



Fogli
Campostrini

Vol. 10 - Anno 2016 - Numero 1

ISSN: 2240-7863

Verona, 01/03/2016

Agustìn Moreno Fernández

La conversione nella teoria mimetica di René Girard

LA CONVERSIONE NELLA TEORIA MIMETICA DI RENÉ GIRARD

Agustín Moreno Fernández

(traduzione di Fabrizio Renzi)

(articolo originale pubblicato in spagnolo: *La conversión en la teoría mimética de René Girard*, in «Pensamiento», vol. 70 (2014), n. 263, pp. 277-305, tradotto per gentile concessione della rivista)

Introduzione

Girard, benché ammetta che il termine «conversione» non soddisfi tutti, insiste nell'utilizzarlo «come una cappa rossa che viene sventolata davanti a un toro»¹. Forse, l'avversione a cui allude il pensatore verso questo termine si deve alle sue risonanze religiose, anche se la «conversione», cioè l'«azione e l'effetto di convertire o convertirsi», ha come sua prima accezione «far sì che qualcuno o qualcosa si trasformi in qualcosa di diverso da ciò che era», rimanendo il senso religioso riservato alla seconda accezione². Se c'è qualcosa che richiama, d'altra parte, l'attenzione, questa è l'ambivalenza del trattamento che riceve la nozione in esame nelle opere di consultazione e nei dizionari filosofici. Non alludiamo a quelle opere in cui questa spicca per la sua assenza, e neanche a quelle che la accolgono solo nel senso della logica, come modo di inversione delle proposizioni. Ciò non è strano, in quanto la conversione, come fenomeno esistenziale nella vita di una persona, solitamente è relegata all'ambito spirituale o religioso. Tuttavia, bisogna sottolineare che, paradossalmente, ci sono dizionari filosofici che includono il termine in esame con un significato ristretto al cristianesimo³, eliminando – come quelli

¹ R. Girard, *La Conversion de l'art*, Carnets Nord, Paris 2008, p. 198. (Forniremo il riferimento bibliografico delle edizioni italiane delle opere di Girard soltanto laddove esse compaiano citate unicamente in spagnolo nell'articolo originale, NdT).

² *Diccionario en línea de la RAE*. <<http://www.rae.es>>.

³ Ci sono altri casi in cui il termine «conversione» appare nel senso della logica, così come nel senso religioso, anche limitatamente alla tradizione giudeo-cristiana, in due voci differenti. V. gr.: «Conversion» in A. Jacob (a

che non alludono allo stesso termine sotto alcuna accezione – un senso spirituale-metafisico non cristiano, come nel caso neoplatonico. Le voci migliori e più ricche del termine «conversione» che sono rinvenibili tra le opere consultate, e che, del resto, mettono in rilievo la dimensione del cambiamento di vita e la disposizione morale (indipendentemente dal suo senso religioso), sono quelle dei dizionari di Ferrater Mora⁴ e André Lalande⁵. Queste dimensioni sono presenti nella nozione di “conversione” impiegata da Girard, e sono legate a un ambito religioso, sebbene non in forma necessaria e diretta, ma simbolica. Esse si riferiscono, attraverso l’universo romanzesco, soprattutto a una commozione vitale di un’indole tale da poter essere letta in termini di morte a una vita vecchia e di resurrezione a una nuova. L’autore di *Menzogna romantica e verità romanzesca* utilizza la parola «conversione» anche per parlare del proprio processo di cambiamento e di trasformazione intellettuale e personale che lo porterà ad adottare il cristianesimo come fede⁶. Tenendo conto di tutti questi elementi, e rendendo conto delle

cura di), *Encyclopédie Philosophique Universelle. II Les Notions philosophiques. Dictionnaire*, PUF, Paris 1990, tome 1, pp. 487-488.

⁴ Ferrater, una volta illustrato il significato logico della conversione, attesta un'altra serie di sensi interessanti, oltre a quello religioso cristiano: «C'è anche (e secondo alcuni soprattutto) un senso spirituale – il più delle volte metafisico – della conversione. [...] In primo luogo, si può intendere la nozione di conversione come una nozione contrapposta a quella di processione. È il senso più comune tra i neoplatonici, e in particolare si trova in Plotino. In secondo luogo [...] come trasformazione spirituale che rende possibile un “uomo nuovo”. Un esempio di questo senso è la conversione religiosa, e più specificamente cristiana, così come è stata descritta da San Paolo. In terzo luogo, la nozione di conversione è usata per riferirsi alla mutua convertibilità dei trascendentali. Infine, la nozione di conversione si può considerare come la base di una metafisica. [...] Georges Bastide [distingue] [...] tra conversione falsa – come quella carnale che appare spirituale, la mera introspezione psicologica, ecc. – e conversione autentica. Quest'ultima si può fondare [...] su una materia empirica soggettiva, ma deve orientarsi verso “principi di comunione” e “valori universali” mediante un “compromesso eroico”. [...] Nella conversione – scrive Bastide [...] si sperimentano nella loro essenza profonda le tre nozioni fondamentali che formano la triade da cui dipende tutta la vita morale: la libertà, la responsabilità e il dovere». «Conversion» in J. Ferrater Mora, *Diccionario de Filosofía*, Ariel, Barcelona 1994, tomo 1, pp. 692-693.

⁵ «Dans la doctrine néo-platonicienne, mouvement inverse de celui de la procession. [...] La “procession” est l'émanation par laquelle l'Un ou le Bien produit l'Intelligence, puis l'Ame, puis le Monde et les êtres individuels; la “conversion” est le retournement de ceux-ci vers leur principe originel. 2. CONVERSION, [...] Changement radical dans la conduite et la disposition morale du caractère. Se dit surtout, mais non pas exclusivement, de l'adhésion donnée à une religion». «Conversion», in: A. Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la Philosophie*, PUF, Paris 1968, p. 189.

⁶ Per conoscere questo processo e la sua espressione autobiografica, rimandiamo a: H. Assman (a cura di), *Sobre ídolos y sacrificios. René Girard con teólogos de la liberación*, Ed. Dei, San José (Costa Rica) 1991, pp. 51-52, 70; R. Girard, *Cuando empiecen a suceder estas cosas*, Encuentro, Madrid, 1996, pp. 151-155 (tr. it. *Quando queste cose cominceranno*, Bulzoni, Roma 2005, NdT); J. G. Williams, *The Anthropology of the Cross: A Conversation with René Girard*, in R. Girard, *The Girard Reader*, Crossroad Herder, New York 1996, pp. 283-286; R. Girard, *Les origines de la culture*, Desclée de Brouwer-Hachettes, Paris 2004, pp. 24, 57-59.

differenti sfumature dei diversi ambiti nei quali parleremo della conversione, sembra più opportuno continuare a parlare di questo termine piuttosto che prescindere da esso⁷.

Tratteremo dei tre tipi di conversione che si trovano nell'opera di Girard, inseriti in un quadro ermeneutico più ampio, quello dell'interpretazione del suo pensiero come valutazione della modernità⁸. In questo modo, le conversioni «romanzesca», «religiosa» ed «epistemologica», oltre a essere connesse alle diverse discipline affrontate dall'autore (teoria e critica letteraria, ermeneutica biblica ed etnologia), sono legate – anche se non unicamente – all'acquisizione di un sapere che Girard definisce mimetico, alla presa di coscienza della natura interdividuale del nostro «io» e, pertanto, alla critica della filosofia moderna del soggetto e a un ripensamento del concetto di libertà. Il tipo di conversione su cui Girard si è soffermato di più e che ha approfondito meglio, in riferimento ai diversi autori letterari, è stata la conversione «romanzesca». Lo ha fatto principalmente nella sua opera *Menzogna romantica e verità romanzesca*⁹. Si tratta del processo vissuto dai grandi romanzieri dei quali l'autore parla e il cui percorso è seguito da Girard nella loro produzione letteraria, differenziando un prima e un dopo delle loro vite che si riflette nelle loro opere e nei loro personaggi.

Arriveremo alla conversione religiosa tramite la conversione romanzesca, poiché quest'ultima utilizza costantemente termini e simboli religiosi, anche cristiani. Girard si riferisce a essa concisamente in diverse opere e in diverse maniere. Benché il nostro lavoro pretenda di essere un'impresa filosofica, e benché Girard si esprima in termini religiosi e cristiani, ci interessa riflettere su questo punto, poiché egli associa la conversione religiosa alla libertà. Mettiamo in evidenza qui sia l'introduzione che il testo de *La conversion romanesque: du héros à l'écrivain*, della raccolta *La conversion de l'art*¹⁰.

⁷ Ch. Ramond, nella prima edizione del suo «vocabolario» del 2005, non include la voce «conversione», ma apporta un cambiamento nell'edizione del 2009, nella quale si rimanda al filo conduttore di questo concetto («Conversion, conversion romanesque»), alle voci: «Doubles, Textes de persécution, Théorie mimétique, Vérité romanesque». Di esse evidenziamo: il riferimento alla conversione come simile all'esperienza creativa dei grandi romanzieri, che equivarrebbe alla conversione religiosa, grazie alla quale rinunciamo a credere che siamo differenti dagli altri; la sua ripercussione sull'interpretazione delle narrazioni delle persecuzioni, interpretazione che non potrebbe essere una scienza neutra dal punto di vista morale e personale; oppure la concezione della verità in materia antropologica come qualcosa che non sarebbe puramente teorico, bensì legato a una «conversione» così intima che non si potrebbe sapere che cosa sia primariamente, un'evoluzione spirituale il cui frutto sarebbe la «conversione dello sguardo». Ch. Ramond, *Le Vocabulaire de Girard*, Ellipses, Paris 2009, pp. 30, 85, 93-94.

⁸ A. Moreno Fernández, *La ambigüedad de la modernidad según R. Girard. Violencia, religión y sociedad*, in «Daímon», n. 54 (2011), pp. 61-76; *La evaluación de la modernidad en la teoría mimética de René Girard. Deseo, violencia, religión y libertad*, Ed. Universidad de Granada, Granada 2013, <http://hdl.handle.net/10481/26378>.

⁹ Terremo anche conto di riferimenti presenti nei diversi saggi che formano i seguenti volumi: R. Girard, *Critiques dans un souterrain*, Grasset, L'Âge de l'homme, Paris 1976; *Shakespeare: les feux de l'envie*, Grasset, Paris 1990 e *La conversion de l'art*, cit.

¹⁰ R. Girard, *La conversion de l'art*, cit., (avant-propos), pp. 7-28 e pp. 187-200.

Più concisamente, l'autore parla di ciò che potremmo chiamare «conversione epistemologica», che si relazionerebbe anche ai due tipi precedenti di conversione, benché ora si riferisca esplicitamente all'atteggiamento che si deve avere per adottare realmente la teoria mimetica. Nonostante le diverse sfumature, non stiamo parlando di conversioni molto differenti, né tanto meno di conversioni tra loro separate. La propria teoria mimetica, ricordiamolo, è stata definita da Girard come una «teoria cristiana»¹¹ (benché non escluda dalle sue fonti testi di altre religioni, e benché la sua assunzione di per sé non porti ad aderire a un credo religioso), teoria che si avvale delle opere di grandi autori di romanzi e che ha anche come fondamentale ambito di analisi quello antropologico, così come i risultati del settore filosofico e di quello epistemologico. Nessun tipo di conversione escluderebbe gli altri e, senza implicarsi necessariamente, un tipo di conversione potrebbe facilitare gli altri. In realtà, siamo noi a parlare di tipi, non Girard, in quanto egli, quando parla della conversione in diverse opere, lo fa con impostazioni diverse, e insieme agli aggettivi «romanzesca», «religiosa», o in un contesto antropologico ed epistemologico. Questi sono i motivi che ci fanno stabilire i differenti tipi di «conversione».

René Girard, pensatore interdisciplinare (studioso di critica letteraria, mitologia, antropologia, scienza delle religioni, teologia ...), ha elaborato una teoria della natura umana che dà un'importanza fondamentale all'imitazione (*teoria mimetica*), sostenendo, con Aristotele, che l'essere umano è l'animale imitatore per eccellenza, benché vada oltre la mimesis di rappresentazione. Parte della mimesis di acquisizione include l'imitazione dei desideri (desiderio mimetico o triangolare di un oggetto X, ispirato da un modello Y, e non puramente lineare) come elemento principale dell'ontogenesi umana e della filosofia del soggetto. Anche a livello filogenetico, la teoria di Girard collega il mimetismo alla crescente capacità e plasticità cerebrale e al fallimento del regime degli schemi etologici e istintivi che caratterizzerebbero gli altri animali. La mimesis sarebbe legata ai processi di ominizzazione e umanizzazione: alla creazione, all'apprendimento e alla trasmissione della cultura, al linguaggio, ai riti e alle proibizioni ... in particolare ai sacrifici religiosi, alla violenza e al sacro. Inoltre, la speciale capacità mimetica dell'essere umano sarebbe una speciale attitudine alla violenza incontrollata che, in assenza di un controllo istintivo, avrebbe nella catarsi (vissuta attraverso il meccanismo del capro espiatorio) il suo dispositivo paradigmatico all'interno delle comunità umane¹².

