



Universitat Ramon Llull

TESI DOCTORAL

**Títol MIMESI I RECIPROCIAT. RENÉ GIRARD I LA
NOSTÀLGIA COMUNITÀRIA DE TRANSCENDÈNCIA**

Realitzada per **XAVIER GARCIA-DURAN BAYONA**

en el Centre **Facultat de Filosofia de Catalunya**

i en el **Departament de Filosofia Pràctica i Humanitats**

Dirigida per **CARLES LLINÀS PUENTE**

TESI DOCTORAL

MIMESI I RECIPROCIAT.

RENÉ GIRARD I LA NOSTÀLGIA COMUNITÀRIA

DE TRANSCENDÈNCIA

DE XAVIER GARCIA-DURAN BAYONA

DIRIGIDA PEL

DR. CARLES LLINÀS PUENTE

Departament de Filosofia Pràctica

Facultat de Filosofia de Catalunya

Universitat Ramon Llull

Març de 2015

Sigueu imitadors de Déu com a fills seus estimats; viviu estimant, tal com Crist ens va estimar i s'entregà a si mateix per nosaltres, oferint-se a Déu com a víctima d'olor agradable. (Ef. 5, 1)

Je doute que l'homme puisse jamais supporter à la fois une complète indépendance religieuse et une entière liberté politique; et je suis porté à penser que, s'il n'a pas de foi, il faut qu'il serve, et, s'il est libre, qu'il croie. (Alexis de Tocqueville)

Le créateur par excellence, le Verbe, était auprès de Dieu et rien n'a créé sans lui. Mais il a créé le monde d'une telle manière que, lorsque les hommes deviennent assez intelligents pour s'interroger sur la création, ils peuvent rester athées. (René Girard)

La meilleur façon de châtier les hommes, c'est de leur donner toujours ce qu'ils réclament. (René Girard)

1. INTRODUCCIÓ

1.1. PRELUDI: UNA HISTÒRIA PERSONAL

Em disculparà el lector que gairebé comenci aquest treball, que vol ser seriós i rigorós, amb unes paraules referides a mi mateix, però és que el que diré té la pretensió de clarificar i il·luminar el que vindrà a continuació. Per això en dic “Preludi” i per això també “Una història personal”.

He dedicat al voltant de deu anys a llegir, reflexionar, traduir, comentar, conèixer el pensament de René Girard. Un pensament que he vist dirigir-se cap a una conclusió, que ha anat estirant la intuïció inicial, del desig mimètic, cap a extensions cada cop més vastes, il·limitades, generant unes sensacions com les que expressen dos dels seguidors més primerencs de Girard, Paul Dumouchel i Jean-Pierre Dupuy, ja l’any 1979:

«La pensée de Girard commence à être connue en France, et à être contestée. De plus en plus de gens lisent Girard, de plus en plus de gens en parlent ou se réclament de lui, c’est-à-dire, de plus en plus de gens ne le comprennent pas et le mêlent à toutes les sauces. Inévitable rançon de la célébrité.»¹

¹ *L’enfer des choses. René Girard et la logique de l’économie*, Paris: Du Seuil, 1979, p. 9.

² En aquest sentit, vaig prendre la decisió de fer-me membre del *Colloquium on Violence and Religion*, que té la seu europea a la Universitat d’Innsbruck. Des del 2007 he anat rebent semestralment el *Butlletí*, que recull informacions internacionals sobre el pensament mimètic, entre altres coses una

MIMESI I RECIPROCIAT. RENÉ GIRARD I LA NOSTÀLGIA COMUNITÀRIA DE TRANSCENDÈNCIA

Per això una de les primeres vocacions del meu treball ha estat perseguir el pensament de Girard, veure la seva unitat, la seva inflexible direcció escatològica, des de les primeres obres a les obres finals. Veure com, al temps que l'obra creix, es va cohesionant arreu del món un moviment de seguiment, d'investigació, de crítica, vinculat al pensament girardià². I veure també, al llarg del temps, com la reflexió sobre Girard anava convivint amb una reflexió a partir de Girard. Com els fills d'Isaac i Rebeca, ambdues reflexions «s'entretopaven en el seu ventre» (Gn 25,22).

I aquesta situació s'ha manifestat plenament en posar-la sobre el paper (que és la manera romàntica de parlar. Caldria dir "a la pantalla"). Hem anat escrivint, pensant, enredant les dues reflexions, que ocupen plans metafísics diferenciats, i a voltes incomunicables.

² En aquest sentit, vaig prendre la decisió de fer-me membre del *Colloquium on Violence and Religion*, que té la seu europea a la Universitat d'Innsbruck. Des del 2007 he anat rebent semestralment el *Butlletí*, que recull informacions internacionals sobre el pensament mimètic, entre altres coses una exhaustiva bibliografia de publicacions de i sobre Girard i, anualment, els treballs publicats a la col·lecció "Studies in Violence, Mimesis and Culture", per la Michigan State University Press. Aquestes obres són edicions a l'anglès de les obres de Girard o estudis sobre Girard o la teoria mimètica. Les més significatives, o que tenen relació directa amb la Tesi, es troben referenciades a les *Fonts Documentals*. De fet, mentre estic revisant aquests documents, he rebut dos textos que demanen un estudi, ja que fan referència a aspectes concrets del present treball. Com a curiositat, un d'ells, el de Pierpaolo ANTONELLO, està referenciat amb els altres textos. Cal tenir en compte que aquest text conté, entre d'altres, articles de Paul Dumouchel i Jean-Pierre Dupuy.

El resultat és un treball *en escargot*³, que descriu una estructura espiral, com és la mateixa obra de Girard. Els temes es van repetint, però des d'alçades i temàtiques ben diferents. És xocant, per exemple, com Girard és capaç de comentar un text en una obra primerenca i en una obra posterior, en un context ben diferent, gairebé amb les mateixes paraules.

Vegem un exemple:

«La situation humaine fondamentale, c'est justement le fait qu'en absence de ces Pères [Déu] et ces rois toujours sages [Salomó] qui feraient régner la justice sur une humanité voué à une éternelle enfance...» (1978)⁴

«La situation humaine fondamentale est un jugement de Salomon qu'aucun Salomon n'est là pour arbitrer.» (2004)⁵

pel que fa al judici de Salomó, que és un text central en el pensament de Girard, com veurem més endavant. Però vegem també:

«Il est plus facile de vivre avec les femmes des autres qu'avec les siennes propres. C'est là, je pense, l'origine de l'échange» (1985)⁶

«C'est la loi primitive et très réglée des échanges. Il est plus facile de vivre avec les femmes des autres qu'avec les siennes propres» (2007)⁷

³ Cfr. a *Celui par qui le scandale arrive*, a "L'envers du mythe", p. 85 i ss: "Je vois Satan tomber comme l'éclair. Une structure en escargot."

⁴ *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, p. 328: "Le jugement de Salomon".

⁵ *Les origines de la culture*, p. 126: "Le jugement de Salomon et l'espace non sacrificiel".

⁶ "Violence et réciprocité", p. 31, dins *Celui par qui le scandale arrive*.

⁷ *Achever Clausewitz*, p. 119.

MIMESI I RECIPROCIAT. RENÉ GIRARD I LA NOSTÀLGIA COMUNITÀRIA DE TRANSCENDÈNCIA

De fet, l'obra de Girard sembla estructurada al voltant d'una col·lecció admirable i reduïda, selecta de textos: Shakespeare (el text d'Ulisses al *Troilus i Cressida*, citat més endavant); Nietzsche (l'aforisme 125 de *La Gaia Ciència*; el fragment 1052 de *La Voluntat de Poder*); els relats bíblics (el judici de Salomó; la declaració de Caifàs; les narracions apocalíptiques dels evangelis; els relats de les temptacions al desert; els relats de la Passió...); Dante (el relat infernal de Paolo i Francesca). És important la continuïtat, l'absència de ruptura que podem intuir en l'obra de Girard, la seva coherència interna. No hi ha innovació autèntica sense un fonament d'imitació, sense un recurs al passat⁸.

Existeix, doncs, una lectura progressiva de Girard que va des del desig mimètic fins a la lectura apocalíptica de la història, i una lectura regressiva, des de l'apocalipsi al desig mimètic. Aquest doble recorregut l'hem expressat geomètricament amb la idea dels tres cercles. Cada cercle, concèntric, inclou l'anterior (de fet, és ben bé igual: només en varia el radi) i anuncia el següent, segons la mateixa llei (només en varia el radi). Així, el cercle central, original, és el del desig mimètic; el segon, el del sacrifici; el tercer, el de la guerra. Entre un cercle i un altre s'introdueix el moviment en forma d'història⁹: la història del desig és la història de la novel·la, i és la història de la societat; la història del sacrifici és la història de la violència, des del passat fins al cristianisme; la història de la guerra és la història de la violència, cap al futur escatològic i apocalíptic. La

⁸ Cfr. "Innovation et répétition", p. 313, a *La voix méconnue du réel*.

⁹ «... que l'histoire humaine est celle d'une inéluctable montée aux extrêmes, la réciprocité engendrant toujours plus de vengeance.» De la transcripció de l'entrevista que es fa a Girard l'1 d'octubre de 2010: "Je suis apocalyptique" al programa de la televisió francesa (channel 3): *Ce soir (ou jamais!)*.

transició de l'un a l'altre cercles és natural, simple. Aquest és un dels mèrits inqüestionables del pensament de Girard.

Fins aquí l'esquelet de la reflexió *sobre* Girard. Des d'ella —i amb ella— s'articula la reflexió *a partir de* Girard, que té com a centre la idea de reciprocitat.

La funció d'aquest preludi —i de tot preludi— és no avançar massa. Es tracta només d'ensenyar, si puc jugar amb la metàfora, alguns passos de dansa. Per això ens queda dibuixar la funció de la reciprocitat, la seva descoberta. D'antuvi, i es veurà amb les cites del capítol 4, Girard no entén el significat del mot. Li sembla incompreensible. De fet, a les primeres obres, tot i que apareix el concepte, no hi apareix plenament com a categoria. El desig, com el sacrifici, posen l'altre com a objecte d'un mecanisme estructural que permet tant la dinàmica del mimetisme rival-model, com la dinàmica del sacrifici víctima-botxí. L'altre, l'alteritat integren part de la forma, i no del fons. Però a les obres més recents, i en especial a l'article "Violence et réciprocité" (1985) de *Celui par qui le scandale arrive* i al capítol 3 d'*Achever Clausewitz*, "Le duel et la réciprocité", apareix com a concepte central. Ara ja l'altre apareix com a lligat a mi: només hi ha reciprocitat si l'altre també és recíproc. El va-i-ve, l'oscil·lació que significa la reciprocitat no és simplement imitació. És complementarietat, acompliment, tancament. I, a la vegada, un nou inici, una circularitat. Com la mirada que veig mirant-me. L'altre que em fa desitjar el que desitja. Com les mareas o la respiració. La pau que segueix al sacrifici. Com el do i el *potlach*: «Dóna tant com prens, i tot estarà bé»¹⁰,

¹⁰ És la traducció del proverbi maorí citat per Mauss a *Essai sur le don*: «d'un bout à l'autre de l'évolution humaine, il n'y a pas deux sagesse. Qu'on adopte donc comme principe de notre vie ce qui a toujours été un principe et le sera toujours: sortir de soi, donner, librement et obligatoirement; on ne risque pas

la compra i la venda, la paraula i la cosa, el preu i allò preuat. Com l'oscil·lació de la javelina abans de llençar-la. La guerra, l'atac i la defensa, el duel. Amb aquest enfilall d'exemples hem anat resseguint els grans temes de Girard, els tres cercles del seu pensament. I la reciprocitat permet aquesta lectura.

Ara bé, aquesta reciprocitat té dues direccions: l'ascendent i la descendent. La que enlaira i la que fa caure. Hi ha una reciprocitat positiva, que trenca el cercle de la violència (*tornar bé per mal*) i una reciprocitat negativa, que l'alena i li dóna sentit: (*ull per ull, dent per dent*). No cal dir com estructurin la història dels homes ambdues formes de reciprocitat, en permanent conflicte, ni la lectura religiosa que se'n segueix. No cal dir que la seva guerra és *l'étrange et longue guerre*¹¹ de la violència i de la veritat, que vincula tota la realitat des del principi dels temps (allò que podríem dir "des de la fundació del món"), que compromet alhora l'individu, la societat, i la humanitat sencera. Que, en el rerefons, es refereix a la salvació i a la condemna i lliga passat i futur, això és: lliga nostàlgia i esperança.

Seguim fent alguns passos de dansa. Les orelles del dansaire estan als dits dels seus peus¹². Una reflexió sobre Girard i una reflexió girardiana. Trenades, com els passos difícils (per a mi incomprendibles) del ballarí. Desig, violència, sacrifici, guerra, reciprocitat. La progressiva descoberta de l'altre (que a l'hora sóc jo) com a rival-model, víctima-botxí,

de se tromper. Un beau proverbe maori le dit: Ko Maru kai atu / Ko Maru kai mai / ka ngohe ngohe»(p. 229).

¹¹ És la cita inicial —i central—, que anirem retrobant, d'*Achever Clausewitz*.

¹² Cfr. *Així parlà Zaratustra*, "Segon cant de dansa", p. 207: "...aquell que dansa té les orelles als dits dels peus!".

amic-enemic. I la història que arrossega els homes i és arrossegada cap a la catàstrofe o la salvació:

«Nous sommes menacés de mort. Le message judéo-chrétien est que si nous ne nous réconcilions pas, il n'y a plus de victimes sacrificielles pour nous sauver la peau. L'offre du royaume de Dieu, c'est la réconciliation ou rien. Malheureusement, nous sommes en train de faire le second choix par ignorance et paresse. La seule solution est de refuser toute violence, toutes représailles. Je ne suis pas du tout sûr d'en être capable, mais les Evangiles nous disent que c'est la seule issue. Le drame, c'est qu'on choisit toujours le court terme. Nous sommes tous dans la position de Louis xv: "Après moi, le déluge".»¹³

* * *

Abans de l'últim pas de dansa, seguint amb el joc de la metàfora, ens queda per definir l'escenari, l'espai on s'ha de desenvolupar l'acció — que és aquesta vegada un relat, una reflexió. Podem dividir el que ve a continuació en dues parts. En la primera es dibuixa, es convida a una aproximació al pensament de René Girard. Hi ha una dimensió necessàriament topològica, extensa (el capítol 2) i una dimensió cinètica, intensa (els capítols 1 i 3). Aquesta primera part no forma part directa de l'acció, però sense ella seria inviable: so i llum, tramoia, telons,... Tots aquests elements hi són tothora presents durant la representació, però sense formar-ne part. El seu mèrit és de ser invisibles, per ressaltar —fer visible— allò que és important. En la segona part, després de la formulació de la tesi (capítol 4), es fa una lectura del pensament girardià

¹³ De la transcripció de l'entrevista que es fa a Girard l'1 d'octubre de 2010: "Je suis apocalyptique" al programa de la televisió francesa (channel 3): *Ce soir (ou jamais!)*.

MIMESI I RECIPROCIAT. RENÉ GIRARD I LA NOSTÀLGIA COMUNITÀRIA DE TRANSCENDÈNCIA

des de l'estructuració de la seva obra en els tres cercles concèntrics que acabem d'apuntar i a partir de la reciprocitat, des de la comprensió mimètica del desig fins a la situació apocalíptica.

El lector no trobarà una exposició sistemàtica i analítica del pensament de Girard. Hem optat per una presentació més intensa que extensa, més impressionista que sistemàtica, més sintètica que analítica, amb algunes llicències literàries i líriques que potser no són usuals, però que responen al mateix tarannà del pensador francès i permeten dotar d'una major plasticitat al discurs. Un dels intents de l'autor ha estat fer parlar a Girard, i als altres autors. Això explica el volum de cites i notes que omple aquest treball, com un exercici de diàleg amb els autors convocats i entre els autors convocats. Hem fet prevaldre sempre el criteri de citar en la llengua de l'obra consultada, intentant uniformar el resultat. Això no sempre ha estat possible, i el text a voltes té un cert caire babelià.

Arribem a l'últim pas de dansa. Ens trobem davant dos plans metafísics comunicables, els mateixos que planteja la imatge especular que és la forma plàstica d'una reciprocitat impossible. Aquesta dualitat, que ens anirà perseguint al llarg de tot el treball, és la que separa el real de l'imaginari, la imatge de la percepció, o el jo de l'altre (*aquest curt pas / que ja del tot / em separa de tu*, com poetitza Salvador Espriu). A una banda, hi ha allò viscut; a l'altra banda, allò explicat:

« Vivre, bien sûr, c'est un peu le contraire d'exprimer. »¹⁴

« Voici ce que j'ai pensé: pour que l'événement le plus banal devienne une aventure, il faut et il suffit qu'on se mette à le *raconter*. C'est ce que dupe les gens: un homme, c'est toujours un conteur d'histoires, il vit entouré de ses histoires et des histoires d'autrui, il voit

¹⁴ A. CAMUS, *Le Désert*.

tout ce qui lui arrive à travers d'elles; et il cherche à vivre sa vie comme s'il la racontait. Mais il faut choisir: vivre ou raconter. [...] Quan on vit, il n'arrive rien. Les décors changent, les gens entrent et sortent, voilà tout. Les jours s'ajoutent aux jours sans rythme ni raison, c'est une addition interminable et monotone. [...] Ça, c'est vivre. Mais, quand on raconte la vie, tout change; seulement c'est un changement que personne ne remarque: la preuve c'est qu'on parle d'histoires vraies. Comme s'il pouvait y avoir des histoires vraies; les événements se produisent en un sens et nous les racontons en sens inverse.»¹⁵

“Viure” pertany al pla d’allò perceptiu, “explicar” al d’allò imaginari. L’un al de la llibertat, l’altre al de la necessitat. Com l’actor i el seu personatge. D’una banda, el Girard explicat; de l’altra, el Girard viscut. Viscut i de nou explicat. I arreu, el Girard real, que és alhora escrit i llegit¹⁶. Un sol Girard en esclats, tots semblants i tots diferents. Alguns possibles i altres reals, i tots explicats per aquest *conteur d’histoires*.

* * *

Ara, abans que el teló s’enlairi de forma ja irreversible, cal aturar un moment l’instant i recuperar les presències que poblen aquests anys de treball i compromís, per agrair-los la seva col·laboració, la seva confiança, la seva bona disposició pel meu projecte: els meus alumnes, alguns entranyables, amb qui hem après —possiblement sense dir-nos-ho— molt i molt sobre mimesi i reciprocitat; els mestres i professors i, especialment, els companys de la direcció de l’escola, amb qui compartim projecte i molt sovint tantes altres coses; els amics, que han patit estiu

¹⁵ J-P. SARTRE, *La Nausée*, Paris: Gallimard, 1982, p. 61–62

¹⁶ Disculpeu aquesta darrera torsió. *Les Mots*, novel·la autobiogràfica de Sartre, es divideix en dues grans parts: “Lire” i “Écrire”.

MIMESI I RECIPROCIAT. RENÉ GIRARD I LA NOSTÀLGIA COMUNITÀRIA DE TRANSCENDÈNCIA

raera estiu l'estranya presència de Girard; els integrants dels diferents grups de treball de la Societat Catalana de Filosofia, amb qui tant he après; Ignasi i Josep, Antoni... Apareixen també altres presències de proximitat i afecte, de mestratge, a qui dec una profunda admiració i agraïment —i, si m'ho permeten, una sincera estima: Joaquim, que ho va començar, i Carles, que ho ha d'acabar. I a Josep, συνεργοί...

I, finalment, vull convocar al meu costat als meus pares, que han esperat i volgut molt aquest moment; als meus sogres, sempre recolzant i animant. I de forma molt especial, a Francesc, Clara i Alexandre. I a tu, Roser, que tothora m'has alentat en el viatge, i has lluitat al meu costat, fent-me vèncer.

Fi del preludi, inici de la dansa.

1.2. PRESENTACIÓ

« ... les Dieux dirent: allons, consolidons cette terre pour en faire un point d'appui! »¹⁷

«... jo no em puc creure, ho repeteixo, que faci mirar l'ànima enlaire un saber que no sigui el del ser i el de l'invisible... »¹⁸

«La ciència és una consideració sobre allò que és universal i necessari.»¹⁹

«DESIR: 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, cessation de l'astre favorable; de là l'idée de regret attachée à ce mot" *Manuel des étrangers*, p. 425. Le

¹⁷ Citat per Silvain LÉVI, a *La doctrine du sacrifice dans les Brahmanas*.
Cita recollida per René GIRARD a *Le sacrifice* p. 18.

¹⁸ PLATÓ, *República*, 529b-c.

¹⁹ ARISTÒTIL, *Ètica Nicomaquea*, 1140b30.

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»²⁰

En el món grec mirar amunt significa orientar la visió —del cos i de l'ànima— cap allò que és estable, fix, etern, universal, vertader: cap a allò que és. Per tant, es tracta de construir ciència, entesa com a discurs sobre la veritat, l'universal, això és, l'ésser. La racionalitat així dirigida s'omple i pren un sentit ple, s'acorda amb la pròpia naturalesa i adequa el seu moviment al de les esferes: pensa²¹. És el τέλος humà de la vida contemplativa, la màxima felicitat i el bé summe.

Aquest acció racional s'orienta cap al moviment. L'acció reflexiva té com a conclusió l'acció pràctica, també en la mesura que podem entendre que la contemplació és una acció. I aquesta acció pràctica marca un cap a on, una direcció. El dalt de la volta celest, el moviment regular de les esferes de dreta a esquerra, la passa orientada cap a la resolució ètica. Perquè tot caminar té un *cap a on*, una direcció que no és només geomètrica, topològica, sinó ètica. El nen que deixa la posició quadrúpeda ho fa perquè necessita assenyalar el *cap a on* del seu moviment. Es posa dret i la voluntat marca fites al pas encara vacil·lant. El

²⁰ François NOËL, *Dictionnaire étymologique, critique, historique, anecdotique et littéraire pour servir à l'histoire de la langue française*, de 1839. En una entrevista radiofònica de la sèrie *Les lois du désir* de 2005 (Veure Fonts Documentals), René Girard proposa que «désir c'est l'absence radicale d'étoiles». La cita, que es troba a la pàgina 349 del *Dictionnaire*, recull aquesta visió.

²¹ Cfr. PLATÓ, *Timeu* 90d-e; ARISTÒTIL, *Ètica Nicomaquea*, Llibre X, 7-9; *De anima*, 407a20-23.

*MIMESI I RECIPROCIAT. RENÉ GIRARD I LA NOSTÀLGIA
COMUNITÀRIA DE TRANSCENDÈNCIA*

dit ja no forma part d'una mà que camina, sinó d'una mà que assenyala, que vol. Es posa dret perquè esdevé racional. I el cap s'enlaira, s'acosta al cel. La seu de la racionalitat s'acosta a allò que és. El nen es fa home.

Ara bé, aquest procés fascinant té un requeriment inqüestionable: que hi hagi un punt fix. Perquè tot moviment és possible si hi ha quelcom immòbil, que rep moviment i no el transmet. I no és només el Primer Motor Immòbil que no es mou: hi ha una immobilitat de l'acte pur i una immobilitat de la potència pura, que pot ser-ho tot, però que en si no és res. Cal una realitat que sigui el punt on convergeix tot moviment i que és fi immòbil, que no mogui a res. Un punt fix immòbil des del qual tot altre punt pren sentit. Des d'aquest principi es pot establir un absolut: el *cap a on* té valor propi per si mateix. A partir d'aquí es pot construir un discurs racional sobre objectius i finalitats de l'acció humana. I racional —recordem-ho— vol dir universal i etern. Aquest discurs és només possible quan tot ocupa el seu lloc, quan no s'introdueix la variabilitat en l'essència mateixa de les coses.

Però què passa «quan s'allibera la terra del seu sol»? «No caiem endarrera, cap al costat, endavant, en totes direccions»? «No hem esborrat els horitzons»? «Cap a on ens movem ara»? «Encara hi ha un dalt i un baix»? «No s'apropa com més va més la nit, una nit cada cop més intensa»?²² Quan desapareix el punt fix, tota direcció esdevé relativa, inestable, canviant. I tota referència, tota possibilitat de sentit. La terra gira sobre si mateixa i al voltant d'un astre que, tal vegada, no ocupa un punt fix... Quina és la direcció que defineix el moviment ètic? Varia i es

²² *Cfr.* L'aforisme de *La Gaia Ciència*, titulat "L'home boig", de F. NIETZSCHE. Vegeu el comentari exhaustiu que fa Girard a l'article "Le meurtre fondateur dans la pensée de Nietzsche", dins *Violence et Vérité*.

transforma, es desfà i es trasbalsa. No hi ha direccions. Permeteu que ho expliqui a partir d'un text vibrant de 1948:

« Només la irrupció cristiana, amb l'aportació de la lletania, la pregària indefinida, l'alenada gòtica, la idea de creació i de temps irreversible, havia ja obert aquesta vida exclosa cap a l'infinit. Però no ho havia fet sinó en la intimitat de l'ànima. I un bon dia, entre la pols, l'univers antic, finalment, va obrir-se com un fruit. Galilei llençava la terra a l'espai com un jugador entusiasta la pilota, les figures geomètriques esclataven sota la pressió del càlcul infinitesimal, el contrapunt arrossegava el motiu musical cap a la fuga i la melodia indefinida [...] Arreu la immobilitat, l'equilibri, la forma, el límit, la perfecció circular, components habituals de la idea de natura, cedien al moviment lineal, a la intensitat prospectiva, a l'obertura indefinida, a la sèrie. »²³

És en aquest context d'absoluta excentricitat que podem entrar al tema que ens ocupa, i que té com a centre el desig. El desig, ho hem pogut llegir en la cita de l'inici, és la pèrdua dels estels, és quan la volta exacta i precisa deixa de ser. Quan el sentit no està ja fora, sinó dins, en mi. No en la necessitat, sinó en la llibertat. Per això té sempre *la boca seca i les mans buides*. Perquè el desig revela en si mateix una negació, una absència, una manca. I aquesta manca només és possible en un món que ja no és κόσμος, tot ordenat. El moviment no té punt fix, no hauria de ser. Però és.

És aquesta comprensió de l'home, que l'entén com a ésser mancat, com a ésser que desitja, la que està en el nucli més íntim d'aquest treball. L'home és desig, i l'absència de desig és la negació de

²³ E. MOUNIER, *La petita por del segle XX*, Barcelona: Ed. 62, 1968, p. 26.

MIMESI I RECIPROCIAT. RENÉ GIRARD I LA NOSTÀLGIA COMUNITÀRIA DE TRANSCENDÈNCIA

l'home. L'home es desfà en projectes, en futurs. És inevitable:
«l'existència precedeix l'essència»²⁴.

* * *

«...el carácter mimético del deseo. El deseo hace desear. Ansiamos lo que el otro desea, y queremos poseer lo que alguien ya tiene. Nuestro deseo presenta a menudo una índole triangular. Lo que sucede muchas veces —sin advertirlo o rechazando esa realidad— es que no queremos a una persona en directo, sino precisamente porque otro le ha conferido valor al desearla o poseerla. La envidia y los celos nos aquejan a casi todos, aunque nos avergüence reconocerlo.»²⁵

Però de la mà de René Girard aquesta comprensió del desig i de l'home s'obre com una magrana (seguint la metàfora de Mounier), abastant espais de reflexió i d'exegesi peculiars i insospitats: la literatura, l'antropologia, la teologia, la filosofia, l'apologètica, l'escatologia o la política, tot recuperant un seguit de categories que semblaven perdudes en l'àmbit de l'antropologia metafísica: mimesi, imitació, imatge, mediació, reciprocitat, do, sacrifici, violència, boc emissari, víctima, vanitat, guerra, soterrani, el ressentiment, «l'envie, la jalousie et la haine impuissante». D'aquestes categories, n'hi ha dues que són centrals, ja que són clau per llegir qualsevol de les perspectives girardianes: *mimesi* i *reciprocitat*. En elles —que en realitat són només una— s'hi juga el joc catòptric del desig, especialment en la necessària, oscil·lant conversió de tota mimesi en reciprocitat.

²⁴ Vegeu, en aquest sentit, el text d'Alejandro LLANO, *Deseo y Amor*, Madrid: Encuentro, 2013, en especial el capítol 10, "Secretos del deseo".

²⁵ *Ibidem*, p. 115.

Així doncs, la investigació que duem a terme parteix del pensament de René Girard, que tot seguit presentarem. Ell ofereix les intuïcions centrals, i la feina que hem realitzat ha estat desplegar-les, reinterpretar-les, creuar-les, per donar una visió de la història i de la societat que hem volgut qualificar de “nostàlgia comunitària de la transcendència”.

En primer lloc, la *nostàlgia*. Etimològicament, significa “dolor pel passat, per allò que no retorna, per allò viscut”. Lliga, doncs, el concepte de passat i el concepte de dolor. Però cal matisar aquest dolor. La nostàlgia és dolor causat pel fet de desitjar el retorn, sabent que mai no es produirà. Volem caracteritzar la nostra societat —la societat que comença amb la revolució francesa i amb la victòria de la burgesia— a partir d’aquest concepte, d’aquest sentiment alhora paradoxal i quotidià. Així doncs, la nostàlgia obre al decurs del temps, a la seva densificació, a la seva solidesa: obre al passat i a la història. I els obre des de la xifra del dolor-desig.

Ara bé: per què la nostàlgia és *comunitària*? Perquè és un sentiment comú, col·lectiu, occidental. L’Occident és mort. I vetllem el seu cadàver, que és la història — la nostra història. Ens sabem pertinents a un col·lectiu, a un comú que s’ha arrelat al temps i que ha fundat un arbre que ja no pot donar fruits. El comú canta com mai no ho ha fet l’individu, la branca que vol esqueixar-se de l’arbre. L’Occident està exhaurit. La invenció de la burgesia com a realitat essencialment econòmica ha empenyorat, ja per sempre, un futur de sentit²⁶, d’esperança. Hegel

²⁶ Vegeu en aquest sentit les anàlisi de Louis Dumont o de François Furet sobre el paper de la burgesia en la transformació d’Europa, especialment després de la Revolució Francesa.

anuncià la mort de l'art, i de la religió. Ara es produeix la del sentit. Res davant i, darrera, pàl·lida fantasma, l'ombra trista de la nostra història. Som el que ja no som. El passat és un temps mort que només podem reviure en la falsedat de l'imaginari. Cap a on voldríem anar, si l'únic que volem és tornar? Hi ha, doncs, una història del col·lectiu —allò que en diem la societat— vinculada de forma misteriosa amb una història del desig —que acaba prenent la forma fosca de la nostàlgia.

Tot aquest procés es juga en el pas d'una concepció estructural vertical a una concepció horitzontal. En la nomenclatura de Louis Dumont, de l'home jeràrquic a l'home igualitari. La concepció vertical significa ordre i un apuntar constantment cap a dalt. La concepció horitzontal significa desordre i dispersió. No hi ha direccions privilegiades, ni punts de referència. Com al desert o al mar. Ho hem descrit abans. El paisatge és sempre el mateix, però és sempre nou. De l'imperatiu ètic, polític, gnoseològic i antropològic de Plató (un únic imperatiu que unifica tots els discursos), que impulsa a sortir de la caverna, a l'amarga resignació de l'home del subsòl de Dostojevskij, que malda pel retorn al seu catau subterrani, es pot glossar una història de la societat —del desig— que es defineix per la pèrdua progressiva de la *transcendència* (o del sentit, o del passat). Va onejant, com un estendard bel·licós, darrera aquestes paraules, la profecia que Nietzsche posa en boca de l'home boig.²⁷ Allò que tal vegada s'esdevingué roman ocult a les orelles i als ulls dels homes. La religió, que va crear pel sacrifici la societat (és una de les tesis fortes de Girard) ha esdevingut innecessària. La proclamació reveladora (el desemmascarament) que realitza el cristianisme que la víctima és

²⁷ «J'ai l'impression de devenir insensé, peut-être je suis l'Insensé lui-même réincarné, celui de l'aphorisme, dont personne ne parle jamais.» A "Le meurtre fondateur dans la pensée de Nietzsche", dins *Violence et Vérité*, p. 601.

innocent significa el principi de la fi. Quin sentit donar ara a la violència? Com equilibrar la necessitat de violència, inherent a l'estructura desiderativa de l'home (en la mida que el desig és mimètic), amb la impossibilitat de descarregar-la sobre una víctima sacrificial innocent?

Com recull Girard des de Pascal, «C'est une étrange et longue guerre que celle où la violence essaie d'opprimer la vérité...»²⁸. I ara assistim al final d'aquesta guerra, quan la veritat ha de vèncer de forma definitiva a la violència, ja que «...la vérité subsiste éternellement, et triomphe enfin de ses ennemis; parce qu'elle est éternelle et puissante comme Dieu même»²⁹. I és una de dues: o la fi de la transcendència significa un estat de trànsit més cap a la idea d'humanitat, idea on la religió no té ja cap valor, com pot defensar Marcel Gauchet, o la fi de la religió significa la fi d'un determinat estat de coses, una superació, el resultat del pla salvador de Déu. L'apocalipsi. De fet, tant per Girard com per Gauchet el cristianisme és l'última de les religions³⁰:

«... les potentialités dynamiques exceptionnelles de l'esprit du christianisme [...] fournissent un foyer de cohérence permettant de saisir

²⁸ *Achever Clausewitz*, cita inicial. El text de Pascal prové de *Les provinciales*, lettre XII. Anirem trobant aquesta cita, i alguns comentaris, al llarg d'aquest treball.

²⁹ *Ibidem*.

³⁰ *Cfr. Quand ces choses commenceront...*, p. 141: « Le christianisme n'est pas la religion de la sortie de la religion, comme le pensais Marcel Gauchet. N'attendez pas qu'il nous assure un atterrissage doux sur les pentes d'une société de consommation bien raffiné et bien ratissé par les "valeurs chrétiennes". Si j'ai raison, nous sommes sur le point d'échapper à un vrai sens religieux pour entrer dans un autre, infiniment plus exigeant, car il est privé de charges sacrificielles.»

MIMESI I RECIPROCIAT. RENÉ GIRARD I LA NOSTÀLGIA COMUNITÀRIA DE TRANSCENDÈNCIA

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.*»³¹

«...le christianisme est l'unique religion que aura prévu son propre échec. Cette prescience s'appelle apocalypse.»³²

Assistim a un moment de crisi i de conflicte, els signes dels temps apunten cap al final. Un final prenys d'esperança, ja que «Wo aber Gefahr ist, wächst / Das Rettende auch»³³.

³¹ M. GAUCHET, *Le désenchantement du monde*, Paris: Gallimard, 1985, p. 11.

³² R. GIRARD, *Achever Clausewitz*, p. 10.

³³ HÖLDERLIN, *Patmos*. Citat per Girard, de forma reiterativa, a *Achever Clausewitz*.

2. RENÉ GIRARD, EL DESIG MIMÈTIC I ALGUNA COSA MÉS

«Je suis très mimétique. Puisque je suis polémique, je suis mimétique. Je reconnais que je suis polémique et, dans mes écrits, j'ai besoin d'une espèce d'appât, d'amorce. Souvent, c'est le désir de représailles qui me pousse à écrire. Mais ce n'est pas une vengeance très efficace.»³⁴

Esbossarem alguns aspectes del pensament de René Girard, especialment els més rellevants pel recorregut argumental que oferim, sense pretendre exhaurir-los. La finalitat d'aquesta presentació és el traç de les línies mestres del pensament girardià, com a fonament de l'exposició posterior. Es tracta de dibuixar un mapa que anirem recorrent a mida que avancem en el treball. Té, doncs, una funció topològica, descriptiva.

Allò que millor qualifica el pensament de Girard és el seu caràcter polièdric: teoria de la literatura, crítica literària, antropologia, teoria de la religió, etnologia, exegesi bíblica, sociologia, teoria política... Aquest caràcter fa que l'autor salti de l'antropologia a la filosofia; de la psiquiatria a la teologia; de la política a la sociologia. Però sempre amb una perspectiva engatjada, de defensa del cristianisme, com veurem tot seguit. El seu pensament ha generat una escola, estesa arreu, que recupera categories filosòfiques que s'apliquen, en major o menor grau, al que avui anomenem "ciències de l'home": sociologia, economia, antropologia, pedagogia, cinematografia, psiquiatria, teologia... Àdhuc ha

³⁴ *Celui par qui le scandale arrive*, p. 191.

MIMESI I RECIPROCIAT. RENÉ GIRARD I LA NOSTÀLGIA
COMUNITÀRIA DE TRANSCENDÈNCIA

donat peu a una nova disciplina, que han anomenat *antropoètica*³⁵. La seva obra ha rebut reconeixement institucional l'any 2005, quan ha estat nomenat membre de l'*Académie Française*. Però també ha tingut detractors, entre els que podem destacar el volterià (al menys per la causticitat de la crítica) René Pommier:

« Plus on avance dans la lecture des livres de René Girard, et plus on se demande comment l'humanité a pu se passer si longtemps de lui. Deux affirmations, en effet, y reviennent continuellement, à savoir, d'une part, qu'avant ledit René Girard, personne n'a jamais rien compris à rien et, d'autre part, que, grâce aux théories dudit René Girard, soudain tout s'éclaire, tout s'illumine, tout devient d'une évidence aveuglante. Soyons juste, si René Girard pense qu'avant lui personne n'a jamais compris rien à rien, c'est seulement dans le domaine des sciences humaines. [...] — René Girard est né un 25 décembre. Il ne saurait s'agir d'un pur hasard. Comment ne pas y voir, au contraire, un signe très clair envoyé par la divine Providence, pour nous faire comprendre que René Girard était destiné à compléter et à parfaire le message qu'Elle avait, il y a plus de deux mille ans, chargé son Fils unique d'apporter aux hommes? Il conviendrait donc, me semble-t-il, que dorénavant tous les chrétiens fêtassent, avec autant d'ardeur, voire avec plus d'ardeur encore, la naissance de René Girard en même temps que celle du Christ. Il conviendrait également que le pape convoquât au plus vite un nouveau concile œcuménique, qui pourrait enfin être le dernier, pour intégrer à la Révélation chrétienne l'apport indispensable des théories girardiennes. Et, au lieu de mettre sur l'autel à côté de la Bible la *Somme théologique* de Thomas d'Aquin comme on l'avait fait au concile de Trente, il conviendra, bien sûr, d'y mettre les œuvres complètes de René Girard. En attendant, le Saint Esprit serait bien inspiré de suggérer à Benoît XVI

³⁵ El responsable és Eric Gans, de l'UCLA, des d'on s'edita i es difon.
Vegeu www.anthropoetics.ucla.edu

de faire au plus tôt de René Girard un docteur de l'Eglise. [...] — Or René Girard a beaucoup écrit, même s'il s'est beaucoup répété, et, surtout, il a abordé toutes sortes de sujets et des sujets très vastes. Si l'on voulait passer au crible toutes les affirmations aventureuses et toutes les analyses tendancieuses que renferment les livres de René Girard, il faudrait donc lui consacrer plusieurs années d'un travail assidu. Même si j'en étais encore capable, je ne le ferais pas, car ce serait accorder une importance excessive à une œuvre qui sera sans doute presque complètement oubliée dans cinquante ans.»³⁶

Deixant de banda aquest text de crítica violenta, seguim amb el nostre discurs. Una de les qualitats d'aquest pensament és la simplicitat del punt de partida, que s'ha mostrat immensament fètil: el desig mimètic. Aquest principi és formulat de forma rigorosa en l'obra que analitza la novel·la occidental i la societat que l'escriu, en un trajecte que s'inicia amb Cervantes i culmina amb Dostojevskij: *Mensonge romantique et vérité romanesque* (1961)³⁷. Aquesta essència del desig ha estat ocultada, menystinguda, en termes girardians *méconnue* pel romanticisme, que ha “inventat” la puresa i la virtut del desig (*mensonge romantique*); mentre que la novel·la, la gran novel·la ha explicat la veritat sobre el desig (*vérité romanesque*): Cervantes, Flaubert, Stendhal, Proust,

³⁶ De la “Introduction” de *René Girard ou l'allumé qui se pensait un Phare*, Paris: Kimé, 2010.

³⁷ «En aquest llibre, *Mensonge romantique et vérité romanesque*, el principi director de la interpretació és la idea d'un desig mimètic que se m'ha imposat des de la seva creació i que, des d'aleshores, ha estat el centre de la meva obra.” (RENÉ GIRARD: “El desig mimètic dins del soterrani», a *Comprendre*, x 2008/1-2, p. 6). O, formulat de forma més enègica: «Toutes mes thèses sur la violence et le religieux se fondent sur la conception de désir élaborée dans ce livre.» A *Mensonge romantique et vérité romanesque*, Préface de 2001, p. 11.

Dostojevskij. No podem ara fer una anàlisi de l'obra, magnífica. Seguim, de moment, donant pinzellades al pensament girardià.

Segueix, en la mateixa línia que l'anterior, l'assaig breu *Du double à l'unité* (1962), editat amb una col·lecció més ample d'assaigs, recollits sota el títol *Critique dans un souterrain* (1976). Aquest assaig està dedicat a Dostojevskij i especialment a la gènesi de les categories subterrànies³⁸. De la participació als *Colloques* de Cerissy-la-Salle (1967) es recull de Girard un article de crítica literària dedicat a Sartre: "À propos de Sartre: rupture et création littéraire"³⁹. També des d'aquests *Colloques* (de 1983) apareix el volum *Violence et vérité, autour de René Girard*.

Les obres de Girard es van seguint, abandonant l'àmbit de la crítica literària (fins a recuperar-lo amb *Shakespeare: les feux de l'envie*, de 1990) i acostant-se al de la sociologia i l'antropologia cultural, en una discussió oberta amb les grans escoles de pensament sociològic, especialment les de Mauss i Durkheim d'una banda, i de Lévi-Strauss de l'altra, la psicoanàlisi i la tragèdia grega. El tema és ara el de la violència i el sacrifici: *La Violence et le Sacré* (1972) i *Le bouc émissaire* (1982). El gir cap a l'àmbit religiós és important: des de principis dels anys 60 Girard s'ha convertit al catolicisme. Aquesta conversió, categoria que s'incorpora a l'obra girardiana amb un cert pes⁴⁰, anirà acompanyada d'una recerca de racionalització del cristianisme: de fet, la seva conversió és resultat de

³⁸ René GIRARD, *Critique dans un souterrain*. L'assaig "Du double à l'unité" ocupa des de la pàgina 35 a la 112.

³⁹ A Georges POULET, *Les chemins actuels de la critique*, Paris: Plon, 1967.

⁴⁰ Vegeu la "Conclusion" de *Mensonge romantique et vérité romanesque* o l'article "La conversion romanesque: du héros à l'écrivain", a *La conversion de l'art*. Vegeu també el nostre *Postludi: Conclusió(ns)*.

la seva teoria, i no al revés⁴¹. Si en el món mític la víctima del sacrifici és culpable, en el món de la revelació cristiana la víctima és innocent. Aquest fet dóna al cristianisme una originalitat inqüestionable. Les obres que giren al voltant d'aquesta temàtica tenen un caràcter polemista i apologètic: *Des choses cachés depuis la fondation du monde* (1978), *Quand ces choses commenceront* (1994), *Celui par qui le scandale arrive* (2001) o *Les origines de la culture* (2004) són obres de discussió amb els estils filosòfics (incloent-hi la psicoanàlisi i l'estructuralisme) més importants del segle xx. Aquestes obres tenen la forma de diàleg-entrevista, amb la qual Girard sembla sentir-se molt còmode. En aquest mateix estil de presentació val la pena destacar l'obra *Achever Clausewitz* (2007), que recull la temàtica apocalíptica⁴²:

«Depuis la “conversion romanesque” de *Mensonge romantique et vérité romanesque*, tous mes livres sont des apologies plus ou moins explicites du christianisme. Je voudrais que celui-ci soit plus explicite encore. Ce que nous disons va revenir toujours plus compréhensible avec le temps car, de toute évidence, nous progressons de plus en plus vite vers la destruction du monde.»⁴³

A un altre nivell, i dins del mateix context, es poden assenyalar les obres d'exegesi bíblica o de discussió teològica: *La route antique des hommes pervers* (1985), dedicada al llibre bíblic de *Job* o *Je vois Satan tomber comme l'éclair* (1999) on es planteja, entre altres temes, la posició peculiar i singular del cristianisme davant el tema mític i la lluita entre el

⁴¹ «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» (*Les origines de la culture*, p. 58).

⁴² Editada per Carnets nord, París, 2007.

⁴³ *Achever Clausewitz*, p. 18.

MIMESI I RECIPROCIAT. RENÉ GIRARD I LA NOSTÀLGIA COMUNITÀRIA DE TRANSCENDÈNCIA

mal i la redempció, preparant les tesis que s'exposaran amb força a *Achever Clausewitz*.

Una altra forma de presentació dels textos és a partir del conjunt d'assaigs breus recollits sota un títol únic, si bé amb temàtiques plurals. Es poden esmentar *To double Bussiness Bound* (1978)⁴⁴; *The Girard Reader* (1996) o *La voix méconnue du réel* (2002), i finalment *La conversion de l'art* (2008), que recull i recupera articles primerencs de Girard⁴⁵, com ho fa *Géométries du désir* (2011). En la mateixa línia, ha aparegut a Flammarion el volum *Sanglantes origines* (Paris, 2011), que recull un debat de caràcter etnològic que es dugué a terme el 1983 i on intervingueren, entre d'altres, René Girard i Walter Burkert⁴⁶. A aquest recorregut cal afegir una bona col·lecció d'articles, conferències, entrevistes radiofòniques, la fundació del grup *Colloques on Violence and Religion*⁴⁷, que editen diverses revistes (butlletí *CV&R*, semestral i *Contagion*, anual) i organitzen trobades anuals, de caràcter internacional.

⁴⁴ Editada en castellà amb el títol *Literatura, mimesis y antropología* per GEDISA, Barcelona 2006.

⁴⁵ Editada per Carnets nord, París, 2008.

⁴⁶ En aquesta obra Girard té un article: "Un mécanisme générateur: le bouc émissaire", i participa en les discussions recollides en el volum. Pel que fa a Walter BURKERT, es tracta d'un historiador de la religió grega especialment, amb una obra rellevant en l'àmbit que ens ocupa: *Homo Necans* (1972). Defensa la funció original de supervivència que té el sacrifici.

⁴⁷ Vegeu James G WILLIAMS: *Girardians. The Colloquium on Violence and Religion, 1990-2010*. Es pot consultar també la pàgina oficial del pensament girardià: <http://www.uibk.ac.at/theol/cover/>.

També cal fer esment que se li ha dedicat el volum nº 89 dels Cahiers de l'Herne, de 2008⁴⁸.

Excurs: és René Girard un filòsof?

«Je suis un chercheur. Je ne suis pas un intellectuel français qui présente sa formule à lui pour la nouvelle décennie ou le nouveau millénaire. Je suis un chercheur et ce que je crois trouver me paraît vrai. Je ne vais donc pas le modifier parce qu'il faudrait plus ou moins d'optimisme pour satisfaire les clients.»⁴⁹

«René Girard est un historien par formation, mais c'est un historien qui se lancera tout de suite dans la critique littéraire, un critique littéraire qui s'attaquera sans hésitation à l'anthropologie, un anthropologue qui passera très vite à l'exégèse biblique, un exégète biblique qui interprétera à la lumière des Écritures l'histoire contemporaine.»⁵⁰

«Sus planteamientos [de Girard] responden de una manera rigurosa al ideal de la *interdisciplinariedad*, tantas veces proclamado y tan pocas ejercido con una seriedad mínima. — Tal enfoque confiere a su empresa intelectual un nivel de complejidad que no pocas veces desconcierta a sus lectores y facilita la superficialidad que exhiben algunos de sus críticos. Semejante envergadura teórica no permite encuadrar su obra en una sola disciplina, lo cual puede inquietar a documentalistas, bibliotecarios, o burócratas dedicados a la elaboración de planes universitarios de estudio, pero no dice nada en contra de su solidez.»⁵¹

⁴⁸ Altres obres publicades recentment són: *Anorexie et désir mimétique* (2008) o *¿Verdad o fe débil?*, amb Gianni VATTIMO (edició castellana de 2011).

⁴⁹ *Celui par qui le scandale arrive*, p. 134-135.

⁵⁰ Marc R. ANSPACH, "Avant-propos", a *Cahiers de L'Herne: Girard*, p. 9.

⁵¹ Alejandro LLANO, *Deseo, violencia, sacrificio*, Navarra: Eunsa, 2004, p.

