

Guerra, Stato, globalizzazione. René Girard "politico"

Alessandro Arienzo, Marta Ferronato

Abstract

René Girard shaped one of the most original and relevant theoretical perspectives of the second half of the 20th century. This essay introduces the monographic section of the journal devoted to the political dimensions of Girard's thought: the mimetic structuring of desire and its victimization, his reflections on democracy, globalization and the relationship between our societies and sacral and Christian horizons.

The Girardian perspective has returned powerfully to the philosophical-political debate after the September 11, 2001 attacks and the events of religiously motivated international terrorism, and with the eruption of new forms of populism, ideological extremism and bellicism. His view of violence and his peculiar consideration of victims offer useful insights into the permanence of violence in "globalization" and, more generally, in modernity itself. Girard's is a philosophical and political reflection that has long questioned the different interpretations and declinations of the relationship between desire, power, and politics, in light of a novel interpretive paradigm.

Keywords

Girard - State - Globalization - Desire - Violence

René Girard (Avignone 1923 - Stanford 2015) ha dato corpo a uno tra i più originali e rilevanti itinerari teorici del secondo Novecento. Studioso di letteratura francese, egli si presenta alla scena intellettuale internazionale nel 1961 con il saggio *Mensonge romantique et vérité romanesque*: un testo davvero seminale, sia per l'impatto immediato che ebbe negli studi di critica letteraria, sia perché introduce gli elementi fondanti la sua riflessione teorica, a partire dal tema della natura mimetica del desiderio. A questo volume seguirà nel 1972 *La Violence et le sacré*, che sposta, ampliandola, la sua prospettiva analitica dai confini della letteratura all'antropologia, alla mitologia, reintroducendo in queste discipline la religione e il sacro. Seguiranno: *Des choses cachées depuis la fondation du monde* (1978) – dove analizza le Sacre

Scritture della tradizione giudaico-cristiana alla luce del desiderio mimetico –, *Le bouc émissaire* (1982) – in cui chiarisce definitivamente che la vittima sacrificata è innocente –, *Achever Clausewitz* (2007) – il più politico tra i suoi libri; nel 2001, in *Celui par qui le scandale arrive*, Girard aveva offerto un bilancio del suo lavoro teorico, rispondendo a una serie di obiezioni e toccando diversi punti controversi della sua teoria mimetica e vittimaria. Impossibile anche solo menzionare tutti i volumi da lui pubblicati – certo non di minore rilevanza rispetto a quelli qui richiamati.

Quella dello studioso francese va assunta come teoria antropologico-genetica e generativa della società e della cultura: egli offre, infatti, un'analisi dei meccanismi fondamentali dell'origine delle dinamiche sociali e aggregative del genere umano e della cultura. Muovendo dallo studio dei classici della letteratura, dall'osservazione di momenti e fenomeni rilevanti nella storia degli uomini, osservando anzitutto i dati e i fatti, ha creato una prospettiva fortemente speculativa e dal taglio congetturale, certamente ambiziosa, che offre una piattaforma ermeneutica all'interno della quale leggere e integrare fattori di natura diversa: mitologici, etnografici, psicologici, linguistico-culturali, letterari, simbolico-rappresentativi, sociali, economici e storico-politici. Per la sua grande plasticità, essa può dunque essere sperimentata in molteplici ambiti disciplinari.

A testimonianza del crescente interesse verso la prospettiva girardiana, negli ultimi quindici anni si sono moltiplicate le ricerche anche nell'ambito della storia del pensiero politico, della filosofia politica e delle relazioni internazionali (Ramond, Vinolo 2013; Farneti 2015; Cerella, Brighi 2016; Mormino 2017; Barberi 2017). Studi che ricostruiscono o discutono criticamente, quando non fanno propri, i principi cardine della teoria di Girard sulla base del convincimento che il modello teorico sviluppato dal pensatore francese è utile per comprendere alcune tra le più pressanti questioni politiche contemporanee, ma anche al fine di leggere e interpretare l'essenza stessa della modernità attraverso temi e pensatori chiave del canone della storia del pensiero politico e della filosofia politica (Machiavelli, Hobbes, Tocqueville, Schmitt – tra gli altri).

Il percorso intellettuale di René Girard è poco convenzionale, ma proprio per questo risulta di forte attualità, grazie al suo attraversare una pluralità di campi disciplinari. Due i principi-base che, seppure variamente declinati nel lungo arco del suo lavoro intellettuale, restano saldi nelle sue opere: il primo è il riconoscimento della natura mimetica del desiderio, il quale appare come indirizzato verso un oggetto determinato ma sottende, in realtà, l'imitazione di un modello; con metafora spaziale, si parla di "desiderio triangolare". Il rapporto tra il desiderio e l'oggetto desiderato si fonda, quindi, su un elemento mediatore: si tratta sempre di un «desiderio secondo l'altro» (Girard 2021, 27). Il modello o mediatore – che può appartenere al mondo del soggetto desiderante o esserne al di fuori, distinguendo così una mediazione interna

da una mediazione esterna (Girard 2021, 31) – diventa quasi il segreto del nostro apprendimento e della nostra creatività: è chiaro, perciò, che l'uomo non è un atomo irrelato, ma vive di una relazione costitutiva con i propri simili. Ovviamente, Girard non intende affatto dire che non esiste alcuna spinta appetitiva che opera al di fuori del triangolo mimetico, piuttosto egli ritiene che il desiderio capace di costituire effettivamente il sociale abbia una struttura mimetica e che, scavalcando la relazione con l'oggetto attraverso il ruolo essenziale di un mediatore-modello, venga a comporre uno spazio fortemente interattivo tra i soggetti coinvolti.

L'operare mimetico del desiderio, però, «può provocare lo scontro con il modello per il possesso delle medesime cose, può portare alla contesa, alla violenza più distruttiva» (Girard, Fornari 2019, 8). Non che il desiderio mimetico sia «sempre conflittuale, ma lo diventa spesso» per ragioni che sono rese ben chiare dal decimo comandamento della tradizione giudaico-cristiana, che vieta di desiderare i beni del prossimo: è evidente, infatti, che il vicino non ha intenzione di privarsi del bene di cui dispone e «non se lo lascerà strappare senza combattere» (Girard 2001, 29); così, quest'opposizione tenderà ad esasperare il desiderio e il modello si trasformerà in rivale. Insomma, «la natura mimetica del desiderio dà ragione del funzionamento solitamente cattivo dei rapporti umani», spiega l'antagonismo e la violenza e, secondo Girard, dovrebbe quindi essere presa in considerazione seriamente dalle scienze sociali (Girard 2001, 29-30). La mimesi, che caratterizza il desiderio di ogni uomo, difatti, si proietta e diffonde per contagio, come la peste (Girard 2006, 191-218), come un'epidemia.

