

Luigi Alfieri è professore ordinario di Filosofia politica e insegna anche Antropologia culturale presso la Facoltà di Sociologia dell'Università di Urbino. Le sue ricerche vertono sulla dimensione simbolica della politica. Tra le sue pubblicazioni ricordiamo: *Apollo tra gli schiavi; Figure e simboli dell'ordine violento* (in collaborazione con Cristiano M. Bellei e Domenico Sergio Scalzo).

Maria Stella Barberi è professore associato di Filosofia delle scienze sociali presso la Facoltà di Scienze Politiche dell'Università di Messina. Tra le sue pubblicazioni si ricordano: *Il senso del politico; Mysterium e Ministerium; La spirale mimétique. Dix-huit leçons sur René Girard*.

Claudio Bonvecchio è professore di Filosofia delle scienze sociali e della comunicazione presso l'Università dell'Insubria. Nei suoi lavori analizza gli aspetti politici e sociali del pensiero mitico-simbolico utilizzando un approccio interdisciplinare. Tra le sue pubblicazioni ricordiamo: *La spada e la corona. Studi di simbolica politica; Immagine del politico; Il pensiero forte. La sfida simbolica alla modernità; La maschera e l'uomo; Inquietudine e verità*.

Giulio M. Chiodi è professore ordinario di Filosofia politica e insegna anche Filosofia del diritto presso l'Università Federico II di Napoli. Con le sue ricerche ha dato impulso allo sviluppo e all'approfondimento degli studi di simbolica politica. Tra i suoi numerosi scritti segnaliamo: *Orientamenti di Filosofia politica; La menzogna del potere; Tacito dissenso; Equità. La regola costitutiva del diritto; Teoremi dei linguaggi concettuali; Europa. Universalità e pluralismo delle culture*.

Giuseppe Fornari è professore di Storia della filosofia all'Università di Bergamo. Tra le sue pubblicazioni, segnaliamo: *Fra Dioniso e Cristo*; *Il caso Nietzsche* (con René Girard), *La bellezza e il nulla*; ha anche curato la pubblicazione italiana dell'opera di Girard *Vedo Satana cadere come la folgore*.

Diletta La Torre è professore associato di Psichiatria presso la Facoltà di Medicina dell'Università di Messina, psicoanalista e psicoterapeuta associata alla SPI. Tra i suoi scritti si ricordano: *Il ritorno di Pan*; *Percorsi narrativi in analisi*; *La vulnerabilità all'esperienza del tragico*.

Domenica Mazzù è professore ordinario di Filosofia politica presso la Facoltà di Scienze Politiche dell'Università di Messina e insegna anche Filosofia del diritto presso la Facoltà di Giurisprudenza. Direttore del "Centro Miti Simboli e Politica" e del "Centro Europeo di Studi su Mito e Simbolo", è autrice di numerosi lavori di simbolica politica, tra cui: *Il complesso dell'usurpatore*; *Logica e mitologica del potere politico*; *Voci dal Tartaro*; *Tebe e Corinto. Sul figlicidio*.

Francesco Siracusano ha insegnato Psicologia sociale presso la Facoltà di Scienze Politiche dell'Università di Messina. Psicoanalista, insegna presso la SPI, s'interessa alla psicoanalisi applicata e alla *mitopoiesi*. Ha pubblicato, tra l'altro: *Il mito onnipotente del potere*; *Il messaggio nascosto dell'oblio*.

René Girard, eletto recentemente fra i 40 «immortali» dell'Académie française, è uno dei pensatori più influenti della cultura contemporanea. Tra le sue opere più celebri: *Menzogna romantica e verità romanzesca*; *La violenza e il sacro*; *Delle cose nascoste sin dalla fondazione del mondo*; *Il capro espiatorio*; *Vedo Satana cadere come la folgore*; *La pietra dello scandalo*.

