, impossibilitata a mettere in atto esibizioni di forza, reagisce mostrando il proprio dolore nei confronti delle azioni dei complici attraverso atteggiamenti impregnati di sconforto, tristezza, sottomissione, pesantezza. È proprio in questo momento che la vittima designata diviene capro espiatorio, il suo dolore è linfa vitale per le persone che sfogano le incomprensioni interne al gruppo sulla vittima ormai autovittimizzata. Ritroviamo ancora una volta nella parole di René Girard un possibile sostegno alle mie affermazioni:

il sacrificio polarizza le tendenze aggressive su vittime reali o ideali, animate o inanimate, mai suscettibili comunque di essere vendicate, uniformemente neutre e sterili sul piano della vendetta.³⁷

La sterilità timotica del capro espiatorio è figlia della sua autovittimizzazione. La manifestazione del dolore e il lamento del capro espiatorio legittimano in un certo senso gli attacchi dei complici in quanto li deresponsabilizzano polarizzando – oltre alla

³⁴ GIRARD, *La violenza e il sacro*, p. 31.

³⁵ HOBBS, *De Cive*, p. 84.

³⁶ L'ipotesi per la quale il divenire capro espiatorio della vittima designata consista in un'autovittimizzazione prende spunto dalla teoria mimetica proposta in Gianfranco MORMINO, *Per una teoria dell'imitazione*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2016.

³⁷ GIRARD, *La violenza e il sacro*, p. 35.

violenza – la responsabilità della sofferenza della ‘vittima autovittimizzata’ sulla vittima stessa in quanto sterile di vendetta e incapace di reagire.

Con il divenire capro espiatorio della vittima designata conseguentemente alla sua autovittimizzazione si ha infatti una situazione di forte polarizzazione e sedimentazione della violenza: «Il sacrificio polarizza sulla vittima i germi del dissenso sparsi ovunque e li dissipa proponendo loro un parziale appagamento».³⁸ Poco più sotto nel testo di Girard, l’autore francese specifica quale sia il denominatore comune dell’efficacia sacrificale:

Tale denominatore è la violenza intestina; sono i dissensi, le rivalità, le gelosie, le liti tra vicini che il sacrificio pretende innanzitutto di eliminare, è l’armonia della comunità che esso restaura, è l’unità sociale che esso rafforza.³⁹

Il dolore del capro espiatorio deve essere vivo e presente nella vita del gruppo per poter assorbire i dissidi tra i membri. Infatti non è possibile designare una vittima totalmente esterna al gruppo, come abbiamo visto nel precedente paragrafo. Il capro espiatorio deve necessariamente essere interno al gruppo, il che è confermato ancora una volta dalle parole di René Girard:

Abbiamo visto che tutte le vittime, anche animali, per saziare opportunamente la sete di violenza, devono somigliare a coloro che esse sostituiscono.⁴⁰

Mentre Girard afferma che in essa vengono riscontrati dal gruppo dei segni preferenziali di vittimizzazione, nello scenario da me descritto il capro espiatorio è individuato ma non vittimizzato dal gruppo, bensì si autovittimizza, ha dunque nelle sue mani la possibilità di scegliere se essere sacrificato o se reagire. Riporto lo stesso Girard per sottolineare questo concetto:

La sovranità reale o illusoria, duratura o temporanea, è sempre radicata in una interpretazione della violenza fondatrice imperniata sulla vittima espiatoria.⁴¹

La temporanea pace sociale conseguente all’autovittimizzazione si fonda necessariamente su una interpretazione dei fatti. La vittima designata che si autovittimizza assume come forma di difesa quell’immobilismo che porta inevitabilmente al dolore, e questo sottolinea il fatto che sia errato dire che sono gli altri

³⁸ *Ivi*, p. 22.

³⁹ *Ibid.*

⁴⁰ *Ivi*, p. 27.

⁴¹ *Ivi*, p. 172.

a sceglierla definitivamente come capro espiatorio. Il punto centrale della questione è la riabilitazione del soggetto come causa adeguata del suo destino. Erroneamente si tende ad assolutizzare ogni fatto, a renderlo autonomo e incontrollabile ai nostri occhi: è questo ciò che compie, a mio parere, chi mette in atto la strategia dell'autovittimizzazione. Ciò che si deve sempre cercare è la consapevolezza di essere responsabili dell'interpretazione di ciò che si sta vivendo.

