

Enrico Pozzi

Il paradigma del traditore

Non c'è gruppo o cultura umana che non abbia elaborato una sua fattispecie del tradimento ed una sua immagine del traditore. Categoria tra le più universali e pervasive, il tradimento investe potenzialmente ogni possibile forma di relazione. Ci si tradisce tra gruppi, tra istituzioni, tra Stati, tra individui. Si può persino tradire se stessi. Nel gioco bifronte del tradimento si entra volontariamente,— in quanto traditori —, o vi si è trascinati — quanto involontariamente? — come traditi. Intere epoche storiche e irrilevanti microuniversi familiari si sono strutturati intorno al fantasma del tradimento. La nozione di tradimento ha costituito il fulcro e il principio ordinativo di forme statuali complesse e di privati disordini. Su di essa si sono imbastiti sistemi giuridici, legittimazioni del potere e strategie politiche. Grazie ad essa è stato dato senso ad ampie fette di realtà, e logica all'evento inquietante. Dall'interpretazione storica e politica al delirio paranoico, dalla cosmogonia religiosa alle accuse tra amanti, il tradimento «spiega» in modo conclusivo il perturbante: una sconfitta militare, la morte di un dio, un abbandono, la rottura di un rapporto, la disgregazione di un gruppo.

Stranamente, questa onnipresenza e potenza epistemica della categoria coincide con la difficoltà a definirla. *Res sunt nomina*. Un evento caratterizzato — in apparenza — dalla doppiezza e dall'inganno sembra sfuggire ad ogni tentativo di definizione non ambigua. *Erlebnis* «ovvia», il tradimento deborda ad ogni momento le proprie fattispecie. «Treason is a crime which has a vague circumference and more than one centre» (Maitland 1905, II: 503; cit. in Bellamy 1970: 1). Lo stesso può dirsi della sua area semantica. Malgrado gli sforzi plurisecolari di giuristi, moralisti e filosofi della politica, «il massimo degli anti-valori nell'Europa medievale e moderna» (Sbriccoli 1974: 150-151) non è riuscito a darsi i limiti di un concetto univoco (Enzensberger 1978: 139). Ci manca un paradigma del tradimento che renda conto della sua complessità, elusività e centralità.

1. *La perdita del centro*

Riteniamo tutti di sapere cosa sia un traditore: colui che viene meno alla parola data nel mentre finge di ottemperarvi; un fedifrago e uno spergiuro, con in più l'inganno sistematico. Concordano su questo il giurista tardo-medievale e il saggista contemporaneo. «Proditor is dicitur qui proximum circumvenit et eum callide seducit, ut ilium in periculum salmis trahatur, et item is proditor dicitur qui dum se amicum ostendit, postea damnum, iniuriam vel machinationem infert» (Giganti 1584, I: 10, n. 18; cit. in Sbriccoli 1974:

164); subdoli e sfuggenti come pugnali acuminati, aggiunge C. Braun: «Generaliter quidem proditores sunt omnes qui aliud actibus manifeste ostendunt, aliud occulte in mente agitant. Quos recte scriptura novaculae comparat. [...] Proditoribus enim proprium est ut occulte et sub praetextu honestatis offendant» (Braun 1550, I: 13, nn. 1-2; cit. in Sbriccoli 1974: 164). Fa eco 400 anni dopo l'autrice di un monumentale studio sul tradimento nel XX secolo: «Il traditore è colui che crea l'impressione di essere qualcosa che non è — un amico, un democratico, un nazionalista, un comunista, un cittadino leale, il combattente per un'idea, un soldato disciplinato, il membro di una setta, — e poi agisce all'opposto di questa impressione» (Boveri 1956, I: 36-37). Al centro del tradimento sembrano stare la finzione, la doppiezza e l'ambiguità. Tradire si colloca sotto il segno della scissione. Forma dell'hypokrites, il traditore manipola e piega ai propri fini la frattura tra apparenza e realtà. Maestro dello specchio, del *trompe-l'oeil* e dell'anamorfoosi, esso si situa al cuore del campo della menzogna.

Tuttavia non è così semplice. Esistono tradimenti senza inganno e senza menzogna. Il Coriolano shakespeariano non finge. Edward D. Slovik, l'unico soldato americano fucilato per diserzione (legalmente equiparata al tradimento) nella seconda guerra mondiale, aveva sempre detto con chiarezza le sue intenzioni, e le aveva riaffermate davanti alla corte marziale. Un partner può commettere il «tradimento» che non si era mai impegnato a non commettere, che forse aveva annunciato da sempre e che rivela nel momento stesso in cui lo compie. Eppure in tutti questi casi qualcuno si sente «tradito». Ci scontriamo qui con un nodo strutturale del tradimento: è la cosiddetta «vittima» a definirlo tale. Se l'essere traditi significa che qualcosa o qualcun altro non ha corrisposto alle nostre aspettative nei suoi confronti, aspettative che ritenevamo di volta in volta legittime, condivise o implicitamente «ovvie», il tradimento si disperde nei giochi di specchi dell'interazione psicologica, complicata dalle valenze di carnefice e di vittima. Chi mi dice infatti che le aspettative di A su B siano mai state realmente condivise da B? Quei segni che A scambiava come consensi potevano essere mere proiezioni, i molti segnali di dissenso e di rottura che B mandava potevano essere stati ignorati e svalutati. Forse A aveva inventato per suo conto l'intera situazione, costruendo una reciprocità di ruoli là dove esistevano solo acquiescenza cortese, silenzi o addirittura espliciti dinieghi. Forse contava sul suo potere di imporre all'altro la propria definizione della situazione, salvo poi risentirsi con indignazione se l'altro non fosse stato al gioco: la logica del ladro, che si sente «tradito» se la sua vittima non si lascia derubare.

Una definizione soggettiva del tradimento in termini di inganno e dissimulazione si perde nei labirinti di un'analisi delle intenzioni e delle motivazioni. A aveva veramente capito? B aveva veramente ingannato? Nel sistema A-B, in che misura non era stato proprio A ad indurre in B quel tradimento che gli avrebbe poi permesso di accusarlo e condannarlo, dalla posizione di forza della vittima? La buona fede tradita di A non era forse un autoinganno, o un gesto di arroganza? Per un tradimento certo — esistono! — quanti sono i tradimenti ambigui e controversi, tali solo per una delle due parti, mentre per

l'altra sono atti di ribellione, di liberazione, di autonomia. La stessa etica della lealtà che il tradito invoca suona spuria; elevandola a valore assoluto, esso la trasforma in legittimazione dello status quo e in razionalizzazione del consenso interiorizzato ad un ordine immobile. La lealtà ha senso tra eguali, o nell'ambito di un contratto chiaro. Si carica di equivoci là dove esistano diseguaglianze, ambiguità, manipolazioni, differenze di potere o «diritti» sull'altro. Quando la esaltano i sudditi, essa rivela la loro debolezza, o il tentativo di incastrare i potenti all'improbabile rispetto di presunte regole del gioco. Se vi inneggiano i sovrani, essa è sempre funzionale al loro dominio, nelle società politiche come nelle interazioni più intime e private. L'apologia della Lealtà e la corrispondente esecrazione dell'inganno nascondono allo schiavo, e spesso al padrone, la nudità del dominio come rapporto di forza. Ridotto ideologicamente a carenza etica o patologia psicologica, il tradimento si vede togliere il suo valore di fattore e sintomo di disordine.

Le difficoltà di una definizione del tradimento legata ad alcune caratteristiche del rapporto traditore-tradito dal punto di vista soggettivo della vittima —l'inganno, segreto— hanno generato una definizione parallela, ancorata ad una fattispecie oggettiva. Scrive Tiberio Deciani nel 1593: «Maximum et atrocissimum est hoc crimen proditoris: nam cum nil magis homini conveniat quam fidem servare, consequens est ut fidem frangens ius gentium laedat ac vinculum quo humana societas continetur dirumpat» (Deciani 1593, VII: 3Q, n. 1; cit. in Sbriccoli 1974: 163n.). Sulla stessa linea si muove la *Encyclopedia of the Social Sciences* del 1934: il tradimento «è il solo crimine naturale punibile in tutte le epoche e presso tutti i tipi di organizzazione sociale. [...] Esso è essenzialmente la violazione della fedeltà [*allegiance*] alla comunità». Siamo in apparenza fuori dalle secche dello psicologismo e della casuistica: il tradimento non sta più nella valenza di un comportamento, ma nel suo contenuto oggettivo. Tradisce non chi inganna o carpisce la buona fede di un altro, ma chi viene meno ad una *fides*, dove *fides* sta al tempo stesso per «comunità» e per il complesso vincolo contrattuale ed emozionale che la fonda. L'atto proditorio non consiste nella semplice inosservanza di un accordo: chi chiamerebbe mai traditore colui che non rispetta un *contratto*, anche se ricorre all'inganno e a manovre nascoste? Esso rimanda piuttosto alla rottura di un *patto* sociale, ovvero del coacervo di contratti, emozioni, identificazioni e altri legami primari che costituisce il «Noi»: di una coppia come di una nazione. Il traditore è colui che spezza il Noi, viene meno ad una *appartenenza*, si pone fuori dal *suo* gruppo. In senso stretto, egli *si dissocia*, e minaccia in questo modo la forma stessa del vincolo coesivo che aggrega la comunità. In ciò sta la sua reale pericolosità: la sua capacità di separarsi suona per il Noi come un'aggressione di per sé, indipendentemente da un'intelligenza o collaborazione attiva con il Nemico, perché incrina dall'interno l'unità del gruppo, mostrando in concreto che il suo vincolo non è necessitante. Di qui l'esecrazione che colpisce il traditore, così diversa dall'odio verso l'avversario.

