

# RENÉ GIRARD: SUBJECTIVITY, DESIRE, TRUTH

PIERPAOLO ANTONELLO · GIULIO MASPERO

MARCO PORTA

## VICTIMIZATION AND SUBJECTIVITY

PIERPAOLO ANTONELLO\*

ERICH AUERBACH'S *Mimesis* has been constantly fascinating its readers since its publication in 1946; not only because of his mastery of stylistic matters and subtleties of textual analysis, but because of the deep historical and anthropological understanding that underpins it. As I have showed elsewhere,<sup>1</sup> Auerbach's analysis and René Girard's anthropological theory on the constitution of the sacred strongly resonate with each other, particularly in relation to their common understanding of the hermeneutic reach of the «figural» interpretation, and because they both pose the Christian incarnation as the cornerstone in the development of the historical and cultural development of the West. In particular, according to Girard, this incarnation and the narrative of the Passion correspond to the subversion of pagan blindness towards the mechanism of victimary unanimity and polarization.

Auerbach's work is also particularly cogent in relation to Girard's mimetic theory, because it maps the stemming of what we could call "modern subjectivity" as represented within Biblical texts. This is mostly visible in those episodes which are the expression of the figural understanding of the drama of the Passion and the ramification of its existential, anthropological and theological kernel. This is consonant with Girard's theory of sacrifice understood in its historical development. In spite of the common interpretations of Girard's work which tend to underscore his suspicion and negative view of modern individualism (particularly in reference to his first book, *Mensonge romantique et vérité romanesque*),<sup>2</sup> it is my contention that his theory could be placed within a web of discourses that have been circling around the formation of

\* St John's College, St John's Street, Cambridge, CB2 1TP. E-mail: paa25@cam.ac.uk

<sup>1</sup> P. ANTONELLO, *Realismo e secolarizzazione: Erich Auerbach e René Girard*, in S. MORIGI - M.S. BARBERI (ed. by), *Religioni, laicità, secolarizzazione. Il cristianesimo come "fine del sacro" in René Girard*, Transeuropa, Massa 2009, pp. 3-40.

<sup>2</sup> An example, in the light of this discussion, is A. O'SHEA, *Selfhood and Sacrifice: René Girard and Charles Taylor on the Crisis of Modernity*, Continuum, London-New York 2012.

the modern subject as the outcome of the emergence of a radical awareness of being the subject of exclusion, scapegoating, persecution and victimization. Persecution and scapegoating, seen in the light of the Christian revelation, act as a matrix from which the modern subject finds her socio-political position (as *sub-jectum*), and her inner “voice” (in terms that Auerbach defines as «creatural realism»).

The link between sacrifice, scapegoating and subject formation has been taken on board, for instance, by feminist thinkers such as Julia Kristeva and Judith Butler. Kristeva’s notion of the «abject» is a particular case in point. The issue of abjection has been addressed and discussed mostly in its psychoanalytic makeup,<sup>3</sup> but it is actually rooted in an anthropological understanding of the economy of sacrifice, stemming from her reading of the structuralist tradition as well as the works of Mary Douglas, Georges Bataille, and Girard himself.

This becomes clear if one looks at Kristeva’s discussion of the sacred as the locus of the abject: «abjection accompanies all religious structurings»; «abjection appears as a rite of defilement and pollution»; «the various means of purifying the abject – the various catharses – make up the history of religions».<sup>4</sup> The abject, according to Kristeva, is always situated in a liminal space, neither subject nor object. However, it remains the locus for subject formation and re-negotiation, particularly in emancipatory terms, as Martha Reineke has argued in her book, *Sacrificed Lives*.<sup>5</sup> It could be mapped out, in anthropological terms, with the ritualistic space of the «rites of passage», where a sacrificial crisis, marked by the exercise of violence (suffered or perpetrated), is re-enacted so that the chaotic elements of a child’s personality would be transformed and jelled to become a “subject”.

Contending with Kristeva’s theory of the abject, Judith Butler in *Bodies That Matter* emphasises the recursive element in the subject formation of the abject: in political terms, the abject is what is expelled and excluded by the social order and by the symbolic language of the law, but this repeated, compulsive repudiation also enables the subject to install its boundaries.<sup>6</sup> In a discussion on postmodernist politics, Butler also writes that «subjects are constituted through exclusion, that is, through the creation of a domain of deauthorised

<sup>3</sup> In psychoanalytic terms, «the abject is that which marks as untenable the identity of the subject in its objective worth» (M.J. REINEKE, *Sacrificed Lives: Kristeva on Women and Violence*, Indiana University Press, Bloomington 1997, p. 44).

<sup>4</sup> J. KRISTEVA, *Power of Horror: An Essay on Abjection*, trans. by Leon S. Roudiez, Columbia University Press, New York, 1982, p. 14.

<sup>5</sup> M.J. REINEKE, *Kristeva on Women and Violence*, Indiana University Press, Bloomington 1997.

