DOPPIOZERO

René Girard: la voce inascoltata della realtà

Pierpaolo Antonello 15 Novembre 2015

Ci si può chiedere che senso abbia la discussione intellettuale di fronte all'atrocità di eventi come quelli occorsi a Parigi ieri notte. L'impotenza del pensiero di fronte all'atto conclusivo, definitivo e violento. Crediamo in realtà che l'imperativo in questi momenti drammatici sia proprio quella di capire quali siano gli strumenti per descrivere e capire la complessità delle forze in gioco. Le insidie che si nascono dietro all'angolo in un mondo che sta affrontando conflitti inediti. In questo senso, se c'è un pensatore che ci può aiutare a radiografare le metamorfosi della violenza, questo è proprio René Girard.

È sempre difficile ricostruire il profilo intellettuale di un pensatore. In modo particolare se si tratta di qualcuno che come René Girard ha seguito un percorso poco convenzionale, improntato a una libertà esistenziale e di riflessione non comuni, in bilico fra due continenti e fra diversi campi di discussione disciplinare, senza mai tentare di aderire a un profilo accademico propriamente definibile.

Nonostante i tributi che la stampa internazionale gli sta riservando in questi giorni, dopo la sua morte avvenuta a Stanford lo scorso 4 novembre, all'età di 91 anni, Girard è stato per lungo tempo un pensatore "inattuale". E se in Italia la sua ricezione è stata quanto mai ampia e pronta, quasi più che in Francia, nel contesto globale, e soprattutto nel mondo anglosassone, Girard è rimasto un pensatore "periferico", conosciuto soprattutto all'interno dei dipartimenti di letteratura, e con pochissima visibilità mediatica. Una delle ragioni è che Girard non è mai stato vittima delle mode intellettuali del momento, anzi ne ha sempre preso le distanze come forma profilattica del pensiero (in un'intervista con Daniel Lance, sottolineava che se la teoria mimetica diventasse di moda sarebbe la sua

fine, perché “la moda non dura, la moda è la falsa intelligenza”). L’unico istante di adiacenza con le tendenze teoriche più avanzate della sua epoca (l’organizzazione del simposio internazionale *The Languages of Criticism and the Sciences of Man* del 1966, evento che ha introdotto negli Stati Uniti il post-strutturalismo) ha prodotto di fatto il libro meno omologo e più sorprendente rispetto al clima culturale coevo: *La violenza e il sacro*, dove Girard ritornava alle origini del mito e della tragedia per farne una teoria sulla violenza sistemica dell’uomo e sulle sue forme di rappresentazione e ritualizzazione.

Non crediamo che la vita di una persona possa essere letta interamente alla luce delle opere che ha costruito o delle idee che ha prodotto, creando ex-post una sorta di *self-fulfilling prophecy*, di profezia autorealizzante. La casualità degli eventi ha sempre una riserva di creatività che sfugge a qualsiasi piano. Nondimeno ci sono tracce di una disposizione personale e intellettuale che hanno consentito la maturazione di un certo tipo di pensiero. Figlio di una famiglia borghese e intellettuale del sud della Francia (il padre era direttore della biblioteca e del museo di Avignone e conservatore del Castello dei Papi), pienamente adattato alla sua vita provinciale, ha sempre mostrato una certa refrattarietà per i centri di prestigio culturale, mal sopportando il clima parigino durante gli anni dell’Università (del resto vissuto in una fase critica come quella della Guerra), disertando poi l’Europa per appartarsi in una serie di college americani (Indiana, Bryn Mawr, Buffalo, Johns Hopkins, e infine Stanford) che gli hanno garantito non solo una certa autonomia intellettuale ma anche uno sguardo prospettico rispetto alle discussione teoriche e filosofiche che animavano il dibattito europeo.

Come ha detto Michel Serres nella sua prolusione per l’insediamento di Girard all’Accademia di Francia nel dicembre del 2005, il loro pensiero è stato segnato in profondità da “un’adolescenza di guerra, da una giovinezza di Guerra”. La decisione di partire per gli Stati Uniti è stata dettata dal bagaglio di morte che Girard si era lasciato alle spalle in Europa: “Le emozioni profonde proprie alla nostra generazione ci restituirono un corpo di violenza e di morte. Le vostre pagine emanano dalle vostre ossa, le vostre idee dal vostro sangue; in lei, la teoria sgorga dalla carne” (*Il tragico e la pietà*, p. 59). L’immaginario apocalittico evocato dai suoi ultimi libri, soprattutto nel suo ultimo *Portando Clausewitz all’estremo*, è debitore certamente di un ripensamento dell’escatologia cristiana, ma anche del ricordo del panorama di morte e distruzione che l’Europa del

Novecento è stata in grado di produrre, e che sembra riaffacciarsi minacciosamente nel contesto globale odierno.