Nell'ambito della definizione oggettiva del tradimento, l'analisi delle intenzioni e dei modi del comportamento proditorio passa in secondo piano

rispetto agli elementi «oggettivi» della fattispecie. Esiste, sembrerebbe, un criterio certo e al riparo dagli psicologismi: x , che era parte dell'insieme y , ne è fuori e, talvolta, diventa parte dell'insieme z , avversario di y . Si tratta in un certo senso di fatti e comportamenti accessibili all'osservazione empirica e alla convalida intersoggettiva. Eppure, di nuovo, non è così semplice. In qualsiasi sistema sociale o relazionale appena differenziato, non si appartiene mai ad un solo gruppo. Già nel 1908 Simmel aveva definito l'individuo come il punto di intersezione di molteplici cerchi (insiemi) sociali (Simmel 1908: 305-344). Solo nelle società utopiche questi cerchi obbediscono ad una armonia prestabilita e si organizzano secondo una *discordia concors*. Nella realtà di ogni situazione sociale concreta, l'individuo è un campo di forze in cui si affrontano appartenenze spesso divergenti e in conflitto. La Boveri ricorda il caso di R. Oppenheimer: americano, ebreo, amico del leader del partito comunista statunitense, scienziato, capo del gruppo incaricato di predisporre l'atomica e dunque membro a pieno titolo delle Forze armate. A quale di queste appartenenze Oppenheimer doveva dare priorità? In nome di quali valori? Chi o cosa sancisce la gerarchia dei cerchi sociali che si contendono un individuo? In base a quale legittimazione pretende di farlo? Ciò che costituiva «tradimento» per il senatore MacCarthy era per Oppenheimer un superiore patriottismo, una più elevata fedeltà all'umanità nel suo insieme... E cosa accade quando un Noi è scisso da conflitti gravi e insanabili? Come riconoscere il tradimento in una guerra civile, in un rapporto lacerato, o in qualsiasi situazione di massima tensione tra appartenenze contrastanti?

Il problema appare ancora più complesso. Appartenere ad un gruppo non significa solo farne, per così dire, meccanicamente parte. Significa identificarsi con ampi aspetti di un ordine sociale, di una cultura e di una visione del mondo. Significa dare il proprio consenso ad una struttura di potere e ai suoi rappresentanti. Un gruppo è spesso stenografato da un capo carismatico, da un ente astratto o da alcuni simboli-chiave: l'appartenenza al corpo sociale (di una famiglia come di una nazione) si traduce allora in necessario assoggettamento ad un re e alle sue incarnazioni vicarie, nell'obbedienza ad uno Stato, nell'adesione ad una fede che condensi in sé la *fides-comunità*. Attraverso questo sistema di equivalenze, il dissenso politico, la critica ideologica o la messa in dubbio del potere statale diventano immediatamente un rifiuto dell'appartenenza al gruppo, e dunque tradimento. L'intera gamma dei reati politici — dalla *sedition* alla *rebellio*, dalla *conspiratio* alla *machinatio* — nonché vari reati di diritto comune — viene apparentata alla *proditio*. Per rimanere in epoche lontane, è noto l'uso che l'ordine feudale e le monarchie nazionali nascenti seppero fare del tradimento, secondo una prospettiva codificata nel *Treason Statute* inglese del 1352 (Bellamy 1970, IV 59-101). Ed è nota la violenta polemica illuminista contro le fattispecie correnti del *crimen proditionis*, fino alla svolta dell'art. III, 3 della Costituzione americana del 1787, nata appunto dal «tradimento», in cui lo si definisce secondo criteri rigidi, restrittivi e polemicamente oggettivi che non hanno eguali nel diritto penale moderno (Chapin 1964; Hurst 1971).

Ritroviamo qui il rapporto tra dominio e tradimento. In quanto potente

strumento di lotta politica e di controllo sociale, la definizione e l'attribuzione del tradimento tende ad essere appannaggio del potere. Chi si ribella è un traditore finché non vince, e lo rimane per sempre se perde. Chi tradisce diventa talvolta un eroe se sceglie il gruppo giusto, e sempre un oggetto di esecrazione se sbaglia. Nel caso di una secolare vittoria del nazismo in Europa, i Laval e i Quisling sarebbero rimasti dei «collaborazionisti»? Esiste d'altra parte anche un potere della vittima: gruppi sconfitti costruiscono un evento come tradimento e una persona o un altro gruppo come traditore, e in questo modo restituiscono senso alla loro sconfitta, ripristinano e rafforzano in chiave paranoica la loro identità di gruppo, rimangono agganciati attraverso quel tradimento al carro della Storia, cioè al potere vincente. A disperdere ulteriormente il centro dell'atto proditorio intervengono le legittimazioni simboliche del dominio, i valori, le ideologie e le visioni del mondo. Un potere che ha tratto partito da un tradimento è costretto a definirlo tale in base al sistema di norme e valori con cui legittima se stesso: togliendo lo stigma al gesto che ha stimolato e usato, rischia di minare le proprie fondamenta. Due gruppi in conflitto mortale possono condividere in realtà la stessa ideologia e visione del mondo: il traditore può scoprire con sorpresa che rimane tale anche per chi ha favorito con il suo tradimento.

Questo rapporto della fattispecie del tradimento con le sfaccettature complesse del dominio ha conseguenze paradossali. È sufficiente che cambi un capo, un'ideologia, un aspetto del sistema dei valori o l'assetto storico-politico di un gruppo, ed ecco che chi «collaborava» diventa traditore e chi «tradiva» si trasforma in collaboratore fidato. In epoche di rapido mutamento, questo significa che interi gruppi, talvolta intere nazioni, possono vedersi proiettate ripetutamente dentro e fuori dal campo del tradimento nel giro di pochi anni. Scrive Enzensberger che, in base ad una definizione oggettiva del tradimento, «è fuor di dubbio che quasi ogni abitante di questo continente [l'Europa], in questo o in quel momento della propria vita, è stato un traditore agli occhi del potere politico. [...] Di traditori, sempre nel senso tecnico-giuridico del termine, era ad esempio costituita l'intera popolazione della Norvegia, Olanda, Francia, Grecia e Jugoslavia durante l'occupazione tedesca di quei paesi; quale che fosse il regime che il singolo considerava come il suo, ce n'era di volta in volta sempre un altro ai cui occhi il singolo era un traditore» (Enzensberger 1978: 137-138). Lo stesso può dirsi dei rapporti tra gruppi sociali, e tra individui e gruppi, nelle fasi di forte mobilità sociale e di rapida trasformazione dei sistemi di valori.

Il tentativo di identificare una fattispecie non arbitraria del tradimento sfocia verso esiti perversi. Esso legittima la nozione di «tradimento oggettivo», ovvero di un tradimento che è tale a prescindere dalle intenzioni di chi lo compie, e solo in base ad una valutazione dei suoi contenuti. Una stessa logica percorre i processi di epurazione contro i collaborazionisti «ideologici» nel primo dopoguerra e i processi di Mosca del 1937. «Come i processi dei collaborazionisti disinteressati, i Processi di Mosca sarebbero il dramma dell'onestà soggettiva e del tradimento oggettivo. [...] Come può

Bukharin,» si chiede Merleau-Ponty «dichiararsi responsabile per atti di tradimento e in pari tempo rifiutare la qualifica di traditore? [...] Abbiamo voluto restaurare il capitalismo? dice in sostanza Bukharin. Non è questo il punto. Non si tratta di ciò che volevamo, ma di ciò che *facevamo*. [...] Su tutti i capi d'accusa il punto di vista di Bukharin è lo stesso: egli pone all'origine della sua attività una certa valutazione delle prospettive, e mostra che, nella situazione data e per la logica della lotta, le conseguenze di questa valutazione erano di fatto controrivoluzionarie, che egli deve quindi rispondere di un tradimento storico» (Merleau-Ponty 1978). Il processo storico determina chi aveva ragione e chi torto. Indipendentemente da ogni buona fede, l'errore «politico» si è tradotto in un'attività che ha ostacolato il movimento della Storia e i gruppi che lo incarnavano, favorendo i loro avversari. L'errore è dunque un tradimento, e il tradimento è immanente all'azione umana come segno di quella presenza della contingenza nella Storia che rende possibile l'errore. Su un versante diverso, la stessa logica del tradimento oggettivo sta alla base della legittimazione dello sterminio di interi gruppi sociali in varie epoche della storia. In quanto individui, l'ebreo, l'armeno, l'intellettuale rivoluzionario, il comunista, il kulako potevano essere innocenti — i loro carnefici erano disposti volentieri ad ammetterlo. Ma in quanto gruppi, essi costituivano un ostacolo e un pericolo: oggettivamente, dei traditori che andavano distrutti (Arendt 1967).