Gli esseri umani, ieri, oggi e sempre, manterrebbero la capacità di imitazione, la loro forma di desiderare mimeticamente, «copiando» gli uni dagli altri i propri desideri, fungendo mutuamente da modelli e competendo per gli stessi oggetti del desiderio. Perdurerebbe anche la tendenza alla ricerca di vittime per scaricare la violenza su di loro,

¹¹ R. Girard *Achever Clausewitz*, Carnets Nord, Paris 2007, p. 204.

¹² A. Moreno Fernández, *Descripción y fases del mecanismo del chivo expiatorio*, in «Éndoxa», n. 32 (2013), pp. 191-206. <http://e-spacio.uned.es/revistasuned/index.php/endoxa/article/view/6414/pdf>.

essendo tali vittime usate dai membri di un gruppo per fortificare i vincoli sociali. Di contro alla tentazione di interpretare il mimetismo umano come qualcosa di puramente alienante e determinista, il tema della conversione si presenta come un'irrinunciabile chiave di lettura ermeneutica per interpretare meglio la teoria mimetica, come un invito ad assumere la natura desiderante, mimetica e conflittuale condivisa dagli esseri umani, riconoscendone l'ambiguità.

1. La conversione romanzesca

Nella teoria mimetica, l'unico modo possibile per far fronte alle rivalità e ai conflitti violenti e, quindi, per conquistare una certa libertà e autonomia, è farsi carico di come siamo, conoscendo – e non ignorando – le leggi e le dinamiche del desiderio e del suo mimetismo. In questo senso, in Girard c'è un appello alla presa di coscienza della nostra natura umana. Troviamo questa idea, benché in un modo più radicale e con conseguenze di maggiore portata, nelle diverse formulazioni della conversione che l'autore espone più o meno nitidamente. La presa di coscienza e la conversione si possono relazionare tra loro in maniera ricorsiva, in modo da poter andare da una all'altra e viceversa.

In senso generale, Girard dice che la conversione significa «che per noi è necessario accettare la natura mimetica del desiderio», poiché, altrimenti, «ricadiamo nella vecchia opposizione tra autentico e inautentico, che è la sola visione che possiamo avere quando il desiderio mimetico non è stato riconosciuto come tale. La persona "inautentica" è quella che segue le direttive degli altri, mentre quella "autentica" desidera in maniera autonoma. Abbiamo già visto che questo individualismo è menzognero, illusorio. La sola maniera di superare questa illusione è vivere una conversione che ci porti a rivedere la nostra propria credenza religiosa e che porti con sé una comprensione maggiore della natura mimetica del nostro desiderio. Nel mio primo libro, ho chiamato questa conversione la "verità romanzesca", in opposizione alla "menzogna romantica"»¹³. Girard afferma di prendere questa espressione da Marcel Proust, e che essa è strettamente legata alla tensione tra il desiderio e la rinuncia, tensione attraverso la quale passano i romanzieri, i quali dopo la riflettono nelle loro opere¹⁴. Come arriva Girard a questa idea della «conversione romanzesca»? Ci riferiamo all'epoca in cui Girard lavora coi testi letterari e, di contro alla moda imperante, decide di incentrarsi sui grandi classici. Anche di contro all'uso intellettuale dominante, preferisce fare attenzione più alle loro somiglianze che alle loro

¹³ R. Girard, *Los orígenes de la cultura*, Trotta, Madrid, 2004, pp. 170-171 (tr. it. *Origine della cultura e fine della storia*, Raffaello Cortina, Milano 2003)

¹⁴ R. Girard, *La conversion de l'art*, cit., pp. 8 e 9.

differenze. Scopre così come i grandi romanzieri coincidano su un aspetto principale: l'esistenza di una o più opere in cui si mostra un processo di conversione romanzesca¹⁵.

Benché Girard in altre citazioni non parli esplicitamente di «conversione», possiamo certamente, dopo avere identificato la «verità romanzesca» con la «conversione», fare la stessa cosa col «genio romanzesco», poiché l'autore associa la rivelazione della natura del desiderio da parte dei romanzieri con un'esperienza del proprio superamento personale, che essi portano a termine, e che è il risultato di una lotta interiore, riflessa nel romanzo. Secondo l'autore, siamo davanti a due prospettive. La prima è ingannevole e conserva l'illusione che l'eroe possa realizzarsi lasciandosi condurre dal desiderio. È la prospettiva che avrebbe rinchiuso l'autore in un proposito sterile, da desiderio frustrato a desiderio frustrato, portandolo a desiderare quello che non poteva ottenere e a smettere di desiderare quello che otteneva, fino a naufragare in quella che Girard chiama «anomia post-mimetica»¹⁶. L'autore dice di scoprire la seconda prospettiva alla fine del romanzo, a partire dal momento finale della conversione¹⁷. Girard pone molto attenzione su Proust, poiché il suo caso di conversione gli sembra paradigmatico. Inoltre, crede che questo romanziero avesse coscienza dell'unità del genio romanzesco e delle concordanze tra i finali dei romanzi classici. Girard riconosce che, in un certo senso, non fa altro che sviluppare le sue intuizioni¹⁸, e che questo l'ha aiutato molto a forgiare la sua propria nozione di «conversione romanzesca»¹⁹.

Le lotte interiori dei grandi romanzieri si vedrebbero riflesse, soprattutto, in una o in alcune delle loro opere, che segnerebbero, come dicevamo, un prima e un dopo della loro produzione letteraria, benché non ci sia uniformità nelle forme in cui questa ha luogo,

¹⁵ «Nella mia opera sul romanzo europeo, ho voluto mostrare che, nei più grandi romanzieri, esiste un'opera chiave, a volte due, a volte di più, le cui conclusioni, senza essere uniformi, rivelano tutte un stesso modello facilmente riconoscibile; tutte riproducono lo schema della morte e della resurrezione. Questo schema è troppo banale per essere sempre significativo, ma può succedere che lo sia, rimandando allora all'esperienza in questione, così essenziale alla grandezza delle grandi opere che gli autori sono irresistibilmente indotti a farvi qui allusione, generalmente nel luogo dell'opera che risponde meglio a questo scopo, la conclusione. In *Menzogna romantica e verità romanzesca*, ho dato a queste conclusioni simboliche il nome di "conversioni romanzesche", ma il fenomeno trascende tutte le distinzioni letterarie e non si limita solamente al romanzo». R. Girard, *Shakespeare: les feux de l'envie*, cit., p. 413.

¹⁶ R. Girard, *La conversion de l'art*, cit., p. 196.

¹⁷ «Questa prospettiva permette al romanziero di correggere le illusioni del suo eroe, e di commisurar gli l'energia creativa di cui ha bisogno per scrivere il suo romanzo. Questa prospettiva mette completamente in questione la prima, tuttavia, senza rivelare alcun risentimento. Anche se Proust non ha mai fatto ricorso al vocabolario del peccato, questa nozione è implicitamente presente. L'esplorazione del passato somiglia molto al vero pentimento. Il tempo perso è pieno di idolatria, di gelosia, di invidia e di snobismo; tutto questo sfocia in un immenso senso di vacuità». *Ibidem*.

¹⁸ R. Girard, *Mentira romántica y verdad novelesca*, Anagrama, Barcelona 1985, p. 272 (tr. it. *Menzogna romantica e verità romanzesca*, Bompiani, Milano 1981).

¹⁹ R. Girard, *La conversion de l'art*, cit., p. 199.

dipendendo da ogni autore. Quello che qui ci interessa, tuttavia, non è un'analisi letteraria comparativa – rimandiamo all'opera di Girard – bensì presentare i punti generali e le conclusioni a cui arriva l'autore in relazione ai nostri obiettivi. La conversione romanzesca supporrebbe sempre il ripudio di un'opera precedente da parte del romanziere, che in seguito scopre come mediocre, benché la riprenda e torni a lavorare su di essa²⁰. Le opere nuove, dopo la conversione, sarebbero un riflesso di una lotta interiore che si è conclusa con una vittoria sull'amor proprio, che è anche una confutazione della filosofia moderna e romantica dell'Io²¹. In questo modo, la nozione di conversione darebbe all'opera un passato e un futuro, una profondità temporanea che i romanzi non possederebbero senza il processo di conversione. Così, la seconda prospettiva, quella dello scrittore convertito e pentito, provoca una presa di distanza rispetto al passato e all'opera fatta²².

La rinuncia del romanziere è dolorosa e finirebbe, inesorabilmente, per riconoscere nel suo mediatore un proprio simile. Benché Girard parli, a volte, di una «vittoria sul desiderio», questa si «indefinitamente penosa»²³, o di «uscita dal desiderio»²⁴, non pensiamo che con questo egli dica che lo scrittore convertito non desidera più, né tanto meno che non desidera più mimeticamente, benché nel caso dei primi scritti la sua posizione ammetta ancora l'esistenza del desiderio spontaneo stendhaliano. Sembrano più precise le espressioni «vittoria sull'amor proprio» o «rinuncia al fascino e all'odio», nel momento capitale della creazione romanzesca, espressioni che sarebbero presenti in tutti i romanzi geniali²⁵. All'autore di *Menzogna romantica e verità romanzesca* sembra più che opportuno utilizzare la parola «conversione» per rendere conto di questi processi vissuti dagli scrittori. E, nel caso di Proust, gli sembra «indispensabile», poiché

²⁰ *Ibidem*, p. 18. R. Girard, *Critiques dans un souterrain*, cit., p. 6.

²¹ «Una vittoria sull'amor proprio ci permette di discendere profondamente nell'Io, e ci offre, contemporaneamente, la conoscenza dell'Altro. A una determinata profondità, il segreto dell'Altro non differisce dal nostro proprio segreto. È concesso tutto al romanziere quando arriva a questo Io più vero di quello di cui tutto il mondo fa ostentazione. È l'Io che vive dell'imitazione, inginocchiato davanti al mediatore. Questo Io profondo è un Io universale, perché tutto il mondo vive di imitazione, perché tutto il mondo vive inginocchiato davanti al mediatore». R. Girard, *Mentira romántica y verdad novelesca*, cit., p. 268.

²² R. Girard, *La conversion de l'art*, cit., p. 199.

²³ R. Girard, *Mentira romántica y verdad novelesca*, cit., p. 270.

²⁴ R. Girard, *La conversion de l'art*, cit., p. 196.

²⁵ R. Girard, *Mentira romántica y verdad novelesca*, cit., p. 269. «Le grandi creazioni romanzesche sono sempre il frutto di un fascino superato. L'eroe si riconosce nel rivale odiato; rinuncia alle "differenze" che l'odio suggerisce. [...] Tutte le facoltà di un spirito liberato dalle sue contraddizioni si uniscono in un unico impulso creatore. Un Don Chisciotte, una Emma Bovary o un Charlus non sarebbero tanto grandi se non fossero il frutto di una sintesi tra le due metà dell'esistenza che l'orgoglio riesce quasi sempre a tenere separate. [...] L'arte del romanziere è una *epoché* fenomenologica. Ma l'unica *epoché* autentica è quella di cui i filosofi moderni non ci parlano mai; è sempre vittoria sul desiderio, è sempre vittoria sull'orgoglio prometeico». *Ibidem*, p. 270.

descriverebbe, a suo giudizio, in maniera molto veritiera la «commozione²⁶ della sua vita e il balzo di creatività che gli hanno permesso di diventare quel grande scrittore che altrimenti non sarebbe potuto essere. Tutto, nella vita e nella leggenda di Marcel Proust, corrisponde allo schema della conversione. Egli è entrato nella letteratura proprio come alcuni entrano nella religione²⁷. In questo modo, l'«essenza» dell'arte dei geni romanzeschi, denominati anche «scrittori» del mimetismo, sarebbe il conflitto mimetico che hanno superato. Le loro opere sarebbero in contrasto con una concezione pienamente ottimista delle relazioni umane, che potrà essere più suadente e umana, ma che per Girard riflette il fariseismo più crudele²⁸.

1.1 *L'interpretazione congiunta di vite e opere*

La «conversione romanzesca» sarebbe legata a un presupposto discusso, tanto nella critica letteraria quanto nell'interpretazione della storia del pensiero filosofico: la rilevanza del legame tra la biografia dell'autore e la sua opera. L'impegno di Girard verso questo postulato è palese. Lo mostra in maniera lampante, senza fare un passo indietro davanti a chi difende la posizione contraria, e in maniera simile alla «dottrina dell'uomo in carne e ossa» di Miguel de Unamuno, secondo la quale, dietro alla filosofia kantiana o al pensiero di W. James, pulsa, attraverso i loro esempi, la vita degli uomini Kant e William James. In questo modo, la biografia sarebbe indispensabile per spiegare il loro pensiero e quello di tutti i filosofi²⁹. Nel caso di Girard, c'è un'affermazione concreta, riferita al sapere mimetico, la cui vera acquisizione, al di là di un mero apprendimento, rimarrebbe vincolata in maniera indefettibile a un'esperienza esistenziale, come vedremo di nuovo nella conversione «religiosa» e in quella «epistemologica»: «Ogni opera che riproduce la verità mimetica delle relazioni umane affonda necessariamente le sue radici in un'esperienza spirituale»³⁰.