D’altro canto Girard decise di abbandonare immediatamente il suo primo lavoro negli Stati Uniti (presso la biblioteca delle Nazioni Unite a New York), per il solo fatto di avervi trovato un suo compagno di università, un *chartistes*. Questo bastò a fargli optare per un luogo più appartato come Bloomington, in Indiana, dove cominciò il suo dottorato in storia e le sue prime esperienze di insegnamento. La sua refrattarietà per lo snobismo elitario di certi circuiti e culti culturali come solo la Francia sa produrli, assieme alle sbornie mimetiche, imitative, tipiche delle mode culturali, pronte a metter in quarantena autori per seguire la *fad* del momento, ha facilitato questa presa di posizione esistenziale e prospettica.

Girard è troppo consapevole delle dinamiche della mimesi negativa, troppo dentro testi rivelatori come quello di Stendhal, di Flaubert o di Proust, per non ammettere il suo legame e la sua dipendenza dal contesto culturale d’origine e per non capire le ragioni reattive del suo atteggiamento intellettuale. Malgrado il suo essersi posto spesso e volentieri controcorrente, è senza dubbio visibile l’appartenenza a una generazione intellettuale da cui Girard ha preso, trasformato e restituito, un pensiero che progressivamente si è strutturato in un sistema coerente (con risultati che comunque nemmeno Girard stesso ha trovato del tutto soddisfacenti). Come ha sottolineato Chris Fleming, “l’orientamento intellettuale del suo lavoro ha un debito marginale con le correnti principali del pensiero del Ventesimo secolo – marxismo, strutturalismo, fenomenologia, hegelianismo e freudianesimo – e tuttavia è stato sviluppato attraverso un coinvolgimento intenso e sostenuto con queste”. Alla mitezza generale della persona ha sempre fatto da contraltare una certa *vis polemica*, una foga reattiva che ha messo sulla graticola autori capitali come Freud, Lévi-Strauss, Nietzsche o Deleuze (si pensi agli ultimi due capitoli di *La violenza e il sacro*, o a quella recensione feroce a l’*Antiedipo* di Deleuze e Guattari che gli costò una sorta di scomunica da parte di Foucault). A questo si è unita una “cocciutaggine” ossessiva nel difendere i principi di base della sua intuizione: l’imitazione come architrave cognitiva e sistemica dell’essere umano in quanto animale sociale; e il meccanismo dell’espulsione espiatoria come principio di coesione interna rispetto a convulsioni e disordini sociali e politici. Questa fedeltà non era diretta alla difesa strenua di una “sua” teoria, ma alla individuazione di una verità storica e esistenziale che continuava ostinatamente a non venire adeguatamente

considerata (“Il capro espiatorio non è una teoria, è un fenomeno oggettivo nel senso proprio e tradizionale del termine”).

La sua “inattualità” si è rivelata profondamente lungimirante e preveggente, perché ostinatamente certa di avere prodotto un discorso che riguardava la *verità* dell’uomo e della sua storia. Per questo si è sempre distanziato energicamente da tutte quelle posizioni filosofiche che tendessero ad annullare un rapporto forte e significativo con la realtà (“Il rifiuto della realtà nella filosofia d’oggi è la cosa più stupefacente che si possa immaginare”). Per più di un ventennio il paradigma postmoderno ha potuto svolgere tutto il suo corso senza intaccare minimamente le posizioni di Girard che, anzi, nel mezzo di questa temperie culturale, si è isolato in una assoluta fedeltà alla sua lettura mimetica dei testi letterari e del testo biblico (*Il capro espiatorio, L’antica via degli empi, Shakespeare: Il teatro dell’invidia, Vedo Satana cadere come la folgore*): questa fedeltà ne ha sancito, in ambito teorico e critico, una sorta di compartimentalizzazione, o di dimenticanza, dopo il relativo successo dei primi libri, che è stata rivista e rimossa dopo gli avvenimenti del 11 settembre, concedendo il giusto riconoscimento a un pensatore che non ha fatto che parlare di due temi che la storia sta riportando prepotentemente alla ribalta delle cronache e delle discussioni teoriche contemporanee: la violenza e il religioso.