LA REALTÁ UMANA

*Collana diretta da Pierpaolo Antonello
e Giuseppe Fornari*

*Direzione editoriale
Giulio Milani*

© 2006 PIER VITTORIO E ASSOCIATI, TRANSEUROPA, ANCONA-MASSA
WWW.TRANSEUROPALIBRI.IT

L'IMMAGINE VISIBILE IN COPERTINA È UN PROGETTO GRAFICO DI FLORIANE POUILLOT

POLITICHE DI CAINO

IL PARADIGMA CONFLITTUALE DEL POTERE

a cura di Domenica Mazzù

TRANSEUROPA

TITOLO ORIGINALE:

Politiques de Caïn

© 2004 DESCLÉE DE BROUWER, PARIS

© 2006 PIER VITTORIO E ASSOCIATI, TRANSEUROPA, ANCONA-MASSA

WWW.TRANSEUROPALIBRI.IT

ISBN 88-7580-015-4

INDICE

<i>Prefazione</i>	II
<i>Introduzione</i>	XIII
Giulio M. Chiodi, <i>La rivalità tra fratelli come paradigma della conflittualità politica</i>	3
Luigi Alfieri, <i>La simbolica dei diritti umani</i>	51
Maria Stella Barberi, <i>Adamo ed Eva avevano due figli...</i>	77
Claudio Bonvecchio, <i>Il «segno» di Caino come archetipo del potere</i>	115
Giuseppe Fornari, <i>L'albero della colpa e della salvezza. La rivelazione biblica della violenza</i>	159
Diletta La Torre, <i>Il destino del primogenito nel messaggio biblico</i>	199
Domenica Mazzù, <i>La metafora autoimmunitaria del politico</i>	211
Francesco Siracusano, <i>Riflessioni psicoanalitiche sulla genesi della lotta tra fratelli</i>	241
<i>Appendice</i>	
René Girard, <i>Le appartenenze</i>	257

PREFAZIONE

Un sapere che la modernità sembrava aver dimenticato sta riemergendo oggi con tutta la sua forza. Si tratta del sapere inscritto negli antichi miti, nei segreti dell'inconscio, nelle immagini oniriche, nei meandri irriducibili della vita "immaginale". Esso non riguarda soltanto l'universo poetico e artistico, ma anche la storia e il destino dell'umanità, che custodisce e governa sia nascostamente che in modo evidente ed esplicito. Questo sapere proviene dalla sfera simbolica. Nei suoi fondamenti costitutivi, esso appartiene a tutte le epoche, perché ogni società, dalla più arcaica alla più tecnologica o istituzionalizzata, veicola un sistema e un sapere simbolici.

Il mondo dei simboli è da lungo tempo oggetto di studio in numerosi contesti diversificati e topici, e in discipline come l'estetica, l'antropologia e la psicoanalisi. Nelle scienze politiche e socio-istituzionali, il simbolico è stato esaminato in maniera sporadica e accidentale, da parte di studiosi che ne hanno affrontato soprattutto certi fenomeni, o aspetti occasionali – è il caso, ad esempio, di Miguel García Pelayo, o di Murray Edelman, i cui lavori hanno goduto di un successo internazionale – oppure da parte di

coloro che, è il caso di Ernst Cassirer, hanno considerato il simbolico come un insieme di linguaggi specializzati.

In realtà, è proprio nel campo sociopolitico e giuridico-istituzionale che le dimensioni simboliche, pur seguendo vie traverse e nascoste, producono effetti determinanti. L'ignoranza ne rafforza tali effetti rendendoli imprevedibili e incontrollabili: i simboli diventano allora forze pericolose che agiscono nell'ombra, protette dall'inconscio collettivo. Da qui l'importanza di coltivare la conoscenza di queste dimensioni.

Il merito di aver esteso le ricerche sul simbolico al campo della filosofia politica va attribuito a un gruppo di studiosi italiani, che, operando nell'ambito del "Centro Miti Simboli e Politica", hanno affrontato la simbolica della politica e del diritto come una concreta disciplina scientifica dotata di una sua specifica metodologia. Il primo nucleo del Centro si è formato presso l'Università di Messina alla fine degli anni '70. Da qui, si è sviluppata una fitta rete di iniziative, ricerche, congressi, seminari, corsi di specializzazione e pubblicazioni che coinvolgono, oltre a numerosi atenei italiani (Insubria, Trieste, Siena, Urbino, Napoli, Messina), anche illustri studiosi stranieri.

Giulio M. Chiodi

INTRODUZIONE

Seulement, il s'est trouvé que j'ai eu besoin de faire un héros de l'un d'eux. / Alors j'ai recherché leurs cadavres au milieu des autres / On les a retrouvés embrassés – pour la première fois de leur vie, sans doute. / Ils s'étaient embrochés mutuellement, / et puis la charge de la cavalerie argyenne leur avait passé dessus. / Ils étaient en bouillie, Antigone, méconnaissables. / J'ai fait ramasser un des corps, le moins abîmé des deux, pour mes funérailles nationales, / et j'ai donné l'ordre de laisser pourrir l'autre où il était. / Je ne sais même pas lequel. Et je t'assure que cela m'est égal.