E su questo terreno non bisognerebbe scartare il fatto che l'avvocato de *La Caduta* o il medico de *La Peste* sono in una certa misura una rappresentazione allegorica del loro

²⁶ Il testo originale parlava di «bouleversement», che possiamo tradurre tanto con «commozione» quanto con «cambiamento radicale».

²⁷ R. Girard, *La conversion de l'art*, cit., pp. 196-197.

²⁸ R. Girard, *Shakespeare: les feux de l'envie*, cit., p. 119.

²⁹ Unamuno, come Girard, pretende di parlare degli esseri umani senza che il livello della riflessione tolga la concretezza dell'umano, benché il secondo pretenda anche di costruire un discorso antropologico di portata universale. Anche Unamuno si mostra critico verso l'analisi psicologica positivista applicata all'arte letteraria, che si scontra con la pretesa unamuniana di farsi integralmente carico dell'essere umano (preoccupazione condivisa anche da Girard). M. de Unamuno, *Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos*, Alianza, Madrid 2003, pp. 21-23, 27.

³⁰ R. Girard, *Shakespeare: les feux de l'envie*, cit., p. 413.

creatore. Girard respinge l'accusa secondo cui la sua affermazione deriva da un'ingenua confusione tra lo scrittore e la sua opera: «La paura di cadere nella "trappola" dalla biografia non deve essere un pretesto per evitare i veri problemi di fondo che suscita la creazione letteraria»³¹. Ci si lamenta del fatto che il coinvolgimento della vita di un scrittore nella sua opera viene spesso considerato come qualcosa che sta fuori del campo della critica. La nozione di coinvolgimento personale, a suo giudizio, non sarebbe stata mai così poco di moda come al giorno d'oggi, poiché essa si oppone alla concezione predominante della letteratura come «gioco verbale». Siamo davanti a uno dei versanti della critica di Girard verso una visione filosofica ed epistemologica «linguisticista» che dissolve l'accesso alla realtà, sotto il prisma del suo «realismo razionale»³².

Per il fondatore della teoria neomimetica, i romanzieri emergono come tali dalla discontinuità tra due tipi di testi, nell'esperienza acquisita tra l'uno e l'altro. Ma, di che cosa si serve per garantire questa affermazione? Asserisce che sono la logica elementare e l'analisi comparata dei testi che lo obbligano a concludere che lo scrittore, servendosi dei suoi personaggi, allude a un'esperienza dalla quale deve passare. Davanti all'obiezione secondo cui è impossibile che di ciò ci sia un garante irrecusabile, perché ogni garante sarebbe ingenuamente intra-testuale o extra-testuale, Girard risponde che c'è una terza possibilità, che è la sua, un garante inter-testuale, e che l'analisi comparata è essenziale e primaria³³. Non si tratterebbe, pertanto, di una mera «opinione» o «credenza», né tanto meno di un'ipotesi «autobiografica» attribuita gratuitamente, ma di esperienze spirituali che Girard dice di percepire e che sarebbero deduzioni ricavate dai testi³⁴. La grandezza di un scrittore, come rivelatore del mimetismo umano, dovrebbe implicare che, a un certo punto della sua attività, sappia accettare il crollo delle differenze che costituiscono il proprio sistema di auto-justificazione (la radicale separazione tra l'io e gli altri), a scapito del suo «ego mimetico». Questo non sarebbe possibile con l'adozione di una mera posa, ma implicherebbe, necessariamente, «il verificare, non teoricamente bensì nella sua stessa carne, la verità delle parole rivolte da san Paolo ai Romani (II,1): *sei inescusabile, chiunque tu sia, o uomo che giudichi; perché mentre giudichi gli altri, condanni te stesso; infatti, tu che giudichi, fai le medesime cose*»³⁵.

³¹ R. Girard, *Critiques dans un souterrain*, cit., p. 141.

³² Paradossalmente, quegli stessi soggetti che sono stati accusati da Girard di negare ogni rilevanza alla *mimesis* ora la accetterebbero per difendere la propria causa, ricorrendo, contro la tesi che collega la vita dell'autore alla sua opera, al fatto che gli scrittori sono degli imitatori così bravi da poter copiare molti stati d'animo differenti senza mai averli vissuti. Questo è sicuramente vero, dice Girard, ma non sarebbe tutta la verità, e le verità parziali gli risultano ingannevoli. A suo avviso, quello che un genuino scrittore cerca è «rappresentare il suo proprio stato d'animo». R. Girard, *Shakespeare: les feux de l'envie*, cit., p. 412.

³³ R. Girard, *Critiques dans un souterrain*, cit., pp. 16-18.

³⁴ R. Girard, *Shakespeare: les feux de l'envie*, cit., p. 412.

³⁵ *Ibidem*, pp. 412-413.

1.2 *Di che cosa sono fatti i romanzieri?*

Alcune delle domande che possono passare per la testa sono: chi sono questi scrittori a cui succede questo processo di conversione?, perché succede a loro?, di che pasta sono fatti?, sono molto differenti dal resto degli esseri umani? René Girard offre alcune risposte a queste domande, benché non siano le uniche. Un modo di rispondere alla questione consiste nell'utilizzare per gli autori geniali un termine di Girard, che riunisce le diverse caratteristiche che li renderebbero degli esseri particolari, benché non radicalmente diversi dagli altri. Malgrado l'essere umano sia l'animale imitativo per eccellenza, i grandi romanzieri sarebbero, a loro volta, degli esseri umani mimetici per eccellenza. Inoltre, si renderebbero conto di ciò e sarebbero capaci di mostrarlo nelle loro opere. Cervantes, Shakespeare, Proust, Stendhal, Dostoevskij ... avrebbero in comune l'essere «iper-mimetici». Secondo Girard, la maggioranza di tutti i «rivelatori del desiderio mimetico» erano degli esseri «triangolari»³⁶. Per le persone iper-mimetiche sarebbe difficile individuare una via di mezzo tra l'idealizzazione e la profanazione di persone e cose. Tanto la sopravvalutazione quanto la sottovalutazione di qualcosa o di qualcuno, dato l'iper-mimetismo, sarebbero facilmente suscettibili di essere adottate attraverso le dicerie o le opinioni degli altri, generando atteggiamenti estremi di idolatria e di rifiuto. Anche questi atteggiamenti sarebbero associati, nella loro oscillazione, all'insicurezza delle persone iper-mimetiche³⁷.

Girard ritiene che il sapere mimetico al servizio delle dinamiche del desiderio sia pernicioso e controproducente: «Se l'oggetto non è abbastanza lontano da chi lo guarda, se questi non arriva a separarsi sufficientemente da esso, la luce prodotta dall'ipercoscienza mimetica diviene troppo abbagliante per risolversi in certezza. Una macchia cieca cresce al centro della visione, ed essa suppone che l'intuizione mimetica, senza perdere la sua validità intrinseca, diventa inutile per chi la possiede – e perfino peggio, se la pone sempre al servizio del desiderio. Essa aggrava la sua angoscia e rinforza le sue illusioni»³⁸. Siamo davanti al paradosso del fatto che si può essere più lucidi e, contemporaneamente, più ciechi. Cioè, si può essere in grado di riconoscere che i nostri desideri sono mediati in una relazione di rivalità da un modello, che contemporaneamente abbiamo per ostacolo e, invece di uscire da questa mediazione,

³⁶ *Ibidem*, p. 371. Joyce, Proust, Shakespeare, e anche Racine, Molière, Dostoevskij o Nietzsche sarebbero persone particolarmente mimetiche (*Ibidem*, p. 372). Benché questo termine non venga utilizzato in *Menzogna romantica e verità romanzesca*, Girard esprime in questa opera la stessa idea quando afferma che «il romanziere è fondamentalmente l'essere del desiderio più intenso» (R. Girard, *Mentira romántica y verdad novelesca*, cit., p. 205). Ciò, lungi dall'essere una benedizione, trascina verso gli oggetti più nulli del desiderio il romanziere, prigioniero delle influenze mediatrici dei suoi modelli.

³⁷ R. Girard, *Shakespeare: les feux de l'envie*, cit., p. 109.

³⁸ *Ibidem*, p. 373.

cercare di non farlo, perseverando ostinatamente in essa. Girard si riferisce a questo fenomeno come al masochismo associato al desiderio metafisico³⁹ (desidero di essere, di essere come l'altro).

Da un altro punto di vista più costruttivo, benché si possa pensare che quanto più mimetica è una persona, tanto maggiore è la sua ignoranza del proprio mimetismo, Girard espone il paradosso secondo il quale, benché ciò sia indubbio, al tempo stesso, le possibilità di conoscenza di tale persona sarebbero perfino maggiori. Sarebbe il caso di tutti i grandi scrittori del desiderio mimetico che l'autore chiama «ipermimetici»: «Qualche ipermimetico è nella condizione migliore per riconoscersi manipolato da un desiderio, che è il suo solo in apparenza»⁴⁰. Un'imitazione più intensa; una suscettibilità maggiore di vedersi influenzati dagli altri come da nostri modelli; un loro maggior apprezzamento, così come la potenza delle aspettative e il desiderio di essere come loro, renderebbero la situazione incline a fallimenti più profondi. Le delusioni più gravi, a differenza di quelle più leggere che si danno nelle persone meno mimetiche, situerebbero chi le patisce in uno stato più propenso alla messa in questione della sua imitazione e dei suoi modelli del desiderio⁴¹.

1.3 *Il prima e il dopo della conversione romanzesca*

Ci sarebbe nei romanzieri, come in chiunque altro, una propensione a cancellare tutto quello che mette in questione la concezione di se stessi come individui autonomi⁴² e, al tempo stesso, una pretesa di sfuggire dalla propria debolezza attraverso la falsa divinità degli altri⁴³. Come i loro eroi del romanzo, desidererebbero assorbire l'essere dei mediatori dei loro desideri, aspettandosi dal loro possesso una metamorfosi radicale del proprio essere, che, come in Proust, si può presentare sotto la forma «di un desiderio di *iniziazione* a una vita nuova: vita sportiva, vita semplice, vita "disordinata". Il repentino prestigio di un modo di esistenza sconosciuto al narratore va sempre unito all'incontro con un essere che desti il desiderio»⁴⁴. Il soggetto desiderante vuole trasformarsi così nel suo mediatore e rubargli il suo essere di cavaliere perfetto o di seduttore irresistibile⁴⁵.

³⁹ R. Girard, *Mentira romántica y verdad novelesca*, cit., p. 163.

⁴⁰ R. Girard, *Les origines de la culture*, cit., pp. 92-93.

⁴¹ R. Girard, *Mentira romántica y verdad novelesca*, cit., pp. 84-85.

⁴² R. Girard, *Shakespeare: les feux de l'envie*, cit., p. 97.

⁴³ R. Girard, *Mentira romántica y verdad novelesca*, cit., p. 254.

⁴⁴ *Ibidem*, p. 53.

⁴⁵ *Idem*. L'eroe proustiano, l'eroe dostoevskijano, e potremmo dire anche Don Chisciotte e tanti altri personaggi, sognerebbero di assimilare l'essere del mediatore, trasformarsi nell'*Altro*, senza cessare di essere sé stessi. Per Girard il perché di questo desiderio di fusione con l'*Altro*, modello adorato, che in seguito può

L'orgoglio romantico degli autori, precedente alla loro conversione, denuncia senza impaccio la presenza del mediatore negli altri, pretendendo di «stabilire la propria autonomia sulle rovine delle pretese rivali»⁴⁶. Anche l'adozione di idee politiche, filosofiche o religiose sarebbe frequentemente associata allo scontro e all'odio, sotto l'influsso del desiderio metafisico. Il pensiero fungerebbe così da strumento al servizio della concorrenza metafisica e dell'ascesi del desiderio⁴⁷.

Gli effetti della conversione, o nei termini dostoevskijani, o del recupero proustiano del tempo perso o della delusione spagnola cervantiniana e donchisciottesca, supporrebbero un shock nella vita del romanziere che trasparirebbe nelle trame romanzesche e nella propria conversione degli eroi. Il genio romanzesco si farebbe notare quando la verità de «gli Altri» si trasforma nella verità dell'eroe, che sarebbe quella del proprio romanziere. Troveremmo allora nei romanzi, da parte degli eroi: assunzione della propria colpevolezza, morte dell'orgoglio, nascita all'umiltà e alla verità⁴⁸. La genialità di Dante, Cervantes e di altre menti privilegiate sarebbe legata, dunque, «all'abbandono del pregiudizio individualista»⁴⁹. L'esperienza romanzesca distruggerebbe un mito di sovranità personale costruito sulla dipendenza e sulla servitù verso gli altri, grazie alla fusione fino ad allora impossibile tra «l'osservazione» e «l'introspezione»⁵⁰.

essere detestato, risiede nel fatto di sperimentare «una ripugnanza invincibile verso la propria sostanza». *Ibidem*, p. 24.