Convé incloure en aquesta presentació la resposta a aquesta pregunta, ja que d'alguna manera aquest treball té la —digna— pretensió de ser filosòfic. No debatrem aquí la qüestió sobre la filosofia, però sí l'acostarem al pensament de Girard. Plantegem-la d'una forma pragmàtica i clara: on trobarem, en una llibreria o biblioteca enraonades, els llibres de Girard? A la secció d'Antropologia? De Teoria literària? De Teoria de la religió? De Psicologia? De Filosofia? De fet, el nostre autor podria estar, desmembrat però amb una certa dignitat, en qualsevol d'aquestes seccions. Crítica literària, densa i professional: Cervantes, Shakespeare, Flaubert, Hölderlin, Proust, Stendhal, Dostojevskij, Saint-John Perse, Valéry, Malraux, Baudelaire, Dante, Camus...; discussió amb els estructuralistes, especialment Lévi-Strauss, però també amb els antropòlegs Durkheim i Mauss; amb Freud i Lacan; lectura teològica dels textos bíblics, i etnològica, i antropològica (i de la tragèdia grega)... Ja ho hem dit: un pensament polièdric, multidisciplinar... Però i la filosofia? Hi ha autors convocats i discutits, com Plató, Hegel, Heidegger, Nietzsche o Schmitt. Clausewitz. Tocqueville, Bergson o Péguy. El que podríem anomenar el fantasma de Sartre (un absent permanentment present)⁵². Però ni una cita de Plató, ni de Heidegger, ni d'Schmitt. Dues cites de Nietzsche, com ja hem advertit, capgirades fins a l'extenuació (és el cas de l'aforisme 125 de *La Gaia Ciència*, o el fragment 1052 de *La Voluntat*

⁵² «Sartre ne m'a intéressé qu'après mon arrivée aux États-Unis. Je n'ai jamais aimé ses romans, à part *Les mots*. En revanche, le premier ouvrage philosophique que j'ai vraiment compris était *L'être et le néant*, notamment les chapitres sur la mauvaise foi.» (*Les origines de la culture*, p. 31-32)

de Poder)⁵³. Cites de Kafka o de Pascal repetides i comentades... I un seguit del que podríem anomenar “llocs comuns girardians”: imitació, sacrifici, boc emissari, pujada als extrems (*montée aux extrêmes*), etc. I la filosofia? «...ce n'est pas de la philosophie ici que nous faisons»⁵⁴. Però el 1966 va coorganitzar a New York el col·loqui internacional *The languages of Criticism and the Sciences of Man*, al qual assistiren, entre d'altres, Barthes, Derrida, Jakobson, Goldmann, Hyppolite, Todorov o Lacan. Possiblement Girard no fa filosofia, però obre el pensament, inquieta i fascina en les seves intuïcions, a voltes poc argumentades —el joc del diàleg com a forma de l'obra col·labora en aquest sentit—, a voltes sobtades: «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»⁵⁵, a voltes reflexives i lúcides:

«Parce que l'illusion nietzschéenne, qu'est-ce que c'est? C'est reprendre le rêve de Nietzsche où chacun se croit victorieux dans un univers où tout le monde est en pleine déroute. Il est évident qu'une telle attitude ne tient pas et que notre vision de Nietzsche est incomplète. On ne voit pas que Nietzsche est mort fou. [...] Notre culte de Nietzsche, c'est le triomphe non de la santé, mais de la maladie, non de la vérité, mais du mensonge.»⁵⁶

⁵³ Cfr. *Violence et Vérité*, p. 611 i ss; *La voix méconnue du réel*, p. 155 i ss; *Je vois Satan tomber comme l'éclair*, p. 221 i ss; *Les origines de la culture*, p. 134 i ss; *Achever Clausewitz*, p. 174 i ss.

⁵⁴ A *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, p. 28.

⁵⁵ Vegeu *Je vois Satan tomber comme l'éclair*, p. 224.

⁵⁶ A “Le religieux, vraie science de l'homme”, dins *La conversion de l'art*, p. 220.

O també les que es refereixen a Plató: «Platon redoute la mimesis»; «Il en a peur»⁵⁷... D'alguna manera, com molts altres filòsofs, construeix un discurs propi sobre el discurs dels altres. Mantes vegades hom ha considerat això "filosofia". El que no podem negar és que el discurs girardià pot ser la palanca per donar impuls a un discurs filosòfic, una reflexió actual i intensa que intenti donar raó dels problemes de l'home actual, de tots nosaltres.

2.1. ALGUNS APUNTS AL VOLTANT DEL PENSAMENT DE RENÉ GIRARD

«Dans *La ruine de Kash*, Roberto Calasso dit de René Girard qu'il est l'un des derniers "porcs-épics" vivants, si l'on se réfère à la typologie d'Isaiah Berlin tirée d'un vers d'Archiloque: "Le renard sait beaucoup de choses, mais le porc-épic ne sait qu'une seule grande chose." Le bouc émissaire serait, pour René Girard, cette "seule grande chose". Calasso n'a qu'en partie raison, car Girard sait aussi une autre grande chose: le désir mimétique.»⁵⁸

«Mais si vous me demandez ce qu'est le mimétisme, je vous réponds: c'est plutôt l'orgueil, la colère, c'est l'envie ou la jalousie.»⁵⁹

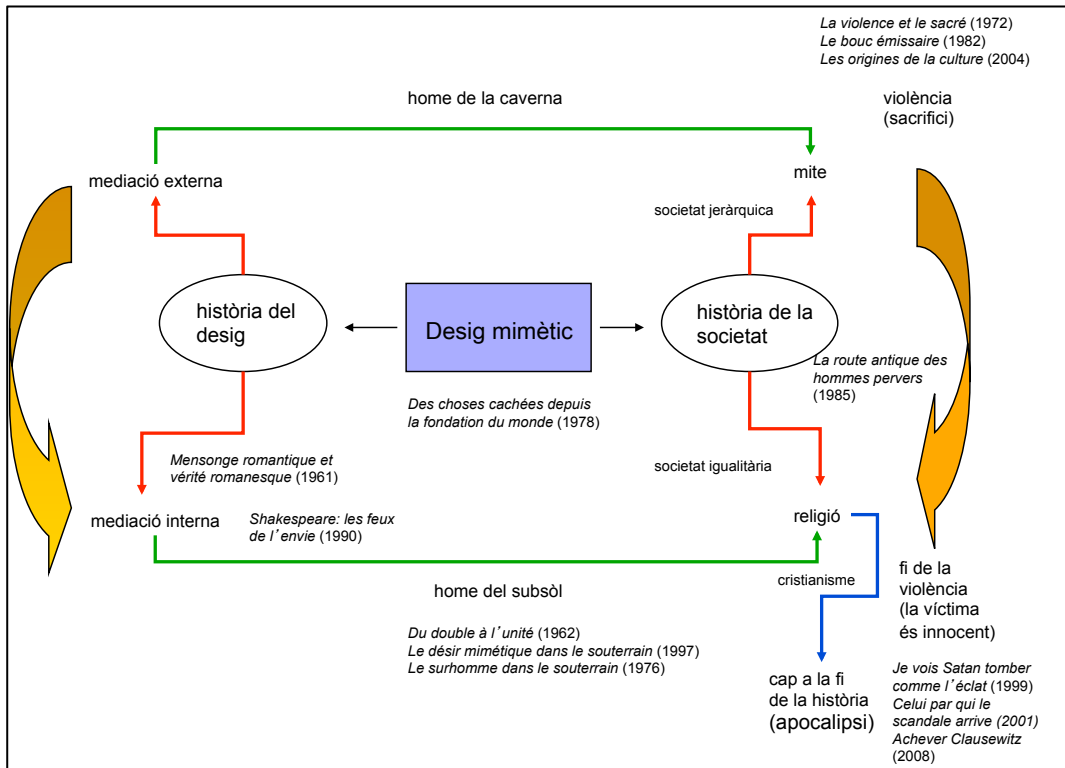
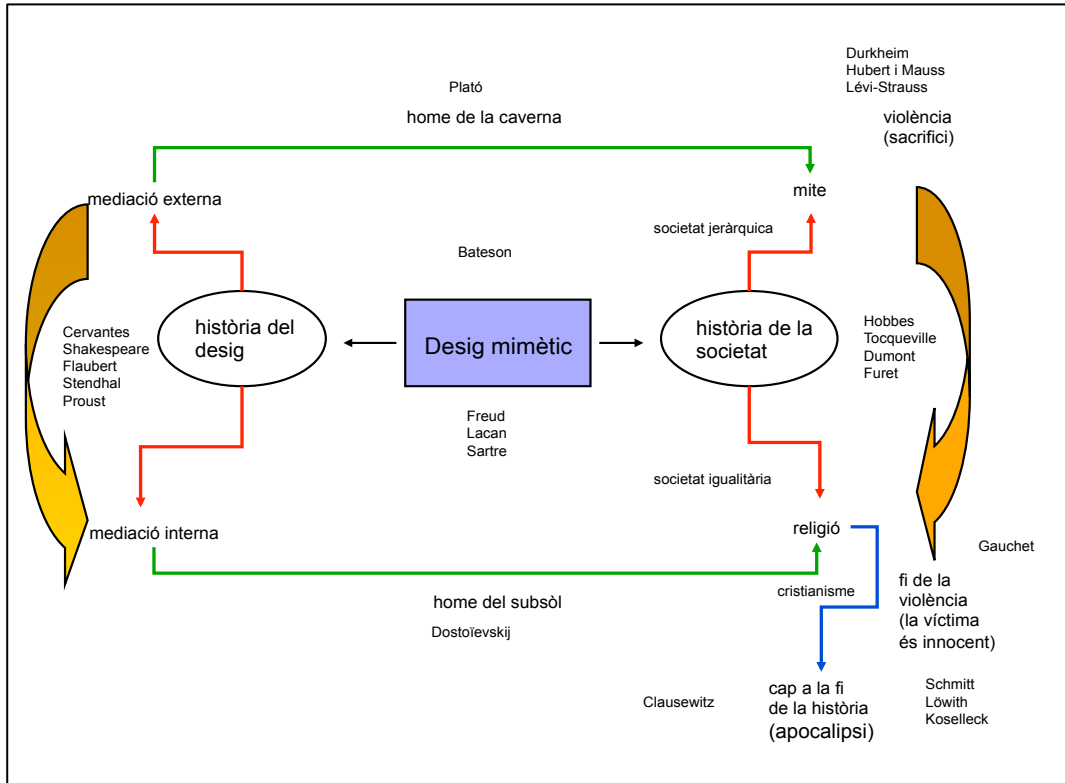
Afegim aquí dos elements que poden contribuir a situar l'autor, tant pel que fa a la seva obra com pel que fa a la seva època i les influències o els diàlegs que ha obert:

⁵⁷ Respectivament, *Les origines de la culture*, p. 65; *Celui par qui le scandale arrive*, p. 20.

⁵⁸ René GIRARD, *Les origines de la culture*. "Introducció", p. 7. Aquesta introducció és de Pierpaolo ANTONELLO i Joao Cesar DE CASTRO ROCHA. El text de Calasso està editat a Adelphi (Milano, 1983); trad.cast. a Anagrama (Barcelona, 2001). La cita es troba, respectivament, a la pàgina 102 i a la 160.

⁵⁹ *Celui par qui le scandale arrive*, p. 192.

RENÉ GIRARD, EL DESIG MIMÈTIC I ALGUNA COSA MÉS



Si haguéssim de resumir el pensament de Girard, la teoria mimètica, la podríem fer dependre de tres elements: el desig mimètic, el boc emissari i el sacrifici o la víctima innocent. D'aquests tres es deriven els altres: rivalitat, dobles, vanitat, vergonya, mimesi, pedra de toc (*skandalon*), violència, duel, guerra, i un llarg etcètera que culmina amb una obertura cap al discurs apocalíptic.

Aquesta teoria —de fet Girard no l'acostuma a anomenar així— es fonamenta en una concepció mimètica de l'ésser humà. L'home aprèn, crea, progressa, destrueix per imitació. El tema té grans profunditats psicoanalítiques —i neurològiques: les *neurones mirall*⁶⁰—, però Girard el converteix no només en la clau hermenèutica de l'home, sinó en la de la mateixa civilització. A partir de la intuïció reductora segons la qual tot es pot explicar a partir de la mimesi, s'hi ha de poder dibuixar un argument de la història d'Occident, que ha valgut a Girard l'apel·latiu atorgat per Jean-Marie Domenach, de *Hegel des sciences humaines*, i també una història de l'evolució, que ha fet que Michel Serres l'hagi anomenat *Darwin des sciences humaines* o *Darwin de la culture*⁶¹.

L'argument d'aquesta història comença amb el desig mimètic i culmina amb la víctima sacrificial, el boc expiatori i la tensió apocalíptica. Farem un recorregut essencial per aquests elements: desig mimètic, boc expiatori i tensió apocalíptica, per tal de fonamentar el discurs posterior.

⁶⁰ Cfr. RIZZOLATTI, G. I SINIGAGLIA, C., *Las neuronas espejo*. Els treballs són de 2006. Girard en parla a *Les origines de la culture*, p. 67. Vegi's també OUGHOURLIAN, J.-M., *The Genesis of Desire*.

⁶¹ Ho fa a la "Réponse de M. Michel Serres au discours de M. René Girard", discurs de "Réception à l'Académie française de René Girard". El discurs de Michel SERRES està inclòs a *Cahiers de L'Herne: Girard*, p. 13-21.

2.1.1. El desig mimètic

La formulació per definir el desig mimètic és simple: l'home és desig. I aquesta idea, que travessa la història d'Occident des d'Heràclit 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, ja citada com a lema de la nostra "Presentació": el desig és la pèrdua de les estrelles. 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: 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. 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 obtenir allò desitjat he de ser com ell, com l'obstacle i l'enemic. És la idea del doble, del reflex; portant a l'extrem la formulació psicoanalítica, és la idea de l'Edip anormal⁶².

⁶² Veure l'article de FREUD "Dostojewski und die Vätertötung", de 1927 (trad. cast. a FREUD, S., *Obras Completas*, Biblioteca Nueva/Orbis: Madrid, 1988, p.3005-3015); igualment, de René GIRARD: la "Présentation" a *Critique dans un souterrain* i "Le surhomme dans le souterrain", a *La voix méconnue du réel*. També a *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, p. 473 i ss.

MIMESI I RECIPROCIAT. RENÉ GIRARD I LA NOSTÀLGIA COMUNITÀRIA DE TRANSCENDÈNCIA

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 mida que ho desitges) esdevé voluntat d'identificació. Dit d'una altra manera: si sóc tu, tindrè el que tens. El rival es transforma en model, i és alhora rival (*Odi et amo*, ens deia Catul; altres parlen d'"ambivalència afectiva"). Però aquest procés queda ocult: només la novel·la, des de Cervantes a Dostojevskij, el revelarà. 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.

El primer cas té com a exemple brillant Don Quijote, 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. Aquest model de desig i de mitjancer respon a una societat jerarquitzada, ja 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 en ella desapareix la transcendència com a valor imaginari, 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. És aquí on verament hem perdut les estrelles. És aquesta la societat de l'home del soterrani; aquesta és la societat del desconeixement (*méconnaissance*, en diu Girard), de l'ocultació; la de la transcendència *desviada*:

«Le problème du divin ne peut plus se poser à ce niveau inférieur. Le besoin de transcendance se “satisfait” dans la médiation. Les débats religieux restent donc académiques même et surtout, peut-être, s'ils provoquent des oppositions passionées. Peu importe si l'homme du souterrain affirme ou nie, avec violence peut-être mais toujours du bout des lèvres, l'existence de Dieu. Pour que le sacré acquière une signification concrète il faut d'abord remonter à la surface de la terre. Le retour à la terre maternelle constitue donc, chez Dostoïevski, la première et nécessaire étape sur le chemin du salut. Lorsque le héros émerge, victorieux, du souterrain, il embrasse le sol de sa naissance.»⁶³

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 *Quijote* un model de mediació externa, el progressiu decurs *romanesque* anirà interioritzant el mitjancer. Flaubert, Stendhal, Proust i finalment Dostojevskij manifestaran allò que el romanticisme s'ha entestat a ocultar: el desig és mimètic. Aquestes dues concepcions, que defineixen la història del desig, fan referència també a una realitat fonamental, nuclear de l'home: la violència.

Si el desig és el primer element argumental, la violència n'és el segon. El desig és voluntat d'apropiació, voluntat de ser, de romandre en el propi ésser, en termes d'Espinoza. En altres termes, competència. Si els homes desitgen, esdevenen rivals entre si, puix que l'objecte desitjat és comú: aquesta rivalitat origina la violència. I en aquesta violència es juga una segona intuïció fonamental de Girard: la del boc emissari.

⁶³ *Mensonge romantique et vérité romanesque*, p. 89.

2.1.2. *El boc emissari*⁶⁴ i la víctima innocent

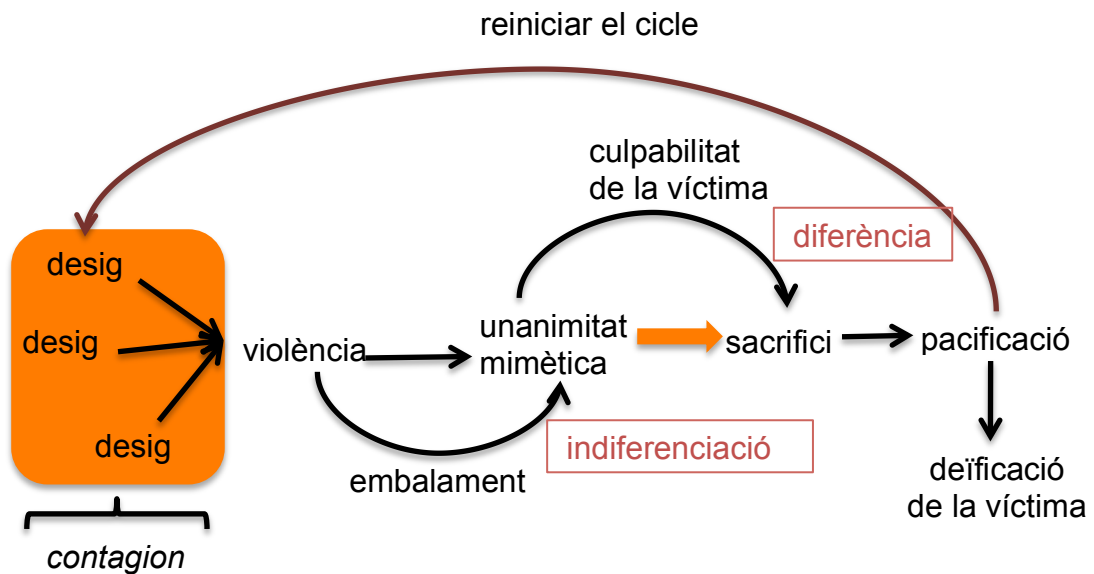
«Quan Aaron haurà acabat el ritu d'expiació del lloc més sant, de la tenda de l'aplec sagrat i de l'altar, farà dur el boc viu. Li posarà les dues mans sobre el cap, bo i confessant totes les culpes, les infidelitats i els pecats dels israelites. Així les posarà sobre el cap del boc. Després, l'aviarà cap al desert portat per un home amb aquesta missió. El boc s'emportarà totes les culpes dels israelites a una terra desolada.»⁶⁵

Fins ara hem exposat —de forma molt succinta i seguint les grans línies argumentals dels textos girardians— els principals trets d'una de les grans obres del pensador francès: *Mensonge romantique et vérité romanesque*, on analitza la història del desig en el decurs de la gran novel·la, i, a continuació, farem un brevíssim repàs per una altra de les obres cimeres, *La Violence et le Sacré*, on es descriuen les relacions entre la societat i la religió; entre la religió i el sacrifici i entre el sacrifici i la violència. És una obra de discussió amb les grans escoles antropològiques franceses, però també amb la psicoanàlisi (especialment amb Freud, i sobretot el Freud antropòleg de *Tòtem i tabú*) i l'antropologia estructuralista de Lévi-Strauss. I és també una obra de tesi: la violència s'origina en el desig i es canalitza en el sacrifici. El resultat d'aquest procés és la pervivència del grup. Per això la violència es ritualitza en el sacrifici. Aquesta relació es podria esquematitzar segons aquesta figura,

⁶⁴ «L'expression bouc émissaire remonte au *caper emissarius* de la *Vulgate*, interprétation libre du grec *apompaios*: “qui écarte les fleaux”. Ce dernier terme constitue, lui-même, dans la traduction grecque de la Bible, dite des Septante, une interprétation libre du texte hébreu dont la traduction exacte serait: “destiné a Azazel”» (*Des choses cachées depuis la fondation du monde*, p. 189).

⁶⁵ Lv 16, 20-22.

que vol recollir els conceptes fonamentals del conflicte sacrificial, insistint especialment en el seu caràter cíclic, i en el doble paper que hi juga la víctima (idea del φάρμακον de Derrida, segons la qual el verí que mata és també el medicament que guareix)⁶⁶:



El desig, com hem vist, provoca una rivalitat que engendra violència. Aquesta violència, que té com a objectiu suprimir el rival, és una energia destructora del grup, fins que s'orienta cap a la seva estructuració (unanimitat mimètica) per mitjà del *contagion* —el relat mític— i l'elecció de la víctima. En ella el grup social descarrega la seva necessitat de violència: és el sacrifici. La víctima arrossega amb si els *pecats* de la

⁶⁶ Cfr. "La pharmacie de Platon", dins *La Dissémination*. Girard recupera la idea a *La Violence et le Sacré*.

comunitat —el desig mimètic⁶⁷— i la guareix: la destrucció de la víctima la divinilitza. I és el mite, el relat mític ritualitzat en el sacrifici qui dóna sentit a aquest procés. El resultat és una ordenació de la violència, especialment quan el cicle es transforma en ritual.

A aquests textos importants li segueix un text centrat en la temàtica que ara ens ocupa: *Le bouc émissaire*. Girard recull la tradició israelita del boc emissari per a fer el salt des del món mític, arcaic, que afirma que la víctima és culpable, al món religiós, al món cristià, pel qual la víctima és innocent. Aquesta innocència de la víctima és una de les grans novetats de la revelació judeo-cristiana. Contra el món mític (Èdip), el món israelita (Josep) planteja una víctima innocent. L'exemple més corprenedor, pel qual Dostojevskij sentia una especial predilecció, és Job. Girard hi dedica una obra: *La route antique des hommes pervers*. Job és la víctima innocent condemnada per tothom (representat en els tres amics).

Però la víctima per excel·lència, la víctima que significa un punt d'inflexió en la història de la humanitat és Jesucrist. La seva passió no deixa cap dubte: és el relat del sacrifici d'un innocent. Les anàlisi que en fa Girard són pormenoritzades⁶⁸. Amb Crist assistim al sacrifici de l'última víctima mítica. En Ell, la culpa desapareix: des d'aquest moment, la víctima —tota víctima— és innocent. El cristianisme, en totes les seves formes històriques (i la societat de la *fraternité* n'és una) s'aboca *au souci des victimes*. En Crist es desemmascara, es desoculta el sentit final del

⁶⁷ Veure, en aquest sentit, l'anàlisi que es fa a *Je vois Satan tomber comme l'éclair* (Cap. I) sobre el desè manament.

⁶⁸ Àdhuc de la pel·lícula de Mel Gibson sobre la passió: "On Mel Gibson's *The Passion of the Christ*". A voltes hem estat temptats de fer un comentari girardià sobre la pel·lícula, també de Gibson, *Apocalypto*, de l'any 2006 al voltant del sacrifici i la venjança.

sacrifici. A partir d'Ell s'ha de poder llegir el procés que ens havia portat des del desig mimètic al sacrifici. Jesucrist s'ofereix com a model. La imitació pot ser cap a la negació: Satan, o cap a l'afirmació: Jesús. Ell és el darrer i únic model que salva els homes de la violència de la rivalitat, del desig mimètic. Això és el Regne de Déu. L'alternativa és la competició amb l'altre, la rivalitat i la violència (disfressada de consum): el Regne de Satan. El conflicte entre ambdós models queda mostrat, de forma privilegiada, en el relat de les temptacions de Jesús al desert (Mt 4, 1-11, així com als altres sinòptics)⁶⁹.

2.1.3. *L'esperança apocalíptica*

Per acabar aquesta primera presentació, simple i linial, de René Girard, direm que hi ha una història que va des de la novel·la fins a la religió i de la religió a l'escatologia, i que té un únic protagonista: el desig mimètic. Hi ha, doncs, una història del desig. Aquesta història del desig té un moment peculiar, central, en la figura de l'home del subsòl:

«Tout le mal, à l'entendre, vient du désir d'immortalité que le Christ a follement allumé en nous. C'est ce désir, à jamais insatisfait, qui déséquilibre l'existence humaine et engendre le souterrain. [...] L'ambivalence souterraine est ici portée au degré suprême de l'intensité et de la signification spirituelle ; le rival à la fois vénéré et haï est le Rédempteur lui-même. À l'humble imitation de Jésus-Christ s'oppose l'imitation orgueilleuse et satanique des *Possédés*. C'est l'essence même du souterrain qui est en fin révélée.»⁷⁰

⁶⁹ Vegeu, en aquest sentit, la reflexió que fa Girard a propòsit de les tres temptacions al desert —la llegenda del Gran Inquisidor de *Els germans Karamàzov*— i la biografia de Dostojevskij a “Du double à l'unité”, p. 99-100.

⁷⁰ “Du Double à l'Unité”, p. 86, a *Critique dans un souterrain*.

Podríem dir que la història del desig, segons Girard, és una història del seu soterrament, del seu progressiu esdevenir subterrani, amagat, malaltís, igualitari. És el signe de la pèrdua de transcendència, de verticalitat, del nostre món.

Tot aquest recorregut per la història del desig, que va des de la definició del desig mimètic a la fundació de la societat, es complementa a partir de *Je vois Satan tomber comme l'éclair* (1999), però sobretot amb *Achever Clausewitz* (2007) amb una explicació, a voltes de caràcter profètic (en el sentit més purament veterotestamentari), de la fi del decurs històric, de la seva culminació, del seu acabament. Ha d'existir un sentit de tot el procés que genera una societat a partir del sacrifici, i de la descoberta que la víctima és innocent. En efecte, en el món mític, on la víctima és "culpable", el sacrifici resol —de moment— la violència. Per això la víctima es sacralitzarà. Però en el context judeo-cristià, que afirma que la víctima és innocent, aquesta resolució del conflicte no es dona: s'obre a l'apocalipsi, resolució final del conflicte⁷¹. La violència no té aturador, a menys que el desig s'orienti cap a Crist. La humanitat s'arrossega inexorable en el sentit de l'acabament. Aquest sentit és la revelació final, que té un indubtable contingut cristià. La tensió teològico-política (la nostàlgia de transcendència) condueix Girard a la idea d'apocalipsi⁷². La racionalitat que arrenca del passat per entendre el present es llença a seguir i interpretar els *signes dels temps* per, d'alguna manera, *deduir* el futur:

⁷¹ Cfr. R. GIRARD: "No sólo interpretaciones, también existen los hechos", a René GIRARD; Gianni VATTIMO: *¿Verdad o fe débil?*, p. 151 i ss .

⁷² Cfr. CH.Y ZARKA: "El retorn contemporani d'allò teològico-polític. Com resistir-hi?", a *Comprendre*, any XII, 2010/11, p. 11-20.

«Si l'on nous avait dit, il y a trente ans, que l'islamisme prendrait le relais de la Guerre froide, cela aurait fait rire. Si nous avons dit, il y a trente ans, que les événements militaires et environnementaux étaient, dans les Évangiles, un phénomène lié, ou que l'apocypse avait commencé à Verdun, on nous aurait pris pour des témoins de Jéhovah.»⁷³

⁷³ *Achever Clausewitz*, p. 13-14.

3. ONTOLOGIA DEL DESIG

«Toucher et être touché, sentir qu'on touche et sentir qu'on est touché, voilà deux espèces de phénomènes qu'on tente en vain de réunir sous les nom de "double sensation". En fait, ils sont radicalement distincts et ils existent sur deux plans incommunicables. [...] Si donc nous voulons réfléchir sur la nature du corps, il faut établir un ordre de nos réflexions qui soit conforme à l'ordre de l'être: nous ne pouvons continuer à confondre les plans ontologiques et nous devons examiner le corps en tant qu'être-pour-soi et en tant qu'être-pour-autrui: et pour éviter des absurdités du genre de la "vision renversée", nous nous pénétrons de l'idée que ces deux aspects du corps, étant sur deux plans d'être différents et incommunicables, sont irréductibles l'un à l'autre. C'est tout entier que l'être-pour-soi doit être corps et tout entier qu'il doit être conscience: il ne saurait être *uni* à un corps. Pareillement l'être-pour-autrui est corps tout entier; il n'y a pas de "phénomènes psychiques" à unir au corps; il n'y a rien *derrière* le corps. Mais le corps est tout entier psychique.»⁷⁴

«Entre le désirable et celui qui désire aucune communication n'est possible. [...] Ce qui fait le désir, c'est l'apparence d'incompatibilité absolue entre le sujet désirant et l'objet désiré lequel n'est pas du tout un objet, ici, bien entendu —il n'est pas nécessaire le souligner— mais le modèle-obstacle lui-même.»⁷⁵

⁷⁴ J.-P. SARTRE, *L'Être et le Néant* III part, cap. 2: "Le corps".

⁷⁵ R. GIRARD, *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, p. 502 i

«Le désir n'a pas d'objet prédéterminé. Cette liberté fait son humanité. Il y a dans l'homme une "insuffisance d'être" que chacun ressent obscurément.»⁷⁶

El desig és un dels temes centrals del pensament girardià, i essencialment la descoberta que el desig és mimètic, és a dir, imitatiu. Aquesta descoberta, com hem dit, es fa a l'obra de 1961 *Mensonge romantique et vérité romanesque*. El capítol primer es titula "El desig triangular": el desig no és linial subjecte-objecte. Entre un i altre s'interposa l'altre, el mitjancer, de manera que no es desitja l'objecte si l'altre no el desitja primer. És, doncs, un desig apropiatiu. De l'objecte i, alhora, de l'altre, que esdevé rival i model. Aquesta intuïció, que fa referència a la intimitat del subjecte —tot i que ell mateix desconeix l'abast del seu desig, viu en la mentida romàntica, mentre la novel·la, la gran novel·la explica la veritat del desig—, trobarà un ressò eficaç en tots els àmbits de la realitat, fins a arribar a la temàtica apocalíptica.

Tractarem, doncs, ara d'obrir aquest desig en diverses direccions, al voltant de diferents vertígens, de diferents fascinacions —la fascinació del vertígen— per tal d'acostar-nos a la seva fecunditat explicativa. No es tracta d'una exposició analítica, sinó d'un recull d'impressions al voltant de temàtiques suggerides per l'aproximació a Girard.

3.1. DOBLES I MIRALLS

«Oh, what fun it'll be, when they see me through the glass in here, and can't get at me!»⁷⁷

⁷⁶ *Mensonge romantique et vérité romanesque*, p. 15 del "Préface" de 2001.

⁷⁷ L. CARROLL, *Alice through the looking glass*, p. 20.

«Unde in speculo vene hominis imago, si non falsus homo?»⁷⁸

«Ainsi, je ne cherche jamais dans un autre qu'un reflet de moi-même dont les traits sont parfois inverses et complémentaires des miens, parfois plus accusés et parfois plus atténués. Mais ils n'ont de sens que si j'éprouve en moi cette vie même à laquelle ils donnent une forme. Tous les êtres se renvoient les uns aux autres leur propre image, à la fois fidèle et infidèle, et jusque dans la solitude.»⁷⁹

Un primer vertigen és el de la imatge. Si el desig és mimètic, el desig es cenneix a una estricta estructura catòptrica, ja que el meu desig s'orienta cap a l'objecte, en la mida que l'altre el desitja. El meu desig és una imitació del desig de l'altre, un intent de ser l'altre. Per tant, l'altre esdevé model per a mi. Però també rival, ja que l'objecte de desig comú significa una competència. Per això jo sóc també model per a ell. I rival. És el cercle de la rivalitat, i de la reciprocitat, que està en el nucli de la violència. Ja ho retrobarem més endavant.

Així doncs, aquesta estructura del desig mimètic actua com un mirall on jo sóc l'altre i l'altre és jo. És el problema del desdoblament, el problema del mirall, de la reciprocitat. És el fonament de l'individualisme modern:

«L'intuition dostoïevskienne n'en a pas moins une portée philosophique essentielle. Elle appelle un dialogue avec tout l'individualisme occidental, de Descartes à Nietzsche. Elle appelle ce dialogue d'autant plus impérieusement qu'on retrouve, chez les deux grands prophètes de l'individualisme, une expérience du Double assez

⁷⁸ AGUSTÍ D'HIPONA, *Soliloquis*, x.

⁷⁹ Louis LAVELLE, *L'erreur de Narcisse*, Paris: Table Ronde, 2003, II, 8.

MIMESI I RECIPROCIAT. RENÉ GIRARD I LA NOSTÀLGIA COMUNITÀRIA DE TRANSCENDÈNCIA

semblable à celle de Dostoïevski. [...] Il y a enfin, dans Baillet [*Songe*]⁸⁰ un passage qui semble décrire l'hallucination même du *Double*: "S'étant aperçu qu'il avait passé un homme de sa connaissance sans le saluer, il voulut retourner sur ses pas pour lui faire civilité, et il fut repoussé avec violence par le vent qui soufflait contre l'église". Cette rencontre muette ressemble également à la fameuse vision de Rapallo (janvier 1883) qui "donna" à Nietzsche le personnage de Zarathoustra. Sur la route de Portofino, l'écrivain voit apparaître son héros qui le dépasse sans lui adresser la parole. Nietzsche a évoqué cet étrange événement dans un poème qui ne laisse subsister aucun doute sur la nature de l'expérience: "Da, plötzlich Freundin! wurde Eins zu Zwei — Und Zarathustra ging an mir vorbei".»⁸¹

El mirall és una superfície que desdobla, repeteix —reflecteix— allò que es posa davant. Multiplica. Desdobla l'original en una imatge. I aquesta imatge té una relació de semblança amb l'original, però també una pèrdua de realitat. Imatjar-se significa una caiguda ontològica. La imatge és menys que l'original, té menys realitat. Aquesta estructura elemental, simple, endinsada en la realitat d'Occident des de Plató fins al cinema —recordi's la tirania de la cara humana de què parlen Baudelaire i Sartre⁸²— és l'estructura catòptrica, especular, que ocupa el centre del pensament de Girard⁸³ —i d'aquest treball.

El mirall defineix, doncs, dos plans metafísics comunicables. Contra el somni d'Àlícia, no hi ha possibilitat de travessar la superfície que

⁸⁰ Es tracta dels somnis del 10 de novembre de 1619 que el pare Adrien Baillet descriu a la seva *Vie de M. Descartes* (1693), al llibre II, cap. 1, tom 1.

⁸¹ "Du double à l'unité", pp. 77-78.

⁸² Cfr. *Un Théâtre de Situations*, p. 123 i ss.

⁸³ *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, p. 409: «*imago et imitare*, c'est la même racine.»

els separa. I el mirall ens proporciona una experiència fonamental que posem en el centre de la realitat de la imatge. El parany del mirall de *La Nausée*⁸⁴. Mirar i veure's. Narcís. Mirar que et mires mirant-te. És l'ull-mirall de l'*Alcibiades*. El joc especular infinit. La producció d'imatges. El problema platònic de la imatge.

De bell antuvi, la imatge es presenta fràgil⁸⁵. El seu ésser es remet necessàriament a un altre ésser, que és qui la fa ser imatge: l'original. Aquesta dependència ontològica, tan visible en l'experiència del mirall, és la característica central de la imatge. Cal entendre la imatge com un resultat, originat per la imitació (que és una de les formes de la *ποίησις* com es defineix al final del *Sofista*, 239c-241a i en un text paral·lel a *La República*, 596e⁸⁶). És, doncs, un resultat que imita, que copia, que repeteix, que reproduïx. Fa referència a una realitat que no li pertany, però que se li assembla. Hi ha una proximitat estètica entre imatge i original, però un abisme ontològic. La imatge sempre està enllà, sempre fora, externa i inabastable:

«ce qu'il y a dans la glace, c'est encore moi, mais hors de ma portée, hors de mon expérience, hors de la réalité pour moi, c'est-à-dire,

⁸⁴ *Cfr.* p. 31 i ss: «Au mur, il y a un trou blanc, la glace. C'est un piège. Je sais que je vais m'y laisser prendre...»

⁸⁵ «Partout où la mimésis domine, les frontières entre représentation, copie, reproduction, mais aussi illusion, apparence et faux, sont fluctuantes.» GUNTER, G I WULF, C., *Mimésis*, Paris: Les éditions du cerf 2005, p. 492.

⁸⁶ «Un'immagine è qualcosa che assomiglia a un ente reale (vero) ma che è altro da esso» (P. FRIEDLÄNDER, *Platone*, p. 996).

MIMESI I RECIPROCIAT. RENÉ GIRARD I LA NOSTÀLGIA
COMUNITÀRIA DE TRANSCENDÈNCIA

quelquechose que je ne peux pas attraper ; ce n'est pas un objet. C'est une image.»⁸⁷

Ho podríem expressar dient que la imatge és —*per se*— un desdoblament, una duplicació (o una multiplicació / una còpia): allò que era un, ara són dos (o més). Però no de forma identitària, sinó amb una certa diferència ontològica: l'aparença no és el ser. La imatge significa una pèrdua d'ésser respecte a l'original.

Imatge i original pertanyen a dos plans metafísics “diferents i incomunicables”. Com el tocar i el ser tocat. En aquesta dualitat hi ha continguda la tragèdia de Narcís, però també la tragèdia d'Occident, com es xifra en el desdoblament que pateixen Descartes i Nietzsche⁸⁸. I en el fet que desdoblament, substitució, formen part de l'essència mateixa de la imatge, que així es connecta al sacrifici, al teatre i al signe⁸⁹, a totes les formes del desig.

L'existència de la imatge, doncs, defineix dos espais contraposats i necessaris: l'ésser i l'aparença, la veritat i la falsedat, la realitat i l'imaginari. D'aquesta manera, la imatge és i no és, és falsa i és vera, és real i és irreal⁹⁰:

«RAÓ: És que voler ser fals és una cosa, i una altra no poder ser ver. Per això també les obres humanes, com les comèdies, les tragèdies

⁸⁷ J.-P. SARTRE, “Théâtre épique et théâtre dramatique”, a *Un théâtre de situations*, p. 124.

⁸⁸ *Cfr. infra*, pàgina anterior.

⁸⁹ Així, la paraula que designa l'objecte ; l'actor que s'irrealitza en el personatge ; la víctima, que assenyala al botxí.

⁹⁰ Vegeu, a nivell d'exemple PLATÓ, *República*, 595a i ss; *Sofista*, 240a i ss. Igualment, el text d'Agustí que acompanya.

o els mims i coses així les podem ajuntar a les obres dels pintors i dels escultors. Un home pintat no pot ser un home ver, tot i que vol assemblar-se-li. Doncs això mateix passa amb els escrits dels autors de comèdies. No volen ser falsos, no són falsos per voluntat pròpia, sinó per una mena de necessitat, en la mesura que depenen de la fantasia de l'escriptor. En l'escena, Roscius era per voluntat pròpia una falsa Hècuba, per natura un home ver. Però també era un ver actor tràgic, ja que representava bé el paper; i un fals Príam, ja que s'assemblava a Príam, però no l'era⁹¹. D'això, en surt una cosa estranya però indubtable.

ÀNIMA: Què és?

RAÓ: Què? Doncs que totes aquestes coses són veres en part perquè en part són falses; i que tota la seva veritat la treuen de ser falses en un altre aspecte; i que per tant només aconseguiran ser el que volen ser o el que han de ser, si no s'allunyen de la falsedat. En l'exemple que he posat, ¿com podria un actor ser un ver tràgic, si no volgués ser una falsa Hècuba, i una falsa Andròmaca, i un fals Hèrcules, etc? I com podria ser vera una pintura, si no fos un fals cavall? Com seria veure la imatge de l'home en el mirall, si no fos un fals home?»⁹²

El text obre la dimensió de la imatge molt més enllà de la dimensió especular. L'acció de l'art i de l'artista, la imitació de la natura i la imitació de Déu... L'ontologia de la imatge, des de l'estructura especular, abasta un camp immens i riquíssim. La imatge física apareix oposada a l'objecte. La imatge mental apareix oposada a la percepció. La segona demana

⁹¹ El tema és el de la "Paradoxa del comediant", formulat en aquests termes per Diderot, i explotat per Sartre (*Cfr. Kean*). «Ce n'est pas le personnage qui se réalise dans l'acteur, c'est l'acteur qui s'irréalise dans son personnage» (J.-P. SARTRE, *L'imaginaire*, p. 367-368).

⁹² Vegeu la cita inicial, AGUSTÍ D'HIPONA, *Soliloquis*, Llibre II, x. Aquest text d'Agustí ha estat citat W. TATARKIEWICZ, *Historia de seis ideas*, p. 340. Per la versió dels *Soliloquis*, Barcelona: Laia, 1982.

presència, la primera absència; la percepció es mou dins del necessari, la imaginació dins la llibertat; en l'exemplari sartreà, és l'absència de *Pierre* que omple el bar, buidant-lo de percepcions. Les mateixes relacions amb l'altre es xifren —seguim en el desil·lusionat univers sartreà— en l'estructura catòptrica de la imatge, en l'estructura catòptrica del desig.

Aquestes consideracions sobre les imatges i els dobles ens obren a quatre direccions especulatives o, si voleu dir-ho així, fascinacions —simplement possibles, però fonamentals— que dibuixen el nostre panorama de la imatge: Plató, Narcís, Dostojevskij i Sartre.

3.1.1. Plató i les imatges

«... si vols prendre un mirall i fer-lo girar en totes les direccions, ben de pressa faràs el sol i el que hi ha en el cel, de pressa el que hi ha a la terra, et faràs ben aviat a tu mateix i a tots els animals, plantes i artificis, i totes les coses que suara dèiem.»⁹³

« O creus que hi ha alguna possibilitat que el qui conviu amb admiració amb una cosa, no la imiti? »⁹⁴

« Després de mirar cadascú a l'altre i posar-se a imitar-lo, aconseguen que la majoria d'ells siguin de la mateixa manera.»⁹⁵

Glateix en tota aquesta reflexió sobre la imatge la figura de Plató⁹⁶. Hom pot entendre el seu pensament des d'aquesta idea de desdoblament i de caiguda ontològica de l'original a la imatge.

⁹³ *República*, 596e.

⁹⁴ *República*, 500c.

⁹⁵ *República*, 550e.

⁹⁶ Presentarem aquí el pensament de Plató, com a fascinació en relació a les imatges i a la mimesi. A partir d'aquí, mostrarem com és complexa i inexacta la relació de Girard amb Plató.

La pregunta és: ¿és possible travessar el mirall, ser conscient de la condició d'imatjat i cercar-ne l'original, sortir de la presó de les imatges i assolir la veritat de les idees? És possible el salt ontològic —que en si és impossible—: travessar el mirall?

I a voltes sembla possible, ja que el mirall és un mitjancer: la força d' "Epoç. L'amor com a força que lliga les parts amb el tot, que lliga imatge i original, model i rival; força que concorda als ciutadans, que uneix microcosmos i macrocosmos. L'amor com a força que impulsa el coneixement entre dues forces contràries: la dels déus, perfectes, feliços i savis, i la dels homes ignorants i petrificats. El filòsof és l'home que anhela, desitja, estima allò que sap que no té: la saviesa, i per això està a mig camí⁹⁷...

Mirar i veure's. Mirar que et mires mirant-te. L'ull-mirall de l'*Alcibiades*. La creació especular de la *República*. La percaça del sofista com a imitador. El joc especular infinit.

Les coses participen de les idees. Això vol dir que en són part. Des de la unitat de la idea es va obrint cap a la multiplicitat de les coses —de les imatges. El joc és catòptric, tal com es descriu a un dels llocs centrals del pensament platònic, al bell mig de la *República*. Una vegada negada la possibilitat d'una ciutat sana, plenament habitada per savis, ciutat racional i perfecta (372e), i en la construcció de la ciutat malalta tot i que justa, on la divisió del treball defineix el lloc de cada ciutadà i la seva funció dins la ciutat, és a dir, on cada part participa del tot, cal definir un model educatiu, pedagògic que aconsegueixi l'encaix dels ciutadans. Aquest model pedagògic s'inicia per un atac contra la mimesi (Llibre III), que ha nascut com una de les necessitats de la ciutat malalta:

⁹⁷ PLATÓ, *Banquet* 204 a-c.

MIMESI I RECIPROCIAT. RENÉ GIRARD I LA NOSTÀLGIA COMUNITÀRIA DE TRANSCENDÈNCIA

«Aleshores ens cal engrandir altre cop la ciutat, perquè la que fruïa de salut ja no ens basta; haurà de créixer en extensió i en uns habitants que fins ara a les ciutats no eren imprescindibles, com és ara caçadors i tota mena d'imitadors, molts de colors i de formes, molts altres de música; hi haurà poetes i els seus servidors, és a dir, els rapsodes, actors, dansarins i empresaris. I professionals dels estris que fan servir les dones per als seus pentinats, i també dels altres. Però principalment ens mancaran molts més servidors: no et sembla que ens caldran preceptors, dides, mainaderes, cambres, perruquers, i també cuiners i majordoms?»⁹⁸

És a dir, un atac contra les arts imitatives, que en la mida que multipliquen la realitat la falsegen; en la mida que creen models falsos dels déus i dels herois, condemnen els ciutadans a la irritació de la part que ja no participa, sinó que vol ser més. Per això cal expulsar Homer de la ciutat, i als poetes i músics i dramaturgs... Els llibres següents se centren en l'educació dels artesans i dels guerrers, fins arribar a les acaballes del Llibre VI (505b), quan Plató encadena dues imatges prodigioses: l'al·legoria de la llum (505b-509d) i l'al·legoria de la línia (509d-511e), que culminen amb la imatge de la caverna, a l'inici del Llibre VII. La finalitat d'aquestes imatges és mostrar el camí cap al coneixement del Bé i, per tant, cap a l'educació del savi. Així es tanca un camí ascensional que va des dels artesans fins al savi, en una ciutat pensada per a que els ciutadans «estiguin concordats per la persuasió i també per la força» (519e), i que sigui així una imatge real de la justícia ideal.

I aquest camí ascendent no és un simple *exitus*, sinó també un *reditus*: el coneixement del bé és la bondat; el de la justícia, allò just. El

⁹⁸ *República*, 373b-c.

savi, aquell que coneix amb *l'occhio dell'anima*⁹⁹, aquell que ha contemplat, és el que ha de governar la ciutat més justa de les injustes. La mateixa idea de justícia exigeix que sigui així. En aquest sentit, el savi és el salvador de la ciutat, que ha de fer veure amb més precisió (puix que la ciutat és més gran que l'home) què és la justícia en l'home, així com la unitat essencial entre justícia privada i pública¹⁰⁰. És l'home perfecte. Com el Sòcrates del *Fedó*:

«In Platone quello che in Socrate era domanda si è fatto domanda e risposta, quel che in Socrate era vita si è fatto vita e dottrina. Socrate chiede: che cosa è il giusto? Egli fa gli altri vedano che non lo sanno. Cerca la risposta nel concetto, ma la dà infine soltanto con il suo vivere e il suo morire. Platone vede e dà forma a questa vita e a questa morte. Ma vede di più. Trova anche la risposta come filosofema, vede, attraverso la figura de Socrate, l'idea. "Il giusto" come eterna essenza, come modello originale, veduto e mostrato: questa è la risposta alla domanda di Socrate, letta nella stessa realtà che si chiamava Socrate.»¹⁰¹

El camí ascendent, traçat a fi que el savi el segueixi, es va perfilant en les dues primeres imatges esmentades i esclata en la caverna. La primera imatge insisteix en la divisió entre el món visible i el món intel·ligible; el primer és el de la visió, el segon el de la intel·ligència; el primer és el de l'ull, el segon el de l'ànima; el primer és el del sol, el segon

⁹⁹ FRIEDLÄNDER, P., *Platone*, p. 127 i ss.

¹⁰⁰ «I em vaig veure obligat a reconèixer, en lloança de la veritable filosofia, que d'ella depèn l'obtenir una visió perfecta i total del que és just, tant en el terreny polític com en el privat, i que no cessarà en els seus mals el gènere humà fins que els que són recta i veritablement filòsofs ocupin els càrrecs públics, o bé els que exerceixen el poder en els Estats arribin, per especial favor diví, a ser filòsofs en l'autèntic sentit de la paraula» (PLATÓ, *Carta VII*, 325e).

¹⁰¹ FRIEDLÄNDER, P., *Platone*, p. 78.

el del bé. La clau de volta del text és la llum, el principi de la visió i del sentit de les coses visibles. Ara bé, el sol no és la llum, sinó la seva deu. Mirar el sol és no veure, és quedar encegat. Com mirar les coses que habiten les tenebres. El mateix passa amb la intel·ligència:

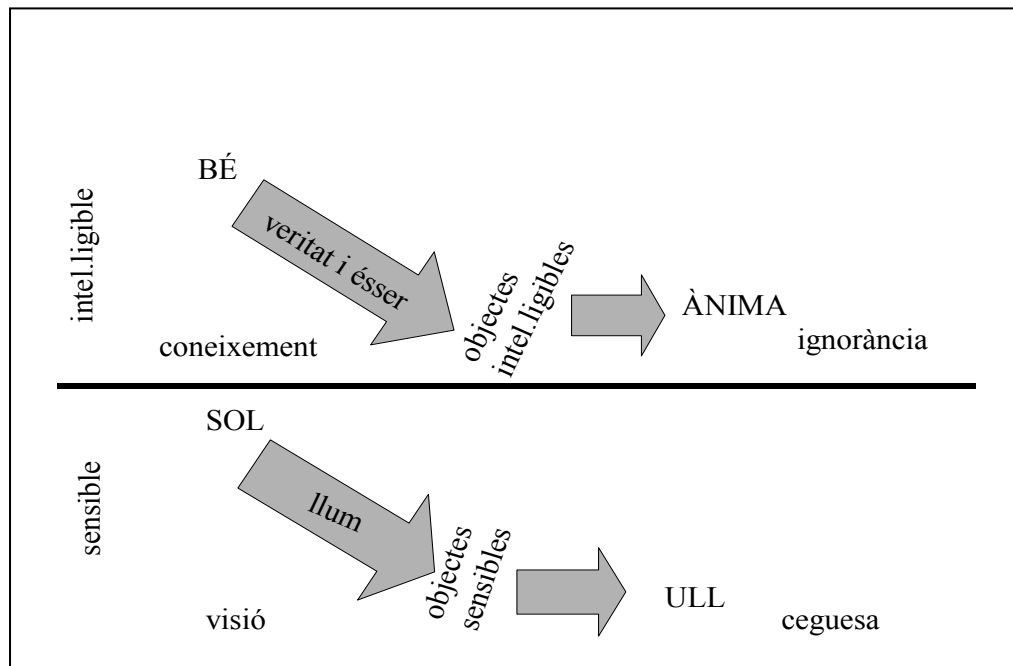
«Doncs el de l'ànima pensa-ho igualment : quan es fixa en allò on el ser i la veritat brillen, ella sempre ho coneix i ho entèn, i es veu clar que té enteniment, però quan es fixa en quelcom barrejat amb tenebres, el que neix i pereix, aleshores opina i es torna com cega, canviant les opinions amunt i avall i s'assembla, al seu torn, a un que no té enteniment.»¹⁰²

Però entendre el bé no és conèixer, puix que la veritat i el ser, que fonamenten el coneixement, neixen del bé i, essent bons, no són el bé. El bé està enllà de tota intel·ligència, com el sol està enllà de tota visió. Però el bé i el sol, «el rebrot del bé que el bé ha engendrat com a analogat d'ell mateix», són la condició de tota visió i de tot coneixement.

