

ANDREA CATANZARO

CONVERGENZE PARALLELE?
THOMAS HOBBS E RENÉ GIRARD
TRA CONTRATTO E SACRIFICIO

Da un punto di vista metodologico, il confronto tra due autori tra loro lontani nello spazio e nel tempo, tra loro diversi per esperienze, retroterra ideologici, contesti di riferimento, tra loro separati da interpretazioni del *politico* che – a prima vista, ma non solo – appaiono scarsamente compatibili, oltre a non essere scevro da rischi suscita interrogativi sulla valenza e soprattutto sull'utilità della comparazione in sé. Con riferimento specifico a un'operazione di questo genere da condursi su René Girard e Thomas Hobbes, quest'ultimo aspetto appare oltremodo dirimente, tanto che sembra opportuno approcciare la questione partendo da un interrogativo. Occorre domandarsi quale utilità detta operazione possa avere – ammesso che ce l'abbia – e quali ne possano essere le finalità. In altri termini diviene necessario appurare se la ricerca di eventuali aspetti di continuità e discontinuità tra i pensieri politici di questi due filosofi – o, meglio, tra alcuni elementi dei loro rispettivi pensieri politici – sia o non sia in grado di fornirci spunti analitici significativi capaci di restituire qualche tassello chiarificatore sull'uno, sull'altro o, auspicabilmente, su entrambi gli autori. Questo, dunque, lo scopo del lavoro, un lavoro che, muovendo dall'idea hobbesiana e girardiana di *violenza originaria*, si prefigge di andare alla ricerca di elementi che, se presenti, possano essere funzionali alla chiarificazione di cui sopra. Ciò premesso, non è certo cercando Girard in Hobbes e viceversa – a meno di una espressa ammissione da parte del pensatore francese –, o leggendo il secondo attraverso gli occhiali del primo, né forzando quest'ultimo in preformate gabbie hobbesiane che pare possibile trarre indicazioni di una qualche salienza e apportatrici di qualche elemento suscettibile di rilievo dal punto di vista storico-politologico.

Per questa serie di ragioni, sembra maggiormente proficuo concentrare il *focus* dell'attenzione non tanto sugli approdi, quanto sulle domande e sui problemi che sia Hobbes sia Girard prendono in esame e questo con l'obiettivo di far emergere – se, ovviamente, presenti e pur nel rispetto delle rispettive diverse situazioni contestuali – analogie, differenze e similarità nell'approccio agli stessi e, più in generale, al tema della relazione tra esseri umani, ossia, in breve, al tema del politico nella sua essenza. Non, dunque, alle soluzioni appare primariamente opportuno guardare, ma alle premesse, agli interrogativi, alle letture inerenti alla natura dei rapporti sociali¹.

1. *La violenza originaria*

È proprio il René Girard de *La violenza e il sacro* a mettere in chiaro un elemento che, almeno dal punto di vista dell'*incipit* concettuale, consente di evidenziare quanto scarse sembrano essere le differenze tra i due pensatori. In sede di conclusione del capitolo intitolato *Edipo e la vittima espiatoria*, il pensatore francese riporta il famoso frammento eracliteo che recita “Polemos è padre e re di ogni cosa. Gli uni, li produce come dèi, e gli altri come uomini. Rende gli uni schiavi e gli altri liberi” (Girard 1980: 129)². Quel *pólemos* lascia in effetti pochi dubbi su che cosa vi sia per lui all'origine di tutto, un'origine che riecheggia quella condizione naturale dell'umanità in cui Hobbes situa la nostra vita prestatuale, condizione nella quale vige il *bellum omnium contra omnes*³ (Hobbes 2011: 99-101). La dimensione della violenza – agita o anche solo potenziale – appare dunque per entrambi insita nella natura umana, è una costante dell'uomo allo stato prepolitico, è il problema, un problema la

¹ Per questa disamina ho scelto di avvalermi soltanto di alcuni tra i testi di René Girard, ossia *La violenza e il sacro*, *Delle cose nascoste sin dalla fondazione del mondo*, *Il capro espiatorio* e del solo *Leviathan* di Hobbes. Tutto questo nella piena consapevolezza del fatto che si tratti di una scelta arbitraria e di un ventaglio assai limitato di lavori, ma riservandomi, data la natura preliminare di questo articolo, di ampliare in futuro il campo di indagine, qualora questo primo confronto dovesse approdare a elementi significativi.

² Cfr. Eraclito, *Fr.* 53.

³ Da ora in avanti, salvo altra indicazione, tutti i passi tratti dal *Leviathan* verranno citati da questa edizione.

cui soluzione si articola in visioni e letture che chiaramente differiscono tra loro, ma di cui non si può ignorare o passare sotto silenzio questo nodale denominatore comune⁴.

Su questa questione non è in effetti difficile riscontrare una similarità di vedute tra Hobbes e Girard: se il primo connota la condizione naturale dell'umanità come *bellum omnium contra omnes*⁵, il secondo pare allineato quando, per esempio, scrive:

Il meccanismo della violenza reciproca può essere descritto come un circolo vizioso; una volta penetratavi, la comunità è incapace di uscirne. Si può definire questo circolo in termini di vendetta e rappresaglia [...] Ciascuno si prepara contro l'aggressione probabile del vicino e interpreta i suoi preparativi come la conferma delle sue tendenze aggressive. In linea più generale, bisogna riconoscere alla violenza un carattere mimetico di intensità tale che la violenza non potrebbe morire da sé una volta impiantatasi nella comunità (Girard 1980: 120).

Le analogie tra i due autori su questo punto sembrano evidenti. Tuttavia, per entrambi, *pólemos* può essere forse anche l'*arché* di tutto, ma non è certo, per nessuno dei due, l'elemento costitutivo del politico. Può essere magari una molla, una spinta, uno sprone per cercare una via d'uscita dalla guerra medesima, ma senza dubbio non ne costituisce né la soluzione né può essere parte di essa. Può al più rappresentare un imprescindibile – ancorché precedente alla creazione della società – stadio, un essenziale momento o una necessaria tappa del processo, ma non per questo partecipare attivamente allo sviluppo di quest'ultimo né, tantomeno, alla sua conclusione.

Arché, molla o stadio che dir si voglia, questo, che rappresenta il problema dei problemi del politico, sembra tuttavia avvicinare l'analisi hobbesiana e quella girardiana. La questione della violenza, nella propria dimensione maggiormente peculiare – ossia quella della spirale della vendetta e della contro-vendetta – non è che una costante della discussione sul politico di questi due pensatori. Si tratta di una questione la cui gestio-

⁴ Su questa analogia di fondo si veda per esempio Palaver (1991: 20, 48 e 59).

⁵ In generale, sulla condizione naturale dell'umanità in Hobbes si vedano a titolo di esempio Bobbio (1993: 38-41), Martinich (2002: 74-87), Ryan (2006: 216-225), Hoekstra (2007:109-127), Pacchi (1971: 40-44).

ne e soluzione da sempre è alla base del vivere in gruppi organizzati⁶. Come sottolinea Girard:

Una società *primitiva*, una società che non possiede alcun sistema giudiziario, è esposta [...] alla *escalation* della vendetta, all'annullamento puro e semplice cui d'ora in poi daremo il nome di *violenza essenziale* (Girard 1980: 51)⁷.

