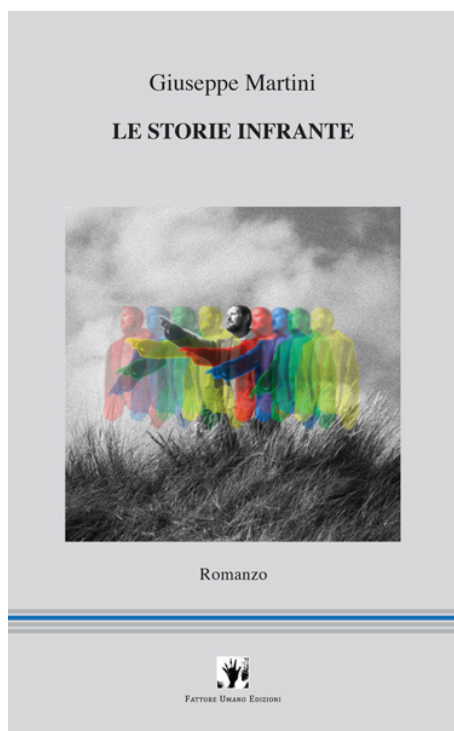


INVITO ALLA LETTURA

a cura di Gianfranco D'Ingegno

Commento a: Giuseppe Martini, *Le storie infrante*, Fattore Umano Edizioni, Roma 2016

di Maria Ilena Marozza¹



Nelle nove storie che compongono la prima opera narrativa di Giuseppe Martini, una frase ricorre con insistenza, come per segnalare l'evento centrale delle vite che vengono raccontate: «poi qualcosa si rompe». Di storie infrante infatti si parla, di storie interrotte da un evento psicopatologico che cambia drasticamente il senso e il corso di queste vite. Da conoscitori della storia della psicopatologia, sappiamo dare un nome a questi eventi, li riconosciamo nella descrizione jaspersiana del *processo*, di quell'evento d'interruzione radicale dell'evidenza e della partecipazione al mondo condiviso che confronta chiunque tenti di rapportarsi a esso con la categoria dell'*incomprensibile*. Moltissime storie cliniche sono state descritte nei testi di psicopatologia fenomenologica per evidenziare le alterazioni strutturali di questi modi alterati di vivere l'esperienza, fino a scandagliare aspetti sottili e profondissimi sui quali si costituisce il vissuto umano, e su queste descrizioni si basa in genere il diagnosta che voglia tentare di comprendere dall'interno la sofferenza psichica.

Nel libro di Martini si fa invece qualcosa di diverso, qualcosa che ci confronta con un tipo di operazione sulla quale forse non si è ancora abbastanza riflettuto nella comunità di coloro che si riconoscono psicoterapeuti: ci si confronta, cioè, con il tentativo di costruire una narrazione là dove non c'è *nulla* che possa essere essere narrato, là dove c'è un vuoto, un'interruzione, una mancanza, una frattura che rende impossibile una continuità narrativa. Là dove, dunque, l'*incomprensibile* si è insediato a costituire un'impossibilità rappresentativa, o un'intransitività comunicativa. Non si *comprende* la follia: su questo impopolare assunto jaspersiano dobbiamo insistere per cogliere la qualità di quell'essere fuori dal mondo e dal senso comune, da cui si genera il sentimento di spaesamento, la vertigine esistenziale che caratterizza ogni contatto con la follia. Ma qualcos'altro si può fare, una volta preso atto di quell'*incomprensibile* frattura: si può tentare di immaginare, si può tentare di costruire una narrazione di quello che forse potrebbe essere quel mondo, e di fantasticare sul modo in cui potrebbe essersi costituito. Come diceva un grande clinico, Pierre Fédida, di fronte all'*incomprensibile*, all'orrore dell'*inimmaginabile*, il compito dell'analista è di continuare a immaginare.

Un processo, questo, che non ha niente a che fare con i modi identificativi della comprensione empatica – tanto che Fédida lo definiva piuttosto *neghempatia* – poiché non si costituisce nella similitudine con l'altro che abbiamo davanti: esso si distende piuttosto su quel vuoto di rappresentazione, su quel difetto di comunicazione interpersonale, su quell'*incomprensibile altro*, nel tentativo di costituire un ambiente di pensieri e di rappresentazioni in attesa, forse, di essere abitate. Come nel racconto *Passeggiate nel vuoto*, ove al nulla rappresentativo di Aurora, la fanciulla che in analisi non sapeva dire altro che «niente, come al solito», si contrappone il tentativo dell'analista di immaginare pensieri non pensati, sentimenti non vissuti, desideri non provati, fallendo, approssimando, qualche volta catturando l'attenzione e facendo lentamente crescere la possibilità e la disponibilità della ragazza a costruire una rappresentazione della propria storia.

¹ Questo testo si trova pubblicato sul sito della Casa Editrice www.fattoreumanoedizioni.com. L'Autrice e la Casa Editrice ne hanno dato licenza per la pubblicazione in questo numero della Rivista.

Certamente, in questo modo le narrazioni si costituiscono nella capacità immaginativa del terapeuta, stimolata dal contatto con il suo paziente, e portano il segno della sua soggettività, della sua storia personale, dei suoi ricordi, delle sue capacità inventive e dell'affinamento di queste indotto dall'educazione della sua sensibilità e competenza.

Martini, che ha lavorato lungamente in senso teorico e clinico sulla narratività e sul suo valore per la costituzione dell'identità umana, compie in questo volume un passaggio che rende maggiormente visibile quella sottile operazione immaginativa che agisce nella soggettività di ogni psicoterapeuta ogni volta che si trova autenticamente impegnato ad ascoltare i suoi pazienti. Questo ascolto oggi ha perso ogni connotazione recettiva ingenuamente realistica, configurandosi piuttosto come un'attività altamente complessa, ricca di risonanze sinestesiche, mnestiche e immaginative, tanto da poter essere considerato *tout-court* come una funzione poetica, in cui pezzi di esperienza dell'uno entrano in risonanza con frammenti di memoria dell'altro, nella creazione di nuovi intrecci, di nuove narrazioni delle quali è tributario il senso.

In questo volume, nell'abbracciare fino in fondo la finzionalità del raccontare, Martini riesce a mostrare con maggiore libertà ed evidenza le potenzialità di verosimiglianza del narrativo, intessendo le sue storie nei margini di contatto tra le esperienze storico biografiche dello psichiatra narratore e le vite di persone che hanno sperimentato l'incontro con quegli eventi spaesanti, con quelle fratture troppo spesso riduttivamente considerate dalla psichiatria solo come perdite desoggettivanti. In questo modo, l'estraneamento che promana da quelle vite così profondamente segnate mostra la propria capacità di permeare intimamente la vita del narratore, generando un'atmosfera di sospensione in cui il confronto con l'incomprensibile sembra divenire la cifra stessa dell'esistenza e dell'interrogarsi umano.