Il tentativo di evitare al tradimento i labirinti della psicologia e dell'etica lo ha portato a perdersi nelle logiche dei rapporti di dominio e della ragione politica. In realtà il concetto di tradimento appare inscindibile da una rete di valori e di poteri. Oggettiva o soggettiva, la sua definizione consiste sempre in un'attribuzione di senso da parte di A al comportamento di B. Ma qual è il punto di vista di B, ovvero del traditore? Qual è, dalla prospettiva del traditore, l'esperienza del tradimento? In che misura ci avvicina ad un paradigma del tradimento che sia euristicamente meno controverso e più efficace?

2. Il Terzo

Nella sua forma elementare, il tradimento esige qualcuno che viene tradito, qualcuno che tradisce, e qualcuno in nome di cui si tradisce. Anche quando A sembra tradire B a proprio unico vantaggio, è sempre in relazione ad un qualche ente C che egli intenziona il suo atto: dove C può essere una persona, un'ideologia, la Storia, un oggetto, un altro gruppo (persino il tradimento di se stessi ha bisogno di questo «appiglio»). La situazione proditoria si organizza intorno a tre poli. La struttura del tradimento è triadica. Cercheremo perciò nelle caratteristiche e proprietà generali della triade la configurazione formale generale del tradimento, e il paradigma del traditore.

In pagine spesso saccheggiate e di rado citate, il sociologo tedesco Georg Simmel è stato il primo, agli inizi del secolo, ad analizzare le caratteristiche sistemiche delle diadi e delle triadi. Scrive Simmel:

«L'esperienza quotidiana mostra il carattere specifico che una relazione

acquista per il fatto di essere formata da due soli elementi [...]. Benché per una persona esterna un gruppo di due possa funzionare come un'entità autonoma e sovraindividuale, esso non viene percepito in questo modo dai suoi due membri [...]. In questo caso la struttura sociale si fonda sull'uno o sull'altro componente, e la secessione di uno dei due distruggerebbe l'insieme. La diade non giunge dunque a quella vita sovraperonale che l'individuo sente come indipendente da sé. Tuttavia, non appena si forma una associazione di tre elementi, un gruppo continua ad esistere anche se uno dei tre se ne va. Questa dipendenza della diade dai suoi due membri fa sì che il pensiero della sua esistenza si accompagni sempre al pensiero della sua fine in misura ben più ravvicinata e massiccia che in qualsiasi altro gruppo, dove ciascun componente sa che anche dopo la sua uscita o la sua morte il gruppo può continuare ad esistere. [...] Idealmente, ogni gruppo esteso può essere immortale. Questo fatto provoca in ciascuno dei suoi membri, quale che sia la sua personale reazione di fronte alla morte, un sentimento sociologico assai peculiare. Al contrario la diade dipende da ciascuno dei suoi due elementi — per la sua morte se non per la sua vita; per la sua vita ha bisogno di due elementi, alla sua morte ne basta uno. Questo fatto è destinato ad influenzare l'atteggiamento interno dell'individuo verso la diade, anche se non sempre consapevolmente o allo stesso modo. Esso trasforma la diade in un gruppo che si sente al tempo stesso minacciato e insostituibile; dunque ne fa il luogo di un'autentica tragedia sociologica» (Simmel 1908, «Die Quantitative Bestimmtheit der Gruppe»: 54).

L'introduzione di un terzo elemento modifica radicalmente la diade. Ora la morte o la defezione di un componente non bastano più a minacciare di morte il gruppo, che sopravviverebbe in ogni caso, trasformandosi da triade in diade. Il sistema di due elementi doveva oscillare tra il polo del vincolo totale — d'amore o di odio, non ha importanza — e il polo della dissoluzione. Il terzo elemento vi introduce l'alleanza, il compromesso, la mediazione. «La diade rappresenta al tempo stesso la prima sintesi e unificazione sociale, ma anche la prima separazione e antitesi. L'apparizione del Terzo implica transizione, conciliazione e abbandono del contrasto assoluto (benché talvolta possa produrre contrasto). La triade in quanto tale mi pare sfociare in tre configurazioni gruppali tipiche, tutte impossibili nell'ambito del gruppo di due elementi» (Simmel 1908: 54-55).

Queste configurazioni sono definite dalle diverse possibili collocazioni e funzioni sistemiche del Terzo nella triade. Esso può allearsi stabilmente con A e costituire una diade in contrappeso a C. Può assumere una posizione di neutralità nella forma dell'indifferenza o dell'eguale coinvolgimento verso A e C: avremo in questo caso il Terzo «mediatore», talvolta con funzioni di «arbitro», che ristabilisce attraverso la sua persona il legame sociale tra gli altri due poli, ponendosi come *go-between* di una comunicazione interrotta, come comune oggetto di aggressività (le funzioni coesive del capro espiatorio), come polo dell'oggettività e della realtà rispetto alle passioni scatenate ecc. Ma il Terzo può trasformarsi anche nel *tertius gaudens*, cioè in un meta-Terzo che usa a suo personale beneficio le configurazioni precedenti

rispetto ad una diade antagonista. Se A e B sono in conflitto, il *tertius gaudens* C potrà proporsi come unico possibile mediatore dei processi di comunicazione e scambio nel sistema triadico, traendone lauti profitti simbolici, affettivi e reali. Potrà stimolare in tutti i modi il conflitto tra A e B, facendosi l'alleato talvolta dell'uno talvolta dell'altro, e costringendoli ad una situazione di stallo in cui vendere a prezzi sempre più alti il proprio appoggio. Potrà insediarsi come arbitro e ago della bilancia. Potrà attuare alcune delle molte configurazioni del *divide et impera* a fondamento del suo crescente potere nella triade.

Il traditore rappresenta a nostro parere la forma ideal-tipica pura del *tertius gaudens* simmeliano in quanto meta-Terzo, Terzo assoluto. Ripetiamolo: la struttura del tradimento è ineluttabilmente triadica. Essa presuppone tra i poli antagonisti A e B un «luogo» intermedio e irriducibile dove si colloca il traditore. Quando questi tradisce, è vero che sembra passare da A a B. Tuttavia, come ben sanno i traditori, per A egli è ormai parte di B, e per B egli è ancora in realtà parte di A, pur avendola tradita. Mai più egli potrà tornare ad essere autenticamente A per A, né mai potrà riuscire ad essere realmente B per B: quale gruppo può permettersi anche una sola eccezione all'appartenenza come fondamento del vincolo sociale in quanto tale? Partecipe di A e di B e dunque estraneo all'uno e all'altro, il traditore è condannato alla posizione di Terzo, e ne sussume tutte le proprietà. Esso si colloca tra A e B, in una singolare terra di nessuno sociologica in cui il vincolo sociale sembra sospeso. Lontano da un gruppo di appartenenza cui finge di appartenere, ai margini del gruppo di riferimento che ha scelto ma da cui non è scelto, egli vive su e del confine, a cavallo del limite, ovvero nell'unico luogo possibile dell'illimitatezza e dell'onnipotenza.

Il 1° agosto 1528, Erasmo da Rotterdam scriveva ad Alfonso Valdes, segretario di Carlo V: «Un tempo i confini dei campi si contrassegnavano con un particolare segnale; si trattava di una pietra sporgente dal terreno, che leggi avite prescrivevano fosse inamovibile; da esse Platone riporta il detto: Non smuovere ciò che non fosti tu a collocare [...]. Questo termine, come sta scritto negli Annali di Roma, fu il solo che non cedette di fronte a Giove» (Erasmo 1968). Termine era il dio che sanciva i *confini*, festeggiato dai Romani durante i Terminalia (Pittaluga 1974). Più potente di Giove, il traditore sente di poter definire lui il confine: non è forse di qua e di là dai due antagonisti? Esile ma lucido tramite tra l'uno e l'altro dei due nemici, il traditore assume il luogo di Giano: il gestore del *limen* e del *nomòs*, l'unico a poter guardare contemporaneamente dai due lati del limite, l'unico a conoscere contemporaneamente dall'interno sia A che B, l'unico che sappia cos'è vero e cos'è falso nei racconti che tesse, il «fattore della verità» (Derrida) capace di quella complessa funzione di verità che è la menzogna. In una realtà divisa tra appartenenze antagonistiche, questo epistemofilo silenzioso può sentirsi il solo capace di vedere e manipolare il vero, perché non appartiene a nessun gruppo eppure a tutti e due, può usare non una cultura ma due, può giocare a suo piacimento con due quadri sociali della conoscenza altrettanto suoi e altrettanto estranei: figura per eccellenza di

quello «straniero interno» cui Simmel stesso ha dedicato un saggio indimenticabile (Simmel 1908, «Exkurs über den Fremden»: 509-512).

p. 179

3. *L'individuo assoluto*

L'unico, l'Individuo... Nella struttura *triadica* del 2° modello freudiano dell'apparato psichico individuale, il ruolo di gestore e manipolatore del vero e del falso è una delle funzioni dell'Io, l'«oavvocato» delle istanze dell'Es di fronte al tribunale del Super Io. La forma dell'Io è la figura per eccellenza della mediazione, la *pelle* che media tra l'esterno e l'interno, filtrandoli e ritraducendoli l'uno verso l'altro. L'Io, scrive Freud, è «la proiezione di una superficie [...] una proiezione psichica della superficie del corpo» (Freud 1977 b: 488), ovvero un'interfaccia tra due campi antagonisti che condivide con tutti gli amministratori del *limen* una natura bifronte e una collocazione impossibile. Nella *Nota all'Anfibolia dell'Analitica trascendentale*, Kant rappresenta il noumeno come un «limite», «una rappresentazione vuota» cui spetta il compito di «tracciare i limiti della nostra conoscenza sensibile». In modo non dissimile, Freud descrive l'Io come un *Grenzwesen* (essere del limite, elemento di confine), un luogo logico costituito da un mero fascio di funzioni, uno spazio sintetico che non dispone di forze proprie per conseguire i suoi obiettivi, e dunque è costretto a manipolare e a giocare sapientemente le une contro le altre le forze delle due istanze psichiche potenti tra cui è stretto. Per non ridursi a puro campo di battaglia tra norme e istinti (la situazione della psicosi), l'Io deve farsi furbo: impara a manovrare tra i due antagonisti, mente, inganna, blandisce, si finge ossequioso e servile. Intanto crea un complesso sistema di *countervailing powers* e di veti incrociati, in cui finisce con lo spettare proprio a lui, l'istanza fragile e vuota, il ruolo di *tertius gaudens* e di ago della bilancia.