Già l'epica arcaica mette in guardia sulla pericolosità di questa situazione: tornato a casa e compiuta la strage dei proci, Odisseo non può giovare di un conquistato lieto fine, ma deve fronteggiare le istanze di rivalsa dei parenti degli uccisi che avanzano minacciosi verso il suo palazzo. La violenza chiama ulteriore violenza in un insidioso avvitamento che, se non arrestato, non può che culminare nella mancata costituzione – o, addirittura, della distruzione – di qualsiasi società. L'enciclopedia omerica conosce molto bene il problema, tanto da darne conto nella narrazione, ma pare non del tutto capace di padroneggiarne le possibili contromosse. Il dialogo tra Zeus e un'atterrita Atena che, fervida promotrice del ritorno di Odisseo e, soprattutto, della strage dei proci, ne scorge solo dopo che la stessa ha avuto luogo le inevitabili e potenzialmente dirompenti conseguenze, evidenza tanto la gravità quanto la delicatezza della questione. La via, nell'*Odissea*, appare bloccata: non c'è modo di interrompere la spirale e il racconto ne esce attraverso un *escamotage* narrativo, un proverbiale e provvidenziale *deus ex machina*, un'irrealistica invenzione che può occorrere soltanto nella finzione. L'oblio che gli dei fanno scendere sui contendenti affinché essi, dimentichi della violenza ormai consumata, siano messi nelle condizioni di evitare, per quanto è possibile, una futura violenza incontrollata e scevra da freni⁸, altro non è che il

⁶ Su questo si veda, per esempio, Mormino (2012: 155): "La vendetta domina nelle mitologie di tutto il pianeta ed è attestata in tutte le civiltà conosciute, costituendo uno dei temi più ricorrenti nei racconti in esse tramandati". Cfr. anche Mormino (2007: 483): "La pratica della vendetta è attestata in tutte le civiltà conosciute [...] Pur nella loro grande varietà, le forme del "rendere il male per il male" presentano costanti agevolmente riscontrabili, che rivelano aspetti essenziali della natura umana individuale e sociale".

⁷ Su questo si veda, per esempio, Vinale (2022: 56).

⁸ Cfr. Omero, *Odissea*, XXIV, 477-486.

chiaro riconoscimento dell'esistenza di un problema cruciale, ma anche la contestuale ammissione dell'incapacità di individuare una possibile e valida soluzione.

L'imperativo appare dunque netto, la consegna perentoria, il dover essere tassativo: senza interruzione della spirale della vendetta e della contro-vendetta, non possono sussistere alcuna comunità, alcuna relazione, alcun legame tra gli esseri umani; in breve, non può esistere il politico.

L'uscita da questa situazione proposta dall'*Odissea* è senza dubbio *naïf*, ma ciò non toglie che il problema rimanga e che sia proprio questo l'interrogativo comune di fondo con cui tanto Hobbes quanto Girard scelgono – o non possono fare a meno di scegliere – di confrontarsi. Come sottolinea il filosofo francese:

non esiste cultura che non proibisca la violenza all'interno dei gruppi di coabitazione. E insieme alla violenza effettiva, sono proibite tutte le occasioni di violenza, le rivalità troppo accese, per esempio, e molto spesso quelle forme di concorrenza tollerate e perfino incoraggiate nella nostra società (Girard 1983: 26)⁹.

È quindi la nascita della società derivante e resa possibile dalla riduzione, dal ridimensionamento e dal contenimento della violenza originaria¹⁰ il problema che sembra autorizzare ad avvicinare i due autori e, dunque, l'ideale punto di partenza da cui muovere per leggerne in parallelo i percorsi analitici. Lo stru-

⁹ Cfr. Girard (1983: 27-28): "Allo stadio della vendetta del sangue, infatti, si ha sempre a che fare con l'identico atto, l'assassinio, eseguito allo stesso modo e per le stesse ragioni, in imitazione vendicatrice di un assassinio precedente. E questa imitazione si propaga gradatamente; s'impone come un dovere ai parenti lontani, estranei all'atto originario, ammesso che si possa identificare un tale atto: varca le barriere dello spazio e del tempo, ovunque seminando la distruzione al suo passaggio; avanza di generazione in generazione. La vendetta a catena appare come il parossismo e la perfezione della mimesi. Riduce gli uomini alla ripetizione monotona dello stesso gesto assassino. Fa di essi dei *doppi*". Si veda anche Mormino (2012: 157): "ogni società che sia riuscita a sopravvivere ha trovato dei meccanismi di regolazione delle vendette, benché nessuna abbia saputo estirparle del tutto".

¹⁰ Su questo tema, pur declinato con specifico riferimento all'aspetto mitico, si veda Antonello (2022: 66): "Nella descrizione mitica l'origine è sempre violenta, dove è la *turba*, il caos primordiale e primigenio, che genera l'ordine naturale e sociale. È la folla animata da un disordine di violenza intestina e indifferenziata ad essere protagonista delle fasi sorgive della cultura umana".

mento che permette agli esseri umani di interrompere la spirale della vendetta e della contro-vendetta risponde al nome di *idea di giustizia* intesa come criterio in grado di consentire ai membri di una comunità di riconoscersi tra loro in quanto condividenti la medesima nozione di ciò che, all'interno di quel gruppo, è o non è considerato lecito. Tutto questo ha una propria salienza e una propria validità a priori, ossia a prescindere dall'eticità o meno delle regole contingenti, questione, quest'ultima, che è oggetto di altri tipi di analisi e valutazioni rispetto a quelle proposte in questo lavoro. Ciò che preme sottolineare in questa sede è la centralità dell'idea di giustizia come mero strumento, semplice tecnica o indispensabile espediente per ovviare a un problema politico, la cui mancata risoluzione è causa dell'impossibilità del politico stesso, dal momento che, in assenza di detto criterio, la vendetta non può in alcun modo essere arginata e le relazioni, elemento imprescindibile della politica, cessano per questa ragione di esistere.

2. Uguaglianza e origine della violenza

Dunque, se l'interrogativo comune tanto a Hobbes quanto a Girard riguarda le modalità di superamento della violenza originaria, di essa va preventivamente indagata anche la genesi: da dove viene? Per quali ragioni nasce? Quali ne sono i fattori scatenanti? Si tratta di una seconda questione in merito alla quale si possono riscontrare vicinanza, similarità e punti di contatto tra i due pensatori.

Di fondo, pur per ragioni diverse, il punto di caduta per entrambi è rappresentato dall'uguaglianza; è quello il momento della violenza, la *summa* dell'assenza del politico, il luogo della totale mancanza di relazione. L'uguaglianza è il fulcro su cui poggia e si avvita la spirale della vendetta e della contro-vendetta, la causa che innesca il *problema dei problemi*, il nucleo primario da cui si genera ciò che la *politica* per esistere deve imparare a contenere e limitare. Nella condizione naturale dell'umanità, scrive Hobbes,

la differenza tra uomo e uomo non è così considerevole al punto che un uomo possa da ciò rivendicare per sé un beneficio cui un altro non possa pretendere tanto quanto lui. Infatti, quanto alla forza corporea,

il più debole ne ha a sufficienza per uccidere il più forte, sia ricorrendo a una macchinazione segreta, sia alleandosi con altri che corrono il suo stesso pericolo (Hobbes 2011: 98)¹¹.