El desdoblament de les dues realitats es fa, doncs, a partir d'una frontera especular, una zona en la qual es reflecteix l'intel·ligible per donar lloc al visible. O, dit d'una altra manera, el món visible és la imatge especular del món intel·ligible (vegi's l'esquema de la pàgina següent).

Quan l'ull no s'adona que està percebent còpies, no pot remuntar el camí ascensional, és un ull corporal, i no un *occhio dell'anima*. Quan l'ull orienta la visió, progressivament, cap a l'origen de tota llum, cap a dalt, fa el salt del visible a l'intel·ligible, del cos a l'ànima, de la visió al coneixement. Però la visió de la font de la llum significa l'enlluernament: hi ha una ceguesa ocasionada per l'excès de llum, que és la condició del coneixement.

¹⁰² *República*, 508d.



Hi ha, doncs, un camí ascensional que va de la imatge a la còpia, del sensible a l'intel·ligible, del cos a l'ànima, de la ceguesa al coneixement. Aquest camí queda il·lustrat en una segona imatge, la de la línia, més complexa i conceptual que l'anterior, però que neix a partir del desdoblament entre sensible i intel·ligible:

« — Entens del tot, doncs, que hi ha les dues menes, l'intel·ligible i el visible ?

— Ho entenc del tot.

— Si és així, imagina't una ratlla dividida en dues seccions desiguals...»¹⁰³

La línia és el camí ascendent que va des del món visible al món intel·ligible. La divisió central, que secciona la línia en dues parts, seria la superfície especular que abans —en l'al·legoria de la llum— obtenia la reflexió del món superior. Cada una d'aquestes parts, d'altra banda,

¹⁰³ *República*, 509d.

queda dividida seguint una proporció. Aquestes divisions —i en tenim ara quatre— responen a quatre graus de realitat, que es co-responen a quatre graus de coneixement. Així, la realitat està ordenada de dalt a baix, de la unitat a la multiplicitat, del ser al no-ser, de la claror a la tenebra («...cadascuna d'elles participa més de la claror com més participen de la veritat els objectes a què s'aplica», 511e). A mida que ens allunyem de l'origen de la veritat i el ser (allò que ordena la realitat i el coneixement) ens allunyem del bé i, per tant, de la llum. Tot és un joc de reflexions —un joc catòptic—: cada una de les divisions de la realitat actua com una superfície reflectant. Així, el grau ínfim de realitat acull les còpies de les coses, els reflexos purs, les imatges¹⁰⁴. I a continuació ve el món de les coses que poden ser reflectides. Ambdues seccions integren el món del sensible, o el del visible. I aquesta secció té com a forma de coneixement pròpia l'opinió (δόξα), és a dir, un discurs que equidista de la veritat i de l'error, el discurs dels homes bicèfals, com digué Parmènides, el discurs dels homes adormits, com diu Plató. L'opinió és una còpia, un reflex de la ciència (ἐπιστήμη), com el món visible ho és de l'intel·ligible. I aquest món, original i, per tant, primer, està tal vegada dividit en dues seccions, que mantenen la mateixa relació especular de les altres: els objectes matemàtics i els objectes racionals. Per sobre d'ells, la idea ordenadora que està, ja ho hem dit, enllà de la veritat i del ser, l'únic principi que no es *su-posa*, sinó que *es posa*, que s'afirma, i del qual emanen tots els altres: «...dels supòsits no en fa principis, sinó supòsits genuïns, és a dir, en fa impuls i accés, que l'enlairi al principi de tot, on no hi ha supòsits, abraça aquest principi ...» (511c). La imatge de la línia serà recuperada quan

¹⁰⁴ «Anomeno 'imatges' en primer lloc les ombres, després els reflectiments a l'aigua, i totes les coses que, per la seva índole, són denses, llises i brillants, i tot el que és així.» (510a).

Plató fa l'explicació de la caverna, a propòsit dels graus de coneixement que ha d'assolir el filòsof (533e-534a).

En conclusió: si la primera imatge —la de la llum— desdobla la realitat en visible i intel·ligible, però alhora estableix una relació especular entre ambdues, la segona imatge, de la línia, segueix amb el desdoblament especular, però el fa doble i paral·lel: d'una banda, la realitat òptica, per l'altra banda la realitat gnoseològica. I aquestes dues realitats, exactament comparades, segueixen un camí ascendent de la tenebra a la llum, de l'error a la veritat, de la multiplicitat a la unitat, segons estrictes lleis de proporcionalitat.

Ara estem ja en condicions de proposar una tercera imatge, la de la caverna, obrint la teoria gnoseològica a la teoria política.

El Llibre VII s'obre amb el que s'ha anomenat “mite de la caverna”¹⁰⁵, a partir del qual s'enceta el camí ascendent de la que ha de ser l'educació del filòsof, fins arribar a la contemplació del bé i al retorn a la ciutat, ara per governar-la. És, per tant, un llibre conclusiu, si no hi hagués la possibilitat de la corrupció de la ciutat justa. La percaça de la justícia del *Trasímac* (Llibre I) porta al dibuix de la ciutat perfecta i a la constatació de la seva impossibilitat (Llibre II). Els llibres següents es dediquen a dibuixar la ciutat malalta, la més justa de les injustes, de les possibles, de les que els homes poden bastir. Així, en aquest disseny, el Llibre VII té una gran importància, puix que descriu la pedra de toc de la ciutat justa: el governant és el savi. O «fins que la mena dels filòsofs no s'empari de la ciutat no s'acabaran els seus mals ni els dels ciutadans» (501e). La força de l'educació és la que arrenca al savi de la caverna i el

¹⁰⁵ Ja veurem més endavant com la caverna esdevé una categoria de comprensió, al costat del soterrani de Dostojevskij.

posa al front de la ciutat. Els llibres següents descriuen els graus de corrupció de la ciutat malalta, i el llibre darrer recupera el context escatològic del *Fedó* o del *Gòrgias*.

La caverna és una realitat complexa i sobredeterminada: d'una banda, recull la cosmografia final del *Fedó*:

« Perquè arreu a la terra hi ha nombroses cavitats, diverses per la forma i la grandària, on conflueixen l'aigua, la boira i l'aire. [...] Nosaltres, doncs, habitem, sense adonar-nos-en, aquestes cavitats, però ens pensem viure a la part superior de la terra...»¹⁰⁶

Però també recull la presó —els grillons clavats a terra, que mantenen Sòcrates *lligat* pels peus a la masmorra a l'inici d'aquest diàleg—, i així es recull també la imatge òrfica del cos com a presó de l'ànima. D'altra banda, recull el camí ascendent, costerut i estret, difícil i incòmode, del carruatge del *Fedre*, que és el camí de sortida de la caverna, com ho és també el camí ascensional i eròtic que Diotima mostra a Sòcrates. La mort, l'amor i la justícia¹⁰⁷ lligats amb una sola cadena, la que Sòcrates defineix amb la seva mort. Però hi ha un tercer element que intervé en aquest mite: la llum. Tot en la caverna i en el seu exterior és efecte òptic, visió i engany, joc de llum i de tenebres. Desdoblament entre imatge i original, entre visible i intel·ligible, entre savi i ignorant. I, finalment, també la caverna és un úter, el lloc exacte del desdoblament, on un esdevé dos; una matriu on els presoners estan lligats, immersos en

¹⁰⁶ *Fedó*, 109 b-c.

¹⁰⁷ «En tant qu'ultime puissance de la triade productrice de mythes qui surplombe l'oeuvre de la maturité, Dikè s'avance vers Thanatos et Érôs et forme elle aussi, dans le mythe de la *République*, son image du monde» (K. REINHARDT, *Les mythes de Platon*, p. 112).

una llum falsa però plena de seguretats, i se'ls ha d'alliberar de les cadenes i, a la força arrossegant-los «per aquell accés escarpat i costerut, i no el deixés anar abans d'haver-lo estirat fins on bat la llum del sol...» (516a). El coneixement és un naixement, una concepció, un donar a llum, un abandonar la caverna dels simulacres per arribar a la terra de les veritats. L'activitat socràtica, *μειυτική*, art de llevadora, es recupera en la sortida de la caverna.

Però aquest naixement —tota naixença— significa un salt ontològic, puix que s'abandona el món del sensible (allò que no és) i s'enlaira cap al món intel·ligible (allò que és): es travessa la superfície del mirall, se salven els plans metafísics diferents, es passa del no-ser al ser, allò que Aristòtil anomenarà “canvi substancial”. El savi permet la continuïtat d'allò real. Connecta i, per tant, esquerda l'aparent dualitat asimptòtica de la realitat. Però aquest *exitus*, en la ciutat que allibera els ciutadans per l'educació, comporta un *reditus*, una necessitat de retorn a la caverna¹⁰⁸.

Aquest naixement que és la sortida de la caverna és també un alliberament (un dels arguments que apareix al *Fedó* és que la mort és un alliberament, una superació del pes corporal i una cessió a la lleugeresa

¹⁰⁸ Aquesta circularitat podrà ser llegida com una imatge de l'Encarnació. Hi ha dos llocs interessants on es realitza aquesta lectura. D'una banda, la pel·lícula escrita i dirigida per Woody Allen *The Purple Rose of Cairo* (1984), i d'altra banda, *Matrix*, escrita i dirigida pels germans Wachowski (1999). En la primera, el protagonista d'una pel·lícula abandona el món perfecte de la pantalla i salta al món real, es fa home; en la segona, un personatge és arrencat del món imaginari que és Màtrix (del qual participen els espectadors) i s'incorpora al món real, per salvar als homes de la ignorància... Els resums són parcials, i no són més que una *fuga* cap el que estem explicant.

de l'ànima: purificació, alliberament, mort, naixement i coneixement formen un nus). Perquè surtin de la caverna cal que algú els alliberi de les cadenes i els guareixi de la seva ignorància (515c), que s'alliberi l'ànima del seu pes de plom i es permeti, així, que enlairi l'*occhio dell'anima* cap a allò vertader (519b). Allò que fa pesant l'ànima és el desig, la recerca de plaer, tot allò corporal. Aquest alliberament és el coneixement, la filosofia, la tensió eròtica cap a la veritat i l'ésser, cap al bé. És l'ascensió de la mort a la vida, de la tenebra a la llum, de l'ignorant al savi. De la còpia a l'original. El conflicte rau en què el naixement provoca dolor, com la visió d'una llum intensa quan els ulls estan acostumats a la tenebra. Els homes rebutgen el dolor i tot el que significa. Per això preferim la ignorància al coneixement, el grup a la solitud, l'opinió a la ciència:

«Sempre que una grossa banda d'ells seu en comú a l'assemblea, o als tribunals, o als teatres, o als campaments o en algun altre aplec de gent, i fan un gran aldarull per criticar algunes de les coses que es diuen o que es fan, per elogiar-ne d'altres, exagerant en tots dos casos, i criden, i piquen de mans, i se'ls ajunten amb el seu eco les pedres i l'indret on es troben i redoblen l'estrèpit o del menyspreu o de la lloança. En una tal situació el jove, el que diem vulgarment: quin serà el seu estat d'ànim? O bé quina mena d'educació que hagi pogut rebre ell personalment fóra prou per retenir-lo, perquè no es veiés arrossegat per una tal lloança o vituperi, i se l'endugués el corrent on sigui que l'empenyi, de manera que el jove, segons això, no tingués el mateix que els altres per bell o per abominable, i no es captingués exactament com ells, i no arribés a ser un més d'ells?»¹⁰⁹

¹⁰⁹ *República*, 492b-c.

Aquesta és la situació dels presoners dins del soterrani platònic (perdó, caverna!). Girard parla de *contagion*, d'unanimitat mimètica. L'opinió, el que pensa la majoria, és ja una decisió, és seguretat. Enfront d'aquesta *moral cavernària*¹¹⁰ podem posar la saviesa d'aquell que pot ser arrossegat fora i descobrir el frau de la caverna, descobrir que la caverna no és més que una analogia del regne del sol, que com sabem és una analogia del regne del bé... Aquesta saviesa és rebutjada pels presoners, que no poden ni volen acceptar que viuen dins una mentida, que el seu estat és embrionari, que no han nascut a la veritat: «I que aquell que provés de deslligar-los i de portar-los amunt, si poguessin enxarpar-lo amb les mans i matar-lo, el matarien?» (517a). El camí de sortida, l'alliberament, no és un recurs universal. Només uns pocs el poden aconseguir.

La resta del Llibre VII dissenya el camí ascensional cap a la contemplació. Aquest camí és també de retorn, com hem dit abans. La idea del bé exigeix la bondat, exigeix la justícia. Aquell que la ciutat ha educat per a la contemplació ha estat educat pel govern:

«I així la ciutat serà habitada a la llum del dia, i no com entre somnis, com ara moltes ho són per gent que brega amb les ombres i que es barallen entre ells pel govern, com si governar fos una gran cosa. En tot cas la veritat és aquesta: la ciutat en la qual els qui es disposen a governar són les qui menys ho prueixen serà indiscutiblement la més ben

¹¹⁰ Tot i que aquest adjectiu no es troba recollit al diccionari normatiu de la nostra llengua (*DIEC2*), segueix les regles de derivació des del llatí, i és menys ideològic que "cavernícola", potser més correcte, que només es reserva per a l'accepció d'"habitant de la caverna".

MIMESI I RECIPROCIAT. RENÉ GIRARD I LA NOSTÀLGIA COMUNITÀRIA DE TRANSCENDÈNCIA

administrada, i on hi haurà menys revoltes. I ocurrirà el contrari en aquella que tingui uns estadistes a la inversa.»¹¹¹

I el procés educatiu és un procés ascensional, de la tenebra a la llum (el sol és massa poderós per a uns ulls acostumats a les tenebres), i de la llum a allò intel·ligible. Queda molt marcat i molt definit un baix i un dalt, una part inferior i una superior, el soterrani i l'empiri. I aquesta definició jerarquitzada i ordena tota la realitat, però també les facultats humanes. Tota realitat és doble, ja que pot ser captada per la vista o per l'intel·lecte. La moral cavernària s'accontenta amb la primera possibilitat, el camí de l'educació n'exigeix la segona. Així, l'astronomia no és una ciència superior perquè obliga a mirar amunt, ja que el seu objecte està a dalt, sinó perquè convida a la intel·ligència del moviment i dels volums, i obre així la porta als conceptes. En aquest sentit, la discussió platònica arriba a la ironia més crua:

«...quan algú contempla les pintures d'un sostre i mira enlaire per discernir quelcom, tu et pensaràs que ho contempla amb la intel·lecció, i no amb els ulls. No ho sé: potser ets tu que tens raó, i jo fico la pota. Perquè jo no em puc creure, ho repeteixo, que faci mirar l'ànima enlaire un saber que no sigui el del ser i el de l'invisible, i si algú, enravenat cap enlaire o ajupit cap avall, malda per percebre quelcom només perceptible, jo m'arribo a oblidar que ell percebi, perquè de res d'això no hi ha cap saber, i jo sostinc que l'ànima d'aquest home no mira enlaire, sinó avall, i això fins i tot si investiga jaient panxa enlaire sobre terra o sobre l'aigua.»¹¹²

L'única solució al problema de la justícia és, doncs, que l'home que la coneix la realitzi. El coneixement es lliga a l'acció. L'única solució al

¹¹¹ *República*, 520c-d.

¹¹² *República*, 529b-c.

problema de la justícia és l'home savi que fa el que cal, que governa una ciutat i la fa ser justa. I aquesta justícia inclou que el governant sigui un savi, un home que ha contemplat la llum i que sap que ha de retornar a la foscor de la caverna, no per a deslligar els altres homes de les cadenes, sinó per construir, amb els presoners mateixos, la ciutat on Sòcrates no hagués mort a mans de la justícia. Les cadenes formen la mateixa naturalesa humana, la llei del desig. En altres llocs, Plató ens ha parlat d'homes d'or, de plata i de ferro, encara que usant una "mentida noble", en el context dels mites i dels poetes del Llibre III¹¹³. La necessitat natural ens allunya de la justícia. La justícia ens fa entendre la necessitat natural.

Què passa, doncs, amb la imatge? Que pateix una sobredeterminació. Que la seva funció dins del sistema platònic és fonamental i rica. La realitat sensible és realitat imatjada; per si mateixa, però també —i en un altre grau— en l'ànima que coneix. Ens trobem ara en el Llibre X de la *República*. Hi ha tres graus de realitat, com hi ha tres graus de realitzador. Ressona arreu la imatge de la línia. En primer lloc, ben amunt, el déu. Crea la idea, que l'artesà copia fent l'objecte, i que l'artista imita fent la pintura. El llit pensat, el llit fet, el llit dibuixat. El que és, el que esdevé, el que no és. La imatge, joc de llums i reflexos, com a fruit i obra de la tenebra. Replica la multiplicitat i l'error, inflama la realitat d'innecessàries i inútils representacions —ni tan sols objectes. Aquí hi trobarem l'*analogon* sartreà¹¹⁴—. L'artista, que políticament i ètica no habita la ciutat, a nivell gnoseològic tampoc no hi té lloc. La imatge està en l'exili del regne de la veritat, l'assenyala i no l'és, s'acosta al no-ser i el fa possible. És el regne del sofista. La imatge està en el regne de l'absència, de la falsedat, del no-ser.

¹¹³ 415 a-d.

¹¹⁴ Vegeu *L'imaginaire*.

Però la imatge, en la mida que no és, sinó que depèn, significa (en el sentit fort del verb) l'original, l'origen. Les imatges imiten (són sense ser) les coses i aquestes imiten les idees. Si el món real, doncs, és un món d'imatges, cal que hi hagi un món sense imatges, un món inalterable i únic que permeti donar sentit a la multiplicitat. És el món de les formes contra el món de les imatges. Així doncs, aquesta dualitat defineix una estructura òptica i alhora gnoseològica de la realitat. El desig li bastirà l'estructura ètica i política. Hi ha un desig que s'orienta cap a les idees, que pren com a model el savi (la figura de Sòcrates en el pensament platònic) i que es deixa arrossegar amunt, cap al coneixement (sortida de la caverna). El savi, ho hem vist, ha de renunciar al cos (la purificació filosòfica del *Fedó*, igual a la mort i a la salvació) i impulsar la seva ànima. És un camí ascensional, una "mimesi bona", amb una mediació externa, vertical, transcendent. En aquest desig de l'home cap a la plenitud no hi ha desig d'apropiació. Però sí que hi és en la "mimesi dolenta", que consisteix a confondre la imatge amb l'original, i orientar el desig cap a les coses, cap al desig de l'altre. Aquest desig és el que fa emmalaltir la ciutat, i la fa decaure. Es tracta d'una mediació interna, horitzontal, desviada, que està a l'origen de la guerra (*República*, 373e).

I és aquí on cal revenir —com hem anunciat al principi d'aquesta secció— a la relació entre Girard i Plató. Girard acusa Plató de tenir terror a la mimesi, de no tractar el desig apropiatiu, de no conceptualitzar el desig mimètic

«L'indifférence et la méfiance de nos contemporains à l'égard de l'imitation reposent sur la conception qu'ils se font d'elle, ancrée dans une tradition qui remonte en dernière analyse à Platon. Chez Platon, déjà, la problématique de l'imitation est amputée d'une dimension essentielle. Lorsque Platon parle de l'imitation, il le fait dans un style qui annonce toute la pensée occidentale postérieure. Les exemples qu'il nous propose

ne portent jamais que sur certains types de comportement, manières, habitudes individuelles ou collectives, paroles, façons de parler, toujours des *représentations*. — Jamais dans cette problématique platonicienne il n'est question des comportements d'appropriation. Or, il est évident que les comportements d'appropriation, qui jouent un rôle formidable chez les hommes comme chez tous les êtres vivants, sont susceptibles d'être copiés. Il n'y a aucune raison de les exclure; jamais pourtant Platon n'en souffle mot; [...] C'est Platon qui a déterminé 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.»¹¹⁵

Per què Girard a penes parla de Plató i, quan ho fa, el pren com a rival i objecte de desacord? Amb aquest pregunta plantegem la nostra inquietud per la relació entre Plató i Girard (o, per ser més sincrònics, entre Girard i Plató). Plató parla de la mimesi, parla de l'home i del desdoblament epistemològic, ètic, antropològic, ontològic, parla d'un món subterrani (κατάγειον, diu en parlar de la caverna). Parla del sacrifici i de la violència mimètica. Fins i tot ens atrevim a dir que parla d'una víctima innocent —ho veurem més endavant—, sobre la qual edifica el seu pensament. I Girard no parla de Plató. O bé el cita, o bé el critica de forma, ens atrevim a dir, molt poc fonamentada.

Podem assenyalar tres llocs d'especial conflicte amb Plató: d'una banda, a l'obra *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, al capítol I (“Le mécanisme victimaire: le fondement du religieux”) del Llibre Primer (“Anthropologie fondamentale”), als epígrafs A (“Mimésis d'appropriation et rivalité mimétique”) i B (“Fonction de l'interdit: prohibition du mimétique”); al capítol III (“Mimésis et sexualité”) del Llibre Tercer

¹¹⁵ *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, p. 17-18.

(“Psychologie interindividuelle”¹¹⁶), a l’epígraf E (“La fin du platonisme en psychologie”); al capítol següent, a l’epígraf A (“Le platonisme de Freud et le recours à l’archétype oedipien”); l’altre lloc de conflicte, encara que més secundari, és a l’obra *Les origines de la culture*, especialment el capítol II (“Une théorie sur laquelle travailler: le mécanisme mimétique”) i el tercer és a l’article “Violence et réciprocité”, contingut a *Celui par qui le scandale arrive*.

En les dues primeres col·leccions de textos l’autoritat que convoca Girard és Derrida, especialment “La Double Séance”¹¹⁷. Cal també remarcar que aquest recurs al pare de la deconstrucció es fa des de les notes —i es cita, directament una nota del text de Derrida (a *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, nota 7). Finalment, cal remarcar que la nota de *Les origines de la culture*, (nota 4, p. 65) és dels editors, i no de l’autor:

«Quand Platon parle de l’imitation dans *La République*, l’image du miroir apparaît soudain comme l’un des signes de la crise mimétique: il annonce l’apparition des doubles. Platon redoute la mimésis. Il present le danger de conflit derrière certaines pratiques imitatives, danger qui n’est pas limité à l’art, mais qui peut surgir à tout instant lorsque deux ou plusieurs hommes sont ensemble. Il ne s’explique jamais là-dessus.»

En nota dels editors, després d’haver recollit el reguitzell de cites, es diu: «René Girard a déjà évoqué cette idée dans *Des choses cachées depuis la fondation du monde*» (p. 27). I acaba citant *La Dissémination*, de

¹¹⁶ Es tracta d’un neologisme de J. M. Oughourlian, a *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, que ha de permetre distingir la psicologia que deriva de la comprensió mimètica del desig (“interindividual”) i la de la relació entre jo i tu (“interindividual”).

¹¹⁷ Jacques DERRIDA, *La Dissémination*, Paris: Du Seuil, 1972.

Derrida al capítol de “La Double Séance”, a propòsit de la idea platònica de la relació entre mimesi i parricidi (*Les origines de la culture*, p. 65).

Girard, a *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, p. 27, diu: «Dans *La République*, au moment où Platon décrit les effets indifférenciateurs et violents de la mimésis, on voit surgir le thème des jumeaux et aussi le thème du miroir.» Poques línies després, proposa la nota 7, on diu: «Sur l'incohérence irréductible de la mimésis chez Platon, il faut lire la note 8 de “La Double Séance”, de Jacques Derrida». En aquesta nota Derrida parla de la idea platònica de la relació entre mimesi i parricidi.¹¹⁸

Les crítiques que Girard fa a Plató són dues: que Plató té terror (repressió, terror, hostilitat, fòbia, *redoute* són els termes que utilitza) respecte a la mimesi. Per això mai no parla de la mimesi d'apropiació. El terror irracional que Plató experimenta davant la mimesi ha condemnat el concepte d'imitació a Occident. L'ha tancat dins l'àmbit de la representació, allunyant-lo de l'àmbit sacrificial i violent. Això fa que Plató hagi quedat ancorat dins el món mític, previ al món religiós. La impossibilitat de parlar de la mimesi d'apropiació és el resultat d'una repressió; és una ocultació d'una realitat que inunda les nostres vides. Plató està dins del mite, dins la religió sacrificial i violenta, i

«...personne n'a encore essayé de lire Platon à la lumière de l'ethnologie. Et pourtant c'est cela qu'il faut faire pour “déconstruire” vraiment toute “métaphysique”. En deça des présocratiques vers lesquels

¹¹⁸ Aquesta relació entre mimesi i parricidi, repetida en els dos textos i ignorada per Girard, diu que cal expulsar al pare Homer de la ciutat perquè practica la mimesi (Llibre III de *La República*); i que cal matar al pare Parmènides perquè la ignora (*Sofista*). La nota de Derrida és esplèndida.

MIMESI I RECIPROCIAT. RENÉ GIRARD I LA NOSTÀLGIA COMUNITÀRIA DE TRANSCENDÈNCIA

remontent Heidegger et le heideggérianisme contemporain, il n'y a que le religieux, et c'est le religieux qu'il faut comprendre pour comprendre la philosophie. Puisqu'on n'a pas réussi à comprendre le religieux à partir de la philosophie, il faut renverser la méthode et lire la philosophie à la lumière du religieux.»¹¹⁹

L'altra crítica no està feta directament a Plató (aquesta tampoc no ho sembla massa), sinó al platonisme. Es fa servir aquest adjectiu per qualificar una forma de fer psicologia —en el sentit més ampli de disciplina que vol estudiar i entendre la condició humana— que parteix de les essències per després fer-ne encaixar les existències: de l'arquetip a la cosa:

«Qu'il s'agisse des instincts o des pulsions, du sexuel fétichisé, des "caractères" ou des "symptômes", ce sont toujours de fausses essences que nous essayons de déconstruire, ce sont toujours des espèces d'idées platoniciennes que s'évanouissent.»¹²⁰

I aquí carrega de forma enèrgica contra la concepció freudiana del triangle edípic, com una construcció artificial que posa l'amor a si mateix i l'amor a la figura materna com les condicions absolutes de tota la vida psíquica —de tots els triangles que l'han de descriure. De fet, el tema edípic serà un dels més tractats i debatuts al llarg dels textos girardians, tant per fer-ne una anàlisi literària, com per plantejar el tema del boc emissari, de la víctima innocent, o el cas dels desdoblaments, o del parricidi, o de la pesta...

* * *

¹¹⁹ *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, p. 26.

¹²⁰ *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, p. 460.

Com queda, doncs, la figura de Plató en el context girardià? Ens atrevim a dir que, des del punt de vista de Girard hi ha una *méconnaissance* del pensament platònic¹²¹. Que, d'altra banda, Plató té unes certes similituds amb el pensament girardià (o, més que similituds, proximitats o prenocios). Que el pensament de Plató té el seu origen en la mort de Sòcrates, proclamat com a víctima innocent¹²². Més endavant veurem que un dels punts forts del cristianisme és que fa de punt d'inflexió en el decurs històric, especialment en el fet de proclamar la innocència de la víctima, és a dir, de Jesús. Les dues morts, de Sòcrates i de Jesús, transformen la víctima en model de qualsevol mimesi positiva: la figura del savi, la figura del sant. I per tant, com a contrast, apareix la mimesi negativa en la figura dels sofistes i dels homes que conviuen amb les imatges, dels pecadors. La diferència entre platonisme i cristianisme està, i això és interpretació pròpia recolzada en el text citat de Soloviov¹²³,

¹²¹ «Pienso, contra Girard, que existen en la obra platónica los elementos necesarios para una prodigiosa teoría de la *mímesis* y la ficción. Me refiero concretamente a tres lugares estratégicos: *La República*, *El Sofista* y *Cratilo*. La profundización de estos textos permitiría una reinterpretación del duro ataque de Platón a la ficción homero-trágica y podría ser compatible con la crítica de Girard a Platón.» MARISTANY, J., "Nota sobre el orden precategorial y categorial del discurso", a *Enrahonar*, 3, 1982. La cita es troba a la p. 88.

¹²² «La mort de Socrate, quan Platon l'eut surmontée, engendra en lui une nouvelle conception du monde: l'idéalisme platonicien» (V. SOLOVIOV, "Le drame de la vie de Platon", XVII, a *Le sens de l'amour*).

¹²³ «Puisque Platon définit la tâche d'Éros comme engendrement *dans la beauté*, il est évident que cette tache ne consiste pas à engendrer physiquement des corps destinés à une vie mortelle (dans laquelle il n'y a pas de beauté), et qu'Éros doit se tourner vers la régénération ou la résurrection de cette vie en vue d'immortalité. Ce dernier point, Platon n'en parle pas, mais c'est précisément

en què Sòcrates mor. No trenca la reciprocitat amb la mort. La seva mort és un final absolut. Caldrà esperar a Jesucrist i el cristianisme per entendre aquesta situació, lligant-la amb la resurrecció.

3.1.2. Narcís i el fracàs

«Dira-t-on que Narcisse meurt de tristesse en voyant une beauté qui est la sienne et qui demeure pour lui un spectacle pur ? Cette image qu'il cherche à saisir est plus belle que lui-même ; mais elle est insaisissable et inviolable comme toutes les ombres et tous les reflets.»¹²⁴

«L'érotisme moderne exprime une fascination pour l'identique conçu comme altérité radicale. Loin d'être le produit de différences concrètes, l'opposition est à la fois absolue et nulle: c'est l'opposition entre un objet et son reflet, identique et inversé, comme dans un miroir.»¹²⁵

La imatge i el desig tenen un referent mític, una espècie de meravellós nuament en el mite de Narcís¹²⁶. Alguns consideren que aquest mite és una invenció del poeta; d'altres el situen en les foscuries dels orígens. Sigui com sigui, el mite de Narcís lliga tràgicament la imatge i el desig.

parce qu'il se tait que sa théorie de l'amour est une magnifique fleur double qui ne porte pas de fruit» (o. c., XXIII).

¹²⁴ Louis LAVALLE, *L'erreur de Narcisse*, I, 10.

¹²⁵ La cita prové d'un article de 1960, dels que componen l'obreta de Girard *Géométries du désir*: "Amour et amour-propre dans le roman contemporain", p. 208-209.

¹²⁶ OVIDI, *Metamorfosis*, III, 339-510. Usem l'edició de la Fundació Bernat Metge, en la traducció d'Adela Trepal i Anna de Saavedra (1929).

El mite se situa en el cicle de Tirèsies, l'orb endevinaire, i en el cicle de Dionís. Tirèsies, a requesta de la mare del nen, violentada pel riu Cefis, afirma que el nen viurà «si no es conegués». Narcís creix i és refractari a l'amor: és estimat, però no estima. I aquesta situació esclata en la desaparició de la nimfa Eco, la imatge auditiva, la repetició del que es diu. Eco és rebutjada per Narcís, després del meravellós *crescendo* construït a partir del diàleg impossible entre ambdós:

«Per atzar el minyó, separat de la munió fidel dels seus companys, va dir: “Hi ha algú per aquí?” I “Per aquí” responia Eco. Sorprès, envia a totes bandes la seva vista. Amb un gran crit: “Vine!” clama. Crida ella aquell que la crida. Es gira i, no veient endarrera venir ningú: “Per què”, diu, “em fuges?” i rep tantes paraules com ha dit. S'està dret i, enganyat per la veu que respon: “Ací”, diu, “ajuntem-nos”. I amb cap so no havia de respondre Eco de més bon grat: “Ajuntem-nos!” retorna i, confortada ella mateixa amb les pròpies paraules, sortint del bosc, avança per llençar els braços al coll desitjat. Ell fuig i fugint: “Aparta les mans que m'estrenyen. Abans”, diu, “morir que trobar-me en el teu poder.” Ella no respon sinó: “Trobar-me en el teu poder!”...»¹²⁷

I aquest rebuig la fa invisible. Narcís segueix insensible a l'amor fins que un dels amants despitats reclama justícia: «Tant de bo ell estimi i no es gaudeixi de l'estimat!».

Què ha passat fins aquí? Narcís és un receptor, una finalitat sense retorn, una superfície que no reflecteix, però que és reflectida. No veu l'altre. El seu desig és centrípet, no centrífug. Es basta a si mateix. Està complet, sense mancança. Aquesta situació de Narcís xoca amb el desig de l'altre, i l'exemple és el d'Eco. La tristesa d'Eco és aquest formar part de dos plans ontològics pròxims, semblants, però incomunicables. Narcís

¹²⁷ *Metamorfosis*, III, 378-393.

trenca el cercle de la imatge, de la reciprocitat, del desig. Aquest és el sentit del càstig que rep de part de Nèmesis, la fosca necessitat que encadena la venjança i la sortida del sol. El que ha fet patir a Eco i a tants d'altres ara ho patirà ell: «Es desitja, insensat, i ell mateix que lloa és lloat, i quan persegueix és perseguit, i alhora encèn i crema» (425-427).

Narcís queda empresonat d'algú, d'una realitat externa amb ell, que li correspon a cada un dels seus actes. Descobreix l'altre i, per tant, la seva mancança:

«Em dónes no sé quina esperança amb un rostre amistós, i quan jo estenc els braços cap a tu, tu els estens endavant; quan somric, em somrius; també m'he adonat sovint de les teves llàgrimes quan jo plorava; amb un gest em tornes els meus signes...»¹²⁸

Fins que descobreix que aquesta externalitat és ell mateix: «Allò que desitjo és amb mi: l'abundor m'ha fet indigent» (466). El coneixement de si, com havia precognitzat Tirèsies, és la mort. El desig revela sempre una mancança, una privació: es dirigeix sempre cap a la negació de qui desitja, que ocupa un pla metafísic diferent: l'altre costat del mirall. Sembla, doncs, que el desig es pot saciar només dins del mateix pla metafísic. I la pregunta que aquí queda en l'aire és si qui desitja i allò desitjat poden estar alguna vegada en aquest mateix pla. I sembla que no. Són incomunicables, i defineixen l'essència mateixa del desig. El desig és sempre tràgic. És el que ens revela el mite de Narcís, i és per això que Narcís exclama: «voldria que aquell que estimo fos absent» (469). El relat acaba amb el retorn final d'Eco, que marca el comiat:

¹²⁸ *Metamorfosis*, III, 457-461.

«L'última paraula fou, mentre guaita l'ona de sempre: "Ai minyó estimat debades!" I l'indret va tornar-li les paraules, i quan va haver dit adéu: "Adéu!" va dir també Eco.»¹²⁹

Pausànies, de forma molt expeditiva, resol el mite de Narcís de dues maneres: una, dient: «És totalment absurd que algú, arribada l'edat d'enamorar-se, no distingeixi un home de la imatge d'un home». I l'altra, parlant d'una història que es refereix a una germana bessona de Narcís que morí i aleshores ell es mirava en una font, es desdoblava, fent reviure catòptricament la seva germana idèntica¹³⁰.

Aquesta segona idea de Pausànies ja la té Ovidi descrita en la història de Biblis i Caunus, germà i germana bessons¹³¹. Biblis s'enamora del seu germà, del seu idèntic, i aquest amor no té retorn. Hi ha una dimensió ètica, humana, contra la qual lluita Biblis, que fa de frontera i mirall: Caunus ocupa un pla metafísic diferent, com la imatge de Narcís. Biblis acabarà transformant-se en font.

I ja que hi som, el cicle de Narcís es va permutant i variant: el mite d'Ifis i lante, a continuació de l'anterior, explica la història de dues noies que s'han de casar¹³², ja que per salvar la vida de la primera, que el pare va donar ordre de rebutjar si era noia, la van fer passar per noi. La situació se salva amb ocultacions fins que arriba el moment del prometatge. lante estima en Ifis allò femení que té aquell "home". Ifis estima lante contra el seu propi voler, en allò femení que té: «Voldria no

¹²⁹ *Metamorfosis*, III, 500.

¹³⁰ *Cfr. PAUSANIAS, Descripció de Grècia*, IX, 31, 7-8.

¹³¹ *Cfr. Metamorfosis*, IX, 448-666.

¹³² *Cfr. Metamorfosis*, IX, 667-797.

existir», diu. En el moment del matrimoni, per intercessió de Venus (la "bigarrada Afrodita" que diu Safo¹³³), Ifis esdevindrà mascle.

I, en el mateix context catòptric, queda la història de Pigmalió, l'escultor que fa una estàtua de la qual s'enamora¹³⁴. L'estàtua és una imatge, una imitació d'una dona. I a la vegada és obra de Pigmalió. D'alguna manera, participa de l'artista. I mentre forma part del regne de la imatge, l'estàtua està a l'altre cantó del mirall: el desig de l'artista no té retorn. Caldrà la intervenció de Venus, que transformarà l'estàtua en dona.

A continuació¹³⁵ Ovidi posa el mite de Mirra i Cíniras, la filla que desitja el seu pare, i que finalment aconsegueix, amb enganys, satisfer el seu desig. Travessa el mirall que l'ètica i la norma (com en el cas dels bessons) han aixecat davant seu. Serà transformada en l'arbre de la mirra, que encara regalima espesses i oloroses llàgrimes.

Narcís davant la seva imatge; Biblis davant Caunus, el seu igual; Ifis i lante, dues dones; Pigmalió i la seva obra; Cínires i la seva filla¹³⁶. En tots els casos un desdoblament, una multiplicació en un altre pla metafísic. La imatge no impedeix el desig, però el fa tràgic. En tots els casos, només la intervenció divina permetrà salvar la distància ontològica

¹³³ Citat per SOLOVIOV, o. c., XIX.

¹³⁴ Cfr. *Metamorfosis*, X, 243-297; Cfr. Louis LAVELLE, o. c., I, 11.

¹³⁵ Cfr. *Metamorfosis*, X, 298-503.

¹³⁶ Aquests dos últims casos, més complexos, tenen com a referent la cita: «El mateix que passa amb els poetes, que estimen els seus poemes, i amb els pares, que estimen els seus fills...» (*República*, 330c); «...tothom s'afecciona a les seves obres, com ho demostren els pares i els poetes» (*Ètica a Nicòmac*, 1120b10).

entre amant i amat i evitar la mort (o la transformació, o l'exili) a través d'una transformació (que és com la mort o l'exili)¹³⁷. En tots els casos, un doble que *participa* de l'original sense ser-ho. I aquest desig imatjat, reflectit, imitat, no té sortida. És desig sense mitjancer.

«Mais il a trop de tendresse pour son corps qui lui-même est destiné à se dissiper un jour, pour ce passé qui le fuit et l'oblige à courir après une ombre. Il est semblable à celui qui écrit ses mémoires et qui cherche à jouir de sa propre histoire, avant qu'elle soit finie. Se regarder dans un miroir, c'est voir s'avancer vers soi son histoire : nul n'y peut lire qu'à reculons le secret de son destin.»¹³⁸

3.1.3. Dostojevskij i el subsòl

«Dostoïevski est le prophète de toutes les déifications de l'individu qui se succèdent depuis la fin du XIX^e siècle.»¹³⁹

«Le héros souterrain est un être fasciné qui s'écrase piteusement et tragiquement sur tous les obstacles qui se trouvent sur son chemin, à l'instar du papillon de nuit qui se brûle à la lampe ou de deux Boeing s'encastrant dans les tours de la puissance, et cela *parce qu'ils s'occupent plus de l'obstacle que de l'objet*. C'est parce que l'orgueil de l'homme du sous-sol est sans limites qu'il peut s'abaisser de la façon la plus abjecte. L'orgueil, et non pas l'égoïsme; la haine de soi, et non pas l'amour de soi. "Craignons celui qui se hait lui-même, avertit Nietzsche, cet autre grand spécialiste de la psychologie souterraine, car nous serons les victimes de sa vengeance".»¹⁴⁰

¹³⁷ «Que pagui més aviat la pena d'exili aquesta raça impia o la de mort, o si n'hi ha una entre la mort i l'exili. I aquest càstig, què pot ser sinó una transformació?» (*Les Metamorfosis*, llibre X, 230-235).

¹³⁸ Louis LAVELLE, o. c., I, 5.

¹³⁹ *Mensonge romantique et vérité romanesque*, p. 333.

¹⁴⁰ J.-P. DUPUY, *Avions-nous oublié le mal?*, p. 42.

El text que ara ens ocupa va ser escrit durant el 1863¹⁴¹. Significa un trencament de Dostojevskij amb l'època grotesca (així anomena Girard la primera època de producció de l'autor rus), per iniciar una producció més romàntica, més metafísica, que té la seva culminació amb *Els germans Karamàzov*. Es pot dir que aquest relat, escrit en primera persona, significa un punt d'inflexió en la producció del novel·lista rus¹⁴².

Les *Notes del subsòl*, o *Apunts del subsòl*, o *Memòries del subsòl*, que són títols possibles, estan formats per una brevíssima introducció o advertiment previ, que separa l'autor (Dostojevskij) del protagonista-autor (l'anònim home del subsòl) i per dos capítols, pràcticament simètrics: "El soterrani" i "A propòsit de la neu desfeta".

El primer capítol consisteix en una descripció de l'estat del soterrani, feta als quaranta anys pel mateix autor-protagonista. Es podria refer a partir de diferents elements enfrontats: *l'homme de la nature et de la vérité*¹⁴³ contra l'home de la consciència; l'home d'acció contra l'home

¹⁴¹ Vegeu, per tal de situar l'obra en el seu context, biogràfic i social: Joseph FRANK: *Dostojevskij. La secuela de la liberación (1860-1865)*. Aquest és el tercer volum del conjunt de cinc que té l'obra.

¹⁴² Aquest és el punt de vista de René Girard. En aquest sentit, les idees de Girard sobre Dostojevskij es troben sobretot a tres textos: el capítol XI de *Mensonge romantique et vérité romanesque*, titulat "L'apocalypse dostoïevskienne"; 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*. D'aquest darrer hi ha traducció catalana: "El desig mimètic dins del soterrani" a *Comprendre*, x, 2008/1-2.

¹⁴³ «Anche qui [a les *Notes del subsòl*], come in Stirner, ci invade un elemento di brutalità costruita, una immediatezza innaturale, che si rivolta contro : l'homme de la nature et de la vérité (che è : "l'homme dans toute la vérité

del pensament; la venjança contra el ressentiment; el Palau de Cristall contra el galliner; la filosofia del *laissez-faire* (*l'intérêt personnel éclairé*)¹⁴⁴ contra la voluntat i el desig individuals; la natura contra l'alambí; el món de la realitat contra el món de l'imaginari; a voltes, la narració es construeix a partir d'una discussió imaginària entre l'home del subsòl i els seus detractors... Es tracta, doncs, d'una crítica ferotge a la societat russa, que busca el seu model a Occident (Dostojevskij ha fet la crítica d'Occident al llibre *Notes d'hivern sobre impressions d'estiu*, escrit immediatament abans que les *Notes del subsòl*, on recull les experiències d'un viatge que el va dur fins a Londres, a l'Exposició Universal. D'aquí també es va endur la idea del Palau de Cristall¹⁴⁵). En el rerefons de la novel·la també hi ha la crítica a la novel·la de Txernishevski *Què fer?*, que defensa el socialisme nihilista, ateu i utòpic, de caràcter rousseaunià, que havia de "salvar" Rússia.

L'home del subsòl és un reactiu, un home que pateix constantment, que busca el seu sentit no en el benestar, en una felicitat rígida i matemàtica, predictable i calculable, on l'home, l'ésser humà no és més que un mer engranatge o una tecla de piano que realitza la seva funció exacta i prou. Busca la seva felicitat en la satisfacció del desig, en l'exercici de la voluntat. Però aquest exercici xoca amb el desig dels

de la nature" all'inizio delle *Confessions* di Rousseau).» Roberto CALASSO: *La rovina di Kash*, p. 176-177.

¹⁴⁴ Aquestes expressions apareixen en francès en el text de Dostojevskij.

¹⁴⁵ Vegeu Joseph FRANK, o. c., p. 364.

altres¹⁴⁶. La seva felicitat, doncs, és la “voluptuositat del dolor”, sota les formes de l’amargor, la humiliació, la culpa o el dolor físic.

«Vaig arribar al punt de sentir una mena de plaer secret, anormal i mesquí quan, en tornar al meu racó alguna d’aquelles immundes nits peterburgueses, m’adonava amb claredat que durant el dia havia comès alguna vilesa i que no hi havia manera de tornar enrere el que havia fet. I, secretament, em rosegava el meu interior, em rosegava amb les dents, em feia retrets i em llepava fins que l’amargor finalment es transformava en una mena de dolçor vergonyosa i maleïda que, a la fi, esdevenia un plaer inqüestionable i real. Sí, un plaer, un plaer! I mantinc aquesta posició.»¹⁴⁷

«Jo sóc sol, ells són tots», va proclamant l’home del subsòl al llarg del seu panegíric. L’ésser humà és sòrdid i dolent, un «ésser bípede i ingràt». Davant aquesta realitat negativa humana, com es pot proclamar la bondat de la humanitat, la fraternitat entre els homes, el projecte de progrés comú per a tota la humanitat, simbolitzat en el Palau de Cristall de l’Exposició Internacional de Londres?¹⁴⁸

¹⁴⁶ «Le héros souterrain règne sur son univers individuel, mais sa royauté est à chaque instant menacée par l’irruption d’autrui» (“Du double à l’unité”, p. 63).

¹⁴⁷ Utilitzem la traducció de M. Cabal Guarro: *Apunts del subsòl*. Llibres de l’índex, Barcelona 2002. La cita és a p. 11-12.

¹⁴⁸ Aquí cal fer esment d’un detall curiós i important. En un moment donat, davant l’ideal humanitarista i il·lustrat que repugna a l’home del subsòl, ell proposa el galliner, un altre ideal. Aquest ideal no va sobreviure a la censura. Era l’autèntic Palau de Cristall del Regne de Déu que anuncia Jesucrist. Vegeu Joseph FRANK, *o. c.*, p. 413-417. Vegeu també T. TODOROV, “Introduction” a *Notes d’un souterrain*, p. 34.

La segona part de la confessió subterrània, titulada “A propòsit de la neu desfeta”, situa l’acció quan el protagonista tenia vint-i-quatre anys, i es desenvolupa al llarg de tres històries: l’oficial ofensor, un sopar amb els condeixebles i Liza (els títols els proposem nosaltres).

En primer lloc, aquesta segona part té un caràcter paròdic, menipeu (en la terminologia de Bajtin), com ho assenyala Todorov:

«En un sens les *Notes d’un souterrain* portent la même intention que *Don Quichotte*: ridiculiser une littérature contemporaine, en l’attaquant aussi bien par la parodie que par la polémique ouverte. Le rôle des romans de chevalerie est tenu ici par la littérature romantique, russe et occidentale. Plus exactement, ce rôle est divisé en deux: d’une part le héros entre dans des situations qui parodient les péripéties du même *Que faire?* de Tchernychevski; ainsi de la rencontre avec l’officier ou de celle avec Lisa.. [...] Ce plan parodique n’est jamais nommé dans le texte. En revanche, l’homme du souterrain est toujours conscient de se comporter (de vouloir se comporter) comme les personnages romantiques du début du siècle [...] Autrement dit, la littérature libérale des années trente et quarante est ridiculisée à l’intérieur de situations empruntées aux écrivains radicaux des années soixante.»¹⁴⁹

Aquest caràcter irònic, distant, permet entrar en el joc pervers que s’estableix entre l’autor real i l’heroi —l’autor imaginari (joc que Dostojevskij descobreix en la nota inicial i recorda a les línies finals). Els contradictors, els dialogants, a voltes simples espectadors (tercera persona) a voltes interpel·lats directament (segona persona), tanquen el quadre de presències-absències que integren el relat. I Dostojevskij juga a que el lector pensi que defensa les postures del seu heroi. El joc paròdic

¹⁴⁹ “Introduction” a *Notes d’un souterrain*, p. 23. Veure també J. FRANK, o. c., p. 393-394.

MIMESI I RECIPROCIAT. RENÉ GIRARD I LA NOSTÀLGIA COMUNITÀRIA DE TRANSCENDÈNCIA

distància el novel·lista del seu personatge. Dostojevskij no és l'heroi subterrani.¹⁵⁰

En segon lloc, els tres episodis plantegen la relació de l'home del soterrani amb l'altre, la realitat que el fa sortir, abandonar el subsòl, que no el deixa restar amagat i silenciós, que li para paranys i l'obliga a actuar. L'home del subsòl odia qui l'estima i estima a qui l'odia¹⁵¹. Són una mostra de la inanitat de la filosofia del *laissez-faire*, dels principis utilitaristes denostats a la primera part.

