

## RENÉ GIRARD: UNA APROXIMACIÓ. DES DE *MENSONGE ROMANTIQUE ET VÉRITÉ ROMANESQUE* A *ACHEVER CLAUSEWITZ*

Xavier GARCÍA-DURAN BAYONA

### Resum

El present article vol fer una presentació del pensament de René Girard des de la seva obra, emmarcada entre dues fites: d'una banda, *Mensonge romantique et vérité romanesque* (1961), i d'altra banda, *Achever Clausewitz* (2007). Aquesta presentació es fa a partir de tres elements que es consideren centrals: el desig mimètic, la violència i l'apocalipsi.

**Paraules-clau:** René Girard, desig mimètic, violència, apocalipsi.

### René Girard: An approach. From *Mensonge romantique et vérité romanesque* to *Achever Clausewitz*

### Abstract

This paper aims to introduce René Girard's thought based on his own work, which is framed within two landmark essays: *Mensonge romantique et vérité romanesque* (1961) on the one hand, and *Achever Clausewitz* (2007) on the other. This presentation is built from the three elements which are considered central to his work: mimetic desire, violence and apocalypse.

**Key words:** René Girard, mimetic desire, violence, apocalypse.

Jamais l'écrivain ne découvre rien de *nouveau*, jamais il ne bouleverse les fondements de sa propre pensée.

(RENÉ GIRARD, 1968)

«A *La ruina de Kash*, Roberto Calasso diu de René Girard que és un dels darrers “porcs espins” vivents, si hom es refereix a la tipologia d'Isaiah Berlin, extreta d'un vers d'Arquíloc: “La guineu sap moltes coses, però el porc espí no en sap més que una de molt gran”. El boc emissari seria, per a René Girard, aquesta “una de molt gran”. Calasso té només raó en part, ja que Girard sap també una altra cosa molt gran: el desig mimètic.»<sup>1</sup>

No és aquest article<sup>2</sup> l'ocasió de fer una exposició global i sistemàtica del pensament de Girard. No renunciarem, però, a fer una descripció del que ens sembla que és la gran línia de pensament que uneix una obra de consagració (1961), *Mensonge romantique et vérité romanesque*, amb una obra possiblement de conclusió (2007): *Achever Clausewitz*, sense perdre de vista la perspectiva que l'autor no inventa ni capgira, sinó que es manté en la seva idea central, de forma continuada.<sup>3</sup> Es tracta, doncs, en aquest article de fer una presentació que vol mostrar la unitat de l'obra girardiana des del 1961 al 2007, una obra unitària i coherent en un món convuls i profundament canviant.

Per això oferim aquests dos esquemes, que volen recollir la dinàmica del pensament girardià. En l'un, els conceptes i les influències, els autors de debat i de reflexió; en l'altre, els conceptes i les obres. Estan pensats com un mapa doble, dins del qual es tracen multitud de camins, però que sembla que tots apunten a un punt final, l'apocalipsi, això és, el final de la història.

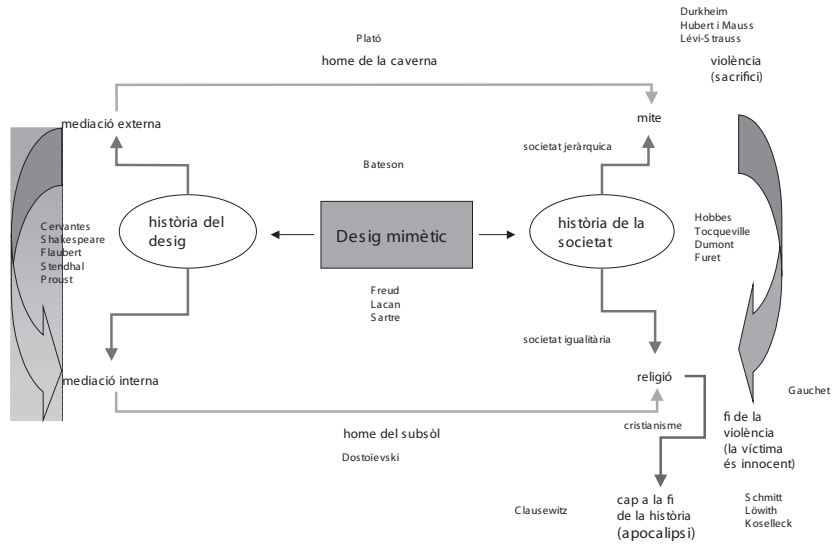
El primer que cal dir és que el pensament de Girard és un pensament polièdric, que recull multitud de disciplines: teoria literària i antropologia; exegesi bíblica i teoria de la religió; psicologia i psicoanàlisi; crítica d'art i de cinema... Hom ha anomenat Girard, possiblement exagerant, «Hegel de les ciències humanes». Aquest resultat s'expressa en una obra immensa, si més no per extensa, que va des de l'assaig a l'article, a la col·lecció d'articles, al diàleg sobre qualche tema, a programes radiofònics, a filmacions, i un llarg etcètera.