Ne *La violenza e il sacro* Girard descrive uno scenario che ricorda da vicino quello delineato dal filosofo di Malmesbury:

Se la violenza rende realmente uniformi gli uomini, se ciascuno diviene il doppio o il 'gemello' del suo antagonista, se tutti i doppi sono gli stessi, chiunque tra loro può divenire, in qualunque momento, il doppio di tutti gli altri, vale a dire l'oggetto di una fascinazione e di un odio universali. [...] L'universalizzazione dei doppi, la scomparsa totale delle differenze che esaspera gli odii ma li rende perfettamente intercambiabili costituisce la condizione necessaria e sufficiente dell'unanimità violenta. Perché l'ordine possa rinascere bisogna anzitutto che il disordine arrivi al culmine, perché i miti possano ricomporsi bisogna anzitutto che siano interamente decomposti (Girard 1980: 117)¹².

E ancora:

il processo della violenza collettiva, diretta contro l'eroe unico, s'inserisce nel contesto di indifferenziazione sul quale si è tanto insistito più sopra. I figli dell'orda primitiva, ormai privi del padre, sono tutti *fratelli nemici*; si somigliano talmente da non avere più la benché minima identità; è impossibile distinguerli gli uni dagli altri; ormai sono soltanto *una folla di persone che portano tutte lo stesso nome e vestite allo stesso modo* (Girard 1980: 279).

Anche ne *Il capro espiatorio* troviamo una constatazione analoga:

[La folla], al limite, è tutt'uno con la comunità letteralmente differenziata, priva di tutto quello che *differenzia* gli uomini tra loro nel tempo e nello spazio: ecco, in effetti, che essi si rassomigliano in maniera disordinata in un solo luogo e in uno stesso momento (Girard 1987: 34).

¹¹ Cfr. Palaver (1991: 51) e Parrottino (2020: 243-244).

¹² Cfr. anche Girard (1980: 77): "Nella religione primitiva e nella tragedia opera uno stesso principio, sempre implicito e fondamentale. L'ordine, la pace e la fecondità riposano sulle differenze culturali. Non sono le differenze ma la loro perdita a provocare la rivalità pazza, la lotta a oltranza tra gli uomini di una stessa famiglia o di una stessa società".

Eguaglianza e disordine viaggiano per entrambi gli autori di pari passo. L'assenza di diversificazione tra gli esseri umani provoca – o, meglio, è – la violenza. Così, mentre ne *Il capo espiatorio* leggiamo “contrariamente a quello che si ripete intorno a noi, non è mai la differenza che ossessiona i persecutori, ma è sempre il suo indicibile contrario, l'indifferenziazione” (Girard 1987: 44), nel *Leviathan* vediamo che, ancor più crudamente, l'unica diversificazione in essere che vige nella condizione naturale dell'umanità è quella che sussiste tra coloro che riescono a sopravvivere e coloro che, invece, non possono che soccombere.

La questione, tuttavia, non è così lineare come a prima vista potrebbe apparire, dal momento che sussiste un certo grado di diversità tra Hobbes e Girard nel concepire e nel tratteggiare i contorni dell'essenza dell'uguaglianza assoluta, con il primo maggiormente propenso a declinarla in relazione all'agire o alla potenzialità di farlo, il secondo più con riferimento all'identità. Ciò non toglie che per entrambi la causa dell'assenza del politico sia del tutto riconducibile a questo problema, ma il distinguo sembra quanto mai significativo. Mentre il filosofo di Malmesbury si concentra sulla dimensione naturale della disuguaglianza, il *focus* di Girard è posto sull'indifferenziazione generata dal desiderio mimetico¹³, aspetto, quest'ultimo, sul quale si tornerà nel paragrafo successivo.

Ancorché per ragioni diverse, vi è tuttavia per entrambi, nel momento in cui la società viene costituita ed è dunque stabilita la diversificazione tra gli individui, una peculiare disuguaglianza: la disuguaglianza del *re*. Per Girard egli «sfugge alla società 'dall'alto'» (Girard 1980: 28) benché possa capitare che «il re stesso sia sacrificato» (Girard 1980: 28)¹⁴; per Hobbes il contratto stabilisce una differenza sostanziale tra sovrano e sudditi¹⁵, quella differenza che stacca nettamente il primo dai secondi e lo rende, di fatto, una figura intoccabile, o meglio, per dirla in termini girardiani, non sacrificabile. Più in generale l'uscita dal-

¹³ Desidero ringraziare il/la revisore anonimo/a per avermi fornito questa preziosa chiave di lettura sulla questione.

¹⁴ Su questo tema si veda Antonello (2022: 67-68).

¹⁵ Cfr. Hobbes, *Leviathan*, XVII.

la condizione di assenza di indifferenziazione si sostanzia in entrambi i pensatori in due atti che, pur finalizzati al medesimo scopo, presentano, sotto il profilo della questione dell'*alterità* una lettura totalmente diversa. Scrive Girard:

Là dove qualche momento prima c'erano mille conflitti particolari, mille coppie di fratelli nemici isolati gli uni dagli altri, c'è nuovamente una comunità, interamente una nell'odio che ispira uno soltanto dei suoi membri. Tutti i rancori sparsi su mille individui differenti, tutti con odii divergenti, ormai convergeranno su un unico individuo, la *vittima espiatoria* (Girard 1980: 117-118).

La vittima sacrificale è un unico su cui converge l'odio della comunità che, proprio in ragione di ciò, si libera del problema della violenza originaria. Anche nel contratto hobbesiano abbiamo un *unico* – ancorché, come specifica il filosofo, questi possa essere «un solo uomo o [...] una sola assemblea di uomini» (Hobbes 2011: 142) – al quale viene demandato il medesimo compito. Tuttavia, mentre nel primo caso tale unico diviene vittima in funzione della salvezza della comunità, nel secondo è del tutto escluso che questo possa accadere, anzi è proprio attraverso l'intangibilità dello stesso che si può conseguire lo scopo della sicurezza collettiva.

3. *La dimensione dinamica: il desiderio*

Al di là delle considerazioni sviluppate nell'ultima sezione del precedente paragrafo, il problema di fondo rimane sempre quello dell'uguaglianza originaria. Così come quest'ultima è stata individuata e delineata, va rilevato che essa fotografa una situazione di per sé statica, incapace di movimento, non in grado di esprimersi al livello di quelle relazioni che inevitabilmente sorgono nel momento in cui gli individui prendono coscienza di non essere soli. Non è dunque l'uguaglianza in sé a dar vita al problema, ma l'uguaglianza *in moto*, quella spinta dinamica che porta al rapporto con l'altro da sé, a cercare al di fuori ciò che evidentemente si percepisce come mancante, ma necessario o indispensabile.