Quello che ho cercato di mostrare è che lo stato di natura descritto da Hobbes sia la migliore rappresentazione di quanto quotidianamente avviene all'interno di un gruppo di amici, così come l'uccisione del capro espiatorio – centrale nel pensiero di Girard – sia la necessaria soluzione a cui ciascun gruppo si deve affidare per poter sopravvivere. Le dinamiche amicali sono inevitabilmente caratterizzate da quelle passioni che portano l'uomo dello stato pre-civile a vivere in un costante stato di timore. Per questa ragione, non potendo costituire un potere estraneo e superiore al gruppo attraverso un *pactum unionis* (in quel caso si tratterebbe di un'associazione), gli elementi del gruppo individuano una vittima sulla quale scaricare il loro carico di rabbia, timore e incomprensioni: la vittima designata, la quale è responsabile della propria vittimizzazione o della propria salvezza sociale.

Il passaggio dal “tutti contro tutti” al “tutti contro uno” mimetico permette al Principe di questo mondo di prevenire la distruzione totale del proprio regno, placando la collera della folla e ripristinando la tranquillità indispensabile alla sopravvivenza di qualunque comunità umana.⁴²

Se dunque la condizione di partenza è assimilabile a quella presente nello stato di natura hobbesiano – caratterizzata cioè da timore reciproco e dall'assenza di un potere superiore alla moltitudine in grado di dirimere le controversie e arginare la violenza mimetica –, il punto di arrivo non potrà ovviamente essere la costituzione contrattualistica di un'entità terza (non si tratterebbe più di un gruppo di amici); allora la soluzione è da rintracciare – come ho cercato di rendere chiaro – in un meccanismo analogo a quello proposto da Girard in riferimento all'uccisione del capro espiatorio. La differenza sostanziale – rispetto a Girard – consiste nel riconsiderare la vittima sacrificale come responsabile ultima della propria uccisione sociale. Ciò sarà fatto a partire dall'esplicitazione e dall'analisi del concetto di responderabilità, proposte nel prossimo paragrafo.

⁴² GIRARD, *Vedo Satana cadere come la folgore*, p. 61. Il «Principe di questo mondo» è Satana.

4. Per un nuovo paradigma della responsabilità

Il termine responsabilità deriva dal latino *respondere* e per responsabile si intende dunque qualsiasi azione, o atteggiamento in generale, che risponda a un principio morale o a una norma giuridica. Nella concezione tradizionale del termine quindi l'essere responsabile consiste nel rendere conto – nel momento della scelta delle proprie azioni – a qualcosa di trascendente, o comunque a qualcosa di esterno al soggetto responsabile. L'essere responsabile è un rispondere a un qualcosa d'altro da sé nel momento della scelta delle proprie azioni.

Nel dizionario della lingua italiana, alla voce responsabilità si legge: «obbligo di rispondere delle proprie azioni o di quelle di altri»; qui si sottintende evidentemente una risposta che il soggetto è in obbligo di dare a terzi, sia che essi siano soggetti giuridici, sia che siano principi morali. La responsabilità ha sempre fatto riferimento a un rapporto triadico, i cui poli della relazione sono inevitabilmente distinti l'uno dall'altro: lo schema triadico della responsabilità vede ultimamente un soggetto (primo polo), che risponde della propria azione (secondo polo), a una norma morale o giuridica, o a un individuo o istituzione (terzo polo).

Cerchiamo per un momento di discostarci da questa descrizione del termine, per poter mettere in luce quell'aspetto della responsabilità che consiste sì in una risposta, ma che non si riferisca più a una norma giuridica o a un imperativo morale, bensì una risposta che riguardi il soggetto stesso – nel momento della valutazione del fatto esperito – nei confronti di se stesso. Il soggetto responsabile è in primis l'individuo che risponde a se stesso. Ciò che intendo quando parlo di coscienza della responsabilità della valutazione dei fatti è che l'individuo si trova nella situazione in cui si conosce come rispondente, solo a se stesso, di ciò che vive, e quindi di tutte le valutazioni sui fatti di cui è intrisa la sua esperienza. Suggerirei dunque di utilizzare un altro termine per intendere al meglio il concetto di responsabilità dell'interpretazione.

Il termine che suggerisco è quello di 'responderabilità' e con tale termine vorrei semplicemente indicare "la valutazione, o il giudizio, del fatto". La coscienza della responsabilità della valutazione dei fatti è ultimamente 'coscienza della responderabilità': il soggetto deve sempre conoscersi come rispondente ultimo di ciò che vive, delle valutazioni che attribuisce ai fatti, in modo tale da allontanare ogni possibilità di de-responsabilizzazione e di conseguente giustificazione di fronte a ciò che esso giudica come negativo. In questo modo il mio intento è quello di modificare in parte lo schema triadico che da sempre forma la struttura ultima della relazione della responsabilità. Con la coscienza della responderabilità lo schema triadico permane, ma i contenuti dei poli si riducono a due: il soggetto giudicante (primo polo), il fatto

giudicato (secondo polo), lo stesso soggetto giudicante che subisce le conseguenze della propria valutazione dei fatti (terzo polo).