Aquesta obra polièdrica, diversa, que interessa bona part de la realitat que ens envolta, recull des de l'exposició temàtica de les primeres obres –teoria literària– a la tensió

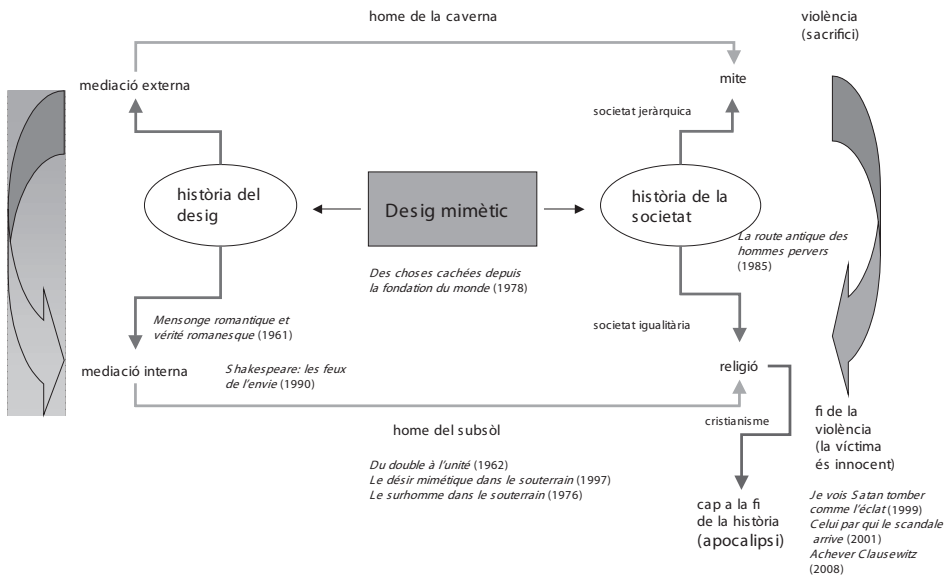
<sup>1</sup> R. GIRARD, *Les origines de la culture*. «Introducció», Desclée de Brouwer, París, 2004, p. 7. (Aquesta introducció és de Pierpaolo Antonello i Joao Cesar de Castro Rocha. El text de Calasso està editat a Anagrama. La cita es troba a la pàgina 160).

<sup>2</sup> Aquest article neix a partir del treball del grup de Filosofia Pràctica de la Societat Catalana de Filosofia per al curs 2009-2010, i en especial de Fèlix Rabal. Neix també de l'afecte i la confiança d'Antoni Bosch-Veciana, d'Ignasi Roviró i de Carles Llinàs.

<sup>3</sup> Cfr. l'article de Girard, «À propos de Sartre: rupture et création littéraire», a POULET, G. (ed), *Les chemins actuels de la critique*, Plon, París, 1967.



*La violence et le sacré* (1972)  
*Le bouc émissaire* (1982)  
*Les origines de la culture* (2004)



apologètica en relació amb el cristianisme. Cal parlar d'un pensament confessional, si bé «ce n'est pas parce que je suis chrétien que je pense comme je le fais; c'est parce que mes recherches m'ont amené à penser ce que je pense, que je suis devenu chrétien.»<sup>4</sup>

<sup>4</sup> *Les origines de la culture*, p. 58.

És aquesta actitud defensiva, de presa de posició, de compromís, que li comportarà crítiques ferotges, mordaces, violentes. És el cas de René Pommier, a qui devem aquest títol provocador, i el text que segueix: *Un allumé qui se prend pour un phare*: «René Girard va néixer un 25 de desembre. No es pot tractar d'un pur atzar. Com no veure-hi, al contrari, un signe molt clar enviat per la divina Providència, per fer-nos comprendre que René Girard estava destinat a completar i a perfer el missatge que Ella havia, fa més de dos mil anys, encarregat al seu fill únic de portar als homes? Fóra convenient, doncs, que d'ara endavant tots els cristians festegessin, amb el mateix ardor, o amb més ardor encara, el naixement de René Girard al mateix temps que el del Crist.»<sup>5</sup>

Malgrat –o gràcies a– aquesta posició controvertida, Girard ha construït en el món de la cultura un moviment internacional que edita revistes: *Colloques on Violence and Religion (COV&R)* i llibres: *Contagion*; que es reuneix cada any, que debat i explota en totes les direccions imaginables la teoria mimètica. Hi ha facultats universitàries de tot el món que s'hi han adherit. Per exemple, la Facultat de Teologia d'Innsbruck, sota el patronatge de Raymond Schwager, mort el 2004, que ha estat dels primers a aplicar a l'àmbit de la teologia el pensament de Girard, i grups de recerca diversos.<sup>6</sup>

Davant d'aquest panorama, ampli i extens, que presenta l'obra de Girard, amb mil recorreguts possibles, hem optat per fer-ne una presentació a partir del que podríem anomenar tres elements centrals, tres centres d'especulació del pensament girardià, els tres cercles des dels quals s'estructura aquest pensament: el desig mimètic, la violència i l'apocalipsi. L'element que lliga i unifica aquests elements és el fet que tots tres estan vinculats a l'esdevenir, a la història. Hi ha una història del DESIG (del mitjancer extern al mitjancer intern), que va lligada a la història de la societat (de la jerarquia a la igualtat) –és la història doble que fa passar de la caverna al soterrani; aquesta història doble és també la història de la VIOLÈNCIA: del desig al sacrifici, a la víctima; de la víctima culpabilitzada, que pacifica la societat, a la proclama que la víctima és innocent (cristianisme) i que, per tant, la violència que neix del desig, la guerra de la violència i la veritat, no té altra solució que la anhistòrica, o ultrahistòrica: l'APOCALIPSI. Però, «en els llocs de perill, creix també allò que salva».<sup>7</sup>

## El desig mimètic

DÉSIR: s, m. du latin *desiderium* (regret) composé, selon Domerque, de *de* privatif et de *sidus* (astre). «*Desiderium*, dit-il, signifie disparition de l'astre que l'on considerait,

<sup>5</sup> Proposem aquesta traducció. Cfr. R. POMMIER, *René Girard, un allumé qui se prend pour un phare*, Éditions Kimé, Paris, 2010.

<sup>6</sup> Vegeu la pàgina oficial del moviment girardià: <http://www.uibk.ac.at/theol/cover/> (*Colloquium on Violence and Religion*).