Le storie raccontate sembrano scaturire proprio dalla difficoltà di narrare quell'evento di rottura, dato che chi lo ha vissuto sembra aver perso, o non aver mai acquisito, la capacità di raccontarlo. Ed è da questa sospensione inspiegabile che la finzionalità narrativa prende l'avvio, quasi avvalendosi di una *suspence* che mette il lettore in attesa di uno svolgimento risolutivo. In questo punto il racconto di finzione rivela al massimo grado la sua efficacia, nel momento in cui assume quell'evento come l'origine di una domanda, alla quale cerca di rispondere allontanandosi dai vincoli di una realtà troppo convenzionalmente definita, lasciando piuttosto emergere le potenzialità di un'inventiva capace di ipotizzare, di creare intrighi, di distendere un intreccio narrativo che cerca di comporre le possibili radici e le eventuali conseguenze di quell'evento nella temporalità dell'esistenza umana.

Incontriamo così vite spezzate alle quali riusciamo immaginativamente a dare un senso, riusciamo a seguire la genesi di un delirio erotomane, a figurarci l'insediamento di depressioni inspiegabili su antichi vuoti luttuosi, a scorgere qualche possibilità di restaurare un contatto affettivo con gli oggetti perduti per mezzo del *refrain* di una canzonetta, o della 'casuale' scoperta di un luogo di gioco infantile. E riusciamo anche a immaginare la devastazione di vissuti affettivi segnati dall'abbandono e dalla trascuratezza, o a cogliere le paradossali analogie di storie che si intrecciano, incrociando percorsi di vita e diramandosi in altre storie. E specialmente riusciamo a scorgere come la follia degli altri si insinui nelle nostre vite e possa produrre in esse degli effetti di senso, per lo meno quando diviene domanda aperta anche sul nostro incomprensibile. In fondo, come ci ricorda l'appassionata ricerca sulla narratività di Paul Ricoeur, è nel lettore che si compie l'ultima, e forse più importante riconfigurazione del racconto di finzione, quando cioè, nell'atto di lettura, le possibilità verosimili dischiuse dal mondo del testo ritornano a dispiegarsi nella vita effettiva dei lettori.

Commento a: Christopher Bollas, *Se il sole esplode. L'enigma della schizofrenia*, Raffaello Cortina, Milano 2016

di Roberto Manciocchi



Trovo estremamente stimolante poter presentare il lavoro di un clinico 'pensante' come Christopher Bollas che – con i suoi testi già pubblicati in passato ma, in particolare con quest'ultimo, appena uscito per Raffaello Cortina – dimostra, a mio modo di vedere, di essere uno dei più grandi psicoanalisti contemporanei.

Qui Bollas non strizza l'occhio a nessuna 'scuola di psicoterapia' particolare né, tantomeno, a una presunta 'scientificità' della psicoterapia ma, al contrario, cerca faticosamente e coraggiosamente di evidenziare quanto il lavoro psicoterapeutico con pazienti diagnosticati come 'schizofrenici', possa risentire troppo facilmente dell'attuale clima unilateralmente riduzionistico che riporta, a volte fanaticamente e irriflessivamente, lo psichico al cerebrale.

Il suo linguaggio trasporta chi legge in una condizione che assomiglia a una supervisione con uno psicoterapeuta esperto, che grato alle idee dei propri maestri, ne alimenta in profondità le intuizioni, le ridiscute e le rinnova alla luce del confronto con quelle particolari personalità che si trova ad incontrare nella sua attività quotidiana. Chi legge non può che rincuorarsi di fronte al tentativo di riportare una lunga esperienza che mostra la

possibilità di uscire fuori da quello che appare come un automatismo ormai consolidato che, sempre più spesso, scatta nel trattamento delle psicosi: diagnosi, presa in carico farmacologica, contenimento in una struttura più o meno efficiente, il tutto condito con un sentimento di inevitabile 'rassegnazione distanziante' che volente o nolente finisce per isolare il paziente, anche quando (per un esordio precoce in adolescenza, ad esempio) potrebbe essere fondamentale trovare ascolto in un terapeuta disposto a una lunga, paziente, accoglienza.

Nella prima parte del testo Bollas tenta proprio un'operazione opposta a questa: riapre fenomenicamente lo spazio del problema schizofrenico sottolineando alcune importanti differenze come quella fra 'follia' e "psicosi", con parole sue:

«Gli schizofrenici sono psicotici ma non sono folli. In generale la follia li spaventa moltissimo e possono addirittura diventare fobici rispetto alla possibilità di venire in contatto con essa (...) Gli scritti di Sofocle o Shakespeare non parlano di psicosi, bensì di follia (...) follia fa riferimento al crearsi di una situazione caotica provocata dall'acting-out di fantasie inconse ».¹

L'autore ci riporta così alla possibilità di presa in carico attraverso una *talking cure* non caratterizzata da 'onnipotenza incosciente' ma da una dolorosa coscienza (umanisticamente orientata) del fatto che la terapia non arriverà mai a celebrare un punto di arrivo, o il raggiungimento di una presunta 'normalità' ma potrà condurre il paziente (e il clinico) a rivedere una serie di assunti che caratterizzano la loro condizione umana. A partire da tale presupposto Bollas ci regala immagini dense della misteriosa e sfaccettata angoscia che questi pazienti provano così come le loro più ricorrenti strategie volte a tenerla a bada, affannandosi a costruire e ricostruire una nicchia di sopravvivenza in un mondo

¹ Ivi, p. 23.

percepito soprattutto attraverso i sensi e non mediato dalla quell'insiemi di convenzioni che la cultura occidentale chiama 'mente'.

In una seconda parte l'autore tenta un'impresa forse pretenziosa: quella di affrontare la problematica schizofrenica da un punto di vista teorico (impresa decisamente improba data la vastità della letteratura in merito anche se l'autore fornisce, in coda al suo libro, una bibliografia ragionata di radicale utilità).

In ogni caso la sua attenzione non può che essere, in tal senso, selettivamente orientata; in particolare si dirige verso la costituzione della particolare soggettività schizofrenica, verso la possibilità di comunicazione con una tale soggettività e, soprattutto, verso quella particolare capacità di «protezione della propria residua individualità» che lo schizofrenico porta avanti attraverso il riporre negli oggetti (animati e inanimati) proprio quelle funzioni che sarebbero in grado di consentirgli di «mentalizzare»².