Questa molla, capace di trasformare una statica naturalità in violenza è il desiderio, un desiderio che assume in Hobbes e

Girard connotazioni come si vedrà diverse, ma che è da entrambi riconosciuto come il motore che innesca il processo. Mentre il pensatore francese evidenzia come «il desiderio [...] aderisce alla violenza trionfante»¹⁶ (Girard 1980: 211) e, ancora, sottolinea come il problema di fondo sia quello di «prevenire i conflitti inevitabilmente provocati dalla convergenza, verso un solo e identico oggetto, di due o più mani ugualmente avida»¹⁷ (Girard 1983: 23), Thomas Hobbes, sulla scia di Tucidide¹⁸, ricorda che nella condizione naturale vi sono «tre cause principali di contesa: in primo luogo la rivalità; in secondo luogo la diffidenza; in terzo luogo l'orgoglio. La prima porta gli uomini ad aggredire per trarne un vantaggio; la seconda per la loro sicurezza; la terza per la loro reputazione»¹⁹ (Hobbes 2011: 101). Se il filosofo di Malmesbury opta per la costrizione, per frenare, attraverso il potere, questo sentimento così pericoloso, Girard cerca in qualche modo di sviarlo²⁰, dal momento che

se la *mimesi d'appropriazione* divide facendo convergere due o più individui su un solo e identico oggetto di cui tutti vogliono appropriarsi, la *mimesi dell'antagonista*, necessariamente, riunisce facendo convergere due e più individui su un identico avversario che vogliono tutti abbattere (Girard 1983: 44).

Anche in questa occasione, per lo meno a livello di premesse concettuali, si possono scorgere analogie tra la lettura del filosofo di Malmesbury e quella di Girard. C'è una situazione iniziale di eguaglianza nella quale il desiderio – che, come visto, nello specifico hobbesiano assume i connotati della ricerca del profitto, della salvaguardia della propria vita, della tutela del proprio onore – prende il sopravvento e si configura come innesco della violenza. Tuttavia, una distinzione non da poco si pone nel momento in cui i due si interrogano sulla natura di tale deside-

¹⁶ Sul concetto di *desiderio* in Girard, si veda, per esempio, Wydra (2022: 20).

¹⁷ Cfr. anche Girard (1983: 364): «Tutto comincia con la rivalità per l'oggetto. L'oggetto passa al rango di oggetto conteso e pertanto si riattizzano le brame che esso suscita, da una parte e dall'altra». Si considerino anche Vinale (2022: 55) e Palaver (1991: 34-35); Palaver (1991: 42) evidenzia come questo sia un elemento di comunanza tra il pensiero di Hobbes e quello di Girard.

¹⁸ Cfr. Tucidide, *La Guerra del Peloponneso*, I, 75.

¹⁹ Cfr. Palaver (1991: 26-27 e 40-42).

²⁰ Su questo si veda a titolo di esempio Mormino (2012: 148).

rio²¹. Se per Hobbes esso si proietta sull'esigenza di rimanere in vita e, dunque, su ciò che a ciascuno appare essenziale per la propria sopravvivenza, per Girard la questione assume contorni differenti, dal momento che il *cosa desideriamo* e, ancor di più, la ragione per la quale scegliamo di desiderarlo sono da lui collocati in una dimensione del tutto peculiare. In sintesi, si può convenire con Fleming (2002: 58) che «desire is as dependent on imitation as anything else that we learn; in other words, we learn to desire what other desire»²². È dunque la natura mimetica del desiderio a creare quell'uguaglianza così problematica ed è proprio in questo punto che si innesta la per nulla secondaria differenza che intercorre tra la lettura hobbesiana e quella girardiana dell'*uguaglianza*, intesa come questione nodale del politico.

Essa, portata al proprio estremo e messa in moto dalla spinta del desiderio, si colloca dunque all'origine – o meglio – come origine di quel problema che impedisce la nascita della società. In questo, tanto Hobbes quanto Girard, sembrano, pur nelle loro rispettive differenze, concordi: possiamo interrogarci sul funzionamento degli organismi politici, delle macchine statali, dei rapporti tra governanti e governati soltanto dopo aver messo mano a rimuovere questo ostacolo che impedisce la relazione tra individui. Certo, tale rimozione si compie in modi e forme differenti per i due pensatori: se ne *La violenza e il sacro* leggiamo «si può ingannare la violenza soltanto nella misura in cui non la si privi di ogni sfogo, e le si procuri qualcosa da mettere sotto i denti» (Girard 1980: 17), la lettura hobbesiana si muove

²¹ Cfr. nota n. 13.

²² *Bold* in originale; si vedano anche Mormino (2012: 135): «un unico e semplice meccanismo psicologico porta gli uomini prima a far convergere i loro desideri sui medesimi soggetti, poi a rivaleggiare tra di loro, perdendo di vista, in ultima istanza, l'oggetto che aveva innescato la contesa», Mormino (2016a: 78): «La caratteristica più evidente del comportamento mimetico, nelle sue forme più complesse, è il fatto che l'individuo tende ad affidarsi a un modello per determinare i propri desideri, anziché dirigersi direttamente verso l'oggetto» e Mormino (2007: 495): «la natura ipermimetica dell'uomo, vera specificità del cervello umano rispetto a quello degli altri animali, determina la nascita di rivalità permanenti e così intense da mettere in pericolo la sopravvivenza dei gruppi». Si considerino anche Mormino (2016b: 43), Frear Jr. (1992: 117), Ganne (2006: 22), Parrottino (2020: 246-247) e Barbieri (2006: XV): «imitativa, mimetica, è la struttura relazionale del desiderio».

lungo un'altra direttrice che prevede una vera e propria costrizione della violenza originaria attraverso il potere, un potere che, di conseguenza, diventa il solo legittimo agente di quella violenza medesima. Rimane tuttavia indubbio che in entrambi i casi la questione di partenza sia identica e che sia proprio tale questione, quella della ricerca della sicurezza, un significativo elemento di raccordo tra due figure e due pensieri di per sé molto lontani tra loro.

4. Contratto e sacrificio

Le divergenze tra i due si fanno, come detto, sensibili nel momento in cui Hobbes e Girard devono mettere mano alle proposte di soluzione: contratto e sacrificio, pur concepiti per ovviare alla medesima situazione problematica, rappresentano indiscutibilmente, proprio in ragione della sottostante differente concezione del desiderio²³, strumenti per nulla accomunabili tra loro, se non, appunto, per il tipo di finalità che entrambi si prefiggono di ottenere²⁴. Se tuttavia comparati con riferimento allo scopo, risulta in effetti meno agevole cogliere elementi di distinguo tra uno e l'altro: a un Hobbes che lega la propria soluzione pattizia alla sicurezza, fa da controcanto Girard che, a proposito del proprio rimedio, scrive «funzione del sacrificio è quella di placare le violenze intestine, d'impedire lo scoppio dei conflitti» (Girard 1980: 30).

Inoltre, quando il filosofo francese scrive «se soltanto la vittima espiatoria può interrompere il processo di destrutturazione, essa è all'origine di ogni strutturazione» (Girard 1980: 135)²⁵ e, ancora, «la violenza fondatrice costituisce realmente

²³ Anche riguardo a questa questione desidero ringraziare il/la revisore anonimo/a per le sue puntuali e preziose indicazioni.