Les últimes paraules recuperen el pols present, de nou als quaranta anys, i són un resum terrible de les tesis del text:

«Pel que fa a mi personalment, jo a la vida no he fet més que portar fins a l'extrem allò que vosaltres no heu gosat ni fer arribar a la meitat, i aquesta covardia vostra encara l'heu presa per seny, i us heu consolat enganyant-vos. O sigui que jo potser en surto encara *més viu* que vosaltres. Mireu-vos-ho amb més atenció! Perquè ara ni tan sols no sabem on viu allò que és viu, ni què és ni com es diu! Deixeu-nos sols, sense llibres, i llavors ens confondrem, ens perdrem, i no sabrem cap a on tirar ni a què agafar-nos; no sabrem què estimar ni què odiar, què respectar ni què menysprear. Estem fins i tot cansats de ser homes, homes amb sang i un cos veritable i *propi*; ens n'avergomeryim, ens sembla una deshonra i mirem d'esdevenir una espècie estranya d'homes universalitzats. Hem nascut morts, de fet, ja fa molt de temps que naixem de pares que no estan vius, i això cada vegada ens agrada més. Hi comencem a trobar el gust. Ben aviat inventarem la manera de néixer de les idees.»¹⁵²

¹⁵⁰ *Ibidem*, p. 395-398.

¹⁵¹ "El desig mimètic dins del soterrani", p. 13.

¹⁵² *Apunts del subsòl*, p. 126.

Apareix, en aquestes paraules finals, un nosaltres: *nosaltres tots*, diu als interlocutors imaginaris. I aquesta expressió s'enfronta a la que havia anat apareixent: *jo sóc sol, ells són tots*. L'home del subsòl és qualsevol home, els homes que són iguals i no poden acceptar la seva igualtat, rebutgen els diferents, però també els iguals. Neguen la vida, són fills morts de pares morts. Bastards, són fills de la idea, no de la realitat. Del soterrani.

«Méditer sur les relations du père et du fils, c'est donc méditer, une foi de plus, sur la structure souterraine, sur les relations avec le rival haï qui est également le modèle vénéré, mais c'est appréhender cette structure à un niveau vraiment originel. [...] La bâtardise est la consécration légale et sociale d'une séparation dans l'union et d'une union dans la séparation qui caractérise le rapport du père et du fils, même légitime ; la bâtardise peut donc symboliser et ce rapport et la vie souterraine tout entière qui est le fruit de ce rapport. On retrouvera chez Sartre ce symbole.»¹⁵³

Cal pensar que hi ha alguna cosa més que una analogia entre la caverna platònica i el subsòl de Dostojevskij. La caverna (la cova sota terra) descriu la vida d'uns presoners que estan contemplant unes imatges (que, de fet, són imatges d'imatges). És el refugi, el catau dels ignorants, l'úter on el gènere humà està pres i lligat. Pensen que aquestes imatges són la realitat. Fora de la caverna hi ha un món real, amb una llum real a la que cal acostumar-se, per veure primer les imatges de les coses reflectides, i acabar contemplant les coses reals, que són per si mateixes i en si mateixes. La caverna, doncs, és imatge del món exterior. Què passa quan un presoner s'allibera de les cadenes i surt fora

¹⁵³ "Du double à l'unité", p. 91.

—travessa el mirall—, contempla el món exterior i retorna a la caverna, explicant als altres el que ha vist? Ho hem vist en parlar de Plató: el que passa és que els presoners no el creuen i el volen matar. Sortir de la caverna és esdevenir savi, és néixer, purificar-se, morir.

I què passa amb l'home del subsòl, perdut a les vores del Neva? Es tracta d'una realitat subterrània, això és, invisible des del terra. Es tracta d'un subsòl interior: «jo sóc sol, ells són tots». El soterrani és un món imaginari on tot és *bell i sublim*, on la repugnant realitat exterior no hi pot entrar. És el refugi de l'home conscient, d'aquest avortó que s'amaga dels altres i construeix un món d'imatges. Allà l'home del subsòl hi troba el seu lenitiu, la seva pau, la seva narcosi. Ara el món perfecte de les idees s'ha amagat dins la intimitat del subsòl. No hi ha transcendència. De nou els dos cantons del mirall. Quan l'home del subsòl travessa el mirall, la realitat el depassa i l'ensorra:

«Dans ses rêves solitaires, le héros s'élève sans effort jusqu'au septième ciel; aucune obstacle ne l'arrête. Mais il arrive toujours un moment où le rêve ne lui suffit plus. L'exaltation égotiste n'a rien à voir avec le nirvana bouddhique; tôt ou tard, elle a besoin de se prouver dans le réel. Le rêve solitaire est toujours la veillée d'armes du chevalier errant. Mais le rêve est délirant et l'encarnation est impossible. Le héros souterrain se précipite donc dans les aventures humiliantes; il tombe d'autant plus bas dans la réalité qu'il est monté plus haut dans le rêve.»¹⁵⁴

¹⁵⁴ «Du double à l'unité», p. 51-52.

3.1.4. Sartre i l'absència

«Le réel n'est jamais beau»¹⁵⁵

«Déplacez l'homme du souterrain des bords de la Neva vers les bords de la Seine. Substituez à son existence bureaucratique une carrière d'écrivain et vous verrez surgir à chaque ligne ou presque de ce texte génial une parodie féroce des mythes intellectuels de notre époque.»¹⁵⁶

L'aparició dels dobles, les imatges que multipliquen el real, el desig que orienta cap a l'altre i, en definitiva, em posa a les seves mans, esdevenen concepcions obsessives, patològiques, en Sartre. La imatge és una permanent absència, a diferència de la percepció, que reclama presència. La imatge és negació, però és llibertat. *Pierre absent*. L'actor (Roscius, Pierre Brasseur, Kean¹⁵⁷), que s'irrealitza en Hèmllet (o Hècuba, o Príam, o Kean) que es fa imatge i deixa de ser ell mateix per esdevenir el personatge que commou l'espectador que mira. L'univers poblat de mirades que em cosifiquen, que m'objectiven, que roben de mi realitats que ja no són meves i que m'orienten cap a l'altre. *Lire et écrire*¹⁵⁸; *vivre ou raconter*¹⁵⁹. L'aventura o el passat. El temps de la música, dur i agut; el temps de l'existència, tou i flonjo. *Some of these days / you'll miss me honey*. Construir des de la llibertat una essència que l'altre em roba. Robar l'essència de l'altre. Només en la imaginació hi ha bellesa, en el soterrani. Ser la paradoxa del comediant, a la vegada actor i personatge, a la vegada autor i públic.

¹⁵⁵ *L'imaginaire*, p. 372.

¹⁵⁶ *Mensonge romantique et vérité romanesque*, p. 316.

¹⁵⁷ Cfr. Jean-Paul SARTRE: *Un théâtre de situations*, "Kean" p. 327 i ss.

¹⁵⁸ Són les dues grans parts de *Les Mots*.

¹⁵⁹ Vegeu la cita de *La Nausée* del nostre "Preludi".

Allò real mai no pot ser bell. L'extrema bellesa d'una dona mata el desig que hom té d'ella¹⁶⁰. El real i l'imaginari ocupen plans metafísics diferents i comunicables. Com Narcís i la seva imatge. Com l'home del subsòl i la resta d'homes. Com la realitat ideal i les realitats sensibles. Ara la tragèdia està en què som imatges dins d'un mirall, però hem descobert que no hi ha originals. Som el producte d'un reflex impossible, sense pare. Absurds i bastards. Com els actors, que sempre són "infants robots".¹⁶¹

«La notion de liberté est forcément ambiguë quand on l'applique au roman. Si le romancier est libre on voit mal comment ses personnages le seraient. La liberté ne se partage pas, même entre créature et créateur. C'est là un dogme fondamental et M. Jean-Paul Sartre se fait flirt, grâce à lui, de prouver l'impossibilité d'un Dieu créateur. Ce qui est impossible à Dieu ne serait possible au romancier. Ou bien le romancier est libre et ses personnages ne le sont pas, ou bien les personnages sont libres et le romancier, tout comme Dieu, n'existe pas.»¹⁶²

¹⁶⁰ Cfr. *L'imaginaire*, p. 372.

¹⁶¹ «Un acteur — surtout s'il est grand — c'est d'abord un enfant volé, sans droit, sans vérité, sans réalité, en proie à de vagues vampires, qui a eu la chance et le mérite de se faire récupérer par la société tout entière et instituer dans son être comme citoyen-support de l'irréalité. C'est un imaginaire qui s'épuisait à jouer des rôles pour se faire reconnaître et qu'on a finalement reconnu comme ouvrier spécialisé dans l'imagination: son être lui est venu par la socialisation de son impuissance à être» (SARTRE, J.-P., "L'acteur", a *Un théâtre de situations*, p. 225).

¹⁶² *Mensonge romantique et vérité romanesque*, p. 309. Cfr. també *Les origines de la culture*, p. 131: «On peut poser le problème en termes strictement logiques, comme l'a fait Sartre: Dieu ne peut pas être, parce que, si Dieu a fait l'homme, ce dernier n'aurait pas pu le créer libre, et donc, l'homme étant libre, il

3.2. EL PUNT FIX I LA FRONTERA

Aquest segon vertigen el proporciona el mateix Girard, a partir de dues citacions repetides. Una, de Franz Kafka, més antiga; l'altra, de Blaise Pascal, més moderna. Ambdues contenen una concepció geomètrica del desig que revela una certa dimensió catòptrica.

De fet, en aquest sentit geomètric, la distància com a categoria és central en el pensament girardià. El pas de la mediació externa a la mediació interna consisteix en una reducció de la distància del mitjancer, en un internament del model.

«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. — Ce n'est évidemment pas de l'espace physique que mesure l'écart entre le médiateur et le sujet désirant. Bien que l'éloignement géographique puisse en constituer un facteur, la distance entre le médiateur et le sujet est d'abord spirituelle.»¹⁶³

I com veurem més endavant, aquest pas d'una mediació a l'altra és un punt central del pensament de Girard.

n'y a pas de Dieu.» En aquest mateix sentit, vegeu “Où va le roman?”, a *La conversion de l'art*, p. 76.

¹⁶³ *Mensonge romantique et vérité romanesque*, p. 31.

De fet, és en aquest concepte de distància, llegit com a frontera o com a punt fix, que s'hi juga la idea de desdoblament, el *Double bind*¹⁶⁴, l'*odi et amo* que defineix l'home del subsòl: «...els habitants del subsòl són irresistiblement atrets per aquells que els rebutgen i rebutgen irresistiblement aquells que són atrets per ells...»¹⁶⁵. "Atreure" significa, també a nivell còsmic, reduir la distància entre dos cossos.

Es tracta d'uns textos de Girard que fan referència a Kafka i a Pascal, a partir de textos de Kafka i de Pascal.

3.2.1. Kafka i la frontera

«...les frontières refoulent la violence, mais avec de la violence.»¹⁶⁶

Aquest epígraf està centrat en el comentari de dues citacions del mateix text de Franz Kafka:

«... l'homme est aussi éloigné de la véritable solitude que de la communion. Il occupe ce que Kafka, dans son *Journal*, qualifie de *Grenzland zwischen Einsamkeit und Gemeinschaft*. La conscience omnipotente du philosophe s'avère être une prison. L'individualisme se retourne contre lui-même. Nous sommes fatalement ramenés à cette vérité. — La sexualité n'est pas, comme le croyait Freud, le principal ressort de notre existence, mais un miroir qui la reflète en totalité. C'est ce miroir que nous tend le roman contemporain. Et nous y voyons

¹⁶⁴ Cfr. *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, p. 389 i ss.

¹⁶⁵ "El desig mimètic dins del soterrani", p. 13.

¹⁶⁶ *Celui par qui le scandale arrive*, p. 129.

apparaître, de plus en plus nettement, l'échec de l'entreprise prométhéenne.»¹⁶⁷

«Le désir métaphysique entraîne ses victimes vers le lieu ambigu de la fascination, très exactement intermédiaire entre le vrai détachement et le contact intime avec la chose désirée. C'est ce territoire étrange qu'explore Franz Kafka: *Das Grenzland zwischen Einsamkeit und Gemeinschaft*, la frontière entre la solitude et la communion, à égale distance de l'une et de l'autre, les excluant aussi bien l'une que l'autre. [...] L'être fasciné est aussi proche, et aussi éloigné de la proximité que de l'éloignement; il peut donc prétendre à celui-ci comme à celle-là avec autant, et aussi peu de vraisemblance. On peut donc prévoir que la fascination se dissimulera aussi fréquemment derrière le masque de l'engagement que derrière le masque du dégageement.»¹⁶⁸

La mateixa cita de Kafka en dues obres que no tenen, entre si, massa relació¹⁶⁹. Una proximitat en la data i la temàtica literària. M'atreveixo a dir que és l'única cita directa de Kafka en l'obra de Girard. Una frontera és un límit, una separació. Però és un límit doble, que serveix per als dos elements que separa. Aquí la solitud i la comunió. Però també la possessió i la privació. El compromís i l'alliberament. Hi ha

¹⁶⁷ Cfr. "Amour et amour propre dans de roman contemporain" (1960), a *Géométries du désir*, p. 217.

¹⁶⁸ Cfr. *Mensonge romantique et vérité romanesque*, p. 320 (1961).

¹⁶⁹ Vegeu, no obstant, a *Mensonge romantique et vérité romanesque*, p. 202: «La sexualité est le miroir de l'existence tout entière; la fascination est partout mais elle ne s'avoue jamais; elle cherche à se faire passer tantôt pour du "détachement", tantôt pour "l'engagement". [...] Il faudrait étudier les obsessions sexuelles de notre littérature contemporaine. On y retrouverait certainement la double impuissance à la communion et à la solitude qui caractérise toutes les activités du sujet désirant au stade paroxystique de la médiation interne.»

un "lloc ambigu", "mitjancer" que és la fascinació. La fascinació posa l'ésser fascinat entre la solitud i la comunió. L'ésser fascinant atura i paralitza: «Les lois de la fascination produisent des schémas géométriques rigides»¹⁷⁰. Com l'extrema bellesa d'una dona de què parlava Sartre al final de *L'imaginaire*. Però l'estructura així dibuixada assenyala l'estructura catòptrica, que s'explicita en la primera cita: la novel·la contemporània és el mirall on es reflecteix la nostra existència, mitjançant la sexualitat. La frontera, el lloc ambigu, és el lloc de trobada impossible entre Narcís i el seu reflex, el lloc del desdoblament. A la mateixa distància sempre, i sempre separats, però sempre en tensió recíproca. No hi ha un mitjancer, com en Plató, que lliga i connecta. Però sí que hi ha formes d'amor: desig, fascinació, sexualitat, que separen mentre uneixen. És així que podem entendre l'exclamació de l'home del subsòl: «...el fet que ningú no s'assemblava a mi i que jo no m'assemblava a ningú. "Jo en sóc un de sol, en canvi ells són tots", pensava i em capficava» (p. 48).

Separat de tots i igual a tots, tancat en el lloc ambigu de la fascinació, entre la solitud del soterrani i la comunió de la Perspectiva Nevskij, en una oscil·lació permanent:

«c'est l'incessante oscillation entre la toute-puissance imaginaire du *moi* dans la solitude et la toute-puissance réelle de l'*autre* dans la société. L'*autre*, c'est littéralement, le premier venu, quiconque se trouve croiser le chemin du héros, lui barrer le passage ou tout simplement, le regarder avec ironie, que cette ironie soit réelle ou imaginaire»¹⁷¹

¹⁷⁰ Cfr. *Géométries du désir*, p. 209.

¹⁷¹ "Le surhomme dans le souterrain", p. 139.

Dit d'una altra manera, i ja ho hem citat abans, «Le héros souterrain règne sur son univers individuel, mais sa royauté est à chaque instant menacée par l'irruption d'autrui.»¹⁷²

La frontera defineix els plans metafísics incomunicables, que es realitzen en els desdoblaments, en el subsòl o en les absències presents de les imatges. Defineix l'estructura mateixa del desig mimètic. I en aquesta frontera-mirall veiem aparèixer cada cop més el "fracàs de l'empresa prometeïca", és a dir, el fracàs que segueix al fet que Nietzsche proclama en el fragment profund i terrible que ell mateix titulà "L'home boig"¹⁷³. Però també hi veiem aparèixer el Mal:

«Le Mal existe et c'est le désir métaphysique lui-même, c'est la transcendance déviée qui tisse les hommes à contre-fil, séparant ce qu'elle prétend unir, unissant ce qu'elle prétend séparer. Le Mal, c'est le pacte négatif de la haine auquel tant d'hommes s'adhèrent strictement pour leur mutuelle destruction.»¹⁷⁴

3.2.2. Pascal i el punt fix

«René GIRARD: Car seul le Christ nous permet d'échapper à l'imitation des hommes.

Benoît CHANTRE: Pascal a une métaphore magnifique pour faire sentir ce saut de l'ordre des corps à celui de la charité:

«[...] Ainsi les tableaux vus de trop loin et de trop près. Et il n'y a qu'un point indivisible qui soit le véritable lieu. Les autres sont trop près,

¹⁷² "Du double à l'unité", p. 63.

¹⁷³ *Cfr. Infra*, "Presentació".

¹⁷⁴ *Mensonge romantique et vérité romanesque*, p. 237.

trop loin, trop haut ou trop bas. La perspective l'assigne dans l'art de la peinture, mais dans la vérité et la morale, qui l'assignera?»¹⁷⁵

Ce "point indivisible qui soit le véritable lieu" n'est autre que la charité. Une excessive empathie est mimétique, mais l'excessive indifférence l'est tout autant. L'identification à autrui doit donc être envisagée comme une correction de notre tendance mimétique. Cette dernière m'approche ou m'éloigne trop de l'autre. L'identification permet d'envisager l'autre à la juste distance.

R.G.: Mais seul le Christ permet de retrouver cette distance. C'est pourquoi la voie indiquée par les Évangiles est la seule qui soit possible à l'heure où les *exempla* n'existent plus, où la transcendance des modèles ne nous est plus donnée. C'est à nous qu'il importe de rétablir cette transcendance, en résistant à l'attraction irrésistible que les autres exercent sur nous et qui conduit toujours à la réciprocité violente. [...] Imiter le Christ en maintenant autrui à la juste distance, c'est sortir de la spirale mimétique: *ne plus imiter pour ne plus être imité.*»¹⁷⁶

Aquesta cita —i aquesta discussió— es troben, de forma totalment paral·lela, a un article de Benoît Chantre: "D'un 'désir métaphysique' à un autre: Lévinas et Girard"¹⁷⁷. L'article en qüestió és coetani de l'obra *Achever Clausewitz*, que hi és tothora present. Han passat més de

¹⁷⁵ Vegeu la formulació que es fa uns anys abans d'aquest element: «De même que la perspective à trois dimensions oriente toutes les lignes d'un tableau vers un point déterminé, situé soit 'en arrière', soit 'en avant' de la toile, le christianisme oriente l'existence vers un point de fuite, soit vers Dieu, soit vers l'Autre» (*Mensonge romantique et vérité romanesque*, p. 85).

¹⁷⁶ *Achever Clausewitz*, p. 236. Hem refet l'estructura del paràgraf, ja que la cita de Pascal (*Pensées*; Lafuma 21; Brunshvicg 381) es troba en nota, i no insertada dins del text.

¹⁷⁷ A *Cahiers de l'Herne: René Girard* p. 220 i ss.

quaranta anys des de les dues cites de Kafka que venim d'esmentar. En aquesta darrera obra —de moment— de Girard, Pascal està més present i la temàtica és més filosòfica (i el mètode: discussió amb Hegel, amb Schmitt, amb Lévinas). La preocupació és apocalíptica.

Hi ha d'haver un punt fix —com el de la perspectiva— en la moral i en la veritat. Aquest punt fix és la caritat. I només el Crist permet establir la distància exacta¹⁷⁸. Tornem a la frontera, a la superfície que separa i limita. Hi ha una distància que em permet passar del jo als altres, i dels altres al jo, sense el risc de la violència o de l'ambigüitat. Aquesta distància la marca el model per excel·lència, el model únic: imita al Pare per tal que els homes l'imitem. Aquesta és la reciprocitat positiva.

Es poden llegir i comparar els pensaments que l'edició de Brunschvicg posa a continuació d'aquest 381, especialment els dos següents. El 382 fa referència a alguna cosa que ja hem parlat de bell antuvi. Si tot es mou, cal un punt fix que doni sentit a aquest moviment:

«Quant tout se remue également, rien ne se remue en apparence, comme en un vaisseau. Quand tous vont vers le débordement, nul n'y semble aller. Celui que s'arrête fait remarquer l'emportement des autres, comme un point fixe.»

Ja no hi ha desdoblaments, fronteres. El punt fix retorna a la transcendència, a l'ordre. I aquest punt, ho hem dit, és Crist. Però ja hem

¹⁷⁸ «L'imitation du Christ est *cette proximité qui nous met à distance.*» (*Achever Clausewitz*, p. 214). «Le Christ restaure la distance avec le sacré, quand la réciprocité nous rapproche les uns des autres pour produire ce sacré dévoyé qu'est la violence» (*Ibidem*, p. 186)

vist que és el desig d'immortalitat que «Christ a follement allumé en nous» qui està a l'origen del sentiment subterrani, de l'orgull del subsòl:

«Au fond de toutes choses, il y a toujours l'orgueil humain ou Dieu, c'est à dire, les deux formes de la liberté. C'est l'orgueil qui maintient profondément enfouis les souvenirs gênants ; c'est l'orgueil qui nous sépare de nous-mêmes et d'autrui ; les névroses individuelles et les structures sociales oppressives sont essentiellement de l'orgueil durci, pétrifié.»¹⁷⁹

En definitiva, el punt fix esdevé frontera i conflicte. La relació amb l'altre no deixa de ser apropiativa, violenta. *Nous ne sommes pas assez chrétiens.*¹⁸⁰

D'alguna manera es revela la lluita entre l'empresa prometeïca, que pertany al món del mite, i l'empresa cristiana, l'última de les religions. Entre l'orgull humà i Déu.

«Il s'agit de savoir, en effet, *qui* sera l'héritier, le fils unique du Dieu mort. Les philosophes idéalistes croient qu'il suffit de répondre *Moi* pour résoudre le problème. Mais le *Moi* n'est pas un *objet* contigu à d'autres *Moi* objet; il est constitué par son rapport à l'Autre et on ne peut pas le considérer en dehors de ce rapport. C'est ce rapport que vient forcément empoisonner l'effort pour substituer au Dieu de la Bible. La divinité ne peut échoir ni au *Moi*, ni à l'Autre; elle est perpétuellement débattue entre le *Moi* et l'Autre; c'est cette divinité problématique qui charge de métaphysique souterraine la sexualité, l'ambition, la littérature, en un mot, toutes les relations intersubjectives.»¹⁸¹

¹⁷⁹ «Du Double à l'unité», p. 109.

¹⁸⁰ *Achever Clausewitz*, p. 10.

¹⁸¹ «Du double à l'unité», p. 79.

3.3. L'Ú I EL MÚLTIPLE, EL TOT I LA PART

«O, when degree is shaken,
 Which is the ladder to all high designs,
 Then enterprise is sick! How could communities,
 Degrees in schools and brotherhoods in cities,
 Peaceful commerce from dividable shores,
 The primogenitive and due of birth,
 Prerogative of age, crowns, sceptres, laurels,
 But by degree, stand in authentic place?
 Take but degree away, untune that string,
 And, hark, what discord follows! each thing meets
 In mere oppugnancy: the bounded waters
 Should lift their bosoms higher than the shores
 And make a sop of all this solid globe:
 Strength should be lord of imbecility,
 And the rude son should strike his father dead:
 Force should be right; or rather, right and wrong,
 Between whose endless jar justice resides,
 Should lose their names, and so should justice too.»¹⁸²

«Lorsque, au contraire, les rangs sont confondus et les privilèges détruits, quand les patrimoines se divisent et que la lumière et la liberté se répandent, l'envie d'acquérir le bien-être se présente à l'imagination du

¹⁸² Girard ha analitzat la transformació del món jeràrquic a propòsit d'aquest text de Shakespeare, de *Troilus i Cressida*, fragment que és comentat, com a mínim, a tres llocs: *La violence et le sacré*, p. 80-81, on cita el text que apareix aquí, tal com apareix aquí; *Shakespeare: les feux de l'envie* p. 205 i 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 vient à être ébranlée".

*MIMESI I RECIPROCIAT. RENÉ GIRARD I LA NOSTÀLGIA
COMUNITÀRIA DE TRANSCENDÈNCIA*

pauvre, et la crainte de le perdre à l'esprit du riche. Il s'établit une multitude de fortunes médiocres. Ceux qui les possèdent ont assez de jouissances matérielles pour concevoir le goût de ces jouissances, et pas assez pour se contenter. Ils ne se le procurent qu'avec effort et ne s'y livrent qu'en tremblant.»¹⁸³

A la nostra "Presentació" parlàvem d'una estructura ordenada de l'univers, que existeix en el món grec i que és represa naturalment pel cristianisme. De l'ú, principi original i ordenador, motor immòbil que està enllà de tot ésser i de tota veritat, de tot coneixement, aquesta estructura es va desplegant (si es permet aquesta expressió hegeliana) cap a la multiplicitat, el desordre, l'error i el no-ser, de manera que el resultat és un contínuum que va de la llum a la tenebra, de l'intel·ligible al sensible, de la perfecció a la imperfecció. Aquesta devallada, aquesta caiguda significa una pèrdua de realitat, de ser. El tot es desfà en parts, de manera que les coses participen de les idees. Això és, formen part. En la formulació platònica, les coses són imatges de les idees. Aquest camí de descens, però, permet —ha de permetre— un camí d'ascens: des de les coses hom pot ascendir a les idees perquè aquelles són còpia d'aquestes. «El camí que puja, el camí que baixa. Un i el mateix», digué el fosc Heraclit (fr.60). Aquesta ascensió (i tota ascensió és una sortida de la caverna) és el coneixement i, d'alguna manera, la "vida contemplativa" (Βίος θεωρητικός), l'home enlairat a la màxima racionalitat —a la màxima humanitat.

Aquesta estructura es replica en la vida social, i en la vida individual, personal. El macrocosmos es reitera en el microcosmos, la ciutat és l'home engrandit¹⁸⁴. L'ordre del cosmos és l'ordre de la ciutat. O

¹⁸³ A. DE TOCQUEVILLE, *La démocratie en Amérique*, II, 2, XI.

¹⁸⁴ *Cfr. República* 368e-369a.

l'ordre del cosmos és l'ordre de l'Església i és l'ordre de la ciutat. Hi ha, doncs, una jerarquia, un *ordre sagrat* que defineix l'espai, el lloc de cada cosa, de cada home. El cap humà és la part més divina del cos, ja que és la més alta. Per això en ell predomina el foc, i així és el lloc de les sensacions i del coneixement. El cap de la ciutat, qui l'ha de governar, és el més alt dels homes —el més savi. Per això el camí del coneixement és un camí ascensional (de sortida de la caverna, d'ascens cap a la bellesa¹⁸⁵); i així la finalitat de l'home és posar-se dret, enlairar el cap: contemplar. Plató parlava de "saviesa". Aristòtil de "vida contemplativa". El cristianisme, de "santedat". Ordre, funció social, grup estamental. Justícia com a divisió del treball. Cada individu ha de fer la funció que li pertoca per naturalesa (o per παιδεία). Com els membres del cos, limitats a la seva funció com a part, regulats per la superioritat del tot¹⁸⁶, i aquesta ordenació és anàloga a la de l'Església... Només des d'aquesta jerarquia es pot interpretar el món medieval, la lluita pel poder temporal des del poder espiritual, o entre tots dos poders...

Què ha passat amb aquesta situació original? On ha quedat l'ordre, la jerarquia, la definició, la univocitat de la justícia, la verticalitat? La jerarquia s'ha sacsejat i els graus s'han remogut. Res no té lloc, o tot lloc és possible. Igualtat, indefinició, horitzontalitat, plurivocitat de la justícia. Desordre. La temporalitat —inestable, imprecisa— ve a substituir l'espacialitat.

Aquests dos moments històrics —de la història d'Occident— es poden llegir des d'una altra història, que és la del desig. Aquesta és la perspectiva que pren Girard a *Mensonge romantique et vérité*

¹⁸⁵ Cfr. *Banquet* 210a-211d.

¹⁸⁶ Cfr. 1Cor 12, 12-30.

romanesque, a partir de la idea de les mediacions. Tot desig és mimètic, és a dir, és un desig triangular. No desitgem l'objecte per si mateix, sinó a través del desig d'un altre —el mitjancer—, que pot ser exterior, com és el cas d'Amadís de Gaula per a Don Quijote, o interior, com passa a les novel·les de Proust. Aquest mitjancer és imitat, perquè «Le désir selon l'Autre est toujours le désir d'être un Autre»¹⁸⁷. En el cas de Cervantes parlem de mediació externa, en el de Proust, de mediació interna. En el primer cas parlem d'un model-mitjancer-rival que pertany al món de l'imaginari, de l'ideal i, per tant, que ve de dalt, i en el segon cas parlem d'un model-mitjancer-rival que pertany al món real, que està avall. En el primer cas parlem d'una transcendència vertical, en el segon d'una transcendència desviada. En el primer cas parlem de jerarquia, en el segon d'igualtat. De Plató, de Descartes. El model del primer cas és la caverna platònica, el del segon és el soterrani de Dostojevskij.

La part inicia una vibració que trenca els acords que definien la comunitat: l'*auctoritas* i la *potestas*. Ja no es tracta d'estar "concordats per la persuasió i per la força"¹⁸⁸, sinó de sonar per compte propi, el que vindria a ser "acordar-se". No hi ha un ordre que neix de dalt, sinó una autonomia que surt de dins i que acabarà esdevenint llei. Allò que és història del desig esdevé història de la societat:

«...le désir a une histoire et elle se définit par le rapprochement constant des modèles et de leurs imitateurs. Il ne s'agit pas là d'un phénomène exclusivement littéraire. On vérifie aisément qu'il se produit aussi dans l'histoire réelle. Plus le monde se démocratise, plus la liberté individuelle se répand, plus les rivalités se multiplient, les plus stériles comme les plus fécondes. Toute cette concurrence accélère le

¹⁸⁷ *Mensonge romantique et vérité romanesque*, p. 113.

¹⁸⁸ *República*, 519e.

développement économique, scientifique et technique mais, simultanément, elle suscite la malaise des individus dans l'instabilité de toute communauté, familiale, locale, nationale...»¹⁸⁹

És el fenomen burgès, nascut de les guerres de religió, de la revolució industrial i de la revolució francesa, que està en el centre d'aquest procés. La idea d'igualtat, l'economicisme i el concepte de progrés governen des del segle XVIII el rumb d'Europa i del món. I el lloc de manifestació original és la *verité romanesque* que s'enfronta a la *mensonge romantique*.

És en aquest context on cal situar l'obra de Tocqueville, especialment *La Démocratie en Amérique*¹⁹⁰, o les invectives de l'home del subsòl, o també els estudis de Reinhardt Kosseleck¹⁹¹, de Louis Dumont o de François Furet, centrats en el tema de la revolució francesa i l'aparició de la burgesia. Especialment és remarcable, d'aquest darrer, el recull *L'avenir d'une passion* que, entre altres elements, descriu l'aparició de la burgesia com d'una classe social que defensa la igualtat entre els

¹⁸⁹ *Mensonge romantique et vérité romanesque*, p. 17-18. El text pertany al pròleg que Girard fa a l'edició del 2001.

¹⁹⁰ «...s'il y a un auteur mimétique, c'est Tocqueville. S'il y a une science politique, c'est Tocqueville. Le second volume de *Démocratie en Amérique* constitue la naissance de Tocqueville. Et puis c'est encore Tocqueville qui trouve la différence entre la démocratie et la monarchie en la fondant sur le modèle unique de cet animal sacrificiel qu'est le roi. La démocratie, où il y a autant d'obstacles que d'individus dans la société, donne l'impression que, le roi supprimé, tous les obstacles sont supprimés. On ne s'aperçoit pas qu'au contraire, s'il n'y a plus l'ombre d'un infirme, c'est parce que le monde va devenir un cimetière.» (*Celui par qui le scandale arrive*, p. 151-152).

¹⁹¹ Cfr. *Crítica y Crisis. Un estudio sobre la patogénesis del mundo burgués*, Madrid: Trotta, 2007.

homes, però que està vinculada a les categories econòmiques, que obliguen a la desigualtat. Aquesta contradicció *in nuce* comporta el rebuig de la burgesia per part de l'aristocràcia, a la qual vol imitar, i per part del món obrer, que és la clau del benestar burgès. «La haine du bourgeois est aussi vieille que le bourgeois lui-même»¹⁹². Vegem-ho en aquest text magnífic, que ens remet de nou a la idea del desdoblament i de la frontera:

«Le bourgeois est condamné à vivre dans ce système ouvert, qui met en mouvement des passions contradictoires et puissantes. Il est pris entre l'égoïsme calculateur, par quoi il s'enrichit, et la compassion, qui l'identifie au genre humain, ou au moins à ses concitoyens. Entre le désir d'être égal, donc semblable à tous, et l'obsession de la différence, qui le jette à la poursuite de la distinction la plus minime. Entre la fraternité, horizon d'une histoire de l'humanité, et l'envie, qui forme son ressort psychologique vital. [...] Mais lui, le bourgeois, doit se contenter d'exister dans cet entre-deux, où la moitié de lui-même déteste l'autre moitié, et où, pour être un bon citoyen, il doit être un mauvais bourgeois, ou bien être un mauvais citoyen, s'il veut rester un vrai bourgeois.»¹⁹³

El burgès està envoltat d'odi, és allò que en literatura rep el nom de «l'envie, la jalousie et la haine impuissante»¹⁹⁴: el ressentiment. La societat liberal, basada en les idees de progrés, igualtat i riquesa, genera

¹⁹² François FURET, “L’avenir d’une passion”, a *La Révolution Française*, Paris: Gallimard, 2007, p. 944. Veure també *Mensonge romantique et vérité romanesque*, p. 159: «C’est ainsi qu’on s’embourgeoise par haine de la bourgeoisie.»

¹⁹³ “L’avenir d’une passion”, p. 931.

¹⁹⁴ *Cfr. Mensonge romantique et vérité romanesque*, on apareix citat gairebé com a *leit-motiv*, a partir d'una cita de Stendhal —vegeu, per exemple, p. 37.

una competència de tots contra tots que condueix al desastre. Tanquem aquest epígraf com l'hem començat:

«Quand toutes les prérogatives de naissance et de fortune sont détruites, que toutes les professions sont ouvertes à tous, et qu'on peut parvenir de soi-même au sommet de chacune d'elles, une carrière immense et aisée semble s'ouvrir devant l'ambition des hommes et ils se figurent volontiers qu'ils sont appelés à de grandes destinées. Mais c'est là une vue erronée que l'expérience corrige tous les jours. Cette même égalité qui permet à chaque citoyen de concevoir de vastes espérances rend tous les citoyens individuellement faibles. Elle limite de tous côtés leurs forces, en même temps qu'elle permet à leurs désirs de s'étendre. [...] Ils ont détruit les privilèges gênants de quelques-uns de leurs semblables; ils rencontrent la concurrence de tous. La borne a changé de forme plutôt que de place. Lorsque les hommes sont à peu près semblables et suivent une même route, il est bien difficile qu'aucun d'entre eux marche vite et perce à travers la foule uniforme qui l'entourne et le presse.»¹⁹⁵

¹⁹⁵ *La Démocratie en Amérique*, Ilibre II, cap. 13. Vegeu una cita paral·lela a *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, p. 408: «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".»

3.4. DESIG, IMITACIÓ, RECIPROCIAT, HISTÒRIA

«La nostra forma de govern no ha d'envejar res a les institucions dels pobles veïns, perquè som més aviat uns models que no pas uns imitadors d'altres.»¹⁹⁶

Fins aquí hem anat girant al voltant d'una experiència essencial de l'ésser humà: l'experiència del desig. Desitjar és saber-se incomplet, mancat, imperfecte. És posar-se, de forma original, a disposició de l'objecte. Descobrir-se des de la pròpia buidor, des de la pròpia negació, des de la privació. És, possiblement, l'experiència antropològica fonamental.

Aquesta experiència la podem xifrar amb el concepte de *distància*. Ho hem vist a propòsit del punt fix i de la frontera. El desig presenta una dualitat, una contraposició que té dues característiques fonamentals: és *transitable* i és *oscil·lant*. És a dir, el desig orienta cap a l'objecte desitjat, i cal *poder anar cap a ell*. Això vol dir que l'objecte no està simplement a la mà, sinó que cal afirmar-lo com a negació. En definitiva: l'objecte està a *distància*. Aquesta distància pot ser —és— física, ontològica, gnoseològica. L'objecte pot ser inabastable (a l'altre cantó del mirall) o pot estar a la mà. Però mai no és immediat. La distància és la mediació que separa i uneix, com la frontera, qui desitja i allò desitjat. Aquesta dualitat és clau per entendre el desig. I, d'alguna manera, es pot fer la lectura de tot aquest capítol des de la categoria —sobredeterminada i complexa— de distància. Plató i Narcís, Dostojevskij i Sartre, Girard. Ara bé, allò que fa el desig humà, en la mida que el deslliga del mer apetit o instint, és la segona de les categories proposades: l'oscil·lació. Girard parla de

¹⁹⁶ TUCÍDIDES, *Història de la Guerra del Peloponès*, Barcelona: Fundació Bernat Metge, 1954, Llibre II, XXXVII, 1.

mimetisme. El desig ha de poder recórrer una distància que té anada i tornada. Dit d'una altra manera, el desig és catòptric, recíproc.

«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.»¹⁹⁷

A aquesta visió, que pot coincidir en molts aspectes amb la lectura que Kojève fa de la concepció hegeliana, Girard hi afegeix una matització important¹⁹⁸. Per Girard, el desig, en la mida que és *transitable* i *oscil·lant*, és *mimètic*. Això vol dir que no és simplement lineal, sinó que és triangular. El desig no es dirigeix a l'objecte, sinó com a desitjat per un altre subjecte. L'altre esdevé mitjancer entre l'objecte desitjat i el subjecte que desitja. De manera que no es desitja simplement l'objecte, sinó l'Altre. I aquest mitjancer pot ser extern (a una distància insalvable) o intern (tan pròxim que arriba a estar dins meu). I «L'objet est au médiateur ce que la relique est au saint»¹⁹⁹

¹⁹⁷ *Mensonge romantique et vérité romanesque*, p. 102-103.

¹⁹⁸ No és en absolut tan simple el desacord entre Kojève i Girard: «...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.» (*Introduction à la lecture de Hegel*, p. 13). Però «Ce désir du désir de l'autre n'a que peu de choses à voir avec le désir mimétique, qui est *désir de ce que l'autre possède* [...] C'est ce désir d'appropriation, plus que de reconnaissance, qui dégénère très vite dans ce que j'appelle le désir métaphysique, où le sujet cherche à *s'approprier l'être* de son modèle. Je veux alors "être ce que devient l'autre lorsqu'il possède cet objet"» (*Achever Clausewitz*, p. 72-73).

¹⁹⁹ *Mensonge romantique et vérité romanesque*, p. 113.

MIMESI I RECIPROCIAT. RENÉ GIRARD I LA NOSTÀLGIA COMUNITÀRIA DE TRANSCENDÈNCIA

Com ja hem apuntat abans, hi ha una història del desig que es pot resumir dient que consisteix en una progressiva reducció de la distància. Aquesta història va del mitjancer extern al mitjancer intern, de manera que des d'Amadís de Gaula, el mitjancer de Don Quijote (el cavaller desitja ser Amadís) a l'home del subsòl o l'esnob proustià hi ha un recorregut:

«Partis du héros de Cervantès inébranlable dans ses fidélités et toujours identique à lui même, nous sommes descendus peu à peu jusqu'à l'homme du souterrain, véritable loque humaine livrée à la honte et à la servitude, girouette dérisoire plantée sur les ruines de "l'humanisme occidental".»²⁰⁰

En la mediació externa, els personatges desitgen en funció de l'ideal; en la mediació interna, desitgen en funció del mitjancer. Dit d'una altra manera: «À mesure que le rôle du *métaphysique* grandit, dans le désir, le rôle du *physique* diminue. Plus le médiateur se rapproche, plus la passion se fait intense et plus l'objet se vide de valeur concrète»²⁰¹. Es desitja cada cop més al mitjancer i s'oblida l'objecte, de manera que el desig esdevé cada cop més conflictiu, especialment en el moment que introduïm l'oscil·lació: l'altre és rival i model. Com jo. És el cercle de la reciprocitat o de la doble mediació (*Mensonge romantique et vérité romanesque*, p. 132 i ss), que arrossega al grup cap a la violència, cap a l'embalament mimètic que es descriu a *La Violence et le Sacré* i que equival a la *montée aux extrêmes* d'Achever Clausewitz.

«La médiation double, envahissant des domaines toujours plus vastes de l'existence collective et s'insinuant dans des profondeurs toujours plus intimes de l'âme individuelle, finit par déborder du cadre

²⁰⁰ *Mensonge romantique et vérité romanesque*, p. 125-126.

²⁰¹ *Ibidem*, p. 115. Hi ha un text paral·lel: «À mesure que le médiateur se rapproche, son rôle grandit, et celui de l'objet diminue» (p. 69).

national et s'annexer patries, races et continents, au sein d'un univers où le progrès technique fait disparaître, une à une, les différences entre les hommes.»²⁰²

Aquesta història del disseny porta lligades tot un seguit d'històries, com un feix. Allò que està al centre i ho lliga tot és el fet de l'Encarnació de Crist. Déu es fa home, i això significa una irrupció en el decurs històric que li dóna sentit ple²⁰³. El sacrifici i la societat, la jerarquia i la igualtat, el mite i la religió, la víctima i la violència, la guerra i l'apocalipsi prenen un sentit únic des de l'Encarnació, el punt fix que dóna sentit a tot.

3.5. REPETIR, IMITAR, INNOVAR²⁰⁴

«Je vois très clairement dans l'égalité deux tendances: l'une qui porte l'esprit de chaque homme vers des pensées nouvelles, et l'autre qui le réduirait volontiers à ne plus penser.»²⁰⁵

«C'est pourquoi tout le monde est contre la mode ; tout le monde abandonne toujours la mode régnante pour imiter l'inimitable, comme tout le monde. »²⁰⁶

²⁰² *Ibidem*, p. 175.

²⁰³ «Dos tesis constituyen el fundamento de lo que podemos decir acerca de la visibilidad de la iglesia: la primera establece que el hombre no está solo en el mundo, la segunda que el mundo es bueno y que el mal que hay en él es consecuencia del pecado del hombre. Ambas ideas adquieren significado religioso porque Dios se hizo hombre» (Carl SCHMITT, "La visibilidad de la iglesia. Una reflexión escolástica" a *Δαιμόν. Revista de Filosofía*, nº 13, 1996).

²⁰⁴ Aquest epígraf té com a referent l'article de Girard "Innovation et répétition", arrel d'una conferència feta a Tel-Aviv el desembre de 1989. *Cfr. La voix méconnue du réel*, cap. IX, pp. 291-315. La temptació, de la qual m'he salvat, ha estat traduir-lo íntegrament.

²⁰⁵ *La Démocratie en Amérique*, II, cap. 2.

²⁰⁶ *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, p. 400.

Imitar o innovar? Quina és —així ho llegim avui— la clau de l'èxit? Avui no és la imitació. És la innovació. Crear, desfer-se de models, allunyar-se d'estereotips. *Ser un mateix* (un autèntic *slogan* de la modernitat). La innovació és un fet d'allò que Tocqueville anomena, des d'un cert desconcert, *sociétés démocratiques*: recau sobre l'individualisme.

Si ho analitzem de més a la vora, veiem que la imitació respon al model jeràrquic, platònic de societat (*Ancien Régime*), mentre que la innovació respon al model individualista, igualitari i liberal de societat (*Nouveau Régime*). Per tant, encara de més a la vora, i respectivament, a la mediació externa i a la mediació interna. Però això no vol dir que la innovació no s'intentés en el món antic, o que la imitació no es practiqui en el món modern. Són la mostra d'un canvi que abasta tota la societat, i que anirem veient més endavant.

Així, en l'*Ancien Régime*, en la societat jeràrquica, de la mediació externa; en el món que descriu Plató i que habita Alonso Quijano, allò central és la imitació. Els models estan a dalt, són sempre superiors. Imitar allò que és millor omple de valor la imitació, ja que allò imitat té el màxim valor (encara que sigui inabastable) i precisament per això ha de ser imitat. Es tracta d'un imperatiu, a la vegada ètic i estètic. Podem acostar-nos, intentar-ho²⁰⁷, i finalment obtenir simulacres, semblances de realitat. Don Quijote no deixa de ser un intent de simular Amadís de Gaula... En aquest context, innovar és cercar línies tangents a les direccions marcades, definides. És rebutjar el valor d'allò valuós i cercar nous valors... És estar equivocat. Aquest és el sentit del mot

²⁰⁷ Hesíode atribueix als Titans aquest nom perquè *ho van intentar...* (Cfr. *Teogonia*, 205-210).

“heterodòxia”, antítesi d’“ortodòxia”. És allunyar-se de la veritat, que ja existeix, està donada i ordena la realitat, la jerarquitzada. I com ha passat a Occident, quan l’ortodòxia és religiosa, l’heterodòxia esdevé blasfèmia i pecat, obra del mal i de Satan²⁰⁸...

Què passa però «quan la gradació es sacseja», quan la idea d’igualtat s’ensenyoreix de la vida social, quan les direccions no apunten amunt, en vertical, sinó arran, en horitzontal? Quan l’altre és qui ha de ser model i mediador, i també rival i obstacle?

«Dans les siècles d’égalité, tous les hommes sont indépendants les uns des autres, isolés et faibles; on n’en voit point dont la volonté dirige d’une façon permanente les mouvements de la foule; dans ces temps, l’humanité semble toujours marcher d’elle-même. [...] J’ai montré précédemment comment l’égalité des conditions portait chacun à chercher la vérité par soi-même. Il est facile de voir qu’une pareille méthode doit insensiblement faire tendre l’esprit humain vers les idées générales. Lorsque je répudie les traditions de classe, de profession et de famille, que j’échappe à l’empire de l’exemple pour chercher, par le seul effort de ma raison, la voie à suivre, je suis enclin à puiser les motifs de mes opinions dans la nature même de l’homme, ce qui me conduit nécessairement et presque à mon insu, vers un grand nombre de notions très générales.»²⁰⁹

Hom «escapa a l’imperi de l’exemple per cercar, amb només la raó pròpia, el camí a seguir...». No hi ha direccions, o qualsevol direcció és possible. L’altre esdevé model, extern a mi, negació de mi, però igual a mi. És el que Girard anomenarà *transcendence déviée*. La imitació ja no

²⁰⁸ «L’orthodoxie, dans sa continuité sans failles, ignore le changement» (“Innovation et répétition”, p. 291).

²⁰⁹ *La Démocratie en Amérique*, II, cap. 3.

distingeix, sinó que uniformitza. Ja no té valor. L'ortodòxia es transforma en moda. I allò fonamental és la transgressió: trencar la moda, no ser imitador sinó imitat. Aquest és el sentit de la innovació, que esdevé un nou imperatiu: «Cal innovar!» (que és una forma de dir “¡renovarse o morir!”²¹⁰ o el *reinventing yourself* o el més biòlegista *adapt or die*). És en aquest context on trobem «l'envie, la jalousie et la haine impuissante», on es transforma la caverna en soterrani. És aquí on trobem el pensament liberal, la societat del benestar, el consum. I és aquí on l'imperatiu d'innovar acaba exigint la imitació: quan tothom innova, el més innovador és el que imita!

D'altra banda, com bé assenyala Girard en l'article que inspira aquest paràgraf, a nivell de competència comercial i industrial, hi ha una simbiosi entre imitar i innovar. Els grans innovadors obren mercats amb nous productes, que són exclusius, cars i destinats a les noves formes d'aristocràcia: les dels rics. Els altres comencen per imitar el seu rival, democratitzant i abaratint el producte, fins arribar a perfeccionar-lo. Són les estratègies orientals d'irrupció als mercats²¹¹. D'alguna manera, el somni de la innovació absoluta és impossible.

En aquest sentit, l'intercanvi econòmic té el seu fonament en el desig mimètic. El do, el regal²¹², la compra-venda, tenen la forma de la reciprocitat, però manlleven el llenguatge de la guerra: campanya,

²¹⁰ «Esta paremia señala la saludable necesidad de realizar cambios, por lo general radicales, en el comportamiento, la imagen de uno, en el trabajo, en definitiva en el contexto profesional o personal.» [Centro Virtual Cervantes, <http://www.cvc.cervantes.es>].

²¹¹ Cfr. p. 304-305.

²¹² Cfr. *Celui par qui le scandale arrive*, p. 31; *Achever Clausewitz*, p. 119.

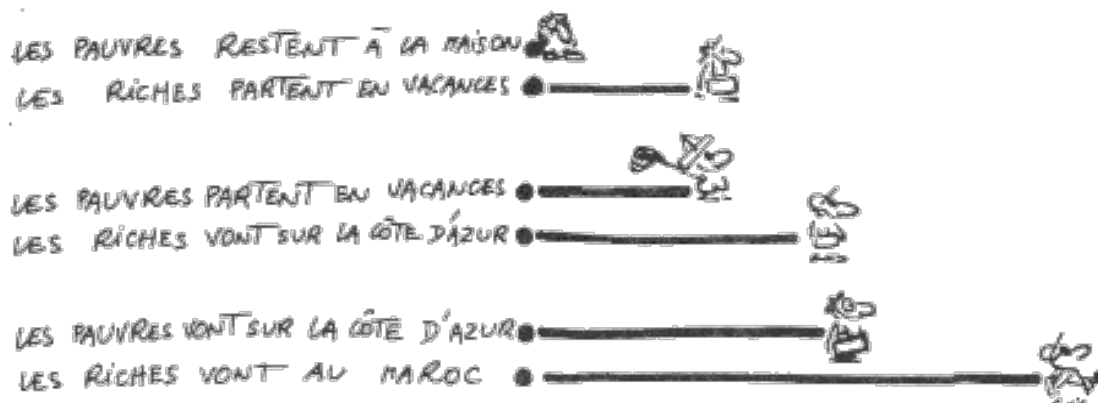
ofensiva, atac, etc²¹³. La mateixa essència del consum és l'apropiació, la possibilitat d'adquirir el que té l'altre, per ser com ell —per ser ell. Hi ha una lectura possible i interessant de l'economia des del desig mimètic.²¹⁴ Vegem-ho amb aquesta imatge que segueix, extreta de <http://www.cottet.org/girard/desir-4>. La il·lustració prové de Jean-Marc REISER, *On vit une époque formidable*²¹⁵:

²¹³ Vegeu, de GOSCINNY ET UDERZO: *Obélix i Companyia*, 1980. No és irreverent aquesta citació. L'episodi en qüestió planteja un intent de destrucció de la unitat dels gals per part de Cèsar, a partir de la introducció del consum, la imitació i l'embalament mimètic. La campanya militar ha estat substituïda per una campanya econòmica, de conseqüències imprevisibles... Sobretot per Cèsar! Vegi's aquesta cita d'*Achever Clausewitz*, p. 118: «On échange des biens pour ne pas échanger des coups, mais dans l'échange des biens il y a toujours un souvenir de l'échange des coups.»