La struttura dell'Io – dice Bollas «è una forma di memoria profonda [...], la posizione parlante del sé». Alla sua organizzazione, alla sua grammatica, concorrono sia gli elementi ereditari che quelli ambientali, i processi istintuali insieme alle cure, alle regole, alle mancanze che vengono dai genitori, in una dialettica costantemente rivolta alla realizzazione di un compromesso. Così, via via, l'esperienza di questi negoziati si trasforma in sapere, si iscrive nell'Io come una sua traccia costitutiva ma questo – sostiene l'autore seguendo la traccia di un suo precedente testo³ – non equivale a dire che il bambino sia del tutto capace di darsene una rappresentazione mentale, ovvero di pensarlo. Quando si verifica uno scompenso psicotico, la soggettività perde la capacità di trasformare l'esperienza in una narrazione, sia perché la mente schizofrenica smarrisce la possibilità di storicizzare e dunque di integrare le sue rappresentazioni mentali, sia perché diventa intollerabilmente dolorosa la frattura della relazione con quello che potrebbe diventare 'passato', facendo avvertire quella relazione come per sempre perduta. Diventando 'schizofrenica', una persona finisce così per generare una sorta di narrazione mitologica, nella quale la propria famiglia, gli individui più vicini, la sua stessa infanzia si caricano di significati nascosti che solo lei può svelare: il peso del dolore può venire spostato dalle esperienze vissute a un nuovo grandioso mondo inventato, di cui solo lo schizofrenico possiede la chiave. Per il terapeuta il problema centrale diviene: come comunicare con qualcuno proprio su quelle esperienze strutturanti il gioco linguistico stesso che sfumano nella sensorialità degli affetti? Bollas risponde che la terapia fondata sulla parola, incoraggiando la ricapitolazione di quanto è avvenuto nel recente passato del paziente, può porsi soltanto come obiettivo finale il ripristinare, quanto più possibile, l'egemonia narrativa dell'Io (che possa poi funzionare da collante per le parti scisse). Di fronte a una persona che sa di sapere qualcosa ma non l'ha ancora elaborata così da poterla pensare, l'analista dovrà funzionare in prima battuta (e per lungo tempo) solo da «costruttore di ricordi», dovrà cioè riallacciarsi a quei resoconti fattuali, cognitivamente registrati, per prendere su di sé quella funzione trasformativa del dato, di bioniana memoria, capace di conferire ai fatti un «passaggio per il cuore», consentendo al paziente di *ri-cordare*.⁴ Tanto più preziosa, quindi, la testimonianza di chi sa quanto sia importante che il terapeuta si presti in una prima fase temporalmente indeterminabile, a farsi usare «come oggetto», lasciando inizialmente libero il paziente di «installarsi» nella sua mente ed esponendosi, di conseguenza, a quella esperienza drammatica che consiste nel restare presi nell'idioma del paziente, tollerando di non sapersi orientare, di non sapere dire chi si sia, e dove, nella relazione.

A partire da tali premesse, la terza parte conclude il testo attraverso il tentativo di descrivere un operare che tenta in tutti i modi di arrestare la caduta schizofrenica. Il lettore viene così condotto 'nella carne' dell'attività psicoterapeutica con la sensazione di essere sempre accompagnato dalle idee fondamentali di grandi maestri (W. Bion, H. Searles, D. Winnicott, M. Khan, per citarne qualcuno) non attraverso citazioni più o meno evocative ma attraverso *sketch* clinici nei quali traspare il modo in cui Bollas si pone di fronte al suo paziente, il modo in cui 'trasforma' l'esperienza in corso e il modo in cui arriva (o non arriva) a dividerla con la persona davanti a lui.

² Credo che il riferimento non dichiarato di Bollas in merito sia il concetto di «mentalizzazione» portato avanti da autori come P. Fonagy. Per approfondimenti vedi: Bateman A., Fonagy P. *Il trattamento basato sulla mentalizzazione*, trad. it. Raffaello Cortina, Milano 2006.

³ Bollas C. *L'ombra dell'oggetto. Psicoanalisi del conosciuto non pensato*. Trad. It. Borla, Roma 1989.

⁴ Il riferimento è alla funzione alfa bioniana, per approfondimenti vedi: Bion W. R. *Apprendere dall'esperienza*, trad. it. Armando, Roma 1973.

Così, numerosi sono i riferimenti autobiografici, gli spaccati di vita quotidiana, le coraggiose aperture dello spazio analitico all'occhio critico del lettore riportati, non casualmente, dall'autore.

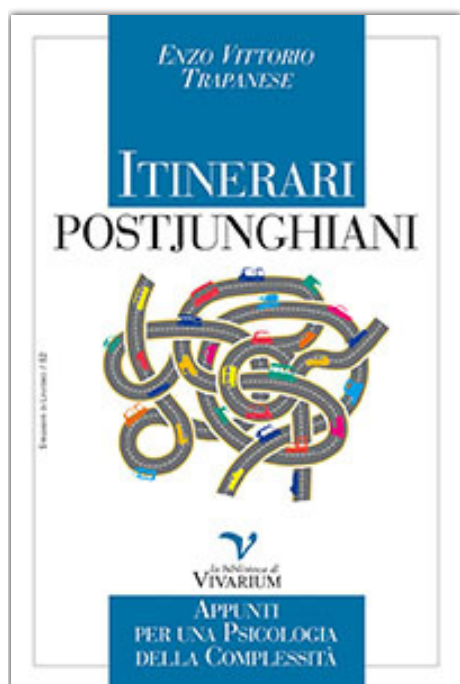
Non a caso, credo, il saggio si conclude con una riflessione sulla vita e l'opera di W. Butler Yeats che sembra addensare, in un'immagine poetica, il tentativo portato avanti durante tutto il libro: quello di riflettere sulla condizione schizofrenica prendendo come punti fermi di riflessione l'affettività, il pensiero embrionale e il linguaggio (se è lecito separarli):

«La risoluta e strutturata disciplina della poesia consente ad alcune persone dotate di calarsi nelle profondità dell'immaginario e di riemergere attraverso forma e linguaggio in modi che ci consentono, leggendo, di fare esperienza delle strutture profonde della nostra esistenza. Forse noi siamo 'normali' soltanto perché abbiamo trovato il modo di denegare o scindere le immagini e le idee inquietanti, di liberarci di esse ».⁵

⁵ Bollas C. 2016 cit., p. 168.

Commento a: Enzo Vittorio Trapanese, *Itinerari postjungghiani. Appunti per una psicologia della complessità*, La Biblioteca di Vivarium, Milano 2016

di Italo Gionangeli



Non è facile presentare il libro del Professor Trapanese *Itinerari postjungghiani* che pone il lettore, già dall'interessante e significativo sottotitolo, *Appunti per una psicologia della complessità*, nella condizione di dover pensare in modo attivo e, appunto, complesso senza che possa attendersi 'itinerari' lineari e precostituiti.

Non è neanche facile scegliere un itinerario piuttosto che un altro nel tentativo di illustrare le moltissime sollecitazioni che il libro propone.

Ne prenderò in esame alcune tralasciandone inevitabilmente altre, non perché meno importanti ma per mera mancanza di spazio.

La complessità menzionata si riferisce sia allo 'statuto epistemologico' jungghiano nel suo presentare osservazioni e soluzioni molteplici e talvolta contraddittorie al suo interno sia alle nuove forme della società con cui i nuovi itinerari devono confrontarsi. Il tentativo è quello di mettere a confronto un *corpus* teorico che, sebbene «non può essere organizzato in un sistema teorico coerente [...], ma appare piuttosto [...] come un sistema asistemico di osservazioni ora approfondite e ora

meno, quasi sempre originali [...] e situabili in una zona di confine tra la psicologia propriamente detta e l'antropologia nel significato originario e tradizionale della parola» (Trevi 1987, pag 67), deve comunque tener conto delle rapide e radicali trasformazioni che la società ha conosciuto dopo la morte di Jung e che ha creato un tipo antropologico completamente diverso da quello che lo psichiatra zurighese aveva incontrato.