<sup>7</sup> Cfr. *supra*.

cessation de l'astre favorable; de là l'idée de regret attachée à ce mot.» *Manuel des étrangers*, p. 425. Le désir a toujours la bouche sèche et les mains vides. «La cause de nos désirs doit se manier non en ligne droite, qui face bout ailleurs, mais en rond duquel les deux pointes se tiennent et terminent en nous, par un brief contour.» Montaigne, III, c. 10.<sup>8</sup>

La formulació per a definir el desig mimètic és simple: l'home és desig. I aquesta idea, que travessa la història d'Occident des d'Heraclit a Plató, o des d'Agustí d'Hipona a Schopenhauer o Freud, que ocupa la meditació budista o cabalística, queda perfectament descrita en aquesta definició: el desig és la pèrdua dels estels. El desig permet intuir l'home com a mancat, com a captaire, com a permanentment incomplet. Una de les formes d'aquesta incompletitud és la nostàlgia del paradís<sup>9</sup>: l'estat sideri del paradís es fa present en forma d'absència, com ens passa amb la infantesa, allò que més se'ns assembla al paradís, i aquest fet és un dels que obren l'home al desig. Ara bé: segons Girard, la forma humana del desig és la imitació. El desig és transitiu, exigeix un objecte desitjat. En la teoria de Girard, l'objecte desitjat hi és, per la mateixa estructura del desig, però no té cap valor. Desitgem per imitació. Desitgem allò que desitja l'altre. L'objecte només té valor per a mi quan l'altre el desitja.

Dir que els nostres desigs són imitatius o mimètics significa que s'arrelen no en llurs objectes o en nosaltres mateixos, sinó en un tercer, el *model* o el *mitjancer*, del qual imitem el desig en l'esperança d'assemblar-nos-hi, en l'esperança de veure «fusionar» els nostres éssers, com els agrada dir-ho a alguns personatges de Dostoievski.<sup>10</sup>

Aquesta estructura del desig defineix, per tant, la relació amb els objectes a partir de l'altre, que esdevé mitjancer, rival i obstacle per a l'obtenció d'allò desitjat. Aquesta relació amb l'altre, a més, m'obliga a acostar-me cap a ell. Si desitjo el que ell desitja, per a obtenir allò desitjat he de ser com ell, com l'obstacle i l'enemic. És la idea del doble, del reflex. Ressona en aquesta concepció especular el mite de Narcís, així com la con-

<sup>8</sup> En una entrevista radiofònica (France Culture: Entretien de Raphaël Enthoven a René Girard del 16 d'agost de 2005, la primera d'una sèrie que porta per títol *La loi du désir*; aquesta entrevista pren com a tema l'obra de René Girard *Mensonge romantique et vérité romanesque*), Girard defineix «desig» com a «absence radicale d'étoiles». La definició em va colpir. De fet, apareix en un *Dictionnaire étymologique, critique, historique, anecdotique et littéraire pour servir à l'histoire de la langue française*, de 1839, que té com a autor François Noël. A la pàgina 349, està continguda la cita que hem posat com a capçalera d'aquest epígraf. Cal remarcar que la cita dels *Essais* no és exacta. Vegeu, pel que fa al diccionari, [www.gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k2051596](http://www.gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k2051596). Pel que fa a la cita de Montaigne, val la pena anotar: «L'espace du désir est "euclidien". Nous croyons toujours nous mouvoir en ligne droite vers l'objet de nos désirs et de nos haines. L'espace romanesque est "einsteinien". Le romancier nous montre que la ligne droite est en réalité un cercle qui nous ramène invinciblement sur nous-mêmes». (*Mensonge romantique et vérité romanesque*, p. 102-103). No podem deixar de recordar el nan de Zaratustra: «Tota recta menteix –va dir amb menyspreu el nan–. Tota veritat és corba, el temps mateix és un cercle...».

<sup>9</sup> Dec a Antoni Bosch-Veciana aquesta observació lluminosa: el paradís no és un lloc de perfecció, ja que inclou en si la necessitat de la serp.

<sup>10</sup> R. GIRARD: «El desig mimètic dins del soterrani», a *Comprendre*, X, 2008, 1-2, p. 7.

cepció sartreana de l'altre. I s'hi pot afegir, amb tota la prevenció que calgui, la concepció d'allò polític tal com la planteja Carl Schmitt: l'afrontament amic-enemic. Aquesta comprensió del desig fa sortir l'home de l'animalitat, fa que l'home sigui home:

...le Désir qui porte sur un objet naturel n'est humain que dans la mesure où il est «médiatisé» par le Désir d'un autre portant sur le même objet: il est humain de désirer ce que désirent les autres parce qu'ils le désirent. Ainsi, un objet parfaitement inutile au point de vue biologique (tel qu'une décoration, ou le drapeau d'un ennemi) peut être désiré parce qu'il fait l'objet d'autres désirs. Un tel Désir ne peut être qu'un Désir humain, et la réalité humaine en tant que différente de la réalité animale ne se crée que par l'action qui satisfait de tels Désirs: l'histoire humaine est l'histoire des Désirs désirés.

(A. KOJÈVE, *Introduction à la lecture de Hegel*, p. 13)

Així, si l'home és desig i si el desig és mimètic, l'autèntic protagonista d'aquest procés és el mitjancer, aquell que fa de penell del meu desig. El desig objectual: desitjo el mateix que desitges (i en la mesura que ho desitges), esdevé voluntat d'identificació. Dit d'una altra manera: si sóc tu, tindrà el que tens. El rival es transforma en model, i és alhora rival (*Odi et amor*, ens deia Catul; d'altres parlen d'«ambivalència afectiva»). Però aquest procés queda ocult: només la novel·la, des de Cervantes a Dostoievski, el revelarà, mentre que la societat occidental l'ocultarà. Aquesta és la tesi de *Mensonge romantique et vérité romanesque*.

I aquí Girard fa una aportació brillant: hi ha dos tipus de mediació, que responen a dos moments fonamentals de la història del desig: la mediació externa i la mediació interna.

Dans les romans de Cervantès et de Flaubert, le médiateur restait extérieur à l'univers du héros; il est maintenant à l'intérieur de ce même univers.