Jean Anouilh, *Antigone*

Il terzo millennio si è aperto con un evento che non si fatica a definire epocale. L'attacco alle Torri Gemelle, per le peculiari modalità con cui è stato realizzato, ha suscitato un'ondata di emozione planetaria. Chi è stato? È il primo pensiero. Certamente il nemico. Ma il nemico di chi? Dentro le Torri, l'incendio ha mescolato, in una sorta di crisi sacrificale, razze e nazionalità le più diverse. Sono morti gli stessi che hanno dato la morte. Carnefici e vittime insieme sono stati fusi dentro lo stesso acciaio incandescente. Resti umani *indifferenti* si sono raccolti nella fossa comune del *Ground Zero*, abissale altare della violenza indifferenziata che ha ripreso ad aggirarsi per il mondo. Sembrava segregata per sempre nel fondo millenario delle nostre ancestrali paure, quella violenza. Ma, come sollecitata da ragioni insondabili e misteriose, è risorta dalla notte dei tempi, con il suo carico di incubi, con l'acre odore del fumo, l'insopportabile calore del fuoco, il bagliore acccecante delle fiamme. A New York come a Hiroshima, come a Cartagine, come a Troia.

Lecito è il dubbio: è uno stesso fuoco, mai del tutto spento, che divampa? Sono le stesse città ad essere distrutte

e ricostruite? Sono gli stessi morti che risorgono per essere ancora assassinati?

Anche laddove il mito oppone la sua fondazione alla ripetizione della violenza, siamo comunque nell'universo della violenza, che è il vero *incipit* di ogni possibile racconto, *ab urbe condita*. La distruzione violenta di Troia trova *riparo* nella fondazione violenta di Roma. Enea, l'eroe, scampato alla strage con l'aiuto degli dèi, e Antenore, il traditore, salvato ad opera dei Greci, nemici di Troia, salpano, contemporaneamente, alla volta dell'Italia. Si accampano, uno all'estremità dell'Adriatico e l'altro nel territorio dei Laurenti, e danno ad entrambi i loro insediamenti il nome di Troia.¹ La storia, tuttavia, dimentica Antenore, l'antinomo di Enea che nel racconto muore sul nascere.² L'esito fatale di questa simmetria prelude all'incubo dei doppi, emblematico nella leggenda dei fratelli-nemici: Romolo fonderà la città, erigendone le mura sul cadavere di Remo. Con la nascita della città, il rischio implicito nella simmetria è scongiurato, ma la *differenza* che arresta la violenza è essa stessa arbitraria: perché Romolo e non piuttosto Remo? Quest'interrogativo, vero e proprio *memento* per l'umanità, avverte che la dissimmetria che fonda l'ordine culturale nel suo insieme è fatalmente foriera di instabilità e destinata a riprodurre, prima o poi, l'originaria indifferenziazione pantogamica e panto-

1. Antenore, cognato di Priamo, mandato da quest'ultimo a negoziare la pace con Agamennone, per sfogare il suo odio contro Deifobo, che lo aveva deriso, acconsentì a consegnare il Palladio e la città nelle mani di Odisseo. Ebbe in cambio salva la vita per sé e per la sua famiglia. Si narra che durante il sacco di Troia, Menelao abbia appeso una pelle di leopardo sulla porta della sua casa, per indicare che non doveva essere saccheggiata. Antenore, sua moglie Teano e i loro quattro figli partirono da Troia, portando con sé i propri beni, e dopo alcune tappe, si stabilirono a Enetica, sul mare Adriatico. Il porto dove sbarcarono fu chiamato «Nuova Troia» e i suoi abitanti oggi sono chiamati Veneti. Sembra che Antenore abbia fondato la città di Padova (Cfr. Robert Graves, *I miti greci*, Milano, Longanesi, 1995, pp. 649-650). Per la lettura delle *Storie* di Tito Livio, cfr. Michel Serres, *Rome, le livre des fondations*, Paris, Grasset & Fasquelle, 1986.