Pertanto l'autore ritiene interessante porsi la domanda: «Cosa direbbe oggi Jung se, come certe note figure bibliche, fosse un ultracentenario destinato a vivere ancora tanto tempo? Si ostinerebbe a ribadire le considerazioni di sessanta anni fa, o, piuttosto, modificherebbe le sue critiche e forse anche certe sue 'trame' teoriche?» (Trapanese 2016, pag 27).

Rispondere a questa domanda non ha alcun senso per 'l'analisi testuale' ma lo acquista «per le congetture che [...] possono essere avanzate a partire dalla ineluttabilità della storicità di qualsiasi pensiero e qualsivoglia interpretazione, ossia dal fatto che la soggettività dell'interpretazione è ancorata ad esperienze di vita vissuta, nelle quali possono essere ovviamente incluse non solo quelle della vita di tutti i giorni (affetti, emozioni, azioni ecc), ma anche quelle che traggono origine da ciò che in un determinato contesto culturale, è stato possibile attingere sia attraverso le interazioni con altri soggetti, sia dalla lettura di testi della più disparata natura e dall'esposizione selettiva ai flussi della comunicazione della nostra epoca» (*ibidem*).

Quindi, sottolinea l'autore «devo precisare che in questo libro parlo *soprattutto* di tutto ciò che ho potuto trarre, *per contagio*, dalla frequentazione degli scritti jungghiani, ma al contempo senza trascurare la prospettiva interpretativa che ho lentamente maturato nel corso degli ultimi decenni» (*ibidem*).

È un libro che si presenta come una riflessione ampia e talvolta critica rispetto alla enorme attività culturale e clinica dell'autore, preziosissima per chi ha in animo di avventurarsi nella vastissima e

spesso caotica letteratura postjungiana. Senza trascurare di approfondire l'aspetto sociologico – il Prof. Trapanese ha occupato a lungo la cattedra di Sociologia presso le Università di Urbino e della 'Sapienza' di Roma – ma anzi dedicando ampio spazio all'analisi delle nuove forme che la società moderna e post moderna presenta.

E affrontando i temi classici della ricerca jungiana non, come ammesso chiaramente dall'autore, in modo esaustivo, ma anzi operando una selezione che dipende, nel più ortodosso dettato di Jung, dalla struttura di personalità di chi scrive, riflette sulle tematiche che ritiene essere ancora attuali e incidenti sulle modalità di svolgere la psicoterapia nell'era moderna.

Il libro è strutturato in modo altamente didattico che lo rende particolarmente adatto ad essere letto sia come un'introduzione moderna ed approfondita alla lettura dei testi di Jung sia come una riflessione approfondita per chi ha frequentato in modo assiduo la letteratura jungiana.

L'esposizione è particolarmente attenta alla definizione di termini e concetti così che si ha sempre la sensazione di essere in un percorso conosciuto e nonostante la complessità dell'esposizione, non si perde mai la direzione del discorso né la rigosità è a scapito della semplicità.

In particolare il metodo si evidenzia nei capitoli che riguardano la teoria di Jung che hanno per titolo «Il lascito jungiano», a sottolineare l'importanza di ciò che è ancora utilizzabile dell'immenso complesso degli scritti che ci sono pervenuti dall'iniziatore della psicologia analitica.

Nella prima parte vengono proposte alcune tematiche proprie del 'giovane Jung', la concezione della psiche cosciente e l'atteggiamento della coscienza con una chiara esposizione della tematica dei tipi psicologici. Concetti basilari per la comprensione della psiche cosciente ipotizzata da Jung sono quelli di: a) coscienza, b) Io, o complesso dell'Io, c) atteggiamento, d) tipo psicologico. Nello specifico «il tipo –afferma Jung– è un esempio o un modello che *riproduce* in modo peculiare il carattere di una specie o di una collettività [e, nel senso più ristretto della tipologia, è] un modello caratteristico di atteggiamento generale che ricorre in molte forme individuali» (ivi, p. 93).

Non trascurando di approfondire la relazione tra «tipo e conoscenza psicologica» che «può essere pensata in almeno tre diversi modi, che chiamerò:

a) tesi epistemica, b) tesi ermeneutica, c) tesi intermedia» (ivi, p.96).

La tesi epistemica «rimanda alla soggettività ed alla storicità degli enunciati psicologici e, quindi, alla impossibilità di giungere ad un'interpretazione oggettiva dei fenomeni psichici o, quanto meno, di disporre di un punto di vista unitario. Dall'altro, sembrano in essa emergere con una certa frequenza convinzioni che (diversamente da altre affermazioni di segno opposto o relativistico) postulano come possibile il superamento dei fattori di natura soggettiva e storico-culturale che inquinano i costrutti psicologici e, dunque, l'idea di giungere ad un'osservazione neutrale, ad una descrizione obiettiva e ad una spiegazione altrettanto oggettiva della vita psichica» (pag. 98).

Secondo la tesi ermeneutica dovrebbe far parte delle scienze umane «nelle quali prevalgono la categoria della possibilità, il relativismo non 'pirroniano' e interpretazioni basate sull'idea che gli enunciati di volta in volta formulati possono pretendere di avere solo il valore di metafore perfettamente sostituibili da altre metafore» (pag. 99-100).

Nella tesi intermedia «la connessione tra tipo e teoria psicologica può anche essere concepita come un condizionamento del punto di vista soggettivo che non esclude la possibilità di giungere alla costruzione di enunciati che, pur non potendo pretendere di essere concepiti come 'modelli legali' della vita psichica, si prestano ad essere sottoposti ad un qualche criterio di valutazione tale da renderli preferibili ad altri enunciati» (pag. 100).

Nella seconda parte dedicata al lascito jungiano i temi affrontati sono quelli della maturità che hanno causato spesso dibattiti aspri e controversi, in particolare il concetto di inconscio collettivo e quello di archetipo come pure l'esposizione e la spiegazione del concetto di simbolo e di metafora che rappresentano secondo l'autore una delle più feconde intuizioni di Jung.

In questa fondamentale parte del lavoro si ripercorrono criticamente con riferimenti sempre puntuali e coerenti tutte le maggiori correnti di pensiero, in termini a volte contraddittori, che si sono interessati al tema.

L'inconscio collettivo «designa una disposizione germinale originaria e uniforme della psiche umana, sottostante alla psiche cosciente ed allo stesso inconscio personale. Essa includerebbe tutti i

contenuti che non derivano affatto dalle acquisizioni personali, bensì dalle capacità funzionali che la psiche ha ereditato, ossia dalla struttura cerebrale ereditata, e costituirebbe ciò che dà senso persino ai processi psichici consci. Da questa concezione radicale dell'inconscio prendono tuttavia le mosse almeno due ipotesi interpretative.