Les oeuvres romanesques se groupent donc en deux catégories fondamentales – à l'intérieur desquelles on peut multiplier à l'infini les distinctions secondaires. Nous parlerons de médiation externe lorsque la distance est suffisante pour que les deux sphères de possibles dont le médiateur et le sujet occupent chacun le centre ne soient pas en contact. Nous parlerons de médiation interne lorsque cette même distance est assez réduite pour que les deux sphères pénètrent plus profondément l'une dans l'autre.

(*Mensonge romantique et vérité romanesque*, p. 31)

El primer cas té com a exemple excel·lent Don Quixot, que pren com a model el cavaller Amadís de Gaula: una *realitat* inexistent, imaginària, ideal, a la qual mai no es pot arribar. Un etern absent. Les estrelles hi són, però inabastables. Aquest model de desig i de mitjancer respon a una jerarquia. Això significa que té una direcció concreta, segons un ordre. El desig és vertical, i aquesta verticalitat es projecta enllà del món, cap a l'ideal. El model és el platònic, ja que posa com a objectiu del desig una realitat ideal, transcendent, a partir de la qual la realitat sensible pren el seu sentit. Anem ara al mitjancer intern. Ara és el subjecte que busca en un igual el sentit del desig. D'alguna manera, el model

s'interioritza, es fa terrestre. Les direccions es dissolen: a qui imitar? I apareix la idea: a tothom. La societat igualitària des-orienta el desig, perquè hi desapareix la transcendència com a valor ideal (en el sentit platònic de la paraula), extern, objectiu. Podríem parlar d'un model cartesià de mitjancer, ja que posa en el subjecte, en la *res cogitans*, el valor i el sentit del desig. En aquest model, hem perdut els estels. És aquesta la societat de l'home del soterrani, en el sentit que li dóna Dostoievski<sup>11</sup>; aquesta és la societat del desconeixement (*méconnaissance*, en diu Girard), de l'ocultació; la de la transcendència *desviada*:

Les hommes se flattent d'avoir rejeté les antiques superstitions mais ils sont en train de s'enfoncer dans le sous-sol, dans ce souterrain où triomphent des illusions de plus en plus grossières. À mesure que le ciel se dépeuple le sacré reflue sur la terre; il isole l'individu de tous les biens terrestres; il creuse, entre lui et l'ici-bas un gouffre plus profond que l'ancien au-delà. La surface de la terre où habitent les *Autres* devient un inaccessible paradis.

(*Mensonge romantique et vérité romanesque*, p. 89)

Tout ce qui me remonte démonte mes concurrents, tout ce qui les remonte me démonte. Dans une société où la place des individus n'est pas déterminée à l'avance et où les hiérarchies sont effacées, les hommes sont toujours occupés à se fabriquer un destin, à 's'imposer' aux autres, à 'se distinguer' du troupeau, c'est-à-dire à 'faire carrière'

(*Des choses cachées depuis la fondation du monde*, p. 408)

Dues concepcions del desig, dues concepcions de la societat i de la realitat, que van seguint un desenvolupament al llarg de la història de la novel·la. Si Cervantes posa en el Quixot un model de mediació externa, el progressiu decurs *romanesque* anirà interioritzant el mitjancer. Flaubert, Stendhal, Proust i finalment Dostoievski manifestaran allò que el romanticisme s'ha entestat a ocultar: el desig és mimètic.

La història del desig, doncs, recobreix i anima la història de la societat. Si hi ha una mediació externa, un model que ve de fora, de dalt, hi ha una jerarquia i una direcció del desig: es desitja cap a dalt, cap al model que és impossible, que mai no pot esdevenir rival. Hem anomenat aquesta mediació «platònica» i es pot xifrar en la imatge de la caverna. De fet, Girard acusa Plató de tenir por de la mimesi, de no tenir en compte la mimesi d'apropiació, i de llegar a Occident aquesta negació. Però sembla una interpretació possible de Plató assenyalar una mimesi ascendent, que pren com a model el savi, que aconsegueix abandonar la caverna i saltar al món vertader –el món de les idees– i una mimesi descendent, apropiativa, que pren com a model la realitat participativa, el *demos*, el grup –els esclaus cavernaris<sup>12</sup>. Aquesta mimesi doble és la que hom

<sup>11</sup> Cfr. supra, nota 16.

<sup>12</sup> L'adjectiu de «caverna» en català és «cavernícola», que vol dir «habitant de la caverna». No es tracta, en aquest context, d'usar aquest sentit, ja que la caverna és un estat ètic i metafísic. Per això hem optat per aquest altre derivat, perfectament possible (i, possiblement, més ben sonant).

pot trobar a la ciutat emmalaltada, enfebrada que trobem a la *República*. Però què passa quan «la gradació es sacseja»<sup>13</sup>?

Quan jo manllevo el desig d'un model del qual res no em separa, ni el temps, ni l'espai, ni el prestigi, ni la jerarquia social, ens condemnem a desitjar el mateix objecte i, amb l'excepció d'una situació de repartiment consentit, ens el disputem. En lloc d'unir-nos, el nostre desig comú farà de nosaltres rivals i enemics.

Aquesta *rivalitat mimètica* apareix encara de forma més ostensible entre els nens més petits. Posem-ne dos plegats davant d'una muntanya de joguines i la bona entesa no dura gaire. Tot just un agafa una joguina, l'altre l'hi vol prendre.

El segon nen imita el primer. I el primer fa el possible per conservar la joguina, no perquè «sap el que vol», sinó per la raó inversa. No sap pas més que el segon nen allò que vol; és la interferència dels seus propis desigs que reforça la tria original. Si els conflictes del desig es repeteixen de forma indefinida, no és perquè s'enfrontin a desigs fortament individuals, sinó que és per la raó contrària. Cada nen pren l'altre com a model i guia d'un desig que no pot ser, essencialment, sinó nòmada, alliberat de tot objecte precís, ja que està obstinadament lligat a un únic objecte, que és el rival –i això val per als adults com per als infants.