⁴⁶ *Ibidem*, p. 40.

⁴⁷ *Ibidem*, p. 144.

⁴⁸ *Ibidem*, p. 40.

⁴⁹ R. Girard, *Critiques dans un souterrain*, cit., p. 180.

⁵⁰ *Ibidem*, p. 17. Nei suoi saggi di critica letteraria, Girard continua a rendere conto nelle sue analisi delle opere dei differenti autori, di quelle che secondo lui dimostrerebbero il prima e il dopo della conversione, del passaggio dalla menzogna romantica, occultata dal triangolo mimetico del desiderio, alla verità romanzesca che lo rivela. Così, il «vero» Dostoevskij comincerebbe, dopo *Memorie dal sottosuolo*, essendo *Delitto e castigo* il romanzo centrale (R. Girard, *La conversion de l'art*, cit., p. 199), a creare personaggi che somiglierebbero allo scrittore che egli è stato, arrivando a poco a poco a racchiudere nelle sue opere la relazione ossessiva della quale fu vittima e mostrando in esse un «sapere letterario». Analogamente, la discontinuità verrebbe supposta in Camus con *La Caduta*, che inaugurerebbe una serie di opere che rappresenterebbero una critica a quelle precedenti, di contro al primo Camus di *Lo Straniero*, che scommetteva ancora sulla falsa dicotomia tra l'«Io» del «buon criminale» e «gli Altri» (R. Girard, *Critiques dans un souterrain*, cit., pp. 8-14). La *Caduta* sarebbe un'opera maestra ignorata, che rinuncia alla visione del mondo espressa ne *Lo straniero*, non a causa di una scoperta empirica, ma di «una specie di conversione» (*Ibidem*, p. 155). *Molto rumore per nulla* sarebbe l'opera shakesperiana a partire dalla quale la produzione letteraria dell'autore metterebbe in scena un desiderio più maturo e approfondito di quello delle prime opere. Gli eroi delle opere successive «percepiscono chiaramente aspetti del desiderio che i personaggi precedenti erano incapaci di cogliere. Hanno più esperienza e possono anticipare gli effetti del principio mimetico, mentre questo coglieva i suoi predecessori di sorpresa. Ma questa conoscenza superiore non mette fine alle loro difficoltà; non li libera dal loro desiderio; la loro maggiore consapevolezza aggrava perfino la loro condizione,

Girard ritiene che ci sia specialmente un luogo che evidenzia, non solo l'unità della creazione dei grandi romanzieri, ma anche il processo di conversione da essi vissuto e il suo esito. Si tratta dei finali dei romanzi, che meriterebbero per questo una menzione particolare, menzione che ci servirà da ponte per trattare la conversione religiosa, così come la vede il pensatore franco-americano. Nelle conclusioni delle grandi opere romanzesche, ci imbatteremmo in una vera conversione degli eroi che, paradossalmente, trionfarebbero nella sconfitta. Nel rimanere senza forze, devono in primo luogo affrontare la loro disperazione e il loro niente⁵¹. Il tipo di relazioni con gli altri e con se stesso generate dal desiderio metafisico, tipo caratteristico delle relazioni di prossimità coi mediatori del desiderio, verrebbe sorpassato da una nuova relazione con gli altri e con se stesso, sopravvenuta con la conversione, che andrebbe al di là delle opposizioni romantiche tra solitudine e socialità⁵².

Nelle opere romanzesche il potere dell'illusione romantica sullo scrittore, precedente alla conversione, corrisponderebbe all'illusione dell'eroe che, alla fine, si rivelerebbe come tale. Gli eroi si libererebbero solo al termine dell'opera, e questa liberazione significherebbe una morte dell'io romantico e una resurrezione nella verità romanzesca. È per questo, afferma Girard, che «la morte e la malattia sono sempre fisicamente presenti nella conclusione e che esse hanno sempre il carattere di una liberazione gioiosa. La conversione finale dell'eroe è una trasposizione dell'esperienza fondamentale del romanziero, della sua rinuncia ai propri idoli, cioè della sua metamorfosi spirituale. Marcel Proust rivela pienamente, ne *Il tempo ritrovato*, un significato sempre presente ma velato nei romanzi precedenti»⁵³. Questa morte all'io del romanziero sarebbe una nascita alla creazione romanzesca che raccoglierà l'esperienza dell'autore. Le rivelazioni dei finali dei

è ciò per una ragione molto semplice: è al servizio del desiderio» (R. Girard, *Shakespeare: les feux de l'envie*, cit., p. 107). Lo «spirito di conversione» presente, soprattutto, nella seconda metà de *Il racconto d'inverno*, non sarebbe un capriccio artistico, ma un autentico abbandono del cinismo di altre opere (*Ibidem*, p. 411). Nel caso di Stendhal, la sua conversione si vedrebbe riflessa ne *Il Rosso ed il Nero*. Quello che va da *Jean Santeuil* a *Alla ricerca del tempo perduto* rappresenterebbe in Proust la conversione romanzesca e il ripudio dell'opera precedente (R. Girard, *La conversion de l'art*, cit., p. 18). La sua conversione avrebbe fatto di lui un genio (*Ibidem*, p. 198). Nel caso di Flaubert, la sua conversione si vedrebbe riflessa in *Madame Bovary*. Tutti questi autori condividerebbero nei loro itinerari biografici e letterari una conversione che si esprime in un'opera principale o «romanzo di conversione». L'elenco delle opere e degli autori non è chiuso, e Girard ammette che ci sono altri autori e opere, benché non siano romanzesche. Tra gli autori cita il romanziero George Eliot (*Ibidem*, p. 199).

⁵¹ «Questo sguardo tanto temuto, questo sguardo che è la morte dell'orgoglio, è un sguardo salvatore. Tutti i finali romanzeschi fanno pensare al racconto orientale il cui eroe si aggrappa al bordo di una scogliera; esausto, finisce per lasciarsi cadere nell'abisso. Si aspetta di schiantarsi al suolo, ma l'aria lo sostiene; la gravità è stata abolita. Tutti i finali dei romanzi sono delle conversioni. Nessuno può metterlo in dubbio» (R. Girard, *Mentira romántica y verdad novelesca*, cit., p. 265).

⁵² R. Girard, *Mentira romántica y verdad novelesca*, cit., pp. 265-266.

⁵³ R. Girard, *Critiques dans un souterrain*, cit., p. 182.

romanzi illuminerebbero, dunque, il cammino percorso: «L'opera è essa stessa retrospettiva; è contemporaneamente il racconto e la ricompensa della metamorfosi spirituale»⁵⁴. Il legame tra vita e opera dell'autore verrebbe illustrato specialmente nei finali romanzeschi: «Bisogna riservare il titolo di eroe del romanzo al personaggio che trionfa sul desiderio metafisico in una conclusione tragica, che così si converte in uno *capace di scrivere il romanzo*. L'eroe e il suo creatore corrono separati durante tutto il romanzo, ma si uniscono nel finale»⁵⁵. Girard prende in considerazione specialmente i finali legati alla morte, tra cui quello di Don Chisciotte. Si lamenta del fatto che questo, così come i finali dostoevskijani, non sono molto apprezzati e che a entrambi vengono rimproverati gli stessi difetti, essendo questi tacciati di essere artificiali, convenzionali o sopraggiunti alle opere⁵⁶.

Ma anche Girard comprende l'ostilità dei critici romantici, poiché nella conclusione tutti gli eroi contraddirebbero con chiarezza le loro vecchie idee, che sarebbero quelle dei critici romantici, affermando l'unità di un stesso principio interpretativo che sta al di sopra delle differenze⁵⁷. Nell'ora della morte, l'uomo dirige il suo sguardo verso la contemplazione della sua esistenza perduta⁵⁸. La dinamica del desiderio e la sua verità sarebbero la morte, ma la morte non sarebbe la verità dell'opera romanzesca⁵⁹. Sulla base di analogie e paragoni, Girard ritiene che l'agonia dell'eroe Don Chisciotte assomiglia molto a quella di Stepan Trofimovich: «La passione cavalleresca è presentata come un'autentica *possessione* dalla quale il moribondo si vede per fortuna, anche se tardivamente, liberato. La lucidità riconquistata permette a Don Chisciotte, come a Stepan Trofimovich, di ripudiare la loro esistenza precedente: "Ora ho un giudizio libero e chiaro,

⁵⁴ *Idem*.

⁵⁵ R. Girard, *Mentira romántica y verdad novelesca*, cit., p. 268.

⁵⁶ A suo avviso, né Dostoevskij né Cervantes (né Stendhal) hanno rovinato le loro opere né sono prigionieri di una censura, né interiore (attribuita al primo), né esteriore (come il supposto fatto di aver ceduto alla pressione inquisitoria da parte del secondo con una conclusione «conformista» volta ad «addormentare» i sospetti ecclesiastici). *Ibidem*, pp. 263-264.

⁵⁷ «Don Chisciotte rinuncia ai suoi cavalieri, Julien Sorel alla sua ribellione e Raskolnikov al suo superuomo. In ogni occasione, l'eroe rinnega la chimera che accresceva il suo orgoglio. È sempre questa chimera quella che l'interpretazione romantica esalta. I critici non vogliono ammettere che si sono sbagliati; perciò, hanno bisogno di difendere il fatto che il finale è indegno dell'opera che incorona. Le analogie tra i grandi finali romanzeschi distruggono *ipso facto* tutte le interpretazioni che minimizzano la loro importanza. Appare un fenomeno unico, e dobbiamo spiegarlo con un stesso principio. È la rinuncia al desiderio metafisico ciò che costituisce l'unità dei finali dei romanzi. L'eroe moribondo condanna il suo mediatore: "Ora sono nemico di Amadigi di Gaula e di tutta l'infinita schiera dei suoi discendenti ... ora, per misericordia di Dio, facendo tesoro dei miei sbagli, li detesto". Condannare il mediatore è rinunciare alla divinità e, quindi, all'orgoglio. Il declino fisico dell'eroe esprime e contemporaneamente dissimula questa mortificazione dell'orgoglio». *Ibidem*, p. 265.

⁵⁸ *Ibidem*, p. 268.

⁵⁹ *Ibidem*, p. 261.

senza le ombre scure dell'ignoranza che su di esso posero la mia amara e continua lettura dei detestabili libri delle cavallerie. Ora conosco le loro assurdità e i loro inganni, e non mi pesa, però questa delusione è arrivata così tardi che non mi lascia tempo per riparare, di leggere altri libri che siano luce dell'anima"»⁶⁰. Il caso di Trofimovich avrebbe una speciale risonanza religiosa⁶¹, benché molti critici si rifiutino di soffermarsi sulle conclusioni religiose di Dostoevskij⁶².

Girard, invece, non solo non si rifiuta di soffermarsi sugli aspetti e sui simboli religiosi dei romanzi, ma li analizza anche con dettaglio. Collega i simboli della morte e della resurrezione (morte alla menzogna romantica, all'io, all'amor proprio e all'orgoglio, e resurrezione alla verità romanzesca, all'umiltà, alla messa in questione della dicotomia tra l'«io» e «gli altri») che, come Don Chisciotte, si situano intorno all'agonia e alla morte degli eroi, con la nozione di sacrificio e con il suo schema della morte e della resurrezione. Ma qui la forma sarebbe paradossalmente invertita, e la sua sostanza non sarebbe sacrificale: «Invece di un trasferimento sul capro espiatorio, abbiamo esattamente all'inverso il ritorno del soggetto su sé stesso, una vera e propria autocritica»⁶³.

L'autore de *Il capro espiatorio* continua a vedere elementi concomitanti con la spiritualità cristiana nei finali dei romanzi e nel loro simbolismo, associato alla morte e alla resurrezione, come in Shakespeare, Proust o Dostoevskij⁶⁴. Non ha alcun problema ad ammettere l'apparente banalità dei grandi finali romanzeschi, la loro goffaggine o la loro poca abilità retorica. Tuttavia, sottolinea la loro non convenzionalità e la loro bellezza di contro alla posizione che avrebbero i critici, specialmente quelli romantici. Ritiene che la conversione in punto di morte, al di là del fatto che possa sembrare un finale facile, sia, prendendo un termine teologico, «una discesa quasi miracolosa della grazia romanzesca», e che di nuovo miri all'unità della creazione di ogni romanzo geniale⁶⁵. Il pensatore vuole

⁶⁰ *Ibidem*, p. 262.

⁶¹ *Ibidem*, p. 261.

⁶² *Ibidem*, p. 262. Sulla visione girardiana di Dostoevskij, si veda anche l'epilogo all'edizione americana di *Du double à l'unité [Resurrection from the Underground. Feodor Dostoevskij]*, The Crossroad Publishing Company, New York 1997, p. 143-165]: «Le désir mimétique dans le souterrain», in: R. Girard, *La Voix méconnue du réel. Une théorie des mythes archaïques et modernes*. Grasset, Paris 2002, pp. 199-225.