2. Michel Serres, *op. cit.*, p. 143.

clastica. Tutti i miti di fondazione stanno là a ricordarci che la *differenza* segna una ferita, la quale, seppure non mortale – anzi riparo alla morte – tuttavia è permanente e destinata periodicamente a riaprirsi.

Oggi non siamo più in presenza di un monito. Il messaggio simbolico dell'11 settembre sta nelle Torri Gemelle crollate *entrambe*. È in pieno svolgimento la «crisi sacrificale» di cui parla René Girard in *La violenza e il sacro*, ovvero la crisi di quel «sistema organizzato di differenze», all'interno del quale le identità, intrecciandosi, imprigionano la violenza originaria e la controllano.³ Sempre René Girard, infatti, nel saggio intitolato *Violence et réciprocité*, sottolinea come, fra tutti i pericoli che incombono sulla nostra epoca, la minaccia più grave, la sola reale, è rappresentata da noi stessi.⁴ È nostra, infatti, questa violenza che aumenta in maniera esponenziale, propagandosi, con la forza devastante di una calamità naturale che passa e travolge, come sorretta da una sorta di oscura consacrazione che proviene dalle più remote profondità. Normalmente celate, tali profondità riemergono per segnalare agli uomini che non questo o quell'ordine, ma l'*ordine in sé* è a rischio.

In un tempo e in un luogo immemorabili, la benevolenza delle Eumenidi, protettrici delle istituzioni umane, aveva congelato la furia delle Erinni. Oggi, il calore del fuoco, che in ogni dove sembra divampare, scioglie gli antichi e misteriosi ghiacciai che dominano il mondo dalle più alte vette, e i mostri – la nostra stessa mostruosità – in essi imprigionati riprendono ad aggirarsi in ogni angolo della terra. Così Girard descrive lo scenario: «C'est comme un tourbillon au sein duquel les violences les plus violentes vont se rejoindre et se confondre», in una sorta di «rendez-vous planétaire de toute l'humanité avec sa propre violence».⁵ È l'effetto-paradosso di quella globalizza-

3. Cfr. René Girard, *La violenza e il sacro*, Milano, Adelphi, 1986, p. 72 e sgg.

4. René Girard, *Violence et réciprocité*, in *Celui par qui le scandale arrive*, Paris, Desclée de Brouwer, 2001, p. 15.

5. Ivi, p. 16.

zione che, invocata quasi con ansia millenaristica dal «modernismo trionfante», ha portato smarrimento e angoscia invece che identità e riconciliazione. Annullate le differenze, invero, tutto torna ad essere *indifferente*.⁶

Sullo sfondo dell'indifferenziazione originaria gli individui, come nella celebre *Urszene* hegeliana, si fronteggiano: ciascuno interroga il gesto dell'altro, ne indaga la direzione, per prevenirlo, in una sorta di ripetitività mimetica che trasforma continuamente l'imitatore (servo) nel modello (signore) e viceversa.⁷

Dinanzi a questa forma di violenza, così complessa e imprevedibile nelle sue evoluzioni, l'approccio razionalistico di una certa corrente filosofico-politica risulta teoreticamente inadeguato. Lo testimonia l'insistenza del mito sulla violenza delle fondazioni, la cui *logica* rimarrebbe incomprensibile senza l'intervento della *mitologica* e della potenza ermeneutica del suo specifico linguaggio simbolico.

Letta in chiave mitico-simbolica, la nota tesi di René Girard, che analizza la violenza nell'ottica della *rivalità mimetica*, ben si coniuga con uno dei più significativi paradigmi della politicità, già evocato a proposito di Romolo e Remo: la lotta tra fratelli. Fortemente radicato nel-