²¹⁴ DUPUY-DUMOUCHEL: *L'enfer des choses*; els articles de *Violence et vérité* de A. ORLÉAN, "Monnaie et spéculation mimétique", G-H. RADKOWSKI, "Le règne du signe: richesse et rivalité mimétique"; I. GRANSTEDT, "L'épilogue violent de la mimésis technoéconomique"; el llibre de Mark R. ANSPACH, *À charge de revanche. Figures élémentaires de la réciprocité* (2002). GIRARD no té un text directament consagrat a l'economia, si bé hi és present, especialment a les obres més tardanes. Un exemple: «L'échange, qu'il soit commercial ou guerrier, est une institution, c'est-à-dire, une protection, un simple moyen. Que cette institution soit prise comme une fin et nous retombons dans la réciprocité violente. Notre vie sentimentale et notre vie spirituelle ont la même structure que notre vie économique...» (*Achever Clausewitz*, p. 118).

²¹⁵ Jean-Marc REISER, *On vit une époque formidable*, Paris: Albin Michel, 1976.

MIMESI I RECIPROCIAT. RENÉ GIRARD I LA NOSTÀLGIA
COMUNITÀRIA DE TRANSCENDÈNCIA



D'alguna manera ens explica que els "pobres" imiten els rics. Aquesta imitació fa que els rics perdin allò que hem anomenat "estatus", perquè els pobres s'hi igualen. Així doncs, cal innovar. Cal buscar destins més complexos, més cars, més inusuals. Quan el mercat permet que el pobre assoleixi també aquest destí, es reinicia el cicle, que anima el mercat i el fa créixer: molt sovint l'infla per sobre de les possibilitats... La història és prou coneguda, i a nivell conceptual queda descrita en els dos assaigs que formen *L'enfer des choses*: "Le signe et l'envie", de Paul Dumouchel, i "L'ambivalence de la rareté", de Jean-Pierre Dupuy. L'enveja (allò que impulsa a la imitació) i l'escassetat (allò que fa que un objecte sigui desitjat) són la clau del sistema econòmic.

Una altra dimensió, però en les mateixes coordenades de reciprocitat, d'oscil·lació, de la relació entre imitació i innovació és la que apareix a *Achever Clausewitz*, al capítol 7, "La France et l'Allemagne":

«C'est dans cet esprit qu'elle [Madame d'Staël] essaie de tisser un vrai dialogue entre les Français et les Allemands, le génie de l'imitation et celui de l'innovation: une alliance entre le meilleur des Lumières et le meilleur du romantisme.»²¹⁶

²¹⁶ *Achever Clausewitz*, p. 277.

La història d'Europa, i el relat es remunta als fills de Carlemany²¹⁷, és la història del conflicte mimètic entre França i Alemanya, que es retradueix també com el conflicte entre el Papa i l'Emperador (cap. 8), ja que la solució del conflicte apunta a ser catòlica, donat que només el catolicisme pot reunir el poder francès de les Il·lums i la força alemanya del romanticisme. És el que Heine contraposa, entre el somniar filosòfic alemany i l'acció francesa²¹⁸. Les guerres napoleòniques, la Primera Gran Guerra i la Segona Gran Guerra són filles d'aquesta rivalitat, que s'ha de poder solventar mimèticament:

« Tout ceci est tragique, en fait, car cette haine franco-allemande, qui trouvera un moment dans l'Autriche un exutoire, va finir par épuiser Europe et la mener où elle est aujourd'hui. Qui parle allemand en France? Qui parle français en Allemagne ? L'indifférenciation a laissé place à l'indifférence.»²¹⁹

«On continue donc à voir l'Allemagne avec des yeux français, alors que ce sont les Français qu'il faudrait voir avec des yeux allemands. La France devrait pouvoir se regarder sans honte dans ce miroir.»²²⁰

²¹⁷ *Ibidem*, p. 339 i ss.

²¹⁸ Heinrich HEINE, "Introducción al escrito de 'Kahldorf sobre la nobleza, en cartas al conde M. von Molke'", de 1831. A *Sobre la historia de la religión y de la filosofía en Alemania*: «El gallo galo ha cantado ahora por segunda vez y también en Alemania es de día. En retirados monasterios, castillos y ciudades hanseáticas y en los últimos escondrijos de la Edad Media se refugian inquietantes sombras y fantasmas, relucen los rayos de sol, nos restregamos los ojos, la preciosa luz nos penetra el corazón, la vida ya despierta nos rodea de murmullos, estamos atónitos, nos preguntamos los unos a los otros: ¿Qué hicimos la pasada noche? Pues bien, soñábamos a nuestra manera alemana, esto es, filosofábamos» (pp. 225-226).

²¹⁹ *Achever Clausewitz*, p. 164.

²²⁰ *Ibidem*, p. 306.

*MIMESI I RECIPROCIAT. RENÉ GIRARD I LA NOSTÀLGIA
COMUNITÀRIA DE TRANSCENDÈNCIA*

En definitiva: imitació i innovació són termes d'una mateixa oscil·lació, d'un mateix va-i-ve, com les mareas o la respiració. Com el regal, que és també verí.

4. FORMULACIÓ DE LA TESI

«B. CHANTRE : Je vous demande : qui êtes-vous ?

R. GIRARD : Je dirai que je suis l'inventeur de la théorie néo-mimétique... Je pense que maintenant 'mimétique', ça ne veut rien dire. Je suis quelqu'un qui a compris que pour parler des rapports humains il faut les placer sur les signes de ce qu'on appelle la reciprocité, ça veut dire, l'imitation réciproque.»²²¹

Fins aquí hem plantejat, estès, a nivell topològic el pensament de Girard. I l'hem posat en moviment amb un recull impressionista, potser desendreçat, de vertígens i fascinacions nascuts o provocats pel pensament del nostre autor. Una de les conclusions d'aquesta exposició és la connexió del món de les imatges amb el món del desig mimètic, oscil·lant. Aquesta connexió rep el nom de *reciprocitat*.

El mimetisme del desig (que obre a coses ben estranyes, com la *interdividualité* de *Des choses cachées depuis la fondation du monde*) no permet una obertura metafísica a l'altre. Les relacions amb l'altre apareixen com un mecanisme, com el resultat d'una llei precisa: la llei de reflexió. D'aquí les acusacions que hom ha fet a Girard de "reduccionista"²²². No passa així amb el concepte de *reciprocitat*. Aquest

²²¹ Així comença el documental *René Girard*, de 2006.

²²² «El desig mimètic és sovint considerat com una construcció artificial, un mètode reduccionista que empobreix les obres literàries a les qual hom

concepte no pot ser estrany al pensament de Girard, en la mida que la concepció mimètica del desig conté en si un dinamisme que cap llei especular pot retenir. Ja a les primeres obres (*Mensonge romantique et vérité romanesque*) apareix identificat a la mediació doble («La médiation double, ou réciproque», p. 132), però no se li dóna un valor específic de xifra (en el sentit jasperian del terme). Qui desitja s'identifica amb el model-rival, i aquesta identificació és recíproca. En aquest joc de miralls oscil·lant, per exemple, és on apareix la figura de la coqueta (p. 137 i ss)²²³:

«À l'origine d'un désir il y a toujours, disons-nous, le spectacle d'un autre désir, réel ou illusoire. [...] Imiter le désir de son amant c'est se désirer *soi-même* grâce au désir de cet amant. Cette modalité particulière de la médiation double s'appelle la *coquetterie*. [...] Ce *Même* qui les obsède est conçu comme l'*Autre* absolu. La médiation double assure une opposition aussi radicale que vide, ligne à ligne et point à point de deux figures symétriques et de sens inverse.»

Un fet semblant, en referència a la reciprocitat, passa amb l'obra *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, on s'analitza el desig mimètic en totes les seves vessants, especialment les més psicoanalítiques (sense oblidar la incursió en el cristianisme, que

l'"aplica". L'acusació de reduccionisme no ha cessat de perseguir els meus llibres amb la regularitat d'un reflex pavlovian i si amb aquest assaig tinc la sort, per una vegada, de sortir-me'n sà i estalvi, per què evitar aquesta oportunitat? El desig mimètic és "reduccionista", ben cert, però també ho és el mateix procés d'abstracció i —a menys que vulguem renunciar també a pensar— no és qüestió de renunciar a l'abstracció» ("El desig mimètic dins del soterrani", p. 6-7).

²²³ Pel que fa a la coqueta, vegi's també *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, p. 484.

retrobarem més endavant). La reciprocitat pren la forma de *Double bind*, a partir de l'obra de Gregory Bateson²²⁴:

«Pour qu'il y ait *double bind* mimétique au sens fort, il faut un sujet incapable d'interpréter correctement le double impératif qui vient de l'autre en tant que modèle —imite-moi— et en tant que rival —ne m'imites pas. »²²⁵

A *La Violence et le Sacré*, la condició mimètica del desig està en el centre de la violència. La reciprocitat nodreix el *contagion* i, amb ell, la violència. Tot i que el capítol central de l'obra, el capítol vi "Du désir mimétique au double monstrueux", té com a tema central la reciprocitat, a penes l'esmenta; està sota l'aixopluc del *double bind*:

«Si le désir est libre de se fixer là où il veut, sa nature mimétique va presque toujours l'entraîner dans l'impasse du *double bind*. La libre *mimésis* se jette aveuglement sur l'obstacle d'un désir concurrent ; elle engendre son propre échec et cet échec, en retour, va renforcer la tendance mimétique. Il y a là un processus qui se nourrit de lui-même, qui va toujours s'exaspérant et se simplifiant. »²²⁶

La reciprocitat pren volada com a concepte d'interpretació del fet humà sobretot a partir de les últimes obres de Girard, en coincidència amb el canvi de mil·lenni; com a concepte equivalent i complementari del concepte de desig mimètic, encara que, cada cop més, amb una major

²²⁴ Des de l'etnologia i l'antropologia, i amb la teoria de la comunicació de Shannon, desenvolupa un estudi de l'esquizofrènia basat en el *Double bind*, en el doble llaç contradictori que obliga i allibera al mateix temps. *Cfr. Des choses cachées depuis la fondation du monde*, p. 389 i ss; *Les origines de la culture*, p. 55.

²²⁵ *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, p. 389.

²²⁶ *La Violence et le Sacré*, p. 220.

autonomia. Apareix a *Achever Clausewitz* (2007), cap. “Le duel et la réciprocité”, així com a l'article “Violence et réciprocité”, a *Celui par qui le scandale arrive* (2001). En aquest context, la reciprocitat recull una certa complexitat semàntica:

«Vous savez que le mot “réciproque” est un mot impossible, d'ailleurs. On ne sait pas ce qu'il veut dire. Certaines définitions lui donnent un tour cosmique: ce serait l'action de la lune sur les marées... Ceci m'a toujours intrigué: comme si nos petites guerres quotidiennes s'accordaient avec les lois du monde...»²²⁷

«Les rapports humains sont une double imitation perpétuelle parfaitement définie par le mot pas si transparent que cela de *réciprocité*.»²²⁸

« L'imitateur transforme son modèle en rival. Et bien souvent, il ne s'en rend pas compte. Ce qui est très curieux c'est qu'il existe quelque chose un peu inconscient, non pas au sens freudien sans doute, mais en un sens qui reste à définir, dans un certain type d'imitation portant sur le désir. L'intérêt de la chose est le fait que le processus que je suis en train de vous décrire devient aussitôt réciproque.»²²⁹

El concepte de reciprocitat, tal com es recull al diccionari de Gaffiot llatí-francès²³⁰ (1934), té les següents accepcions: moviment alternatiu o recíproc; reflux; retorn dels planetes al seu punt de partida; llei del Talió; metempsicosi, transmigració; va-i-ve; fer els moviments de la respiració;

²²⁷ *Achever Clausewitz*, p.120.

²²⁸ “Violence et réciprocité”, p. 27.

²²⁹ “La réciprocité dans le désir et la violence”, p. 184, a *Cahiers de l'Herne: Girard*, Paris: L'Herne, 2008. L'article és de 1985.

²³⁰ GAFFIOT, F.: *Dictionnaire Latin-Français*. Edició electrònica a: <http://www.prima-elementa.fr/Gaffiot/Gaffiot-dico.html>. Aquest diccionari recull les accepcions que utilitza René Girard.

balancejar una javelina; moviment alternatiu de les onades; flux i reflux, les mareas; ecos; arguments que es retornen contra qui els usa; alternatives del combat;... Tots aquests sentits ressonen d'alguna manera en el concepte mimètic del desig. *Double bind*, bessons, doble monstrosos, ciclotímia... (cap. VI de *La Violence et le Sacré*) entren dins el camp d'acció de la reciprocitat. Com les mareas, la respiració o el temps circular. Ho hem dibuixat des de la fascinació. Els miralls i els dobles també. Narcís i Eco. La clau de volta del desig mimètic és la seva reciprocitat, la necessària oscil·lació entre jo i l'altre: tu ets model i rival per a mi, jo sóc model i rival per a tu. El *Double bind*. Relació catòptrica, on l'altre apareix com a entitat plena, enemic i rival, obstacle i model, igual a mi.

Girard, emperò, en aquestes obres darreres, parla d'una reciprocitat positiva i una reciprocitat negativa. La primera és ascendent, porta a la pau (entesa com la victòria *definitiva* de la veritat sobre la violència). La segona és descendent, porta a la guerra (entesa com la construcció violenta i transitòria de la pau). La primera consisteix a ser cristià, la segona a no ser-ho. Encara més: es pot llegir la resurrecció de Crist des de la reciprocitat. I, així, la resurrecció de Crist, no és la renovació de tota reciprocitat? El cristianisme, per tant, no és esquarterar tots els miralls, desfer-se de les lleis de la reciprocitat —de la reciprocitat que alimenta la violència? La clau de la reciprocitat i, per tant, de tot el pensament de Girard, és el cristianisme, com a única possibilitat de fugir de les formes de violència que acompanyen al desig mimètic. Però, malgrat que no es pot fugir del desig mimètic, que fa ser home a l'home, sí que es pot escollir el model a imitar. La clau, doncs, és imitar Jesucrist.

Però tot això vindrà tot seguit. No ens hem d'avançar. Aquesta reciprocitat, entesa com a correspondència catòptrica amb l'altre, té tres

MIMESI I RECIPROCIAT. RENÉ GIRARD I LA NOSTÀLGIA COMUNITÀRIA DE TRANSCENDÈNCIA

escenaris o cercles de debat i desenvolupament. El primer cercle es clou en la intimitat, permetent la “mentida romàntica”: el desig personal, mimètic, íntim. El segon, s’obre a la multitud, al “grup en fusió”, a l’“horda primitiva”, a la violència ritual i al mite: es tracta del sacrifici, on l’altre apareix com a víctima. La violència es canalitza en el sacrifici i s’atura. El tercer és global, extens, humà (ara en sentit de gènere). Es tracta de la guerra, on l’altre apareix com a amic-enemic. La violència sacrificial es transforma en duel, i aquest, per una *montée aux extrêmes*, en guerra. I la guerra arrossega la humanitat cap a la tensió apocalíptica.

Els tres cercles girardians segueixen un fil conductor, que és la història, l’esdevenir. Hi ha una història del desig, com hi ha una història del sacrifici i una història de la guerra, en un espantós i terrible *crescendo*. Aquesta història té un moment comú central, que és la Passió de Crist, el sacrifici que revela la innocència de la víctima i, per tant, la seva inutilitat; que obre la història de la humanitat a la salvació escatològica.

Hem detectat tres cercles en el pensament de Girard: el del desig, el del sacrifici i el de la guerra. Tots tres són un de sol, que s’obre des de l’individu a la societat; de la societat a la humanitat. Tots tres cercles es poden llegir des de la reciprocitat.

A partir d’aquestes consideracions podem formular la tesi, que s’adreça a una lectura del pensament de Girard, i al mateix temps a una especulació a partir d’aquest mateix pensament, segons aquestes tres premisses, ordenades d’acord amb els tres cercles que acabem d’enunciar:

a.- La reciprocitat és l'estructura mateixa del desig

És a dir, el desig és mimètic. El desig no és objectual, no s'adreça a l'objecte, sinó al subjecte, al mitjancer. L'objecte és desitjat perquè algú ja el desitja. El meu desig és el de l'altre. I «le désir selon l'Autre est toujours le désir d'être un Autre»²³¹. Aquesta anada, que té totes les característiques de l'*exitus*, té una tornada —*reditus*—, idèntica i fidel. Ens ho ha dit Montaigne en la definició inicial de desig («les deux pointes se tiennent et terminent en nous, par un brief contour»). El camí del subjecte al mitjancer és el camí del mitjancer al subjecte. Com la respiració o les mareas. L'oscil·lació és la forma del desig, que és per tant reciprocitat. És l'estructura catòptrica del desdoblament en totes les seves formes, la figura de Narcís o el *regard* sartrèa. Hi ha una ontologia del desig que s'estructura al voltant d'aquesta dualitat sorgida del desdoblament, i que tal vegada estructura el mateix ésser humà, en la mida que l'home és desig.

b.- El cristianisme inaugura una nova forma de reciprocitat

Aquesta estructura desiderativa es manifesta de forma històrica segons graus: la mediació externa i la mediació interna. De fet, aquesta manifestació es tanca en la novel·la, en el relat que va des de Cervantes fins a Dostojevskij o Proust, i s'oculta per a la societat, la moral o la comprensió de l'home. I aquesta historicitat del desig, que és la de la societat, té un punt d'inflexió que és el cristianisme. Si el desig mimètic genera violència i aquesta es resol en el sacrifici, en l'execució col·lectiva d'una víctima *culpable* (reciprocitat negativa), per la qual retorna la pau i el benestar al grup, el cristianisme declara que

²³¹ *Mensonge Romantique et vérité Romanesque*, p. 113

la víctima és *innocent*, que no pot resoldre la violència, que el sacrifici és un engany. El cristianisme significa una nova forma de reciprocitat, positiva. D'una nova forma que trenca el cicle de la guerra i de la venjança, el cicle de la violència.

c.- Aquesta nova forma de reciprocitat és conclusiva

l'acabament de la violència significa el fi de la societat, que es fonamenta en el sacrifici, en la violència i en «le souci moderne des victimes»²³². Des de la revelació que la víctima és innocent, el sacrifici no pot aturar la violència, que creix sense aturador (la *montée aux extrêmes*). És la guerra, que significa l'extensió de la violència a tota la humanitat. L'acabament de la violència significa la victòria de la veritat, com s'explica a la cita inicial d'*Achever Clausewitz* (Cfr. la nostra "Presentació"). D'alguna manera, el final és volgut i necessari. Hi ha una direcció de la història que *ha de* culminar amb la victòria del Regne de Déu sobre el Regne de Satan, de la reciprocitat positiva sobre la reciprocitat negativa, sigui abans o després de l'acabament d'aquest estat de coses.

El que ve a continuació és un desplegament d'aquestes tres tesis. Es vol explicar que el pensament de René Girard té una lectura possible des de la reciprocitat, però a la vegada que aquesta lectura i aquest pensament comprometen els homes i les dones dins l'aventura amorosa que és el missatge cristià. Cal entendre el present com una tensió entre la nostàlgia i l'esperança.

²³² Vegeu el capítol del mateix nom a *Je vois Satan tomber comme l'éclair*.

5. ELS TRES CERCLES DE LA RECIPROCIAT

«Si Girard avait touché juste, non seulement dans sa théorie du désir et son anthropologie de la violence et du sacré —nombreux, aujourd'hui, sont ceux qui les acceptent—, mais aussi et surtout dans sa théologie?»²³³

«Ils y verront confirmée la façon dont ma pensée apocalyptique était depuis toujours contenue dans ma conception du désir.»²³⁴

Hem fet una recerca oberta —i inevitablement inconclusa— sobre el desig i hem definit algunes de les direccions que en permeten una aproximació, prenent com a referent l'obra de Girard. Hem definit una línia de comprensió en forma de tres tesis. Ara hem d'acostar-nos al pensament d'aquest autor tal com nosaltres l'entnem: com una progressió des de l'individu a la totalitat, que té com a clau interpretativa la reciprocitat. Aquesta progressió, que es representa en l'escenari de la història dels homes —i que es relata de manera coherent en l'obra mateixa de Girard— es pot intentar transformar en una estructura geomètrica que fixi les interaccions i els moviments progressius i regressius que van teixint i donant forma al pensament orgànic del nostre autor. Aquesta estructura ha de fer-lo intel·ligible, i alhora ha de permetre obrir línies de comprensió. Es tracta, doncs, de definir distàncies i

²³³ J.-P. DUPUY, "René en Amérique", a *Cahiers de L'Herne: Girard*, p. 54.

²³⁴ "Avant-propos" de *La conversion de l'art*, Paris: Cahiers Nord, 2008 (p. 28).

mirades, punts de fuga i perspectives. Recordem el “punt fix indivisible” de Pascal.

La intuïció de partida, com hem vist, és la corba. Montaigne ens ha recordat que el desig va en cercle, ja que ens retorna, i Girard ens diu que l'espai de la novel·la és einstenià, no euclidià²³⁵. A partir d'aquí, d'aquest element no rectilini («tota recta menteix»), la primera intuïció és l'espiral, o més aviat l'hèlix²³⁶. Una estructura circular, que recull el vaivé, l'oscil·lació de la relació amb l'altre, de la relació amb la violència, de la guerra i la pau, i és una relació creixent, però lligada a uns eixos, que li donen verticalitat. És una relació creixent en l'eix de les ordenades. És l'estructura de la reciprocitat. De fet, aquesta estructura és la que s'insinua a *La Spirale mimétique. Dis-huit leçons sur René Girard*, editada per Maria Stella Barberi (2001), que és la mateixa que dialoga amb Girard a *Celui par qui le scandale arrive*, on torna a proposar el model en espiral a propòsit de *Je vois Satan tomber comme l'éclair*. Millor: parla d'una *structure en escargot*, a la qual cosa Girard respon:

«[parlant de *Je vois Satan tomber comme l'éclair*]. Tout part des Évangiles et aboutit aux Évangiles. Comment dès lors construire un enchaînement démonstratif en commençant par les Évangiles, pour montrer que la connaissance de la théorie mimétique, qui dans notre esprit devrait être première, provient en fait des Évangiles? — Nous sommes dans la nécessité d'aller et de revenir de l'alpha à l'oméga. Et ces mouvements constants, ces va-et-vient, obligent à des compositions en

²³⁵ Recordeu la definició de “Desig” que apareix encapçalant la nostra “Presentació”.

²³⁶ Cal diferenciar una espiral, que és bidimensional (les línees d'un disc de vinil) i l'hèlix, tridimensional (l'escala de cargol).

escargot, en volute, en spirale, qui finalement risquent d'être déconcertantes et même incompréhensibles pour le lecteur.»²³⁷

I, d'altra banda, aquest model estructural parla d'una línia contínua que es va allunyant del centre... No és el cas del pensament de Girard, des del nostre punt de vista. Es tracta d'un pensament expansiu a partir de tres grans intuïcions, que tenen l'estructura oscil·lant de la reciprocitat: el desig és una imitació; aquesta imitació genera violència; aquesta violència és la clau per entendre l'esperança humana. Són tres onades, com les que apareixen al llibre v de *La República*²³⁸. Proposem, doncs, entendre el pensament de Girard a partir de tres cercles concèntrics, cadascun dels quals assumeix l'anterior i l'obre a un camp més ample. Com la gota d'aigua; com la llàgrima de Narcís, que cau en l'aigua quieta i genera una ona de radi creixent (una relació creixent en l'eix d'abscisses). D'aquest creixement en fem tres cales: l'individu, el grup social, el grup humà. De l'individu al grup social; del grup social al grup humà. Els anomenem, respectivament, "el cercle del desig mimètic", "el cercle del sacrifici" i "el cercle de la guerra".

El resultat d'aquesta estructuració és una lectura sistemàtica de l'obra de Girard, des del desig mimètic a l'apocalipsi. Aquesta lectura reclama un element central, que és el cristianisme:

²³⁷ *Celui par qui le scandale arrive*, p. 87. Veure també a *Achever Clausewitz*: «La paradoxe est qu'à se rapprocher toujours davantage du point alpha, on s'achemine vers l'oméga» (p. 12).

²³⁸ FRIEDLÄNDER, P., *Platone*, p. 823 i ss.

MIMESI I RECIPROCIAT. RENÉ GIRARD I LA NOSTÀLGIA COMUNITÀRIA DE TRANSCENDÈNCIA

«Depuis la "conversion romanesque" de *Mensonge romantique et vérité romanesque*, tous mes livres sont des apologies plus ou moins explicites du christianisme.»²³⁹

El cristianisme ve a ser l'element que esdevé motor de la història i de la seva comprensió per part de Girard. No es tracta d'una aproximació des de la fe, sinó des de la raó. En aquest sentit, és fonamental el relat de la conversió, tal com apareix a *Quand ces choses commenceront*²⁴⁰. De fet, es podria dir que l'obra de Girard, entesa com ho fem aquí, és una obra missional, a voltes profètica: té la funció de convertir, això és, d'obrir els ulls al missatge cristià, com a possibilitat única de millorar el món. Vegem-ho en dues formulacions:

«L'humanité entière se trouve déjà confrontée à un dilemme inéluctable: il faut que les hommes se réconcilient à jamais sans intermédiaires sacrificiels ou qu'ils se résignent à l'extinction prochaine de l'humanité.»²⁴¹

²³⁹ *Achever Clausewitz*, p. 18. Respecte a la "conversion romanesque", veure també: «Ce que j'ai appelé naguère "conversion romanesque" est au coeur de mon parcours intellectuel et spirituel. J'ai commencé, il y a bien des années maintenant, par étudier la littérature et la mythologie, puis je me suis tourné vers la Bible et les Écritures chrétiennes. Mais c'est la littérature que m'a conduit au christianisme." A "La conversion romanesque: du héros à l'écrivain" (1998), dins *La conversion de l'art*, p. 187.

²⁴⁰ El relat està entre les pàgines 190 i 195. Vegeu també W. PALAVER, *René Girard's Mimetic Theory*, p. 6-8 i *The Girard Reader*, p. 285-286: entrevista amb James G. WILLIAMS.

²⁴¹ *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, p. 197.

«Privés de sacrifice, nous sommes face à une alternative inévitable: ou reconnaître la vérité du christianisme, ou contribuer à la montée aux extrêmes en refusant la Révélation.»²⁴²

Tenim, doncs, tres cercles: la literatura, l'antropologia, la teologia. El del desig, el del sacrifici, el de la guerra. Tenim un fil conductor: la història, llegida des del cristianisme. I tots tres cercles ho són de la reciprocitat. En tots ells es dóna aquesta oscil·lació que connecta i retorna: el rival-model és una categoria de la literatura, però també del sacrifici i de la guerra. De fet, la reciprocitat significa la presència de l'altre per a mi i de mi per a l'altre, en una relació de vaivé, que genera violència (el que anomenarem "reciprocitat negativa") o que genera veritat ("reciprocitat positiva"). L'escenari d'aquesta història és «l'estranya i llarga guerra entre la violència i la veritat». El mateix concepte de desig mimètic significa tant la presència de l'altre, com el concepte de víctima, o els d'amic i enemic.

5.1. L'OBRA DE GIRARD

Oferim ara un recorregut per l'obra de Girard²⁴³, especialment la gran obra —deixem de banda el bon nombre d'articles, entrevistes i altres (per exemple, programes radiofònics o de televisió; pel·lícules dedicades a Girard, que consisteixen en una immensa entrevista²⁴⁴...) que hi ha escampats arreu. La idea és que «Jamais l'écrivain ne découvre rien de

²⁴² *Achever Clausewitz*, p. 188.

²⁴³ Prenem com a referent el Capítol I de *Les origines de la culture*: "La vie de l'esprit".

²⁴⁴ Es tracta del document titulat *René Girard*, un film de Annie CHEVALLAY i Pierre-André BOUTANG, en diàleg amb Benoît CHANTRE (2006). Dura al voltant de tres hores, i es revisa l'obra de Girard des de l'inici.

nouveau»²⁴⁵, i que hi ha d'haver una certa continuïtat entre els tres cercles, que abarquen més de quaranta anys de producció:

«Girard has argued consistently since the 1960s that human violence is the result of mimetic rivalry, which is caused by the imitation of another's desire for an object that can't be shared.»²⁴⁶

5.1.1. El cercle del desig mimètic

«Pourquoi les hommes ne sont pas heureux dans le monde moderne? [...] Nous ne sommes pas heureux, dit Stendhal, parce que nous sommes vaniteux.»²⁴⁷

Tot i que per formació Girard és *chartiste* (el que podem traduir com a arxivista-paleògraf), orientació que li ve per via paterna (el seu pare va arribar a ser conservador del *Palais des Papes* d'Avignon), la seva vocació primera és per la literatura, que descobreix en començar a treballar a Amèrica del Nord, a principis dels anys 50:

« Je préférais les voitures américaines! Puis j'ai commencé à donner des cours sur les romans : ce fut là ma première aventure intellectuelle. Lorsque j'ai commencé à lire et à enseigner Stendhal, j'ai été frappé par des ressemblances : la vanité chez Stendhal, le snobisme chez Proust, et déjà chez Flaubert. J'ai compris que le donquijottisme

²⁴⁵ Vegeu "À propos de Jean-Paul Sartre: rupture et création littéraire", a G. POULET, *Les chemins actuels de la critique*, 1968, p. 228.

²⁴⁶ Wolfgang PALAVER, "Violence and Religion. Walter Burkert and René Girard in Comparison" a *Contagion*, vol 17, 2010, p. 127.

²⁴⁷ *Mensonge romantique et vérité romanesque*, p. 149-150.

était à la fois autre chose et la même chose. Et le dostoïevskisme aussi... »²⁴⁸

Els seus primers articles sobre Malraux, Kafka o Saint-John Perse, escrits a la percaça de fer publicacions, imprescindibles per a l'exercici de la professió docent universitària, orienten en aquesta direcció²⁴⁹. Aquesta vocació l'anirà perseguint durant tota la seva obra, encara que els enfocaments intel·lectuals l'allunyin. De fet, el que podríem anomenar l'obra fundacional és aquesta reflexió brillant sobre la novel·la des de Cervantes a Dostojevskij: *Mensonge romantique et vérité romanesque* (1961)²⁵⁰, on defineix el desig mimètic i el *posa en funcionament* per analitzar la gran novel·la del segle XIX (Flaubert, Stendhal, Proust i Dostojevskij) i el fenomen quixotesca com a gran precursor. Aquesta novel·la *revela* allò que la societat *reflecteix*: el desig és mimètic, és font de rivalitat i de conflicte, no de passió i de sentiment.²⁵¹ No hi ha una immediatesa del desig.

²⁴⁸ *Les origines de la culture*, p. 32. En aquest sentit, veure també els articles inicials de *Cahiers de l'Herne: Girard*: "Entretien de René Girard et Mark R. Anspach" i "Souvenirs d'un jeune Français aux États-Unis".

²⁴⁹ A *La conversion de l'art* (2008) apareixen aquests primers articles sobre Malraux, Saint-John Perse o Valéry; a *Géométries du désir* (2011), altres articles de la mateixa època sobre Marivaux, Racine o de nou Malraux. Vegeu també FERRAN PAUNER: "René Girard i els transtorns de parella", a *Relleu* (revista electrònica), 116-117, gener-juny 2014.

²⁵⁰ El mateix any que *Totalité et infini*, d'Emmanuel LEVINAS. Cfr. "D'un "désir métaphysique" à l'autre: Levinas et Girard", de Benoît CHANTRE, a *Cahiers de l'Herne: Girard*.

²⁵¹ «Nous réserverons désormais le terme *romantique* aux oeuvres qui reflètent la présence du médiateur sans jamais la révéler et le terme *romanesque* aux oeuvres qui révèlent cette même présence» (*Mensonge romantique et vérité romanesque*, p. 39).

Aquesta és, a la vegada, la *mensonge romantique* i la *vérité romanesque*. Al voltant d'aquesta obra hi ha un estudi sobre Dostojevskij que es titularà *Du double à l'unité* (1963). Apareixerà dins una obra més extensa, *Critique dans un souterrain* (1976), que recull articles sobre Camus, Hugo, Dante²⁵² (tots tres articles contemporanis del primer) i sobre l'Anti-Edip de Guattari-Deleuze, aquest més tardà ("Système du délire", de 1972).

Totalment fora d'aquest primer moment, i ja contagiats de categories antropològiques, sacrificials, es publica el 1990 *Shakespeare: les feux de l'envie*. Tot i mantenir el tractament mimètic, s'orienta també en la direcció del sacrifici.

Aquesta descoberta del desig que es fa en la novel·la defineix una història del desig, que abans ja hem apuntat: de la mediació externa a la mediació interna, i aquesta història del desig és també una història de la societat: des de la jeràrquica a la societat igualitària:

«Ce que révèle Stendhal, c'est qu'avec la Révolution tout le monde est passé dans la vanité, c'est-à-dire dans le désir mimétique. On est toujours regardé et regardant. — Ce que Stendhal découvre, en réalité, est très proche de Tocqueville. Ce dernier explique *grosso modo* qu'au moment de la Révolution des milliers de jeunes gens ont pensé qu'en abattant le roi, ils abattaient l'obstacle qui les empêchait d'"être" celui qui avait pris leur place. Ils croyaient alors qu'ils allaient tous "être", et ils ne se rendaient pas compte que cet obstacle unique, lointain, relativement anodin, serait remplacé par tous les petits obstacles que chacun serait dorénavant pour tous les autres. C'est donc le passage du

²⁵² L'article sobre Dante, titulat "De *La Divine Comédie* à la sociologie du roman" (1963) apareix reproduït a altres reculls: *To Double Business Bound* (1978) i a *Géométries du désir* (2011), amb el títol "Paolo et Francesca, un désir mimétique". Vegeu també *Achever Clausewitz*, p. 345.

courtisan heureux, qui rit et s’amuse — parce que, pour Stendhal, l’Ancien Régime, c’est le rire —, à la vanité triste. La Révolution, c’est la naissance du monde balzacien, où chacun est le rival de l’autre. Il y a là une découverte profonde et qui a nourri tout mon travail.»²⁵³

5.1.2. El cercle del sacrifici

«Quand je suis passé de la littérature à l’anthropologie, je l’ai fait en autodidacte. C’est pourquoi j’ai mis tant d’années à écrire *La Violence et le Sacré*: j’avais dû entretemps devenir anthropologue.»²⁵⁴

En efecte, la gran obra de Girard consagrada al sacrifici apareix publicada el 1972²⁵⁵, onze anys més tard que la primera. Són anys dedicats a la lectura i estudi dels grans antropòlegs anglesos (començant per Frazer) i francesos (de Mauss a Lévi-Strauss); la lectura i l’estudi de la tragèdia grega, especialment el cicle edípic de Sòfocles i *Les Bacants* d’Eurípides; la lectura i l’estudi dels psicoanalistes, en especial del Freud de *Tòtem i Tabú* i de Lacan; el contacte amb Derrida i la deconstrucció i, en una espècie de *basso continuo*, la lectura i l’estudi dels textos bíblics, com ho testimonien aquestes dues obres que recullen la temàtica

²⁵³ “Avant-propos” de *La conversion de l’art*, p. 17.

²⁵⁴ *Les origines de la culture*, p. 35.

²⁵⁵ El mateix any que *Homo Necans*, de Walter BURKERT. Vegeu, en aquest sentit: «Je [W. Burkert] continue à trouver remarquable que *La Violence et le Sacré* et *Homo Necans* aient paru la même année (1972). Les deux ouvrages sont parallèles à bien des égards, qu’il s’agisse de leur contenu ou de leur structure, sans oublier l’intérêt porté à la tragédie grecque; à l’arrière-plan se trouvent, bien sûr, certaines références communes, comme *Totem et Tabou* de Freud et *L’Agression* de Lorenz...» (*Sanglantes Origines*, p. 152).

sacrificial i la porten al terreny cristià: *Le bouc émissaire* (1982) i *La route antique des homes pervers* (1985)²⁵⁶.

El nucli de la problemàtica que es desenvolupa en aquest cercle és el fet que la natura mimètica del desig és conflictiva, i això comporta un malestar en el grup. La violència i el desig van lligats:

«Par un raccourci à la fois logique et dement, il doit vite se convaincre que la violence elle-même est le signe le plus sûr de l'être qui toujours l'élude. La violence et le désir sont désormais liés l'un à l'autre. Le sujet ne peut pas subir la première sans voir s'éveiller le second.»²⁵⁷

La imitació col·lectiva, l'embalament mimètic, provoca una progressiva indiferenciació (*contagion*) i, per tant, un augment de la violència. Aquesta violència es fa unànime contra la víctima, aquell que és diferent, l'estranger, aquell que es considera culpable del càstig que cau sobre el grup en la forma de l'epidèmia, de la catàstrofe. La violència unànime provoca la destrucció d'aquest diferent (boc emissari). La mort de la víctima, la seva desaparició, calma el furor sacrificial i porta la pau al grup. La pacificació conseqüent significa el benestar, i un cert sentiment de gratitud cap a la víctima, la mort de la qual ha estat la causa directa d'aquest estat de pacificació. El cicle de la violència, però, es reinicia de nou, buscant una nova víctima... Perd espontaneïtat i es ritualitza. El desig mimètic i la violència, doncs, són l'origen de la societat humana, en la mida que generen l'estructura sacrificial, que tal vegada garanteix la pervivència del grup. El sacrifici és el nucli de la societat.

²⁵⁶ Aquesta segona obra pren com a temàtica el llibre bíblic de Job.

²⁵⁷ *La Violence et le Sacré*, p. 220.

En aquest context sacrificial Girard comença a escriure possiblement la seva obra més ambiciosa: *Des choses cachées depuis la fondation du monde* (1978), amb col·laboració de dos psiquiatres: Jean-Michel Oughorlian²⁵⁸ i Guy Lefort:

«Puis je me suis mis à écrire *Des choses cachées*, parce que je voulais présenter la théorie dans son entier, d'une façon complète. Je voulais qu'il y eût une partie qui dévoue au désir mimétique, une autre au processus d'humanisation et au religieux arcaïque, une autre à la Bible et une dernière partie sur les rapports entre les hommes à la lumière de tout cela. J'ai commencé à écrire ce livre immédiatement, dès 1971, avant même que *La Violence et le Sacré* fût publié, travaillant alors sans arrêt, sans m'interrompre un seul jour, mais de plus en plus lentement, car, à partir de ce livre, j'étais obsédé par ce qui m'apparaissait de plus en plus comme l'impossibilité de se faire comprendre.»²⁵⁹

De fet, allò que és novetat d'aquest llibre és la part central sobre el cristianisme²⁶⁰. El fet fonamental és que el cristianisme, com ja havia insinuat abans el judaisme, introdueix una novetat en aquesta teoria del sacrifici, novetat que esclatarà en les obres posteriors sobre el boc emissari i sobre Job. Aquesta novetat és que la víctima és innocent. Insinuada a l'Antic Testament, proclamada en el Nou, especialment a partir dels relats de la Passió, la innocència de la víctima significarà la

²⁵⁸ Vegeu, d'aquest autor: "De ma rencontre avec René Girard à *Des choses cachées depuis la fondation du monde*", a *Cahiers de l'Herne: Girard*, p. 63-66.

²⁵⁹ *Les origines de la culture*, p. 50 i ss.

²⁶⁰ «Ce qui est vraiment nouveau dans ce livre, c'est la partie centrale sur le cristianisme. La plupart de mes idées y sont alors exposées, moyennant deux erreurs rectifiées dans mes deux derniers livres, *Je vois Satan tomber comme l'éclair* et *Celui par qui le scandale arrive*» (*Les origines de la culture*, p. 52).

ininitat del procés sacrificial, el seu valor merament aparent en la resolució del conflicte mimètic, del conflicte humà. I és que «Aujourd'hui, comme dans le passé, avoir un bouc émissaire, c'est ne pas savoir qu'on l'a»²⁶¹. O, expressat de forma menys aforística:

«Les phénomènes de bouc émissaire peuvent ainsi être répartis sur deux échelles parallèles, mais qui se meuvent en sens inverse. Lorsqu'on passe de l'époque moderne à celle du Moyen Âge, on descend dans l'échelle de la connaissance en même temps qu'on s'élève dans celle qui mesure le coefficient d'intensité et d'efficacité de la victimisation. Autrement dit, le mécanisme du bouc émissaire est d'autant plus efficace qu'on en sait moins sur lui, qu'on est moins conscient qu'il procède d'une illusion collective.»²⁶²

Així doncs, el món sacrificial també té un doble desplegament històric: d'una banda, el temps mític, purament sacrificial, dionisiac, de víctimes culpables; d'altra banda, el temps religiós, cristià, de víctimes innocents. Tots dos temps conflueixen en la passió de Crist, que és el punt de discontinuïtat, «el punt indivisible que és el lloc veritable». La proclamació que les víctimes són innocents inicia un decurs històric que

²⁶¹ Cfr. *Je vois Satan tomber comme l'éclair*, p. 205; *Achever Clausewitz*, p. 17. Vegeu també S.C. GARRELS, "Mimesis and Science. An interview with René Girard", a *Mimesis and Science*. L'entrevista ocupa des de la pàgina 215 a la 253. A la pàgina 234, diu «To have a scapegoat is to not know that you have one.» També: J.-M. OUGHOURLIAN: *Psychopolitics*. La "Introducció" (Foreword) és de Girard. A la p. IX es diu: «Having a scapegoat is not being aware of having one.» Igualment, el text "Un mécanisme générateur: le bouc émissaire", a *Sanglantes origines*, té com a centre de debat aquesta idea. Cfr. també *Le sacrifice*, p. 54.

²⁶² "Un mécanisme générateur: le bouc émissaire", a *Sanglantes origines*, Paris: Flammarion, 2011, p. 40.

acabarà amb el mateix temps, entès com a cronologia, obrint-se a l'escatologia. Si el sacrifici no és la guarició de la violència, la violència no té solució. Es trenca el vincle de reciprocitat entre la violència i la pacificació. S'inicia el tercer cercle²⁶³:

«En effet, le thème du dernier chapitre de *Des choses cachées depuis la fondation du monde* deviendra le thème des premiers chapitres de *Je vois Satan tomber comme l'éclair*.»²⁶⁴

5.1.3. El cercle de la guerra

«Ma pensée a été toujours apocalyptique.»²⁶⁵

«Il y a une avance historique inexorable de la vérité chrétienne dans notre monde.»²⁶⁶

«...la théorie mimétique ressort telle quelle des textes bibliques et évangéliques.»²⁶⁷

De la mateixa manera que *Mensonge romantique et vérité romanesque* té un capítol final que es titula "La conclusion", que conclou l'assaig reflexionant sobre què són les conclusions en la novel·la (són conversions, són memòria, són *Temps retrouvé*, són el moment en què l'heroi i el novel·lista es troben...) i finalment el capítol —i l'obra— es tanca amb la conclusió d'*Els germans Karamàzov* (l'afirmació de la

²⁶³ De fet, a propòsit de la publicació de *La Violence et le Sacré*, obra que aixeca una forta polèmica, la revista *Esprit* hi dedica dos articles i una entrevista (amb el mateix Girard) a discutir algunes de les tesis de l'obra esmentada. En aquesta entrevista ja s'anuncia el discurs apocalíptic, que es desenvoluparà en les obres més tardanes. *Cfr. Esprit*, nº 429, nov. 1973, p. 513-581.

²⁶⁴ *Celui par qui le scandale arrive*, p. 96.

²⁶⁵ *Celui par qui le scandale arrive*, p. 117.

²⁶⁶ *Je vois Satan tomber comme l'éclair*, p. 225.

²⁶⁷ *Celui par qui le scandale arrive*, p. 85.

resurrecció al final dels dies)²⁶⁸; de la mateixa manera, doncs, el tercer cercle conclou, a la vegada, la història dels homes i el sistema girardià. La guerra és la violència portada a l'extrem, és la proliferació de víctimes *innocents* (sempre hi ha hagut guerres, i sempre hi ha hagut víctimes. Però ara les víctimes no són el mal, aquell que està fora, enllà de la frontera, sinó l'altre que és com jo).

Aquest tercer cercle, obert ja als anys 70, pren dimensió plena amb el canvi de mil·lenni, amb obres com *Je vois Satan tomber comme l'éclair* (1999) o *Celui par qui le scandale arrive* (2001) que, com hem en el cercle anterior, volen solucionar, entre altres temàtiques, dos errors de *Des choses cachées depuis la fondation du monde*²⁶⁹:

²⁶⁸ El mateix recurs, de posar com a final la resurrecció es fa servir a *Des choses cachées depuis la fondation du monde*: al final de l'últim capítol ("Au delà du scandale") apareix el relat de la resurrecció segons Marc (Mc 16, 1-4). I tancant la conclusió, la visió d'Ezequiel (Ez 37, 1-10). Respectivament, p. 560 i p. 578.

²⁶⁹ Vegeu, en aquest sentit, l'article "Théorie mimétique et théologie", a *Celui par qui le scandale arrive*, p. 63-82. La discussió sobre aquest punt queda palesa en sengles articles de la revista *Contagion* (vol 21, 2014): "Mimesis and Freedom", de Raymond SCHWAGER; "Dialogue on Sacrifice and Orthodoxy: Reflections on the Schwager-Girard Correspondence", de James G. WILLIAMS; "Raymond Schwager's Maieutics: "Mimesis and Freedom" and the Transformation of René Girard" de Mathias MOOSBRUGGER; "Step-by-Step: On the Way to the Rehabilitation of the Sacrifice in the Correspondence between Raymond Schwager and René Girard" de Józef NIEWIADOMSKI. Del mateix SCHWAGER hi ha un article a *Cahiers de l'Herne*: Girard, titulat "La mort de Jésus. René Girard et la théologie". Cal fer un esment a la figura de Raymund SCHWAGER, jesuïta i teòleg de la universitat d'Innsbruck, de les primeres universitats europees a estudiar i treballar la teoria mimètica. Va morir el 2004, i possiblement va ser el primer lector des d'un punt de vista teològic de la teoria

«La première erreur consistait à rejeter le mot “sacrifice” en liaison avec le christianisme. La deuxième, c’est d’avoir expulsé absurdement, sur un coup de tête d’un instant, l’*Épître aux Hébreux*.»²⁷⁰

També a aquest moment pertany, més per època que per temàtica, *Les origines de la culture* (2004), diàleg on Girard explica, al llarg d’una conversa amb P. Antonello i J.C. De Castro Rocha, la seva trajectòria vital en relació amb la seva obra de forma que l’evolució en el temps s’acompanya d’una evolució en la temàtica. Però sobretot pren dimensió plena aquest cercle amb la darrera obra de Girard: *Achever Clausewitz* (2007), de caràcter plenament apocalíptic. Farem una breu aturada en cada una d’aquestes obres, per oferir l’explicació d’aquest cercle.

La primera, *Je vois Satan tomber comme l’éclair*, té un vivíssim caràcter apologètic. Vol defensar el cristianisme de la seva comparació amb els mites (la desmitologització de Bultmann i de la teologia protestant liberal —Albert Schweitzer)²⁷¹ i del relativisme contemporani. Parteix de la constatació de l’aprimament de la religió cristiana, i troba arguments que allunyen el cristianisme del mite. No es tracta d’una obra religiosa, sinó antropològica. S’intenta defensar el cristianisme des d’arguments racionals, i no religiosos. Vegem com ho explica ell mateix, en una cita potser llarga:

«Mon analyse, on le voit, n’est pas religieuse, mais elle débouche sur le religieux. Si elle est exacte, ses conséquences religieuses sont

mimètica, en relació directa d’amistat i debat amb René Girard. Escriu, des d’aquesta perspectiva, *Brauchen wir deinen Sündenbock? Gewalt und Erlösung in den biblischen Schriften* (1978).

²⁷⁰ *Les origines de la culture*, p. 52.