In poche parole, volendo inserire il concetto di responderabilità all'interno del quadro del gruppo di amici che stiamo analizzando, la vittima designata che mette in atto la strategia dell'autovittimizzazione non è altro che un soggetto che rifiuta la propria responderabilità, è un soggetto che non fa riferimento a se stesso per la valutazione di ciò che gli accade e dunque mette in atto una strategia di colpevolizzazione assoluta dei soggetti esterni, come se loro – e non lui – fossero i responsabili ultimi della propria situazione di disagio.

In psicologia la coscienza è definita come «uno stato particolare della mente in cui si ha conoscenza dell'esistenza di sé e dell'ambiente».⁴³ La definizione fa decisamente a caso nostro, apportando le opportune modifiche e precisazioni: essa è una tautologia, in quanto “coscienza” e “conoscenza dell'esistenza” significano la stessa cosa. *Definiens* e *definiendum* coincidono, dunque questa sembrerebbe essere una definizione impropria. Propongo comunque di partire da questa esplicitazione che, benché tautologica, grazie ad opportune modifiche può risultare utile per la mia argomentazione.

Riterrei più utile ai fini della chiarezza dello scritto definire la coscienza come “uno stato particolare della mente in cui si ha conoscenza dell'esistenza di sé nell'ambiente e dell'esistenza dell'ambiente nel sé cosciente”. Come è evidente, la forma tautologica permane, ma il contenuto – che è ciò che davvero ci interessa – è notevolmente differente. Intendo semplicemente dire che l'individuo deve sentirsi esistente in relazione all'ambiente che lo condiziona, ma allo stesso tempo deve conoscere l'esistenza dell'ambiente in quanto elemento a sua volta condizionato e filtrato dall'interpretazione inevitabile del soggetto. La definizione psicologica di coscienza lascia trasparire un divario ampio tra il soggetto cosciente e l'ambiente, ed è proprio questo che con il concetto di coscienza della responderabilità io vorrei evitare di mettere in luce.

Un tale divario giustificerebbe la scelta dell'autovittimizzazione poiché darebbe la possibilità di deresponsabilizzarsi attribuendo totalmente la causa delle emozioni negative e dei sentimenti di sconforto a un qualcosa di completamente estraneo al soggetto: l'ambiente. È proprio questo divario che mi pare sia inesistente, è dallo smantellamento di questa distanza soggetto-ambiente che bisogna partire per comprendere fino in fondo il concetto di coscienza della responderabilità. Individuo e ambiente hanno confini sfumati, entrambi si condizionano fortemente e il primo esperisce il secondo solo attraverso il filtro del proprio giudizio sugli eventi. In sintesi,

⁴³ Luca ANOLLI, Paolo LEGRENZI, *Psicologia generale*, quinta edizione, Il Mulino, Bologna 2012.

essere coscienti della propria responderabilità significa essere a conoscenza della propria posizione nel mondo, e allo stesso tempo essere a conoscenza della propria responsabilità nella valutazione di quest'ultimo.

Ogni tentativo di denigrazione, ogni battuta intenzionalmente malevola, ogni insulto o sberleffo assumono sostanzialità esattamente nel momento in cui producono l'effetto desiderato. La nostra reazione, prima ancora di legittimare l'insulto, gli conferisce vera e propria materialità. È necessariamente nella nostra risposta ad esso che l'oltraggio a noi rivolto assume sostanzialità. L'insulto – così come la lode – si attualizza ultimamente in un incontro coincidente di interpretazioni: con ciò intendo dire che per passare dalla potenza all'atto, esso deve incontrare nel destinatario la stessa interpretazione conferitagli dall'emittente. In caso contrario, l'insulto agisce come un boomerang.

4.1. Corpo di Cristo

Torniamo un'ultima volta a Girard. In *Vedo Satana cadere come la folgore* il nostro autore presenta una vicenda a mio parere emblematica per esemplificare al meglio la mia proposta.