Da ciò scaturisce il secondo principio, quello dell'espulsione espiatoria: la violenza della comunità, scatenata dalla spirale mimetica, che stava per disgregare del tutto la società, «si polarizza su una sola vittima, scelta per ragioni arbitrarie: attraverso la sua uccisione, l'ordine sociale viene ristabilito» (Girard, Vattimo 2015, 28). Grazie al capro espiatorio – la vittima – si configura il momento genetico della nuova coesione interna di una comunità, a fronte delle spinte conflittuali attivate dalle dinamiche mimetiche del desiderio.

Il rapporto critico con Freud e le diverse tradizioni psicoanalitiche post-freudiane è quindi centrale nella prospettiva girardiana (Girard 1999, 2009). Da un lato, oltre Freud, è la mimesi a strutturare la relazione "edipica". Viene cioè confermata l'idea che la psiche dei soggetti si configuri in base a una relazione triadica, ma questa relazione si svolge al di fuori del teatro familiare. Dall'altro lato, ancora nel rapporto col Freud di *Totem e Tabù*, viene in una qualche misura confermata l'idea di un "assassinio fondatore": non secondo la logica freudiana del parricidio quanto nell'ipotesi di una vittima espiatoria a fondamento di tutti i sistemi culturali. Proprio questa linea teorica permette a Girard di muovere dalla teoria mimetica a quella prospettiva vittimaria che è il perno della sua antropologia. Appare evidente come la

teoria girardiana costituisca, quindi, il fulcro di una più generale visione dell'umano e del soggetto. Certamente, già in *Menzogna romantica* la teoria del desiderio svolge una funzione di critica alla presunta autonomia del soggetto razionale: quella "menzogna romantica" istituita dai moderni, che si frange sulla dimensione intrinsecamente imitativa e desiderante degli uomini. In tal senso, Girard rifiuta qualsiasi teoria strutturale dell'inconscio, rilevando piuttosto come esso, più che un presupposto, si costituisca storicamente e antropologicamente come *méconnaissance* (Dumouchel 2011). Come si osservava, la dimensione sociale e interindividuale del desiderio renderebbe conto del fatto che la natura mimetica del desiderare produce costantemente conflitti; conflitti tali da estendersi all'intera comunità "contagiandone" tutti i membri, conducendola alla sua (auto)distruzione.

La centralità dell'analisi antropologica in Girard, sulla quale precipitano diverse chiavi di lettura dell'umano, è chiaramente espressa in *Portare Clausewitz all'estremo*: «siamo entrati in un'epoca in cui l'antropologia si rivelerà uno strumento più pertinente delle scienze politiche. Ci toccherà quindi cambiare radicalmente la nostra interpretazione degli eventi, smettere di ragionare come uomini dell'Età dei Lumi, prendere in considerazione una volta per tutte la radicalità della violenza e definire, a partire da ciò, un tipo completamente nuovo di razionalità. Sono gli eventi stessi a richiederlo» (Girard 2008, 26-7). In questa dimensione evenemenziale si afferma, forse, uno dei luoghi di maggiore "politicalità" del suo pensiero.

Centralità dell'imitazione come forma prima della relazione sociale, costante presenza della rivalità e quindi della violenza, ruolo del mito e della religione quali pietre angolari della cultura umana: in questo senso, un testo eloquente è *La Violenza e il Sacro*. Del resto, un elemento qualificante la riflessione girardiana, particolarmente quella più tarda, è la questione relativa alla funzione del sacro nelle società umane e l'avvento e il significato del Cristianesimo. L'antropologo è senz'altro un intellettuale cristiano – convertitosi grazie alla sua stessa teoria, come egli stesso più volte ebbe modo di spiegare –, tanto da essere stato definito come un autore che conduce ad una sorta di «cristianizzazione delle scienze umane» (Lagarde, 1995). Espressione certo eccessiva, che lo stesso Girard ha rifiutato (Girard 2004, 110), ma racconta che egli iscrive esplicitamente la sua ricerca in un registro cristiano, in particolare a partire da *Delle cose nascoste*. Studiando i miti antichi, Girard scopre la funzione "salvifica" della vittima espiatoria, grazie al sacrificio (o espulsione) della quale le (proto)comunità ritrovano l'ordine e la pace, smarriti a causa della crisi mimetica: «Il meccanismo capace di reintrodurre una differenza, là dove ciascuno veniva a somigliare sempre più all'altro, è il sacrificio. [Perciò l'] uomo è generato dal sacrificio, vale a dire che è figlio del religioso» (Girard 2008, 11). Voltosi a studiare i testi sacri dell'ebraismo e del cristianesimo, Girard vi ravvisa la presenza della prospettiva sacrificale, ma giunge a dimostrare il «carattere irriducibile della differenza giudaico-cristiana» (Girard 2007,

17): la Bibbia offre una «concezione originale quanto misconosciuta del desiderio e dei conflitti da esso generati» (Girard 2007, 25). Dalla presenza di un sistema di divieti fino al decimo comandamento – introdotti, secondo Girard, per evitare le crisi mimetiche – all’assunzione del punto di vista delle vittime, la cui innocenza è riconosciuta quando non addirittura esplicitamente dichiarata, nel caso della crocifissione di Cristo.