²⁷¹ «Peut-on démythiser le matin de Pâques sans anéantir le christianisme?» (p. 12).

incalculables. — Le present livre constitue en dernier ressort ce qu'on appelait naguère une *apologie* du christianisme. Loin de dissimuler cet aspect, je le revendique sans hésiter. Cette défense "anthropologique" du christianisme n'a rien à voir, assurément, ni avec les vieilles "preuves de l'existence de Dieu" ni avec l'"argument ontologique" ni avec le frisson "existencial" qui a brièvement secoué l'inertie spirituelle du xx^e siècle. Toutes ces choses sont excellentes en leur lieu et place mais, d'un point de vue chrétien, elles présentent l'inconvénient majeur de n'avoir aucun rapport avec la Croix: elles sont plus déistes que spécifiquement chrétiennes. — Si la Croix démistifie toute mythologie plus efficacement que les automobiles et l'électricité de Bultmann, si elle nous débarrasse d'illusions qui se prolongent indéfiniment dans nos philosophies et nos sciences sociales, nous ne pouvons pas nous passer d'elle. Loin d'être à jamais démodée et dépassée, la religion de la Croix, dans son intégralité, est cette perle de grand prix dont l'acquisition justifie plus que jamais le sacrifice de tout ce que nous possédons.»²⁷²

Aquesta defensa del cristianisme o, més precisament, de la Creu, passa per diferenciar-la radicalment del mite, i per projectar la Creu en la història, «...pues en este mundo el amor de Cristo es un amor inevitablemente crucificado»²⁷³. L'estructura de l'obra és d'aproximació hegeliana —en el sentit dialèctic—: *El saber bíblic de la violència* (primera part), recull els relats bíblics de la violència, tant de l'Antic Testament (el Decàleg)²⁷⁴, com dels relats de la Passió (el Nou Testament), o de Satan com a origen de tota violència (i, per tant, de la societat). *L'enigma dels mites resolt* (segona part), està centrada en el concepte mític de sacrifici, segons el qual la víctima és culpable. El món mític revela la força de

²⁷² *Je vois Satan tomber comme l'éclair*, p.18-19.

²⁷³ ARCHIMANDRITA SOPHRONY, *San Silouan el Athonita*, Madrid: Encuentro, 1996, p. 27.

²⁷⁴ En especial l'anàlisi del darrer dels manaments (p. 24).

Satan (les potències i els principats) i la força cohesionadora que emana d'ell²⁷⁵. *El triomf de la Creu* (tercera part) dibuixa el camí que ha de seguir el darrer dels sacrificis, el de la Creu, fins a derrotar finalment Satan i tota la seva força. La Creu és l'esquer que Satan s'empassa²⁷⁶ i per la qual s'aconsegueix la victòria de Crist, la resurrecció:

«...Origène et de nombreux Pères de langue grecque ont élaboré une thèse qui a joué un grand rôle pendant les siècles, celle de *Satan dupé par la Croix*. Dans cette formule, Satan équivaut à ceux que saint Paul nomme les “princes de ce monde”. [...] Elle assimile à la Croix une espèce de piège divin, une ruse de Dieu, plus forte encore que les ruses de Satan. Sous la plume de certains Pères une métaphore bizarre surgit qui a contribué à la méfiance occidentale. Le Christ est comparé à l'appât que le pêcheur accroche à son hameçon pour prendre au piège de sa gourmandise un poison que n'est autre que Satan.»²⁷⁷

²⁷⁵ Aquesta força cohesionadora és la que crea un ordre fals de transcendència falsa, però necessari: «On ne peut donc pas qualifier les puissances simplement de “diaboliques” et, sous prétexte qu'elles sont “mauvaises”, on ne doit pas leur désobeir systématiquement. C'est la transcendance sur la qu'elles reposent qui est diabolique. Les puissances ne sont jamais étrangères à Satan, c'est un fait, mais on ne peut pas les condamner les yeux fermés et, dans un monde étranger au Royaume de Dieu, elles sont indispensables au maintien de l'ordre» (p. 135).

²⁷⁶ Vegeu a *El Leviathan en la teoría del Estado de Thomas Hobbes*, de Carl SCHMITT: «Así aparece representado [el Leviathan] en el espléndido dibujo del *Hortus deliciarum* de la abadesa Herralde de Landsberg (siglo XII), en el que Dios está pintado como pescador, Cristo en la Cruz y el Leviathan como un pez gigante capturado» (p. 5). La imatge la incloem a l'*Annex II* d'aquest mateix capítol.

²⁷⁷ *Je vois Satan tomber comme l'éclair*, p. 196.

MIMESI I RECIPROCIAT. RENÉ GIRARD I LA NOSTÀLGIA COMUNITÀRIA DE TRANSCENDÈNCIA

Aquest fet terrible i gloriós significa que cap altra víctima pot tenir un valor mític: cap altra víctima pot aportar la pau al grup des de la seva culpa. Les víctimes són innocents, i la culpa està en el cantó dels perseguïdors. Això és el que vol dir «Pare, perdona'ls que no saben el que fan» (Lc 23, 34). Aquesta situació s'explica al capítol XIII: "La cura moderna de les víctimes", i al XIV: "La doble herència nietzscheana".

El fet és que segueixen havent-hi víctimes, i possiblement més que mai. Però aquestes víctimes no ens són alienes. Ens fan sentir malament, i vetllem per elles: «Notre société est la plus préoccupée de victimes que fut jamais»; «l'origine véritable de notre souci moderne des victimes, est évidemment chrétien»; «Il y a des victimes en général mais les plus intéressantes sont toujours celles qui nous permettent de condamner nos voisins»; «tout ce qu'on peut dire contre notre monde est vrai: il est de très loin le pire de tous»; «notre monde est aussi et de très loin le meilleur des mondes, celui qui sauve le plus de victimes»; «Notre société s'accuse perpétuellement des crimes et des fautes dont elle est coupable assurément dans l'absolu mais innocente relativement à tous les autres types de sociétés»... es pot veure en aquest enfilall de cites extremes d'aquest capítol XIII. Enfront aquesta situació, el pensament de Nietzsche (capítol XIV) intenta acabar amb el concepte moral de víctima des de l'enfrontament entre Dionisos i el Crucificat. El resultat és aquesta doble herència: d'una banda, el nazisme, que procura per la trivialització de la víctima, i d'altra banda el neopaganisme contemporani, que

«situe le bonheur dans l'assouvissement illimité des désirs et, par conséquent, dans la suppression de tous les interdits. L'idée acquiert un semblant de vraisemblance dans le domaine limité des biens de consommation dont la multiplication prodigieuse, grâce au progrès technique, atténue certaines rivalités mimétiques, conférant une

apparence de plausibilité à la thèse qui fait de toute loi morale un pur instrument de répression et de persécution.»²⁷⁸

L'altra obra en aquest context és *Celui par qui le scandale arrive* que, a semblança de l'anterior,

«... a une dimension polémique bien sûr, dirigée en particulier contre le relativisme obligatoire de notre temps, inséparable du structuralisme et de la déconstruction.»²⁷⁹

L'obra es divideix en dos grans capítols: el primer, "Contre le relativisme", que conté tres articles: "Violence et réciprocité"; "Les bons sauvages et les autres"; i "Théorie mimétique et théologie". I el segon, "L'envers du mythe", és una entrevista amb Maria Stella Barberi, que repren les temàtiques obertes a *Je vois Satan tomber comme l'éclair*, amb a llibertat de no haver-se de cenyir a un guió o a un argument. El diàleg permet saltar dels evangelis a Darwin, de Darwin a l'apocalipsi i a Carl Schmitt, a Lévi-Strauss, sant Pau i Dostojevskij... preparant, sense cap dubte, l'obra central d'aquest cercle consagrat a la guerra: *Achever Clausewitz*²⁸⁰.

Aquesta darrera obra, també dialogada, de volum considerable, pren com a punt de partida l'obra d'un militar prussià, Karl von Clausewitz, que comença un tractat sobre la guerra (titulat *Vom Kriege*. Serà publicat

²⁷⁸ *Je vois Satan tomber comme l'éclair*, p. 235.

²⁷⁹ *Celui par qui le scandale arrive*, p.12.

²⁸⁰ Tanmateix es va fer un documental (*Le sens de l'histoire*, 2007) que segueix de la vora el desenvolupament argumental d'*Achever Clausewitz*, i que es va editar com a DVD amb *La conversion de l'art*. En la trobada anyal del COV&R, que el 2014 s'ha celebrat a Freising, s'ha presentat la traducció a l'alemany d'*Achever Clausewitz*.

—inacabat— pòstumament) i li'n dóna un caràcter mimètic: la guerra és una *montée aux extrêmes* entre exèrcits/polítics/països enemics. Quan aquesta pujada pren un caràcter global, el discurs ha de reprendre un caire apocalíptic. En aquesta obra, a voltes solemne, Girard recupera la història d'Europa des de Napoleó fins a l'11 de setembre de 2001, i s'obre cap a la fi possible, catastròfica, i «ce possible est aujourd'hui devenu réel» (p. 9). Aquest recorregut mitjançant la conversa amb Benoît Chantre,

«...ménage des surprises, des rencontres. Peu à peu, des auteurs, des poètes ou des personnalités d'exception se sont imposés à nous. Toute une constellation d'écrivains et de penseurs a fini par se dessiner. C'est un peu ce que j'appelle la communion des saints.»²⁸¹

Entre d'altres convocats: Hegel, Napoleó, Hölderlin, Nietzsche, Lévinas, Carl Schmitt, Benet XVI, el terrorisme islamista, Pascal, Furet, Bush, Ben Laden i d'altres... Al llarg de l'obra es van recollint els diferents tòpics del pensament girardià i es van cosint en un argument que afecta tota la humanitat, present, passada i futura, que oscil·la entre la por i l'esperança... i és que, «en els llocs del perill, creix també allò que salva.»

* * *

En els capítols següents desenvoluparem aquestes intuïcions per tal de presentar el pensament de Girard i de justificar que l'estructura del desig és la reciprocitat; que la reciprocitat pren una forma nova amb el cristianisme; i que aquesta forma nova té un valor conclusiu.

²⁸¹ *Achever Clausewitz*, p. 21.

Annex I: Pot Satan expulsar Satan? (Mt 12, 26)

«...la Croix bouleverse le monde. Sa lumière prive Satan de son pouvoir principal, celui d'expulser Satan. Une fois que ce soleil noir sera tout entier éclairé par la Croix, il ne pourra plus limiter sa capacité de destruction. Satan détruira son royaume et il se détruira lui-même.»²⁸²

Després d'una aparició²⁸³ a *Le bouc émissaire*, on ocupa el capítol XIV, aquesta expressió que apareix a Mateu (però en textos paral·lels a la resta dels sinòptics)²⁸⁴ esdevé una espècie de *leit-motiv* en les obres posteriors, especialment les tres que se situen en el cercle de la guerra. L'expressió paradoxal expressa la força de Satan per impulsar el mecanisme victimari, que per la violència aconseguix la pau que portarà més violència:

«Les grandes crises débouchent sur le vrai mystère de Satan, sur son pouvoir le plus étonnant qui est celui de s'expulser lui-même et de ramener l'ordre dans les communautés humaines.»²⁸⁵

²⁸² *Je vois Satan tomber comme l'éclair*, p. 187.

²⁸³ La primera aparició d'aquesta cita es pot situar a l'obra *Du double à l'unité*, a propòsit del comentari que s'hi fa de la "Llegenda del Gran Inquisidor". *A Critique dans un souterrain*, pp. 102 i 104.

²⁸⁴ Mc 3, 23; Lc 11, 18.

²⁸⁵ *Je vois Satan tomber comme l'éclair*, p. 56. Fins la pàgina 70 Girard analitzarà aquesta frase paradoxal. Per exemple: «La répétition du mot Satan est plus éloquente que ne serait son remplacement par un pronom mais ce n'est pas le goût du beau langage qui l'inspire, c'est le désir de souligner le paradoxe fondamental de Satan. Il est un principe d'ordre autant que de désordre. Le Satan expulsé est celui qui fomenté et exaspère les rivalités mimétiques au point de transformer la communauté en une fournaise de scandales. Le Satan qui expulse est cette même fournaise lorsqu'elle atteint un point d'incandescence

Però després de la Creu, Satan ja no es pot expulsar més, el mecanisme victimari ja no permet aconseguir la pau a costa de la violència, ja que la víctima no és culpable, sinó innocent. Això és el que s'expressa en l'evangeli per boca de Jesús: «Jo veia Satan que queia del cel com un llamp» (Lc 10, 18).

De forma molt semblant es tracta a *Celui par qui le scandale arrive*. Apareix a tres llocs (en la segona part, en l'entrevista que es titula "L'envers du mythe"). L'autoexpulsió de Satan significa el món mític, de violència i sacrifici, el regne de Satan, regne que ha estat vençut per la Creu, el darrer dels sacrificis²⁸⁶. Però, si Satan porta l'ordre, i ja no el pot portar més, què passa amb el κατέχων, que reté el desordre darrer?

«Alors que "Satan qui expulse Satan" représente vraiment l'ordre, le *katechon* se situe dans un monde Chrétien, dans un monde débarrassé du regne de Satan, qui n'en veut plus. En même temps, le *katechon* retient encore un peu l'ordre ancien, sans lequel s'ouvrirait la porte de la violence absolue. Le *katechon* retient la violence, c'est-à-dire ce qui reste alors que Satan a été roulé, dupé.»²⁸⁷

Finalment, a *Achever Clausewitz*, apareix a la p. 205, però parafrasejada: «Satan sera de plus en plus divisé contre lui-même: c'est la loi mimétique de la montée aux extrêmes». De fet, tota aquesta obra és un desplegament de la violència, de l'«estranya i llarga guerra» que tenen des de sempre la violència i la veritat, com recull la cita inicial de Pascal,

suffisant pour déclencher le mécanisme victimaire. Afin d'empêcher la destruction de son royaume, Satan fait de son désordre même à son paroxysme, un moyen de s'expulser lui-même. C'est ce pouvoir extraordinaire qui fait de Satan le prince de ce monde» (p. 57).

²⁸⁶ O. c. , p. 90 i 140.

²⁸⁷ *Celui par qui le scandale arrive*, p. 149.

guerra que ha d'acabar vençant la veritat, «que és eterna i potent com Déu mateix». Es tracta, per tant, d'una glossa extensa de la cita evangèlica que ens ocupa: «Pot Satan expulsar Satan?».

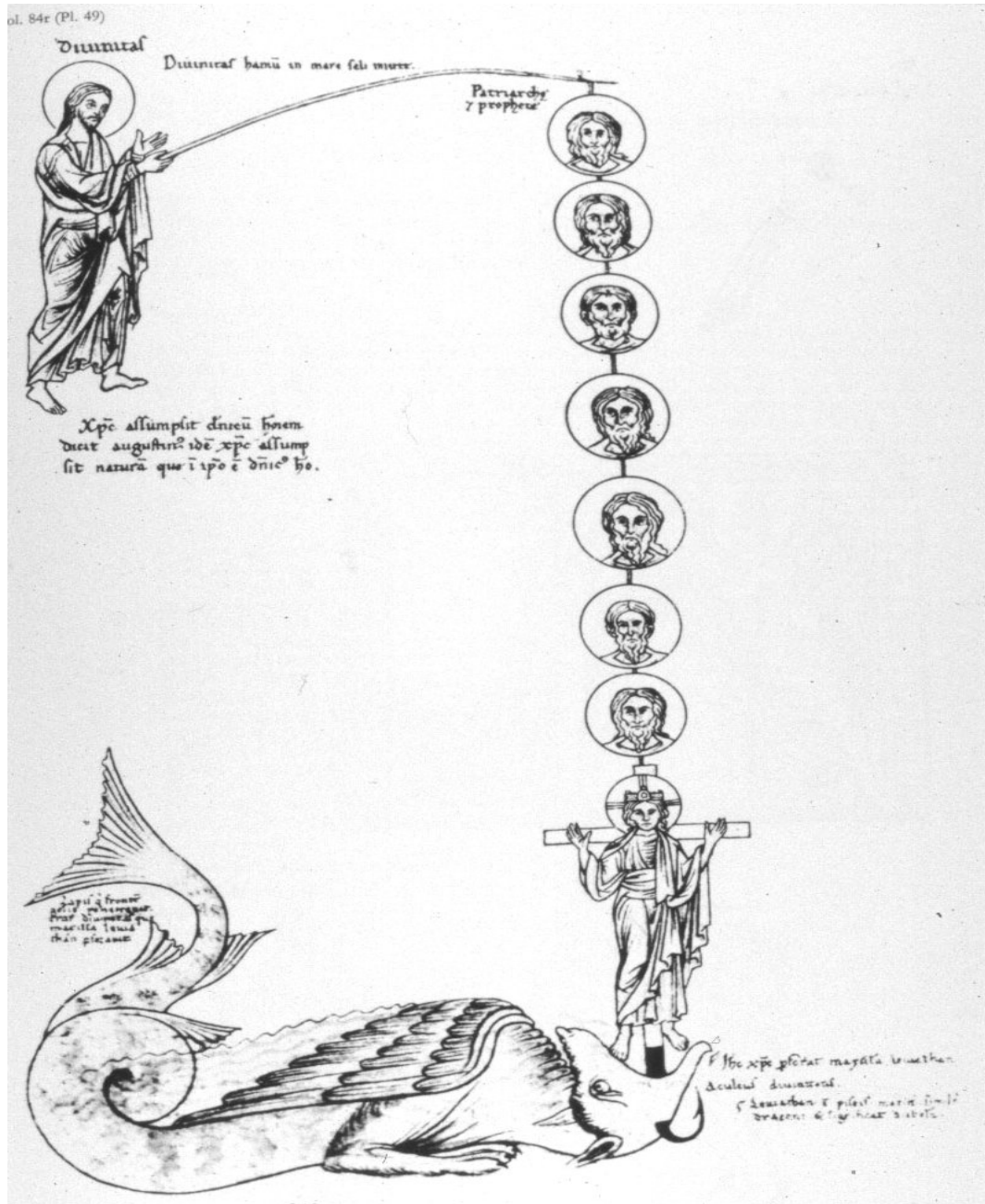
La resposta negativa a aquesta pregunta significa haver comprès el paper de la Creu com a patíbul de l'últim sacrifici, que no es tanca amb la mort, sinó amb la resurrecció. La víctima és innocent, i es desfà de la mort. El sacrifici no pot aportar la pau de forma real, sinó de forma impostada i transitòria. Els que afirmen que Satan pot expulsar Satan entenen que la Creu no té el valor del punt d'inflexió, i per tant el sacrifici segueix sent efectiu. Satan expulsat es desdobra en Satan expulsant. La victòria de Dionís i el retorn del temps mític. Cal seguir ensangonant els coltells sota la violència unànime, per aconseguir la pau que ve de la sang. Els dos ocells dels *Upanishads*, els dos ulls, la duplicitat entre víctima i botxí²⁸⁸. La mateixa essència del desig que busca en l'altre la identificació, el model que és, com jo mateix, ahora rival.

Si hi ha una lectura progressiva, trobem també una lectura regressiva. Des del desig a l'apocalipsi, des de l'apocalipsi al desig. Hi ha un progrés inexorable de la humanitat cap a la seva culminació, el seu *achevement*. La guerra entre la violència i la veritat, entre Satan i Déu, entre la *ciuitas hominis* i la *ciuitas Dei*.

²⁸⁸ Vegeu *La rovina di Kash*, p.86.

MIMESI I RECIPROCIAT. RENÉ GIRARD I LA NOSTÀLGIA
COMUNITÀRIA DE TRANSCENDÈNCIA

Annex II: Satan dupé par la Croix



6. EL PRIMER CERCLE: EL DESIG MIMÈTIC

« Toutes mes thèses sur la violence et le religieux se fondent sur la conception du désir élaborée dans ce livre. »²⁸⁹

« ... le désir a une histoire et elle se définit par le rapprochement constant des modèles et de leurs imitateurs. Il ne s'agit pas là d'un phénomène exclusivement littéraire. On vérifie aisément qu'il se produit aussi dans l'histoire réelle. Plus le monde se démocratise, plus la liberté individuelle se répand, plus les rivalités se multiplient, les plus stériles comme les plus fécondes. Toute cette concurrence accélère le développement économique, scientifique et technique mais, simultanément, elle suscite la malaise des individus dans l'instabilité de toute communauté, familiale, locale, nationale... »²⁹⁰

« Le modèle mimétique, lui, nous fait sans cesse retomber dans l'enfer du désir. Nous devons abandonner tout optimisme: la violence mimétique n'est pas intégrale dans une dialectique. Les grands écrivains ont compris cette loi. »²⁹¹

Una descoberta central —potser *la* descoberta—, ho hem dit i ho hem repetit, seguint els plans que marca el model en espiral que presentem del pensament de Girard, és el fet que el desig és mimètic, és a dir, que no segueix una línia recta que connecta subjecte desitjant amb objecte desitjat, sinó que el desig té una estructura triangular, que el desig

²⁸⁹ *Mensonge romantique et vérité romanesque*, p. 11 del "Préface" de 2001.

²⁹⁰ *Ibidem*, pp. 17-18.

²⁹¹ *Achever Clausewitz*, p. 233.

depèn del mitjancer. Aquesta descoberta no es fa a propòsit d'un estudi antropològic o filosòfic o teològic, sinó a partir d'un estudi de la novel·la —de la gran novel·la— des de Cervantes a Dostoïevski. La tesi que defensa aquest estudi (*Mensonge romantique et vérité romanesque*, de 1961) és que els novel·listes han percebut i traslladat aquesta concepció del desig a les seves obres, mentre que la societat es manté en la idea fal·laç que el desig és espontani i lineal.

Aquesta descoberta és la clau de volta (la pedra d'ensopec evangèlica) que corona l'edifici girardià. Caldrà entendre la reflexió sobre la violència, sobre l'ésser humà i sobre l'apocalipsi (els tres cercles) des d'aquesta intuïció inicial. Però també caldrà veure les conseqüències que té aquesta idea simple sobre les altres, en un procés de progressió-regressió.

6.1. L'ALTRE COM A MITJANCER

«Tel la sentinelle implacable de l'apologue kafkaïen, le modèle montre à son disciple la porte du paradis et lui en interdit l'entrée d'un seul et même geste.»²⁹²

«Seul l'être qui nous empêche de satisfaire un désir qu'il nous a lui-même suggéré est vraiment objet d'haine. Celui qui hait se hait

²⁹² *Mensonge romantique et vérité romanesque*, p. 29. Sobre "el sentinella implacable", vegeu Franz KAFKA, *El Procés*, p. 247 i ss (edició catalana a Barcelona: Proa, ²1976). També la lectura que en fa J.-P. SARTRE, a *L'Être et le Néant*: «un marchand vient plaider son procès au château; un garde terrible lui barre l'entrée. Il n'ose passer outre, attend et meurt en attente. À l'heure de mourir, il demande au gardien: "D'où vient que j'étais seul à attendre?" Et le gardien lui répond: "Cette porte n'était faite que pour toi." Tel est le cas du pour-soi, si l'on veut bien ajouter qu'en outre, *chacun se fait sa propre porte*» (p. 609).

d'abord lui-même en raison de l'admiration secrète que recèle sa haine.»²⁹³

Ja hem vist en pàgines precedents que la nostra concepció de l'ésser humà se centra en el desig. L'home és desig, amb tot el que això significa de dissort, dolor, inquietud, moviment, insatisfacció, anhel, cerca... Però aquesta concepció, per si mateixa, no estableix una diferenciació clara entre l'animal i l'home. El desig no es desvincula de l'apetit o de l'instint. Per entendre el desig com a fenomen humà, cal afegir-li la component de la mimesi. El desig humà és mimètic, és a dir:

«Pour qu'il y ait désir dans la seule acception qui nous est accessible, la nôtre, il faut que les interférences mimétiques portent, non plus directement sur les instincts et les appétits animaux, mais sur un terrain radicalement modifié par l'hominisation, autrement dit par l'action accumulée des interférences mimétiques et de refontes symboliques innombrables.»²⁹⁴

És Aristòtil, a la *Poètica* (1448b), qui ens diu que de tots els animals, l'home és el més imitatiu²⁹⁵:

«El fet d'imitar, en efecte, és quelcom de connatural als homes des que són infants (l'home es distingeix ensems dels altres animals pel fet que és molt apte per a la imitació, alhora que els primers aprenentatges es fan mitjançant la imitació) i totes les persones senten gaudi amb les imitacions.»

²⁹³ *Mensonge romantique et vérité romanesque*, p. 33.

²⁹⁴ *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, p. 380.

²⁹⁵ ARISTÒTIL, *Retòrica. Poètica*, Barcelona: Laia, 1985.

El desig mimètic és el desig humanitzat. Aquesta és la descoberta que Girard deu als grans novel·listes: Cervantes, Flaubert, Stendhal, Proust i Dostojevskij. Aquesta és la veritat de novel·la, que xoca amb la mentida romàntica, segons la qual el desig és lineal, impetuós. Ara bé, aquesta concepció del desig implica una concepció de l'Altre: si el desig és imitació, cal algú a qui imitar. Aquest algú és l'Altre posat com a mitjancer: cal que l'Altre desitgi primer. Per això el desig mimètic té una estructura triangular (un triangle isòsceles²⁹⁶), on el vèrtex superior està ocupat pel mitjancer —l'Altre— i els vèrtexs inferiors per qui desitja i per allò desitjat.

L'altre inicia el desig: vol o té l'objecte, i a partir d'aquí el subjecte desitja allò que l'altre vol o té: imita el desig de l'altre. El desig no és espontani, sinó que està mediatitzat, de manera que l'objecte té més valor en la mida que és més desitjat. S'estableix una competència o rivalitat entre els desitjants:

«Aquesta *rivalitat mimètica* apareix encara de forma més ostensible entre els nens mes 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 al 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;

²⁹⁶ Cfr. *Mensonge romantique et vérité romanesque*, p. 113-114: «Il nous faut donc considérer un deuxième côté du triangle romanesque, celui qui joint le médiateur à l'objet désiré. Jusqu'ici nous nous étions limités à un premier côté, celui qui joint le médiateur au sujet désirant. Leurs deux côtés, heureusement, varient à peu près de la même façon. Le triangle du désir est un triangle isocèle. Le désir se fait donc plus intense à mesure que le médiateur se rapproche du sujet désirant»

és la interferència dels seus propis desigs que reforça la tria original. Si els conflictes del desig es repeteixen de forma indefinida, no es 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 pels adults com pels infants.»²⁹⁷

La relació amb l'altre, doncs, esdevé complexa i conflictiva. De primer, desitjar qui desitja inclou un menysteniment d'un mateix: «Le désir selon l'*Autre* est toujours le désir d'être un *Autre*»²⁹⁸; en segon lloc, la relació amb l'Altre oscil·la entre la rivalitat (jo vull el que té), i el model (ell té el que vull) entre l'amor i l'odi, en una ambivalència afectiva que es pot transformar en reverència o en violència.

La reverència es refereix al que Girard anomena “mediació externa”, i posa com a exemple Don Quijote. L'altre està fora del món, és el que podem anomenar un ideal, i l'imitador vol ser com ell, plenament, en una recerca de perfecció. Amadís de Gaula és el model reverenciat que Alonso Quijano vol imitar. Mai no hi ha contacte entre model i imitador, ni pot haver rivalitat.

La violència ocupa l'espai de la mediació interna. El mediador s'acosta al desitjant, essent un igual que ell. Esdevé model i rival, establint una relació des de «l'envie, la jalousie et la haine impuissante»²⁹⁹, que

²⁹⁷ “El desig mimètic dins el soterrani”, p. 7-8. *Cfr.* un text paral·lel a *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, p. 19.

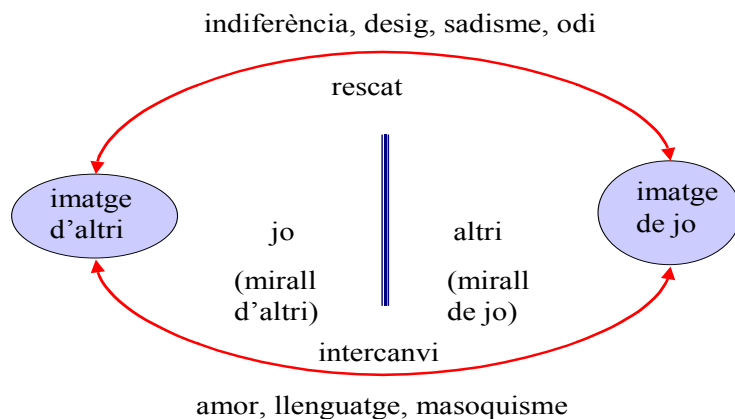
²⁹⁸ *Cfr. Mensonge romantique et vérité romanesque*, p. 113.

²⁹⁹ La cita prové d'Stendhal, i Girard la usa reiterativament a *Mensonge romantique et vérité romanesque*. *Cfr.* p. 37, 66, 92 o 156.

MIMESI I RECIPROCIAT. RENÉ GIRARD I LA NOSTÀLGIA
COMUNITÀRIA DE TRANSCENDÈNCIA

s'anirà transformant en el que Girard anomena "soterrani" quan analitza l'obra de Dostojevskij.

Hi ha, en efecte, una relació especular entre el jo i l'altre. Ho expliquem ara des dels vertígens inicials. L'altre m'apareix al davant i jo el reconec a partir de mi mateix —i ell em reconeix a partir de si. Sartre hi dedica una acurada, precisa reflexió a aquest fet en parlar de "Le regard", "Le corps" o "Les relations concrètes avec autrui" a *L'Être et le Néant*³⁰⁰. Aquesta relació original entre jo i l'altre, de possessió-despossessió: "ell em posseeix-jo el posseeixo"; i de conquesta: "haig de recuperar el que és meu, el que sóc jo que té l'altre", defineix les relacions amb l'altre, sempre proclius al fracàs. Aquesta relació té una estructura com ara aquesta:



³⁰⁰ «L'Être aimé se dédouble en objet et en sujet sous le regard de l'amant. Sartre a perçu ce phénomène et c'est sur lui qu'il fonde, dans *L'Être et le Néant*, son analyse de l'amour, du sadisme et du masochisme» (*Mensonge romantique et vérité romanesque*, p. 137).

El fet és que jo i l'altre ocupem plans metafísics diferents, incomunicables. I aquest fet, que Sartre descobreix a partir del cos, és la clau hermenèutica de la història de Narcís: Narcís i la seva imatge ocupen plans metafísics diferents, com Pigmalión i la seva estàtua. El seu amor és impossible.

Però aquí no s'acaba: Narcís s'assembla a la seva imatge, la seva imatge és una imitació. Hi ha una certa relació d'identitat, d'imitació, entre l'amant i l'amat. L'amant descobreix en l'altre la seva imatge, el seu igual i per això l'estima. El desig experimenta un *exitus* que, en la mesura que és reflectit, és també un *reditus*.³⁰¹ Aquesta reflexió del desig defineix dos plans metafísics diferents, incomunicables. La línia que els separa és el mirall —l'estany, la paret, l'incest (recordem els mites de Píram i Tisbe o de Biblis i Caunus). A cada cantó, el mateix i a l'hora un altre: el Narcís real i la seva imatge, la seva còpia, el seu doble. Els plans metafísics que apareixen, i que tal vegada són originals, són el del real i el de l'imaginari, el de l'original i la còpia, el del real i el virtual. Ho hem tractat ja a propòsit de Narcís.

³⁰¹ Recollim de nou aquest cita, de nou pertinent: «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...». Recordem també el final de la cita de l'inici de la nostra "Presentació": «La cause de nos *désirs* doit se manier non en ligne droite, qui face bout ailleurs, mais en rond duquel les deux poinctes se tiennent et terminent en nous, par un brief contour.»

En aquest context podem intentar, de nou, entendre el desig mimètic. El desig mimètic és la imitació del desig del rival, que es transforma en objecte de desig. En la mesura que desitjo el que desitges, et desitjo. I t'odio. *Odi et amo*. I m'odio quan t'estimo i m'estimo quan t'odio. El doble és la meva negació, però igual a mi. El meu odi és el teu odi; el meu amor és també el teu. El punt àlgid d'aquesta situació és el subsòl, com veurem més endavant:

«Les conseqüències d'aquesta mania són evidents: els habitants del subsòl són irresistiblement atrets per aquells que els rebutgen i rebutgen irresistiblement aquells que són atrets per ells, és a dir, aquells que els manifesten alguna bondat.»³⁰²

I aquesta és la definició del personatge que Dostojevskij culmina en l'home del subsòl, que ja apareix a *El Doble*, *L'etern marit*, i finalment a *Notes del subsòl*, buscant el seu doble entre la multitud, o amb l'oficial agressiu, o entre els seus antics condeixebles, que sistemàticament se li esmunyen: «Jo sóc sol, ells són tots».

Narcís, Sartre, Dostojevskij. Les fascinacions que ens parlaven del desig, els vertígens que ens fascinaven, en definitiva, no feien més que plantejar la idea conflictiva de l'altre com a realitat externa i present a mi.

6.2. LES DUES MEDIACIONS

«À mesure que le rôle du *métaphysique* grandit, dans le désir, le rôle du *physique* diminue. Plus le médiateur se rapproche, plus la passion se fait intense et plus l'objet se vide de valeur concrète.»³⁰³

« Dans la 'médiation externe', les modèles ont l'avantage d'être morts depuis longtemps ou d'occuper un rang tellement supérieur à leurs

³⁰² "El desig mimètic dins el soterrani", p. 13.

³⁰³ *Mensonge romantique et vérité romanesque*, p. 115.

imitateurs qu'ils ne peuvent devenir leurs rivaux. Ce n'est pas le cas dans le monde moderne. Les concurrents se coudoyant dans le même univers, ils ne peuvent qu'entrer en rivalité à propos d'objets qu'ils désirent également. Telle est la grande différence entre la médiation "externe" et la médiation "interne".»³⁰⁴

Una primera conseqüència d'aquesta descoberta és que hi ha una història de la novel·la, que és una història del desig. Aquesta història es pot resumir com el pas d'una mediació externa a una mediació interna. I aquest pas respon a una forma d'entendre la societat i el subjecte; la literatura i el sentiment. Cal entendre el present a partir del passat. D'alguna manera hi ha d'haver una connexió entre el personatge cervantí i els personatges dostoïevskians. Aquesta connexió és una mateixa manera de desitjar: el desig mimètic.

Cal tornar a fer el recorregut, doncs, des de la mediació externa, a la mediació interna i cal veure en què consisteix el pas de l'una a l'altra, segons la llei rigorosa de l'espiral.

6.2.1. La mediació externa

La forma de mediació que podem considerar més allunyada en el temps respon a una absència del model³⁰⁵, ja que pertany aquest a una realitat estranya, a una realitat que podríem anomenar transcendent. Podem parlar d'un model ideal, en tots els sentits que el pensament platònic ha donat a aquest concepte. Ideal vol dir superior, millor, perfecte, immortal,... Amadís té aquestes característiques als ulls de Don Quijote. És l'ideal del cavaller, aquell al qual cal imitar per assumir el màxim de

³⁰⁴ "Innovation et répétition", p. 306.

³⁰⁵ «Le médiateur est imaginaire, la médiation ne l'est pas» (*Mensonge romantique et vérité romanesque*, p. 26).

perfecció. D'alguna manera, l'ideal de la cavalleria, en el sentit més ampli, té aquest sentit. Hem dit "aquell al qual cal imitar". El desig ha d'orientar la imitació cap allò millor, cap allò que mereix ser imitat perquè és la màxima perfecció. Imposa un imperatiu, inclús moral. Per això, com hem dit abans, hi ha una relació de reverència cap a allò imitat. S'imita allò que, per si mateix, té valor. I això dóna valor a la imitació, i al desig. Les hagiografies, dins o fora de l'Església —pensem en el model socràtic—, són el disseny de models, de direccions del desig cap a una imitació correcta.

Així, aquesta imitació correcta assenyala una direcció ascensional cap al model, direcció vertical cap a un món superior —en tots els sentits. Però aquest fet permet intuir també la possibilitat d'un camí invers, la possibilitat de models negatius, la possibilitat de la caiguda. És en aquesta concepció de la mediació que la "caiguda", en el seu sentit de pecat i mal, té un sentit ple³⁰⁶, ja que "caure" inclou una verticalitat, un anar de dalt a baix. Més tard parlarem d'"escàndol". Girard anomena aquesta concepció del desig i la imitació "transcendència vertical"³⁰⁷.

³⁰⁶ «Maria Stella BARBERI: L'homme de la chute, c'est l'homme.

René GIRARD: L'homme tout court. Il n'y a pas d'autre homme que l'homme de la chute. Au début, c'est la chute» (*Celui par qui le scandale arrive*, pp. 140-141).

³⁰⁷ La transcendència vertical s'entèn, *per oppositionem*, des de la transcendència desviada. En l'univers jeràrquic, la clau de l'ordre i del sentit —de la jerarquia— és Déu. Es tracta, doncs, d'una ordenació "vertical". Quan Déu desapareix ("l'home boig" de Nietzsche), l'element transcendent esdevé l'altre, aquella realitat externa a mi "que em dirigeix-a qui dirigeixo". És la transcendència desviada (el Pour-Autruï sartrèa): « La négation de Dieu ne supprime pas la transcendance mais elle fait dévier celle-ci de l'au-delà vers l'en

Aquesta transcendència vertical defineix una jerarquia, això és, una ordenació de la realitat segons la proximitat o llunyania del punt màxim. A mida que ens hi acostem, hi ha major realitat i major perfecció. A mida que ens n'allunyem, major irrealitat i major imperfecció. I allò que ens permet ascendir o descendir seguint aquest ordre és la imitació, correcta o incorrecta³⁰⁸. La jerarquia aquí dibuixada és ontològica, però també social, i inclús anatòmica (en el sentit que diem que el cap és millor —superior— que els peus). Aquesta, ja s'ha anat veient, és l'estructura de l'univers platònic, tensat entre la idea i la imatge. Però és també l'estructura eclesial, piramidal i estrictament jeràrquica, que té el seu origen en Déu. I, en conseqüència, és l'estructura imperial, que es copia de l'Església, en un conflicte de poder que marcarà la història d'Occident des de Constantí fins les terribles guerres de religió que assolaran Europa al segle XVII i que s'acabaran separant el poder civil del poder religiós (*cuius regio, eius religio*). També és la jerarquia que permet definir un ordre, una estructura definida, i per tant, *per negationem*, un desordre, un principi desestructurador. Aquest principi de tensió cap a l'ordre esdevindrà —ho veurem més endavant— la víctima sacrificial (els bessons, els malalts, els estrangers...: els diferents indiferenciables).

Idealitat del model, jerarquia, verticalitat... són elements que menen directament a la metafísica platònica. Ja n'hem parlat com a fascinació.

deçà. L'imitation de Jésus-Christ devient l'imitation du prochain» (*Mensonge romantique et vérité romanesque*, p. 86). Vegeu també la pàgina 352.

³⁰⁸ «Ce qui nous importe ici, c'est cette duplicité "interne" du *mimethai* que Platon veut couper en deux, pour trancher entre la bonne *mimesis* (celle qui reproduit fidèlement et dans la vérité mais se laisse déjà menacer par le simple fait en elle de la duplication) et la mauvaise, qu'il faut contenir comme la folie et le (mauvais) jeu» (J. DERRIDA, "La Double Séance", nota 8).

*MIMESI I RECIPROCIAT. RENÉ GIRARD I LA NOSTÀLGIA
COMUNITÀRIA DE TRANSCENDÈNCIA*

Ara podem recuperar la lectura de la caverna que hem apuntat abans des d'aquesta perspectiva de la mediació externa.

La caverna és una imatge extraordinària sobre la condició humana. Dibuixa un espai subterrani, que és imatge (còpia, imitació) de l'espai terrè, superior. A més, és un espai ordenat segons la imatge de la línia, ja comentada: en primer lloc, el que contempen els presoners: les ombres inestables d'objectes projectats pel foc cavernari, imitacions imprecises d'objectes que imiten objectes reals; aquestes imitacions són un segon nivell de realitat. El tercer nivell està fora de la caverna, i està integrat per les imatges reflectides (imitades) en bassiols o diverses superfícies; el darrer són els mateixos objectes reals, desdoblats en tot el seguit d'imitacions... Cada cosa ocupa el seu lloc, cada llum genera les seves ombres, els seus desdoblaments, les seves imatges. Els presoners contempen enganys com si fossin realitats, però és el que han de fer, el que es deriva de la seva condició de presoner. Només qui s'allibera, qui se'n salva, qui travessa la separació entre la caverna i el món exterior (el camí estret i angost, costerut i difícil) coneix la realitat i pot governar la ciutat (ser-ne el cap). Hi ha un dalt i un baix, i un camí que els comunica. Des de dalt, el coneixement i la veritat. Des de baix, la ignorància (el simulacre de coneixement) i l'engany (la imitació de la veritat). Cal saber que el món ideal és aquell al qual cal tendir, però al qual no tothom pot arribar. La vida cavernària és negativa; la vida terrena positiva. La primera, doncs, no té valor; la segona és valuosa. Cal desitjar la segona, somiar-la, imitar-la, per tal de superar la primera. Sortir de la caverna cap

a l'ideal, imitant l'ideal. Ser com Amadís, encara que els altres presoners prenguin per boig o malalt aquell que busca ser un altre millor³⁰⁹.

El model estructural que defineix aquest model de mediació, encara que Girard no en fa esment, és el de la caverna; el model de mediació, el platònic, en la mida que l'ideal ocupa un espai ontològicament allunyat; la societat que defineix, l'*Ancien Régime*, una societat jerarquitzada, estamental i ordenada; el fonament, la divisió d'allò real en una realitat negativa i en una realitat positiva, essent la primera una imitació (còpia, imatge) de la segona. A nivell antropològic, aquesta divisió s'estructura en l'ànima i el cos; la primera s'assembla al món de les idees, la segona al món de les coses. A nivell religiós, ho veurem més endavant, en recull les formes sacrificials, les estructures mítiques.

6.2.2. La mediació interna

«Per què, generalment, els nostres iguals, encara que no siguin intrínsecament dolents, són mals models? 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.»³¹⁰

«Les hommes qui ne peuvent regarder la liberté en face sont exposés à l'angoisse. Ils cherchent un point d'appui où fixer leur regards. Il n'y a plus ni Dieu, ni roi, ni seigneur pour les relier à l'universel. C'est pour échapper au sentiment du particulier que les hommes désirent selon

³⁰⁹ «Ce sont les plus enclins au mal ontologique qui s'efforcent de guérir Don Quichotte. Ce sont toujours les plus malades qu'obsède la maladie des *Autres*» (*Mensonge romantique et vérité romanesque*, p. 103).

³¹⁰ "El desig mimètic dins el soterrani", p. 7.

MIMESI I RECIPROCIAT. RENÉ GIRARD I LA NOSTÀLGIA COMUNITÀRIA DE TRANSCENDÈNCIA

l'Autre; ils choisissent des dieux de rechange car ils ne peuvent pas renoncer à l'infini.»³¹¹

«Derrière toutes les doctrines occidentales qui se succèdent depuis deux ou trois siècles il y a toujours le même principe: Dieu est mort, c'est à l'homme de prendre sa place.»³¹²

Sense cap tipus de dubte, la gran aportació de Girard en aquest àmbit és la de la mediació interna. Transformar el model en una realitat interior al subjecte és obrir el concepte de desig a un deversall de possibilitats extraordinari. Des de Cervantes, passant per Flaubert, l'heroi de la novel·la ha anat trobant el mitjancer en l'altre pròxim: la distància entre mitjancer i subjecte es redueix fins a eliminar-se³¹³. Així apareixen la vanitat d'Stendhal, l'esnobisme de Proust o el subsòl de Dostojevskij. Són tres formes de la mediació interna, tres formes progressives i cada cop més avançades: «L'homme du souterrain représente le dernier stade de cette évolution vers le désir abstrait.»³¹⁴

Aquesta veritat novel·lesca, que havia estat ocultada (*méconnue*), revela una mentida romàntica³¹⁵ (no es pot mantenir el joc de paraules del francès³¹⁶). És la novel·la, i no el sentiment, qui explica la veritat sobre

³¹¹ *Mensonge romantique et vérité romanesque*, p. 92-93.

³¹² *Mensonge romantique et vérité romanesque*, p. 83.

³¹³ Vegeu *Mensonge romantique et vérité romanesque*, p. 31.

³¹⁴ *Mensonge romantique et vérité romanesque*, p. 117.

³¹⁵ «Nous réserverons désormais le terme *romantique* aux oeuvres qui reflètent la présence du médiateur sans jamais la révéler et le terme *romanesque* aux oeuvres qui révèlent cette même présence» (*Mensonge romantique et vérité romanesque*, p. 39).

³¹⁶ De fet, tenim en català el terme *romanç*, que mantindria el joc de paraules, però que faria perdre a l'expressió valor semàntic: "romanç" no és sinònim de "novel·la".

l'home —sobre el desig. Així, podem parlar d'una mediació cartesiana (com abans hem parlat d'una mediació platònica), ja que és el subjecte el nus essencial del seu sentit (és interna). La mediació cartesiana respon a una societat entre iguals, en la qual les direccions es multipliquen. Tot desig està permès, i qualsevol pot ser objecte, rival o model. Hem parlat abans de la destrucció de la jerarquia. La transcendència es desvia, i l'altre esdevé realitat transcendent. De fet, el *Pour-Autrui* sartrèa heretarà moltes de les característiques del Déu cartesià³¹⁷. Com hem dit abans, «L'imitation de Jésus-Christ devient l'imitation du prochain.»

Es perd la verticalitat i predomina l'horitzontalitat, la relació entre iguals-diferents³¹⁸. És el *Nouveau Régime*, el regne de la burgesia, «la tèbia conformitat de l'utilitarisme»³¹⁹: el món modern.

No hi ha possibilitat de sentit, si l'altre és igual que jo però alhora n'és model. La imitació perd el seu valor, i serà substituïda per la innovació³²⁰. Cal innovar per tal de diferenciar-se, de trencar les normes, de no imitar:

«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

³¹⁷ Vegeu, en aquest sentit, el capítol segon de *Mensonge romantique et vérité romanesque*, titulat “Les hommes seront des dieux les uns pour les autres”.

³¹⁸ «...la democràcia, que sembla ser una organització política agradable, anàrquica i polícroma, que assigna igualtat de forma semblant a las coses iguals i a les desiguals» (*República*, 558c).

³¹⁹ Cfr. “El desig mimètic dins el soterrani”, p. 14.

³²⁰ Cfr. La conferència “Innovation et répétition” de 1989. Hem fet referència en un epígraf anterior.

MIMESI I RECIPROCIAT. RENÉ GIRARD I LA NOSTÀLGIA COMUNITÀRIA DE TRANSCENDÈNCIA

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'»³²¹

La clau de tot aquest procés és l'orgull. Vanitat, esnobisme i subsòl són formes diferents d'aquesta malaltia metafísica que és l'orgull.

« C'est évidemment l'orgueil, ce premier moteur psychologique, et bientôt métaphysique, qui gouverne toutes les manifestations individuelles et collectives de la vie souterraine. »³²²

« Au fond de toutes choses, il y a toujours l'orgueil humain ou Dieu, c'est à dire, les deux formes de la liberté. C'est l'orgueil qui maintient profondément enfouis les souvenirs gênants ; c'est l'orgueil qui nous sépare de nous-mêmes et d'autrui ; les névroses individuelles et les structures sociales oppressives sont essentiellement de l'orgueil durci, pétrifié.»³²³

El coneixement, la ciència, el progrés, la tecnologia, els guanys humanitaris, són fills d'aquest orgull que neix d'un cel despoblat. Davant la desaparició dels déus, de les referències, només queda l'individu i el seu desig³²⁴. Hi ha la permanent oscil·lació entre orgull i vergonya, que és el símptoma de la mediació interna; això és, que ens anem enfonsant dins del subsòl:

«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

³²¹ *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, p. 408.

³²² "Du double à l'unité", p. 56.

³²³ "Du double à l'unité", p. 109.

³²⁴ «L'homme qui se révolte contre Dieu pour s'adorer lui-même finit toujours par adorer l'Autre» ("Du double à l'unité", p. 76).

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.»³²⁵

La vanitat i l'esnobisme són formes anteriors al soterrani. Són manifestacions, cada cop més madures, de l'home del subsòl —de l'home modern. La vanitat, en el model d'Stendhal, l'*égotisme*, és un producte del somni de llibertat política contemporani. Una societat igualitària uniformitza les direccions del desig, de forma que qualsevol altre és alhora rival, model i objecte (la mediació interna).

L'únic referent es tanca en qui desitja: el meu desig és l'únic absolut, però al mateix temps em posa en mans de l'Altre (remarquem l'ús de formes sartrianes en aquest text) :

«Le vaniteux veut tout ramener à lui même, tout rassembler dans son Moi, mais il n'y parvient jamais. Il souffre toujours d'une 'fuite' vers l'*Autre*, par où s'écoule la substance de son être.»³²⁶

Pel que fa a l'esnobisme³²⁷, és la forma d'interpretar el desig metafísic que Proust proposa. L'esnob és aquell que vol fugir de la igualtat

³²⁵ *Mensonge romantique et vérité romanesque*, p. 89.

³²⁶ *Mensonge romantique et vérité romanesque*, p. 91.

³²⁷ Aquí oferim quatre definicions *oficials* del concepte. Noti's que la nostra prescindeix del concepte "imitació", que és clau per entendre el concepte d'esnob: «*Snob* noun a person with an exaggerated respect for high social position or wealth who seeks to associate with social superiors and looks down on those regarded as socially inferior. — ORIGINE late 18th cent. (originally dialect in the sense 'cobbler'): of unknown origin; early senses conveyed a notion of 'lower status or rank', later denoting a person seeking to imitate those of superior

assumint models de desigualtat, assumint rols que no li pertanyen, o que són absurds: «l'essence du snobisme est donc l'absurdité. Le snobisme commence à l'égalité» (*Mensonge romantique et vérité romanesque*, p. 98). La igualtat política, ideal, que de cap manera és una igualtat social, real. La burgesia defineix els seus estaments i defineix qui hi pertany a cada un, i en virtut de què. L'esnob imita les accions per a poder ser acollit, integrat a un cercle al qual no pertany. Allò més grotesc de l'esnob és que la seva enveja obre la porta a l'odi. És odiat pels que no són esnob, ja que «Nous sommes hostiles aux formes bourgeoises du désir métaphysique car nous y reconnaissons les désirs de nos voisins, et la caricature grimaçante de nos propres tentations» (*Mensonge romantique et vérité romanesque*, p. 104). Però també per aquells als quals vol tendir: «Il faut être snob soi-même pour souffrir du snobisme des Autres» (*Mensonge romantique et vérité romanesque*, p. 100). L'Altre, enlairat i allunyat del món real, es divinitza —es mitologitza³²⁸.