Filostrato, scrittore greco del III secolo dopo Cristo, ci racconta la storia di Apollonio di Tiana, un celebre guru che nel secolo precedente riuscì miracolosamente a porre fine ad una epidemia di peste che infestava ormai da tempo la città di Efeso. Gli efesi provarono in molti modi a placare l'epidemia, ma senza ottenere alcun successo. Si rivolsero allora ad Apollonio che giunto immediatamente sul posto si presentò ai cittadini come il loro salvatore: «Fatevi coraggio, perché oggi stesso metterò fine al vostro flagello». ⁴⁴ Condotta l'intera popolazione al teatro della città, Apollonio individuò quello che sembrava un vecchio mendicante

il quale astutamente ammiccava gli occhi come se fosse cieco, e portava una borsa che conteneva una crosta di pane; era vestito di stracci e il suo viso era imbrattato di sudiciume. ⁴⁵

L'aspetto sudicio, le vesti dismesse e la disabilità dell'uomo si possono catalogare fra i segni preferenziali di vittimizzazione di cui parla Girard, attribuendoli ai capri espiatori, i quali sono sempre individui ai margini della società, reietti e inutili, considerabili quasi come rifiuti quando non come minaccia.

⁴⁴ René GIRARD, *Vedo Satana cadere come la folgore*, Adelphi Edizioni, Milano, 2001, p. 75.

⁴⁵ *Ivi*, pp. 75-76.

Dopo aver indicato la vittima designata, Apollonio impartì un ordine agli efesi: «Raccogliete più pietre possibile e scagliatele contro questo nemico degli dèi». ⁴⁶ I cittadini reagirono inizialmente con sbigottimento e confusione, perché mai avrebbero dovuto uccidere un tale miserabile, che «li pregava e supplicava di avere pietà di lui»? ⁴⁷ L'indecisione iniziale fu subito vinta dall'insistenza di Apollonio: non appena alcuni efesi cominciarono a colpire il mendicante con le pietre, la folla si unì indistintamente alla sassaiola. Più i complici colpivano, più il mendicante assumeva la forma che essi immaginavano, quella del demone. Sotto il cumulo di pietre con cui uccisero il mendicante, gli efesi non trovarono un uomo, bensì un orribile cane delle dimensioni di un enorme leone che vomitava schiuma come chi è affetto da rabbia. L'epidemia cessò, Efeso si liberò del proprio male e i cittadini consacrarono il luogo a Eracle, il loro dio protettore.

In questa vicenda sono condensati gran parte degli elementi che Girard ci presenta nella sua teoria mimetica: il miracolo di Apollonio non è altro che la riuscita polarizzazione della rabbia dei cittadini verso un unico bersaglio, il capro espiatorio. Per ottenere questo risultato il guru si sforza di mettere in moto un contagio mimetico che possa abbattere il muro di indecisione iniziale degli efesi. È inoltre presente quel misconoscimento tipico delle crisi mimetiche tale per cui i cittadini, a mano a mano che colpiscono il mendicante, ne de-realizzano l'aspetto fino a farlo diventare ciò che loro vogliono che sia: un demone causa del loro male. L'insistenza e la capacità di convincimento di Apollonio riescono a trasformare la crisi mimetica da uno 'scontro di tutti contro tutti' a un 'tutti contro uno' che, con il sacrificio del capro espiatorio, porterà alla liberazione dal male.

Come preciserà accuratamente Girard, il male da cui era colpita la città di Efeso non era certamente la peste batterica che evidentemente può essere sconfitta solo in altri modi; il male degli efesi consisteva nella violenza scaturita dalla rivalità mimetica degli innumerevoli *scandali* che imprigionavano la cittadinanza in una guerra di tutti contro tutti a cui bisognava porre fine.

La vicenda di Apollonio di Tiana appena riportata contiene un'esemplificazione fondamentale della responderabilità. Vi è un aspetto della storia che Girard menziona ma che, a mio avviso, non mette adeguatamente in luce: le lacrime e le lamentele del mendicante. L'autore francese ribadisce due volte in poche pagine che «*Apollonio alla fine supera la difficoltà nel senso desiderato, ma per ottenere lo scopo deve agitarsi come l'indemoniato che in effetti è*». ⁴⁸ Girard attribuisce il successo del guru alle sue capacità persuasive, mentre a

⁴⁶ *Ibid.*

⁴⁷ *Ibid.*

⁴⁸ *Ivi*, p. 82.

parer mio il focus deve necessariamente essere spostato sulla reazione del mendicante alle accuse di Apollonio.

Come riporta il nostro autore, il mendicante piange, si lamenta, mostra sconforto e dolore alle accuse di Apollonio: l'ordine del guru è già in sé la *prima pietra* scagliata contro la vittima designata. Apollonio non *cerca* la prima pietra, egli è la prima pietra. Il mendicante con il suo atteggiamento imperniato di paura e dolore mostra di poter assorbire la rabbia dei complici, di non saper reagire adeguatamente agli attacchi e quindi di essere vulnerabile e innocuo, in questo modo fa sì che alla prima pietra segua la sassaiola.