<sup>6</sup> J. BUTLER, *Bodies That Matter: On the Discursive Limits of Sex*, Routledge, London-New York 1993, p. 114. See also M.J. REINEKE, o.c., p. 44.

subjects, presubjects, figures of abjection, populations erased from view». <sup>7</sup> In this understanding what is implicit is the *foundational value* of the abject: Butler's politics hinge on a victimological principle, which is reminiscent of what Girard discusses in *I See Satan Falling like Lightning*, where he writes that the defence of victims has become the *absolute* of contemporary theoretical, philosophical, political, and public discourses. <sup>8</sup>

But how does this subjectivity come to the fore in Girardian terms? This issue could be conceptualized by referring to its double movement: one which is processed through externalization (in socio-political terms), and one which is conveyed by internal (self)representation (at the psychological level). This dynamic was eloquently phrased by Michel Serres in his reception speech at the Académie Française: «Que signifie le sujet que nous appelons *toi* ou *moi*? *Sub-jectus*, celui qui, couché, jeté dessous, jeté sous les pierres, meurt sous les boucliers, sous les suffrages, sous nos acclamations. Et quelle abominable glu colle les collectifs en ce sujet pluriel que nous nommons *nous*? Ce ciment se compose de la somme de nos haines, de nos rivalités, de nos ressentiments». <sup>9</sup> The individual subject is dialectically created vis-a-vis the mythical unanimity: she is a *sub-jectum* not in terms of being submissive or dependent to a specific military power or national law, but inasmuch as she is singled-out and persecuted. In this dialectical process of scapegoating, on the one hand we have sameness, indifferentiation, false differences perceived as objective boundaries of the subject, sudden metamorphoses, the singular always enmeshed in the faceless collective; on the other hand, we find the isolation of the victim, her being singled out, her abjection, her suffering, and then gradually, her questioning of that violence, then coming to one's senses in respect to the logic of scapegoating: «why do you persecute me?» (*Acts* 9, 4).

Serres then goes a step further in charting the outcome of this dichotomisation of social reality: «Quand l'Évangile recommande la dissociation entre Dieu et César, il distingue *la personne* de son *collectif*. L'Empereur maîtrise le nous; Dieu s'adresse au moi, source ponctuelle sans espace de ma Foi en Lui. Je dois l'impôt à la société dominée par le pouvoir impérial; je sauve mon âme. Pour n'avoir aucune place dans le monde, la nouvelle religion fonde sa sainteté dans l'intime de l'intérieur». <sup>10</sup>

This «intime de l'intérieur» finds an outlet in representational terms with the emergence of what Auerbach calls "creatural realism", which is epitomized

<sup>7</sup> Cf. J. BUTLER, *Contingent Foundations: Feminism and the Question of Postmodernism* in J. BUTLER - J.W. SCOTT (eds), *Feminists Theorize the Political*, Routledge, New York and London 1992, pp. 3-21.

<sup>8</sup> R. GIRARD, *I See Satan Fall Like Lightning*, Orbis, Maryknoll 2001, pp. 161-169.

<sup>9</sup> M. SERRES, «Réception à l'Académie française de René Girard Réponse de M. Michel Serres au discours de M. René Girard», in M.R. ANSPACH (ed. by), *René Girard. Cahiers de L'Herne*, L'Herne, Paris 2008, p. 14.

<sup>10</sup> *Ibidem*, p. 19.

mized, in its dramatic and human density, by the Biblical episodes of Isaac's sacrifice and Peter's denial.<sup>11</sup> By comparing the Homeric text with the Biblical ones, Auerbach points out the stark difference between the two: Homer's characters have limited psychological complexity; they alternate between emotions and appetites, they enjoy «their savory present»; «Homer knows no background»<sup>12</sup> and they live in a sort of eternal present; «Homer can be analyzed [...] but he cannot be interpreted».<sup>13</sup> The author of the biblical text, on the contrary, emphasized the characters' various layers of consciousness and shows how they enter into conflict with one another. The biblical characters are much more developed from a «realistic» point of view; that is, the reader can identify more easily with them and can better apply the meaning of the text to his own personal experience. The history of salvation is the history of this recognition. Girard seems to borrow Auerbach's distinction while commenting on the biblical episode of Joseph in *I See Satan Falling like Lightning*:

Mythic heroes typically have something rigid and stylized about them. They are first demonized then deified. Joseph is humanized. The narrator bathes him in a warm luminosity that would be unthinkable in mythology. But this is not basically due to "literary talent", for the genius of the text is its renunciation of idolatry. [...] For the first time in human history the divine and collective violence are separated from one another.<sup>14</sup>

According to Girard, the ethical, conceptual, epistemological, and social revolution brought forward by the Judeo-Christian tradition is the dramatic narration of the sacrificial mechanism and its logic seen *from the point of view of the victims*. It is no longer the mythical narrative that ideologically covers either the collective and spontaneous or the ritualistic and pharmacological violence, but the truthful and humanly real account of persecution seen from the point of view of the victim: the emergence of the individual consciousness is brought to the centre of a shareable and transmissible experience and this is constituted by his/her becoming *subject to persecution*. This figural consciousness would illuminate the texts as testimonial narratives of subject formation.