6. Ivi, pp. 16-17.

7. «Ciascuna vede l'altra fare proprio ciò che essa stessa fa; ciascuna fa da sé ciò che esige dall'altra; e quindi fa ciò che fa, soltanto in quanto anche l'altra fa lo stesso», G. W. F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, 1, trad. it. di E. De Negri, Firenze, La Nuova Italia, 1970, p. 154. Nell'ottica della «crisi sacrificale», la contesa delle autocoscienze presenta tutte le caratteristiche di quell'«opposizione di elementi simmetrici» che Girard, ne *La violenza e il sacro*, individua emblematicamente nel duello tra Eteocle e Polinice, così com'è descritto nelle *Fenicie*. Egli scrive: «In questo racconto non c'è nulla che non si applichi contemporaneamente ai due fratelli; tutti i gesti, tutti i colpi, tutte le finte, tutte le parate si ripetono identici da entrambe le parti fino alla fine del combattimento [...]. Polinice perde la picca ed Eteocle perde la sua. Polinice è ferito, così pure Eteocle. Ogni nuova violenza provoca uno squilibrio che può sembrare decisivo fino al momento in cui la risposta viene non semplicemente a raddrizzarlo ma a creare uno squilibrio simmetrico e di senso contrario, anch'esso naturalmente provvisorio. La suspense tragica fa tutt'uno con quegli scarti subito

la tradizione ebraica, questo paradigma è stato parzialmente occultato da quello della lotta tra padre e figlio, proprio della tradizione greca, che nel corso dei secoli ha dominato le teorie politiche. Quest'ultimo struttura l'istituzione politica sullo schema familiare padre-sovrano/figlio-suddito.

Il paradigma ebraico, al contrario, mette in evidenza come chi detiene il potere politico non è il padre (un superiore), ma è un fratello (un uguale) che prende il posto del padre senza esserlo.⁸ Il privilegio che ne deriva a favore di un fratello, provocando il desiderio dell'altro, fa scattare la rivalità mimetica, la quale non può che concludersi con la sopraffazione violenta. Il primo assassinio dell'umanità, quello di Abele da parte di Caino, caratterizza il gesto inaugurale dell'istituzione politica come espressione dell'originaria violenza fondatrice.⁹

Tuttavia, come gli ultimi avvenimenti mondiali dimostrano, nella sua più recente strategia, Caino non mira più a rivelarsi bensì a sottrarsi al desiderio dell'altro, rendendosi invisibile, e *indifferentemente* mescolando il fratello al nemico.

Si pensi soltanto ai due fenomeni di più forte impatto

compensati ma sempre mobili; il più piccolo di loro potrebbe infatti portare una risoluzione che, in realtà, non arriva mai», *La violenza e il sacro*, cit., p. 71. Nemmeno la morte, reciprocamente data all'uno per mano dell'altro, interromperà questa fatale simmetria. Quella che è stata definita «imparzialità tragica» altro non è, per Girard, che tragica impossibilità di trovare quella ragione in più che potrebbe aver ragione della violenza e disarmarla.

8. Questo tema è stato ampiamente sviluppato nell'ambito di due convegni, organizzati dal "Centro Miti Simboli e Politica" dell'Università di Messina, i cui Atti sono pubblicati nei seguenti volumi, a cura di G. M. Chioldi: *La contesa tra fratelli*, Torino, Giappichelli, 1993, e *La simbolica politica del Terzo*, Torino, Giappichelli, 1996. In particolare, per l'interpretazione simbolica del potere politico come *privilegio* ingiustificato del fratello che prende il posto del padre, rinvio al mio volume *Il complesso dell'usurpatore*, Milano, Giuffrè, 1986, 2^a ed. 1999.

9. Interessanti riflessioni sul tema si trovano nel recente volume di Luigi Alfieri, Cristiano M. Bellei, Domenico S. Scalzo, *Figure e simboli dell'ordine violento*, Torino, Giappichelli, 2003.

psicologico nell'attuale strategia del terrore: il bioterrorismo e gli attacchi suicidi. Il nemico non uccide più nello scontro frontale. Esso penetra subdolamente, fin nelle più riposte fibre dell'organismo individuale, biologico e sociale, distruggendolo. La rappresentazione emotiva di questa evenienza è una perdita tanto più *smisurata* quanto meno è possibile *misurare* il pericolo: le armi biochimiche sono invisibili, i kamikaze perfettamente mimetizzati nel tessuto sociale dell'organismo contro cui operano. In entrambi i casi risalta l'impossibilità di separare il fratello dal nemico. Il terrore nasce qui dall'*indifferenza* che la globalizzazione ha portato alle sue estreme e negative conseguenze, mettendo in crisi l'ordine statale – l'ordine della *differenza* appunto – che per alcuni secoli ha garantito, se non *la pace*, almeno il criterio *politico* per individuare il confine tra ciò che fa vivere e ciò che fa morire.