²⁴ Sulle analogie e differenza tra il contratto e il meccanismo del capro espiatorio si veda Palaver (1991: 61).

²⁵ Cfr. anche Girard (1980: 135): «Abbiamo [...] seri motivi di pensare che la violenza contro la vittima espiatoria potrebbe essere radicalmente fondatrice, nel senso che, ponendo fine al circolo vizioso della violenza contro la vittima espiatoria potrebbe essere radicalmente fondatrice, nel senso che, ponendo fine al circolo vizioso della violenza, dà avvio al tempo stesso a un altro circolo vizioso, quello del rito sacrificale, che potrebbe essere proprio quello dell'intera cultura» e Girard 1980: 136: «I benefici attribuiti alla violenza fondatrice finiscono [...] per oltrepassare in maniera prodigiosa il quadro dei rapporti

l'origine di tutto ciò che gli uomini hanno di più prezioso e tengono maggiormente a preservare» (Girard 1980: 135), altro non fa se non attribuire alla propria soluzione l'analogia valenza che Hobbes conferisce al contratto²⁶.

Ancora, la reiterazione dell'atto sacrificale come strumento funzionale a mantenere sotto controllo la violenza essenziale e a far sì che quello *status* perduri nel tempo sembra presentare qualche analogia con quanto nel *Leviathan* si legge a proposito del diritto del detentore del potere sovrano «di disporre della successione» (Hobbes 2011: 163): la trasmissione della sovranità impedisce che quest'ultima torni a risiedere «di nuovo nella disunita moltitudine» (Hobbes 2011: 163) riprecipitando gli individui nel disordine del *bellum omnium contra omnes*.

Da ultimo sembra opportuno evidenziare un ulteriore elemento di vicinanza tra queste due soluzioni: il patto hobbesiano prevede, almeno inizialmente, che tutti gli individui decidano razionalmente di accordarsi per porre fine a una situazione nella quale ognuno ha da perdere. Soltanto in un secondo momento – ovvero quello della vera e propria stipula dell'accordo – colui o coloro che saranno i depositari del potere sovrano saranno tenuti fuori dall'accordo stesso. La scelta di uscire dalla condizione naturale rimane, dunque, onnicomprensiva; la situazione che si genera a seguito di questa scelta, al contrario, prevede che qualcuno ne rimanga escluso. In questo è possibile cogliere facilmente una certa analogia con la lettura girardiana del sacrificio, un sacrificio a cui tutti prendono parte e da cui la vittima viene – realmente o ritualmente – esclusa²⁷. Nella propria analisi sulle *Baccanti* di Euripide, il filosofo francese rileva che «tutte le Baccanti partecipano all'immolazione. Ritroviamo qui quell'esigenza di unanimità che tanta parte ha in numerosi rituali» (Girard 1980: 186). Poco oltre si legge: «La minaccia finirà per allontanarsi, con la stessa rapidità con cui si è presentata, ciò grazie a un linciaggio che riconcilia tutti quanti giacché vi

umani. L'omicidio collettivo appare come la fonte di ogni fecondità; ad esso è attribuito il principio della procreazione».

²⁶ Sulla valenza del sacrificio come momento da cui si origina la comunità, si veda Arienzo – Ferronato (2022: VII); cfr. anche Vinale (2022: 56): «La vittima innocente si mostra in grado di stabilizzare la violenza. Da qui il suo ruolo costitutivo».

²⁷ Cfr. Palaver (1991: 79).

partecipano tutti quanti» (Girard 1980: 191)²⁸. Sacrificio e contratto, dunque, come detto, svolgono una funzione molto simile²⁹: sono meccanismi che permettono di interrompere la spirale della vendetta e della contro-vendetta consentendo così alla società di costituirsi.

In realtà, però, al di là della comunanza di obiettivi e di questi elementi di affinità e vicinanza, si tratta non solo di mezzi diversi, ma di idee tra loro profondamente lontane, di modi concepire la società – e, di conseguenza, la società statale – che davvero poco hanno in comune, di visioni della relazione che viaggiano lungo percorsi del tutto differenti. D'altra parte, come è stato osservato «se le rivalità umane hanno assai di frequente quale risultato finale l'assassinio, come è largamente constatabile, è evidente che le teorie che pongono in un patto l'origine delle società umane indulgono a una visione eccessivamente razionalistica delle cose umane. La violenza può essere fermata solo da un evento dal forte impatto emotivo, che doni la pace al gruppo senza che gli uomini sappiano come e perché» (Mormino 2012: 218) e ancora «generata dall'ipermeticità umana, la violenza delle vendette reciproche non può cessare con un accordo, che sarebbe stato certamente più facile a generarsi ad uno stadio anteriore e meno ricco di "energia conflittuale". I miti fondativi di tutto il mondo, al contrario, mostrano chiaramente che la conclusione delle crisi originarie avviene solo con l'espulsione o la morte di *uno*» (Mormino 2007: 496)³⁰.

Un elemento indicativo della distanza concettuale tra le due soluzioni, senza dubbio secondario, ma – ancorché non certo probante – comunque abbastanza significativo, viene dalla dissamina del lessico utilizzato dai due autori. A un René Girard che pone al centro di tutto la figura del capro espiatorio, fa da contraltare un Hobbes che, invece, nell'intero *Leviathan*, ricorre

²⁸ Cfr. Vinale (2022: 55).

²⁹ Cfr. Vinale (2020: 425); Palaver (1991: 106) parla esplicitamente del contratto hobbesiano come di un meccanismo del capro espiatorio dal quale sarebbe stato espunto l'aspetto del sacro.

³⁰ Cfr. anche Mormino (2007: 498): «Girard è radicalmente anticontrattualista nell'affermare che l'ordine non scaturisce da una convenzione bensì dalla casuale circostanza per cui un atto violento, anziché essere seguito dalla risposta, rimane invendicato per l'isolamento in cui si trova la vittima».

al termine *scapegoat* soltanto in quattro occasioni³¹, per di più tutte concentrate nel XLI capitolo nel quale egli discute a proposito de *L'«ufficio» del nostro «benedetto salvatore»* e identifica quest'ultimo con il *capro espiatorio* della tradizione ebraica, senza alcun riferimento al problema politico del *bellum omnium contra omnes*.

Se gli scopi di sacrificio e contratto appaiono indiscutibilmente accostabili, la loro *ratio* è invece differente: se ordine e controllo della violenza sono i fini comuni, i due strumenti che permettono di evitarli affondano le proprie radici in ambiti del tutto antitetici. Per Girard è il sacro il motore di tutto³²; per Hobbes è invece un mero calcolo razionale che spinge gli individui a cercare una via d'uscita dal *bellum omnium contra omnes*³³. Ne *La violenza e il sacro* si legge:

Il rapporto tra vittima potenziale e vittima attuale non è da definirsi in termini di colpevolezza e di innocenza. Non c'è nulla da 'espiare'. La società cerca di sviare in direzione di una vittima relativamente indifferente, una vittima 'sacrificabile', una violenza che rischia di colpire i suoi stessi membri, coloro che intende proteggere a tutti i costi (Girard 1980: 17)³⁴.