Il momento centrale della vicenda, la causa ultima dello spostamento da una situazione di guerra di tutti contro tutti a quella salvifica di guerra di tutti contro uno è da ricondurre alla responderabilità del mendicante, il quale non ha preso coscienza del fatto che le accuse a lui mosse non sono ostacoli trascendenti, bensì materia di interpretazione dalla quale dipenderanno le conseguenze su se stesso. La vittima designata ha scelto l'autovittimizzazione non riconoscendosi 'responderante', e quindi assolutizzando gli attacchi e il dolore da questi provocati. In questo modo il dolore manifesto ha aperto una voragine agli occhi dei complici i quali non hanno fatto altro che accogliere l'invito del mendicante, scaricando su di esso la loro rabbia.

Girard è formidabile nel mettere in luce le dinamiche, i sentimenti, le cause delle azioni della folla, ma a mio avviso pare dimenticare il ruolo cruciale della vittima designata, la responsabilità che essa ha nei confronti di se stessa: per il nostro autore sembra non esserci alcuno spazio di possibilità nelle scelte e nelle azioni di quest'ultima. L'imputato sembra essere inesorabilmente già condannato, senza alcun diritto di parola. In sostanza, il mendicante è il responsabile ultimo della propria uccisione.

È sempre in Vedo Satana cadere come la folgore che Girard presenta un episodio analogo ma dagli esiti opposti rispetto alla vicenda di Efeso: la sventata lapidazione dell'adultera ad opera di Gesù Cristo. Leggiamola così come riportata dall'autore:

Gli scribi e i farisei gli conducono allora una donna sorpresa in adulterio e, postala in mezzo, gli dicono: "Maestro, questa donna è stata colta in flagrante adulterio. Mosè, nella Legge, ci ha comandato di lapidare donne del genere. Tu che ne dici?". Dicevano questo per metterlo in trappola e avere di che accusarlo. Ma Gesù, chinatosi, si mise a scrivere con il dito per terra. E poiché insistevano nell'interrogarlo, rialzò il capo e disse loro: "Chi di voi è senza peccato, scagli contro di lei la prima pietra!". E riabbassato il capo scriveva per terra. Ma quelli, udito ciò, se ne andarono uno per uno, iniziando dai più vecchi fino agli ultimi; rimase solo Gesù con la donna posta nel mezzo. Allora Gesù, alzatosi, le disse:

“Donna, dove sono? Nessuno ti ha condannata?”. “Nessuno, Signore” essa rispose. E Gesù le disse: “Nemmeno io ti condanno. Va’ e da adesso non peccare più”.⁴⁹

A questo punto Girard confronta la figura di Cristo e quella di Apollonio. Entrambi sono individui che risultano in contrapposizione sia alla folla che alla vittima designata. Sia l’uno che l’altro si pongono come modelli da seguire. La differenza sostanziale tra i due è che Cristo è un modello buono poiché assolve, mentre Apollonio è un modello cattivo poiché condanna. Secondo Girard, così come l’uccisione del mendicante-capro espiatorio è causata dall’incitamento frenetico del guru, allo stesso modo la scampata lapidazione dell’adultera è data dalla celebre frase con cui Cristo denuncia esplicitamente il ruolo fondamentale della *prima pietra*, in questo modo disinnescando l’escalation di violenza mimetica che sarebbe conseguito al lancio della stessa. Cristo è Colui che denuncia la verità, che rende esplicito lo scandalo gettando luce su di esso, evitando in questo modo un contagio mimetico di tipo violento.

Vorrei sottolineare, in maniera analoga a quanto fatto per la vicenda di Apollonio di Tiana, che a mio parere Girard trascura evidentemente l’atteggiamento della vittima designata: nella vicenda dell’adultera, così come è riportata da Girard, la donna non parla mai in presenza della folla. Credo che un’interpretazione di questo tipo abbia buone ragioni per essere presa in considerazione: mentre il mendicante piangeva, si lamentava e mostrava sconforto, il silenzio dell’adultera è da interpretare a mio avviso come la scelta della strategia dell’indifferenza.

Probabilmente le accuse della folla alla donna si mostravano inefficaci in quanto incapaci di provocare dolore manifesto nella vittima designata, per questo motivo gli scribi e i farisei si sarebbero rivolti a Gesù vedendo in Lui un potenziale complice che avrebbe potuto suscitare la reazione desiderata nella vittima, qualora si fosse unito all’accusa. La differenza fondamentale nelle due vicende non è da ricercare nella contrapposizione tra Cristo e Apollonio, bensì nella opposta reazione delle vittime designate, a cui bisogna attribuire la responsabilità ultima della loro salvezza o lapidazione.