Girard ha commesso due “peccati capitali” all’interno dell’ortodossia discorsiva filosofica e intellettuale europea del secondo Novecento: credere nella scienza e credere nel cristianesimo, dove inoltre la conciliazione di queste due ‘fedi’ ha lasciato perplessi anche i suoi interlocutori filosofici più simpatetici (Castoriadis e Vattimo due casi). Il fatto di proporre un’ipotesi sui processi di ominizzazione della specie umana che prendesse spunto da un approccio evolutivo e darwiniano è sembrata a molti o troppo ambiziosa o incongruente con la discussione epistemologica del secondo Novecento, pronta a discreditare la scienza come “mitema”. Da una parte non c’è in Girard un scientismo ingenuo. È assolutamente consapevole dei contenuti ideologici propri della ricerca scientifica. L’accantonamento per quasi un secolo di un argomento centrale come l’imitazione, sostenuto dalla convinzione romantica dell’assoluta autonomia individuale dell’uomo rispetto a desideri e scelte, è sempre stato un chiaro segno dei pregiudizi interni all’operare scientifico (o del suo rimosso, come scrive nel libro su Shakespeare: “L’importanza dei fenomeni psichici [è] proporzionale alla resistenza che oppongono alla loro rivelazione”). Questo del resto “è il modo

tipico in cui la ricerca moderna procede. Si sposta da un pregiudizio all'altro, ma li distrugge man mano che la ricerca stessa procede". Da questo punto di vista affidarsi alla scienza rimane un gesto di umiltà metodologica rispetto alla tendenza auto-referenziale del linguaggio filosofico e delle sue pratica discorsive, e un desiderio di affidarsi a strumenti che garantiscano meglio di altri un ancoraggio a un principio evidenziale di realtà. E non è un caso se il pensiero di Girard venga ora avvicinato e commentato non solo da filosofi o teologi, ma da psicologi come Andrew Meltzoff o Scott Garrels, da neuroscienziati come Vittorio Gallese, da antropologi come William Durham, Mel Konner o Douglas Frye, da archeologi come Ian Hoddle, da scienziati politici come Richard Sakwa o Elisabetta Brighi. Anche per questo, Girard trattava la teoria mimetica come un fatto esterno alla propria concettualizzazione, non considerandola come patrimonio personale ma parte di un dibattito, di una discussione collettiva. La sicurezza che dimostrava nel sostenere le proprie tesi era tale che era in grado di accetta qualsiasi sollecitazione, qualsiasi critica, qualsiasi appunto, perché sapeva che questo alla fine avrebbe contribuito a chiarire aspetti della teoria non ancora tenuti in dovuta considerazione, perché l'ipotesi mimetica ha uno spettro di applicabilità storico-culturale e disciplinare così ampio e pervasivo che Girard ha sempre saputo di non essere in grado di sostenerla da solo.

Per quanto riguarda il Cristianesimo, il discorso è analogo: la fedeltà a un Dio che si incarna, e che attraverso la sua morte pone in luce "le cose nascoste fin dalla fondazione del mondo", ancora una volta testimonia il desiderio di ancorarsi a una dimensione realistica e demistificatoria nel confronto con l'evidenza storica e fenomenologica. "Sono gli stessi Vangeli a cumulare i valori della rivelazione e della scienza", sostiene Girard. E anche per questo, pur parlando di religione, non si pone mai sul piano astratto della teologia metafisica, ma di una antropologia cristiana che trova nel testo evangelico la sua ispirazione più autentica in quanto incarnata: riprendendo le parole di Simone Weil, Girard ricorda come il Vangelo sia innanzitutto una teoria dell'uomo, un'antropologia più che una teoria su Dio, una teologia. Anche per questo il Cristianesimo, in quanto religione storica e antropologicamente fondata, è alla base di quell'"istinto" realista che Auerbach vedeva informare la cultura letteraria e testuale occidentale. Quell'affidamento a una realtà storica tangibilmente, creaturalmente, dolorosa che percorre la storia della letteratura, della pittura, del cinema occidentali.

È inoltre problematico il tentativo che si è fatto in campo critico di isolare una parte “accettabile” delle ricerche di Girard – quelle del primo periodo apparentemente estranee a qualsiasi intento “apologetico” – da tutte quelle degli anni ’80 e ’90, da *Il capro espiatorio* in avanti, poiché marcatamente viziate dall’aperta confessione di fede, e dal primato dato da Girard al cristianesimo nello sviluppo anti-vittimario della cultura occidentale. Se è vero che elementi della teoria mimetica hanno un campo di applicabilità molto ampio, in discipline molto diverse come l’economia o la psicologia, proprio per la loro formulazione del tutto immanente, in realtà bisogna rilevare la circostanza che Girard è riuscito a dire tutto quello che ha detto grazie alla potenza interpretativa del modello scelto: il cristianesimo e le sue declinazioni evangeliche sono state usate come un potentissimo strumento ermeneutico e scientifico. In questo senso l’equazione appare chiara: se il tipo di conoscenza offerta dalla Bibbia è totalmente irrilevante, lo è anche il pensiero di Girard nella sua interezza.