Per il filosofo di Malmesbury la dimensione del religioso è del tutto tagliata fuori da quel momento creativo da cui nasce il vivere associato: nulla di ciò che concorre a quel processo ha a che fare – e non potrebbe essere altrimenti – con la trascendenza o, più in generale, con qualche elemento che si possa anche lontanamente ricondurre alla sfera del sacro. Hobbes non può – e, soprattutto, non vuole assolutamente – connettere la genesi dello Stato e del potere politico all'ambito del divino ed è dun-

³¹ Cfr. Hobbes, *Leviathan*, XLI, in Gaskin (1996: 322).

³² Sull'idea di sacro in Girard, si veda a titolo di esempio Mormino (2012: 184), (2016a: 79).

³³ Cfr. Hobbes (2011: 141-142); cfr. Palaver (1991: 73).

³⁴ Cfr. anche Girard (1980: 28-29): «Tra la comunità e le vittime rituali è assente quel tipo di rapporto sociale che fa sì che non si possa ricorrere alla violenza contro un individuo, senza esporsi alle rappresaglie di altri individui, i parenti, che si sentono in dovere di vendicare il loro congiunto» e Girard (1980: 135): «Noi [...] affermiamo che il religioso ha come oggetto il meccanismo della vittima espiatoria; la sua funzione consiste nel perpetuare o nel rinnovare gli effetti di quel meccanismo, ossia nel mantenere la violenza fuori dalla comunità».

que inevitabile che la sua via per uscire dalla violenza diverga da quella che verrà poi proposta da Girard. L'approccio hobbesiano al problema si gioca tutto nell'al di qua; quello girardiano, invece, ha un afflato che guarda anche all'oltre, a ciò che si colloca, appunto, nell'alveo del sacro, ancorché – anche per quanto riguarda la soluzione da lui proposta – lo strumento rimanga esclusivamente umano³⁵. Al secondo che afferma «il momento religioso è [...] lungi dall'essere 'inutile'. Disumanizza la violenza, sottrae all'uomo la sua violenza al fine di proteggerlo da essa» (Girard 1980: 191), il primo ha già contrapposto quella netta separazione tra *dio mortale* e *dio immortale*³⁶ che nulla lascia a ipotesi di commistione tra le due sfere. Prima ancora che con riferimento all'aspetto operativo, lo scarto tra i due si misura sul piano teorico e concettuale, un piano che si sostanzia tanto nella differente dimensione in cui ciascuno di essi immagina di situare il momento nel quale la violenza originaria viene finalmente imbrigliata, quanto nella delineazione dei tratti salienti degli strumenti che ritengono funzionali a tale scopo. Non stupisce, dunque, di leggere in *Delle cose nascoste sin dalla fondazione del mondo* «il principio regale e il principio divino si escludono almeno in origine, perché regalità e divinità costituiscono due soluzioni un po' differenti del fondamentale quesito rituale: come si deve riprodurre la soluzione violenta della crisi?» (Girard 1983: 78).

Che le due letture inizino a divergere proprio a partire da qui, non inficia il fatto che le pur diverse soluzioni proposte viaggino lungo una direttrice che, operativamente parlando, presenta un forte punto di assonanza. Ne *La violenza e il sacro* si legge:

Dalla divinità morta provengono non soltanto i riti ma anche le regole matrimoniali, i divieti, tutte le forme culturali che conferiscono agli uomini la loro umanità (Girard 1980: 135).

³⁵ Su questo si veda, per esempio, Wydra (2022: 25): «each order is based on something transcendent. This transcendent however does not derive from God's grace or from heaven or a God. For Girard, it is social artifact that aims to contain the fallout and adverse consequences transgression that occurred within a community or between collective groups of men. Sacrifice is a concrete act of expulsion that helps to create a collective identity through rituals».

³⁶ Cfr. Hobbes, *Leviathan*, XVII.

E ancora:

Ogni rituale religioso proviene dalla vittima espiatoria e le grandi istituzioni umane, religiose e profane, provengono dal rito (Girard 1980: 425).

La situazione che Girard sta descrivendo è quella di una società in cui il problema originario è stato in qualche modo contenuto e nella quale, dunque, diventano possibili le relazioni, parte delle quali vengono poi anche istituzionalizzate. Riti, regole, divieti e forme culturali nel loro insieme altro non sono che l'ossatura portante e gli elementi caratteristici di quella nozione di *giustizia* che si è indicata come fattore indispensabile al disinnescamento della spirale della vendetta e contro-vendetta. Il sacrificio, dunque, dà vita alla *giustizia* esattamente come accade, secondo Hobbes, con il contratto³⁷, dal momento che ciò che caratterizza la condizione naturale dell'umanità non è esclusivamente il *bellum omnium contra omnes*, ma il fatto che, proprio perché vige quella condizione,

Le nozioni di diritto e torto, di giustizia e di ingiustizia non vi hanno luogo. Laddove non esiste un potere comune, non esiste legge; dove non vi è legge non vi è ingiustizia. Violenza e frode sono in tempo di guerra due virtù cardinali. Giustizia e ingiustizia non sono facoltà né del corpo né della mente. Se lo fossero, potrebbero trovarsi in un uomo che fosse solo al mondo, allo stesso modo delle sue sensazioni e delle sue passioni. Sono qualità relative all'uomo che vive in società e non in solitudine (Hobbes 2011: 103).

La giustizia è dunque legata alla *relazione*, al vivere in comunità e costituisce il prodotto naturale del contratto. Tramite il secondo si rende operativa la prima e questo consente alla comunità di sussistere in quanto tale.

Da una prospettiva concettuale, si può apprezzare un certo grado di vicinanza e somiglianza tra la posizione hobbesiana e quella girardiana. Punto di partenza e di approdo sono la violenza originaria e l'istituzione della giustizia; ciò che di fatto in

³⁷ Cfr. nota 29.

questo caso differisce è soltanto lo strumento che consente di passare dalla prima condizione alla seconda. Che sia attraverso lo sviamento della violenza verso la vittima sacrificale o tramite la razionale assunzione di consapevolezza dell'assurdità del *bellum omnium contra omnes* – la quale porta con sé la conseguente scelta di uscirne grazie al patto – poco importa; ciò che conta è la comune volontà di trovare e porre in essere un *freno* a quel fenomeno che impedisce il formarsi delle relazioni e, dunque, della società ed entrambi gli autori formulano una proposta funzionale allo scopo.

Se guardiamo alla risultante dei due processi di contenimento della violenza originaria, possiamo scorgere un altro elemento di vicinanza tra i due pensatori, elemento che ha nuovamente a che fare con le finalità di quella operazione. Ancora ne *La violenza e il sacro* leggiamo:

Quando gli uomini non vanno più d'accordo tra di loro, è pur vero che il sole brilla e che la pioggia cade come di consueto, ma i campi sono meno ben coltivati, e ne risentono i raccolti (Girard 1980: 23).