Prima di concludere il paragrafo, occorre fare qualche precisazione. Proseguendo nella lettura del suo libro, Girard analizza l’atteggiamento di Gesù davanti alla folla: Egli rimane chinato a terra e scrive con un dito nella polvere. Tale comportamento – ci dice Girard – sottintende che la volontà di Cristo non sia tanto quella di scrivere qualcosa, bensì di evitare di incrociare lo sguardo degli accusatori. Incrociando il loro sguardo, Egli avrebbe infatti rischiato di fornire loro uno specchio della loro collera,

⁴⁹ *Ivi*, pp. 81-82. In riferimento a Giov. 8, 3-11.

accentuandola.⁵⁰ Evitando di ricambiare il Suo sguardo agli occhi iniettati di rabbia della folla, Cristo evita di essere frainteso e interpretato come fonte di provocazione, la quale non avrebbe fatto altro che dare il via all'escalation mimetica.

Condividendo pienamente questa analisi fornitaci da Girard, credo che essa confermi due aspetti prima menzionati: in primo luogo, l'importanza fondamentale dell'interpretazione e della conseguente reazione ad ogni tentativo di accusa; in secondo luogo, il fatto che gli scribi e i farisei abbiano cercato in Cristo una *prima pietra* efficace nel colpire la vittima designata e nel provocare in essa dolore, proprio quello sconforto che non erano riusciti a suscitare, fino a quel momento, a causa della strategia dell'indifferenza adottata dall'adultera.

Nelle battute conclusive del capitolo di *Vedo Satana cadere come la folgore* che abbiamo appena preso in considerazione, Girard torna sulla vicenda di Efeso e sembra spostare l'attenzione sul mendicante e le sue azioni. Così come Cristo non incrocia volutamente gli sguardi della folla scrivendo qualcosa di imprecisato nella polvere, allo stesso modo «il mendicante non vuole dare a questi uomini minacciosi l'impressione di sfidarli»,⁵¹ perciò si finge cieco. Nel momento in cui le pietre iniziarono a piovergli addosso – ci dice Girard – il mendicante abbandonò la sua fallimentare strategia e incrociò inevitabilmente gli sguardi della folla, cercando una via d'uscita. Gli efesi lessero nel suo sguardo una provocazione, e in quel momento videro il lui il male da estirpare.

Ora, per quale motivo il mendicante divenne capro espiatorio e Cristo, al contrario, salvò l'adultera dalla lapidazione? Le reazioni di Gesù e del mendicante sono più o meno le stesse, ma gli esiti furono diametralmente opposti, in che modo si spiega tutto ciò?

È a questo punto che Girard distoglie nuovamente l'attenzione dal mendicante per sottolineare il ruolo di Apollonio nell'escalation della violenza: nell'analisi dell'autore francese l'importanza della reazione della vittima designata è messa in luce troppo tardi, nel momento in cui essa si è già autovittimizzata divenendo capro espiatorio. La causa della sua autovittimizzazione – come ho già detto – è antecedente all'abbandono della finta cecità e al conseguente incrocio di sguardi con la folla inferocita: l'autovittimizzazione del mendicante è *già* avvenuta con le sue lacrime e lamentele in risposta alla prima pietra *già* scagliata da Apollonio stesso. Il mendicante si comporta come Cristo ad autovittimizzazione *già* avvenuta, per questo motivo diviene capro espiatorio. In fine, ribadisco come a mio parere la salvezza dell'adultera sia da attribuire

⁵⁰ GIRARD, *Vedo Satana cadere come la folgore*, p. 87.

⁵¹ *Ivi*, p. 88.

ultimamente alla donna stessa, la quale non mostra sconforto, e alle accuse risponde con la strategia dell'indifferenza.

Mi auguro che le due vicende appena analizzate possano fornire un chiaro esempio di ciò che intendo quando parlo di coscienza della responderabilità. Pur presentando questo concetto all'interno di una più ampia descrizione delle dinamiche amicali, sono convinto che esso possa essere preso in considerazione in qualsiasi ambito della vita. A prescindere infatti dai casi specifici di vittimizzazione in un gruppo di amici o in qualsiasi comunità più ampia, il filtro fondamentale della nostra valutazione dei fatti è causa immediata nella scelta delle nostre azioni. Di tali valutazioni e azioni – qualsiasi valutazione e azione in qualsiasi tempo e luogo – noi dobbiamo rispondere innanzitutto a noi stessi.

Essere 'responderabili' significa essere responsabili verso se stessi. Ciascuno di noi è inevitabilmente responderante, ma non tutti sono coscienti della propria responderabilità.