Donada llur natura mimètica, els desigs concurrents s'inflamen i els objectes disputats veuen augmentar el seu valor als ulls dels dos rivals, encara que la tria inicial, més o menys valuosa, no tingui gaire significació.<sup>14</sup>

La presència del mitjancer provoca la rivalitat i el conflicte. El desig es desorienta, i l'altre esdevé transcendent: és la «transcendència desviada». El desig s'immanentitza i perd direcció (com ens ha dit Montaigne, «arriba arreu»). És la societat de la igualtat on viuen Stendhal o Proust. De *l'envie, la jalousie et de l'haine impuissante*. La societat que descriu Tocqueville («s'il y a un auteur mimétique, c'est Tocqueville. S'il y a une science politique, c'est Tocqueville»)<sup>15</sup>. Girard xifra aquesta situació, la de la societat de la igualtat, a partir del personatge del soterrani, tal com el defineix Dostoievski.

Dos models de mediació, dos models de societat, dues formes diferents d'entendre l'home: la caverna i el soterrani. No pot ser una simple casualitat que l'arc des de la jerarquia a la igualtat estigui tensat a partir de dos models del subsòl. Ara bé, els canvis són profunds: si la caverna platònica és un simulacre lumínic, un joc catòptric on la

<sup>13</sup> Girard ha analitzat la transformació del món jeràrquic a propòsit d'un text de Shakespeare, de *Troilus i Cressida*, fragment que és comentat, com a mínim, en tres llocs: *La violence et le sacré*, p. 80-81; *Shakespeare: les feux de l'envie* p. 205 ss., i «La peste dans la littérature», a *La voix méconnue du réel*, p. 237-238. El text, posat en boca d'Ulisses, descriu la desfeta, la caiguda que es produeix *when Degree is shaken*, «quan la gradació es sacseja» (en una traducció molt literal; Girard ho tradueix com «quand la hiérarchie est ébranlée»).

<sup>14</sup> R. GIRARD: «El desig mimètic dins del soterrani», a *Comprendre*, X, 2008, 1-2, p. 7-8.

<sup>15</sup> R. GIRARD: *Celui par qui le scandale arrive*, p. 151.



veritat és a dalt i els presoners hi són d'esquena, el soterrani de Dostoievski<sup>16</sup> és el lloc de salvació, de rescat de la presència dels altres; el món exterior és terrible, i només el món soterrat és lloc de repòs i benestar, del «bell i del sublim». Si la caverna ofereix la salvació del savi, que fuig i retorna, el soterrani té el desconsol de la lucidesa. S'han invertit les direccions i s'ha perdut el sentit. L'home del subsòl és l'home modern. El soterrani és la caverna quan la jerarquia s'ha destruït, quan la transcendència s'ha ensorrat:

El que Dostoievski diu als filòsofs del *laisser-faire* és que, en el món privat de transcendència que és el nostre, la major part dels homes, lliurats a ells mateixos, trien el soterrani. Si el novel·lista té raó, la tèbia conformitat de l'utilitarisme anglès, fins i tot el més enraonat, no pot ser rival del soterrani ja que, encara que sembli delirant, aquest governa sovint el nostre desig.<sup>17</sup>

## La violència

Fins aquí un primer cercle, que és el del desig. El segon cercle és el de la violència. Tots dos cercles freguen entre si, es creuen i s'encavalquen en un moviment sorprenent que es va contagiànt d'un cercle a l'altre, sense parar mai... La construcció d'aquest segon cercle es realitzarà durant deu anys. En aquests anys, Girard estableix un intens debat amb l'antropologia contemporània, i especialment amb Lévi-Strauss i amb Freud-Lacan. Amb l'obra resultant d'aquest procés, *La Violence et le Sacré* (1972), Girard orienta el desig mimètic cap a l'origen religiós –sacrificial– de la societat, cap a l'antropologia i cap a la violència. Aquesta obra té la seva continuació a *Le bouc émissaire* (1982), en què la víctima té un paper més rellevant, especialment des de la proclamació de la seva innocència.

«El desig metafísic és eminentment contagiós», ens diu Girard a *Mensonge romantique et vérité romanesque*. Desitjo el que desitges, i aquest desig dóna valor a l'objecte desitjat, de manera que un tercer passa a desitjar-lo. La forma de posseir-lo en aquesta situació és la violència: cal vèncer el rival per a poder obtenir l'objecte que l'altre desitja, això és, per a esdevenir l'altre. Aquesta situació, de «lluita de tots contra tots» posa en perill la societat<sup>18</sup>. Per evitar aquest perill, la societat projecta la seva violència col·lectiva sobre un individu: neix el sacrifici.

<sup>16</sup>Vegeu, per tal de situar l'obra en el seu context, biogràfic i social: J. FRANK, *Dostoievski. La secuela de la liberación (1860-1865)*, Fondo de Cultura Económica, Mèxic, 1993. Aquest és el tercer volum del conjunt de cinc que té l'obra. Existeixen dues traduccions catalanes de l'obra de Dostoievski. Hem usat *Apunts del subsòl*, a Llibres de l'índex, Barcelona, 2002. Les idees de Girard sobre Dostoievski es troben sobretot en tres textos: el capítol XI de *Mensonge romantique et vérité romanesque*, titulat «L'apocalypse dostoievskienne»; els articles «Du double à l'unité», a *Critique dans un souterrain*, i «Le désir mimétique dans le souterrain», a *La voix méconnue du réel*.

<sup>17</sup>R. GIRARD: «El desig mimètic dins del soterrani», a *Comprendre*, X, 2008, 1-2 p. 14.

<sup>18</sup>Cfr. *Les origines de la culture*, p. 76.