Le ragioni di questa scelta di campo intellettuale sono dunque collocate nella sua prospettiva analitica. Il mito dava significazione ad un fenomeno che in sé è arbitrario, l’espulsione collettiva di una vittima “espiatoria” necessaria alla composizione del conflitto. Questo processo di significazione traduce in cultura e in forma l’origine vittimaria della comunità. L’orizzonte giudaico-cristiano, in particolare il Cristianesimo, agli occhi di Girard rompe con la tradizione che associa alla vittima la colpevolezza: in questa prospettiva la vittima mitica non è colpevole di ciò che le si imputa, non è responsabile della crisi sociale. Nella Bibbia, l’innocenza della vittima appare evidente: si pensi ad Abele, a Isacco, a Giuseppe; ma anche a coloro che muoiono perché enunciano «la verità a persone che non vogliono sentirla» (Girard 1987, 228), Giovanni Battista e Gesù – rispetto al quale Caifa disse: «è meglio che un solo uomo muoia per tutto il popolo» (Gv 11, 50; Girard 1987, 179-98), in una chiara dinamica espiatoria e sacrificale. In altri termini, diversamente dai miti, la cultura ebraico-cristiana si costruirebbe intorno all’innocenza della vittima: tanto che diventa l’unica «tradizione religiosa che, invece di radicarsi nel sacrificio espiatorio e tenerlo nascosto, letteralmente lo “svela”» (Girard, Vattimo 2015, 110). È questa la radicale novità segnata dal mondo giudaico-cristiano. Il cristianesimo rivela l’innocenza della vittima, laddove nei miti «l’occultamento rende efficace la violenza persecutoria» (Girard, Vattimo 2015, 119). In sintesi: «Avere un capro espiatorio significa non sapere di averlo», chiarisce Girard in *Portare Clausewitz all’estremo* (Girard 2008, 18), dove si legge anche che «non si può ipotizzare una teoria dell’uomo valida che a partire da una valida teoria su Dio» (Girard 2008, 20).

Girard giunge a comprendere e a descrivere questa realtà “nascosta fin dalla fondazione del mondo” progressivamente: egli stesso ammette, ad esempio, che aveva interpretato in modo non corretto alcuni profili della rivelazione cristiana, inducendo in errore anche alcuni suoi lettori (Girard, Vattimo 2015, 101-2). Il cristianesimo, dunque, mette luce su ciò che doveva rimanere nascosto affinché le religioni rituali potessero essere “prodotte”. Lo si può meglio comprendere se si riflette sul fatto che, nell’ottica di Girard, il sacro “contiene” la violenza: nel senso che la ferma, ma anche la include. Così non è per il cristianesimo: esso rivela l’innocenza e la divinità della vittima, ma ciò «avviene soltanto all’interno della piccola minoranza dissidente e non della maggioranza persecutrice» (Girard 2004, 98). In questo senso, spiega Girard, «Gesù è un capro espiatorio che fallisce. Tutti i capri espiatori appartenenti ai miti antichi riescono, nel senso che sono visti come colpevoli, e tutti si adunano contro di

loro — e si crea una nuova cultura. Ma con la cristianità il sistema del capro espiatorio fallisce. Si genera allora un mondo aperto dove può succedere di tutto, perché non ci sono più le forme di protezione sacrificali. Da qui la via è aperta a quella strana forma di crisi sacrificale, sempre in funzione ma mai risolta, che è la modernità» (Girard, Benvenuto 2003). La "soluzione" ai conflitti prospettata dalla teoria girardiana prevede(rebbe) l'imitazione dell'unico Modello che non pratica la violenza: ma ciò, tendenzialmente, non viene accettato.

Tutto ciò mette in luce le ragioni non episodiche del rilievo del paradigma elaborato da Girard per leggere il nostro presente. Certamente la sua prospettiva è tornata con forza nel dibattito filosofico-politico dopo gli attentati dell'11 settembre 2001 e i fatti di terrorismo internazionale di matrice religiosa, e con l'irrompere di nuove forme di populismo, di estremismo ideologico, di bellicismo. Da un lato, la sua visione della violenza e la peculiare considerazione delle vittime propongono suggestioni di straordinaria potenza per interpretare il permanere della violenza stessa (terroristica, ma anche di Stato e tra le persone) nella "globalizzazione". Dall'altro lato, la sua teoria ha suscitato attenzione anche al di fuori dei suoi ambiti di ricezione tradizionali grazie all'uscita di *Achever Clausewitz* nel 2007, proprio per il confronto decisivo con i temi della modernità, della guerra, della stessa religione. In ultimo, la sua teoria del desiderio mimetico costituisce una posizione sicuramente originale e rilevante nel quadro di una riflessione filosofica e politica che si interroga da tempo intorno alle diverse interpretazioni e declinazioni del rapporto tra desiderio, potere, politica. Tutti questi elementi hanno permesso di attribuire il giusto riconoscimento a un pensatore che non ha fatto che parlare di temi che la storia ha riportato prepotentemente alla ribalta delle cronache e delle discussioni teoriche contemporanee, ma che permette anche di ripensare la modernità stessa, e i suoi svolgimenti, alla luce di un inedito paradigma interpretativo.

In effetti, la modernità, più di altri luoghi e momenti della storia dell'uomo, è segnata secondo Girard dalla possibilità distruttiva della crisi mimetica, e ciò proprio a causa del fatto che il meccanismo del capro espiatorio viene indebolendosi mentre le spinte al conflitto mimetico diventano più forti. Secondo Girard è l'Ottocento un momento particolarmente significativo nella rivelazione del desiderio mimetico, quando in Europa comincia a emergere un universo democratico in cui le differenze scompaiono e le gerarchie si dissolvono. Nelle forme sociali democratiche, in cui l'eguaglianza relativa tra gli individui rende più semplice lo scambio mimetico dei desideri, la concorrenza che accompagna questa eguaglianza produce una tensione continua tra gli uomini presi, da un lato, da una spinta al conflitto mimetico (la competizione), dall'altro dalla possibilità della rottura del legame (l'anomia, l'apatia) e della fine del desiderio. Uno scenario, secondo il pensatore francese, non troppo dissimile da quello descritto da Tocqueville nei capitoli celebri sull'individualismo democratico della

Democrazia in America. Ecco perché Girard interpreta la democrazia – un regime “borghese” – come segnata da conflitti mimetici esaltati dalle spinte all’eguaglianza e alla concorrenza. In effetti è questo l’aspetto caratteristico della presente infelicità: in una società della permanente competizione «se il rivale non è capace di resisterci, di toglierci l’oggetto o di serbarlo per sé, quel rivale non ci interessa più — e pure l’oggetto finisce per non interessarci più» (Girard, Benvenuto, Meloni 2004, 34). Se invece il rivale ci resiste, allora si attiva una dimensione di conflitto che, in assenza di un’adeguata regolazione o di forme di composizione, rischia di assumere forme drammaticamente distruttive. In questo senso, pur secondo una linea teorica differente da quelle freudiana e lacaniana – approcci che avrebbero oggi dimenticato il problema dell’eclissi del desiderio – Girard riflette con attenzione sui rischi connessi ad una “società senza padri”, una società che “vieta di vietare” e manca, così, di individuare quelle proibizioni e quei limiti che, soli, impediscono di riprecipitare nella spirale violenta che causa le crisi.