Non a caso Freud lo descrive in termini che lo avvicinano al «cortegiano»: «... noi vediamo questo stesso Io come una povera cosa che soggiace ad un triplice servaggio, e che quindi pena sotto le minacce di un triplice pericolo: il pericolo che incombe dal mondo esterno, dalla libido dell'Es e dal rigore del Super-io. [...] Nella sua veste di elemento di confine, l'Io vorrebbe farsi mediatore fra il mondo e l'Es, rendendo l'Es docile nei confronti del mondo e facendo [...] il mondo idoneo a soddisfare i desideri dell'Es. [...] Non è soltanto l'aiutante dell'Es, è anche dell'Es l'umile servo che implora l'amore del suo padrone. Cerca, quando è possibile, di rimanere in buon accordo con l'Es, offre ai comandi *inc* dell'Es la copertura delle sue razionalizzazioni *prec*, simula una sottomissione dell'Es agli ammonimenti della realtà [...], occultata i conflitti dell'Es con la realtà e [...] con il Super-io. Data la sua posizione intermedia fra l'Es e la realtà, l'Io cede solo troppo spesso alla tentazione di diventare servile, opportunistico e bugiardo» (Freud 1977 b: 517-518). Servile, ingannatore, manovriero, mediatore, sottomesso per sopraffare, adulatore, manipolatore del vero e del falso, essere del confine: per molti versi l'Io del modello freudiano presenta le stesse caratteristiche del traditore. Esso pro-

pone l'ipotesi di una connessione intima tra il nucleo dell'individualità e l'atto del tradimento.

Già Burckhardt si era chiesto se i traditori che abbondano nelle vicende politico-militari del Rinascimento italiano non fossero la forma paradigmatica dell'individuo moderno nascente. Più scettici, possiamo chiederci se non è così che il Traditore *si percepisce*: come l'unico che, disancorato da ogni appartenenza o riferimento, fuori da ogni gruppo eppure interno a tutti i gruppi, possa credersi Individuo assoluto e realizzarsi come Io grandioso attraverso il suo tradimento. La chiave di questa *Erlebnis* sta nella struttura paradossale dell'atto proditorio. Ripetiamolo: chi tradisce A per B è fuori da A e da B; contemporaneamente, egli appartiene in qualche modo sia ad A che a B. Philby a Mosca è, si sente e vive da straniero sorvegliato, e non da eroe del socialismo; è un cittadino dell'Unione Sovietica, non è né sarà mai russo: la sua principale lettura quotidiana rimangono le pagine del cricket sul «Times». Ma Philby a Londra e a Washington, agente sovietico ai vertici dell'Mi5 inglese, era, si sentiva e viveva da straniero sorvegliato. Alla condizione oggettiva assai diversa corrisponde un'identica condizione soggettiva: nei due casi, Philby rimane «lo straniero interno» descritto da Simmel, ma con un giro di vite che Simmel non aveva previsto: egli è un *duplici* straniero interno, estraneo al suo gruppo di appartenenza e al suo gruppo di riferimento, eppure segnato dall'uno e dall'altro, appartenente ad ambedue.

p. 180

Il paradigma del traditore si costruisce intorno a questa aporia: egli è parte-cipe di due gruppi incompatibili. La sua identità è data da due identificazioni antagonistiche. Nella polarità amico-nemico e ingroup-outgroup vige il principio del Terzo escluso. Il traditore vi porta il perturbante e l'onnipotenza di un *Tertium datur*. La sua stessa esistenza confonde la chiarezza delle linee di demarcazione e delle frontiere; essa vi introduce ambiguità, differenziazioni, gradi e distinguo. Il tradimento sostituisce alla certezza delle appartenenze e delle separazioni una dinamica della duplicità. I gruppi vogliono identità solide, uno star dentro o fuori. *Grenzwesen*, come chiunque viva sulla frontiera, il traditore ritraduce l'identità in un gioco delle differenze, l'appartenenza in un va-e-vieni sull'asse della vicinanza e della distanza, la scissione dentro-fuori in una reciproca coinerenza di interno e di esterno. Terzo, esso incarna e agisce lo sfuggente luogo logico della dialettica.

Il traditore non appartiene più a nulla. Avendo rotto non *un* patto sociale, ma la struttura stessa del patto sociale, chi oserebbe mai accettarlo come *socius*? Dissociato, egli vive ai margini estremi dei due gruppi in conflitto, sul loro confine reciproco, nello spazio impossibile in cui due patti sociali si eliminano a vicenda creando una *epokè* puntiforme della socialità. In questo «vuoto», culture, visioni del mondo, norme e valori si controbilanciano e si annullano. La linea del *nomos* assurge a spazio privilegiato dell'anomia e dei suoi piaceri. Chi vi si insedia stabilmente può vivervi la sensazione di scegliere egli stesso il proprio *nomos*. Estraneo ad ogni sistema di valori e di norme, produrrà i propri valori e norme. Marginale rispetto ad ogni struttura di quadri sociali della conoscenza, potrà inventare i propri quadri, e dunque

la propria realtà. Irrelato, assoluto, creerà il proprio mondo al di fuori di ogni argine o limite, come puro individuo.

L'appartenenza significa legami primari, radicamenti, affetti, emozioni. Doppiastraniero, il traditore può permettersi il lusso della ragion pura. In quanto Terzo «neutrale», egli può guardare dall'esterno il coacervo di passioni in cui si dibatte la coppia degli antagonisti. È «indifferente» o equidistante, dunque può osservare con freddezza, valutare con realismo e considerare con oggettività. Il suo non-coinvolgimento o eguale coinvolgimento gli consente di soppesare i fini e misurare i mezzi, organizzandoli nell'ambito di strategie razionali. La sua distanza lo porta a poter usare e manipolare secondo i propri obiettivi quelle emozioni di cui apparentemente *non è* partecipe. Astratto, il traditore si pone come individuo universale. Privo di autentica «patria», esiste come «forma» vivente dell'astrazione, del concetto e del pensiero (Simmel 1908, «Exkurs...»). Contemporaneamente, egli non è un uomo di pensiero, ma un avventuriero (Sartre 1964; Stéphane 1950). Agisce, spesso in situazioni pericolose, tra forze soverchianti, con le sole armi della sagacia, dell'inganno, della pazienza, della seduzione e dell'intuizione, sfruttando abilmente gli interstizi, i residui, le tracce e gli indizi che il contesto gli offre. È figura del *logos*, ma lo usa soprattutto come sfondo per l'esercizio intensivo della *mêtis*: condensa in sé le due anime della razionalità occidentale.

In quanto *tertius gaudens*, il traditore orienta la situazione in nome del proprio personale profitto, che può essere materiale, ma anche simbolico, psicologico o politico. La ragion pura diventa ragion pratica e assume una forma economica, che si esprime nel *topos* del «denaro». Il legame tra straniero interno e denaro è ben noto (Simmel 1908, «Exkurs...»). Nel caso-limite del traditore come duplice straniero, il legame diventa un'equivalenza simbolica: il denaro inerisce al concetto di tradimento, attraverso l'atto proditorio esso entra nella storia come suo agente motore. Alcuni vanno oltre: il tradimento ha *generato* il denaro. Così vuole parte della riflessione medievale su Giuda. Scrive Alberico da Rosate nel suo *Dictionarium*, voce «moneta»: «inter alia dicit quod illi triginti nummi quibus proditus fuit Dominus noster, fuerunt primae pecuniae quae fuerint in mundo confectae» (Alberico da Rosate 1581).