This is also consonant with what Auerbach suggests when he compares Homer and the Bible and the humiliation that the main characters suffer. The

<sup>11</sup> «The traditionalism of the serious, creatural realism of this period is explained by its origin. It stems from Christian figuralism and takes almost all its intellectual and artistic motifs from the Christian tradition. The suffering creature is present to it in the Passion of Christ"; "it is characteristic of Christian anthropology from its beginning that it emphasizes man's subjection to suffering and transitoriness. This was a necessary concomitant of the idea of Christ's Passion as part of the history of salvation» (E. AUERBACH, *Mimesis. The Representation of Reality in Western Literature* (1946), tr. by Willard R. Trask. Princeton University Press, Princeton 1953, p. 249).

<sup>13</sup> *Ibidem*, p. 13.

<sup>12</sup> *Ibidem*, p. 4.  
<sup>14</sup> R. GIRARD, *I See Satan Fall Like Lightning*, cit., p. 119.

difference between the two texts is striking: «The poor beggar Odysseus is only masquerading» – he is in fact essentially a trickster throughout his journey and he retains some metamorphic features of mythical characters – «but Adam is really cast down, Jacob really a refugee, Joseph really in the pit and then a slave to be bought and sold. But their greatness rising out of humiliation, is almost superhuman and an image of God's greatness». <sup>15</sup>

If the subject emerges when she takes the position of the victim; when she elaborates from an existential standpoint the forces which produce her singling out, her being persecuted and scapegoated, the biblical texts, according to Auerbach, would then provide a meaningful narrative through which this experience finds a series of figural exempla, an explanation, and a new redemptive light. Inner self-reflection, looking inward, are all expressions of the “compression” the self-experiences within the “force-field” of the victimary mechanism and through the personal elaborations of these forms of rejections, both from a political and psychological standpoint. However, this personal, inner, elaboration, translated into Girardian terminology, should not be rendered in mimetic, revanchist forms (resentment), that would indicate the victim's interiorisation of the voice of the crowd, but in terms of the «greatness rising out of humiliation». Suffering is a path to knowledge, which is close to Aeschylus's *pathei mathos*. <sup>16</sup> This figural dimension will be later transformed in the secular world by the cultural products of modernity. As it is expressed by Girard in *Mensonge romantique et vérité romanesque*, the novelistic hero experiences a symbolic «resurrection from the underground», that is, his *Bildung* is constituted by his initial position of outcast, by the isolation and exclusion in respect of a given community, before finding a redemptive space of meaning outside that circle.

## IL DESIDERIO DI GIRARD E LA CROCE DI NIETZSCHE

GIULIO MASPERO<sup>17</sup>

Nell'estate del 2007 mi trovavo in California per un periodo di ricerca ed ebbi la gioia di pranzare nel *faculty club* dell'università di Stanford con René Girard. Alla fine del nostro incontro egli mi domandò, guardandomi con intensità: «ma secondo lei, io sono ortodosso?». Il senso dell'aggettivo era evidentemente

<sup>15</sup> E. AUERBACH, *Mimesis. The Representation of Reality in Western Literature*, cit., p. 18.

<sup>16</sup> Gregory Bateson somehow suggested a similar understanding when, in one of his essays, he notices that Yahweh answers Job's with a narrative which resembles a “natural history” of the world when Job questions God regarding his unjust suffering; G. Bateson, *Intelligence, Experience and Evolution*, «Revision», I, 2 (1978), pp. 50-55.

<sup>17</sup> Facoltà di Teologia, Pontificia Università della Santa Croce, Piazza Sant'Apollinare 49, 00186 Roma – Italia. E-mail: maspero@pusc.it

te legato alla cattolicità del proprio pensiero, che in quel momento egli discretamente sottoponeva al teologo venuto da Roma. Devo confessare che fui profondamente colpito dall'umiltà di questo accademico di Francia, che tanto aveva approfondito il mistero del desiderio dell'uomo, e che ora manifestava un suo profondo desiderio: essere riconosciuto come figlio fedele.

Perciò nel titolo del presente contributo appare il desiderio *di* Girard e non il desiderio *in* o *secondo* Girard. Si tratta, invece, del desiderio dell'uomo René Girard, desiderio di figlio che vuole essere riconosciuto come tale. Quella domanda mi colpì in modo particolare perché leggendo i suoi scritti avevo sempre pensato che il primo capro espiatorio, il concreto archetipo di tutti gli altri capri espiatori nella vita di un uomo, è il proprio padre. Se tutto si svolge nel migliore dei modi, quando un bimbo nasce, i genitori rappresentano per lui la sorgente del bene che egli riceve, e in particolare il padre diventa naturalmente primo simbolo di Dio, in quanto rappresenta il fascino del mondo che si trova oltre i confini della casa segnati dall'affetto familiare e specificatamente materno. Per questo, quando il confronto con la realtà esterna porta a scoprire il male insieme ai propri limiti, la ribellione adolescenziale si scaglia contro il padre, ora simbolo di quegli stessi limiti il cui peso sembra di essere condannati a portare. Le ferite che ci si procura nei primi passi nell'esplorazione del reale sono facilmente attribuite al padre, il quale ovviamente non riesce a difendere il figlio da tutti i mali del mondo.