Una riflessione simbolica sul termine *bio-terrorismo*, sottolineando la specifica valenza semantica del prefisso «bio», fa risaltare il senso insieme naturale e politico di un *terrore* che fa della *vita* (nella forma di un esercito invisibile di organismi viventi) l'arma da usare contro la vita. Il terrore corre sul filo che lega l'individuo vivente all'individuo vivente. Di questo filo, invisibile ma resistentissimo, è intessuto il Potere reale: chi atterrisce esercita il suo potere su chi è atterrito. Sotto questo aspetto non è artificioso collegare l'aspetto psicologico-esistenziale di questo tema a quello politico-istituzionale. Il collegamento risulta evidente se pensiamo in maniera estensiva il termine «biopolitica», entrato nell'uso comune dopo Foucault per segnalare la funzione «strategica» della vita naturale, che diventa politicamente fruibile in quanto esposta alla morte.¹⁰ Foucault situa la «soglia della modernità biologica» nel momento in cui la vita naturale si rivela come la vera posta in gioco della strategia politica di uno Stato, inten-

10. Cfr. Michel Foucault, *La volontà di sapere*, Paris, Gallimard, 1976, trad. it. di P. Pasquino e G. Procacci, *La volontà di sapere*, Milano, Feltrinelli, 1978, in particolare cap. v, *Diritto di morte e potere sulla vita*, pp. 119-142.

dendo per Stato non la mera territorialità, né l'astratta nozione di «popolo», ma la *popolazione* degli *individui viventi* che il Potere provvede a governare, proteggendone la vita o esponendola alla morte.

Sul terreno della biopolitica si annodano, pertanto, le questioni cruciali che la cosiddetta modernità deve affrontare e sciogliere e che rischia di ingarbugliare ulteriormente, nella misura in cui non trova modo di coniugare il modello biopolitico del potere con le astratte formulazioni giuridico-istituzionali.¹¹

Scoprire, come ha fatto Foucault, al di là di tali astrazioni, il legame segreto che unisce quella che Benjamin definisce la «nuda vita»¹² ai meccanismi del potere politico, vuol dire ricostituire la trama della memoria, nella quale l'uomo del nostro tempo si ricongiunge a quello della pietra e della fionda, evocato con doloroso disincanto dalla celebre poesia di Salvatore Quasimodo.¹³ Dentro questa trama – simbolicamente decifrata – è possibile ripercorrere i passaggi epocali che hanno inciso, come una lama, modellandolo, il corpo biopolitico, quale prodotto reale di un Potere astratto che, tuttavia, gestisce il nascere, crescere, gioire, soffrire e morire di individui concretamente viventi. È la *nuda vita* – da dare, salvare, proteggere, mantenere o sopprimere – la vera pietra d'inciampo di ogni

11. Foucault sottolinea come l'era del bio-potere estende questo criterio dal rapporto tra individuo e Stato a quello tra gli Stati, sicché «le guerre non si fanno più in nome del sovrano che bisogna difendere; si fanno in nome dell'esistenza di tutti; si spingono intere popolazioni ad uccidersi reciprocamente in nome della loro necessità di vivere», *La volontà di sapere*, cit., p. 121. E aggiunge: «Il principio “poter uccidere per poter vivere”, che sorreggeva la tattica dei combattimenti, è diventato principio di strategia fra gli Stati; ma l'esistenza in questione non è più quella, giuridica, della sovranità, ma quella, biologica, di una popolazione». *Ibidem*.

12. Cfr. Walter Benjamin, *Per la critica della violenza*, in *IDEM, Angelus Novus*, Torino, Einaudi, 1962 (in particolare, sulla «nuda vita» come strumento del rapporto tra violenza mitica e potere politico, vedi p. 23 e sgg.). Riflessioni interessanti su questo tema si trovano in Giorgio Agamben, *Homo sacer*, Torino, Einaudi, 1995.

13. Salvatore Quasimodo, *Tutte le poesie*, Milano, Mondadori, 1960, p. 166.

costruzione o istituzione umana, non importa se politica, religiosa, culturale; presupporla è la condizione della stessa pensabilità non contraddittoria della dimensione politica.