La mediació interna es manifesta, a nivell *romanesque*, en les diferents formes del desig metafísic: la vanitat, l'esnobisme i el subsòl.

social standing or wealth. Folk etymology connects the word with latin *Sine nobilitate* 'without nobility' but the firsts recorded sense has not connection with this» (*Oxford Dictionnary of English*); «*Snob* n. et adj. 1843 *le Snob*, sobriquet; mot anglais 'cordonnier' qui désignait en argot de l'université de Cambridge 'celui qui n'était pas de l'université'. Personne qui admire et imite sans discernement les manières, les goûts, les modes en usage dans les milieux dits distingués» (*Le Petit Robert*); «*Esnob* m i. f. Persona que és amatent a acollir tota novetat, pel sol fet que la seva adopció li sembla ésser un senyal de distinció, de bon gust, intel·ligència» (*Diccionari de l'IEC*); «*Esnob* (Del ing. *snob*) Persona que imita con afectación las maneras, opiniones, etc., de aquellos a quienes considera distinguidos» (*Diccionario de la RAE*).

³²⁸ Girard posa l'exemple de l'inici de *Jeunes filles en fleur* (o. c., p. 108).

Són tres formes per les quals es va obrint pas el fet de la mort de Déu, de l'absència de transcendència. Són tres nivells progressius d'endinsament en l'infern que significa el soterrani³²⁹:

«Le héros de roman est toujours l'enfant oublié par les bonnes fées au moment de son baptême. — Chacun se croit seul en enfer et c'est cela l'enfer.»³³⁰

«...descendre en soi, c'est toujours trouver l'autre, le médiateur, celui qui oriente mes désirs sans que j'en sois conscient.»³³¹

El jo no té cap direcció on adreçar-se, com al mig d'un mar sense horitzó, en la nit més intensa, quan cal encendre llanternes al migdia³³². L'horitzontalitat substitueix la verticalitat, i la jerarquia desapareix. La separació entre Jo i l'Altre és la línia assíptòtica, la frontera, que separa el subsòl de la superfície (*Jo sóc sol, ells són tots*). La vanitat i l'esnobisme esdevenen formes subterrànies, que només la novel·la entén i fa conèixer.

El camí que mena des de l'heroi cervantí a l'heroi del subsòl és un camí progressiu i de descens-interiorització, que recull la història del desig metafísic. Com hem vist, és la història de l'enfonsament en el soterrani que proclama Dostojevskij.

³²⁹ El primer capítol de "Du double à l'unité" es titula, precisament, "Descente aux Enfers". «Quand je parle d'"enfer métaphysique" dans *Mensonge romantique et vérité romanesque* c'est évidemment en référence à *La Divine Comédie*» (Achever Clausewitz, p. 345).

³³⁰ *Mensonge romantique et vérité romanesque*, p. 84.

³³¹ Achever Clausewitz, p. 40.

³³² És un referent obligat, en el context de la mort de Déu, el text de Nietzsche "L'home boig" (*La Gaia Ciència*, 125), ja recollit en la "Presentació".

Aquest soterrani és el catau, el refugi del protagonista. Allà construeix “el bell i el sublim”³³³, una realitat perfecta on la humanitat viurà en bondat i benestar. Però la realitat no és la del subsòl. L’Altre apareix constantment per tal d’entorpir els somnis del personatge subterrani: «Le héros souterrain règne sur son univers individuel, mais sa royauté est à chaque instant menacée par l’irruption d’autrui.» (“Du double à l’unité”, p. 63). La seva felicitat dissenteix de la felicitat dels altres homes, basada en el condicionament, en la regularitat, en la utilitat. En el benestar. Però alhora la vol, la desitja. Aquesta oscil·lació permanent entre orgull i vergonya, entre amor i odi, entre presència i absència, representa l’essència de la mediació interna, de l’home modern. En definitiva, de nosaltres. Caldrà llegir aquesta mediació des dels cercles que segueixen.

6.2.3. De la mediació externa a la mediació interna: de la caverna al soterrani

«Il [l’héroïsme] s’apparente à ce qu’on pourrait appeler un *modèle rationnel*. Ce modèle essaie de s’opposer au *modèle mimétique*, toujours bloqué sur une seule figure, devenue rivale ou obstacle. Le modèle rationnel ne peut pas faire obstacle au mimétisme. La loi de ce dernier est implacable, Clausewitz ne cesse de nous le rappeler. La distinction de ceux deux modèles témoigne du fait que nous sommes définitivement passés de la médiation externe à la médiation interne.»³³⁴

³³³ I és que com ja hem citat, «Le réel n’est jamais beau».

³³⁴ *Achever Clausewitz*, p. 232. Cfr. també: «Ce qui est significatif des temps modernes, c’est que l’éventail des modèles parmi lesquels se fait le choix est beaucoup plus large. Même s’il y a entre les hommes de grandes différences de pouvoir d’achat, il n’y a plus parmi nous de différence de *caste* ou de classe au sens traditionnel. Toute médiation externe s’est effondrée. Les gens appartenant au plus bas niveau social désirent ce qu’ont les gens au plus haut niveau. Ils pensent qu’ils devraient posséder ces mêmes choses, ils sont

«Au cours de son histoire, l'individualisme occidental assume peu à peu les prérogatives qui étaient celles de Dieu dans la philosophie médiévale. Il ne s'agit pas là d'une simple mode philosophique, d'un engouement passager pour le subjectif ; il n'y a plus, depuis Descartes, d'autre point de départ que le *cogito ergo sum*. [...] L'idéalisme absolu et la pensée prométhéenne pousseront le cartésianisme jusqu'à ses conséquences extrêmes.»³³⁵

«En réalité le problème n'est pas seulement de la naissance de l'égalitarisme, mais de la fin de la hiérarchie, pure ou médiatisée: un changement dans les valeurs.»³³⁶

Fins aquí hem presentat dos models de comprensió de l'home a partir de la realitat subterrània. Són, d'alguna manera, dos models oposats, que convergeixen en el desdoblament. Hi ha un dalt i un baix, que tenen ressons diferents. El dalt platònic és el lloc del sentit i de la racionalitat; el baix, la caverna, és el de la mentida i la irracionalitat. L'home del soterrani se sent segur en el seu soterrani; el savi platònic malda per sortir-ne i detesta el retorn. Hi ha una connexió entre la caverna i el soterrani, i és que ambdues parlen de la mateixa realitat humana, encara que capgiren el seu significat.

Ara bé, la caverna platònica ha quedat revestida d'infern, i l'infern ha deixat pas al soterrani. Intentarem explicar, de forma succinta, aquest procés. No es tracta de fer una investigació històrica sobre l'origen antropològic o etnològic de l'estructura infernal (també, és clar, es podria

harcelés par la même publicité, alors que, dans le passé, l'égalité dans le désir restait sans doute inconcevable» (*Les origines de la culture*, p. 68-69).

³³⁵ "Du double à l'unité", p. 78.

³³⁶ LOUIS DUMONT, *Homo hierarchicus*, Paris: Gallimard (édition «Tel»), 2001, p. 28, nota 5^b.

fer un estudi psicoanalític), sinó de posar en relació dues estructures subterrànies que tenen força punts de connexió. No es tracta, tampoc, de fer un estudi teològic de l'infern, ni d'enfrontar-se als dogmes. Si Girard diu que «...ce n'est pas de la philosophie ici que nous faisons», nosaltres podem dir, segurament amb la mateixa impunitat: «...ce n'est pas de la théologie ici que nous faisons».

El món del subsòl platònic —el món cavernari— té un vessant cosmològic, en la mida que assenyala un dalt i un baix jerarquitats i separats; un vessant escatològic, ja que sortir de la caverna és alliberar-se de la corporalitat, això és, morir (el Sòcrates del *Fedó*) i ingressar en la vida superior; un vessant ètic i un vessant polític, inseparables, puix que qui abandona la caverna ha de tornar per ensenyar als presoners quin és el camí de sortida —de salvació. Hi ha una realitat subterrània —inferior— que és la realitat de la falsedat i de la ignorància, de la visió i del cos, del poble i la injustícia; i per tant hi ha una realitat superior, que n'és contrària: de la veritat i la saviesa, de l'intel·ligible i de l'ànima, del governant i de la justícia. En definitiva, hi ha el món de la tenebra i el món de la llum. I, així, tota la realitat va ocupant diferents graus entre la llum més absoluta i la foscuria més radical, entre l'Empiri i el Tàrtar, entre el màxim enlairament i la màxima devallada, la salvació o la condemna³³⁷. La realitat, doncs, com l'arc o la lira (estrafent Heràclit)³³⁸ està tensada entre

³³⁷ Plató va repetint en els mites escatològics, especialment el del *Fedó* i els del *Gòrgias*, que el Tàrtar és lloc de càstig per aquells “que apareixeran com sense remei” (*Fedó*, 114e), mentre que a l'Empiri (illa del Benaurats), s'adrecen a aquells que s'han dedicat al (re)coneixement. La resta d'homes ocupa un espai intermig, on el dolor esborrarà les faltes comeses, i podran tornar al món dels vius amb un nou cos.

³³⁸ DK, Fr 51: «No entenen que el diferent amb ell mateix concorda: harmonia tibant, com a l'arc i la lira.»

dos principis contradictoris. L'un reclama la lleugeresa, l'altre la pesantor. Però la realitat final d'ambdós moviments és la immobilitat (així com l'ull perd la visió tant davant la llum màxima com en la tenebra màxima)³³⁹.

Però, d'altra banda, la caverna platònica és una imatge de la situació dels homes: els homes estan presos de la seva mateixa naturalesa, i ni ho saben, ni ho volen saber. El seu benestar depèn de la seva ignorància (com Narcís, sentenciat a viure mentre no es conegui). Viure —les cadenes dels presoners cavernaris— significa negar la veritat, posar-s'hi d'esquenes. Per això, la caverna significa la forma inferior de vida de la majoria dels homes-ciutadans. D'esquenes a la llum, només poden veure ombres, tenebres.

El resultat de la concepció platònica és una realitat jerarquitzada, ordenada, graduada, del més al menys, de l'ú al múltiple. Però també és una jerarquia entre els homes, dins la societat, i en el mateix home. Home, estat i cosmos estan sotmesos a un mateix principi d'ordre, que és la gradació des de les idees (i la idea de bé per sobre de tot) fins a les coses (amb les imatges d'imatges com a ínfim grau de realitat). Aquesta gradació, aquesta jerarquia té com a fonament la distinció entre la part i el tot. Cada part *participa* del tot, i per tant no és un tot. Així, la jerarquia del cosmos ressona en la jerarquia de la societat, i ressona en la jerarquia de l'home. Dit en negatiu: l'home malalt (presoner, cavernícola —ara sí) construeix ciutats malaltes que emmalalteixen l'univers:

«...l'État n'est pas analysé ni examiné, il est *produit*, comme l'est le cosmos du *Timée*. Et la création n'émerge pas seulement de l'âme,

³³⁹ Ens acostem al que Friedländer anomena "arrheton": el principi que s'esmuny a la paraula i a la raó, però des del qual emanen tota paraula i tota raó. L'indicible, "l'enlluernadora tenebror" del Pseudo-Dionís.

*MIMESI I RECIPROCIAT. RENÉ GIRARD I LA NOSTÀLGIA
COMUNITÀRIA DE TRANSCENDÈNCIA*

elle prend aussi la forme d'une âme qui se configure elle-même dans ce qui a été produit. De même qu'il n'y a que de l'âme, d'une manière générale, qui soit capable de saisir et de configurer le cosmos —dans la mesure où l'âme même, en tant qu'âme du monde, traverse le cosmos en le produisant—, de même l'État n'acquiert d'effectivité en l'esprit qu'en devenant lui-même âme, quand cette dernière le pénètre, lui insufflant une nouvelle vie. Et les forces de l'âme, elles, deviennent copie de l'État. L'analogie entre l'État et l'âme s'étend bien au-delà de la première construction [...] Seule l'âme relie l'État à l'Idée. Justice, État, âme et Idée: quatre formes qui s'extraient à tour de rôle de la totalité une pour se rassembler à nouveau dans l'unité. Cela ne fait aucune différence que je décrive le cercle vers la gauche ou vers la droite: la justice conduit dans l'État, l'État conduit dans l'âme, l'âme conduit jusqu'à l'Idée; ou bien, en diagonale: la justice conduit dans l'âme, l'âme conduit vers le haut, jusqu'à l'Idée, et l'Idée mène dans l'État. Et le "mythe", quant à lui, croît à partir de l'oeuvre entière; dans la mesure où il vient en conclusion de l'ensemble, il est comme le fuseau de Nécessité, en laquelle l'unité de ces quatre éléments décrit des cercles concentriques.»³⁴⁰

No és debades que el *Timeu*, argumentalment, vagi a continuació de la *República*³⁴¹, i que comenci per la producció de l'univers i acabi amb les ciutats malaltes que les malalties humanes (especialment les de l'ànima, i sobretot la ignorància) produeixen³⁴².

³⁴⁰ K. REINHARDT, o. c., p. 113-114.

³⁴¹ «SÒCRATES: Ho accepto. Ahir el més important del que us vaig dir de l'Estat fou el que a mi em sembla sobre quin hauria d'ésser el millor govern i amb quina mena d'hommes es podria aconseguir» (*Timeu*, 17c).

³⁴² «Hem de concedir que una de les malalties de l'ànima és la demència i que aquesta és de dues menes: la bogeria i la ignorància...» (*Timeu*, 86b).

Ara bé, aquesta estructura de justícia i coneixement absorbirà, en un procés llarg i complex, elements del judaisme i, sota la forma del cristianisme, transformarà la caverna en infern. “Infern” té el seu origen en el llatí, i significa “allò inferior, allò que està a baix, al dessota”. Aquesta semàntica topogràfica anirà esdevenint ètico-política (una cosa semblant, però des del punt de vista cronològic, passarà amb el terme “escatològic”): l’infern és la realitat que ocupen els últims de la cadena, de l’ordre jeràrquic, els inferiors. Però el cristianisme, l’imperi de Crist, no pot acceptar aquesta desposseïció flagrant amb alguns dels fills del mateix Pare. Els inferiors no poden ser els desposseïts, que comparteixen el mateix exili dels fills d’Eva, la mateixa vall de llàgrimes, sinó aquells que no accepten el poder i la voluntat de Déu, manifestat en la seva Església. És a dir, els violents, els superbs, els egoistes, els orgullosos,... No és la riquesa o la pobresa, la salut o la malaltia allò que jerarquitzava els ciutadans, sinó la seva pertinença al pecat. Aquests, els pecadors, que no accepten la llei, que la desafien, que la vulneren, són els que Déu *castigarà*, segons la concepció sacrificial —arcaica— del Judici. Són els que ocuparan el lloc més inferior, més *infern*. És ben coneguda la crítica que fa Nietzsche a aquesta posició (*La genealogia de la moral*), especialment a partir de textos de Tertul·lià i de Tomàs d’Aquino, que posen en l’infern no el lloc de la justícia i la retribució, sinó el lloc de la venjança (que és la forma més negativa de la justícia i la retribució). Així, l’apologeta explica en un text encès que els que han torturat i destrossat als cristians seran torturats i destrossats a l’infern; els que han contemplat la seva victòria contra víctimes innocents, seran tal vegada víctima de suplicis inimaginables; o recull també una cita de Tomàs d’Aquino: «Beati in regno caelorum videbunt poenas damnatorum, ut beatitudo illis magis complaceat» (*Summa Theologica*, Suppl q 94, a1)³⁴³. L’infern, equiparable

³⁴³ Per les dues citacions, vegeu F. NIETZSCHE, *La genealogia de la*

al Tàrtar, però també a la caverna. Lloc de càstig, de presó, de patiment, de venjança, de condemna per tots aquells que han rebutjat la salvació que se'ls ha ofert per aquell que és «la llum que resplendeix en la foscor» (Jo 1,2), i que, venint des de fora de la caverna, ha compartit amb els homes els enganys cavernaris.

Ambdues realitats —infern i caverna— reclamen una estructura jeràrquica, a la qual sustenten —en són la base—. Dit d'una altra manera, reclamen una realitat transcendent des de la qual tot pren sentit i significat. Si tot és reflex, cal que quelcom sigui original.

Aquesta necessitat de transcendència que té l'infern és una necessitat religiosa: Déu, la realitat divina, és allò transcendent. És la pedra de toc de tot el sistema, allò que l'aguanta i el sosté, allò que li permet ser plàsticament immòbil. A partir de Déu —en aquest sentit equivalent al bé platònic—, s'estructura l'Estat (l'Església, la lluita entre l'*Imperium crucis* i l'*Imperium gladii*, entre l'emperador i el papa, entre la santa Jerusalem i la meretriu Babilònia), la societat, la justícia i l'home. D'alguna manera, la violència i la veritat. L'estructura de desdoblament es torna a reproduir en la lluita entre la salvació i la condemna, entre el bé i el mal. Però ara pren com a escenari la llibertat, que és la condició del pecat i, per tant, de la salvació.

L'estructura infernal, que el cristianisme manlleva alhora del món grec i del món jueu, ocupa la part inferior (com el seu nom indica) de la jerarquia. El descens de Dante als Inferns, o el d'Orfeu, o el del mateix Crist signifiquen aquest reconeixement d'una realitat que habita permanentment en la tenebra més pregonada, però que no per això no

existeix. O millor: existeix com a tenebra, que no és més que absència de llum. L'absent es fa present com a absent. El *Pierre* sartreà.

Però quan la jerarquia es trenca, es desacorda (i aquest mot recull el seu valor musical), de sobte desapareix la verticalitat i el món apareix en una esfereïdora horitzontalitat sense fites, sense direccions definides. I un dels principals responsables d'aquest desacord és el cristianisme i el seu anunci que la víctima és innocent, i que Jesús és l'última víctima del desconeixement d'aquest fet, que ha quedat sebollit dins del món mític. Que, per tant, el sacrifici és un engany (recordem la seriació desig-culpa-unanimitat-sacrifici). Paradoxalment, el cristianisme i aquesta revelació obren les portes a la proclama de la mort de Déu. Aquestes constatacions travessen tota l'obra de Girard, en especial *Je vois Satan tomber comme l'éclair*. Parla aquí que la nostra civilització, nascuda a partir de l'ensulsiada de l'*Ancien Régime* (la destrucció de la jerarquia) que, com hem vist, és la que té una major cura de les víctimes, és a dir, la que té una major visió que la víctima no és mereixedora d'un càstig, o que respon a un disseny sacrificial reparador, sinó que és qui rep els cops d'un sistema injust³⁴⁴. Invoca en reforç d'aquesta idea el text de Mt 25, 34-40 (o.c., p. 213).

La víctima és innocent, i el desig no té direccions privilegiades, com hem explicat abans. És l'experiència nietzscheana de l'home boig (aforisme 125 de *La Gaia Cència*). La mort de Déu significa la pèrdua radical del sentit, l'enfonsament en el no-res més radical, la negror, la pèrdua d'horitzons, la nit i el fred d'un món despoblat de direccions i de sentit. Han desaparegut les estrelles: és el *desiderium*: les mans buides i la boca seca. Com el viatger que ha perdut qualsevol referència, ens

³⁴⁴ Vegeu, especialment, el capítol XIII: "Le souci moderne des victimes".

desancorem del passat, del sòl, de tots els sols; ens movem en totes les direccions, però sense rumb. La mort de Déu obre a una infinitud de possibilitats que anul·len el sentit de les nostres accions, de les nostres decisions. Si no hi ha Déu, no hi ha infern, o només hi ha infern. L'home del subsòl és el fill d'una caverna, que ja no és reflex de res. Només hi ha un original, que no volem veure perquè ens atemoreix i ens fastigueja. Aquesta és la situació de l'home modern. Sense referents, en crisi permanent, buscant un sentit que sap que no trobarà, envoltat d'enemics que li enterboleixen la visió i la decisió, empresonat en una realitat que no s'estima, buscant en solitud la felicitat, una felicitat que depèn dels altres. És el sentiment de bastardia:

«Méditer sur les relations du père et du fils, c'est donc méditer, une foi de plus, sur la structure souterraine, sur les relations avec le rival haï qui est également le modèle vénéré, mais c'est appréhender cette structure à un niveau vraiment originel. [...] La bâtardise est la consécration légale et sociale d'une séparation dans l'union et d'une union dans la séparation qui caractérise le rapport du père et du fils, même légitime ; la bâtardise peut donc symboliser et ce rapport et la vie souterraine tout entière qui est le fruit de ce rapport. On retrouvera chez Sartre ce symbole.»³⁴⁵

Per això l'Altre s'integra en aquesta realitat que és l'infern: «L'enfer ce sont les autres» ens diu Sartre al final de *Huis-clos*; «La vida col·lectiva és l'infern» ens diu Merleau-Ponty³⁴⁶; «Chacun se croit seul en enfer et c'est cela l'enfer» ens diu Girard³⁴⁷. Per això el sentiment

³⁴⁵ «Du double à l'unité», 91.

³⁴⁶ «Nota sobre Maquiavel» p. 198, a *Elogi de la filosofia i altres assaigs*, Ed.Laia, Barcelona 1988.

³⁴⁷ *Mensonge romantique et vérité romanesque* p. 84.

d'absurd, de ser sobrer. Per això Kafka aconseguix sacsejar-nos. Només hi ha consol en el món imaginari del subsòl. *Le réel n'est jamais beau*. I això exigeix solitud, però alhora significa l'amenaça dels altres, sempre absents, però sempre presents. El soterrani és l'infern sense transcendència, com la caverna era un soterrani amb transcendència. Per això, al cap i a la fi,

«El soterrani no s'atura pas aquí. Allò que s'entesta a mostrar de fet és que l'infern existeix de veritat. L'infern no és pas una ficció de la imaginació humana, encara empresonada dins la seva ganga arcaica. La combinatòria dostojevskiana d'obstacles i models és una versió terrestre de l'infern, la significació religiosa del qual resta per definir.»³⁴⁸

En definitiva, això és el que vol dir el «Si Déu fos mort, tot seria permès» de Dostojevskij, que Sartre defineix com el «punt de partida de l'existencialisme»³⁴⁹. No hi ha actuació correcta o incorrecta, bona ni dolenta. Però malgrat tot afirmem la llibertat («estem condemnats a ser lliures», en l'oxímoron sartreà). Ara bé, és una llibertat buida, sense direccions, una planúria il·limitada on tots els camins estan per fer, on l'únic camí que té sentit és el que es recorre des de la imaginació —des del subterrani. I que és transitable mentre no topa amb la realitat. Aleshores s'esmicola i es destrueix, deixant *la bouche sèche et les mains vides*.

Com queda, doncs, el soterrani? Què té que el diferenciï de la caverna? Són realment dos models oposats o un mateix model invertit?

³⁴⁸ “El desig mimètic dins el soterrani”, p. 13.

³⁴⁹ A “L'existencialisme és un humanisme” p. 52, dins *Fenomenologia i existencialisme*, ed Laia, Barcelona 1982.

«La volonté d'autonomie engendre l'esclavage mais l'homme du souterrain ne le sait pas, il ne veut pas le savoir. Nous ne le savons pas non plus, ou nous ne voulons pas le savoir. Il est donc vrai que nous ressemblons à l'homme du souterrain [...] Le souterrain est la vérité qui se cache derrière les abstractions rationalistes, romantiques ou "existentielles". Le souterrain est l'aggravation d'un mal préexistant, c'est une prolifération cancéreuse de cette métaphysique qu'on avait crue supprimée. Le souterrain n'est pas la revanche de l'individu sur la froide mécanique rationaliste. [...] Le héros souterrain témoigne, à sa façon, de la vocation véritable de l'individu. Il témoigne plus vigoureusement, en un sens, que s'il était moins malade. Plus le désir métaphysique se fait atroce plus le témoignage se fait insistant. Le souterrain est l'image renversée de la vérité métaphysique. Cette image se fait plus nette à mesure qu'on s'enfonce dans l'abîme.»³⁵⁰

El soterrani és la imatge capgirada de la veritat metafísica. Queda força clar. En Plató, la veritat metafísica és el món del sol, contra el món del foc. Hi ha un món de coses, d'objectes, de realitats, i un món de còpies, d'imatges, d'irrealitats. L'home està lligat a aquest segon món, esperant que algú li imposi la justícia. Aquest algú s'ha desfet dels lligams que el subjectaven a la caverna i ha sortit fora, iniciant un camí d'ascens, un camí eròtic i dolorós cap a la veritat —les coses que són. La resta dels homes ha quedat pres en aquesta morada subterrània, lligats al terra i obligats a fixar la mirada en les projeccions que van apareixent a la paret, en el convenciment que les ombres són la realitat. Allò que lliga els homes a la caverna és la seva corporalitat, el seu desig, la seva mateixa naturalesa, que no deixava enlairar-se la biga alada i la precipitava contra el terra. Així, en efecte, el soterrani —la caverna— és la imatge capgirada de la veritat metafísica.

³⁵⁰ *Mensonge romantique et vérité romanesque*, p. 312-314.

Què passa a Dostojevskij? Aquí la veritat metafísica és que no hi ha doble realitat. O que aquesta doble realitat té una de les parts en l'interior, en la subjectivitat, en allò que podem anomenar l'imaginari. Que allò que és vertader, real, és el desig, la violència, la competència. I davant d'això, la sortida és l'amagatall subterrani, el catau imaginari del bell i del sublim, on tot és perfecte i com ha de ser. És el món que hauria d'estar fora de la caverna. Però en la modernitat, fora de la caverna hi ha el no-res, la desesperança, l'infern. En la pèrdua de la transcendència, allò que és amable és allò irreal. Per tant, només hi ha realitat cavernària, amb homes encadenats al seu desig, i homes que, amagant-se, s'enganyen construint palaus de cristall.

No hem d'oblidar, finalment, que quan hem parlat de la caverna hem parlat de naixement. En Plató, l'home que surt de la caverna neix al coneixement. En Dostojevskij, l'home del subsòl és un insecte, un ratolí: criatures subterrànies, que poblen l'infern metafísic i estètic³⁵¹. Un objecte de laboratori. O també un avortó: «Hem nascut morts, de fet, ja fa molt de temps que naixem de pares que no estan vius, i això cada vegada ens

³⁵¹ «El infierno no sólo es ético o religioso, también es infierno estético. Estamos inmersos en el mal y en el pecado, pero también en la fealdad. El terror de lo informe y de la deformidad, de la vulgaridad y de la atrocidad lo tenemos a nuestro alrededor representado en una gran cantidad de figuras. Es a este infierno de lo bello adonde queremos descender ahora, y es imposible hacerlo sin introducirnos al mismo tiempo en el infierno del mal, en el infierno real, porque lo feo más feo no es aquello que nos repugna por naturaleza —pantanos, árboles retorcidos, salamandras y sapos, monstruos marinos que nos miran con ojos desencajados, enormes paquidermos, ratas y simios—, sino el egoísmo que manifiesta su locura en los gestos pérfidos y frívolos, en las arrugas de la pasión, en la mirada torva del ojo y del crimen» (ROSENKRANTZ, K: *Estética de lo feo*, 1852. Citat per ECO, U: *Historia de la belleza*, pp. 135-36).

agrada més. Hi comencem a trobar el gust. Ben aviat inventarem la manera de néixer de les idees.»³⁵²

Ens queda per definir quin és el procés pel qual es passa d'una concepció a l'altra —o pel qual es capgira la caverna per transformar-la en soterrani. Hi ha un fet important, que és la mort de Déu, proclamada per Nietzsche. Però aquest fet només és possible en el context del cristianisme.

« C'est le Dieu unique de la tradition judéo-chrétienne qui donne sa qualité particulière à l'individualisme occidental. Chaque subjectivité doit fonder l'être du réel dans sa totalité et affirmer *je suis celui qui suis*. La philosophie moderne reconnaît cette exigence lorsqu'elle fait de la subjectivité la source unique de l'être, mais cette reconnaissance reste abstraite. Nietzsche et Dostoïevski sont seuls à comprendre que la tâche est proprement surhumaine, bien qu'elle s'impose à tous les hommes. L'autodivinisation, la crucifixion qu'elle implique, constituent la réalité immédiate, le pain quotidien de tous les petits bureaucrates pétersbourgeois qui passent sans transition de l'univers médiéval au nihilisme contemporain. — Il s'agit de savoir, en effet, *qui* sera l'héritier, le fils unique du Dieu mort. Les philosophes idéalistes croient qu'il suffit de répondre MOI pour résoudre le problème. Mais le Moi n'est pas un *objet* contigu à d'autres Moi objet ; il est constitué par son rapport à l'Autre et on ne peut pas le considérer en dehors de ce rapport. C'est ce rapport que vient forcément empoisonner l'effort pour substituer au Dieu de la Bible. La divinité ne peut échoir ni au Moi, ni à l'Autre ; elle est perpétuellement débattue entre le Moi et l'Autre ; c'est cette divinité problématique qui charge de métaphysique souterraine la sexualité,

³⁵² *Apunts del subsòl*, final.

l'ambition, la littérature, en un mot, toutes les relations intersubjectives. »³⁵³

I és que la mort de Déu només pot tenir importància en un context més gegantí, que és la història de l'encarnació. Déu es fa home en Jesucrist, que mor a la creu i que ressuscita d'entre els morts per retornar al final del temps. Aquest fet, simplement explicat, és l'acte fundacional i final d'Occident. L'Occident és cristià³⁵⁴, i això significa que ha integrat dins seu aquesta confessió de fe que acabem de resumir. El que més fascina d'aquesta història és que aquest element original conté en si mateix l'element final. El cristianisme anuncia el seu acabament, el seu final. I, per tant, l'acabament i el final d'Occident.

En el context que ens ocupa, el cristianisme ve a ser la frontissa que permet passar de la mediació externa a la mediació interna, de la societat jeràrquica a la societat igualitària, de la caverna al soterrani.

Hi ha una certa connexió, una certa proximitat semàntica entre "mediació externa"- "jerarquia"- "caverna", com la hi ha també entre "mediació interna"- "igualtat"- "soterrani". Entendre aquestes connexions ens ha de permetre dibuixar amb més precisió aquesta funció de frontissa.

6.2.3.1. "mediació externa" / "jerarquia" / "caverna"

La societat jeràrquica és una societat ordenada de forma vertical, des de la màxima responsabilitat i servei (el governant) al poble. La divisió és estamental, i els estaments són estancs. S'hi forma part per naixement.

³⁵³ "Du double à l'unité", p. 78-79.

³⁵⁴ «Le monde chrétien a été successivement féodal, aristocratique, bourgeois et aujourd'hui populaire» (*Celui par qui le scandale arrive*, p. 119).

El poder emana des de la realitat transcendent i es va perdent a mida que s'acosta al punt més baix. Com la llum. El poble no pot conèixer la veritat, sinó simulacres de veritat. La veritat és dolorosa, restrictiva, incomoda. Recordem els presoners de la caverna platònica. L'obligació de protegir i tenir cura del poble també inclou la de salvar-lo de la veritat. En el centre de la caverna platònica s'aixeca la figura del Gran Inquisidor, tal com l'entén Dostojevskij. Tota mediació ocupa un estadi extern. En el món feudal, per exemple, rep el nom de "vassallatge". Subordinació i ordre. Cada cosa ocupa el seu lloc, i així rep el seu nom. L'estructura dels vivents i de la realitat està en la ment del Creador, i per això entendre aquesta estructura significa entendre el mateix Déu. Linneus. Newton. Hobbes. La novel·la de cavalleria. El sant Graal. Don Quijote. La realitat inferior ha de tenir una semblança amb la realitat superior, i això la fa desitjable. La realitat inferior imita la realitat superior. Intentar abastar allò que és superior, imitar-ho, mirar cap amunt, és la forma humana de ser millor, encara que l'ideal sigui sempre inabastable. L'imperi ha de tenir una forma sagrada. Carlemany és coronat emperador per Lleó III el Nadal de l'any 800³⁵⁵. Cada part ocupa el seu lloc dins del tot. Quan la part enfolleix, s'irrita i es nega a la funció que se li ha donat, entra en conflicte amb el tot i esclata com a violència. La part enfollida s'ha d'extirpar abans que acabi amb el tot. Es dibuixa també l'estructura sacrificial en aquesta primera dimensió.

6.2.3.2. "mediació interna" / "igualtat" / "soterrani"

La societat igualitària és una societat ordenada de forma horitzontal, compartint per igual la responsabilitat i servei el governant i el poble. La divisió és classista, i les classes són permeables. S'hi forma part

³⁵⁵ *Cfr. Achever Clausewitz, p. 340 i ss.*

per posició social, normalment vinculada a la riquesa. El poder pertany al poble de forma uniforme i indiferenciada. Com l'aigua. El poble ha de conèixer la veritat, que depèn de si mateix. La veritat és amable, alliberadora, còmoda. Recordem l'ésser malvat i cruel que habita el soterrani. L'obligació de protegir i tenir cura del poble també inclou fer-lo partícip de la veritat. En la caverna platònica ha perdut el món exterior; la realitat projectada és l'única existent, i el recurs ara està en la imaginació, en la subjectivitat. La mediació és interna: l'altre és model i rival. L'aristocràcia odia la burgesia, però vol els seus diners. La burgesia odia l'aristocràcia però vol el seu estatus. La burgesia odia el proletariat però el necessita per enriquir-se. El proletariat odia la burgesia però desitja tenir poder econòmic. Coordinació i caos. Cada cosa busca el seu lloc, i així té la seva utilitat. L'estructura dels vivents i de la realitat està en la ment del científic, i per això entendre aquesta estructura significa un acte d'orgull i d'humanitat. Darwin. Galileu. Tocqueville. La novel·la picaresca³⁵⁶. La supervivència. Don Pablos. La realitat inferior no pot tenir cap semblança amb la realitat superior, perquè aquesta no existeix. La realitat inferior no imita cap realitat superior. Es cerca la diferència i s'aconsegueix per la innovació. El sistema de govern és democràtic. Napoleó s'autoproclama emperador el 1801 davant Pius VII³⁵⁷. Cada part es guanya el seu lloc dins del tot, és empresa personal i lliure. El sistema polític ha de garantir la llibertat dels ciutadans, i ha d'eliminar tot allò que significa obstacle o

³⁵⁶ La novel·la picaresca pot ser entesa com la rèplica al *Quijote*. La realitat és la mateixa, però el cavaller la veu des de l'ideal i el *pícaro* la veu des de la mundanitat més cruel i rigorosa. Podria ser interessant fer un estudi des de la mimesi del gènere picaresc. La síntesi dels dos mons és el *Pickwick* de Dickens.

³⁵⁷ Cfr. *Achever Clausewitz*, p. 340 i ss

conflicte, però sense perdre de vista que la subjectivitat significa conflicte, d'un caràcter cada cop més econòmic³⁵⁸.

Com es pot apreciar, es tracta de dues realitats antitètiques, oposades. I el cristianisme marca la transició de l'una a l'altra i, a més, dóna sentit a la segona. Per tant, el cristianisme ha de contenir en si elements que pertanyin a les dues realitats. Cal una nova forma de mediació, que reculli l'una i l'altra. Vegem-ho ara.

6.3. LA MEDIACIÓ ÍNTIMA

Aquesta forma de mediació apareix o, millor, s'insinua a l'obra final de Girard:

«R. GIRARD: [...] Échapper au mimétisme, étant donné ce que c'est devenue son emprise croissante, est le propre des génies et des saints. Se situerait ainsi dans l'ordre de la charité, celui qui serait passé de la tentation héroïque à la sainteté, du risque de régression, inhérent à la médiation interne, à la découverte d'une médiation qu'il faudrait appeler...

B. CHANTRE: "Intime"?

R. G.: Pourquoi pas. "Médiation intime" (au sens du *Deus interior intimo meo* de Saint Augustin), dans la mesure où elle suppose une inflexion apportée à la médiation interne, toujours susceptible de dégénérer en mauvaise réciprocité. Cette "médiation intime" ne serait autre que l'imitation du Christ, qui constitue une découverte anthropologique essentielle. "Imitez-moi, dit saint Paul, car j'imité le Christ." Cette chaîne est celle de l'indifférenciation positive, la chaîne de l'identité. Le discernement du bon modèle devient alors la chose essentielle. On imite moins le Christ qu'on ne s'identifie à celui qui, dans

³⁵⁸ Cfr. DUPUY, J.P. I DUMOUCHEL, P.: *L'Enfer des choses. René Girard et la logique de l'économie*. Du Seuil, Paris 1976.

les textes apocalyptiques, aura été le Christ. Imiter le Christ, c'est s'identifier à l'autre, s'effacer devant lui.»³⁵⁹

El centre de tot plegat és Crist. I no és només un centre temàtic, sinó un centre còsmic i universal. Un Pantocràtor. Un *imperator mundi*. Però alhora humà, sorprenentment humà. Vegem com ho expressa sant Pau:

«Tingueu en vosaltres els mateixos sentiments que tingué el Crist Jesús, el qual, essent de condició divina, no cregué haver-se d'aferrar gelosament a la seva igualtat amb Déu, sinó que s'anorrea prenent la condició d'esclau, esdevingut semblant als homes. I, trobat en el seu capteniment com un altre home, s'humilià fent-se obedient fins a la mort, i una mort de creu. És per això que Déu l'ha exaltat extraordinàriament i li ha concedit aquell nom que està per damunt de tot altre nom, a fi que al nom de Jesús *dobleguin el genoll tots els qui són del cel, de la terra i de l'infern, i tota llengua confessi* que Jesucrist és Senyor, a glòria de Déu Pare.»³⁶⁰

En Crist Déu es fa igual a l'home. Blasfèmia o follia³⁶¹, Déu vol fer-se intimitat profunda amb la realitat humana. Es tracta d'un fenomen mimètic d'una densitat inigualable. L'amor de Déu té tanta força que pren la naturalesa de l'estimat, per ser com ell, per travessar la seva realitat. De ser una realitat externa, transcendent, es transforma en realitat interna, sense deixar la seva condició divina. Així ha de néixer la "nova subjectivitat" que hem citat abans³⁶². Aquesta nova subjectivitat ha de permetre el trobament amb Déu o l'allunyament de Déu. És en aquest

³⁵⁹ *Achever Clausewitz*, p. 235.

³⁶⁰ FI 2, 5-11.

³⁶¹ *Cfr.* 1Cor 1, 17-25

³⁶² *Cfr.* cita de la pàgina 97 de "Du double à l'unité"

sentit que podem parlar d'aquest tercer model de mediació, la mediació íntima. De fet, aquest concepte només apareix a *Achever Clausewitz*. Crist és el model, el mitjancer. No hi ha rivalitat. Però està en aquest punt de llunyania i proximitat tan mimètics. Recordem el punt fix pascalià: «Imiter le Christ en maintenant autrui à la juste distance, c'est sortir de la spirale mimétique: *ne plus imiter pour ne plus être imité.*»³⁶³

I sortir de l'espiral mimètica és aturar l'apocalipsi, aturar la violència, formar part de l'exèrcit de la veritat en l'extranya i llarga guerra que manté amb la violència... Sortir de l'espiral mimètica és enganyar Satan amb la creu, és il·lusionar-lo amb una victòria que és la seva derrota, és destruir els Principats i les Potestats que governen el món, és aturar la pujada als extrems³⁶⁴. Sortir de l'espiral mimètica és trencar el cicle de la reciprocitat, que lliga la vida a la mort: és la resurrecció i la promesa de la vida eterna.

«... el Crist ha ressuscitat d'entre els morts, com a primícies de tots els qui van morir. Ja que per un home vingué la mort, també per un home ha de venir la resurrecció dels morts. Perquè, així com per Adam tots moren, així també pel Crist tots tornaran a la vida. Cadascú, però, en l'ordre que li correspon: primer, el Crist, com a primícies; després, els qui seran del Crist, a l'hora del seu adveniment. Acabat, vindrà la fi, quan farà a mans de Déu Pare el Regne, quan haurà destituït tot principat i tot domini i poder. Perquè cal que ell regni *fins a posar tots els enemics sota els seus peus*. El darrer enemic destituït serà la mort; ja que tot *ho ha sotmès sota els seus peus*. Quan dirà: «Tot ha estat sotmès», és clar que en serà exceptuat aquell qui li ha sotmès totes les coses. Així, doncs,

³⁶³ *Achever Clausewitz*, p. 236.

³⁶⁴ «Satan est l'autre nom de la montée aux extrêmes». (*Achever Clausewitz*, p. 364)

quan tot li haurà estat sotmès, també el mateix Fill se sotmetrà al qui li ha sotmès totes les coses, per tal que Déu sigui tot en tots.»³⁶⁵

³⁶⁵ 1Cor 15, 20-2.

PRIMER INTERLUDI: LA RECIPROCIAT ÉS L'ESTRUCTURA MATEIXA DEL DESIG

La primera gota, la llàgrima que cau al bell mig de l'aigua quieta i crea els cercles que van creixent és el desig mimètic. O la concepció mimètica del desig. Cal entendre què significa aquesta comprensió per entendre, doncs, quina serà la magnitud i l'estructura del discurs posterior —les ones següents.

Que el desig sigui mimètic significa, d'antuvi, que té una dimensió catòptrica: neix de la contemplació del desig de l'altre. I aquesta contemplació provoca la imitació, imitació que depassa l'objecte de confluència-competència per tocar el subjecte. Però, què vol dir que “provoca la imitació”? En el cas del mirall, la llei òptica de reflexió explica que la meua figura aparegui davant la superfície llisa. Explica que em desdobli en imatge. Cal entendre quina és la llei que fa que el meu desig utilitzi l'objecte com a superfície reflectant per a trobar-hi la meua imatge. Jo em desdoblo en l'altre, però alhora l'altre es desdobla en mi. Es crea un doble llaç (*Double bind*), un doble lligam entre jo i l'altre. Jo l'imito – ell m'imita; jo vull ser ell – ell vol ser jo; ell és rival-model – jo sóc model-rival... Sembla que aquesta llei és la de la reciprocitat, la llei que defineix el va-i-ve, l'oscil·lació, entre un fet i un altre, com les mareas o la respiració. La contemplació del desig de l'altre estableix un vincle que impulsa a la imitació. I que impulsa al domini: «imita'm!»-«no m'imitis!» (*Double bind*). Aquesta és la característica inexpressable, misteriosa, que diferencia l'ésser humà de la resta. Intuïm que, d'alguna manera, és el

MIMESI I RECIPROCIAT. RENÉ GIRARD I LA NOSTÀLGIA COMUNITÀRIA DE TRANSCENDÈNCIA

que s'expressa amb: «Fem l'home a la nostra imatge, semblant a nosaltres...» (Gn 1, 26).

Quan aquest doble llaç és purament reflexiu, hi ha la impossibilitat de la realització del desig. En el fons, la tragèdia de Narcís és confondre reflexió amb reciprocitat, pensar que els braços estesos estan estesos en un acte de correspondència, de voluntat, quan verament estan estesos per una simple llei mecànica de reflexió. Quan la superfície —el mirall— defineix (això és, separa, limita: és frontera) dues realitats iguals, tenim dos plans metafísics incomunicables: no podem travessar el mirall. Què passa quan el doble llaç és recíproc? Que es crea una dinàmica de circularitat que pot ser centrífuga o centrípeta. La diferència està en el model, ja que hi ha una reciprocitat positiva i una reciprocitat negativa, segons qui sigui l'altre a qui imitar. Ja Plató en el *Timeu* assenyala dos models a imitar pel demiürg: d'una banda, l'immòbil i perfecte; d'altra, el mòbil i imperfecte (28a-29a). El demiürg, en la mida que és perfecte, *només* pot triar com a model el primer (i l'adverbi aquí té una força colpidorament metafísica). La circularitat és centrípeta quan la reciprocitat és negativa: el model triat és apropiatiu, em vol plenament, i jo el vull. S'estableix un afrontament entre els dos elements, que esdevenen alhora rivals i models: ambivalència afectiva, sentiments soterranis, la mirada sartreana. L'exemple més clar és la llei del Talió: «Heu sentit que es va dir: *ull per ull i dent per dent*» (Mt 5, 38). Aquest exemple permet entendre la forma centrífuga, la reciprocitat positiva: «Doncs jo us dic que no resistiu al dolent; al contrari, si algú et pega a la galta dreta, para-li també l'altra...» (Mt 5, 39). El cercle es trenca i es surt fora. És la imitació de Crist.

7. EL SEGON CERCLE: EL SACRIFICI

«...hay un constante miedo y un constante peligro de perecer con muerte violenta. Y la vida del hombre es solitaria, pobre, desagradable, brutal y corta.»³⁶⁶

«En la historia primordial de la Humanidad domina, en efecto, la muerte violenta. Todavía hoy, la Historia Universal que nuestros hijos estudian no es, en lo esencial, más que una serie de asesinatos de pueblos. El oscuro sentimiento de culpabilidad que pesa sobre la Humanidad desde los tiempos primitivos, y que en algunas religiones se ha condensado en la hipótesis de una culpa primaria, de un pecado original, no es probablemente más que la manifestación de una culpa de sangre que el hombre primordial echó sobre sí. [...] Si el Hijo de Dios tuvo que sacrificar su vida para redimir a la Humanidad del pecado original, este pecado tuvo que ser, según la ley del Talión, una muerte, un asesinato. Sólo esto podía exigir como penitencia el sacrificio de una vida.»³⁶⁷

«...todos los regímenes y gobiernos de las sociedades humanas están basados en la violencia institucionalizada, lo cual concuerda con el papel fundamental que, como ha demostrado Konrad Lorenz, tiene en la biología la agresión interespecífica. Por otro lado, quien espere encontrar en la religión la salvación de este “supuesto mal” topará con la siguiente realidad: la misma base del cristianismo es un asesinato, la muerte inocente del Hijo de Dios, como ya antes el pacto del Antiguo Testamento presupone el sacrificio casi consumado del hijo a manos de

³⁶⁶ Thomas HOBBS, *Leviathan*, Madrid: Alianza, ² 2011, p. 115.

³⁶⁷ Sigmund FREUD, “Consideraciones de actualidad sobre la guerra y la muerte” (1915), a *Obras Completas*, p. 2112.

MIMESI I RECIPROCIAT. RENÉ GIRARD I LA NOSTÀLGIA COMUNITÀRIA DE TRANSCENDÈNCIA

Abraham. En el corazón de la religión acecha, fascinante, la violencia sangrienta.»³⁶⁸

«À partir du moment où l'on soupçonne que derrière les phénomènes du type "bouc émissaire" pourrait se dissimuler, non quelque vague *placebo* psychologique, non quelque chlorotique "complexe de culpabilité" ni aucune de ces situations "que la psychanalyse nous a rendues familières", mais bien le ressort formidable de toute unification culturelle, le fondement de tous les rituels et de tout le religieux, la situation change du tout au tout.»³⁶⁹

«...le phénomène dit du *bouc émissaire*. Ce sont les rivalités mimétiques qui le suscitent en se polarisant spontanément, à leur paroxysme, contre une victime unique. L'exécration et la destruction unanimes d'un pseudo-ennemi réconcilient la communauté, au prix relativement modique d'une seule victime. Le phénomène est d'autant plus précieux que les communautés parviennent à le reproduire sur des victimes de rechange: c'est le sacrifice rituel. [...] Le sacrifice est l'institution primordiale de la culture humaine.»³⁷⁰

El primer cercle ha plantejat, a partir de la descoberta del disig mimètic, l'enfrontament entre la mentida romàntica i la veritat de novel·la. És la novel·la qui dóna raó de la condició humana, contra el somni racional romàntic. Aquest enfrontament conté un altre, que és el de la doble mediació: hi ha una transició des de la mediació externa a la mediació interna, i aquesta transició, dibuixada en la història de la novel·la es reflecteix també en la història de la societat. El segon cercle s'allunya de les intuïcions inicials, però només de bell antuvi. No deixa en cap moment la perspectiva mimètica. Durant deu anys, ja ho hem explicat abans, Girard es dedica a l'estudi dels corrents antropològics i etnològics

³⁶⁸ Walter BURKERT, *Homo necans*, p. 19-20.

³⁶⁹ *La Violence et le Sacré*, p. 452.

³⁷⁰ *Le Sacrifice* p. 48.

dels segles XIX i XX, i a la vegada de la tragèdia grega i de la Bíblia cristiana.

El resultat és una nova intuïció, la del boc emissari, a partir de la qual s'enfronten dues concepcions de la religió (i, per tant, del desig, de la humanitat i de la violència): la religió mítica, o arcaica, i la religió cristiana. D'alguna manera, aquesta divisió es correspon —de forma més radical podriem dir que n'és la causa— amb la divisió anterior. La mediació externa té una certa proximitat al món religiós arcaic i la mediació interna prové del món religiós cristià.

El punt de partida és la violència³⁷¹. El desig mimètic comporta violència, enfrontament, lluita. No per la possessió de l'objecte, sinó per la competència terrible que genera en el grup, pel caràcter contagiós del desig³⁷², de manera que la violència forma part del grup humà i, en els nostres dies, de tota la humanitat. Però aquest és ja l'anunci del tercer cercle. En aquest segon cercle la violència és cercada i entesa a propòsit del sacrifici, i aquesta percaça assenyala dos moments, com suara dèiem: el moment del mite i el moment del cristianisme. El primer moment l'explicarem a partir de la darrera cita d'encapçalament, la que hem extret de *Le Sacrifice*. El segon moment a partir de si mateix.

³⁷¹ «Pourquoi tant de violence autour de nous? C'est la question la plus débattue de nos jours et celle qui suscite les réponses les plus décevantes» (*Celui par qui le scandale arrive*, p. 15).