4.2. Il potere della riflessione

Nel Capitolo XXI del Libro II dell'opera principe di Locke, intitolato *Del potere*, lo scrittore britannico si accinge a descrivere quali siano i poteri che la mente umana ha nei confronti delle idee che acquisisce dall'ambiente attraverso l'esperienza. Ciò che ci interessa ora è ricordare come anche per Locke l'uomo ha come fine essenziale della sua esistenza il perseguimento della felicità, intesa come una condizione di benessere dettato dall'assenza di disagi, infatti nel testo:

L'estremo grado di ciò che può essere chiamato felicità è di essere tanto liberi da ogni pena, e di avere tanto piacere presente, da non poter essere contenti con meno.⁵²

Come è evidente a tutti però, questa condizione è estremamente momentanea e fuggevole, così esperiamo in continuazione l'emergere di disagi sia fisici (come possono essere la sensazione di sete o di fame) sia sociali e affettivi. All'emersione di questi disagi segue inevitabilmente nell'uomo il desiderio di estinguerli, in questo caso l'individuo si metterà alla ricerca di quei beni che, se acquisiti, porranno fine alla mancanza esperita. È quindi l'esigenza della felicità, e il conseguente desiderio di attenuare i disagi, quella molla che spinge l'uomo all'azione. I beni però, come ricorda l'autore in accordo con

⁵² John LOCKE, *An Essay Concerning Human Understanding* (1690), a cura di Carlo Viano, tr. it. Camillo Pellizzi, rivista da Grazia Farina, *Saggio sull'intelligenza umana*, Libro II, Laterza, Bari-Roma 2011, p. 278.

Hobbes, non sono beni in sé, ma sono sempre considerati un bene solo se messi in relazione ai disagi dell'individuo, infatti sulla relatività del bene e del male:

Per cui, se vorremo giustamente giudicare cosa sia che chiamiamo buono e cattivo, troveremo che, per la maggior parte, esso consiste in un raffronto: poiché la causa di ogni minor grado di dolore, come di ogni maggior grado di piacere, possiede la natura del bene, e viceversa.⁵³

È importante precisare che secondo Locke, l'uomo ha il potere di esaminare attentamente le varie idee dei beni presenti nella sua mente, e in questo modo ha la capacità di scegliere quale sia il bene maggiore che in ogni determinato momento è meglio perseguire. Solo dopo questo esame interno e questa rassegna delle idee dei beni che possono annullare i disagi esperiti, l'individuo dà il via all'azione.

Perciò, mediante una debita considerazione, ed esaminando un qualunque bene che ci si prospetti, è in potere nostro suscitare i nostri desideri in misura adeguata al valore di quel bene, in modo che, a suo tempo e luogo, esso possa venire ad operare sulla volontà, e sia perseguito.⁵⁴

E poco dopo, sempre nel Capitolo XXI:

Perciò la mente, quando si trovi in qualunque modo a soppesare il valore relativo delle cose, deve decidere soltanto quale desiderio vorrà soddisfare per primo, quale disagio vorrà per primo eliminare.⁵⁵

Trovo che tutto ciò sia in totale sintonia con il concetto di responderabilità, infatti Locke attribuisce all'uomo il potere di scegliere, dopo un dettagliato esame nella propria mente, sui vari desideri e relativi beni con cui soddisfarli, in quale maniera agire per raggiungere al più presto una condizione accettabile di felicità; così l'individuo è in grado di mettere da parte – attraverso la riflessione – quei desideri e quei beni secondari o difficilmente raggiungibili, per concentrare i suoi sforzi verso quel bene relativo all'idea più importante e funzionale alla propria felicità.

I desideri però scaturiscono da disagi presenti – più impellenti – e dall'immaginazione di disagi futuri, così spesso tendiamo a muoverci spinti da quelli meno rilevanti, ma presenti, tralasciando le opere che servirebbero per attenuare l'incidenza di possibili disagi futuri. La sospensione dei desideri di cui parla Locke vuole far fronte proprio a questa imperfezione del nostro comportamento, è infatti un invito

⁵³ *Ivi*, p. 279.

⁵⁴ *Ivi*, p. 282.

⁵⁵ *Ibid.*

a fermarsi a pensare e a dare maggior gradevolezza a quei beni che si sono lontani, ma che hanno un potenziale maggiore nel rendere felice la nostra vita. In altre parole, il mezzo che l'uomo ha a disposizione per migliorare la propria vita è la riflessione, grazie alla quale può mettere in moto delle abitudini che cambino il giudizio sul bene attribuibile alle cose, in modo tale da riuscire poi a rivolgere le proprie forze solo a ciò che veramente può renderlo felice.