Ciò, paradossalmente, è vero perché l'uomo è un essere *mortale*. Un tempo, quando le parole erano pietre, gli uomini venivano indicati come «oi thanatoi», in contrapposizione agli dèi, «oi athanatoi». Questo fa la differenza. Il potere politico non esisterebbe se gli uomini fossero immortali. Altrettanto non esisterebbe se gli uomini, stremati dalla lotta per la sopravvivenza, *disprezzassero* la vita, se non fossero più disposti a pagare alcun *prezzo* per salvarla e facessero della libertà di morire la *extrema ratio* del loro essere nati. Essere mortali è insieme la forza e la debolezza degli uomini. *Mortale*, in tal caso non è un aggettivo, ma prende *sostanza*, diventa l'anima della vita sia individuale che collettiva.¹⁴ Nessuna teoria sul Potere può ignorare che esso è strutturalmente legato alla vita e alla morte e che lo Stato nasce per governare la paura della morte.

L'epoca della cosiddetta *guerra fredda*, tuttavia, ha materializzato il carattere impersonale e assoluto del Potere al quale, fratelli e nemici, si sono affidati per essere salvati e protetti dalla loro stessa violenza: la Bomba. Essa, sovrana assoluta di questo mondo, patrona insieme delle Erinni e delle Eumenidi, si è seduta sul trono, «al di sopra di una folla immensa di sacerdoti e di fedeli che sembrano esistere soltanto per servirla».¹⁵ Lucidamente consapevoli di dipendere dall'incolumità della Bomba, gli uomini l'han-

14. È questo il punto cruciale delle parole di Antigone, che nell'omonima tragedia di Sofocle, rivolgendosi al re Creonte, gli dice, in sostanza, che lei sapeva bene di dover morire un giorno, sapeva bene cioè di essere mortale: per questo muore, non perché il re lo ordina. Cfr. Sofocle, *Antigone*, con un saggio di Rossana Rossanda, Feltrinelli, Milano, 1987, vv. 460-461. Assumendosi per intero il suo essere mortale, Antigone distrugge il potere di Creonte nella sua pretesa di onnipotenza e, spirando con la forza di un vento nuovo – kamikaze *ante litteram* – a conclusione della tragedia, con la sua morte trascina nel baratro tutto il regno di Tebe.

15. R. Girard, *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, Grasset & Fasquelle, Paris, 1978, trad. it. di R. Damiani, *Delle cose nascoste sin dalla fondazione del mondo*, Adelphi, Milano, 1983, p. 319.

no sacralizzata, sicché, come sottolinea René Girard, in un mondo sempre più desacralizzato, attraverso la minaccia della distruzione atomica, l'antica ed esecrata violenza, insieme «veleno» e «rimedio», ha ricostituito a pieno titolo il suo potere sugli uomini.¹⁶

Oggi, tuttavia, l'aspirazione della sfida sembra avere esaurito le potenzialità "salvifiche" dell'atomica, rispingendo l'umanità del nostro tempo sull'orlo del baratro. Dovrebbe essere semplice, quasi automatico, a questo punto, per gli uomini sottrarsi alla strategia collettiva – che si è dimostrata mortifera – per seguire una strategia individuale di salvezza collettiva. Ma salvarsi è quello che essi ancora desiderano? Forse, al bivio tra Eros e Thanatos, come irretiti nella ripetitività di una danza mimetica, gli uomini non sanno dove si fermerà la corsa del loro desiderio, e aspettano ciascuno di vedere dove si fermerà il desiderio dell'altro. Vivono, così, prigionieri di quest'incantesimo, nella dipendenza emotiva da un oggetto che non dipende da essi ma dal loro modello, che è insieme il loro fratello e il loro nemico. Se c'è Caino è perché c'è Abele. Per la sopravvissuta stirpe cainita Abele è ancora il *modello spettrale* di Caino. Inafferrabile e indistruttibile, come ogni spettro, egli non cessa di costituire per il desiderio l'oggetto assoluto, che tuttavia si smaterializza e scompare quando sta per essere raggiunto. La ripetitività mimetica sarà interrotta da colui che, per primo, darà il segnale di partenza per la distruzione del genere umano; colui che per primo planterà nel deserto più deserto del nostro pianeta la bandiera della vittoria, raffigurante l'immagine dell'unico, definitivo e incontrastato detentore del potere: il teschio, simbolo dell'assoluta indifferenziazione. D'altronde, non è facile distinguere i tratti di Caino da