È in questo quadro che l’antropologo francese ha segnalato le ragioni di un ritorno alle questioni dell’origine della comunità, dell’identità e dello Stato. Sul primo di questi punti, la sua opera costituisce una critica radicale alle teorie contrattualiste. Esse negano le origini violente della società, nascondendo sia l’esistenza della crisi sacrificale che la sua risoluzione vittimaria. La riflessione girardiana non solo tematizza l’origine violenta della comunità, ma sottolinea che tutta la forma politica acquista un senso storico proprio in rapporto a questa origine. Sul secondo di questi temi, Girard nei suoi ultimi interventi si mostra convinto che l’umanità, con la globalizzazione, sia entrata in una fase nuova che mette in dubbio e indebolisce le identità nazionali. Per questo, il processo di omogeneizzazione e “uguagliamento” prodotto dalla globalizzazione, più che ridurre, rischia di acuire la rivalità mimetica: la globalizzazione, come rileva Dumouchel, non conosce un “fuori” (Dumouchel 2008-2009, 175); perciò si può dare solo una mediazione interna, la quale favorisce l’esplosione delle contese. Tuttavia, la visione girardiana della globalizzazione non è esclusivamente in toni foschi se è vero, come egli afferma, che «al di là degli assoluti recentemente crollati, come l’umanesimo, il razionalismo, la rivoluzione, la stessa scienza, non vi è il vuoto totale che fino a poco tempo fa ci veniva annunciato: vi è la cura per le vittime che, nel bene e nel male, domina la monocultura planetaria nella quale viviamo» (Girard, Benvenuto 2003). Mentre sollecita spinte e pulsioni contrastanti (identitarie da un lato, anomiche dall’altro), la globalizzazione mette pure in scena una preoccupazione planetaria “per le vittime” della nascente comunità globale. Rispetto a quest’ambivalenza della globalizzazione, lo stesso Girard ammette: «Far cadere i confini tra gli Stati rappresenta un pericolo di guerra e insieme una possibilità di pace, è un aumento della libertà suscettibile di condurre a un aumento del male come del bene. Anche in questo caso,

non si possono che esprimere delle opinioni. Davanti ai fenomeni nella loro concretezza, io mi ritrovo un po' conservatore e sacrificale» (Girard 2004, 121).

Quanto al terzo punto – lo Stato – non è un caso se a seguito degli attentati del 2001 siano diventate preminenti per gli interpreti di Girard le riflessioni sulla violenza, sulla guerra interna e sul paradigma vittimario. Per questa ragione, oltre ovviamente a Clausewitz, autori come Machiavelli, Hobbes e Carl Schmitt vengono sempre più sovente utilizzati per penetrarne con maggiore profondità la valenza ermeneutica: sia nel tentativo di cogliere le dimensioni che mettono in relazione il desiderio come brama di potere e il conflitto come dimensione costitutiva della politica, sia nel principio che il potere in una società si vede nel momento della crisi (Antonello, Gifford 2015; Barberi 2017a, 2017b; Wydra 2000). In questo senso, e a scongiurare il più possibile la crisi, compito della scienza politica deve diventare quello di «cercare di difendere l'ordine, di rallentare l'indifferenziazione con i mezzi più pacifici possibili, pur sapendo di non poter aspirare alla non violenza assoluta se non vuole provocare la più terribile violenza. E poiché non si può elaborare una vera teoria, ciò che si può fare è frenare, sostenere il ruolo del *katechon*, cercando di perpetuarlo» (Girard 2004, 137).

L'idea di questo numero monografico è nata nell'ambito di un ciclo di seminari girardiani organizzati presso l'Università di Padova che ha accompagnato l'istituzione di un Centro Studi dedicato a "René Girard politico". Come sempre accade, i saggi selezionati coprono solo alcuni dei temi di rilievo per il pensiero politico sollevati dalla riflessione girardiana. Tuttavia, possono forse valere come un primo utile indice di modalità e di approcci attraverso i quali interrogare il versante politico dell'opera del pensatore francese.

In ordine a questo tema, la critica girardiana si confronta con due ipotesi: la prima è se nella sua opera vi siano gli elementi di una trattazione della "politica come tale"; la seconda è che la significatività per la politica della riflessione di Girard stia piuttosto nella centralità di questioni antropologiche fondamentali – desiderio, violenza, sacrificio – e quindi centrali *anche* per la politica. Com'è noto, già in *Menzogna romantica e verità romanzesca* prende avvio una riflessione intorno agli scenari collettivi e sociali, e alle inevitabili ricadute anche politiche dei principi della mimesi.

Nel suo contributo, Giuseppe Fornari affronta proprio questo nodo: a suo giudizio, a diversi livelli, entrambe le tesi sopra richiamate sono vere benché parziali: le implicazioni politiche dei processi analizzati in *Menzogna romantica* non emergono in modo davvero tematico, poiché in questo percorso «ci troviamo *al di qua* della politica, nel dominio originario delle relazioni sociali e dei desideri, e *al di là* della politica, nelle rappresentazioni allucinatorie del desiderio ontologico o metafisico» (Fornari 2022, 4).