Le ragioni di questo isomorfismo tra atto proditorio e denaro sono molteplici. Come il traditore, il denaro è «astratto», irrelato, non si lega a nessuno, appartiene solo provvisoriamente. Esso ignora i vincoli emotivi, le norme etiche e le frontiere. Come il traditore, esso traduce la qualità (per esempio di un patto sociale o di un affetto) in quantità, misura ciò che non dovrebbe poter essere misurato, insinua un Terzo (la merce delle merci) nella diade, e con esso il calcolo e la distanza. Il denaro si pone come entità liminare che gestisce e regola il rapporto tra l'interno — dove vige il mero valore d'uso — e l'esterno, che accetta solo il valore di scambio. Per la sua stessa natura, esso esige lo straniero, l'altro-da-sé, l'esogamia. Sostituisce la razionalità del contratto alla sovradeterminazione emotiva del patto. Dal canto suo, il traditore è congruo al denaro: là dove gli altri si coinvolgono e si

appassionano, egli soppesa, valuta e calcola. Delle passioni proprie e altrui sembra conoscere solo l'economia e l'anatomia. Sezionandole e analizzandole, può sommarle e contrapporle, le neutralizza o le esalta, le riorganizza in nuove combinatorie, le riorienta verso nuovi fini — i propri. Il suo utilitarismo integrale lo fa muovere in una realtà interna ed esterna totalmente razionalizzata, e dominata dalla logica della merce. *E l'homo oeconomicus* per eccellenza. Secondo Simmel, la diade era un luogo sociale tragico; grazie all'intervento del traditore, essa si «disincanta» weberianamente in uno spazio di transazioni.

p. 182

Si profila l'altra polarità del paradigma proditorio. Chi vive sulla linea di confine non appartiene a nulla, ovvero appartiene egualmente ad A e B. Possiede due identità, due lingue-madri (il plurilinguismo è un altro *topos* del tradimento), due quadri di riferimento equipollenti. La *no-man's land* è anche una terra di mezzo, e le posizioni mediane generano la propensione a tradire. Giuda sintetizza il suo destino personale (e il paradigma del traditore) sospendendosi tra cielo e terra: «Et Nycolaus de Lyra E. ...] de praedicto Iuda Scariot loquens, scribit quod [...] dignum etiam locum interitus quaesivit, ut qui angelorum et hominum dominum prodiderat, coelo et terrae perosus, quasi aeris spiritibus sociandus, *in medio aeris* periret» (Giganti 1584, II, quae. I, nn. 7-9). Il tradimento sembra la prerogativa di chi — individuo o gruppo — ibrida le classificazioni e non riesce a essere compreso nei limiti di una categoria, di un genere, di una specie, di una patria, di una professione. Appaiono destinati a tradire gli esseri e le entità che sfuggono alla definizione: classi incerte come la piccola borghesia, status ambigui come l'intellettuale-chierico, il *déraciné* o il *parvenu*, sessi intermedi come l'omosessuale, nazionalità incerte come l'ebreo, e poi ancora il senza-patria e il cosmopolita, il servo, il mancino, l'albino... Il traditore è l'indefinito e il mostruoso, ciò che segnala i limiti delle tassonomie con cui un gruppo reticola la realtà sociale. Ente intermedio, porta in sé un disordine categoriale che lo rende una tra le più potenti raffigurazioni sociali dell'«impuro». Poiché ingloba in sé caratteristiche che, secondo le classificazioni correnti, sono incompatibili, il traditore si carica di un *mana* ambiguo: di conseguenza si percepisce, e viene percepito, come molto più pericoloso e potente di quanto oggettivamente non sia.

Partecipe di A e B, il traditore ideal-tipico stabilisce un tramite tra insiemi destinati a rimanere divisi e contrapposti. Come la metafora accosta elementi di significato situati ai margini estremi e opposti di un'area semantica, producendo nuove condensazioni di senso, così il tradimento mette in contatto universi separati da una linea di demarcazione forte: dentro-fuori, amico-nemico... Il traditore condivide con la metafora la capacità innovativa. Là dove esiste una frontiera da non varcare, egli introduce un varco e un processo di scambio, anche se nella forma del corto circuito. «La distinzione di Amico e Nemico caratterizza l'estrema intensità di un legame o di una separazione» (Schmitt 1935: 51). Il traditore apre una breccia nella barriera di questa separazione, e vi instaura la transitività. Grazie al suo tradimento, egli porta B in A, il Nemico nel (finto) Amico. Ibrido, crea

ibridi: veicola il fuori nel dentro, realizza innaturali commistioni tra ciò che doveva rimanere distinto, produce enti abnormi (una *polis* invasa, un Noi che comprende il suo Nemico...).

In questo modo il traditore inverte la duplice vocazione del suo etimo. Il *traditor* e il *proditor* hanno in comune l'idea di trasferimento (vorremmo dire: transfert...), passaggio, attraversamento e trasmissione sia attiva (consegna) che passiva (abbandono). Due dei tre assi semantici di *prodo* riguardano il «far uscire» e il «trasmettere, tramandare»; in *trado* (*transdo*) come in *traditio*, prevalgono i significati di consegna, resa e trasmissione, di cui il tradimento appare un corollario abbastanza marginale. Ma *prodo* significa anche produrre, generare, far nascere. Il movimento inerente all'atto proditorio implica il *mutamento*. Vale qui, per la sua chiarezza, il modello obsidionale del tradimento nell'età classica: la città è assediata da lungo tempo; gli assediati non riescono a rompere l'assedio, gli assediati non riescono ad aprirsi un varco nella città; finalmente il traditore consente in qualche modo un'apertura nella barriera; una situazione statica diventa dinamica; il fuori entra nel dentro e crea un'entità ibrida innovativa rispetto allo *status quo ante*. Figlio della differenziazione sociale, dell'anomia e del cambiamento, il traditore produce a sua volta cambiamento. In un gioco a somma zero, egli rompe l'omeostasi e cortocircuita lo stallo. Introduce la metafora in una catena sclerotizzata di significati. In una coppia come in uno scontro militare o politico, il traditore interviene come agente della trasformazione, o forse come inconsapevole sintomo di una trasformazione già in atto. Incautamente, si offre come il «colpevole», il sacrificante, del mutamento sociale per poi diventarne spesso, a cose fatte, il *pharmakon* da bandire (Friedrich 1972).

La sua doppia appartenenza in quanto doppia estraneità plasma anche l'identità epistemica del traditore. Nella sua definizione più semplice, il tradimento esige che B venga a conoscenza di qualcosa che A desiderava conservare segreto. L'atto proditorio implica una traslazione di sapere che modifica i rapporti di forza tra i protagonisti (in alcuni casi, può trattarsi di una traslazione diretta di forze: il disertore che passa al nemico). Questo trasferimento di sapere è possibile in quanto esiste un tramite — il traditore — che è parte integrante di A, dunque ha accesso ai suoi segreti, ma è anche parte di B. La sua posizione abnorme permette al traditore di gestire il flusso delle comunicazioni tra i due antagonisti. In fondo, rispetto ad A come a B, egli è l'unico a sapere cos'è vero e cos'è falso. Dalla sua funzione di tramite egli governa la percezione che A e B si costruiscono l'uno dell'altro, e della realtà. Nell'intera situazione, egli solo sa il come A conosce B, e B conosce A; egli solo può confrontare i loro concetti, la struttura e la validità dei loro processi logici, la qualità delle loro informazioni. Egli solo può cogliere le idiosincrasie delle loro visioni del mondo e i limiti dei loro quadri sociali della conoscenza.

Poiché incarna il contatto tra due universi separati, il traditore è inchiodato ad una prospettiva relativa. Esterno rispetto all'interno, interno rispetto all'esterno, è strutturalmente costretto a contemperare in sé una doppia di-

stanza e una doppia identificazione rispetto ai suoi due oggetti. In questo modo egli inverte praticamente la relazione osservatore-osservato che già Simmel aveva colto come una prerogativa dello «straniero interno»: quell'oggettività che non ha nulla a che vedere con «la non-partecipazione (che si colloca contemporaneamente al di fuori dell'interazione oggettiva e soggettiva), ma con una modalità specifica e positiva di partecipazione», con un intreccio di «distanza e di vicinanza, di indifferenza e di coinvolgimento», l'oggettività come «libertà» di un individuo al tempo stesso relato e irrelato (Simmel 1908, «Exkurs...»). Artigiano e forzato del *verstehen* weberiano, il traditore come avventuriero epistemologico si scopre nobili compagni di paradigma: l'etnologo, l'antropologo, lo psicoanalista, lo storico, talvolta — ahimè, di rado — il sociologo.

p. 184

In un capitolo di *Tristes tropiques* intitolato «Come si diventa etnografi», C. Lévi-Strauss descrive a lungo la sua passione per la geologia: «Je range encore parmi mes plus chers souvenirs, moins telle équipée dans une zone inconnue du Brésil central que la poursuite sur le flanc d'une cause languedocienne de la *ligne de contact* [corsivo mio] entre deux couches géologiques.» Seguire questa «secrète felure» implica, secondo Lévi-Strauss, un atteggiamento epistemologico che apparenza la geologia, e l'etnografia di cui è metafora, alla psicoanalisi. Potremmo aggiungere che esso colloca l'etnografo e lo psicoanalista nel paradigma del traditore, ovvero in una posizione euristica a cavallo di una linea d'ombra dalla quale è possibile osservare contemporaneamente due mondi diversi giustapposti: due flore, dice l'etnologo francese, corrispondenti ai due diversi terreni; nella nostra prospettiva, due gruppi, due persone, due culture... Questa posizione impossibile concentra nel traditore un'impressionante qualità di conoscenza. Di ciascuno dei due gruppi egli sa meno di molti altri, ma è l'unico a sapere ciò che A non vuol far sapere a B, e ciò che B vuole sapere di A, dunque l'unico che contemperi in sé le prospettive reciproche di due gruppi. Ciò rende il traditore potente, ma anche involontariamente pericolosissimo. Un segreto scoperto all'insaputa di chi lo detiene condensa una quantità di informazioni ben superiore al suo mero contenuto. Lo stesso avviene per un traditore che, senza saperlo, si tradisca. Il traditore sa molto, ma ancora di più finisce col sapere chi osservi un traditore a sua insaputa. Come ogni gestore di duplicità, il traditore è un poderoso indicatore potenziale di verità. Questa ironia euristica permea il vissuto del traditore.