Per la prima, l'inconscio collettivo ed i suoi archetipi sarebbero i fondamenti ultimi dell'uomo biopsichico e le forze plasmatiche dell'intera vita psichica.

Per la seconda, l'inconscio collettivo dovrebbe essere pensato come una categoria euristica utile a definire l'insieme dei contenuti rimossi per esigenze adattative, delle capacità funzionali inibite dallo sviluppo della personalità cosciente e, infine, degli elementi che formano lo sfondo opaco 'della' psiche, al quale rimanda ogni discorso 'sulla' psiche'» (Trevi 1986, in Trapanese 2016, p. 117).

Nel capitolo dedicato al rapporto tra Jung e la modernità l'autore prende in esame innanzitutto lo studio della religione intesa come «[...] un insieme di credenze, riti, pratiche culturali, norme etiche, istituzioni ecclesiastiche che può essere analizzato, interpretato e spiegato *indipendentemente* dalle categorie del pensiero teologico e dalle convinzioni dei credenti, e si è manifestato con vigore già dalla 'prima modernità' e si è gradualmente sviluppato in diversi campi delle discipline umane» (ivi, p. 177).

Essa cioè negli ultimi tre secoli è stata considerata «un oggetto di indagine *razionale* e studiata da una vasta pluralità di punti di vista disciplinari e di paradigmi teorici» (ivi, p. 188).

Dopo aver valutato le teorie che si sono interessate all'argomento dal punto di vista storico e sociologico l'autore afferma che «al tempo ciclico e dell'*eterno ritorno* delle società arcaiche fondate sui racconti mitici delle origini e sulla loro attualizzazione attraverso il rito, al tempo *lineare* del cristianesimo, alla concezione rinascimentale del tempo *prospettico*, ma ancora legata alla visione cristiana, la modernità ha aggiunto l'idea di una temporalità propria della storia degli uomini e la visione di un progresso lineare verso il meglio, contraddistinto da una maggiore consapevolezza del carattere peculiare dei fenomeni religiosi, concepiti ora come testimonianze di uno stadio essenzialmente primitivo della civiltà ed ora come fenomeni non riducibili della cultura moderna, ma non per questo privi di una loro validità ontologica» (ivi, p. 182)

Ma è l'Illuminismo che ha assunto la *Ragione* «ad esclusivo tribunale della validità dei valori, credenze, costumi, abiti mentali, leggi e rapporti di potere che la tradizione postulava come ovvi o, per meglio dire, come iscritti interamente in un *ordine di realtà* voluto e progettato da Dio» (ivi, p. 184), ed ha gettato le basi per far emergere la soggettività considerata «un tratto basilare della modernità» (ivi, p. 185).

E l'emergere della soggettività ha permesso di percepire la sensazione di vivere una profonda crisi sociale e morale che, pur essendo stata presente in tutte le epoche ha acquistato nella nostra una particolare accentuazione.

L'idea stesso di progresso, che aveva rappresentato una evoluzione lineare verso il meglio, ha finito per essere considerata portatrice di 'pesanti costrizioni' e sofferenze.

«Tenendo presenti le trasformazioni finora ricordate, una chiarificazione di alcuni dei presupposti che hanno ispirato le critiche mosse da Jung all'ordine moderno può essere offerta dall'analisi delle posizioni che egli ha assunto nei confronti di tre fenomeni socio-culturali connessi all'affermazione di tale ordine:

(1) l'istituzionalizzazione del mutamento ed il suo costituirsi a principio normativo della vita dell'uomo;

(2) la 'mutazione antropologica' ovvero le trasformazioni del rapporto individuo-società e, quindi, anche dei processi generativi dell'identità personale;

(3) la secolarizzazione (ivi, p. 187).

In particolare, secondo l'autore, il concetto di secolarizzazione ha assunto perlomeno quattro significati nell'ambito delle riflessioni sulle caratteristiche del mondo moderno:

«Per una prima *accezione*, esso designa 'il processo di differenziazione della sfera religiosa dalle sfere secolari dell'economia, della scienza, del diritto, dell'arte, della politica'» (Rosati 2005, in ivi, p. 200).

Per una seconda concezione, indica «la privatizzazione delle credenze religiose e la loro

estromissione dalla sfera pubblica'» (Rosati 2005, in *ivi*, p. 200).

Per la terza concezione si intende «il declino della religione, per alcuni destinata a scomparire completamente e, per altri, ormai costretta a sopravvivere stentatamente nella temperie culturale della tarda modernità» (*ivi*, p. 203).

Per la quarta e ultima concezione, può essere intesa come la trasposizione di credenze, riti, e bisogni dall'ambito religioso all'ambito profano con la creazione di religioni surrogate o di equivalenti funzionali della religione.

Il lavoro si conclude con un saggio sul tema della morte e si apre con un epigrafe che, 'sarebbe stata condivisa da Jung':

«Conosciamo tutti la morte sotto l'aspetto di scheletro con la falce. Ma che cosa può conferire alla vita la sua dignità se non la morte? Che cosa deporremo sull'altare della vita, nel suo cammino verso l'avvenire, se mancasse la morte? Tutto nella vita diverrebbe incolore, grigio, indifferente, insignificante; e la vita stessa non meriterebbe più di essere vissuta. [...] La morte fa nascere la nozione di *una* vita; lo fa mettendo fine a questa vita» (Minkowski 1933, in *ivi*, p. 329).

Jung nella sua opera ha presentato due visioni della morte. «La prima, prevalente nel *corpus* junghiano, si prefigge di cogliere i legami che unirebbero la trascendenza di tipo religioso a quella dell'inconscio collettivo e dei suoi archetipi. La seconda, deducibile dalle oscillazioni meta-teoriche di Jung, affronta il tema della morte a partire dall'ipotesi per la quale la percezione del limite del *cosciente esser-lo* (e, quindi, del morire) può essere espressa solo in modo indiretto e mai esaustivo» (*ivi*, p. 330).

Queste visioni sono ispirate da altrettante concezioni che Jung presenta del disturbo psichico che «sembrano declinare verso un insieme di 'ritratti', intesi come rappresentazioni immaginali della vita psichica umana utilizzabili per ogni tempo ed ogni luogo, ora invece capaci di rimandare opacamente al processo psichico delle individualità psicologiche» (*ibidem*).

«Nella prima linea di ricerca sulla morte, la *psicologizzazione* del concetto di Dio rimanda soprattutto all'ipotesi di una *Psiche oggettiva*, impersonale storica e pre-relazionale, consona al 'modulo costruttivo' di una psicologia altrettanto oggettiva ed assoluta, sostanzialmente appiattita sul modello delle scienze naturali e, ciò che forse più conta, intrisa di consistenti 'residui platonici'. Opposto a questo modulo è quello della *considerazione psicologica* (Marozza 2005, in *ivi*, p. 331) che ispira la seconda linea di ricerca sulla morte desumibile dagli scritti junghiani e insita negli usi e nelle molte amplificazioni della metafora dell'*Ombra*» (*ivi*, pag 331).