Da questa prospettiva l'universalità del fenomeno del capro espiatorio sembra avere le sue radici nel rapporto paterno-filiale. La scoperta di Girard non ha, dunque, valore solo a livello antropologico, ma è formulata in termini che risultano naturali anche per la teologia. Ciò vale anche per altre categorie fondamentali del pensiero girardiano, come la mimesi e il conseguente valore assegnato all'immagine. La teologia, infatti, legge la struttura imitativa in diretto riferimento alla filiazione, poiché la rivelazione cristiana chiama il *Logos* incarnato «immagine del Dio invisibile». <sup>18</sup>

Girard è ben conscio di questa doppia valenza filosofica e teologica della mimesi. Ciò è evidente, ad esempio, in alcune pagine di *Vedo satana cadere come la folgore*, particolarmente nel commento al decimo comandamento: Gesù non parla mai in termini di divieti, ma sempre in termini di imitazione. Chiede di imitarLo non per narcisismo, ma proprio per salvare l'uomo dalle rivalità mimetiche. Secondo Girard, Gesù offre il Suo desiderio che è totalmente rivolto verso il Padre, invitando «a imitare la sua stessa imitazione». <sup>19</sup> Questo ha come scopo condurre l'uomo verso l'unico Padre che è sorgente di ogni bene, che è infinitamente misericordioso e che riscatta tutte le delusioni legate ai padri terreni.

<sup>18</sup> Col. 1,15.

<sup>19</sup> R. GIRARD, *Vedo satana cadere come la folgore*, Adelphi, Milano 2001, p. 33.

Da qui discende la radicale differenza nel meccanismo mimetico tra gli animali, la cui violenza si ferma ad una soglia ben determinata dall'istinto per evitare l'uccisione dell'avversario, e l'uomo, nel quale il triangolo mimetico non conosce limite e può portare all'annientamento. Infatti, la persona umana è immagine di Dio e ha un desiderio infinito. Così, paradossalmente, nell'uomo la violenza mimetica è possibile per la sua filiazione e la sua apertura alla trascendenza in quanto figlio in continuo cammino sulla via di ritorno al suo Creatore. Quel Creatore che proprio nel desiderio di Cristo è riconosciuto come Padre infinitamente misericordioso.

La domanda di Girard sulla propria ortodossia rivela, dunque, l'intenzione profonda del suo pensiero che non conosce solo la struttura patologica del desiderio. Ha ragione Giuseppe Fornari quando evidenzia la dimensione psicopatologica del triangolo mimetico connessa al *double bind*,<sup>20</sup> ma la considerazione diacronica del pensiero girardiano mette in luce anche una progressiva presa di coscienza della profondità infinita del mistero del desiderio umano e della sua dimensione teologica. Si tratta di ciò che Joseph Ratzinger ha descritto icasticamente con l'affermazione: «la sete di infinito appartiene alla stessa natura dell'uomo, anzi è la sua essenza».<sup>21</sup> E proprio lo sviluppo della sua opera è alla base della domanda di Girard sulla propria ortodossia: è noto che la scoperta della singolarità del "sacrificio" di Cristo sulla Croce rispetto ai sacrifici delle religioni pagane lo aveva portato, in un primo tempo, a negare la natura sacrificale dell'Eucaristia, posizione poi ritrattata nel momento in cui la Croce era stata da lui riconosciuta come sacrificio *par excellence*, che svela il meccanismo nascosto di tutti i sacrifici precedente, riscattandone le vittime.<sup>22</sup> Particolarmente rilevante in questo ripensamento è stato il dialogo di Girard con il teologo svizzero Raymund Schwager,<sup>23</sup> come afferma esplicitamente Girard stesso.<sup>24</sup>

Se, dunque, ogni desiderio può dirsi mimetico non è semplicemente perché la natura viene identificata con una patologia, ma perché la profondità del desiderio dell'uomo è colta in tutta la sua realtà, riconoscendone in Cristo la vera origine grazie alla Sua relazione al Padre. Ciò aiuta a comprendere ciò che potrebbe essere considerato il contributo più profondo e originale di Girard a livello antropologico e filosofico: aver messo in evidenza, attraverso un'analisi di natura prettamente fenomenologica, la dimensione relazionale del desiderare e del conoscere dell'uomo.<sup>25</sup>

<sup>20</sup> G. FORNARI, *Da Dioniso a Cristo*, Marietti, Genova-Milano 2006, pp. 19-21.

<sup>21</sup> J. RATZINGER, *Guardare Cristo*, Jaca Book, Milano 2005, p. 15.

<sup>22</sup> Cfr. R. GIRARD, *La pietra dello scandalo*, Adelphi, Milano 2004, pp. 74-75.