La víctima sacrificada porta la pau a la societat. De ser enemiga passa a ser amiga. De ser un verí passa a ser element de guarició<sup>19</sup>. El deforme, l'indefens, el feble, el repetit (això és, els bessons), l'estranger, seran els escollits com a víctima, com a boc emissari que s'emporta damunt seu els pecats de la comunitat. Però aquest boc, tot i ser repugnant, és innocent. El sacrifici atura, almenys de moment, la rivalitat que posa en perill el grup. El sacrifici és l'origen de la societat.

La descoberta que la víctima és innocent, anunciada d'alguna manera en l'Antic Testament (la història de Job<sup>20</sup> o la de Josep, la figura del servent de Jahvè d'Isaïes en són exemples), esdevé proclamació amb la passió de Crist. Crist és una víctima innocent, i els relats de la Passió proclamen aquesta veritat que fins aleshores havia estat amagada. Es tracta d'un punt d'inflexió, que revela l'absurditat del sacrifici. Tota víctima és innocent, el sacrifici no elimina el culpable de la violència. Aquesta revelació destrueix el poder pacificador del sacrifici. Si la víctima és innocent, el culpable que ha d'expiar la culpa (embalament mimètic, violència) no existeix. No hi ha culpables o tots ho som. El sacrifici és debades. I, per tant, la violència no té solució.

Però aquesta descoberta, aquesta revelació no acaba amb les víctimes. De fet, «hi ha víctimes en general, però les més interessants són les que ens permeten condemnar els nostres veïns. I ells fan el mateix». Malgrat això, «tot el que hom pot dir contra el nostre món és veritat: és, de bon tros, el pitjor de tots. Cap món, hom ho repeteix sovint i no és fals, ha fet més víctimes que aquest. Però les proposicions més oposades són totes igualment vertaderes: el nostre món és també, de bon tros, el millor dels mons, el que salva més víctimes. (...) La cura moderna de les víctimes ens obliga a blasmar-nos perpètuament.»<sup>21</sup> Aquesta cura actual de les víctimes és una herència del cristianisme, secularitzada i arrencada de tota transcendència.

## La fi de la història. Apocalipsi i salvació<sup>22</sup>

La història del desig és la història de la mediació. D'una mediació externa a una mediació interna. D'un model jeràrquic a un model igualitari. De la caverna al soterrani. Del mite a la religió a la fi de la religió. De la imitació positiva, de Jesús, a la imitació negativa, de Satan. De fet, el que Crist demana de l'home és «imitar el seu propi desig, aquest impuls que el dirigeix a ell, Jesús, cap a la seva finalitat: assemblar-se el màxim

<sup>19</sup> Cfr. la discussió amb Derrida a propòsit del *φάρμακον* en el capítol IV de *La Violence et le Sacré*.

<sup>20</sup> Girard hi dedica una obra: *Les routes antiques des hommes pervers*.

<sup>21</sup> R. GIRARD, *Je vois Satan tomber comme l'éclair*, p. 214-215. La traducció és nostra.

<sup>22</sup> En aquest penúltim epígraf, integrat pràcticament en la seva totalitat per textos extrets d'*Achever Clausewitz*, hem optat per presentar-los traduïts, per tal de facilitar-ne la lectura.

possible a Déu Pare. [...] Ens invita a imitar la seva pròpia imitació.»<sup>23</sup> Aquest progrés de la història es pot interpretar com la lluita entre Satan, l'Acusador, i l'Esperit, el Paràclit, el Defensor. Lluita que Satan perd amb la Passió de Jesús, però que encara arrossega la humanitat cap a la fi. El recorregut de la història té un τελος, un final: l'apocalipsi. De fet és una categoria que Girard ja utilitza a *Mensonge romantique...* (cap XI: «L'apocalypse dostoïevskienne»), però que en l'obra –ara per ara final– *Achever Clausewitz*<sup>24</sup> és central.

Aquest text extens i complex (*bizarre*) es pot xifrar en dues cites: una, que encapçala l'obra, és de Pascal. No podem estar-nos de reproduir-la íntegrament: «És una estranya i llarga guerra aquella on la violència intenta oprimir la veritat. Tots els esforços de la violència no poden afeblir la veritat, i no serveixen més que per a reforçar-la. Totes les llums de la veritat no poden res per aturar la violència, i no fan cap altra cosa que irritar-la més. Quan la força combat la força, la més poderosa destrueix la que ho és menys; quan s'oposen els discursos als discursos, els que són vertaders i convincents confonen i dissipen els que no són més que vanitat i mentida: però la violència i la veritat no poden res l'una contra l'altra. Que hom no pretengui, però, que ambdues siguin iguals, car hi ha aquesta extrema diferència, que la violència no té més que una fita orientada per l'ordre de Déu, que la mena a la glòria de la veritat que la violència ataca, mentre que la veritat subsisteix eternament, i triomfa finalment sobre els seus enemics; perquè és eterna i poderosa com Déu mateix.»<sup>25</sup>

La cita s'explica per si mateixa, després de tot el que hem anat dient. L'altra cita pertany a un dels protagonistes del text: Hölderlin (com ho són Clausewitz, Hegel o Napoleó). Prové del poema «Patmos», i marca el to amenaçador i alhora esperançador del llibre: «en el lloc del perill, creix també allò que salva»<sup>26</sup>. Acabem amb un recull de la «Introducció» d'aquest text:

Heus aquí un llibre estrany. Es presenta com una excursió del costat d'Alemanya i de les relacions francoalemanyes durant els últims dos segles. Aventura també coses mai dites amb la violència i la claredat que exigeixen. La *possibilitat* d'una fi d'Europa, del món occidental i del món sencer. Aquest possible ha esdevingut avui real. És a dir, es tracta d'un llibre apocalíptic.

Tot el meu treball s'havia fins ara presentat com un acostament del religiós arcaic, pel biaix d'una antropologia comparada. Intentava aclarir el que hom anomena processos

<sup>23</sup> *Je vois Satan tomber comme l'éclair*, p. 31.