Girard pare essere meno incline rispetto a Hobbes a calcare sul tema – in ogni caso presente – dei pericoli a livello individuale e dà invece l'impressione di voler maggiormente sottolineare la dimensione comunitaria, dimensione che sembra potersi forse dedurre dal riferimento alla cura dei campi, attività, quest'ultima, che non può essere efficacemente, proficuamente e compiutamente svolta dal singolo o da aggregati di singoli atomizzati, ma solo da gruppi dotati di qualche forma di cooperazione e coordinamento. Se si considera il passaggio del XVII capitolo del *Leviathan* in cui Hobbes delinea gli elementi costitutivi del patto, si può riscontrare – se non altro con riferimento all'ambito applicativo – quello che sembra essere un piccolo elemento di continuità con quanto appena messo in evidenza. Si legge nell'opera hobbesiana:

L'unico modo di erigere un potere comune che possa essere in grado di difenderli dall'aggressione di stranieri e dai torti reciproci – perciò procurando loro sicurezza in guisa che grazie alla propria operosità e ai frutti della terra possano nutrirsi e vivere soddisfacentemente –, è quello di trasferire tutto il loro potere e tutta la loro forza a un solo

uomo o a una sola assemblea di uomini (che, in base alla maggioranza delle voci, possa ridurre tutte le loro volontà a un'unica volontà) (Hobbes 2011: 142).

Anche in questo caso compare un riferimento al lavoro e al lavoro agricolo nello specifico, un riferimento che, pur essendo ancor meno esplicito in tal senso di quello girardiano, si richiama a un ambito nel quale solitamente la dimensione collettiva e non individuale ha senza alcun dubbio un gran peso. Dato, per entrambi gli autori, il forte grado di indeterminatezza su questo, pare forse eccessivo parlare di vera e propria analogia; tuttavia, in ragione della vicinanza tra i due passi menzionati, sembra comunque degna di nota la segnalazione.

Se, fino a questo momento, il *focus* dell'attenzione è stato essenzialmente puntato sui problemi e sulle premesse concettuali per le quali è possibile ipotizzare l'esistenza di una qualche vicinanza tra Hobbes e Girard, si può ora forse accennare a un aspetto del prosieguo che, a questo punto della disamina, merita di essere preso in considerazione.

Ne *La violenza e il sacro* troviamo una precisa descrizione di quel che, da una prospettiva politico-istituzionale, solitamente accade a una comunità che tramite atto sacrificale abbia saputo porre un freno alla *violenza essenziale*. La domanda di fondo è "che cosa succede dopo?" e la risposta di Girard appare significativa se letta in parallelo con quella analoga che troviamo nel *Leviathan*. Scrive il filosofo francese

Esistono forse due tipi fondamentali di società, che d'altronde possono compenetrarsi, perlomeno fino a un certo punto: quelle che hanno un potere centrale di origine necessariamente rituale, essenzialmente monarchiche, e quelle che non hanno niente di simile, quelle che non lasciano nessuna traccia propriamente politica della violenza fondatrice nel cuore stesso della società, le organizzazioni dette duali. Nelle prime, per ragioni che ci sfuggono, l'intera società tende sempre a convergere verso un rappresentante più o meno permanente della vittima originaria, il quale concentra nelle proprie mani un potere sia politico sia religioso. Anche se poi questo potere si sdoppia e si divide in molti modi, sussiste la tendenza alla centralizzazione (Girard 1980: 424-425).

Se si limita il campo di analisi al primo tipo di società, è possibile isolare alcuni elementi di vicinanza tra i due autori. Il primo e più evidente riguarda la forma di governo monarchica. È pur vero che Hobbes nel *Leviathan* afferma che il titolare della sovranità può essere «un solo uomo o [...] una sola assemblea di uomini» (Hobbes 2011: 142), ma l'idea dell'assolutismo monarchico è ben presente, radicata e salda nel suo pensiero. La differenza sta non tanto nella forma di governo in sé, quanto nell'atto da cui la stessa scaturisce, atto le cui radici i due autori fanno rispettivamente affondare in terreni diversi, a meno di non riuscire a stabilire una qualche corrispondenza tra due elementi che appaiono tra loro molto lontani. Il quesito, di conseguenza, sarebbe da formularsi in questo modo: il contratto di matrice hobbesiana può essere in qualche modo considerato come una sorta di rituale alla stregua del sacrificio girardiano? Se per rituale si intende un insieme di «comportamenti caratterizzati da standardizzazione, formalità, regolarità nella sequenza delle azioni» (Fabietti-Remotti 2001: 637), quello che viene descritto nel XVII capitolo del *Leviathan* può in un certo qual modo assomigliarvi. Tuttavia, al di là di queste considerazioni, sembrerebbe molto forzato spingersi oltre su questo terreno.

Diverso appare invece il caso del secondo potenziale elemento di vicinanza. Girard fa esplicito riferimento al fatto che colui che rappresenta la vittima originaria detiene, almeno *ab origine*, sia il potere politico sia quello religioso. Riguardo a questo, l'analogia con il pensiero hobbesiano è ben più chiara ed esplicita e, tutto sommato, la cosa può non stupire, dal momento che, se il problema per entrambi è quello del contenimento della violenza essenziale, appare abbastanza logico che il primo passo sia la concentrazione del potere, potere che, come sia Hobbes sia Girard – ancorché in maniera diversa – sostengono, può in un secondo tempo essere ceduto, o, per lo meno, affidato a qualcuno³⁸. A tal proposito, e con riferimento al *Leviathan*, si pensi, per esempio, alla facoltà di predicare concessa a terzi dal sovrano, sovrano che, comunque, rimane il *supreme pastor*

³⁸ Cfr. Palaver (1991: 100; 1992: 259).

e può dunque avocare a sé questa autorità temporaneamente allocata ad altri³⁹.

5. Conclusioni

A valle dell'interrogativo posto in chiaro all'inizio – interrogativo che, nelle sue intenzioni, avrebbe anche voluto configurarsi come una sorta di auspicio – in ragione del quale ci si domandava se un confronto tra Hobbes e Girard avrebbe potuto apportare qualche elemento saliente utile a chiarire qualche aspetto del pensiero politico dell'uno o dell'altro, la risposta non può che essere quasi del tutto negativa: l'analisi condotta su alcuni significativi e caratterizzanti aspetti delle teorie politiche di questi due pensatori ha evidenziato, in tutta franchezza, più ombre che luci, ossia più differenze che comunanze e questo anche a prescindere dalle già preventivate – ed esplicitate in apertura – diversità e lontananze delle rispettive contingenze contestuali. Ciò nonostante, qualche sorta di convergenza – o, meglio, per riutilizzare, assai impropriamente, una ben nota espressione originariamente destinata ad altro, qualche *convergenza parallela* – sembra sussistere e ha principalmente a che fare con la dimensione del prepolitico. È qui che, come emerso, le domande e i problemi si fanno più prossimi; è qui che le posizioni un po' si avvicinano; è qui, infine, che si rende esplicito quel tema della spirale della vendetta e della contro-vendetta che vede, per lo meno sul piano analitico del riconoscimento della questione in sé, sia Hobbes sia Girard concordi. Vero è che poi, a muovere da qui, i rispettivi pensieri si sviluppano lungo direttrici diverse, ma è forse proprio questo che conferisce maggior salienza, maggior rilevanza e maggior valore al punto di partenza comune, quasi a voler segnalare che quello è il problema per eccellenza del politico e questo a prescindere da quelle che poi saranno le proposte di soluzione.