Secondo Fornari questa oscillazione interviene a causa di un contraddittorio rapporto di Girard con la filosofia, rappresentata in *Menzogna Romantica* dallo Hegel de *La fenomenologia dello Spirito*, che da un lato affascina Girard per la sua visione dialettica della storia, ma che dall'altro è a lui invisibile, anche se usato nascostamente. Attraverso le opere romanzesche si può percepire un lungo processo storico che parte dalla mediazione esterna dell'antico regime basato sulla divisione tra le classi e giunge alla mediazione interna in cui il modello si avvicina sempre di più al soggetto imitatore fino al loro scontro finale. Il risalto assegnato a Stendhal sembra prendere il posto di Hegel come principale interprete della società della Restaurazione ed esponente di una lucidità sociopolitica «in cui le finte tenzoni della politica sono demistificate in nome di una consapevolezza più alta, capace di toccare e svelare gli *arcana imperii*, le tecniche [...] del controllo istituzionale e sociale» (Fornari 2022, 4). A parere di Fornari, l'estromissione della filosofia, in un momento fondativo della teoria mimetica girardiana, avrà ripercussioni di lungo periodo sul suo intero svolgimento, determinando un atteggiamento oscillante e censorio nei confronti sia della filosofia che di una riflessione politologica autonoma. Girard, dopo aver esposto i progressi della mediazione interna nelle società occidentali, descrive coerentemente un mondo perennemente consegnato a convulsioni accelerate e guerre diffuse, dove la proliferazione dei desideri confliggenti procede verso «la mobilitazione generale e permanente dell'essere al servizio del nulla» (Girard 1981, 121). Questa stessa diagnosi torna e viene allargata in *Achever Clausewitz*, che, a parere di Fornari, fornisce la controprova di una presenza intermittente e «a scomparsa» di una riflessione in termini filosofici e politologici. La trattazione parziale e troncata su Hegel di *Menzogna romantica* viene recuperata, ma per confermare il fallimento di una conciliazione tra razionale e reale, all'interno di un mondo feroce segnato dalla *montée aux extrêmes* teorizzata da Clausewitz. A questo panorama allarmante Girard risponde con una manovra di ripiegamento esistenziale, che lascia con le stesse risposte e con le stesse domande. Ancora una volta la riflessione del pensatore francese propone «un'escatologia letteraria [...], una teoria della redenzione senza autentica teologia, una riflessione sulla politica senza politologia e senza filosofia, non riescono a prendere il posto della vecchia *scientia* che abbiamo appreso da Machiavelli» (Fornari 2022, 15).

Proprio a partire da, o comunque intorno a Machiavelli, Harald Wydra mette alla prova della politica la teoria mimetica del desiderio di Girard. In effetti, benché la teoria mimetica non ruoti espressamente attorno al potere e alla statualità, la sua attenzione alla dimensione «appropriativa» del desiderio, all'imitazione – e alle dinamiche del riconoscimento mimetico che essa attiva – e la questione delle passioni che scatena rendono, secondo l'autore, il pensiero di Girard una guida indispensabile per interpretare l'opera di Machiavelli, la cui visione del conflitto si basa molto sulle passioni pre-politiche e pre-volitive. Secondo Wydra in Machiavelli sono allora in gioco

diversi modelli di pensiero. Per l'autore del *Principe* è necessario che il Principe sappia frenare le passioni scatenate dalla fortuna, nei *Discorsi*, sono i cittadini a doversi comporre politicamente per difendere i propri interessi proprio sapendo accendere le proprie "passioni". In questa duplicità si ritrova, secondo Wydra, l'espressione di uno scetticismo sull'autonomia dell'essere umano che ritroviamo in Girard. I desideri sovrabbondano e sono impossibili da soddisfare, sono pre-razionali e il loro soddisfacimento è piuttosto questione di necessità che di scelta. Eppure, le forme e le dinamiche entro cui questi desideri scorrono sono relazionali. Analogamente, in Girard «we have to do with a potentially infinite constellation of a continuous change of relationships. The sociability of human beings is made up of their mimetic desire to imitate the desires of others. Human beings are not ontologically closed but are open to others, especially their desires» (Wydra 2022, 20).

Infatti, la teoria mimetica può aiutarci a comprendere gli elementi di connessione tra la riflessione machiavelliana sull'uomo come soggetto desiderante e il ruolo che desideri, passioni e razionalità giocano in quella che si potrebbe forse definire l'"antropologia politica" impegnata del segretario fiorentino. L'ipotesi che guida la lettura di Wydra è che la teoria mimetica contiene innanzitutto il potenziale per decentrare quella prospettiva individualistica che ha, per lungo tempo, segnato una certa lettura filosofico-politica delle opere del Segretario fiorentino, per mettere invece in risalto come un'interpretazione del desiderio che ponga l'attenzione sulla centralità delle relazioni personali e sociali non solo non neghi la rilevanza dell'azione umana, ma la reindirizzi verso una piena comprensione interindividuale. Nel testo di Wydra non vi è in gioco tanto – o comunque non esclusivamente – lo sforzo di individuare quegli agganci teorici e testuali che permettono di impostare una lettura girardiana di Machiavelli, sia nel *Principe* sia nei *Discorsi*. A suo parere, nella messa alla prova della teoria mimetica del desiderio con autori a diverso titolo fondanti la modernità politica come Machiavelli o Hobbes è possibile mostrare quanto questa possa assumere un maggiore rilievo nelle scienze politiche in quanto parte ed espressione specifica delle scienze umane.

La possibilità di analizzare e interpretare la politica moderna – ma non solo – richiede una solida concezione antropologica fondata su un sano realismo: ne è convinto Girard e ne è persuaso Antonio Rosmini, il maggiore filosofo italiano dell'Ottocento. Marta Ferronato mette in dialogo i due pensatori, che grandissimo risalto diedero all'antropologia, tenendo presente che Girard non lesse Rosmini. Lo scopo è indagare uno dei profili emotivi che si sviluppano quando il desiderio trova ostacoli forti alla sua realizzazione: il risentimento. Secondo Nietzsche – da cui lo stesso Girard trae ispirazione –, il risentimento è la vera e peculiare malattia spirituale dell'uomo e, perciò, segna in maniera marcata le relazioni politiche e sociali nel nostro tempo. Esso, nell'ottica dell'autore di *Ecce Homo*, muove dalla volontà di potenza delle vittime o degli umiliati,

che non hanno altri strumenti per farsi valere. Non è questa la lettura del fenomeno che offre Girard – la cui visione è senz'altro filtrata attraverso Nietzsche e Scheler – e neppure Rosmini, la cui originale prospettiva sul risentimento fu elaborata nella prima parte dell'Ottocento, indipendentemente, quindi, dal rilievo che la questione assunse in età più tarda. Secondo Girard, il risentimento non è una malattia distintiva solo delle nostre società e del nostro tempo, ma si radica nel desiderio e nella rivalità mimetici, grazie ai quali si possono davvero spiegare fenomeni nuovi e atavici al tempo stesso. Tuttavia, è vero che questa «risacca del desiderio», vale a dire il suo ritornare, perché inappagato e frustrato, verso il soggetto desiderante, avvelena la psiche individuale e corrode le relazioni interpersonali e politiche, innervando la vita dei singoli e delle istituzioni, favorendo le crisi mimetiche e moltiplicando violenza, vittime vere e vittimismo – come emerge, del resto, anche nei saggi di Vinale e Tesini. Questa «malattia spirituale», vero «veleno» (Girard 1999, XI) nelle relazioni sociali, assume oggi forme inedite, fino a giungere a qualificare la nostra come «società del risentimento» (Tomelleri 2013) dato che le sue dinamiche diffusive la rendono rintracciabile ovunque, tanto da avere assunto i confini del mondo globalizzato (Brighi 2015).