16. «Gli uomini – scrive Girard – hanno sempre trovato la pace all'ombra dei loro idoli, ossia della loro violenza sacralizzata, e, ancora oggi, cercano questa pace al riparo della violenza più estrema. In un mondo sempre più desacralizzato, solo la minaccia permanente di una distruzione totale e immediata impedisce agli uomini di distruggersi tra loro. È sempre la violenza, insomma, che impedisce alla violenza di scatenarsi». *Ibidem*.

quelli di Abele nei corpi ugualmente straziati e mutilati dalle lotte fratricide che insanguinano intere regioni di un mondo il cui baricentro sembra essere sprofondata nell'inferno. Nel *Ground Zero* sono le viscere stesse della nostra consistenza terrena a riemergere, offrendosi allo sguardo, prima abbagliato dalla cima zeusica delle Torri, ora annichilito dalla profondità delle scaturigini.

L'espressione *Ground Zero*, entrata nel linguaggio comune la sera stessa dell'11 settembre, ha una provenienza precisa e particolarmente significativa, in quanto evoca nell'immaginario di ogni americano colto il luogo, chiamato «Trinity», in cui avvenne la prima esplosione atomica, il 16 luglio 1945, ad Alamogordo, nel Nuovo Messico.¹⁷ Lo stesso Oppenheimer avrebbe fatto la scelta del nome, nell'ansia febbrile della messa a punto delle bombe che avrebbero distrutto Hiroshima e Nagasaki.¹⁸ L'attacco alle Torri Gemelle ha segnato l'immaginario degli americani con la potenza emotiva di un'esplosione nucleare. Quella stessa che *loro* hanno ordinato, per sconfiggere definitivamente il Giappone. Siamo dunque di fronte ad una *risposta mimetica*?

È quanto sostiene Jean-Pierre Dupuy, sulla base di una serie di elementi abbastanza plausibili. Sembra, infatti, che uno dei messaggi provenienti da Al-Quaida, captati dalla CIA, facesse accenno ad una sorta di «Hiroshima contre l'Amérique», progettato da Osama Bin Laden.¹⁹ Quest'ultimo, già nel maggio del 1988, rispondendo alle domande di un giornalista, aveva espresso con inequivocabile chiarezza la logica degli attacchi terroristici indirizzati contro gli Americani *tutti*, civili e militari, compresi donne e bambini: «Ce sont les Américains qui ont commencé. La riposte et le châtement doivent s'exercer en suivant scrupuleusement le *principe de réciprocité*, surtout lorsqu'il est question de femmes et d'enfants. Ceux qui ont lancé des bombes

17. Cfr. Jean-Pierre Dupuy, *Avions-nous oublié le mal?*, Paris, Bayard, 2002, p. 48.

18. *Ibidem*.

19. *Ivi*, pp. 49-50.

atomiques et eu recours à des armes de destruction massive contre Nagasaki et Hiroshima, c'étaient les Américains. Est-ce que ces bombes pouvaient faire la différence entre les militaires et les femmes et les enfants?».²⁰

Questo principio simmetrico, ispiratore delle gesta terroristiche, trova ulteriore conferma, dopo gli avvenimenti dell'11 settembre, nell'intervista televisiva rilasciata da Bin Laden il 5 febbraio 2002: «Si le fait de tuer ceux-là mêmes qui tuent nos enfants est du terrorisme – egli afferma – alors oui, que l'histoire porte témoignage que nous sommes des terroristes».²¹ Ed aggiunge che, uccidere coloro che hanno ucciso è «*permis par la loi coranique et par la logique*».²²

Nella logica della reciprocità, i morti di New York *compensano* i morti di Hiroshima. Il termine giapponese *kamikaze* rafforza la sensazione spettrale della vendetta. Ma in questa ulteriore violenza, *chi* è vittima di *chi*? La proposta di *consacrare* il *Ground Zero*, a perenne memoria del *sacrificio* di migliaia di vite umane, *inciampa* immediatamente contro la stessa *pietra* di sempre: come distinguere i resti dei terroristi, autori del *sacrificio*, da quelli delle *vittime innocenti* che l'hanno subito? Ancora una volta, chi è Caino e chi Abele?

Le risposte sono urgenti perché l'acciaio delle Torri è ancora incandescente e gli uomini non sono d'acciaio.

Domenica Mazzù

20. Il testo dell'intervista è riportato da Jean P. Dupuy, *op. cit.*, p. 49.

21. Ivi, p. 50.

22. *Ibidem*.