Queste due concezioni, pur essendo inconciliabili, permettono una vera e propria donazione di senso dell'inconscio nei confronti del processo conscio e favoriscono «la presa di coscienza dell'ineluttabilità di una parabola esistenziale la cui fine naturale o 'spirituale' è data dall'essere inscritta nel destino del vivente. Non a caso, l'*Ombra*, figura che include anche la morte, è intesa da Jung sia come uno degli archetipi del cosiddetto *inconscio collettivo* che la coscienza egoica tende a negare o a rimuovere, sia come metafora della prospettiva esistenziale che, rimandando allusivamente al morire, è piena di significati (di prospettive) che sono di norma escluse dall'*Io*» (*ibidem*).

Jung si è occupato del tema della morte in numerosi scritti e in *Anima e morte* del 1934 afferma che: «non voler vivere e non voler morire sono la stessa cosa» e che «il senso della vita è dato dalla morte».

Nella stanza d'analisi il tema della morte occupa una posizione privilegiata soprattutto nelle condizioni depressive e si manifesta in tutte le sue manifestazioni emotive e relazionali. In queste occasioni, come anche quando ci troviamo di fronte al problema di 'accompagnare alla morte', il terapeuta deve non tanto 'saper fare' ma piuttosto 'saper ascoltare' e poter essere coinvolto nel vissuto del soggetto.

In conclusione si può dire che il libro del Prof. Trapanese sia una delle pubblicazioni di maggiore interesse negli ultimi anni e che rappresenti una svolta anche nelle modalità della editoria di stampo postjunghiano, da studiare e non semplicemente leggere, che stimola nel lettore l'approfondimento delle innumerevoli suggestioni emergenti e dei diversi percorsi suggeriti. Si presenta pertanto non come un manuale statico ma come una dinamica riflessione su tutto ciò che di moderno ed attuale emerge dalla letteratura junghiana.

Bibliografia

Iapocce A., a cura di/ Edited by, (2013), *Riflettere con Jung / Understanding Jung*, Fattore Umano Edizioni, Roma.

Jung C.G. (1934b), *Anima e morte*, in *OCGJ*, vol. 8.

La Forgia M. (1995), *L'epistemologia junghiana*, in L. Aversa (a cura di), *Fondamenti di psicologia analitica*, Laterza, Roma-Bari, 1995.

La Forgia M., Marozza M.I. a cura di, (2008), *La conoscenza sensibile*, Moretti&Vitali, Bergamo.

Marozza M.I. (2015), *Ritorno alla talking cure*, Giovanni Fioriti Editore, Roma.

Minkowski E. (1933), *Il tempo vissuto. Fenomenologia e psicopatologia*, trad. it., Corriere della sera, Milano, 2011.

Trapanese E.V. (2006), *Jung e la modernità*, in AA.VV., *La psiche nell'epoca della tecnica*, Atti del tredicesimo Convegno nazionale del Centro Italiano di Psicologia Analitica, Vivarium, Milano 2006.

Trapanese E.V. (2008), *Sfondi della psicoterapia analitica*, in *Atque. Materiali tra filosofia e psicoterapia*, Nuova Serie, n. 5, «Fare e pensare in psicoterapia», Moretti&Vitali, Bergamo 2008.

Trevi M. (1987), *Per uno junghismo critico*, Bompiani, Milano.

Trevi M. (1995), *Il problema del simbolo*, in L. Aversa (a cura di), *Fondamenti di psicologia analitica*, Laterza, Bari 1995.

Commento a: René Girard, *Delle cose nascoste sin dalla fondazione del mondo*, Adelphi, Milano 2010

di Antonio Dorella

*L'ossigeno nostro è la mimesi
e tutto ciò che l'accompagna*
(Girard, p. 65)



Delle cose nascoste sin dalla fondazione del mondo è un testo di circa 550 pagine del 1978, scritto dal francese René Girard. Il titolo proviene dalla citazione di un passo evangelico (Mt 13,35). Il contenuto è proposto sotto forma di 'metalogo', secondo il neologismo di Bateson. È un dialogo fra l'autore e altri due conversanti, interessati alla materia. Due psichiatri: Guy Lefort e Michel Oughourlian.

Di che cosa si tratta? Si tratta della individuazione di due meccanismi: il desiderio mimetico e l'ambivalenza nei confronti del capro espiatorio. Si tratta inoltre del Cristianesimo come forma di superamento della 'inconscietà' di questi meccanismi. Cioè? Cioè mimesi e meccanismo vittimario sono rappresentati come i due movimenti alla base di ogni istituzione, di ogni religione e di ogni psichismo individuale. Due esigenze che l'autore pone a fondamento di tutto il processo di 'ominizzazione'. Le chiavi del passaggio all'attività umana, al di là del comportamento dei primati.

I testi evangelici ne recuperano il linguaggio nascosto, ribaltandone gli assunti.

Girard, in forma teorica, ne rivela la continuità.

Presunzione? No, risponde lo studio. Solo la consapevolezza di uno sforzo interpretativo senza precedenti.

Chi è René Girard? Quale sistema ermeneutico ha sviluppato e come lo ha applicato? Quale tappa questo libro rappresenta nella elaborazione del pensiero dell'autore? Sono le tre domande alle quali cercheremo di rispondere, all'interno del nostro contributo.

Prima però avverto una urgenza. In genere il commento ad un testo chiude l'analisi. Al contrario, vorrei iniziare dalla fine. Vorrei dire subito che cosa mi è piaciuto e che cosa no, della recente lettura. Credo che un libro impegnativo come questo nasconda un rischio, al quale è utile che il lettore trovi la forma per sottrarsi. Il rischio di essere schiacciati. Ammutoliti, inibiti di fronte alla messa in scena di dati raffinatissimi e vertiginosi. Per evitare il pericolo di annegamento nello tsunami delle argomentazioni, è necessario fare un passo indietro. Sforzarsi di rimanere presente al testo ma allo stesso tempo tentare di digerirlo personalmente. Estrarne i nutrimenti di cui il nostro specifico organismo ha bisogno.

OK. Da che cosa sono stato nutrito, dunque? Quale è il mio personalissimo giudizio? *Delle cose nascoste sin dalla fondazione del mondo* ha tre meriti principali, ai miei occhi. Il primo è l'interdisciplinarietà. Girard dimostra una cultura vastissima e a-settoriale, di stampo rinascimentale. Girard è il Pico della Mirandola dei nostri giorni. Il libro pone a confronto una straordinaria ricchezza di elementi antropologici, storici, letterari, filosofici, psicoanalitici e religiosi. Informazioni mai finite a se stesse, né stereotipate. Il secondo grande merito, dal mio vertice di osservazione, è la rivalorizzazione del fenomeno religioso. Fenomeno inteso come espressione centrale della vita dell'individuo e della

società, senza cadere nel fideismo. Girard nella vita si dichiara cattolico. La sua analisi dei testi evangelici, argomento del secondo capitolo del libro in esame, non è però apologetica. È coerente con il discorso interno. Si sviluppa in funzione della tesi che egli sta cercando di dimostrare.