L'ipotesi da cui muove Ferronato è che, raffrontando la prospettiva di Girard con quella di Rosmini, possa ricavarsi la «possibilità di ampliare la capacità di penetrazione di ciascuna visione in ordine alle questioni sociali e politiche e giuridiche» (Ferronato 2022, 34): il contributo intende dunque mettere alla prova la plasticità del modello girardiano, per verificarne la valenza nel sistema di un pensatore per certi versi misconosciuto, la cui statura è da paragonarsi a quella di Hegel. Rosmini tematizza il risentimento come reazione interiore occasionata dalla percezione di un'azione ingiusta, o percepita come tale, ricevuta da un soggetto: istituisce, dunque, un nesso essenziale tra risentimento e ingiustizia. L'analisi, dopo aver messo in luce elementi che accomunano i due autori e altri che li distinguono, individua uno dei rari luoghi rosminiani in cui compaiono germi di mimetismo: singolarmente, ciò si verifica proprio a proposito del risentimento, causato dall'ingiustizia subita. Risulta così possibile intersecare le due prospettive, giungendo a concludere che la visione rosminiana del risentimento, elaborata nell'ambito della *Filosofia del diritto*, può essere meglio compresa grazie alla chiave mimetica della lettura girardiana e diventa spendibile anche per lo studio dell'azione politica dei singoli e degli Stati. D'altra parte, se, come Socrate cercò di mostrare a Trasimaco, la giustizia è questione politicamente fondamentale, allora la visione girardiana si arricchisce e diventa più feconda per lo studio della politica se integra, rosminianamente, risentimento e ingiustizia.

Diverso l'approccio offerto da Adriano Vinale che, attraverso Girard, si sofferma sul problema del rapporto tra politica e crisi, della nostra condizione di *permacrisis*. Non solo Girard, ma anche Arendt, Lorenz e Koselleck offrono elementi utili a riflettere sui temi della violenza politica e della crisi, oggi. Vinale si sofferma innanzitutto sulla

Arendt che interpreta il Ventesimo secolo come la fine della strumentalità della violenza, la fine, cioè, della sua sottomissione al potere – che per la filosofa è sempre azione collettiva. Da qui la sua analisi dell'irrazionalità della violenza del (secondo) Novecento e l'inadeguatezza della logica della deterrenza. Su posizione inverse, Lorenz individua invece nella tecnologia l'elemento di invarianza nella violenza umana. La violenza umana è irragionevole proprio perché è razionale. La razionalità strumentale, o piuttosto secondo Vinale l'uso strumentale della ragione, rende la specie umana "disadattiva". Nella prospettiva di Girard – non a caso attento lettore de *L'aggressività* di Lorenz – secondo l'autore sembrano fallire i tentativi di inibizione e rimozione della clausewitziana *Gesetz der nach dem Äußersten*. Quando le dinamiche mimetiche del desiderio si agganciano alla mobilitazione totale delle popolazioni «la violenza dispiega compiutamente la propria tendenza all'estremo, la propria vocazione alla circolarità interminabile» (Vinale 2022, 60). Eppure, per Girard la violenza è antropologicamente costituente. E se ne *Delle cose nascoste sin dalla fondazione del mondo* la violenza è fondatrice, il passaggio cristiano che ribalta il principio vittimario rappresentando innanzitutto l'innocenza della vittima espiatoria esposta nella figura di Gesù sembra indebolirsi nelle ultime riflessioni di Girard: a giudizio di Vinale, nel libro del 1978 Girard assume la prospettiva salvifica del cristianesimo, in quello su Clausewitz recepisce invece fino in fondo il fallimento della rivelazione. Infatti, con la mobilitazione totale delle popolazioni, a collassare assieme allo *jus publicum europaeum* è l'idea stessa della guerra come istituzione ritualizzata e nel lasso temporale che va da Napoleone a Roosevelt, passando per le trincee e i campi di sterminio, la guerra diventa assoluta. In questo quadro, Vinale sottolinea con Girard che «l'azione reciproca *provoca e insieme differisce* la tendenza all'estremo» (Girard 2008, 42). Ma questo differimento, muovendosi ancora nella spirale della reciprocità mimetica, non fa che innescare una progressione geometrica del risentimento e della vendetta. Ed eccoci di nuovo nell'escalation. «Ci vorranno sempre più vittime, per creare un ordine sempre più precario» (Girard 2008, 183). Oltre le tesi koselleckiane sulle temporalizzazioni e la crisi, l'attuale *permacrisis* si rivela come il tempo del differimento infinito della violenza in cui l'umanità è posta a fronte a due sole possibilità: l'apocalisse come rivelazione o l'apocalisse come catastrofe.

In un presente segnato dalla fragilità dei nuclei identitari, il "muro" – al tempo stesso principio e mezzo fisico di contenimento materiale e identitario, e come sistema di protezione ed esclusione – con la sua retorica securitaria costituisce un simbolo particolarmente efficace e significativo. Pierpaolo Antonello discute questa pratica socio-politica tramite «un'archeologia della città e dei suoi confini [...] secondo le forme mitografiche e discorsive» (Antonello 2022, 64) alla luce della prospettiva girardiana, così come è stata riletta da Michel Serres. Ciò – aggiungiamo – consente anche di collocare la teoria di Girard entro tradizioni di studio sul mito che hanno

segnato una parte importante della teoria politica del Novecento (e non solo di matrice conservatrice) e di coglierne il rapporto con il metodo strutturalista – soprattutto nell'impostazione datane da Lévi-Strauss.