⁶³ R. Girard, *Shakespeare: les feux de l'envie*, cit., p. 413.

⁶⁴ Girard evidenzia che, anche attraverso Proust, avrebbe scoperto le somiglianze tra le trasformazioni estetiche e letterarie dei romanzi e la conversione intesa in termini cristiani. R. Girard, *La conversion de l'art*, cit., pp. 194-195. Fa queste affermazioni soprattutto in rapporto al caso proustiano, ma esse, pur non avendo un contenuto chiaramente cristiano, si applicherebbero anche al finale del *Conte d'hiver* di Shakespeare. R. Girard, *Shakespeare: les feux de l'envie*, cit., pp. 414-415. Rispetto all'analisi del simbolismo cristiano dei romanzi e, in particolare, rispetto all'analisi delle analogie e delle coincidenze tra la conversione romanzesca e la conversione cristiana spiccano di nuovo, soprattutto, *Menzogna romantica e verità romanzesca* e *Critiques dans un souterrain*.

⁶⁵ R. Girard, *Mentira romántica y verdad novelesca*, cit., p. 278.

andare oltre l'alternativa che, o concede al simbolismo cristiano un ruolo meramente ornamentale se il romanziere non è cristiano, o lo dichiara apologetico quando lo è, superando la barriera tra l'esperienza estetica e l'esperienza religiosa, al di là dei pregiudizi⁶⁶.

In diversi gradi, che vanno da un minimo, rappresentato da Flaubert, a un massimo, esemplificato da Dostoevskij (nel mezzo rimarrebbero Stendhal o Cervantes), la conversione sarebbe sempre presente negli autori studiati nell'opera girardiana. E, con maggiore o minore intensità, tutti iscriverebbero le loro opere dopo la conversione nell'archetipo dantesco e agostiniano⁶⁷. L'esistenza nel mondo e la spirale discendente appaiono come una necessaria «discesa agli Inferi» imprescindibile per la rivelazione finale, discesa che si trasforma in un successivo movimento ascendente senza ritorno: «Questa è, evidentemente, la struttura de *La Divina Commedia*. E senza dubbio bisogna risalire più in alto ancora, per definire l'archetipo della forma romanzesca, fino alle *Confessioni* di san Agostino, prima opera la cui genesi è davvero iscritta nella forma»⁶⁸.

In definitiva, l'autore di *La violenza e il sacro* non cercherebbe di imporre ai romanzi alcuna etichetta o visione ad essi estranea, né tanto meno una funzione apologetica nei

⁶⁶ «Una critica davvero "scientifica" rinuncerebbe a tutti questi giudizi aprioristici e osserverebbe le sorprendenti convergenze nei diversi finali dei romanzi. [...] i problemi della creazione verrebbero presentati sotto una luce nuova. Non sottrarremo all'opera dostoevskijana tutte le sue meditazioni religiose. Scopriremo, per esempio, ne *I fratelli Karamazov*, alcuni testi molto preziosi per lo studio della creazione romanzesca, come quelli di *Le temps retrouvé*. E comprenderemo finalmente che il simbolismo cristiano è universale, perché è l'unico capace di comunicare l'esperienza romanzesca. Bisogna, perciò, osservare questo simbolismo da una prospettiva romanzesca». R. Girard, *Mentira romántica y verdad novelesca*, cit., pp. 279-280. «Anche qui non si ricorre mai ai dati biografici separati dalle opere. Come si può e si deve parlare dell'esperienza romanzesca senza uscire dai testi, si può e si deve parlare del cristianesimo di Dostoevskij, dato che, sul piano che qui interessa, le due cose sono equivalenti». R. Girard, *Critiques dans un souterrain*, cit., p. 19. Uno dei risultati di questa analisi comparativa è dato dall'esempio di questa frase del vangelo di Giovanni: «Se il chicco di grano caduto in terra non muore, rimane solo; se invece muore, produce molto frutto». Questa frase non appare solo in vari episodi de *I fratelli Karamazov*, ma anche in Proust. Tuttavia, a giudizio di Girard, oltre a servire come epigrafe per l'opera dostoevskijana, questa frase giovannea potrebbe servire per tutti i finali dei romanzi, che avrebbero sullo sfondo in ultima istanza la morte e la resurrezione, la rinuncia alla trascendenza deviata e l'aspirazione alla trascendenza verticale. R. Girard, *Mentira romántica y verdad novelesca*, cit., pp. 280-281; *Critiques dans un souterrain*, cit., p. 19.

⁶⁷ Girard cita in particolare il caso di Dostoevskij, che nei suoi grandi romanzi si accorderebbe specialmente al modello della conversione cristiana. R. Girard, *Critiques dans un souterrain*, cit., p. 133-134.

⁶⁸ *Ibidem*, p. 182. «Questo libro è il primo e il più grande esempio di opera nella doppia prospettiva. Dobbiamo considerarlo come la prima grande autobiografia letteraria, in un senso che il mondo antico non poteva comprendere». R. Girard, *La conversion de l'art*, cit., pp. 199-200. Le *Confessioni*, aggiunge Girard, avrebbero a loro volta per modello gli stessi Vangeli e i discepoli che comprendono il messaggio di Gesù e si convertono solo dopo la Resurrezione e durante la Pentecoste.

confronti del cristianesimo⁶⁹. Per quanto riguarda i romanzi geniali in generale, Girard dice che la sua intenzione non è di ricavare una teologia ma «una fenomenologia dall'opera romanzesca». Afferma di non voler cristianizzare superficialmente i romanzieri e che sarebbe più o meno d'accordo con Lucien Goldmann sul fatto che né la conversione finale di Don Chisciotte, né quella di Julien Sorel sono l'accesso alla trascendenza verticale, ma «semplicemente la presa di coscienza della vanità, del carattere degradato, non solo della ricerca precedente ma anche di ogni speranza, di ogni ricerca possibile»⁷⁰.

Le conversioni romanzesche, sia degli eroi dei romanzi che dei loro autori, non mettono in scena necessariamente, dietro al simbolismo cristiano, un'esperienza spirituale religiosa o cristiana (nel caso di Dostoevskij, a Girard sembra chiaro che sia stato così). Tuttavia, abbiamo anche mostrato analogie e coincidenze. Passiamo ad affrontare, ora, le considerazioni che Girard fa in particolare sulla conversione religiosa cristiana. Ripetiamo che l'autore, spesso, non traccia una linea di demarcazione precisa tra l'esperienza o conversione romanzesca e quella religiosa⁷¹. Qui, cercheremo di presentarla in maniera più definita ai fini di una migliore esposizione, ma senza dimenticare ciò che è stato detto. La stessa cosa avverrà quando esporremo la conversione epistemologica.

2. La conversione religiosa

Abbiamo visto come nei grandi romanzieri, la loro conoscenza del mimetismo, il loro atteggiamento e comportamento davanti alla vita e la loro creazione romanzesca sono legati tra di loro. Come vedremo nella «conversione epistemologica», le possibili vie per una maggiore emancipazione personale non sono meramente intellettualistiche, in quanto, alla luce della teoria mimetica, dovrebbero essere associate a una conversione esistenziale. Inoltre, senza di essa, non ci sarebbe una corretta comprensione della teoria: «Se ci trovassimo interamente prigionieri della circolarità mimetica del desiderio e ci

⁶⁹ Ciononostante, in un contesto più ampio, Girard afferma che «dalla "conversione romanzesca" di *Menzogna romantica e verità romanzesca*, tutti i miei libri sono più o meno apologie esplicite del cristianesimo. Mi piacerebbe che questo fosse ancora più esplicito». R. Girard, *Achever Clausewitz*, cit., p. 18.

⁷⁰ R. Girard, *Critiques dans un souterrain*, cit., p. 182.

⁷¹ In effetti, verso il finale di *Menzogna romantica e verità romanzesca*, in linea con un commento sul finale dei *Fratelli Karamazov*, Girard afferma che «le ultime distinzioni tra l'esperienza romanzesca e l'esperienza religiosa sono abolite. Ma la struttura dell'esperienza non è cambiata». R. Girard, *Mentira romántica y verdad novelesca*, cit., p. 282. In *Achever Clausewitz*, dice che i grandi scrittori sono arrivati a comprendere il modello mimetico mediante «esperienze singolari che paragonerebbe, come quella di Hölderlin, a esperienze religiose. Proust è una specie di santo, da questo punto di vista, così come Stendhal e Cervantes». R. Girard, *Achever Clausewitz*, cit., p. 233.

piacesse uscire da essa, sarebbe necessario conoscere questo cambiamento radicale che i credenti chiamano “conversione”⁷².

Come si è già mostrato, l'autore de *L'antica via degli empi* lega esplicitamente la sua concezione della letteratura con la visione cristiana della conversione, soprattutto attraverso il simbolismo cristiano dei finali dei grandi romanzi. Per comprendere meglio la specificità della conversione cristiana, si dovrebbero valutare meglio le somiglianze e le differenze tra i simboli cristiani e le conclusioni romanzesche. Di seguito, mostreremo le distinzioni e le precisazioni terminologiche che Girard fa in *La conversion de l'art* e anche nei diversi accenni che molte delle sue opere abbozzano su questo tema.

All'inizio, l'autore espone ciò che ritiene essere la «concezione classica», secondo la quale la conversione non è volontaria, in quanto alluderebbe all'intervento di Dio nella propria vita, conversione che comporterebbe per il cristiano la sua esperienza più forte come credente, uno strano senso di prossimità a Dio che commuove la sua vita: «Diventare credente sotto l'azione di una forza irresistibile che non può venire da sé stessi, ma solamente da Dio»⁷³. Girard riconosce che l'essere cristiano non è condizione sufficiente né necessaria per vivere questa esperienza, anche se ciò, a suo parere, non implicherebbe il fatto che la profondità dell'esperienza religiosa dei cristiani che non l'hanno avuta sia minore. La nozione di conversione godrebbe di un gran prestigio religioso, e bisognerebbe tenere conto che i Vangeli la mettono in primo piano, e che questo termine sarebbe la parola chiave per leggere i testi di san Paolo, come la sua idea dell'uomo nuovo e il tema della salvezza per la fede come conversione radicale. Tuttavia, Girard mette in guardia dai problemi che sollevano, per descrivere questa esperienza, sia la parola di radice latina «conversione» sia la parola greca «metanoia». Benché l'autore osservi che ci sono dizionari che attribuiscono a sant'Agostino l'originalità nell'uso di *conversio* in senso cristiano, questa parola non si troverebbe nelle *Confessioni* – precisamente dove racconta la sua conversione – e apparirebbe solo una volta ne *La Città di Dio*⁷⁴.

Il problema consisterebbe nel fatto che il senso di *conversio* non coincide per niente con quello che noi diamo a «conversione», neppure con quello agostiniano. Il termine significa «compiere un giro completo», «una piena rivoluzione, che finisce per indirizzarci al nostro punto di partenza». Tuttavia, la conversione cristiana sarebbe radicalmente differente, poiché non ci condurrebbe nuovamente all'inizio, non essendo circolare. Girard pensa che il senso latino sia quello tipicamente pagano, legato alla visione pagana della

⁷² R. Girard, *La conversion de l'art*, cit., p. 190.

⁷³ *Ibidem*, pp. 190-191.

⁷⁴ Secondo Girard, appare solo ne *La Città di Dio* (VII, 33), per la prima e ultima volta e «in un'espressione riferita agli sforzi di Satana per impedire che ci convertiamo al vero Dio». *Ibidem*, p. 191.

storia, del tempo circolare e ripetitivo che evoca l'eterno ritorno⁷⁵. La parola latina designerebbe azioni e processi reversibili, come la traduzione di un testo in un'altra lingua o le metamorfosi mitologiche. Invece, l'adozione cristiana di questo termine avrebbe implicato una modificazione delle sue connotazioni, passando a significare un fenomeno lineare il cui finale non si conosce. Un cambiamento irreversibile che si dà una volta per tutte, che non contempla un ritorno al punto di partenza e dove il finale rimane aperto a un futuro imprevedibile. Riguardo alla parola greca *metanoia*, Girard ci dice che sono state le chiese di lingua greca a usarla per la prima volta, per designare un certo tipo di penitenza. Benché non definisca un movimento circolare, non equivarrebbe alla conversione cristiana, dato che il suo senso sarebbe troppo debole: «*Meta-noeo* significa in greco "cambiare visione"; "cambiare parere a proposito di una cosa che sembrava decisa"; "avvedersi troppo tardi di un errore, quando ormai non possiamo fare niente". Di conseguenza, *metanoia* può volere dire "pesare", ma non evoca per niente il pentimento associato alla domanda che Paolo intese sulla via di Damasco: "Perché mi perseguiti?"»⁷⁶. A giudizio del vincitore del premio Médicis, la conversione cristiana tocca così profondamente da trasformare una volta per tutte, da provocare un «rinascere». Sarebbe un fenomeno così potente da non permettere di tornare indietro. Alluderebbe alla nostra natura di esseri accidentali, secondo la quale girare in tondo sarebbe peggio che morire. La conversione cristiana sarebbe più di un ritorno alla virtù, più di un pentimento, di un recupero d'energia o di una rivoluzione. Sarebbe qualcosa di più di una qualunque altra parola con la particella "re-", che suggerisse il ritorno a un stato precedente e che ci limiterebbe a una visione circolare della vita: «La conversione cristiana connota un cambiamento effettivo che ci permette uscire dal circolo»⁷⁷.