<sup>24</sup> Les obres cronològicament posteriors (*La conversion de l'art*, *Sanglantes origines* i *Géométries du désir*) són reculls d'articles anteriors (alguns es remunten a la dècada dels seixanta) i, per tant, no són obres expositives i noves. De fet, *Achever Clausewitz*, com *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, tenen la forma de diàleg-entrevista, no la d'assaig especulatiu.

<sup>25</sup> *Les Provinciales*, Lettre XII.

<sup>26</sup> «Wo aber Gefahr ist, wächst / das Rettende auch.»

d'hominització, aquest passatge fascinant de l'animal a l'home, fa milers d'anys. La meua hipòtesi és mimètica: és perquè els homes s'imiten més que els animals, que han degut trobar el mitjà de pal·liar una semblança contagiosa, susceptible de provocar la desaparició pura i simple de llur societat. Aquest mecanisme, que introdueix la diferència on existia la igualtat, és el sacrifici. L'home ha sorgit del sacrifici; és, per tant, fill d'allò religiós. El que anomeno seguint Freud l'assassinat fundador –això és, la immolació d'una víctima emissària, a la vegada culpable del desordre i restablidora de l'ordre– és constantment repetit en els ritus, en l'origen de les nostres institucions. Milions de víctimes innocents han estat així immolades des de l'origen de la humanitat per permetre als seus congèneres de viure plegats; o més, de no autodestruir-se. Aquesta és la lògica implacable del sagrat, que els mites oculten. El moment decisiu d'aquesta evolució és la revelació cristiana [...]. És el cristianisme qui demistifica allò religiós i aquesta demistificació, bona en l'absolut, es mostra dolenta en allò relatiu, ja que no estem preparats per assumir-la. No som prou cristians. Hom pot formular aquesta paradoxa d'una altra manera, i dir que el cristianisme és l'única religió que ha previst el propi fracàs<sup>27</sup>. Aquesta presciència s'anomena apocalipsi. [...]

Després de la “conversió novel·lesca” de *Mensonge romantique...*, tots els meus llibres són apologies més o menys explícites del cristianisme. Voldria que això aquí fos més explícit encara. El que diem es farà més comprensible cada vegada car, amb tota evidència, progressem ràpidament cap a la destrucció del món. [...]

Més que mai, tinc la convicció que la història té un sentit; que aquest sentit és temible; però que “en els llocs del perill, creix també allò que salva”.»

(Achever Clausewitz, p. 9-23)

Així doncs, la condició mimètica de l'home genera violència. I aquesta violència posa en perill l'estabilitat social, on l'home esdevé humà. Per això cal el sacrifici, l'elecció de la víctima: és ella la qui és culpable del mal de la societat, i per això ha de ser sacrificada. Però la descoberta des del cristianisme que la víctima és innocent, la revelació que el mal de l'home rau en la seva condició d'imitador (i el seu bé més alt) comporta una crisi profunda: el sacrifici no serveix per a res, ja que la víctima no guareix, sinó que només apaivaga. La víctima és innocent, i el projecte social que està centrat en el sacrifici, en la religió, fracassa. El mateix cristianisme, l'última de les religions, però, mostra el camí de solució: cal dirigir la imitació no cap a Satan, el mal i l'apropiació, sinó cap a Crist, el bé i la donació. Però l'ésser humà no és capaç de fer-ho. Cal que Déu tanqui el procés. Això és l'apocalipsi. La fi de la història. La consciència de la pròpia fi sabent com evitar-la.

<sup>27</sup> «Elles [les potentialités dynamiques exceptionnelles de l'esprit du christianisme] fournissent un foyer de cohérence permettant de saisir la solidarité essentielle, sur la durée, de phénomènes aussi peu évidemment liés que l'essor de la technique et la marche de la démocratie. Ainsi le christianisme aura-t-il été la religion de la sortie de la religion» (M. GAUCHET, *Le désenchantement du monde*, Gallimard, Paris, 1985. La cita es troba a la pàgina 11 de la «Présentation». Hi ha traducció castellana a Trotta).

## Conclusió: el difícil encaix.

De l'infern de Dante a l'infern de l'anorèxia<sup>28</sup>; de la nit d'estiu de Shakespeare al concepte de guerra de Clausewitz; del desig mimètic a les neurones-mirall, descobertes per l'equip de Giacomo Rizzolatti el 1996; de Tocqueville a Carl Schmitt, que obre la política a la teologia, o a l'inrevés<sup>29</sup>; de l'escàndol al kàtekon; d'Èdip (la víctima culpable) a Jesucrist (la víctima innocent) a Robespierre. Recollir textos i repetir-los; ignorar-ne d'altres. Fer discutir Heidegger i Heraclit amb sant Joan (vegeu, a *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, el Llibre 2, cap. 4: «Le Logos d'Héraclite et le Logos de Jean»). Menystenir Plató («Platon redoute la mimésis»<sup>30</sup>; «C'est Platon qui a déterminé d'une fois pour toutes la problématique culturelle de l'imitation et c'est une problématique mutilée, amputée d'une dimension essentielle, la dimension acquisitive, qui est aussi la dimension conflictuelle»<sup>31</sup>) o Nietzsche («Le judaïsme et le christianisme détruisent cette unanimité pour défendre les victimes injustement condamnées, pour condamner les bourreaux injustement légitimés. [...] Sur ce point précis, par conséquent, il faut rendre à Nietzsche l'hommage qu'il mérite. Au delà de ce point, hélas, le philosophe ne fait que délirer»<sup>32</sup>). Descriure la història d'Europa com el conflicte mimètic entre França i Alemanya, conflicte que es fa global, i que es vincla al del Papa i l'Emperador, o al del terrorisme islàmic contra els poderosos de la terra...