<sup>23</sup> R. SCHWAGER, *Brauchen wir einen Sündenbock? Gewalt und Erlösung in den biblischen Schriften*, Kösel-Verlag, München 1989.

<sup>24</sup> Cfr. R. GIRARD, *La pietra dello scandalo*, cit., p. 80.

<sup>25</sup> Non è un caso che, anche a livello della ricerca scientifica più recente, la teoria di Girard trovi riscontri nell'ambito della psicologia cognitivista: cfr. S.R. GARRELS, *Imitation*,

Girard è stato perfino accusato di aver formulato una gnosi,<sup>26</sup> ma il suo pensiero, come è esposto nelle sue ultime opere, non può essere più lontano da qualcosa di simile, in quanto afferma chiaramente il ruolo della grazia<sup>27</sup> e chiarisce come non basti la conoscenza della violenza perché questa venga eliminata.<sup>28</sup> In tale senso, egli apre l'antropologia alla rivelazione, fornendo una base importante per la riflessione teologica. In particolare, il suo contributo è notevole dal punto di vista del metodo e del rapporto fede-ragione, poiché afferma la necessità della conversione nella conoscenza.<sup>29</sup> Se il meccanismo mimetico è nascosto nel desiderare umano, ogni autentica conoscenza dovrà muovere dalla presa di coscienza della tendenza ad essere persecutori, mettendo in crisi ogni concezione razionalista e idealista.

Questa apertura alla teologia è fondata sulla radicale apertura alla verità che caratterizza il pensiero di Girard, il quale dimostra, anche nel processo di sviluppo delle sue posizioni, una grande onestà intellettuale. Affermare che la conoscenza è possibile solo laddove si ha conversione implica porre l'umiltà a fondamento di ogni autentica ricerca del vero. Proprio questo passaggio rende il contributo di Girard estremamente importante per la filosofia contemporanea. Infatti sembra proprio che, con l'inizio della modernità, la ricerca filosofica sia stata sempre più caratterizzata dal tentativo di sviluppare una teologia secolarizzata, una "teologia laica". Si pensi alla linea di sviluppo che connette Kant, Hegel e Nietzsche: dalla difesa razionalista dell'esistenza di Dio, basata sul ricorso alla ragion pratica, passando all'identificazione idealista della storia e del mondo con il progresso dello Spirito assoluto, si giunge all'ergersi della volontà del superuomo che, in un contesto ormai totalmente ostile alla trascendenza, uccide Dio per realizzare se stesso.

Girard, invece, offre un grande esempio di "laicità" considerando la Bibbia come un testo letterario fra i molti e scoprendone l'assoluta originalità. Con la Rivelazione e con l'Incarnazione il *Logos* divino si dà all'uomo fino all'estremo di farsi per sempre uomo, rendendosi presente nella storia e lasciando la propria traccia indelebile. Questa "presenza" è conoscibile da parte di chi cerca l'uomo, di chi guarda la storia, anche a prescindere dalla fede.

Per questo la parabola del pensiero girardiano si presenta come una delle più valide risposte a Nietzsche. La sfida genealogica è da lui raccolta e condotta fino all'estremo di svelare la radice più profonda del desiderio mimetico nel cuore dell'anti-teologia del filosofo tedesco. Ha scritto Giuseppe Fornari: «Girard smonta i miti secondo un procedimento che è insieme genetico e struttu-

*Mirror Neurons, and Mimetic Desire: Convergence between the Mimetic Theory of René Girard and Empirical Research on Imitation*, «Contagion», 12-13 (2006), pp. 47-86.

<sup>26</sup> Cfr. R. NORTH, *Violence and the Bible: The Girard Connection*, «Catholic Biblical Quarterly», 47 (1985), p. 23.

<sup>27</sup> Cfr. R. GIRARD, *La pietra dello scandalo*, cit., p. 133.

<sup>28</sup> Cfr. *ibidem*, p. 162.

<sup>29</sup> Cfr. *ibidem*, p. 95.



rale o, per usare i termini dello strutturalismo da lui ampiamente criticato per il suo formalismo ma usato come termine costante di paragone, diacronico ed insieme sincronico. È proprio un'analisi degli elementi logici interni del testo mitico a evidenziare contraddizioni, reticenze, lacune che solo l'ipotesi vittimaria permette di spiegare fornendone il principio genetico e simbolico». <sup>30</sup> Così Girard, quasi paradossalmente, svela le aporie di Nietzsche con le stesse armi della genealogia.

Il pensiero del filosofo tedesco, che si scaglia contro Dio archetipo di tutti i capri espiatori e difensore delle vittime, culmina nella finale follia con l'identificazione con il Crocifisso stesso. <sup>31</sup> Il superuomo, dopo aver posto il proprio desiderio e la propria volontà di potenza a fondamento di ogni cosa, finisce sulla croce come vittima di se stesso, dove lo attende il Cristo, che vi è liberamente salito per redimere gli uomini «che non sanno quello che fanno» <sup>32</sup> e chiedere perdono per loro al Padre. In questo senso proprio la croce finale dell'uomo Friedrich Nietzsche sembra essere la miglior risposta alla domanda sulla propria ortodossia posta dal desiderio dell'uomo René Girard.