Il terzo merito è la ricerca di un principio unificatore. Lo sforzo di 'tenere insieme' ciò che viene detto, intorno ad un nesso di senso, ad un baricentro archetipico, un polo gravitazionale che dia spiegazione e previsione delle orbite che provoca. Una ambizione tipica della cultura scientifica ottocentesca europea.

Difetti? Il difetto è nel momento in cui i tre precedenti meriti da metodo diventano contenuto. Da strumenti diventano icone. Cioè? Il limite è nella assolutizzazione del principio primo, che, con grande enfasi, Girard dichiara di aver disvelato. L'universalità del processo mimetico e del meccanismo vittimario si ingigantiscono fino a diventare egemonia, dispotismo, tirannia del 'già saputo'. Tutte le strade portano a Roma. Tutti i dati conducono alla rivalità mimetica, viene da pensare. Una *reductio ad unum*, che è difficile da accettare per chi non vuole rinunciare alla complessità come valore.

Anche quando, con acume, Girard critica il complesso di Edipo di Freud, per la sua onnipresenza, egli in realtà si limita a sostituirlo. Rimpiazzandolo con un altro principio che giudica più ampio, più esplicativo, forse anche più rispettoso dei dati che cerca di ordinare. Ma pur sempre un altro collante, non negoziabile.

Insomma, non ci piace quando la sua tesi da ipotetica diventa ipostatica, inviolabile. Egli rischia di diventare il sacro custode e l'inesausto ripetitore di un dogma.

Detto questo, cominciamo.

Le tre domande erano: Girard; il costrutto ermeneutico da lui fondato, chiamato 'desiderio mimetico'; il ruolo di questo libro all'interno del processo di pensiero dello studioso francese.

René Girard, dunque. Nasce ad Avignone nel 1923. Sua madre è fervente cattolica. Suo padre è ateo. È il curatore museale prima e il responsabile del Palais des Papes, la sede papale durante l'esilio avignonese, poi. L'uso della cultura umanistica al servizio dello studio del fenomeno religioso, coincidenza fra padre e madre, divengono la costante degli interessi di Renè. Il quale si specializza a Parigi in Storia Medievale.

Nel 1947 si trasferisce in America, dove ottiene una borsa universitaria. In America trascorre tutta la sua vita, come Professore universitario presso tre Atenei. Dal 1950 all'Università dell'Indiana. Dal 1957 alla John Hopkins University, nel Maryland. Qui, nel 1966, organizza una fondamentale conferenza, alla quale partecipano tutti i migliori rappresentanti francesi dello strutturalismo. Roland Barthes, Jacques Lacan, Jacques Derrida. Alla maniera di Freud, dice di 'aver portato la peste in America'. Infine, dopo alcuni passaggi didattici intermedi, dal 1980 Girard si trasferisce alla Stanford University, vicino a San Francisco, in California.

Proprio a Stanford nel 2015 muore.

In tutti e tre le Università americane Girard è titolare di Cattedre di Letteratura. Questo rappresenta un elemento significativo della sua psicobiografia. Il francese prima di essere uno scienziato sociale è un 'letterato'. Un teorico che riflette sulle produzioni artistiche, sui manufatti culturali della nostra civiltà, così come suo padre gli aveva insegnato.

Il suo esordio, nel 1961, è con un testo dal titolo *Menzogna romantica e verità romanzesca* (tit. orig.: *Deceit, Desire and the Novel*). Tratta le 'leggi psicologiche' dei personaggi dei grandi romanzi di Cervantes, Stendhal, Proust e Dostoevskij. È in questo ambito che scopre per la prima volta il 'desiderio mimetico'. Secondo Girard i migliori scrittori sono coloro che attuano l'esplicitazione del meccanismo mimetico, nelle loro trame. È una scoperta, direi una 'evidenziazione', straordinaria per semplicità e per estensione. Di che cosa si tratta?

Il desiderio mimetico è un desiderio a tre. Un desiderio triangolare, come quello che lo accomuna alla figura paterna. Io desidero essere te, che desideri quella cosa. Per Girard ogni desiderio è mediato da qualcuno con il quale ci confrontiamo. La conquista dell'oggetto serve ad avvicinarci idealmente alle caratteristiche di quell'individuo-mediatore. Mediatore esterno, quando il tramite è socialmente fuori dalla portata del soggetto. Mediatore interno, quando al contrario il modello è reale e allo stesso livello del soggetto.

Un esempio di mediatore esterno? Don Chiscotte e il consumatore borghese di fronte alla pubblicità,

spiega Girard. Entrambi sono affascinati da un 'stile' (la vita da cavaliere per l'uno e l'oggetto pubblicitario per l'altro), che un mediatore-esterno ha proposto.

Nel secondo testo, del 1972, Girard scopre il ruolo del meccanismo sacrificale. In particolare scopre la funzione che le religioni hanno nella riduzione della violenza sociale. Violenza causata dal confronto mimetico e 'sublimata' attraverso il rito del sacrificio di una vittima innocente. Il libro si intitola *La violenza e il sacro* (tit. or.: *La violence et le sacré*). È probabilmente il suo best seller.

Nel 1978 viene pubblicato in francese il libro di cui stiamo trattando. *Delle cose nascoste sin dalla fondazione del mondo*, viene tradotto in inglese solo nel 1987 dalla Stanford University Press. La Casa Editrice della Università californiana che ha rappresentato l'ultima tappa della peregrinazione didattica del professore. Il volume disegna il punto di viraggio nell'uso dello strumentario di Girard, fuori dal campo letterario. Riepiloga il definitivo impegno di 'sistematizzazione' del dispositivo ermeneutico da parte del pensatore d'oltralpe. Il collaudo prima del varo di un reattivo interpretativo che l'autore utilizzerà, attraverso la sua enciclopedica erudizione, in altri trenta successivi libri. Testi che si sono interessati ad argomenti letterari, antropologici, politici, religiosi e sociali. Per ultimo, prima della morte nel 2015, anche il rapporto della nostra civiltà con l'Islamismo.

Di che cosa tratta il libro in esame?

Di tre argomenti, suddivisi ordinatamente in tre capitoli. Antropologia, Cristianesimo, Psicologia.

Il primo capitolo inizia con una citazione di Aristotele: «L'uomo si differenzia dagli altri animali in quanto è il più adatto all'imitazione» (Girard 2010, p. 15,). La tesi di fondo è in accordo con l'exergo del filosofo greco e si pone in continuità con quella del precedente libro, *La violenza e il sacro*. La dimensione acquisitiva degli uomini, cioè i loro comportamenti di appropriazione, sono fonte di crescita ma comportano un alto rischio sociale: il conflitto. Il processo di ominizzazione si è sviluppato attraverso l'ideazione di strutture in grado di attenuare o risolvere questo rischio.