L'incubo di diventare proprio lui — per un contrappasso singolare — il tramite inconsapevole del vero, lo spinge a tentar di gestire anche questo secondo livello del suo ruolo sistemico. Ecco allora il *trompe-l'oeil* del doppio e triplo gioco: ossessionato dall'elevata valenza di verità che porta con sé, egli decide di porre sotto il proprio controllo l'eventualità del tradirsi attuando il tradimento del proprio tradimento, poi ancora il tradimento del tradimento del tradimento. Philby a Beirut tradisce l'Inghilterra per l'Unione Sovietica, ma in realtà lavora per l'Inghilterra, ma in realtà lavora effettivamente per l'Unione Sovietica... La logica del tradimento si avvolge su se stessa. Il paradigma della duplicità culmina nella duplicabilità infinita della struttura in

abisso.

4. *Psicoanalisi del traditore*

Il terrore di tradirsi rimanda ad un polo fondamentale dell'area semantica del tradimento. Si può tradire un gruppo, una persona, un oggetto, un'idea. Ma si può anche tradire un sentimento o un pensiero: «Tradì la sua rabbia con un gesto inconsulto». Tradire sta qui per «rivelare inconsapevolmente». Lo stesso verbo che indica un comportamento legato in modo estremo all'autocontrollo e alla razionalità economica indica anche un comportamento incontrollabile, irrazionale ed estraneo alla coscienza. Ritroviamo qui la dialettica dell'illuminismo: un progetto di manipolazione integralmente razionale di se stessi, dell'altro e della realtà — questo è in fondo il tradimento — contiene e veicola un cuore di tenebra. Come gli altri, più di altri, il traditore ha un inconscio.

Per quanto scarsissima, la riflessione psicoanalitica sul tradimento conferma il paradigma sistemico del traditore, ma ne corregge in profondità prospettiva e valenze. In una conferenza del 1965, Edith Jacobson ha accennato una descrizione del traditore come espressione di una struttura di personalità paranoide:

«Nel vasto gruppo dei pazienti tendenti all'agire, troviamo alcuni individui il cui comportamento è caratterizzato da una tendenza a tradire sia persone precedentemente amate o ammirate, sia ideali, cause o convinzioni cui avevano aderito in passato senza riserve [...]. Ho constatato che questi soggetti sono sempre persone che soffrono di marcate tendenze paranoide. Infatti tutti i miei pazienti che mostrano una struttura paranoide di personalità e formazione dei sintomi svilupparono problemi relativi a questo campo, e talvolta commisero tradimenti che rivestivano un ruolo dominante nella loro situazione conflittuale. Generalmente queste tendenze erano combinate con palesi conflitti di identità, che trovavano espressione nella loro incapacità di impegnarsi durevolmente con una persona, un'opinione, una causa, una professione. Mentre alcuni pazienti mostravano temporaneamente un sospetto eccesso di lealtà e di dedizione a certi ideali, idee o attività, e ai corrispondenti individui o gruppi rappresentativi, dopo qualche tempo sviluppavano una crescente ostilità paranoide verso questi stessi oggetti. A questo punto si instaurava una forma caratteristica di agire. Pur cercando disperatamente di mantenere i propri impegni, questi pazienti percepivano l'irresistibile necessità di cercare un altro gruppo, con opinioni diverse o addirittura contrastanti, con cui lamentarsi delle esperienze, ritenute arbitrariamente negative, del passato. Cercavano di coinvolgere i nuovi amici nella lotta contro i compagni di prima e contro le idee che essi rappresentavano, e finivano poi per abbandonare il primo gruppo per unirsi al secondo» (Jacobson 1977: 339).

Anche quando riguarda cose, singole persone o parti di se stessi, secondo la Jacobson il tradimento si situa sempre in un modello gruppale: il traditore paranoide tradisce sempre essenzialmente gruppi, simboli di gruppi o strut-

ture relazionali. La descrizione si avvicina alle analisi simmeliane:

«Il materiale da me presentato su questi pazienti sottolinea senza dubbio i coinvolgimenti, progetti e manipolazioni relativi ad un gruppo; un gruppo costituito da due o più persone che vengono prima *usate come un'arma segreta una contro l'altra*, poi sospettate di *unire le forze contro il paziente*, e che si trasformano infine in *persecutori* [corsivi miei]. Non ho avuto molte esperienze di pazienti eterosessuali sofferenti di deliri di gelosia, ma sulla base dei casi da me osservati ho tratto la deduzione che anche nella gelosia paranoide viene coinvolto un gruppo, cioè le immagini sia del partner omosessuale che di quello eterosessuale, vale a dire il desiderio di tradirli entrambi» Jacobson 1977: 354-355).

Rimane da identificare la natura di questo fantasma gruppale che abita il mondo interno del traditore. Qui la Jacobson si riallaccia alle ipotesi di Bak sul masochismo nella paranoia (Bak 1946), in cui viene formulata un'ipotesi generale sul gruppo persecutorio del paranoide e del traditore. Secondo Bak, «il prototipo infantile di questo omogeneo gruppo ostile può essere individuato nell'immagine della madre fallica. Questo concetto viene più tardi allargato ad includere il gruppo dei fratelli.» E dunque questa *imago* arcaica di relazione che il traditore continua disperatamente ad inseguire con desiderio ed aggredire con rabbia nel corso della sua esistenza.

p. 186

Un contributo di Ernest Jones permette di approfondire le caratteristiche di questa relazione. 25 anni prima della Jacobson, agli inizi della seconda guerra mondiale, Jones si era interrogato sulla diffusa difficoltà a valutare la pericolosità dell'avvento e della politica aggressiva di Hitler, nonché sul fenomeno del collaborazionismo con l'aggressore che dilagava nei paesi occupati dai nazisti. Nei due fenomeni, Jones vede l'incapacità a riconoscere psicologicamente un altro come Nemico:

«La chiave per capire il quislingismo e gli altri fenomeni collegati sta [...] in una peculiare incapacità a fronteggiare, o persino a riconoscere, un nemico. Per 'nemico' intendo qualcuno i cui atti e interessi vadano in direzioni diametralmente opposte alle nostre, di modo che non si abbia con lui altro rapporto emotivo che non sia un atteggiamento di totale contrapposizione. Non è frequente che si verifichi nella vita una situazione di questo tipo allo stato puro; è tuttavia estremamente importante sia sul piano pratico sia per la propria integrità mentale che, qualora essa si verifichi, un individuo sappia riconoscerla e fronteggiarla» (Jones 1974 a).

Per cogliere gli aspetti dinamici di questa incapacità, Jones si sofferma sulle rappresentazioni oniriche di Hitler nei pazienti: «ogni psicoanalista ha avuto ampie prove della identificazione del nemico in questione con alcuni aspetti della formidabile *imago* paterna», caratterizzata essenzialmente dalla sua «irresistibilità», che porta a due reazioni in apparenza contrastanti: «la prima consiste nel negare che dietro la irresistibilità vi sia una seria aggressività [...] ovvero, diniego del pericolo, e dunque repressione della paura. La seconda consiste nell'ammirazione della irresistibilità, spesso, anche se non sempre, accompagnata dalla tendenza ad identificarsi con la persona irresistibile» (ivi: 34). Ma «il processo fondamentale è lo stesso [...] lo si può descrivere come

un tentativo, condotto spesso con mezzi contorti e disperati, per convertire *l'imago* del padre cattivo in quella di un padre buono» (ivi: 35).

Resta ora a Jones da spiegare un corollario di questo tentativo, ovvero l'altra faccia del collaborazionismo: il Quisling non si limita ad allearsi e identificarsi con un nemico, ma si rivolge attivamente contro il proprio gruppo. Emerge così l'ombra della Madre, anche se appena accennata nelle righe conclusive: «Il tradimento, che si esprime nell'alleanza con il nemico conquistatore, sembrerebbe un tentativo di superare sadicamente il tabù dell'incesto violentando la madre invece di amarla.» Ritroviamo qui la percezione persecutoria dei genitori accoppiati cui accennava Bak. Il traditore tenta di separare la coppia genitoriale attraverso una manovra perversa: l'alleanza-identificazione con uno di loro riempito proiettivamente della sua rabbia angosciata. In questo modo può giungere vicariamente al possesso dell'oggetto amato e negato, ma solo nella forma tragica (o ironica) dell'attacco sadico: potrà toccare il corpo della madre solo nel lacerarlo e nel ferirlo.