Annoverato tra i pochi pensatori che in Francia hanno preso sul serio il paradigma di Girard, Serres ne rivisita e ne glossa i testi, anche se «in maniera a volte eccessivamente allusiva o "sotto traccia"» (Antonello 2022, 66). Così, persuaso che, ai suoi albori, il sapere non è irrazionale o intuitivo, ma del tutto razionale e geometrico-matematico, egli «fornisce una più dettagliata rilettura dei meccanismi fondativi dell'ordine sociale basata su una propagazione geometrica e spaziale della ritualità sacrificale, come un sistema razionalizzante di irradiazione a partire dal corpo della vittima immolata, l'ur-simbolo che fornisce significato al mondo naturale e struttura all'ordine sociale e politico» (Antonello 2022, 66). Con una messe di casi storici e di reperti archeologici, Serres corrobora la teoria di Girard: nella (dimostrata) rilevanza della dimensione geometrica, è il cerchio che, schmittianamente, rappresenta la mappa della struttura del potere e della stratificazione sociale. Prima di definire il perimetro dell'appartenenza, il cerchio stesso corrisponde, girardianamente, alla «disposizione di un intero gruppo attorno alla vittima» (Antonello 2022, 71), raffigurazione dell'assemblea che dirige lo sguardo verso il centro; centro, che rappresenta la vittima, perseguitata o espulsa o uccisa. Se, per qualche circostanza, l'uccisione della vittima fosse differita, si verificherebbe invece l'istituzione della regalità – come argomenta Girard in *Delle cose nascoste*. Serres riferisce che sempre una vittima è inumata all'interno delle mura perimetrali della città o del tempio: così, essa è «figura liminale per eccellenza» (Antonello 2015 e 2022, 76) e manifesta il paradosso e l'antinomia vittimaria, legati alla logica fondativa dell'ordine sociale e culturale.

Mentre in Girard la dimensione spaziale non viene tematizzata esplicitamente, è grazie a Serres, dunque, che diventa possibile renderla esplicita e farne una chiave di lettura di grande interesse non solo per avvalorare le tesi girardiane ma per cogliere anche quanto le proto-comunità, in una fase pre-istituzionale e pre-politica, fossero consapevoli delle potenziali degenerazioni dei meccanismi imitativi, istituendo proibizioni e limiti. Il confine, il muro, che genera al tempo stesso inclusione ed esclusione, vorrebbe proteggere, ma non impedisce che le dinamiche mimetiche interne possono degenerare: così, il fratricidio che fonda la città esprime drammaticamente la rivalità inerente alle pratiche imitative. Perciò, «la differenziazione fra amico e nemico, è un atto di strabismo percettivo»: i confini possono anche dilatarsi a dismisura, ma poggiano «sulla fragilità della loro origine fraticida» (Antonello 2022, 78).

L'itinerario girardiano proposto in questo numero si chiude con una domanda che rievoca la questione posta, in apertura, secondo un punto di vista altro, da Fornari: «René Girard [è un] pensatore politico?»

Mario Tesini segue un percorso che, analogamente a quello di Fornari, dialoga soprattutto con il primo e l'ultimo dei libri pubblicati dall'antropologo francese. Differenti, tuttavia, sono il metodo e i pensatori con i quali l'interlocuzione si pone. Se Stendhal costituisce un autore particolarmente significativo per entrambi i contributi, Fornari mette in rilievo il problematico rapporto tra Girard e Hegel, mentre Tesini fa risaltare soprattutto luci e ombre della lettura di Raymond Aron proposta da Girard, rispetto al capolavoro di Clausewitz, *Sulla guerra*. Per rispondere al quesito posto nel titolo, Tesini mette anzitutto in campo i profili essenziali che distinguono un autore affinché possa essere giudicato un pensatore politico; passati in rassegna i quali, la soluzione sembra già individuata: «René Girard *non dovrebbe* essere ricondotto alla figura intellettuale del pensatore politico» (Tesini 2022, 84). E tuttavia l'esplorazione delle opere menzionate consente di non fermare l'indagine. Nella prima fase, per Girard è la creazione letteraria che permette di scandagliare in profondità l'agire politico dell'epoca post-rivoluzionaria, tramite il giudizio di Stendhal, la cui concezione della libertà viene da Girard singolarmente assimilata a quella di Tocqueville, le cui opere certo non godevano di un largo pubblico di lettori, all'epoca in cui scrisse *Menzogna Romantica*. In continui e agili passaggi e rimbalzi dal piano del panorama degli eventi storici entro il quale Girard e Aron scrissero le loro opere a commento di Clausewitz, a quello del contenuto delle opere stesse (e viceversa), Tesini sottolinea gli elementi rispetto ai quali Girard dichiara di dissentire da Aron, e la sua strana incapacità di giudicarlo obiettivamente. L'analisi condotta rivela che la sensibilità di Girard non è così distante da quella aroniana, anche se l'attenzione per l'opera di Clausewitz e il suo utilizzo in rapporto alle sfide politiche del momento «restano indubbiamente di segno diverso» (Tesini 2022, 91).

È proprio il differente sfondo storico, in effetti, che spiega secondo Tesini il diverso approccio dei due francesi a Clausewitz, ma le rispettive opere rispondevano «a un intendimento di vasta portata filosofico-politica» (Tesini 2022, 91). E nell'ultimo libro di Girard, gli interessi politici sono molti e rilevanti: in specie, rispetto alla capacità di penetrare i nessi storici e antropologici tra religione e violenza, in rapporto soprattutto all'11 settembre e al jihadismo contemporaneo. In questo senso, con toni apocalittici Girard mostra l'«attitudine di uno scrittore autenticamente *politico*, che pensa la religione – le religioni – anche in rapporto ai loro effetti sul concreto svolgimento storico delle vicende umane, in particolare nei loro momenti conflittuali» (Tesini 2022, 94) e che, mosso dalle contingenze storiche, ritiene necessario «compiere lo sforzo intellettuale, sotto molti profili certamente ingrato, di *pensare la guerra*» (Tesini 2022, 95).