Quali sono queste strutture? I sistemi religiosi, innanzitutto. E come si esprimono i sistemi religiosi? Con i divieti e con i riti. «Le società primitive reprimono il conflitto mimetico vietando tutto ciò che può suscitarlo» (ivi, p. 33). Al contrario i riti permettono ciò che i divieti proibiscono. Al 'cuore' dei riti religiosi, dice l'autore, c'è la «violenza mimetica» (ivi, p. 29). Di che cosa si tratta? Che cos'è la «violenza mimetica»? Quale è la sua relazione con il rito? E soprattutto, in che modo il rito favorisce il processo di ominizzazione?

Prima di rispondere, una premessa. Esistono, a mio avviso, due forme di indagine 'scientifica' del fenomeno religioso. Una che chiamerei il 'sapere-fuori' e una seconda che chiamerei il 'sapere-dentro'. Girard appartiene a quest'ultima forma. Che cos'è il sapere-dentro, relativo all'indagine del religioso? Lo dice l'autore: «Nessuna scienza, nessun pensiero è capace di inventare i riti di sana pianta, di pervenire spontaneamente a sistemi così costanti dietro le loro differenze apparenti, come lo sono i sistemi religiosi dell'umanità. Per risolvere il problema bisogna, evidentemente, non eliminare nulla delle istituzioni che cerchiamo di capire» (ivi, p. 40).

Insomma la prima forma di sapere è esaustiva e liquidativa del suo oggetto di indagine. La seconda è rispettosa del mistero che l'oggetto d'indagine, cioè il fenomeno religioso, nonostante tutto conserva. È la via che più mi rappresenta.

Ci chiedevamo dunque il rapporto fra rito, mimesi e sacrificio. La tesi dello studioso franco-americano è che ogni rito consiste nella risoluzione della «crisi mimetica», attraverso il sacrificio di una vittima espiatoria. Una vittima, esterna al gruppo e innocente, in grado di riconciliare la comunità. L'antagonismo causato dai processi mimetici si può risolvere solo facendo convergere su un terzo, il sacrificio, le pulsioni aggressive. Ecco dove risiede la funzione insostituibile di ogni istituzione rituale, che nessuna 'spiegazione' potrà mai estinguere.

Oltre ai sistemi religiosi, quali sono le altre strutture antropologiche in cui il processo mimetico e il meccanismo vittimario si rivelano?

Girard cerca di dimostrare la fondamentale presenza del meccanismo mimetico e di quello vittimario in quasi tutte le istituzioni. La regalità sacra, la domesticazione animale e la caccia rituale, l'arte funeraria, il gioco d'azzardo, il linciaggio fondatore, la *shoa* e tutte le persecuzioni moderne contro le minoranze acquisterebbero senso proprio alla luce del meccanismo di 'riconciliazione vittimaria'. Anticipando il mio giudizio sull'opera, all'inizio parlavo di un eccesso di estensione della tesi. Di

egemonia del 'già saputo'. Proprio qui, in questi paragrafi, mi sembra che tali ipertrofie si evidenzino.

Una supponenza culturale? Non so. Comunque la parte del testo che ho apprezzato di meno.

Il secondo capitolo, dicevamo, è dedicato alla novità radicale introdotta dal Cristianesimo. Con i quattro Vangeli i processi mimetico e vittimario vengono rivelati, e finalmente superati. Attraverso un confronto, puntuale e avvincente, dei testi vetero- e neo-testamentari, con i miti delle altre religioni, Girard dimostra il significato di rottura dell'evento gesuanico. La morte in croce e la resurrezione del Figlio di Dio chiariscono ciò che era stato solo adombrato nelle precedenti istituzioni religiose. Giudaismo compreso.

«Credo che sia possibile mostrare che soltanto i testi evangelici portano a compimento quello che l'Antico Testamento lascia incompiuto» (ivi, p. 210), sentenza il cattolico Girard.

Esistono due forme di lettura della Passione e Resurrezione. La lettura sacrificale insiste sull'apparentamento della uccisione della Vittima-Gesù, per la salvezza dell'umanità, al pari di tutti i riti del pianeta. La lettura non sacrificale, all'interno della quale Girard si annovera, rovescia le responsabilità. Nei precedenti riti mimetici e vittimari, il transfert sacralizzante era garantito dalla accondiscendenza della vittima ad ereditare tutta la violenza. Aggressività dalla quale la comunità rimaneva esonerata, anzi emendata. Nella vicenda evangelica, al contrario, Gesù non assume su di sé la violenza collettiva ma la rigetta sulla testa dei veri colpevoli. Impedisce al meccanismo fondatore di funzionare inconsapevolmente, ripetitivamente, ubiquitariamente. Lo interrompe.

La vittima si dichiara tale ma non rinuncia al sacrificio. Per questo motivo vince i suoi aguzzini. «La sua morte non ha altra causa che l'amore del prossimo vissuto fino in fondo nella comprensione infinita delle sue esigenze» (ivi, p. 270).

I valori si invertono. Al ritualismo farisaico Gesù oppone una frase antisacrificale di Osea: «Andate dunque e imparate il significato di questa parola: Misericordia io voglio e non sacrificio» (Matt. 9,13). «È un accantonamento del culto sacrificale e al tempo stesso una rivelazione della sua funzione, ormai compiuta» – spiega il teologo francese (p. 235).

La dimensione trasferale salvifica si sposta dall'applicazione al riconoscimento e poi al superamento del meccanismo vittimale. Si trasloca dal regno degli uomini al Regno di Dio. Dove «il Regno di Dio è l'eliminazione totale e definitiva di qualsiasi vendetta e di ogni rappresaglia nei rapporti fra gli uomini» (ivi, p. 254).

Il terzo ed ultimo capitolo tratta del rapporto fra i meccanismi mimetico-sacrificali e la 'mitologia psicoanalitica'. Un argomento che sarebbe per noi decisivo, se l'autore non facesse riferimento a modelli teorici prevalentemente di stampo vetero-freudiano. Un limite forse legato alla vetustà.

Domanda finale. Perché tutto questo? Quale è l'utilità pratica di una tale, complessa, operazione di decrittaggio? L'autore risponde: la pacificazione. Conoscere e vivere consapevolmente i meccanismi mimetici e vittimari ha lo scopo di pervenire ad uno stato di non belligeranza, individuale e sociale. L'evitamento della guerra atomica è il vero obiettivo della nostra specie, oggi.

«La comprensione sempre più profonda che abbiamo dei sistemi culturali e dei meccanismi che ci generano non è gratuita. Ormai non si tratta più di propendere educatamente ma in modo distratto per un 'vago ideale di non violenza'. Non si tratta di moltiplicare i pii desideri e le formule ipocrite. Ormai si tratterà sempre più di una necessità implacabile. La rinuncia alla violenza, definitiva e senza riserve, si imporrà a noi come *conditio sine qua non* di sopravvivenza per l'umanità stessa e per ciascuno di noi' (ivi, p. 185).

Una sensibilità che ci appartiene.