Da una prospettiva kleiniana è possibile una lettura più arcaica. Il traditore non mira in primo luogo al possesso della madre attraverso il meccanismo edipico dell'identificazione con il rivale-aggressore. Forse mira innanzitutto a potersi «separare» dall'entità materna. Per questo deve spezzare la coppia costituita dal suo rapporto con una coppia genitoriale confusa. Deve scindere i due genitori accoppiati, perché solo contrapponendo alla madre maestosa un padre potente potrà sperare di staccarsi da lei. Ma quanto più la madre è maestosa, tanto più il padre dovrà essere potente. Quanto più il padre sarà potente, tanto più il figlio lo percepirà come un aggressore rispetto al quale la sola alternativa all'annichilimento è l'identificazione panica. Quanto più questa identificazione panica con l'aggressore lo porta a sentire che aggredisce la madre, tanto più egli ribadisce quel rapporto simbiotico con la madre che desiderava spezzare, e che ora ripristina nella forma perversa della simbiosi sado-masochista; e l'aggressione sadica al corpo materno come dipendenza negativa riempie a sua volta la madre di persecutorietà proiettata. La diade figlio-coppia genitoriale doveva cedere il passo alle libertà individualizzanti del *tertius gaudens*, l'invidia doveva farsi da parte di fronte ai piaceri triadici e maturativi della gelosia. Il figlio scopre invece che la sua triade non è altro che un duplice, pericoloso sistema di diadi. Alla non-separazione dalla coppia genitoriale confusa si è sostituita una duplice non-separazione dalle due figure genitoriale separate all'insegna del sado-masochismo. Quella che doveva essere gelosia è solo invidia incrociata. Il gioco della contrapposizione tra le due figure potenti tendeva a garantirsi la *no-man's land* individualizzante del Terzo. Esso sfocia invece in intrecci contro-dipendenti che ribadiscono la dipendenza di un Io appena accennato e fragilissimo.

Siamo lontani dal traditore di Burckhardt come Individuo assoluto. Il mefitofelico manipolatore di forze contrapposte si rivela un loro epifenomeno. Il suo tradimento non lo separa. Il denaro simbolico-affettivo per cui crede di vendersi al Nemico non stabilisce alcuna distanza. Barcamenandosi abil-

mente, sperava di librarsi al di sopra delle parti...l'unico uomo libero. Fantasticava addirittura talvolta — il doppio gioco — di poter essere amato sia dalla madre che dal padre mentre si negava ad ambedue. Si ritrova invece prigioniero di un universo intrapsichico e relazionale in cui, malgrado le sue strategie, impazzano le *imago* persecutorie della Madre aggredita e del Padre aggressore. Si sorprende a *dipendere* dall'amore, ormai stravolto in persecuzione, di quella madre da cui voleva scindersi aggredendola. Si trova a dover *dipendere*, come sua unica forza e sicurezza, da quel padre cui si è identificato per tenerlo sotto controllo proiettivamente e per introiettarlo. Situato agli albori arcaici dell'Edipo, l'Io grandioso del traditore si rivela un Io terrorizzato. Esso nega maniacalmente una postura schizo-paranoide da cui non può permettersi di uscire, e mima una posizione depressiva che non può permettersi di assumere.

5. *Il traditore e lo storico*

p. 188

L'area semantica del tradimento nasconde un terzo polo. Sia *trado* che *prodo* significano «tramandare» e, più specificamente, «narrare», «raccontare», «trasmettere», «insegnare». *Traditio* è «consegna», «resa» e «tradimento», ma anche «relazione», «rapporto», «narrazione», «insegnamento». Se *proditor* e *proditio* sembrano limitare con forza il significato di *prodo* al solo tradimento-rivelazione, il *traditor* rimane al tempo stesso colui che tradisce e colui che narra o insegna. Si delinea una connessione singolare, che va indagata.

Una narrazione è in primo luogo un'organizzazione di segni, ovvero di strutture non diadiche ma triadiche. Le intuizioni dei linguisti stoici, che distinguevano il *semainon*, il *semainomenon* e il *pragma*, non differiscono nella sostanza dai modelli di Hjelmslev, di Morris o di Peirce: il segno non è la cosa né una emanazione della cosa, ma vi rimanda attraverso la mediazione di un terzo elemento, il suo «significato». Nel triangolo di Saussure, il significante (ovvero il segno come entità fisica) non può collegarsi direttamente al referente, ovvero all'entità, evento o azione che esprime; esso ha bisogno di passare attraverso il significato, in quanto *rappresentazione mentale* di quella entità o evento. Tra il segno e la cosa esiste un salto, uno iato irrimediabile percepito come vuoto, distanza, mancanza e perdita.

Per vie diverse, la riflessione psicoanalitica sul linguaggio giunge alle stesse conclusioni. Le considerazioni freudiane sul *fortda* e sul gioco del rocchetto collocano il segno in una dialettica dell'assenza e della presenza, del piacere e della frustrazione. Il rocchetto che scompare e ricompare sta per la sparizione-riapparizione della madre del nipotino di Freud. Esso si pone come un «oggetto intermedio» che condensa in sé l'esserci (*da*) e il non-esserci (*fort*) dell'oggetto del piacere. In quanto rappresentazione vicaria, il segno «ha un aspetto simile a quello di Giano» (Roheim 1972: 92; Pozzi 1986): esprime al tempo stesso un «grande risultato di civiltà [...] la rinuncia al soddisfacimento pulsionale» (Freud 1977 a: 201) e la possibilità di un risarcimento per questa

rinuncia. Queste valenze contraddittorie conferiscono al segno la sua aura nostalgica e la sua drammaticità strutturale. Ogni segno porta in sé, anche se in misura diversa, la perdita e il bisogno. Inversamente, solo la capacità di sperimentare e tollerare in qualche modo l'esperienza del vuoto e della mancanza consente la produzione e l'uso adeguato di segni. Il neonato può gridare solo se stacca la bocca dal seno e lo «allucina» (Bion 1967), ovvero vi sostituisce una rappresentazione che possa essere investita da un'analoga quantità e qualità di desiderio. Il processo di simbolizzazione esige una qualche elaborazione depressiva del lutto dell'oggetto. Esso si svolge all'insegna della separazione e di un impossibile ripristino dell'unità perduta.

Il rapporto tra il traditore e il segno si va precisando. Come il traditore, anche il segno trova la sua identità compiuta in una posizione «terza», sul *limen* che separa-unisce in modo irriducibile il significante e il referente. Il traditore si colloca di là dal suo gruppo-matrice, di qua dal suo gruppo di riferimento. Non diversamente, il segno linguistico diventa possibile solo quando si esce dal linguaggio babelico dell'unità duale, là dove ci si capisce immediatamente perché non vi è iato tra il significante e la cosa; e quando non si entra del tutto nella mera convenzionalità di un linguaggio artificiale astratto, là dove quello lato è totale. Il traditore si pone come interfaccia tra entità incompatibili, apre vie di contatto e di scambio — ancorché perverse —, crea mediazioni paradossali. Allo stesso modo, il segno si compie nella misura in cui getta un ponte di significato tra la parola e la cosa; esso vive di e per la mediazione. Il traditore è irrelato, privo di radici e legami. Il segno perde progressivamente ogni legame con il suo etimo-matrice per vivere sempre più nel mero contratto-convenzione tra significante, significato e referente. Il traditore si condensa nelle proprietà della figura «denaro» e nei rapporti astratti che il denaro determina. Il segno è indifferente a chi lo usi, non appartiene a nessuno, non si affeziona, è transitivo, esiste in sé e indipendentemente dall'atto di parola. «Nummus nomen»: il segno adempie, rispetto allo scambio simbolico, le stesse funzioni delle merci rispetto allo scambio economico. Non a caso, il traditore traduce il segno in moneta. Un gesto compiuto con la bocca — il bacio, quasi una parola — equivale per Giuda a trenta denari.

Un isomorfismo strutturale e funzionale lega il segno e il tradimento. La «trahison des cleres» non è solo un titolo fortunato, ma l'intuizione di questa omologia tendenziale tra i traditori e coloro che sono delegati da un gruppo a gestirne i segni. Il bambino può entrare nel mondo dei segni solo se riesce a separarsi dal seno materno, quasi sempre con l'ausilio di fantasie sadiche. Il traditore aggredisce le proprie matrici di appartenenza. In uno scritto depredata e poco citato, Géza Roheim aveva ipotizzato dietro ogni crimine una dialettica di separazione da un gruppo (Roheim 1945). Forse ogni atto di narrazione porta in sé queste fantasie, questa aggressione, e questa dialettica. Forse raccontare storie, fare lo storico, si colloca necessariamente all'ombra di un crimine.