#### LA VERITÀ “NEL” TESTO: L'ERMENEUTICA REALISTA DI RENÉ GIRARD

MARCO PORTA <sup>33</sup>

«Il romanzo è il luogo della più profonda verità esistenziale e sociale del XIX secolo». <sup>34</sup> Questa perentoria affermazione mostra emblematicamente, a mio avviso, il peculiare approccio interpretativo che contraddistingue l'analisi girardiana dei testi letterari, dalla tragedia greca ai romanzi moderni, alla letteratura mitologica: un realismo ermeneutico non privo di implicazioni filosofiche. Come è noto, lo studioso franco-americano sostiene che i grandi letterati (Cervantes, Shakespeare, Stendhal, Flaubert, Dostoevskij, Proust) smentiscono l'illusione “romantica” dell'originalità e autonomia del desiderio umano e ne mostrano invece la natura mimetica. Mentre l'appetito si rivolge ai beni necessari alla vita ed è immediato e rettilineo, il desiderio si rivolge in grande misura agli oggetti che gli altri desiderano o posseggono. In questo senso il desiderio è mediato, triangolare, è appunto imitativo: si desidera qualcosa perché si vuole essere come l'altro, cioè il parente, l'amico, il collega, ecc. La convergenza dei due desideri (dell'imitatore e del modello) sullo stesso oggetto fa sì che il modello si trasformi quasi inevitabilmente in rivale. Sorgono così

<sup>30</sup> G. FORNARI, *Da Dioniso a Cristo*, cit., p. 34-35.

<sup>31</sup> F. NIETZSCHE, *Lettera a Cosima Wagner*, Torino, 3 gennaio 1889.

<sup>32</sup> *Lc*, 23, 34.

<sup>33</sup> Facoltà di Filosofia, Pontificia Università della Santa Croce, Piazza Sant'Apollinare 49, 00186 Roma – Italia. E-mail: porta@pusc.it

<sup>34</sup> R. GIRARD, *Menzogna romantica e verità romanzesca*, Bompiani, Milano 1965, p. 97.

la competizione e la conflittualità che iniettano nelle relazioni sociali una miscela esplosiva di sentimenti e di atteggiamenti (invidia, gelosia, risentimento, emulazione), che va ad alimentare l'aggressività violenta dei singoli e delle comunità, come testimoniano ampiamente la storia e la cronaca.

La convinzione di Girard che sia possibile attingere attraverso l'analisi del testo una verità extratestuale (il cosiddetto "referente") contrasta nettamente con le teorie linguistiche della semiologia post-strutturalista, che negli anni Sessanta e Settanta furoreggiavano nell'ambito della critica letteraria, soffermando l'attenzione sulle funamboliche e proteiformi potenzialità semantiche del linguaggio, e disinteressandosi con scettica noncuranza della sua funzione referenziale-veritativa. "Il faut tuer le référent" dicevano scherzosamente Barthes ed Eco a metà degli anni Sessanta. In perfetta coerenza con questa "teoresi", Eco diede forma letteraria, nel suo noto best-seller *Il nome della rosa*, a quello che Guido Sommovilla definì un «allegro nominalismo nichilistico». <sup>35</sup> Molto è stato scritto sull'esametro finale del romanzo: *Stat rosa pristina nomine, nomina nuda tenemus*, un verso del *De contemptu mundi* di Bernardo di Morval (monaco cluniacense del XII sec.) citato, con la variante erronea di *rosa* al posto di *Roma*, in *L'autunno del Medioevo* di Johan Huizinga, da cui Eco probabilmente l'ha tratto. <sup>36</sup> L'illustre semiologo fu evidentemente colpito dall'intonazione nominalistica del verso. Le parole sarebbero solo segni convenzionali con cui possiamo costruire il mondo come vogliamo e vana sarebbe la pretesa di voler afferrare *humanis verbis* l'essere reale. Il testo, ogni testo, sia esso scientifico, filosofico o "sacro", non sarebbe che un'abile tessitura di segni che creano l'illusione di un mondo di significati. Ma è un mondo fittizio, illusorio, e se qualcuno avanzasse pretese di conoscerne la "verità" bisognerebbe curarne il dogmatismo con la medicina retorica dell'ironia, come fa dire Eco al protagonista del romanzo, il dotto francescano inglese Guglielmo da Baskerville, allievo di Ruggero Bacone, amico di Guglielmo di Ockham e Marsilio da Padova: «Forse il compito di chi ama gli uomini è di far ridere della verità, fare ridere la verità, perché l'unica verità è imparare a liberarci della passione insana della verità». <sup>37</sup>

La critica di Girard nei confronti dell'ipertestualismo della linguistica post-strutturalista è netta ed esplicita: «Si è finito per trasformare tutto questo in un nuovo vangelo e per farne un nichilismo testuale molto più tirannico e op-

<sup>35</sup> «La Civiltà Cattolica» 1981, III, pp. 502-506.