³⁹ Cfr. Hobbes, *Leviathan*, XLII; si veda anche Catanzaro (2017: 215-216); in generale sul tema della necessità dell'unitarietà del potere statale e religioso in Hobbes, si veda Palaver (1991: 28-30 e 109-110; 1992: 272).

Bibliografia

- ANTONELLO PIERPAOLO, 2022, "Le mura della città. Geometrie dell'esclusione e fondazione dell'ordine sociale", *Rivista di Studi Politici. Politics XVIII*, 2, pp. 63-81.
- ARIENZO ALESSANDRO – FERRONATO MARTA, 2022, "Guerra, Stato, globalizzazione. René Girard "politico"", *Rivista di Studi Politici. Politics XVIII*, 2, pp. V-XXI.
- BARBIERI MARIA STELLA, 2006, *Introduzione*, in BARBIERI MARIA STELLA (ed.), 2006, *La spirale mimetica. Dodici studi per René Girard*, Ancona-Massa: Transeuropa, pp. XIII-XXI.
- BOBBIO NORBERTO (trad. Daniela Gobetti), 1993, *Thomas Hobbes and the Natural Law Tradition*, Chicago & London: The University of Chicago Press.
- CATANZARO ANDREA, 2017, "The Missing Metaphor: Thomas Hobbes and the Political Problem of Pastoral Sovereignty", *Il Pensiero Politico L*, n. 2, pp. 203-220.
- FABIETTI UGO – REMOTTI FRANCESCO (eds.), 2001, *Dizionario di antropologia. Etnologia. Antropologia culturale. Antropologia sociale*, Bologna: Zanichelli.
- FLEMING CHRIS, 2002, "Mimesis and Violence – An Introduction to the Thought of René Girard", *Australian Religion Studies Review XV*, 1, pp. 57-72.
- FREAR JR. GEORGE L. (1992), "René Girard on Mimesis", *The Annual of the Society of Christian Ethics XII*, pp. 115-133.
- GANNE PIERRE, 2006, *La violenza originaria. Nota su René Girard e il suo metodo*, in BARBIERI MARIA STELLA (ed.), 2006, *La spirale mimetica. Dodici studi per René Girard*, Ancona-Massa: Transeuropa, pp. 5-23.
- GIRARD RENÉ, 1980, *La violenza e il sacro*, Milano: Adelphi Edizioni S.p.a.
- _____, 1983, *Delle cose nascoste sin dalla fondazione del mondo*, Milano: Adelphi Edizioni S.p.a.
- _____, 1987, *Il capro espiatorio*, Milano: Adelphi Edizioni S.p.a.
- HOBBS THOMAS, *Leviathan*, in J. C. A. GASKIN (ed.), 1996, *Thomas Hobbes Leviathan*, Oxford: Oxford University Press.
- _____, *Leviathan*, in A. PACCHI – A. LUPOLI (eds.), 2011, *Thomas Hobbes. Leviatano o la materia, la forma e il potere di uno Stato ecclesiastico e civile*, Roma-Bari: Laterza.
- HOEKSTRA KINCH, 2007, "Hobbes on the Natural Condition of Mankind", in SPRINGBORG PATRICIA (ed.), 2007, *The Cambridge Companion to Hobbes's Leviathan*, Cambridge: Cambridge University Press.
- MARTINICH ALOYSIOUS PATRICK, 2002, *The Two Gods of Leviathan. Thomas Hobbes on Religion and Politics*, Cambridge: Cambridge University Press.

MORMINO GIANFRANCO, 2007, “Giustizia e vendetta nel pensiero di René Girard”, *Rivista di Storia della Filosofia* (1984-) LXII, 3, pp. 483-505.

_____, (2012), *Il confronto con l'Altro*, Roma: Carocci editore S.p.a.

_____, (2016a), *Per una teoria dell'imitazione*, Milano: Raffaello Cortina Editore.

_____, (2016b), “La violenza sacrificale e il suo superamento”, *Sociologia. Rivista Quadrimestrale di Scienze Storiche e Sociali* L, 1, pp. 43-46.

PACCHI ARRIGO, 1971, *Introduzione a Hobbes*, Bari: Laterza.

PALAUER WOLFGANG, 1991, *Politik und religion bei Thomas Hobbes. Eine Kritik aus der Sicht der Theorie René Girards*, Innsbruck-Wien: Tyrolia-Verlag.

PALAUER WOLFGANG, 1992, “Thomas Hobbes' Umgang Mit Der Bibel: Eine Interpretation aus der Sicht der Theorie von René Girard”, *Zeitschrift für katholische Theologie* CXIV, 3, pp. 257-273.

PARROTTINO PAOLO, 2020, “Il principio di responsabilità. L'attualità di Hobbes e Girard, tra stato di natura e capro espiatorio nelle dinamiche amicali”, *InCircolo* X, pp. 243-267.

RYAN ALAN, 2006, “Hobbes's Political Philosophy”, in SORELL TOM (ed.), 2006, *The Cambridge Companion to Hobbes*, Cambridge: Cambridge University Press.

VINALE ADRIANO, 2020, “Epidemiologia politica: Foucault, Girard e la Pandemia da Covid-19”, *Storia e Politica* XII, 3, pp. 416-435.

VINALE ADRIANO, 2022, “Crisi, violenza, apocalisse: note per un'ermeneutica girardiana del presente”, *Rivista di Studi Politici. Politics* XVIII, 2, pp. 49-62.

Abstract

CONVERGENZE PARALLELE? THOMAS HOBBS E RENÉ GIRARD
TRA CONTRATTO E SACRIFICIO

(PARALLEL CONVERGENCES? THOMAS HOBBS AND RENÉ
GIRARD BETWEEN CONTRACT AND SACRIFICE)

Keywords: Hobbes, Girard, violence, revenge, sacrifice.

The article proposes an examination of some salient elements of the political thoughts of Thomas Hobbes and René Girard in search of possible similarities and aspects of continuity and discontinuity between them. This is certainly not in order to find the former in the latter or vice versa, but rather to examine certain conceptual premises that have to do with *politics* as a whole, particularly with that part of it that investigates *the problem of the problems of politics* – namely that of coexistence and reciprocal relations in a context of scarce resources – and which is therefore nothing other than the essence of the challenge of living in organised communities. Starting with the question of revenge and counter-revenge, the article reads some aspects of Hobbes' and Girard's political analyses in parallel, highlighting what may be considered in some ways comparable insights into crucial issues of *politics*, despite inevitably very different political thoughts, if only because of the distance between their respective contextual contingencies. All this with a view to showing how, even in the face of widely divergent solutions or proposed solutions, the underlying problems of *politics* may not generally be so dissimilar.

ANDREA CATANZARO

Università degli Studi di Genova

Dipartimento di Scienze Politiche e Internazionali/DISPI

andrea.catanzaro@unige.it

ORCID: 0000-0002-9204-7564

EISSN 2037-0520

DOI: 10.69087/STORIAEPOLITICA.XVI.1.2024.02