⁷⁵ «Questa concezione ricorda l'Eterno Ritorno, che si trova nei *Purana* e, per altri versi, in Oriente; e di queste concezioni troviamo delle varianti in alcuni filosofi presocratici in Grecia, in particolare Anassimandro, Eraclito ed Empedocle». *Ibidem*, p. 192.

⁷⁶ *Ibidem*, pp. 192-193.

⁷⁷ *Ibidem*, p. 193. Per evidenziare la profondità e la gravità che secondo Girard i cristiani conferiscono alla nozione di conversione e, così, per comprenderla, l'autore presenta l'episodio dell'eresia donatista agli inizi del cristianesimo: «I donatisti erano cristiani dell'Africa del Nord del secolo IV che prendevano così sul serio la conversione che, dopo il periodo delle persecuzioni, rifiutarono di reintegrare nella Chiesa coloro che non erano stati sufficientemente eroici da accettare il martirio, e che avevano abiurato. Per loro, la conversione cristiana era una cosa così fondamentale che non poteva giungere che una sola volta nella vita. Non c'era una seconda opportunità. Quelli che non avevano il coraggio di affrontare i leoni del circo a Roma, di morire gioiosamente per la loro fede, non erano degni di essere cristiani. La loro visione della conversione al cristianesimo era così esaltata che l'idea stessa della sua ripetizione sembrava loro blasfema. Ai loro occhi, questa ridicolizzava la fede cristiana. I donatisti furono condannati dalla Chiesa, ed essi si erano certamente sbagliati dal punto di vista dei Vangeli e del cristianesimo ortodosso. Se il loro assolutismo si fosse applicato a Pietro, nella notte in cui Gesù fu arrestato e dopo che egli lo aveva rinnegato tre volte, Pietro non sarebbe stato reintegrato nella comunità. Non sarebbe mai diventato capo della Chiesa. I donatisti si sbagliavano. Condannare la loro intransigenza era senza dubbio la migliore soluzione per la Chiesa nascente, tuttavia la

Girard non è né gnostico né intellettualista, benché si possano riscontare delle analogie tra lui e i movimenti di pensiero che ci sono dietro a queste categorie. Non è neanche, nonostante il suo forte pessimismo, un autore tragico. Proprio il tema della conversione evidenzerebbe, oltre all'incapacità dell'intelletto di affrontare da solo la vita e i problemi, una porta aperta al di là del fatalismo. Girard pensa a questo senza perdere di vista l'urgente attualità: «Probabilmente il puro sapere è la cosa più precaria di tutte. Inoltre, non implica automaticamente un cambiamento nella nostra concezione del mondo. Prendiamo come esempio il disastro ecologico che ci minaccia. Forse, quando saremo sull'orlo del precipizio, smetteremo finalmente di usare l'automobile. A dire il vero, non sono neanche sicuro di ciò. Da sola la razionalità non è sufficiente per questo tipo di cambiamenti. Intervengono sempre altre questioni: interessi concreti, e anche atteggiamenti religiosi, benché oggi non li riconosciamo più come tali»⁷⁸. Un altro frammento che insiste sulla stessa idea è il seguente: «In realtà, nessun tentativo puramente intellettuale, nessuna esperienza di tipo filosofico potrà mai procurare a un individuo la più piccola vittoria sul desiderio mimetico e sulla passione vittimaria; si produrranno solo rimozioni e fenomeni di sostituzione, che forse daranno agli individui l'impressione di una tale vittoria. Affinché ci sia progresso, anche minimo, è necessario trionfare sul disconoscimento vittimario nell'esperienza intima, e questo trionfo, affinché non rimanga lettera morta, deve portare almeno alla messa in questione di ciò che possiamo chiamare nostro "io", nostra "personalità", sotto cui stanno le nostre relazioni interindividuali»⁷⁹. Una messa in questione che seguirebbe quanto esemplarmente realizzato dai romanzieri al riguardo della "menzogna romantica".

In linea con queste considerazioni, J. M. Oughourlian si appella a Girard parlando esplicitamente di «conversione». Al riguardo, egli sottolinea la porosità tra i diversi ambiti del sapere e anche tra questi e il religioso, oltre a caratterizzare la conversione del cristianesimo come quella che avrebbe una maggiore ripercussione sul campo epistemologico, che approfondiremo successivamente, ma di cui segnaliamo già adesso la connessione col terreno esperienziale e religioso: «*J. M. Oughourlian*: se ho ben compreso, non può esistere una conoscenza reale del desiderio mimetico e dei meccanismi vittimari, nella nostra epoca, senza per lo meno una spaccatura di quello che in noi rimane strutturato o che cerca per lo meno di strutturarsi di nuovo in funzione di quello stesso desiderio e di quegli stessi meccanismi. Questo vuole dire che il sapere di cui parliamo fin dall'inizio di queste conversazioni, benché possa ricevere la qualifica di

loro influenza su grandi cristiani come Tertulliano ci dà un'idea di quanto fosse importante la nozione di conversione in questo primo periodo del cristianesimo». *Ibidem*, pp. 193-194.

⁷⁸ G. Groot, *Emociones de segunda mano. Conversación con René Girard*, in G. Groot, *Adelante, ¡contradígame! Filosofía en conversación*, Ed. Sequitur, Madrid 2008, p. 69.

⁷⁹ R. Girard, *El misterio de nuestro mundo*, Sígueme, Salamanca 1982, pp. 438-439 (tr. it. *Delle cose nascoste sin dalla fondazione del mondo*, Adelphi, Milano 1983, NdT).

scientifico, risulta davvero accessibile solo attraverso un'esperienza paragonabile a quella che da sempre è stata chiamata *conversione* religiosa. / R. Girard: può darsi che questo non sia così strano come sembra. Perfino sul terreno della natura, che non oppone ai progressi del sapere tanti ostacoli quanto l'uomo, si dà sempre, in quei progressi che assicurano le metamorfosi decisive, un passaggio da un mondo mentale a un altro, un elemento che altri osservatori qualificano regolarmente come "mistico", non comprendendo la sua natura e la sua necessità. La cosa più strana è che nel mondo in cui viviamo, e davanti al fatto che il testo giudeo-cristiano evidenzia i meccanismi fondamentali di ogni ordine culturale, il processo di conversione, nonostante sia analogo nella sua forma e in alcuni degli elementi del suo simbolismo a quello di tutte le religioni precedenti, supporrà necessariamente conseguenze sempre più radicali sotto l'aspetto del sapere, primo della natura e dopo della cultura»⁸⁰.

Girard considera la trascendenza non solo come un'apertura, ma anche come un presupposto teorico con forza esplicativa, il che va anche a scapito della sua considerazione come pensatore tragico⁸¹. Non credere nella colpevolezza della vittima emissaria è per Girard qualcosa che si può attribuire a un'intelligenza superiore, che sarebbe il Dio del cristianesimo (benché la messa in questione della religione sacrificale si darebbe anche in misura minore in altre tradizioni), e che ispirerebbe gli uomini rendendoli coscienti di ciò, «convertendoli»: «Quando abbiamo un capro espiatorio, non sappiamo che ce l'abbiamo. Quando sappiamo che ce l'abbiamo, cadiamo dalle nuvole, ci stupiamo del fatto che ci siamo sbagliati colpevolmente, scopriamo la nostra inconsapevole partecipazione alla violenza ingiusta. È quello che fa Pietro dopo la sua negazione, è quello che fa Paolo sulla via di Damasco. La maggioranza degli uomini sarebbero incapaci di fare tanto. È per questo che i cristiani pensano che la chiaroveggenza in questo ambito non può essere puramente umana. È il difensore soprannaturale delle vittime che ispira, quello che Giovanni chiama il Paraclito, lo Spirito di Gesù e di suo Padre»⁸². Riguardo ai miracoli, l'autore ritiene che il maggiore sia quello

⁸⁰ *Ibidem*, pp. 439-440. Lo scambio di opinioni continua a essere interessante, approfondendo la ricchezza e la diversità delle forme della conversione, che, in un'epoca secolarizzata, può prescindere da ogni divinità e perfino andare contro di essa, benché ci sembri che oggi si devii verso una lassezza riguardo alla conversione, di contro ad altri discorsi che sarebbero più accurati. *Ibidem*, p. 440.

⁸¹ «L'irrazionalità, come la violenza mimetica, non si lascia mai sottomettere razionalmente. Per questo, occorrerebbe una forza superiore a quella della propria umanità. O, per dirlo in altro modo, la realtà religiosa può essere solo corretta da *sé stessa*. Il meccanismo del capro espiatorio può essere solo smentito dal "Servo dei Dolori" di Isaia, o da Gesù Cristo. Credo che nello "smascheramento" del desiderio mimetico ci siano aspetti che non si possono spiegare a partire dal proprio desiderio mimetico: il migliore esempio di ciò sarebbe la nozione evangelica di amore. [...] La cosa singolare del cristianesimo è che i primi adepti *non* credevano nella colpevolezza di Gesù Cristo, mentre il meccanismo del capro espiatorio dipende precisamente da questo fatto». G. Groot, cit., p. 70.

⁸² R. Girard, *Les origines de la culture*, cit., p. 268. Girard sottolinea le conversioni di Pietro e Paolo: «C'è [...] una coscienza cristiana di questo assassinio [il crimine fondatore]. Le due più grandi conversioni, quella di

dell'intelligibilità dei miti in virtù dei Vangeli⁸³. Portato forse, da un lato, dal suo pessimismo circa la natura umana, e dall'altro, dalla propria esperienza religiosa di conversione, insiste sul fatto che dall'esposizione che della natura umana e delle relazioni intersoggettive mimetiche fanno i Vangeli si inferirebbe un'intelligenza superiore che avrebbe ispirato gli autori delle scritture evangeliche⁸⁴. In ogni caso, nonostante si possa contare sulla «rivelazione evangelica» circa la violenza umana e i suoi meccanismi, nonostante l'approfondimento e la consapevolezza del suo messaggio, continueremo, riconosce Girard, a promuovere e ad applicare lo schema delle persecuzioni e della selezione vittimaria. Qui ci imatteremmo di nuovo nella natura «caduta» dell'essere umano e nella sua propensione alla violenza, ma anche nella libertà umana e nella libera scelta del bene o del male. Conteremmo, dunque, sulla possibilità della restaurazione dei sacrifici vittimari, conoscendo l'innocenza delle vittime, e in opposizione frontale al messaggio cristiano.

A suo giudizio, accusiamo il cristianesimo di colpevolizzarci, in quanto attribuisce agli uomini la violenza che essi hanno sempre proiettato sulle loro divinità. Ma il cristianesimo non sarebbe solo la religione che ci fa guardare allo specchio della nostra violenza, provocando il disagio di farci sentire colpevoli. Il messaggio cristiano e la sua proposta di conversione richiederebbero da parte nostra l'assunzione di responsabilità rispetto alla nostra propensione al conflitto e alla nostra rinuncia alla violenza⁸⁵. Girard, benché sia cosciente che la sua fede sia indimostrabile, assicura, contemporaneamente, che essa non è sola, in ragione dell'accordo fondamentale tra la fede e l'intelligenza affermato dalla tradizione cristiana. Tuttavia, preferisce, per compiere la propria opera, guardare ai Vangeli piuttosto che a san Tommaso o ad Aristotele⁸⁶. Comunque, a giudizio di Girard, non soltanto le culture e la specie umana sarebbero debitorici, nei processi filogenetici e ontogenetici, di forme di violenza strutturale. Egli sostiene che l'autentico significato del peccato originale sarebbe questo: «Che tutti gli esseri umani sono ugualmente colpevoli –

Pietro e quella di Paolo, sono analoghe: sono la stessa coscienza di avere partecipato a un assassinio collettivo. Paolo era lì quando lapidarono Stefano. Il viaggio verso Damasco si aggiunge a questo linciaggio, che l'ha potuto solo angosciare terribilmente. I cristiani comprendono che la Passione ha reso inoperante l'assassinio collettivo. È per questo che, lungi dal ridurre la violenza, la Passione la moltiplica. L'islamismo avrebbe compreso molto presto tutto ciò, ma nel senso del jihad». R. Girard, *Achever Clausewitz*, cit., p. 363. In un altro luogo, Girard enfatizza il ruolo della grazia e dello Spirito al di sopra dell'azione individuale in queste conversioni: «Non è arrogante chi si scopre un persecutore, perché in un certo modo sa di non essere colui che si scopre un persecutore, ma colui che è stato illuminato da una luce che non è umana». M. L. Martinez, *Hacia una antropología de la frontera. R. Girard entrevistado por M. L. Martinez*, in «Anthropos», n. 213 (2006), pp. 24-25.