<sup>36</sup> Cfr. l'articolo di C. FRUGONI, *C'è un refuso sotto "il nome della rosa"*, pubblicato su «la Repubblica» del 23 novembre 2009. Ulteriori precisazioni su questo verso le ha fornite lo stesso Eco in *I limiti dell'interpretazione* (Bompiani, Milano 1990, p. 118); in questo saggio Eco prende le distanze da un'ermeneutica eccessivamente spregiudicata e chiarisce che la coerenza semantica di un testo resta il criterio fondamentale per giudicare della "bontà" delle sue interpretazioni.

<sup>37</sup> U. Eco, *Il nome della rosa*, Bompiani, Milano 1980, p. 494.

pressivo di tutti i nichilismi precedenti; questa volta, è la possibilità stessa della verità nell'ambito dell'uomo che ci è preclusa, è la nozione stessa di uomo e di umanità, ci dicono, che si sta dissolvendo, è negata in modo autoritario la possibilità di scoprire qualcosa di decisivo, non c'è altro che il linguaggio, e il linguaggio, in ultima analisi, funziona sempre a vuoto perché non può riferirsi che a se stesso». <sup>38</sup>

Il realismo ermeneutico di Girard si colloca in posizione critica anche nei confronti della tendenza relativista e scettica della cosiddetta postmodernità filosofica, allergica alle istanze "veritative", soprattutto se di genere metafisico e religioso. Specialmente in Francia, nelle ultime decadi del xx secolo, la filosofia analitica del linguaggio, l'ermeneutica heideggeriana, la semiologia post-strutturalista, le teorie psicanalitiche, sono confluite in una corrente filosofica che sembra attuare il progetto nichilistico abbozzato da Nietzsche in un celebre appunto del 1884, per la composizione della quarta parte dello Zarathustra: «Noi facciamo un esperimento con la verità! Forse l'umanità andrà perduta! Ebbene, così sia!». <sup>39</sup> Nell'introduzione alla raccolta di saggi pubblicati con l'eloquente titolo *La voce inascoltata della realtà*, Girard tiene a precisare che i suoi scritti «non riflettono le mode chiassose dell'ultimo scorcio di secolo, le diverse reincarnazioni della cosiddetta *French theory* che, negli anni della loro composizione, dominava la scena delle università americane... Tutte queste teorie consistevano in una distruzione illusoria della realtà». <sup>40</sup> Autori come Lyotard, Foucault, Derrida, Baudrillard, Deleuze, Guattari, benché molto diversi per interessi tematici e proposte teoretiche, convergono nel problematizzare la presa conoscitiva del linguaggio e condividono una posizione filosofica antifondazionista. Ma anche fuori dalla Francia i "postmoderni", ad esempio Rorty negli Stati Uniti e Vattimo in Italia, assegnano alla filosofia il compito di decostruire le pretenziose "metanarrazioni" dei pensieri "forti" del passato, per sostituirvi uno spazio retorico dove possano incontrarsi e coesistere tutte le differenze culturali: una sorta di conversazione dove la *political correctness* impone di sacrificare i giudizi di verità e di valore all'esigenza di trovare un consenso amichevole fra le parti. Come afferma Vattimo, contraddicendo Platone e Aristotele, "amica veritas, sed magis amicus Plato".

Un'ulteriore provocazione allo scetticismo postmoderno è venuta dall'interpretazione girardiana del sacro arcaico come risoluzione della violenza mimetica e dalla conseguente teoria del religioso come origine della cultura e

<sup>38</sup> R. GIRARD, *Delle cose nascoste sin dalla fondazione del mondo*, Adelphi, Milano 1983, p. 162.

<sup>39</sup> «- Wir machen einen Versuch mit der Wahrheit! Vielleicht geht die Menschheit dran zu Grunde! Wohlan!» (*Nietzsche Werke*, ed. crit. a cura di G. Colli e M. Montinari, vol. VII/2, *Nachgelassene Fragmente (Frühjahr bis Herbst 1884)*, Walter de Gruyter, Berlin-New York 1974, p. 84 [25 [305]).

<sup>40</sup> R. GIRARD, *La voce inascoltata della realtà*, Adelphi, Milano 2006, p. 11.