Tenir l'audàcia d'empènyer aquesta aventura intel·lectual és admirable. Transformar-la en llenguatge profètic, fascinant. Però alguns moments hom té la impressió que hom fa trampes: el porc espí sembla a voltes una guineu.

## Fonts documentals

- AGUILAR, H.O. (ed.), *Carl Schmitt, teòlego de la política*, Fondo de Cultura Económica, Mèxic, 2001.  
ANSPACH, M. (dir.), *René Girard*, Cahiers de l'Herne, París, 2008.  
BAKHTIN, M., *La poétique de Dostoïevski*, Éd. du Seuil, París, 1970.  
CALASSO, R., *La ruina de Kash*, Editorial Anagrama, Barcelona, 2000.  
CLAUSEWITZ, K. VON, *De la guerra*, Edició electrònica a Librodot.com., 2002.  
DOSTOIEVSKI, F.M., *Apunts del subsòl*, Llibres de l'índex, Barcelona, 2002.  
DUMONT, L., *Essais sur l'individualisme*, Éditions du Seuil, París, 1983.

<sup>28</sup>Per al primer, vegeu l'article de 1963: «De *La Divine Comédie* a la sociologie du roman», on reflexiona sobre la història de Paolo i Francesca (*Divina Commedia*, Inferno, Canto v, 73-142), reeditat com a «Paolo et Francesca, un désir mimétique», a *Géométries du désir*, el 2011; per al segon, *Anorexie et désir mimétique*, L'Herne, París 2008.

<sup>29</sup>Vegeu, al respecte: CH.-Y. ZARKA, «El retorn contemporani d'allò teològic-polític. Com resistir-hi?», a *Comprendre*, any 2010, vol. 12, núm. 1.

<sup>30</sup>*Les origines de la culture*, p. 65.

<sup>31</sup>*Des choses cachées depuis la fondation du monde*, p. 18.

<sup>32</sup>Cfr. *Je vois Satan tomber comme l'éclair*, p. 223-224.

- , *Homo aequalis*, Ed. Taurus, Madrid, 1982.
- , *Homo hierarquicus*, Ed. Gallimard, París 1966 (a la col·lecció «Tel» el 2001).
- DUMOUCHEL, P. (dir.), *Violence et vérité, autour de René Girard*, Grasset, París, 1985.
- FRANK, J., *Dostoievski*, Fondo de Cultura Económica, Mèxic, 1993.
- FRIEDLÄNDER, P., *Platone*, Ed. Bompiani, Milà, 2004.
- FURET, F., *La révolution française*, Éditions Gallimard, París, 2007.
- GAUCHET, M., *Le désenchantement du monde*, Gallimard, París, 1985.
- GIRARD, R. ET AL., *Dieu, une invention?*, Les Éditions de l'Atelier, París, 2007.
- , VATTIMO, G., *¿Verdad o fe débil?*, Paidós, Madrid, 2011.
- , «À propos de Sartre: rupture et création littéraire», a POULET, G. (ed.): *Les chemins actuels de la critique*, Plon, París, 1967.
- , *Achever Clausewitz*, Cahiers Nord, París, 2007.
- , *Celui par qui le scandale arrive*, Desclée de Brouwer, París, 2001.
- , *Critique dans un souterrain*, L'âge d'homme, Lausana, 1976.
- , *Cuando empiecen a suceder estas cosas...*, Ediciones Encuentro, Madrid, 1996.
- , *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, Grasset, París, 2004 (9a ed.).
- , *El chivo expiatorio*, Anagrama, Barcelona, 2002 (2a ed.).
- , *Géométries du désir*, L'Herne, París, 2011.
- , *Je vois Satan tomber comme l'éclair*, Grasset, París, 2003 (3a ed.).
- , *La conversion de l'art*, Cahiers Nord, París, 2008.
- , *La ruta antigua de los hombres perversos*, Anagrama, Barcelona, 2002 (2a ed.).
- , *La Violence et le Sacré*, Albin Michel, París, 2002.
- , *La voix méconnue du réel*, Grasset, París, 2002.
- , *Le sacrifice*, Bibliothèque Nationale de France, París, 2003.
- , *Les origines de la culture*, Desclée de Brouwer, París, 2004.
- , *Literatura, mimesis y antropología*, GEDISA, Barcelona, 2006.
- , *Mensonge romantique et vérité romanesque*, Grasset, París, 2001.
- , *Sanglantes origines*, Flammarion, París, 2011.
- , *Shakespeare: los fuegos de la envidia*, Anagrama, Barcelona, 2002 (2a ed.).
- LLANO, A., *Deseo, violencia, sacrificio. El secreto del mito según René Girard*, Eunsa, Navarra, 2004.
- PLATÓ, *Diàlegs. Vols. X, XI i XII per La República*, Fundació Bernat Metge, Barcelona, 1990.
- PLATÓN, *Diálogos. Vol. IV per La República*, Gredos, Madrid, 1991.
- REINHARDT, K., *Les mythes de Platon*, Ed. Gallimard, París, 2007.
- SCHMITT, C., *Catolicismo y forma política*, Editorial Tecnos, Madrid, 2001.
- , *Teoria del partisa*, L'esfera dels llibres, Barcelona, 2004.
- , *Tierra y mar*, Editorial Trotta, 2007 (inclou un preciós estudi, «Epílogo», de Franco Volpi).
- TOCQUEVILLE, A. DE: *L'Ancien Régime et la Révolution*, Edició electrònica a: <http://classiques.uqac.ca/index.html>
- , DE, *La démocratie en Amérique*, Edició electrònica a: <http://classiques.uqac.ca/index.html>
- TODOROV, T., «Introducció» a *Notes d'un souterrain*, Aubier, París, 1972.

Xavier GARCÍA-DURAN BAYONA  
 Societat Catalana de Filosofia  
 27233rca@comb.cat

[rebut el 23 de març de 2011; acceptat per a la seva publicació el 16 de juliol de 2012]