⁸³ R. Girard, *El chivo expiatorio*, Anagrama, Barcelona 1986, p. 214 (tr. it. *Il capro espiatorio*, Adelphi, Milano 1987, NdT)

⁸⁴ *Ibidem*, pp. 214-215.

⁸⁵ R. Girard, *Achever Clausewitz*, cit., p. 139.

⁸⁶ R. Girard, *Cuando empiecen a suceder estas cosas*, cit., pp. 110-11.

colpevoli, si intende, di designare capri espiatori»⁸⁷. Il peccato sarebbe anche la «resistenza alla rivelazione» che, per Girard, necessariamente si esteriorizza nella persecuzione odiosa al proprio e autentico Dio, che, come rivelatore, andrebbe a «turbare i nostri piccoli piani più o meno conciliabili coi nostri demoni familiari»⁸⁸. L'unico comandamento evangelico, che prende il posto delle leggi religiose precedenti, sarebbe per Girard: «Rinuncia alle rappresaglie e alla vendetta sotto tutte le sue forme»⁸⁹.

Girard ritiene che il tipo di presa di coscienza che realizzano i discepoli di Gesù, mediante la quale ammettono il loro ruolo di persecutori o di soggetti implicati nella violenza persecutoria, è equivalente al processo chiamato «conversione cristiana», che si esemplificherebbe in maniera paradigmatica nei casi che abbiamo già annotato (Pietro, dopo avere rinnegato Gesù, e Paolo, dopo il viaggio verso Damasco): «Paolo non fu in condizioni di comprendere la propria violenza prima di sentire dalla bocca di Gesù una domanda incredibile: "Saulo, Saulo, perché mi perseguiti?" (*Atti degli Apostoli*, 9, 3-7)»⁹⁰. Girard insiste sul ruolo della grazia in questo processo e, rivolgendosi alla speculazione teologica, la concepisce come principalmente associata alla Resurrezione e alla Pentecoste, ritenendo che questa grazia Pietro e Paolo non la ricevettero mentre Cristo era in vita⁹¹. Senza la grazia, Girard non si spiega il cambiamento avvenuto in alcuni discepoli incapaci di comprendere gli insegnamenti del loro maestro: «Essi non sono realmente convertiti; non lo è lo stesso Pietro, che è tuttavia capace di riconoscere il Messia in Gesù. Gli apostoli non comprendono granché, ascoltando Gesù. O meglio, comprendono male. Credono in un Messia trionfante sul modello davidico, piuttosto che in un Messia sofferente alla maniera del Servitore di Yahvé nel secondo Isaia. È solamente dopo la morte e la resurrezione di Gesù che essi possono comprendere ciò che avevano solo sentito»⁹².

Girard vede nella rinuncia all'amor proprio una caratteristica fondamentale del processo di conversione. Prendere coscienza di come il nostro orgoglio ci separa da noi stessi e dagli altri significherebbe assumere una visione più giusta della realtà, verso l'unità di una visione religiosa che, a suo giudizio, è «l'unica universale»⁹³. Le tre maniere

⁸⁷ R. Girard, *Shakespeare: les feux de l'envie*, cit., p. 395.

⁸⁸ R. Girard, *El chivo expiatorio*, Anagrama, Barcelona 1986, p. 274.

⁸⁹ R. Girard, *Shakespeare: les feux de l'envie*, cit., p. 344.

⁹⁰ R. Girard e G. Vattimo, *Christianisme et modernité*, Flammarion, Paris 2009, p. 143.

⁹¹ R. Girard, *La conversion de l'art*, cit., p. 200.

⁹² *Ibidem*.

⁹³ È l'orgoglio quello che «mantiene sepolti in profondità i brutti ricordi; è l'orgoglio quello che ci separa da noi stessi e dall'altro; le nevrosi individuali e le strutture sociali oppressive appartengono essenzialmente all'orgoglio indurito, pietrificato. Prendere consapevolezza dell'orgoglio e della sua dialettica significa rinunciare a una visione parziale della realtà, significa superare la divisione delle conoscenze particolari verso l'unità di una visione religiosa, [seule universelle] l'unica universale». R. Girard, *Critiques dans un souterrain*, cit., p. 133.

con cui Girard si riferisce alla conversione, al di là delle loro diverse sfumature, mostrano come il biografico, il letterario, il religioso e lo scientifico non sono compartimenti stagni, ma vasi comunicanti. Per questo motivo, egli assicura che la fede nella resurrezione ha certamente a che vedere con la conoscenza di una verità antropologica. Dio avrebbe resuscitato Gesù dichiarandolo innocente, rivelando, contemporaneamente, la falsa colpevolezza delle vittime sacrificali, oltre a farci vedere l'implicazione di tutti nella violenza. Questa considerazione ci avvicina a ciò che potremmo chiamare la «conversione epistemologica». Sarebbe la condizione previa e necessaria per assumere, interpretare e applicare correttamente la teoria mimetica, e consisterebbe nel riconoscere se stesso come imitatore e persecutore. Nel seguente passaggio di un'intervista, la questione non è slegata dai contenuti della fede cristiana, tuttavia, in un senso generale, si può anche parlare di conversione senza impegnarsi in una fede concreta: «M. S. B. [Maria Stella Barberi] – Lei affermerebbe che la fede nella resurrezione condiziona la conoscenza di una verità puramente antropologica? / R. G. – Certamente. Recentemente, Schwager ha sottolineato che, dal mio punto di vista, la conversione è condizione previa della conoscenza. Effettivamente, io dico che per conoscere la vittima espiatoria si ha bisogno di una specie di conversione, perché significa conoscere se stesso come persecutore. [Qui si citano i casi di Pietro e Paolo] [...]. / M. S. B. – C'è una conoscenza di sé distinta dalla conoscenza di sé come persecutore? / R. G. – Indubbiamente no. Allo stesso tempo, è necessario sapere che la nozione di capro espiatorio è paradossale, anche nel senso più banale: poiché li vediamo dappertutto, denunciando apertamente i persecutori. Ma non ci sentiamo mai personalmente implicati nel meccanismo del capro espiatorio. L'esperienza dei capri espiatori è universale come esperienza oggettiva, ed eccezionale come esperienza soggettiva. Nessuno dirà: "Accidenti, non mi ero reso conto, ma sono un persecutore". Apparentemente, tutto il mondo partecipa a questo fenomeno, salvo ciascuno di noi»⁹⁴.

3. La conversione epistemologica

Sull'argomento, affronteremo congiuntamente due ambiti principali: quello dello svelamento e della delegittimazione dei meccanismi sacrificali (co-attuati dal cristianesimo e dalla modernità senza essere nessuno dei due esenti da contraddizioni) e quello della messa in questione della concezione del soggetto moderno e dell'impostazione epistemica che concepisce una separazione fittizia tra l'io e gli altri. In entrambi i casi, e qui risuona di nuovo un certo intellettualismo girardiano, il disconoscimento, l'ignoranza, l'inconsapevolezza o *méconnaissance* sarebbero gli avversari. Ma l'autore è cosciente non

⁹⁴ R. Girard, *Aquel por el que llega el escándalo*, Caparrós, Madrid 2006, pp. 70-71 (tr. it. *La pietra dello scandalo*, Adelphi, Milano 2004).

solo della grande difficoltà che comportano le successive lotte contro di essi, tanto che non ci sarebbe mai una vittoria totale e permanente, ma anche del fatto, che pure Girard ammette, che lo scontro non si verifica solo a livello intellettuale, ma anche a livello pre-riflessivo (paure, pregiudizi, sentimenti, insicurezza ...) e fin contro se stessi⁹⁵.

Nell'introduzione all'*Origine della cultura*, gli intervistatori di Girard, P. Antonello e J. C. de Castro, sottolineano la rilevanza del concetto di conversione, come presupposto scientifico di rilevanza epistemologica per la teoria mimetica. In effetti, una delle diciture dei sottoparagrafi dell'introduzione ha per titolo «Epistemologia e conversione»⁹⁶, e sono significative le prime parole del titolo della traduzione inglese di questa opera: *Evolution and conversion*⁹⁷. Una delle chiavi di lettura ermeneutiche che difendiamo per interpretare nel complesso l'opera di Girard pensa di vedere in essa una valutazione della modernità. E, in questo senso, tra le altre questioni, va sottolineata la messa in discussione della filosofia moderna del soggetto e degli ideali di libertà e di autonomia. Una problematica legata anche a quella della conversione, come così segnalano Antonello e De Castro, quando parlano della nozione di conversione romanzesca come critica esplicita del soggetto e dell'autonomia che esso presuppone: «Tra i diversi cortocircuiti concettuali che René Girard propone, uno dei più provocatori su cui ritorna in queste interviste è l'idea di "conversione", questa volta non intesa come un semplice evento esistenziale, ma come un vero e proprio presupposto scientifico. Bandito per molto tempo da ogni riflessione filosofica, questo termine diviene in effetti epistemologicamente cruciale nel quadro della teoria mimetica. Come possiamo già leggere in *Menzogna romantica e verità romanzesca* (1962) (sic), questa nozione si impone innanzitutto come una critica esplicita del soggetto, cioè della presupposta autonomia dell'individuo moderno rispetto alla pletera di modelli con cui deve interagire»⁹⁸.

La tendenza a crederci liberi quando prendiamo le nostre decisioni e il presupposto teorico di un soggetto autonomo rimarrebbero tuttavia molto radicati in noi. Questo presupposto sarebbe ancora operativo come «individualismo metodologico» in numerose discipline, come le scienze economiche: «Razionalizzare la posizione del soggetto è una pratica frequente alla quale la teoria mimetica rivolge una critica globale. Convertirsi significa pertanto essere pienamente coscienti che siamo sempre preda del desiderio mimetico e che le nostre scelte non sono così libere come crediamo. La teoria mimetica ha pertanto una dimensione etica, grazie alla quale percepiamo i limiti dei nostri comportamenti e della nostra conoscenza. [...] Il concetto di conversione rifiuta ogni semplificazione, poiché mette in questione la separazione fittizia tra soggetto e oggetto dell'investigazione antropologica: noi siamo *allo stesso tempo* soggetti e oggetti del

⁹⁵ R. Girard (et alii) *Sanglantes origines*, Flammarion, Paris 2011, pp. 18-19.

⁹⁶ R. Girard, *Les origines de la culture*, cit., p. 17.

⁹⁷ R. Girard, *Evolution and conversion: dialogues on the Origins of Culture*, Continuum, London 2008.

⁹⁸ R. Girard, *Les origines de la culture*, cit., p. 17.

desiderio mimetico. Riconoscere la teoria girardiana significa accettare una serie di presupposti che hanno conseguenze dirette per il soggetto che parla, significa utilizzare la propria esperienza per sondare nei fatti la plausibilità dell'ipotesi in questione. Ma l'autoindulgenza verso i nostri comportamenti mimetici e le nostre storie di persecuzioni personali ci impediscono spesso di cominciare, anche in privato, a mettere in discussione queste prospettive»⁹⁹.

Dopo l'introduzione al testo, lo stesso Girard afferma che comprendere la teoria mimetica implica che riconosciamo il nostro proprio comportamento mimetico, superando così la rottura tra soggetto e oggetto di studio, la quale implicherebbe deficit conoscitivi. Benché Girard non lo espliciti, vediamo che questa posizione lo avvicina, per esempio, al programma forte della sociologia della conoscenza scientifica, punto di inflessione tra la sociologia classica della scienza e i nuovi studi sociali della scienza¹⁰⁰. Così come lo avvicina all'autoanalisi dell'osservazione che si serve dell'investigazione etnografica, secondo cui dobbiamo mettere in questione il nostro lavoro e le nostre conclusioni, tenendo conto non solo del pregiudizio degli informatori o della popolazione o gruppo oggetto di studio, ma anche di ciò che ci è proprio¹⁰¹. È degna di nota, inoltre, nella seguente citazione, l'inseparabilità prima accennata tra le diverse discipline della conoscenza, che rientrano anche negli ambiti scientifici e religiosi, e la propria vita: «Non ci può essere separazione netta tra l'osservatore e l'oggetto di osservazione; tutti siamo implicati nel meccanismo. La teoria mimetica esige una "comprensione esistenziale", se vogliamo coglierne tutto il significato. È importante ritornare qui su un aspetto epistemologico legato a questa teoria, e che riprende la questione di Castoriadis nel nostro dibattito su *L'auto-organizzazione* [si veda capitolo V]: gli aspetti religiosi e scientifici sono inseparabili, perché nella loro essenza, tanto la religione quanto la scienza hanno come compito quello di *comprendere*. In effetti, la religione è una scienza dell'uomo. E questa comprensione richiede il coinvolgimento del soggetto nel sistema mimetico. Il rifiuto di coinvolgere il soggetto genera problemi epistemologici ed errori: il

⁹⁹ *Ibidem*, p. 19.