delle istituzioni sociali. Non per nulla l'accademico di Stanford tiene a ribadire che «da un punto di vista filosofico si dovrebbero sempre sottolineare gli aspetti realistici della mia teoria. L'intera prospettiva sulla mitologia contenuta nella mia teoria rappresenta una vera rivoluzione nell'atteggiamento verso il realismo tipico delle discipline umanistiche del xx secolo». <sup>41</sup> Indagato infatti senza i pregiudizi e le eccessive cautele di derivazione relativista, il vasto universo mitologico ha potuto svelare nell'analisi girardiana una verità "storica" di fondamentale importanza, e cioè che l'ordine e l'organizzazione sociale delle primitive comunità umane traggono origine da una violenta crisi risolta per mezzo di un sacrificio. In una varietà straordinaria di forme narrative, le mitologie di ogni luogo del pianeta attestano con una sostanziale e ineludibile unanimità la vicenda davvero sconvolgente che nel caos primordiale, simboleggiato spesso nei miti dalla guerra tra gli dèi, la violenza di tutti contro tutti si risolve improvvisamente nella violenza di tutti contro uno. Nel lento processo che in decine di migliaia di anni ha condotto dagli ominidi all'*homo sapiens sapiens*, il meccanismo vittimario del capro espiatorio servi da valvola di scarico o parafulmine della violenza. Quando le rivalità mimetiche spingevano i primitivi gruppi umani sull'orlo dell'autodistruzione violenta, il gruppo si coalizzava nell'identificazione di un colpevole, il cui successivo linciaggio riportava "miracolosamente" la pace e la concordia, con un tale beneficio per la comunità che la vittima sacrificale veniva poi divinizzata. È così che nei tempi remoti dell'umanità è sorta la dimensione sacrale, con la sua caratteristica ambiguità: violenta e pacificatrice, malefica e benefica.

Contro l'interpretazione puramente allegorica del mito, proposta nell'antichità dai filosofi greci, e soprattutto contro la lettura razionalista moderna che squalifica il mito come semplice *fiction* o come pensiero selvaggio e irrazionale, Girard dimostra che nei testi mitologici è nascosta la verità storica, reale, dell'omicidio fondatore. Poiché i narratori sono degli assassini "in buona fede", il mito afferma la colpevolezza della vittima. Occorre "decostruire" il testo mitico per smascherarne la menzogna. Come si vede, il realismo ermeneutico di Girard non è sudditanza ingenua al testo: «Io non esito a contraddire il testo, come noi contraddiciamo i cacciatori di streghe quando ci assicurano che le loro vittime sono veramente colpevoli. Bisogna far saltare in aria il mito nello stesso senso con cui mandiamo all'aria i processi alle streghe. Bisogna far vedere che, dietro al mito, non c'è né il puro immaginario, né il puro avvenimento, ma un resoconto falsato dall'efficacia stessa del meccanismo vittimario».

La ricerca di Girard è approdata a una lettura "antropologica" della Bibbia che fa emergere dal "testo" lo smascheramento della menzogna vittimaria

<sup>41</sup> IDEM, *Origine della cultura e fine della storia. Dialoghi con P. Antonello e J.C. de Castro Rocha*, Raffaello Cortina, Milano 2003, p. 111.

del sacro arcaico: a differenza di tutte le tradizioni mitiche, la Bibbia dichiara infatti, senza eccezioni, l'innocenza delle vittime sacrificali. Dall'uccisione di Abele alla crocifissione di Cristo la violenza umana viene denunciata in tutta la sua cruda verità persecutoria. In un Occidente che accusa il cristianesimo di etnocentrismo culturale, di colonialismo religioso, di intolleranza dogmatica, che ne fa insomma il capro espiatorio dei tempi moderni, la voce di Girard si è alzata con forza per dimostrare che è proprio dal Vangelo che scaturiscono gli atteggiamenti di cui oggi, pur in mezzo a tante contraddizioni, può andar fiero il mondo occidentale: la solidarietà con le vittime, il rispetto delle minoranze, l'apertura nei confronti del diverso, ecc. La violenza umana non ha nulla a che vedere con la convinzione di verità propria della fede, ma nasce nel cuore dell'uomo che si lascia accecare dai desideri mimetici (o con terminologia biblica, dalla triplice concupiscenza) e la via più sicura per fronteggiarla passa per l'imitazione della *kénosis* di Cristo, «il quale, pur essendo di natura divina, non considerò un tesoro geloso la sua uguaglianza con Dio, ma spogliò se stesso, assumendo la condizione di servo e divenendo simile agli uomini; apparso in forma umana, umiliò se stesso facendosi obbediente fino alla morte e alla morte di croce».<sup>42</sup>

Il recente dibattito suscitato in Italia dalla pubblicazione del saggio di M. Ferraris, *Manifesto del nuovo realismo*,<sup>43</sup> mostra che il disincanto scettico post-moderno comincia a dare qualche segno di estenuazione. C'è da augurarsi che le ragioni del realismo siano di nuovo ammesse nella discussione sul "caso serio" della fede, smettendola con il vezzo di "far ridere della verità", come in parte aveva fatto lo stesso Ferraris sostenendo qualche anno fa che credere in Gesù sia più o meno equivalente a credere in Babbo Natale.<sup>44</sup> Le opere di Girard contribuiranno ulteriormente a sdoganare la riflessione filosofica dall'*impasse* dello scetticismo relativista.

<sup>42</sup> Fil 2, 6-8.

<sup>43</sup> M. FERRARIS, *Manifesto del nuovo realismo*, Laterza, Bari 2012.

<sup>44</sup> IDEM, *Babbo Natale, Gesù adulto. In cosa crede chi crede?*, Bompiani, Milano 2006.

## BIBLIOGRAFIA TEMATICA