Bibliografia

- Antonello, Pierpaolo. 2015. "Liminal Crises: The Origins of Cultural Order, the Default of Mechanism of Survival, and Sacrifice Pedagogy". In *Can we Survive our Origins? Readings in René Girard's Theory of Violence and the Sacred*, edited by Pierpaolo Antonello, Paul Gifford, 25-47. East Lansing: Michigan State University Press.
- Antonello, Pierpaolo and Gifford, Paul, eds. 2015. *Can We Survive our Origins? Reading in René Girard's Theory of Violence and the Sacred*. East Lansing: Michigan State University Press.
- Barberi, Maria Stella. 2013. *Spazio sacrificale, spazio politico. Saggi di teologia politica e antropologia fondativa*. Massa: Transeuropa.
- Barberi, Maria Stella (a cura di). 2017a. "Dossier Girard." *Cosmopolis online* XIV, 1-2. <https://www.cosmopolisonline.it/articolo.php?numero=XIV122017&id=24>.
- Barberi, Maria Stella. 2017b. "Carl Schmitt e René Girard lettori romantici di Clausewitz: uno sguardo in parallelo." *Dossier Girard* XIV, 1-2. <https://www.cosmopolisonline.it/articolo.php?numero=XIV122017&id=2>
- Brighi, Elisabetta. 2015. "La globalizzazione del risentimento. Violenza, insicurezza e guerra nella società contemporanea." In *Guerra e pace*, a cura di Carlo Altini, 237-56. Bologna: il Mulino.
- Cerella, Antonio and Brighi, Elisabetta, eds. 2016. *The Sacred and the Political: Exploration on Mimesis, Violence and Religion*. London: Bloomsbury.
- Dumouchel, Paul. 2008-2009. "Inside Out: Political Violence in the Age of Globalization." *Contagion: Journal of Violence, Mimesis, and Culture* 15/16: 173-84.
- Dumouchel, Paul. 2011. "De la méconnaissance." *Lebenswelt. Focus - Assessing Well-Being: Aesthetic and Political Atmospheres* 1: 97-111.
- Farneti, Roberto. 2015. *Mimetic Politics: Dyadic Patterns in Global Politics*. East Lansing: Michigan University Press.
- Fornari, Giuseppe. 2022. *Alle origini dell'Occidente. Preistoria, antica Grecia, modernità*. Milano-Udine: Mimesis.
- Girard, René. 1980 [1972]. *La violenza e il sacro*, a cura di Ottavio Fatica e Eva Czerkl, Adelphi, Milano.
- Girard, René. 1983 [1978]. *Delle cose nascoste fin dalla fondazione del mondo. Ricerche con Jean-Michel Oughourlian e Guy Lefort*. Milano: Adelphi.
- Girard, René. 1999 [1976; 1979]. *Il risentimento. Lo scacco del desiderio nell'uomo contemporaneo*. Milano: Raffaello Cortina.

- Girard, René. 2003 [2002]. *Origine della cultura e fine della storia. Dialoghi con Pierpaolo Antonello e João Cezar de Castro Rocha*. Milano: Raffaello Cortina.
- Girard, René e Benvenuto, Sergio. 2003. "Differenza, identità, violenza. Conversazione con René Girard". *Intervista fatta a Parigi nel novembre 2001*, in collaborazione con Maurizio Meloni. Traduzione di G. Joele. *Dialegesthai. Rivista telematica di filosofia [online]* 5. <https://mondodomani.org/dialegesthai/articoli/sergio-benvenuto-02>.
- Girard, René e Benvenuto, Sergio e Meloni, Maurizio. 2004. "Una teoria mimetica del desiderio." *Lettera internazionale: rivista trimestrale europea* 82, 4: 34-7.
- Girard, René. 2004 [2001]. *La pietra dello scandalo*, a cura di Giuseppe Fornari. Milano: Adelphi.
- Girard, René. 2006 [2002]. *La voce inascoltata della realtà*, a cura di Giuseppe Fornari. Milano: Adelphi.
- Girard, René. 2007 [1999]. *Vedo Satana cadere come la folgore*, a cura di Giuseppe Fornari. Milano: Adelphi.
- Girard, René. 2008 [2007]. *Portare Clausewitz all'estremo. Conversazione con Benoît Chantre*, a cura di Giuseppe Fornari. Milano: Adelphi.
- Girard, René. 2009. *Edipo Liberato. Saggi su rivalità e desiderio*. Massa: Transeuropa.
- Girard, René e Vattimo, Gianni. 2015. *Verità o fede debole? Dialogo su cristianesimo e relativismo*, a cura di Pierpaolo Antonello. Milano: Feltrinelli.
- Girard, René. 2015. "Non solo interpretazioni, ci sono anche i fatti." In Girard, René; Vattimo, Gianni. 2015. *Verità o fede debole? Dialogo su cristianesimo e relativismo*, a cura di Pierpaolo Antonello, 97-121. Milano: Feltrinelli.
- Girard, René. 2021 [1961]. *Menzogna romantica e verità romanzesca (Mensonge romantique et vérité romanesque)*. Traduzione di Leonardo Verdi-Vighetti, prefazione di Marco Dotti, con un saggio di Luca Doninelli. Milano: Bompiani.
- Girard, René e Fornari, Giuseppe. 2019 [2002]. *Il caso Nietzsche. La ribellione fallita dell'Anticristo*. Bologna: Marietti 1820.
- Lagarde, Françoise. 1995. *René Girard ou La christianisation des sciences humaines*. Berna: P. Lang.
- Mormino, Francesco. 2017. *René Girard. Il confronto con l'altro*. Milano: Carocci.
- Ramond, Charles et Vinolo, Stéphane (Coordonné par). 2013. "René Girard politique." *Cités. Philosophie, Politique, Histoire*, n. 53.
- Tomelleri, Stefano. 2013. *La società del risentimento*, prefazione di René Girard. Faenza: Homeless Books.

Wydra, Harald. 2000. "Human Nature and Politics: A Mimetic Reading of Crisis and Conflict in the Work of Niccoló Machiavelli." *Contagion: Journal of Violence, Mimesis, and Culture* 7 (Spring): 36-57.

Alessandro Arienzo is Associate Professor of History of Political Thought at the University of Naples "Federico II", Department of Humanities.

Email: alessandro.arienzo@unipd.it

Marta Ferronato is Associate Professor of History of Political Thought at the University of Padova, Department of Political Science, Law and International Studies.

Email: marta.ferronato@unipd.it