Da questo punto di vista, preoccupazione intellettuale e preoccupazione morale sono state sempre strettamente legate per Girard. Il titolo del suo primo libro, *Menzogna romantica e verità romanzesca* (1961), è in questo senso eloquente: in quella dicotomia esplicita fra *menzogna* e *verità*, fortemente connotata in senso moralistico, alla menzogna dell’individualismo romantico, Girard contrapponeva la verità espressa dai romanzi moderni riguardo alle varie schiavitù interindividuali a cui l’auto-divinizzazione dell’uomo contemporaneo si era consegnato. Questa polarità (*verità*/*menzogna*) verrà poi ritradotta nei lavori successivi, da *La violenza e il sacro* in poi. La tensione rivelatrice della sua focalizzazione ermeneutica si spostava sul binomio *mito*/*realtà*, due termini più consoni ad abbracciare il principio epistemico di base della prospettiva girardiana (per cui anche nel caso del primo libro la dialettica insisterebbe fra la trasfigurazione mitica dell’oggetto del desiderio, soggetto alle pressioni sussultorie dei vari modelli/rivali che ci circondano, e il realismo del romanzo, capace di svelare il carattere mitico del desiderio metafisico). Il passo successivo del percorso teorico girardiano è di fatto uno delle più importanti rivoluzioni concettuali dell’ultimo secolo. Sostenere la referenzialità del mito è quanto di più scandaloso possibile nel clima intellettuale e accademico contemporaneo. Girard ha inteso *de-mitificare* la mitologia, evitando di renderla l’arcadia poetica del mondo (con buona pace di Roberto Calasso), e riconsiderandola invece proprio attraverso una categoria che la modernità, e il cristianesimo, ci ha aiutato a costruire: il realismo. Pensare ai miti come trasfigurazione di eventi reali, come deposito immaginifico di un momento fondativo della comunità primitiva marcato da forme di

vittimizzazione collettiva, di espulsioni reali e simboliche, forma di risoluzione economica di eventi certamente traumatici.

Proprio negli anni in cui l'antropologia moderna entrava nella sua fase di nihilismo più spinto, Girard si sbarazzava di ogni esitazione "politicamente corretta" e di ogni preconcetto rousseuiano, facendo, delle culture "primitive" o "mitiche", i nostri interlocutori diretti, perché hanno affrontato come noi, e in modo certamente più traumatico e immediato, il problema della violenza, della discriminazione sociale e delle forme di linciaggio collettivo. In testi fondamentali come *Il capro espiatorio,* la cultura 'mitica' viene prepotentemente restituita alla nostra storia come un vagito di un pensiero sociale e antropologico sulla ricomposizione del legame comunitario in momenti di crisi; sulla costruzione del sacro come forma di liberazione provvisoria del male — a volte esogeno, spesso del tutto endogeno — che periodicamente infesta la comunità, e che richiede un intervento *farmacologico*: la proiezione finzionale di una credenza condivisa collettivamente sulla colpevolezza di uno o più individui (spesso designati da segni differenziali) che vengono eliminati, espulsi o uccisi, perché l'intera comunità ricostituisca una sua salute sociale, rinsaldando i rapporti reciproci.

Il capro espiatorio in questo senso decostruisce qualsiasi ideologia o mitologia fondativa. Ogni racconto fondativo, anche in epoca storica, è in qualche misura di carattere mitico. Ogni storia delle origini vive su alcuni miti depurati delle loro negatività. Il mito della rivoluzione francese, come il mito della resistenza, dove le eventuali atrocità commesse passano in secondo piano o vengono giustificate all'interno del contesto storico e rinarrate dai vincitori (cioè dai nuovi persecutori). Tutta la storia moderna è fatta di atti fondativi la cui violenza viene edulcorata dalle ricostruzioni storiche ufficiali: scusata, giustificata, santificata in nome dell'organismo politico o sociale su cui viene costruita.

Che la logica sacrificale sia ancora operativa nella nostra contemporaneità è un fatto talmente visibile che non serve nemmeno discuterne. E l'escalation della conflittualità globale è lì a ricordarcelo. In questo tentativo di capirne la genesi e le possibili convulsioni, la lettura dei libri di René Girard certamente ci accompagnerà ancora per molto.

Se continuiamo a tenere vivo questo spazio è grazie a te. Anche un solo euro per noi significa molto.
Torna presto a leggerci e SOSTIENI DOPPIOZERO