L'*exemplum* è lontano. Ce lo propone Flavio Giuseppe quando, nella *Guerra giudaica* (Flavio Giuseppe 1974), narra dei suicidi collettivi di

Masada, e soprattutto di Jotapata (*Libro terzo*). Le truppe di Vespasiano assediano la città. Le difese vengono travolte grazie ad un tradimento, e Giuseppe — appartenente ad una famiglia sacerdotale, dottore della Legge, discendente dai re asmodei, comandante in capo delle truppe ebraiche contro i romani sul fronte della Galilea — si rifugia insieme ad altri notabili in una grotta nascosta sul fondo di una cisterna. Hanno viveri per resistere a lungo, ma una donna, già parte del gruppetto — nell'affabulazione storica di Giuseppe, anche a Masada sarà una donna a tradire — denuncia il nascondiglio. Gli assediati si vedono offrire dai Romani una resa dignitosa. Giuseppe prova a convincere i suoi compagni ad arrendersi, ma rifiutano, gli si avventano contro, e gli lasciano la scelta tra morire eroicamente o essere ucciso da loro come traditore (8, 4-6). Propone allora quella che sarà sette anni dopo la soluzione di Masada: «Poiché abbiamo deciso di morire, lasciamo alla sorte di regolare l'ordine in cui dobbiamo darci l'un l'altro la morte: ognuno sarà ucciso da chi verrà sorteggiato dopo di lui, e così sarà la sorte a stabilire il destino di tutti senza che nessuno debba perire di sua mano; non sarebbe giusto, infatti, che quando gli altri fossero morti qualcuno cambiasse idea e si salvasse» (8, 7: 388-389). Rimangono alla fine — caso o astuzia? — solo Giuseppe e un compagno innominato: Giuseppe «restò alla fine assieme ad un altro, e non volendo né essere condannato dalla sorte, né contaminarsi le mani col sangue di un connazionale se fosse rimasto ultimo, persuase anche il compagno a fidarsi delle assicurazioni e ad accettare di aver salva la vita» (ivi: 391). In realtà Giuseppe non si limitò a sopravvivere. Fatto prigioniero dai romani, predisse a Vespasiano l'impero. Da quel momento il suo destino personale si legò a quello dei Flavi. Sotto i regni di Vespasiano, Tito e Domiziano, egli scriverà la storia e i costumi del gruppo — del popolo — cui appartenne. Il «traditore» diventa storico, e dei più grandi.

p. 190

Non importa qui la veridicità del racconto di Flavio Giuseppe, quanto il modello del «fare storia» che esso propone implicitamente dalla doppia prospettiva del gruppo e del suo storico. Dal punto di vista del gruppo: a. un gruppo che si senta vicino a morire — ovvero, minacciato da una esperienza «catastrofica»: il degrado e la fine, ma anche il semplice cambiamento — cerca e costruisce i possibili garanti della sua memoria, i depositari del suo passato in quanto «eterno ieri» (M. Weber), quei «sopravvissuti» di cui fantastica che potranno farsi suoi «storici»; b. mentre attua questa delega decisiva, non può che definirli traditori, perché gli sopravvivono. Simmetricamente, l'assunzione del ruolo di «storico» sembra implicare: a. che un gruppo sia morto, totalmente o per certi suoi aspetti essenziali; oppure la fantasia o previsione che un determinato gruppo debba morire; come dire che «si fa storia» sempre nella-dalla prospettiva di una «fine», di un limite; b. che lo «storico» si ponga d'ufficio *oltre* la fine e fuori dal limite, nella collocazione del sopravvissuto uscito per tempo dal cerchio del gruppo, nella posizione del «traditore»; c. che con questo suo tradimento egli sia in qualche modo corresponsabile di quella «fine» (morte, cambiamento) cui si è sottratto, appunto perché vi si è sottratto; d. che il suo «fare Storia» serva in qualche modo da riparazione per quel tradimento e per questa colpa (Pozzi 1987).

In altri termini, la comunità assediata e moritura delega, con astio, un sopravvissuto a proiettarla oltre la propria morte. Mentre si perde nel rito fusionale del «morire insieme» (Jones 1974 b: 9-15, 16-21), il gruppo autorizza un individuo a staccarsi dalla totalità, e a sopravvivere per narrarla. Come il criminale, egli si strappa alla matrice-gruppo, e lacerata il legame sociale nel momento in cui esso raggiunge l'acme della sua forza. Ovvero il fare Storia come necessario «lutto» dell'oggetto d'amore, come separazione inevitabile e dolorosa da qualcosa di cui si scrive perché è morto o — anche se non lo sa ancora — dovrà morire. Il fare Storia come crimine e colpa. «E così al prezzo di molte fatiche io, *che sono uno straniero*, presento ai greci e ai romani questa storia di grandi imprese» (Flavio Giuseppe, 1, 16). Il giudeo vinto scrive, in aramaico e in greco — per il popolo che l'ha vinto e affiliato — la storia del popolo distrutto cui apparteneva. Abbandona la sua matrice e la sua lingua-madre, per un'altra matrice e per altre lingue che non saranno mai del tutto sue. Lo storico come sopravvissuto (*diáfugon*) e come straniero interno.

«Scampato così alla guerra fattagli dai romani e dai suoi connazionali» (ivi: III, 8: 392): estraneo ad entrambi eppure interno ad entrambi, collocato su una linea d'ombra di qua dal gruppo di riferimento, di là dal gruppo di appartenenza; sul limite; nel luogo epistemologico paradossale, eppure infinitamente fecondo, che condivide con lo psicoanalista, con L'antropologo e con pochi altri; al cuore del paradigma del «traditore».

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

- Alberico da Rosate 1581
 Alberico da Rosate, *Dictionarium iuris tam civilis quam canonici...*, Venetiis.
 Arendt 1967
 H. Arendt, *Le origini del totalitarismo*, Comunità, Milano.
 Bak.
 R. C. Bak, *Masochism in Paranoia*, in «Psychoanal. Quart.», 15: 285-301.
 Bellamy 1970
 J.G. Bellamy, *The Law of Treason in England in the Later Middle Ages*, Cambridge University Press, Cambridge.
 Bien 1967
 W.R. Bion, *Second Thoughts*, Heine-mann, London.
 Boveri 1956
 M. Boveri, *Der Verrat im Zwanzigsten Jahrhundert*, Hamburg, 4 voll.
 Braun 1550
 Conrad Braun, *De seditiosis tactatus...*, Moguntiae.
 Chapin 1964
 B. Chapin, *The American Law of Treason: Revolutionary and Early National Origins*, Un. of Washington Press, Seattle.
 Deciani 1593
 Tiberio Deciani, *Tractatus criminalis*, Augustae Taurinorum.
 Derrida 1975
 J. Derrida, *Le facteur de la verité*, Seuil, Paris.
 Enzensberger 1978
 H.M. Enzensberger, *Per una teoria del tradimento*, in Id., *Politica e terrore*, Savelli, Roma.
 Erasmo 1968
 Erasmo da Rotterdam, *Il lamento della pace* (1519), L. Firpo ed., UTET, Torino.
 Flavio Giuseppe 1974
 Flavio Giuseppe, *La guerra giudaica*, G. Vitucci ed., Fondazione Lorenzo Valla —

- Mondadori, Milano, 2 voll.
- Freud 1977 *a*
- S. Freud, *Al di là del principio del piacere* (1920), in *Opere*, Boringhieri, Torino. Freud 1977 *b*
- S. Freud, *L'Io e l'Es* (1923), in *Opere*, vol. IX, Boringhieri, Torino.
- Friedrich 1972
- C. J. Friedrich, *The Pathology of Politics. Violence, Betrayal, Corruption, Secrecy and Propaganda*, Harper & Row, New York.
- Giganti 1584
- Girolamo Giganti, *De crimine laesae maiestatis*, Venetiis.
- Hurst 1971
- J.W. Hurst, *The Law of Treason in the United States*, Greenwood Publishing Corp., Westport, Conn.
- Jacobson 1977
- E. Jacobson, *L'agire e la necessità di tradire nei pazienti paranoici*, in *La depressione. Studi comparativi degli stati normali, nevrotici e psicotici*, Martinelli, Firenze.
- Jones 1974 *a*
- E. Jones, *The Psychology of Quislingism*, in *Essays in Applied Psychoanalysis* (1941), vol. II, Hillstone, New York: 277. Jones 1974 *b*
- E. Jones, *On «Dying Together», with Special Reference to Heinrich von Kleist's Suicide, e An Unusual Case of «Dying Together», in Essays in Applied Psychoanalysis*, Hillstone, New York.
- Maitland 1905
- F. Pollock-F.W. Maitland, *The History of English Law before the Time of Edward I*, Cambridge.
- Merleau-Ponty 1978
- M. Merleau-Ponty, *Umanismo e Terrore* (1947), Sugar, Milano.
- Pittaluga 1974
- G. Pittaluga, *Terminus. I segni di confine nella religione romana*, Edizioni dell'Ateneo, Roma.
- Pozzi 1986
- E. Pozzi, *Masques noirs, masques blancs: les mascarades et le suicide collectif de Jonestown*, in «Revue de psychotherapie psychanalytique de groupe», 3-4.
- Pozzi 1987
- E. Pozzi, *La scrittura e il gruppo*, in «Rivista Italiana di Gruppoanalisi», II, 1: 59-81.
- Roheim 1945
- G. Roheim, *War, Crime and the Covenant*, in «Journal of Clinical Psychopathology», Monograph n. 1.
- Roheim 1972
- G. Roheim, *Origine e funzione della cultura*, Feltrinelli, Milano.
- Sartre 1964
- J.P. Sartre, *Portrait de l'aventurier* (1950), in *Situations IV*, Gallimard, Paris. Sbriccoli 1974
- M. Sbriccoli, *Crimen laesae majestatis. Il problema del reato politico alle soglie della scienza penalistica moderna*, Giuffrè, Milano.
- Schmitt 1935
- C. Schmitt, *Principii politici del Nazional-socialismo*, D. Cantimori ed., Sansoni, Firenze.
- Simmel 1908
- G. Simmel, *Soziologie. Untersuchungen uber die Formen der Vergesellschaftung*, Leipzig.
- Stéphane 1950
- Roger Stéphane, *Portrait de l'aventurier*, Ed. du Sagittaire, Paris.