Allo stesso modo la coscienza della responderabilità apre all'individuo la possibilità di fermarsi un istante e giudicare con attenzione ciò che gli accade, in modo tale da attribuire il giusto peso – che è “giusto” solo in relazione al soggetto valutante – alle sofferenze e di focalizzare l'attenzione su quegli obiettivi che secondo lui, in accordo con i propri desideri, potranno arrecargli un grado maggiore di felicità. È una sorta di esame di coscienza che si traduce in un esame dell'ambiente e dell'esperienza, sfociando in azioni meglio organizzate ed efficienti con cui poter superare la sensazione di disagio e tornare così, sempre in maniera momentanea, ad uno stato di piacere e felicità. Tale capacità della coscienza riflessiva come medium tra la propria interiorità e il proprio atteggiamento pubblico è ben evidenziata da Andrea Zhok:

Con l'emergere della dimensione riflessiva nasce l'interiorità del Sé, come sfera non esposta direttamente agli eventi contingenti, ma protetta da un “cuscinetto” contemplativo tra l'Io pubblico e la coscienza interiore. Noi facciamo costantemente la spola tra l'esteriorità dei nostri atti e il nostro giudizio su di essi.⁵⁶

E ancora, con la formidabile chiarezza di Marco Aurelio:

«Le cose di per sé non toccano per niente l'anima né hanno accesso all'anima né possono muoverla o scuoterla; essa sola si muove e scuote e plasma gli eventi esterni in rapporto a sé conformemente ai giudizi di valore che si reputa degna di esprimere su di loro».⁵⁷

In ciò a mio avviso consiste la vera potenza dell'uomo, nell'essere in grado di dare forma e colore a ciò che oggettivamente gli accade, riuscendo così a evitare quella assolutizzazione del dolore che inevitabilmente sfocia nell'autovittimizzazione, nell'immobilismo e quindi nello stato doloroso della depressione. Il sentirsi responsabili verso se stessi della propria valutazione dei fatti – dunque l'essere responderabili – è il primo passo per poter organizzare al meglio le proprie azioni e per creare una causa di benessere che concorrerà a determinare le proprie scelte future, la propria futura felicità.

⁵⁶ Andrea ZHOK, *Identità della persona e senso dell'esistenza*, Meltemi, Milano 2018, p. 95. Nello specifico, il rapporto tra coscienza intima obiettivante e Io come coscienza obiettivata si trova alle pp. 244-252.

⁵⁷ MARCO AURELIO, *Pensieri*, tr. it. Cesare Cassanmagnago, Bompiani, Milano 2017, p. 227.

Il concetto di ‘coscienza della responderabilità’ che ho proposto come paradigma specifico della responsabilità che ognuno di noi ha verso se stesso nel momento inevitabile della valutazione dei fatti che esperisce, non ha altro scopo che quello di ricordare ad ognuno di noi che purchè l’esperienza del dolore sia inevitabile, esso non è altrettanto inevitabilmente assoluto. Essere coscienti della propria responderabilità significa essere amici della propria felicità.

Nota bibliografica

Luca ANOLLI, Paolo LEGRENZI, *Psicologia generale, quinta edizione*, Il Mulino, Bologna 2012.

Norberto BOBBIO, *Thomas Hobbes*, Einaudi, Torino 1989.

Thomas HOBBS, *Elementa philosophica de cive* (1642), a cura di Tito Magri, *De Cive. Elementi filosofici sul cittadino*, Editori Riuniti, Roma 2014.

René GIRARD, *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, Grasset & Fasquelle, Paris 1978, tr. it. Rolando Damiani, *Delle cose nascoste sin dalla fondazione del mondo*, Adelphi, Milano 1983.

René GIRARD, *La Violence et le sacré*, Grasset, Paris, 1972, tr. it. Ottavio Fatica e Eva Czerkl, *La violenza e il sacro*, Adelphi Edizioni, Milano, 1980.

René GIRARD, *One long argument from Beginning to the End*, 2002, by René Girard, Pierpaolo Antonello, Joao Cezar de Castro Rocha, tr. it. Eliana Crestani, *Origine della cultura e fine della storia*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2003.

René GIRARD, *Je vois Satan tomber comme l’éclair*, Grasset e Fasquelle, Paris 1999, a cura di Giuseppe Fornari, *Vedo Satana cadere come la folgore*, Adelphi Edizioni, Milano 2001.

John LOCKE, *An Essay Concerning Human Understanding* (1690), a cura di Carlo Viano, tr. it. Camillo Pellizzi, rivista da Grazia Farina, *Saggio sull’intelligenza umana*, Libro II, Laterza, Bari-Roma 2011.

MARCO AURELIO, *Pensieri*, tr. it. Cesare Cassanmagnago Bompiani, Milano 2017.

Gianfranco MORMINO, *Per una teoria dell’imitazione*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2016.

Andrea ZHOK, *Identità della persona e senso dell’esistenza*, Meltemi, Milano 2018.