¹⁰⁰ Potremmo istituire un parallelismo con l'apertura definitiva di «quei compartimenti chiusi che tenevano separate le serene acque della scienza e le turbolenze in cui si agitano i gruppi umani e i loro diversi modi di conoscenza». E. Lizcano: «Conocimiento científico (sociología del)» in R. Reyes (a cura di): *Diccionario crítico de Ciencias Sociales*. <<http://www.ucm.es/info/eurotheo/diccionario>>.

¹⁰¹ «Autoanalisi. Si riportano i sentimenti, le preoccupazioni ... e gli altri stati d'animo che assillano l'etnografo durante il processo di osservazione e, in generale, di investigazione, così come ciò che – secondo lui – li sta provocando. Spesso fa anche un'autoanalisi di carattere più epistemologico, con considerazioni sui possibili preconcetti dell'investigatore, sui pregiudizi che potrebbe introdurre, sul suo modo di relazionarsi ai soggetti investigati o sulla posizione dalla quale sta osservando, tentando di apprezzare in ogni momento in che maniera alcune cose o altre stanno incidendo sul modo in cui costruisce il suo oggetto di studio». M. I. Jociles Rubio, *Contexto etnográfico y uso de las técnicas de investigación de Antropología social*, in I. de la Cruz (a cura di), *Introducción a la antropología para la intervención social*, Tirant Lo Blanch, Valencia 2002, pp. 114-115.

soggetto cerca permanentemente di evitare l'indifferenziazione e la comparsa dei doppi, continua a pensare in termini di differenza»¹⁰². Forse, la proposta di Girard può suscitare resistenze, poiché egli ritiene che ciò si ripeta, per usare le sue parole, davanti a «ogni eccesso di rivelazione mimetica»¹⁰³. Ma, anche così, il pensatore evidenzia la forte componente morale della sua teoria, poiché riconosce che «tutti sono costituiti dalla violenza scaturita dal mimetismo»¹⁰⁴. Uno dei grandi rischi che ostacolerebbe l'adozione di questa tesi sarebbe quello di trasformarci in persecutori che credono di detenere in esclusiva l'uso e la pratica della violenza e che fabbricano nuovi capri espiatori ipocritamente. È il caso dei romanzieri prima della loro conversione, come Camus nelle sue prime opere, il quale si sarebbe creduto non sottoponibile a giudizio, poiché condannava quelli che condannavano, ritenendo il male come qualcosa di esterno a lui¹⁰⁵.

Oltre alla libertà umana che, nonostante i suoi limiti, Girard dà per presupposto e che permetterebbe di scegliere il male e, quindi, di respingere il messaggio cristiano, ci sarebbe un altro elemento determinante nelle contraddizioni delle nostre società e di quelle proprie di ciascuno, elemento che, da una parte, consacra il proposito della non violenza e del rispetto degli altri e, dall'altra, incorre nell'opposto. Si tratta dell'ignoranza o *méconnaissance*, che sarebbe anch'essa propria della nostra condizione umana¹⁰⁶. Le conversioni, sotto tutti i loro appellativi (romanzesca, religiosa o epistemologica), inciderebbero sull'esistenza di chi le vive, riducendo l'ignoranza e procurando la coscienza e la comprensione del mimetismo tanto altrui quanto proprio. Girard dice che è nei Vangeli che scopre la prima definizione di «inconscio» nella storia umana, benché non la usi, come sappiamo, nel senso di Freud o di Jung, che avrebbero respinto o eliminato la dimensione persecutoria. Si riferisce al «Padre, perdonali, perché non sanno quello che fanno» (Lc, 23, 34), alla moltitudine e ai principi di questo mondo altrettanto inconsapevoli della loro partecipazione alla persecuzione di una vittima innocente, che li collocherebbe in un feticismo della violenza, in linea col paganesimo mitologico¹⁰⁷.

Girard non parla di scalate di violenza astratte o di problematiche diffuse, ma di questioni di piena attualità, di rischi reali, e prendere coscienza di essi e dei nostri comportamenti mimetici gli risulta cruciale, anche per la sopravvivenza della specie umana: «Il "gusto del lusso" ha continuato a crescere e coinvolge oggi l'intero pianeta nella sua frenesia. Solo questa coscienza dell'imminenza può trasformare i nostri comportamenti mimetici in atti responsabili»¹⁰⁸. Affinché la presa di coscienza sia effettiva,

¹⁰² R. Girard, *Les origines de la culture*, cit., pp. 225-226.

¹⁰³ R. Girard, *Shakespeare: les feux de l'envie*, cit., p. 41.

¹⁰⁴ R. Girard, *Les origines de la culture*, cit., p. 226.

¹⁰⁵ R. Girard, *Critiques dans un souterrain*, cit., p. 173-174.

¹⁰⁶ Ch. Ramond *Le Vocabulaire de Girard*, Ellipses, Paris 2005, pp. 48-49.

¹⁰⁷ R. Girard, *El chivo expiatorio*, cit., pp. 148-149; *Les origines de la culture*, cit., p. 91.

¹⁰⁸ R. Girard, *Achever Clausewitz*, cit., p. 143.

dovrebbe essere accompagnata dall'umiltà caratteristica del processo di conversione romanzesca o religiosa, che dissolvere la dicotomia tra l'io e gli altri. Detto in termini più epistemologici, si dovrebbe porre fine alla separazione tra il punto di vista soggettivo e quello oggettivo: «Tutti quelli che soffrono del desiderio mimetico vorrebbero vederlo abolito per decreto; hanno verso di esso gli stessi sentimenti che hanno verso i rivali; associano questi ultimi a questo desiderio e vedono nell'avversione estrema che essi provano nei suoi riguardi la prova irrecusabile che loro non hanno niente a che vedere col male da cui sono al contrario posseduti. Il problema sembra sempre riguardare "quelli", "gli altri", mai noi stessi»¹⁰⁹. L'autore osserva che la maggioranza della gente legge la teoria mimetica come una mera satira sociale, senza sentirsi implicata personalmente, benché alcuni, con sufficiente senso dell'umorismo, ammettano di lasciarsi condurre per alcuni aspetti dalla pura imitazione. L'autore fa l'esempio delle mode che seguiamo, mode che spesso non hanno un senso. Queste verrebbero imitate senza che chi le imita rifletta sul loro significato e senza che la loro imitazione supponga un ostacolo. Ciò trasforma l'individuo nel portatore di un significato che gli sfugge¹¹⁰. Lo stesso René Girard confessa di essere stato permeabile alle mode del momento e alle idee dell'ambiente, benché pensi che invecchiando lo sia di meno, e sottolinea che se non lo fosse stato, non avrebbe compreso il fenomeno. Abbiamo qui, di nuovo, il cambiamento esistenziale: «È necessaria una specie di conversione personale, un'accettazione dell'umiliazione, affinché si possa dire: "sono stato terribilmente mimetico in questa occasione, cercherò di esserlo di meno", anche se l'imitazione di un altro, in molti casi, non mi disturba»¹¹¹.

Un ultimo aspetto che ricordiamo in rapporto alla conversione epistemologica, che non allude necessariamente a una conversione religiosa, è quello del riconoscimento girardiano del cristianesimo e, in particolare, dei racconti evangelici della Passione, come i testi che permettono paradigmaticamente di svelare ciò che Girard ritiene essere il vero senso delle narrazioni mitologiche e pseudo-mitologiche (come i testi storici di persecuzione). Inoltre, quando assistiamo a una qualche evocazione del meccanismo del capro espiatorio in una delle sue fasi e ci rendiamo conto di ciò, questo si verificherebbe grazie al fatto che abbiamo assunto il racconto della Passione di Gesù e che «abbiamo imparato a mettere le vittime al posto di Cristo». Quello che abbiamo voluto sottolineare a proposito della questione epistemologica è che il pensatore ritiene, senza entrare in considerazioni confessionali o teologiche, che la circostanza per cui Cristo sostituisce tutte le vittime è una "verità epistemologica", epistemologicamente certa in modo assoluto¹¹². E questa verità è quella che l'Occidente cristiano avrebbe tenuto presente (ma anche

¹⁰⁹ R. Girard, *Shakespeare: les feux de l'envie*, cit., p. 146.

¹¹⁰ R. Girard, *Anorexie et désir mimétique*, L'Herne, Paris 2008, p. 110.

¹¹¹ *Ibidem*, p. 111.

¹¹² R. Girard, *El chivo expiatorio*, cit., pp. 262-264.

tradito) come chiave di lettura ermeneutica per identificare i processi di persecuzione, stigmatizzazione ed esecuzione di vittime innocenti.

4. Conclusione

Sintetizzando la descrizioni dei tre tipi di conversione presenti nell'opera di Girard ed esposti in questo lavoro, sottolineiamo i seguenti elementi:

1. Girard recupera il concetto di conversione in un senso molto ricco e ampio, benché sempre ristretto a una concezione di cambiamento radicale, personale ed esistenziale e in un orizzonte di tempo lineare, libero e imprevedibile, di contro al tempo circolare del paganesimo.

2. Il pensatore non risolve l'ambivalenza della sua concezione della conversione. Non delimita con precisione una tipologia, evidenziando, invece, le implicazioni e le relazioni tra cambiamento vitale, personale ed etico e cambiamento della impostazione epistemologica e scientifica, e affermando in forma palese o latente: 1) la dissoluzione della dicotomia tra l'io e gli altri (in favore della prospettiva interindividuale o intersoggettiva); 2) il riconoscimento della malattia mimetica universale, secondo la quale tutti desideriamo mimeticamente e tendiamo a scaricare la violenza, ricercando capri espiatori.

3. Mettendo l'accento sull'azione umana, l'unica di cui qui possiamo trattare, bisognerebbe enfatizzare tre fattori che rendono possibile la conversione, al di là della grazia divina: 1) la speciale propensione al mimetismo che accrescerebbe la quantità e l'intensità degli insuccessi e dei fallimenti al momento di seguire modelli di comportamenti e desideri; 2) la dotazione e/o il lavoro intellettuale necessario per essere più coscienti di noi stessi e della nostra natura umana relazionale, come individui immersi in una rete di interazioni e di reciprocità, sia buone che cattive, interminabili, rete caratterizzata dalle leggi del desiderio mimetico e dalla propensione al conflitto; 3) l'atteggiamento, attitudine o capacità personale, esistenziale o spirituale necessaria per mettere in questione nozioni interiormente e/o prereflessivamente assunte, come l'io e la sua condizione libera e autonoma. Per questo, non basterebbe la riflessione intellettuale che dà spazio alla considerazione delle nozioni religiose come la grazia. Benché si possa parlare anche in termini di caso, non potremmo ignorare il contesto delle vicissitudini dell'esperienza vitale, quotidiana e biografica.

4. La possibilità della conversione considerata da Girard confuterebbe anche un'interpretazione della teoria mimetica nella quale si negasse assolutamente la libertà e la soggettività umane. L'elemento della conversione presenta l'ermeneutica del pensiero girardiano come valutazione del progetto moderno, poiché in essa c'è una messa in questione della sua concezione del soggetto e dei suoi attributi, così come della

tentazione del fanatismo dei Lumi, che vedrebbe solo l'oscurantismo che precede l'Illuminismo senza accorgersi delle proprie ombre, contraddizioni, violenze e persecuzioni, compiute anche a nome della Ragione.

5. La possibilità, aperta attraverso il concetto di conversione, di progredire nella libertà, autonomia, responsabilità e consapevolezza, ci rende, a questo punto, potenzialmente coscienti della scelta dei modelli che ci guidano. Ciò, malgrado esista sempre una dimensione irriducibile di ignoranza o inconsapevolezza nell'assunzione di valori, desideri, comportamenti, modi di pensare, mode ..., avviene mediante i modelli che ci circondano direttamente, o che adottiamo attraverso il tessuto sociale e culturale, inclusi i mezzi di comunicazione, dai quali i nostri modelli più vicini continuano a essere, a loro volta, influenzati.

Il presente saggio è tratto dal vol. 10 - dell'anno 2016 - numero 1 della Rivista Online – Fogli Campostrini, edita dalla Fondazione Centro Studi Campostrini, Via S. Maria in Organo, 4 – 37129 Verona, P. IVA 03497960231

Presidente della Fondazione Centro Studi Campostrini - Rosa Meri Palvarini

Direttore responsabile e scientifico - Massimo Schiavi

Fondazione Centro Studi Campostrini. Tutti i diritti riservati. 2012.

ISSN: 2240-7863

Reg. Tribunale di Verona n. 925 del 12 maggio 2011.

La proprietà letteraria dei saggi pubblicati è degli autori. Tutti i saggi sono liberamente riproducibili con qualsiasi mezzo con la sola condizione che non siano utilizzati a fini di lucro. L'autore e la fonte debbono sempre essere indicati.

All articles are property of their authors. They are freely reproducible in any form as long as not used for profit. In all cases both authors and source must be indicated.