³⁷² «Le désir métaphysique est éminemment contagieux» (*Mensonge romantique et vérité romanesque*, p. 127); «Ce désir mimétique ne fait qu'un avec la contagion impure; moteur de la crise sacrificielle, il détruirait la communauté entière s'il n'y avait pas la victime émissaire pour l'arrêter et la *mimésis* rituelle pour l'empêcher de se déclencher à nouveau» (*La Violence et le Sacré*, p. 221).

7.1. EL CONCEPTE DE SACRIFICI EN EL MÓN MÍTIC

7.1.1. «...le phénomène dit du bouc émissaire.»

«L'expression *bouc émissaire* désigne donc: 1) la victime du rite décrit dans le *Lévitique*, 2) toutes les victimes des rites analogues qui existent dans les sociétés archaïques et qui sont aussi nommés rites d'expulsion et enfin, 3) tous les phénomènes de transfert collectifs non ritualisés que nous observons ou croyons observer autour de nous.»³⁷³

Així doncs, el concepte de boc emissari inclou en si un doble significat, antitètic. D'una banda fa referència a un ritual (1 i 2), una realitat repetida, fixa i inalterable; d'altra banda, fa referència a un fenomen espontani (*non ritualisés*), lliure i inestable. Aquest problema semàntic significa que

«...il existe un rapport entre les formes rituelles et la tendance universelle des hommes à transférer leurs angoisses et leurs conflits sur des victimes arbitraires. — Cette dualité sémantique de l'expression *bouc émissaire*, en français, se retrouve dans le *scapegoat* anglais, dans le *Sündenbock* allemand et dans toutes les langues modernes.»³⁷⁴

Ja hem presentat la cita del *Levític* que explica el ritual del boc emissari, o expiatori. Ara bé, una de les grans intuïcions de Girard és que qualsevol víctima de qualsevol sacrifici és aquest boc expiatori que carrega sobre seu els mals que assetgen el grup humà i que, amb la seva mort, els fa desaparèixer:

«Girard è uno degli ultimi «porcospini» oggi sopravvivenuti, secondo la tipologia che Isaiah Berlin ha sottilmente derivato dal verso di

³⁷³ *Je vois Satan tomber comme l'éclair*, p. 208.

³⁷⁴ *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, p. 190.

Archiloco: “La volpe sa molte cose, ma il porcospino sa una sola grande cosa”. La “sola grande cosa” che Girard sa ha un nome: capro espiatorio.»³⁷⁵

Allò fonamental d'aquesta *grande cosa* és que roman oculta, desconeguda³⁷⁶. I no només això. Com més desconeguda, més eficaç. Així, hi ha un procés de desocultament del fenomen de boc expiatori que recorre tot Occident —i el vertebrava. Recordem les dues escales, inverses, de les quals parla a *Sanglantes origines*: el boc emissari és eficaç en la mida que es desconeix, i perd eficàcia en la mida que és conegut. El món mític és el del desconeixement, el món cristià és el de la revelació (el desocultament). I no oblidem que el mot *revelació*, en grec, és *apocalipsi*.

D'alguna manera, els grups humans han trobat una solució a la violència descarregant-la en aquell que no s'hi pot tornar, que no entra en el cicle fermentador de la venjança, de la llei del Talió. La víctima del sacrifici carrega sobre seu els pecats del grup —la violència contagiada i acumulada per la competència mimètica del desig— i aporta la pau al grup. Per això el boc expiatori és odiat fins a la mort i adorat fins a la divinització. És la idea del φάρμακον, que enverina i guareix, o del regal, del do que també significa veri³⁷⁷. És la dualitat que ens apareix als dos cantons del mirall, l'*odi et amo* de Catul:

³⁷⁵ R. CALASSO, *La rovina di Kash*, p. 102. Hi ha textos paral·lels: *Les origines de la culture*, p. 7; Wolfgang PALAVER, *René Girard's Mimetic Theory*, p. vii.

³⁷⁶ Ja citat: «Avoir un bouc émissaire c'est ne pas savoir qu'on l'a» (*Le Sacrifice* p. 54).

³⁷⁷ «C'est pour cette raison qu'un cadeau est toujours empoisonné (le mot allemand *Gift*, qui signifie “poison”, veut encore dire “cadeau”)...» (*Achever*

«Il fondamento del sacrificio è in questo: che ciascuno è due, e non uno. Non siamo un mattone compatto, ma ciascuno è i due uccelli delle *Upanisad*, sullo stesso ramo dell'albero cosmico: uno mangia, l'altro guarda quello che mangia. L'inganno sacrificale che sacrificante e vittima siano due persone e non una è l'abbagliante, l'invalidabile rivelazione su noi stessi, sul nostro doppio occhio.»³⁷⁸

Només amb violència es pot acabar amb la violència. I aquí és clau la figura de la víctima. La relació amb l'altre ja no és de competència, de lluita pel desig, sinó de vida i de mort. L'altre és víctima, i jo-nosaltres som botxí. Per això, ho veurem més endavant, la víctima ha de ser un negat, un expulsat, un diferent, un *hors-la-loi*, un no-nosaltres, un doble monstruós: l'altre. El grup construeix fronteres i es queda a una banda. Qui resta a l'altre cantó ja no és del grup —ja no és.

7.1.2. «*Ce sont les rivalités mimétiques qui le suscitent en se polarisant spontanément, à leur paroxysme, contre une victime unique...*»

«Dès que nous désirons ce que désire un model assez proche de nous dans le temps et dans l'espace, pour que l'objet convoité par lui passe à notre portée, nous nous efforçons pour enlever cet objet et la rivalité entre lui et nous est inévitable. C'est la rivalité mimétique.»³⁷⁹

La condició mimètica del desig, com hem vist, transforma l'altre-em transforma en model i rival³⁸⁰. Vull el que vol; vol el que vull. I és així com la nostra relació esdevé conflictiva. Traslladem ara aquesta molècula al

Clausewitz, p. 119). Vegeu també *Celui par qui le scandale arrive*, p. 31: «Dans plusieurs langues, le mot qui signifie le don, le cadeau, signifie aussi *poison*.»

³⁷⁸ R. CALASSO, *La rovina di Kash* p. 86.

³⁷⁹ *Celui par qui le scandale arrive*, p. 18.

³⁸⁰ Cfr. el capítol VI de *La Violence et le Sacre*, "Du désir mimétique au double monstrueux".

conjunt del grup. Hi ha un contagi del mimetisme que s'expandeix arreu, fent créixer la rivalitat i, per tant, la violència. Els desitjos s'imiten entre si; tothom esdevé rival de tothom, i alhora model. Hi ha caos i desordre. És el malson de l'estat de natura del *Leviathan* de Hobbes. Aquest embalament mimètic —el paroxisme— (allò que més tard s'anomenarà *montée aux extrêmes*) pot destruir el grup. Però en aquest context de perill apareix aquell que és diferent, que no forma part d'aquest grup en fusió (en la terminologia satreana):

«...les étrangers, les derniers venus, ou, à défaut, un membre du groupe qu'une infirmité quelconque ou un signe physique distinctif désigne à l'attention de tous les autres membres.»³⁸¹

Aquest individu serà el triat per sucumbir a la violència, com a víctima³⁸². La unanimitat que condueix a la mort atura la violència dins del grup. La víctima, que era odiosa en tant que era diferent, en tant que havia de ser la causa de la dissort que pateix el grup, ara és amada en tant que porta la pau i la tranquil·litat, en tant que la seva mort garanteix la pervivència dels botxins. En aquest moment la víctima no és entesa com un boc emissari, com una criatura aliena que arrossega sobre seu els pecats de la comunitat fins a la seva exterminació. És entesa com un culpable dels mals que pateix el grup, la mort del qual retorna el benestar al grup, ja que atura la violència.

La clau d'aquest fragment, però, és la idea de l'espontaneïtat: la polarització espontània de la víctima i el grup. Es tracta del moment

³⁸¹ *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, p. 163-164.

³⁸² *Cfr.* el capítol IV de *Je vois Satan tomber comme l'éclair*, "L'horrible miracle d'Apollonius de Tyane".

primer, fundacional, que Freud intueix a *Totem und Tabu*³⁸³. Es tracta del primer assassinat —que no sacrifici. Però aquest assassinat, que ensenya als homes quin és el camí de la pacificació, queda dins la memòria, transformant l'espontaneïtat en ritual: hi ha un mecanisme que allibera el grup de la crisi violenta, que el salva de l'autodestrucció. El cicle mimètic, sempre disposat a reiniciar-se, té un acabament en el sacrifici —ja no assassinat.

«Au paroxysme de cette crise [la crisi sacrificial], la violence est à la fois l'instrument, l'objet et le sujet universel de tous les désirs. C'est bien pourquoi toute existence sociale serait impossible s'il n'y avait pas de victime émissaire, si au-delà d'un certain paroxysme, la violence ne se résolvait pas en ordre culturel. Au cercle vicieux de la violence réciproque, totalement destructrice, se substitue alors le cercle vicieux de la violence rituelle, créatrice et protectrice.»³⁸⁴

³⁸³ «Tout ce que dit Freud à ce sujet mérite d'être examiné très attentivement puisqu'il est le seul, à partir d'observations ethnologiques moins démodées qu'on ne le dit, à comprendre la nécessité d'un meurtre collectif réel comme modèle du sacrifice. Mais sa réponse n'est pas valable. À partir de son meurtre unique, qui se produit une fois pour toutes, on ne peut pas comprendre les répétitions rituelles.» (*Des choses cachées depuis la fondation du monde*, p. 39). Igualment, veure el següent text, extret de *Sanglantes origines*, p. 78: «Je regarde *Totem et tabou* d'un oeil plus positif que la plupart des gens. Ce livre comporte à mes yeux une intuition précieuse. Freud a étudié un très grand nombre de données relatives aux religions primitives, et l'extraordinaire observateur qu'il était n'a pas manqué d'y repérer un dénominateur commun unique, à savoir une forme de meurtre collectif.»

³⁸⁴ *La Violence et le Sacré*, p. 215.

7.1.3. «L'exécution et la destruction unanimes d'un pseudo-enemi réconcilient la communauté, au prix relativement modique d'une seule victime..»

«...l'idée que les hommes immolent ces victimes parce qu'un premier meurtre, spontané, a réellement rassemblé la communauté et mis fin à une crise mimétique réelle.»³⁸⁵

Esponaneïtat contra ritual; violència recíproca contra violència ritual; assassinat contra sacrifici. El grup contra l'individu. Execració i destrucció contra reconciliació. I economia de la sang, limitació de la violència. A més, en la mida que la víctima és un altre (un pseudo-enemic, és a dir, un enemic que no ho és, vegeu el capítol següent), no hi ha perill de venjança dins del grup.

La víctima ha d'haver transgredit els límits que marquen les prohibicions del grup. O és obligat a transgredir-los (incest reial). És objecte de burla i d'oprobri, en demostració que no pertany al grup. És colpejada i a voltes torturada, objecte de violència. I finalment, morta. Unànimement, sense esquerdes.

A més, a nivell polític, és una inversió amb alt interès i poca despesa. Aconseguir apaivagar la tensió del grup a partir d'una sola víctima és de la màxima eficàcia. No podem deixar de recordar la cita de Caifàs, de la qual R. Calasso diu que «l'obra de Girard pot ser llegida com un brillant comentari a les paraules de Caifàs»³⁸⁶. I més encara quan es fa des del desconeixement, des de la repetició inconscient d'un fet passat:

³⁸⁵ *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, p. 40.

³⁸⁶ *Cfr. La rovina di Kash*, p. 102; *Sanglantes origines*, p. 112.

MIMESI I RECIPROCIAT. RENÉ GIRARD I LA NOSTÀLGIA COMUNITÀRIA DE TRANSCENDÈNCIA

«Les hommes ne comprennent pas le mécanisme de leur réconciliation; le secret de son efficacité leur échappe, c'est bien pourquoi ils s'efforcent de tout reproduire avec autant d'exactitude que possible.»³⁸⁷

És per això que la víctima serà deïficada, sacralitzada, com a benefactora del grup:

«Les communautés apaisées et réconciliées par leurs victimes sont trop conscientes de leur impuissance à se réconcilier toutes seules, trop modestes, en somme, pour s'attribuer à elles-mêmes le mérite de leur réconciliation. Elles cherchent le dieu qui les a réconciliées et ce ne peut être que cette même victime qui leur a fait du mal et maintenant leur fait du bien.»³⁸⁸

7.1.4. «Le phénomène est d'autant plus précieux que les communautés parviennent à le reproduire sur des victimes de rechange: c'est le sacrifice rituel. [...] Le sacrifice est l'institution primordiale de la culture humaine.»

«C'est l'unité d'une communauté qui s'affirme dans l'acte sacrificiel et cette unité surgit au paroxysme de la division, au moment où la communauté se prétend déchirée par la discorde mimétique, vouée à la circularité interminable des représailles vengeresses. À l'opposition de chacun contre chacun succède brusquement l'opposition de tous contre un.[...] Le sacrifice n'est qu'une violence de plus, une violence qui s'ajoute à d'autres violences, mais c'est la dernière violence, c'est le dernier mot de la violence.»³⁸⁹

³⁸⁷ *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, p. 44.

³⁸⁸ *Je vois Satan tomber comme l'éclair*, p. 99.

³⁸⁹ *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, p. 39. Podem oferir un text paral·lel: «La condensation de tous les scandales séparés en un

La mort de la víctima i la pacificació del grup esdevenen fets lligats de forma misteriosa. En el moment que la violència torna a créixer, en el moment que el grup torna a estar en perill, es recupera la intuïció inicial i es repeteix el sacrifici, amb una víctima que tornarà a apaivagar la violència... Fins que el procés es ritualitza. Potser no cal ja buscar víctimes humanes, potser cal usar animals (alguns autors associen la domesticació al sacrifici³⁹⁰: l'home domestica animals per tal de poder fer sacrificis —i aquí s'afegeix l'alimentació, la satisfacció de les necessitats bàsiques...). Per Girard, sense sacrifici no hi ha possibilitat de mantenir la societat. De fet, com expressa el text anterior, mitjançant el sacrifici es passa del *bellum omnium contra omnes*, l'estat de naturalesa que descriu Hobbes, a un estat civil, basat en l'economia i l'ordre victimaris. Tota violència queda canalitzada mitjançant el sacrifici, el ritual. I la societat neix d'aquesta canalització. La societat té un origen religiós: «Le religieux enfante toute la culture humaine»³⁹¹. O bé, si invertim els termes:

«Quand le religieux se décompose, ce n'est pas seulement, ou tout de suite, la sécurité physique qui est menacée, c'est l'ordre culturel lui-même. Les institutions perdent leur vitalité; l'armature de la société s'affaïsse et se dissout; d'abord lente, l'érosion de toutes les valeurs va

scandale unique est le paroxysme d'un processus qui commence avec le désir mimétique et ses rivalités. En se multipliant, celles-ci suscitent une crise mimétique, la violence de *tous contre tous*, qui finirait par anéantir la communauté si, en fin de compte, elle ne se transformait pas spontanément, automatiquement, en un *tous-contre-un*, grâce auquel se refait l'unité de la communauté» (*Je vois Satan tomber comme l'éclair*, p. 45).

³⁹⁰ El mateix Girard. *Cfr. Les origines de la culture*, p. 170: «Oui, je crois qu'on a commencé à traiter les animaux comme des êtres humains afin de les sacrifier, en remplaçant les victimes humaines par des victimes animales.»

³⁹¹ *Ibidem*, p. 175

MIMESI I RECIPROCIAT. RENÉ GIRARD I LA NOSTÀLGIA COMUNITÀRIA DE TRANSCENDÈNCIA

se précipiter; la culture entière risque de s'effondrer et elle s'effondre un jour ou l'autre comme un château de cartes.»³⁹²

Tanquem doncs aquest primer moment, que fa referència a la religió arcaica, al món mític, a l'origen sacrificial de la societat, i passem al segon moment, al moment de la revelació judeo-cristiana. D'alguna manera hem definit una línia que recull el procés d'hominització (el sacrifici és la primera estructura simbòlica³⁹³) a la construcció religiosa de la societat. No hem d'oblidar el curiós algorisme entre coneixement i eficàcia del sacrifici: a major coneixement, menor eficàcia; a menor coneixement, major eficàcia. Amb el cristianisme passem de l'ocultació a la revelació i, per tant, d'una societat basada en l'eficàcia del sacrifici per aturar la violència a una societat que sap que la víctima és innocent i, per

³⁹² *La Violence et le Sacré*, p. 78.

³⁹³ «...la victime de substitution. Cette victime n'est plus considérée comme responsable de la crise, mais elle est à la fois une nouvelle victime *réelle*, effectivement tuée, et un *symbole* du proto-événement; il s'agit là du *premier signe symbolique* jamais inventé par ces hominidés. C'est le premier instant où quelque chose est là à *la place* d'une *autre chose*. C'est le symbole originaire.» (*Les origines de la culture*, p. 157). També a R. CALASSO, *La rovina di Kash*, p. 89: « Atto sacrificale: qualsiasi atto dove chi agisce contempla se stesso mentre agisce. La vittima, l'offerta è chi agisce. Il sacrificante è l'occhio che lo contempla. Per questo ogni atto può essere un sacrificio. [...] Il nominare stesso, nell'arbitrio che permette di cancellare una cosa e sostituirla un suono, contiene quel primordiale assassinio che il sacrificio, al tempo stesso, svela e tenta di medicare. La tessitura sempre rinnovata dalle corrispondenze, i significati ogni volta attribuiti alla singola sillaba, al singolo metro: è tutto un immane tentativo di ricucire la trama intorno a quel minuscolo squarcio prodotto dalla parola, dalla immagine mentale, che annulla un presente per evocare un assente, dal segno: da tutto ciò che sostituisce qualcos'altro, e su cui si edificherà un'altra mirabile costruzione»

tant, el sacrifici no té valor. No és estrany que la religió cristiana signifiqui la descomposició d'allò religiós.

7.2. EL SACRIFICI DES DE LA REVELACIÓ JUDEO-CRISTIANA

Un dels elements més característics del pensament girardià és la idea que la revelació judeo-cristiana és d'una originalitat i d'una novetat extraordinàries, ja que fuig de les formes més clàssicament mítiques, i crea una nova concepció de la religió —i, per tant, de la societat— que s'anirà revelant al llarg de la seva història. Aquesta història, és ben sabut, queda dividida en dues aliances o testaments: l'aliança del Sinaí o Antic Testament i l'aliança de la Creu o Nou Testament. El moment àlgid d'aquesta història és la figura de Jesús de Natzareth, però ja en els personatges propis de la història d'Israel podem trobar indicis o signes que alguna cosa no és com arreu.

El judaisme trenca amb el concepte mític, arcaic, de la religió i del sacrifici, obrint a un nou concepte, que té com a idea central que la víctima és innocent, que els culpables són els perseguïdors. La víctima és un boc expiatori *qui tollit peccata mundi*, i que en la seva màxima expressió, Jesús, no té cap pecat.

7.2.1. L'Antic Testament

Farem un recorregut per diferents moments de la història d'Israel, moments als quals Girard hi dóna un cert èmfasi, per tal de mostrar-ne aquesta peculiaritat semita pel que fa a la doctrina del sacrifici i a la innocència de la víctima.

7.2.1.1. Caïn i Abel (Gn 4, 1-24)³⁹⁴

La lluita fratricida és un paradigma de la literatura mítica. Recordem el mite de Ròmul i Remus, al voltant de la construcció de Roma. Remus és mort pel seu germà perquè ha vulnerat els límits de la ciutat. D'alguna manera, hi ha una culpa i un càstig contra el culpable.

«...deux frères ou jumeaux ennemis, comme Caïn et Abel, ou Romulus et Remus, qui masquent et révèlent en même temps le rapport universel des doubles au paroxysme de la crise. L'un des deux frères doit mourir pour que les doubles disparaissent, c'est-à-dire, pour que la différence reparaisse et que la cité soit fondée. Le meurtrier est unique mais il représente la communauté toute entière en tant qu'elle échappe au rapport de *double*.»³⁹⁵

En el mite bíblic, on es barregen altres temàtiques (pastors contra ramaders, el sacrifici cruent contra el sacrifici incruent...), la víctima sacrificial és aquella per la qual Déu mostra predilecció. La sang vessada per Abel en honor de Déu és acollida, fent bullir la sang del seu germà. L'assassí, Caïn, serà el fundador de ciutats, protegit pel segell diví que garanteix la venjança contra qui l'ataqui. El ramader, que mata per satisfer Déu, és tal vegada víctima: no ens vol explicar el mite que sense vessament de sang (l'ofertament caïnita dels fruits de la terra) la violència no té altra sortida que l'atac?

«On ne peut tromper la violence que dans la mesure où on ne la prive pas de tout exutoire, où on lui fournit quelque chose à se mettre

³⁹⁴ Cfr. *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, pp. 207 i ss;
La Violence et le Sacré, p. 14; *Je vois Satan tomber comme l'éclair*, pp. 115 i ss.

³⁹⁵ *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, p. 57.

sous la dent. C'est là, peut-être ce que signifie, entre autres choses, l'histoire de Caïn et Abel.»³⁹⁶

Aquest mite és connectat a *Des choses cachées depuis la fondation du monde* amb la resta del *Gènesi*: l'aparició de gegants (el doble monstruós) i amb el desig de Déu d'acabar amb la humanitat. A *La Violence et le Sacré*, la història de Caïn i Abel es connecta al relat de l'engany que Jacob fa al seu pare Isaac per tal d'aconseguir la benedicció, vestint-se amb pèl d'animal per simular ser Esaú (Gn 27). Però és encara més curiosa la relació entre el relat d'Abel i el d'Abraham, que Girard extreu d'una font alcorànica: el boc amb què Abraham substitueix el seu fill Isaac és el mateix que Abel havia sacrificat: Déu no vol sacrificis humans³⁹⁷. Però hi ressona l'*Agnus Dei*...

«Le Dieu unique est celui qui reproche aux hommes leur violence et s'apitoie sur leurs victimes, celui qui substitue au sacrifice des premiers-nés l'immolation des animaux et plus tard critique même les sacrifices animaux.»³⁹⁸

³⁹⁶ *La Violence et le Sacré*, p. 14.

³⁹⁷ *Cfr. La Violence et le Sacré*, p. 14: «Selon une tradition musulmane, c'est le bélier déjà sacrifié par Abel que Dieu envoie Abraham pour qu'il le sacrifie à la place de son fils Isaac. Après avoir sauvé une première vie humaine, le même animal en sauve une seconde»; *Achever Clausewitz*, p. 361: «J'ai emprunté au Coran, dans *La Violence et le Sacré*, l'idée que le bélier qui sauve Isaac du sacrifice est le même que celui qui avait été envoyé à Abel pour ne pas tuer son frère: preuve que le sacrifice est là aussi interprété comme un moyen de lutter contre la violence.»

³⁹⁸ *Je vois Satan tomber comme l'éclair*, p. 161.

7.2.1.2. Josep (Gn 37,2-48,22)³⁹⁹

Amb Josep es tanca el cicle dels Patriarques i el primer llibre bíblic, el Gènesi. Abraham, Isaac, Jacob i els seus dotze fills. L'emigració de tots ells a Egipte. En aquest context podem situar la història de Josep (inclús se n'ha fet una pel·lícula d'animació l'any 2000). Torsimany de somnis⁴⁰⁰, les seves interpretacions⁴⁰¹ fereixen els seus germans que, envejosos, decideixen matar-lo i acaben fent-lo desaparèixer: el venen com a esclau. Més tard serà acusat d'intent de violació de la seva mestressa, acusació que la narració ens ha mostrat que és falsa. Josep serà empresonat, però és innocent. Aquí Girard compara la història d'Èdip a la de Josep. Tots dos són acusats, però Èdip és culpable, i Josep és innocent⁴⁰². La capacitat de Josep d'interpretar els somnis li valdrà la sortida de la presó i el reconeixement per part del faraó del seu valor com a administrador (el somni de les vaques magres i grasses ha esdevingut proverbial, a més de ser una interpretació canònica en el recurs psicoanalític).

³⁹⁹ Cfr. *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, pp. 213 i ss; *Je vois Satan tomber comme l'éclair*, pp. 145 i ss.

⁴⁰⁰ Manllevo aquesta expressió de la traducció catalana de Manel Carbonell d'*Així parlà Zaratustra*. "El cant embriac", 10, p. 290.

⁴⁰¹ La mateixa història bíblica anirà revelant que aquestes interpretacions coincideixen amb el que ha de passar: els germans de Josep s'inclinaran davant seu (somni de les espigues i somni de les estrelles).

⁴⁰² Girard, a *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, arriba a dir: «Étant donné que le maître égyptien de Joseph s'est conduit envers lui comme son père, l'accusation que son épouse fait peser contre lui a un caractère quasi incestueux» (p. 214).

El més significatiu d'aquesta història és el paral·lelisme amb Èdip. Tots dos són castigats, però Èdip és culpable, i Josep és innocent. La innocència de la víctima, que ja apareix a l'assassinat d'Abel, es repeteix amb Josep.

7.2.1.3. Job (Llibre bíblic de Job)⁴⁰³

Contra la lectura podríem dir-ne existencial del llibre, que intenta justificar el mal al món a partir del "Pròleg" i l'"Epíleg", Girard proposa una lectura sacrificial. El llibre de Job salta del món mític al món religiós posant la divinitat del costat de la víctima, i no del costat dels perseguïdors. Recull textos que s'identifiquen amb els del "Servent de Jahvè" d'*Isaïes*. La víctima assetjada pels perseguïdors clama al seu Defensor (contra Satan, que vol dir l'Acusador). Proponem ara, com a explicació de la figura de Job, una traducció de bona part del tractament del tema que fa Girard a *Je vois Satan tomber comme l'éclair*⁴⁰⁴:

«Aquest super-salm mostra admirablement que, en els cultes mítics, allò diví i la massa fan una unitat, i és per això que l'expressió primordial del culte és el linxament sacrificial, l'esquarterament dionisiac de la víctima.

El més important en el llibre de Job no és el conformisme assassí de la multitud, és l'audàcia final de l'heroi mateix que anem veient vacil·lar, dubtar i finalment recuperar-se i triomfar de l'embalament mimètic, resistir al contagi totalitari, arravatar Déu al procés perseguïdor

⁴⁰³ Girard hi dedica un text íntegre a Job: *La route antique des hommes pervers*. També hi ha referències a *Je vois Satan tomber comme l'éclair*, p. 158 i ss

⁴⁰⁴ O. c., p. 158-160.

MIMESI I RECIPROCIAT. RENÉ GIRARD I LA NOSTÀLGIA COMUNITÀRIA DE TRANSCENDÈNCIA

per fer d'ell el Déu de les víctimes més que dels botxins. És el que fa Job quan afirma finalment: “Jo sé que el meu Defensor⁴⁰⁵ és vivent” (19,25).

En tots aquests textos, ja no són els botxins qui tenen raó, com en els mites, sinó les víctimes. Les víctimes són innocents, i els culpables són els botxins, culpables de perseguir víctimes innocents. [...]

La inversió de la relació d'innocència i culpabilitat entre víctimes i botxins és la pedra angular de la inspiració bíblica. No es tracta d'una de les permutacions binàries, delicades i insignificants amb què es delecta l'estructuralisme etnològic, el cru i el cuit, el dur i el tou, el dolç i el salat, és el problema crucial que hi és posat, el de les relacions humanes sempre pertorbades pel mimetisme rivalitari.

Una vegada hom comprèn la crítica dels embalaments mimètics i de llur resultats, d'un cap a l'altre de la Bíblia, hom compren el que té de profundament bíblic el principi talmúdic sovint citat per Emmanuel Levinas: “Si tot el món està d'acord per condemnar un reu, deixeu-lo anar, car deu ser innocent”⁴⁰⁶. La unanimitat en els grups humans

⁴⁰⁵ A la Bíblia de Montserrat tradueixen “Defensor” per “venjador”. Vegeu la nota de la Bíblia de Jerusalem.

⁴⁰⁶ *Cfr. Des choses cachées depuis la fondation du monde*, p. 574: «Je ne peux m'empêcher de mentionner ici un principe talmudique fréquemment cité par les exégètes d'inspiration judaïque tels qu'Emmanuel Levinas ou André Neher et toujours qualifié par eux de bien connu. D'après ce principe, tout accusé qui fait contre lui l'unanimité de ses juges doit être immédiatement relâché. L'unanimité accusatrice est suspecte en tant que telle! Elle suggère l'innocence de l'accusé», i també *Achever Clausewitz*, p. 62: «Le religieux arcaïque était en effet fondé sur une absence totale de critique à l'unanimité. C'est ce qui fait dire à Levinas, dans une “leçon talmudique”, que si tout le monde est d'accord pour condamner un prévenu, il faut le libérer tout de suite, car il doit être innocent!»

rarament porta la veritat, ella és tot sovint un fenomen mimètic, tirànic. Se sembla a les eleccions unànimes dels països totalitaris.»

7.2.1.4. El judici de Salomó (1R 3,16-28)⁴⁰⁷

«[sobre el judici de Salomó] *Des choses cachées* est entièrement construit autour de ce texte qui a joué un rôle essentiel dans ma réflexion sur le sacrifice. [...] La situation humaine fondamentale est un jugement de Salomon qu'aucun Salomon n'est là pour arbitrer.»⁴⁰⁸

Tal com es planteja a la narració bíblica, es tracta d'un claríssim exemple de mimetisme. Dues dones, dues prostitutes, es presenten davant del rei Salomó cada una amb un nadó: l'un és viu, l'altre és mort. Cada una d'elles diu el mateix que l'altra: «El meu fill és el viu, el teu és el mort!». Una absoluta indiferenciació. Davant aquesta situació, Salomó ha de decidir i «*Decidere* signifie trancher *par l'épée*»⁴⁰⁹. Proposa partir el nen viu per la meitat i donar-ne una a cada dona. I aquí es trenca la indiferenciació i s'estableix la diferència. Girard parla d'una bona i una dolenta prostitutes. Mantindrem aquesta nomenclatura. La prostituta dolenta accepta el sacrifici del nen. Ha perdut de vista l'objecte i només li preocupa el seu desig, mediatitzat per l'altra dona. La prostituta bona accepta sacrificar la seva maternitat i cedeix el fill a l'altra dona. Per tant,

⁴⁰⁷ Aquest text és comentat de forma diversa en llocs diferents: *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, p. 321 i ss; una reformulació de l'anterior a "Théorie mimétique et Théologie" a *Celui par qui le scandale arrive; Les origines de la culture*, p. 126 i ss; "L'amour maternel et le jugement de Salomon", de Jacques T. GODBOUT, i la resposta de Girard: "Réponse a Jacques Godbout sur le jugement de Salomon", tots dos textos a *Cahiers de L'Herne: René Girard*.

⁴⁰⁸ *Les origines de la culture*, p. 126.

⁴⁰⁹ Cfr. *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, p. 323.

hi ha una doble comprensió del sacrifici: la que proposa Salomó com a forma de justícia, la que proposa la bona prostituta, com a renúncia de si en favor de la criatura. En l'obra de 1978, Girard es troba molest amb aquesta polisèmia, i defensa un cristianisme no sacrificial. Aquesta posició serà corregida en l'obra de 1995⁴¹⁰:

«Méconnaître l'abîme qui sépare la bonne prostitué de la mauvaise, effacer cette différence en recourant au même terme de "sacrifice" dans les deux cas, voilà qui me scandalisait. J'ai donc longtemps réservé le terme de "sacrifice" à la solution proposée par Salomon, au type de sacrifice dont le geste de la seconde femme écarte à jamais la menace.»⁴¹¹

I és que la bona prostituta és una *figura Christi*, ja que es sacrifica per tal que el seu fill visqui. És per això que hem posat aquest relat al final de la reflexió veterotestamentària, ja que anuncia amb una claredat inqüestionable el sacrifici de la Creu, distanciant-lo del sacrifici arcaic, mític:

«...il ne fait aucun doute que la distance entre ces deux actions est la plus grande qui soit, et c'est la différence entre le sacrifice archaïque, qui détourne contre une victime tierce la violence de ceux qui se battent, et le sacrifice au sens chrétien, qui consiste à renoncer à toute revendication égoïste, à la vie s'il le faut, pour ne pas tuer.»⁴¹²

⁴¹⁰ Cfr. "Théorie mimétique et Théologie". Vegeu també el nostre capítol 5, a propòsit del segon cercle.

⁴¹¹ *Celui par qui le scandale arrive*, p. 78.

⁴¹² *Les origines de la culture*, p. 127.

I valgui ara com a conclusió i resum d'aquest apartat dedicat a algunes figures sacrificials de l'Antic Testament, i a la vegada com a accés a les referents del Nou Testament, el text següent:

«Il y a deux modes du divin qui s'opposent radicalement l'un à l'autre et, pourtant, formellement se ressemblent. L'archaïque surgit directement de l'efficacité des boucs émissaires, et le chrétien surgit indirectement, paradoxalement, de leur inefficacité en raison de la destruction des faux dieux. — Aux boucs émissaires partiels, terrestres, temporaires et injustes des religions terrestres s'oppose, comme le dit Schwager, le bouc émissaire parfait, à la fois pleinement humain et pleinement divin. À tous les sacrifices imparfaits, d'une efficacité temporaire et limitée, s'oppose le sacrifice parfait qui met fin à tous les autres.»⁴¹³

7.2.2. El Nou Testament

«Comme toujours, il faut prendre Jésus à la lettre.»⁴¹⁴

«El sacrifici perfecte que posa fi a tots els altres...». Aquest és el sacrifici de la Creu, la bona notícia que contenen els evangelis, i en general tot el Nou Testament, ja que també cal tenir en compte la figura de Pau de Tars, i l'estrany Apocalipsi. De fet, tot l'Antic Testament és una prefiguració del Nou, cal llegir-lo des d'aquest, per no caure en el perill de encasellar-lo en el món mític:

«La révélation évangélique est l'avènement définitif d'une vérité déjà partiellement accessible dans l'Ancien Testament mais qui exige pour s'achever la bonne nouvelle de Dieu lui-même acceptant d'assumer le rôle de la victime collective pour sauver toute l'humanité. Ce Dieu qui,

⁴¹³ *Celui par qui le scandale arrive*, p. 81-82.

⁴¹⁴ *Je vois Satan tomber comme l'éclair*, p. 168.

MIMESI I RECIPROCIAT. RENÉ GIRARD I LA NOSTÀLGIA COMUNITÀRIA DE TRANSCENDÈNCIA

à nouveau, devient victime n'est pas un dieu mythique de plus, c'est le Dieu unique et infiniment bon de l'Ancien Testament.»⁴¹⁵

Les cites del Nou Testament es multipliquen al llarg de l'obra de Girard, si bé hi ha una sèrie de "llocs comuns", en els quals Girard xifra la seva interpretació del missatge de Jesús, sempre des del desig de mantenir-se dins de l'ortodòxia. Aquest llocs comuns, centrant-nos els els textos evangèlics, poden ser, entre d'altres, la reconciliació de Pilat i Herodes, l'expulsió dels diables de Gerasa, les temptacions del desert, els relats de la passió, el pròleg de Joan o els textos apocalíptics dels sinòptics, especialment la paràbola dels vinyaters homicides. Els evangelis contenen la teoria mimètica, no l'expliquen o la il·lustren:

«Tout part des Évangiles et aboutit aux Évangiles. Comment dès lors construire un enchaînement démonstratif en commençant par les Évangiles, pour montrer que la connaissance de la théorie mimétique, qui dans notre esprit devrait être première, provient en fait des Évangiles?»⁴¹⁶

A partir d'aquí, com hem fet abans pel que fa a l'Antic Testament, farem una incursió a la dimensió sacrificial a partir de tres elements: l'escàndol, Satan i la imitació de Jesucrist⁴¹⁷.

⁴¹⁵ *Ibidem*, p. 173.

⁴¹⁶ *Celui par qui le scandale arrive*, p. 87.

⁴¹⁷ «...des notions tirées des Évangiles, l'imitation du Christ, la théorie du scandale et la théorie de Satan. Là seulement je pouvais me procurer ce dont j'avais besoin pour montrer que la notion évangélique de révélation, loin d'être une illusion ou une supercherie, correspond à une formidable réalité anthropologique» (*Je vois Satan tomber comme l'éclair*, p. 167).

7.2.2.1.L'escàndol

«La pedra que rebutjada pels constructors ara corona l'edifici...»⁴¹⁸

«Jo sóc el santuari, però també la pedra d'ensopec, el roc que fa caure...»⁴¹⁹

«...per als qui no creuen, la pedra rebutjada pels constructors ara és la pedra principal, i és pedra d'ensopec i roc que fa caure: i hi ensopenen els que rebutgen de creure en la paraula.»⁴²⁰

L'escàndol esdevé pràcticament una categoria que permet entendre la rivalitat mimètica, des de *Des choses cachées depuis la fondation du monde*⁴²¹, i va agafant valor en les obres posteriors, especialment les que fan referència al tercer cercle: *Je vois Satan tomber*

⁴¹⁸ Sl 118, 22.

⁴¹⁹ Is 8, 14.

⁴²⁰ 1Pe 2, 7-8.

⁴²¹ «M-S BARBERI: Vous avez déjà dédié un chapitre au thème du *skandalon* dans *Des choses cachées depuis la fondation du monde*. Le scandale, le plus typique des relations mimétiques, exalte le caractère ambivalent, d'attraction et de rejet, du désir humain. Et puisque le scandale fait trébucher, toujours sur la même pierre, ceux qui y sont impliqués, son obsessionnelle répétition finit par se propager, telle une vraie contagion. [...] Ça pourrait être un exemple de la conversion de la pierre du scandale en pierre angulaire, cette condition que vous évoquez dans *Des choses cachées depuis la fondation du monde*?

René GIRARD: Oui, mais justement, la pierre d'angle c'est la croix: le chapitre sur le scandale ne devait pas se trouver à la fin du livre! C'est une découverte tardive que je n'ai pas eu le temps d'intégrer à sa vraie place.» (*Celui par qui le scandale arrive*, pp. 95-96). Vegeu també *Le bouc émissaire*, final del cap. XII.

comme l'éclair i *Celui par qui le scandale arrive*. L'escàndol (σκάνδαλον), que vol dir ensopec, coixesa, caiguda, es refereix al desig mimètic, a la rivalitat i a l'obra del mateix Satanàs. La importància d'aquesta categoria, per exemple, es pot veure a *Je vois Satan tomber comme l'éclair* on, per explicar el cicle de la violència mimètica, fa servir, en tres pàgines (42 a 45), fins a trenta-cinc vegades la paraula escàndol o les seves derivacions!

Ara bé, hi ha dues formes d'ensopegar: des de l'òptica de Satanàs o des de l'òptica de Jesús. El primer és pedra d'ensopec, que fa parlar Pere amb el llenguatge dels homes (Mt 16, 23). Fer *caure* en el pecat, anar de dalt a baix, oposant-se a Jesús. Aquest sentit també apareix a les temptacions de Jesús: «Et duran a les palmes de les mans, perquè els teus peus no ensopeguin amb les pedres» (Lc 4, 11, a partir del Salm 91). El lloc comú d'aquesta situació és Jn 8, 42-45⁴²²:

«Si Déu fos el vostre pare, m'estimaríeu a mi, perquè jo he sortit de Déu i vinc d'ell. No he vingut pas pel meu compte: és ell qui m'ha enviat. Per què no compreneu el llenguatge amb què us parlo? Perquè sou incapaços d'escoltar la meua paraula. El vostre pare és el diable, i vosaltres voleu complir els seus desigs. Des del principi era un assassí, i no es va mantenir en la veritat, perquè en ell no hi ha rastre de veritat. *Quan menteix, parla amb propietat, perquè és mentider i pare de la mentida*. Però a mi, que dic la veritat, no em creieu.»

La mentida del diable (en els sinòptics Satanàs) és la seva veritat. No enganya a menys que vulguis deixar-te enganyar, a menys que ensopeguis. Aquest és el sentit més pregon del relat de les temptacions al

⁴²² Cfr. *Je vois Satan tomber comme l'éclair*, p. 62 i ss; *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, p. 310; *El chivo expiatorio*, p. 217 i ss. El remarcad és nostre.

desert. I aquest ensopec és el pecat, la relació mimètica, el conflicte entre els homes, la imitació i la reciprocitat negatives. La riquesa, la fama, la glòria són els paranys que planteja Satanàs als homes:

«Les scandales ne font qu'un avec le faux infini de la rivalité mimétique. Ils secrètent en quantités croissantes l'envie, la jalousie, le ressentiment, la haine, toutes les toxines les plus nocives non seulement pour les antagonistes initiaux mais pour tous ceux qui se laissent fasciner par l'intensité des désirs rivalitaires.»⁴²³

Des de l'òptica de Jesús, la mentida de Satanàs es revela, es manifesta. Jesús és escàndol pels que no creuen, pels que el veuen fracassat a la creu (recordem l'escàndol de la creu que predica Pau⁴²⁴). I també és pedra d'ensopec pel mateix diable, que és enganyat per la creu (Annexos I i II del capítol 5). És en aquest sentit que la pedra que han rebutjat els constructors, que és pedra d'ensopec, ara corona l'edifici. Els evangelis sinòptics posen aquesta citació al final de la paràbola sacrificial dels vinyaters homicides, situada al bell mig dels corresponents discursos apocalíptics⁴²⁵. És la interpretació que fa l'autor de la primera carta de Pere (2, 6-7) i la que proposa Girard.

7.2.2.2. Satanàs

«Loin de "créer" quoi que ce soit par ses propres moyens, Satan ne se perpétue qu'en parasitant l'être crée par dieu, en imitant cet être de façon jalouse, grotesque, perverse, aussi contraire que possible à l'imitation droite et docile de Jésus. Satan est imitateur, je le répète, au sens rivalitaire du terme. Son royaume est une caricature du royaume de

⁴²³ *Je vois Satan tomber comme l'éclair*, p. 35.

⁴²⁴ *Cfr.* 1C 1, 23.

⁴²⁵ Mt 21, 42; Mc 12, 10; Lc 20, 17.

MIMESI I RECIPROCIAT. RENÉ GIRARD I LA NOSTÀLGIA COMUNITÀRIA DE TRANSCENDÈNCIA

Dieu. Satan est le singe de Dieu.» (*Je vois Satan tomber comme l'éclair*, p. 69)⁴²⁶

Satanàs o el diable s'entén⁴²⁷ només com a contrapunt, com a contraimatge de Crist. És el centre del món arcaic, sacrificial, i ordena la pau a partir de la violència, per generar més violència. És seductor, ja que busca ser imitat⁴²⁸; és el príncep d'aquest món⁴²⁹; és el mimetisme que assenyala la víctima i la condemna, és l'acusador, engendrador de mites⁴³⁰; és l'escàndol⁴³¹ és «l'autre nom de la montée aux extrêmes»⁴³². El seu regne ha estat actiu i vigent fins a la crucifixió. Ho hem vist a l'Annex I del capítol 5. La revelació cristiana significa el desocultament del regne sacrificial diabòlic.

Aquesta comprensió mimètica de Satanàs li comporta un alliberament de pes ontològic: Satanàs no té realitat fora de la imitació,

⁴²⁶ Vegeu també: *El chivo expiatorio*, p. 254; *Cuando empiecen a suceder estas cosas...*, p. 60.

⁴²⁷ «Quelle est la conception traditionnelle du diable? Ce personnage est le père du mensonge; il est donc à la fois vrai et faux, illusoire et réel, fantastique et quotidien. Hors de nous lorsque nous le croyons en nous, il est en nous lorsque nous le croyons hors de nous. Bien qu'il mène une existence inutile et parasitaire, il est moral et résolument "manichéen". Il nous offre la caricature grimaçante de ce qu'il y a de pire en nous. Il est à la fois le séducteur et l'adversaire; il ne cesse de contrecarrer les désirs qu'il suggère et si, par hasard, il le satisfait c'est encore pour nous décevoir.» (*Critique dans un souterrain*, p. 103-104)

⁴²⁸ *Cfr. Je vois Satan tomber comme l'éclair*, p. 54.

⁴²⁹ *Ibidem*, p. 57.

⁴³⁰ *Ibidem*, p. 58.

⁴³¹ *Ibidem*, p. 70; *Les origines de la culture*, p. 139.

⁴³² *Achever Clausewitz*, p. 364.

necessita parasitar una realitat existent per a ser. La seva imitació, com la de Jesús, és del Pare. Però ell l'imita des de l'arrogància, l'enveja i l'egoisme. És la mimesi negativa, la reciprocitat violenta, que lliga l'home a la violència. És un no-ésser, no té ésser substancial⁴³³; és una disminució d'ésser, un paràsit de l'ordre⁴³⁴; no té ésser personal, és el subjecte absent⁴³⁵... Sempre en l'horitzó —i Girard insisteix— de la teologia tradicional.

La posició arrogant⁴³⁶ de Satanàs no li permet entendre la funció redemptora de la Creu. Fer de Jesús un boc expiatori, una víctima sacrificial, és obrir al coneixement la idea que la víctima és innocent, és iniciar la fi del regne satànic de la violència⁴³⁷:

⁴³³ *Les origines de la culture*, p. 141.

⁴³⁴ *Celui par qui le scandale arrive*, p. 92.

⁴³⁵ *Je vois Satan tomber comme l'éclair*, p. 69 i 98.

⁴³⁶ Sobre l'arrogància, inclús a nivell teològic, remarcuem el diàleg final entre el pare i la filla, dins del cotxe, a *Dogville*, de Lars VON TRIER:

«GRACE: Així que sóc jo l'arrogant? Sóc arrogant perquè perdono a la gent?

PARE: Déu meu! Pots veure com ets de condescendent al dir això? Tu tens, tu tens la noció preconcebuda de que ningú —escolta!— ningú no pot aconseguir el mateix nivell d'actitud ètica que tu, així que els exonerés. No puc, no puc pensar en res més arrogant que això!. Tu, filleta meva, filleta meva estimada, perdones als altres amb excuses que mai a la vida acceptaries per a tu mateixa.»

⁴³⁷ «Dieu Lui-même réemploie à ses propres dépens le schème du bouc émissaire pour le subvertir. Cette tragédie n'est pas dénuée d'ironie. Ses connotations sont tellement riches que la plupart d'entre elles nous échappent. L'ironie tient en partie à l'homologie des deux sacrifices, aux étranges effets de miroir entre la violence des uns et, à l'autre extrême, un amour qui dépasse notre

«C'est Satan qui transforme lui-même son propre mécanisme en un piège dans lequel il tombe. Dieu ne se conduit pas d'une manière déloyale même envers Satan mais il se laisse crucifier pour le salut des hommes, ce que Satan ne peut absolument pas concevoir.»⁴³⁸

I és que el Crist ha trencat la frontera, ha obert el pas entre els camps incomunicables:

«Le Christ est le seul homme qui franchisse la barrière de Satan. Il meurt pour ne pas participer au système des boucs émissaires, c'est-à-dire au principe satanique. À partir de sa résurrection, un pont, qui n'existait pas auparavant, s'établit entre Dieu et le monde; le Christ prend pied dans le monde par sa mort et détruit les remparts de Satan. Sa mort a donc mis le désordre dans l'ordre satanique pour s'implanter dans le monde et ouvrir une nouvelle voie à travers laquelle les hommes peuvent passer. Autrement dit, Dieu reprend place dans le monde, non parce qu'il a violé l'autonomie des hommes et de Satan, mais parce que le Christ a résisté, a triomphé de l'obstacle (de Satan). Cela pourrait bien être une théorie de la rédemption.»⁴³⁹

7.2.2.3. La imitació de Jesucrist

«Il y a deux modèles suprêmes: Satan et le Christ. La vraie liberté est dans la conversion de l'un à l'autre.»⁴⁴⁰

Com Satanàs, Jesús és imitador. Imita al Pare. Encara que pugui semblar xocant, és l'antiimatge de Satanàs, ja que imita al Pare des de

intelligence et nos pouvoirs d'expression» (*Celui par qui le scandale arrive*, p. 80).

⁴³⁸ *Je vois Satan tomber comme l'éclair*, p. 200.

⁴³⁹ *Celui par qui le scandale arrive*, p. 92-93.

⁴⁴⁰ *Les origines de la culture*, p. 138.

l'amor —al Pare i als homes. La seva mimesi és positiva, i obre a una nova forma de reciprocitat que trenca el cercle de la venjança i de la violència. Obre un nou camí d'imitació, que ha de salvar els homes del regne diabòlic de la violència. Cal imitar Jesús. Aquest és el nou imperatiu ètic que ha de trencar el món antic i obrir al món futur.

Aquest escenari mimètic té un lloc privilegiat, gairebé una declaració programàtica, al relat de les temptacions del desert. Satanàs —el diable, el seductor— vol arrossegar Jesús de Natzareth cap al seu territori, cap al regne de la possessió, el triomf i l'orgull. El misteri, el miracle i l'autoritat⁴⁴¹. Jesús ha acudit a batejar-se, en aquest relat que recullen els tres sinòptics. És a dir, s'ha posat a la filera dels pecadors⁴⁴² i s'ha fet batejar, provocant un fet inesperat i inaudit: Jesús és reconegut des del cel, assenyalat per l'Esperit Sant en forma de colom, i definit per una veu: «Aquest és el meu Fill, el meu estimat, en qui m'he complagut» (Mt 3, 17). L'evangeli de Joan explica aquests fets des de la boca d'un espectador de privilegi, el mateix Joan que bateja⁴⁴³.

A rel d'aquests fets, Jesús es retira al desert (de fet, és l'Esperit qui el condueix, com recullen tots tres sinòptics. I no només el condueix, sinó que l'empeny). I aquesta estada al desert és clau, ja que Jesús torna del desert iniciant la predicació del regne. Cal pensar que aquesta estada transforma un jove galileu que cerca alguna cosa, en el Messies reclamat

⁴⁴¹ Vegeu *Critique dans un souterrain*, p. 98, a propòsit de la "Llegenda del Gran Inquisidor". Aquests tres elements també apareixen al text de Dostojevskijj.

⁴⁴² «Anaven a trobar-lo gent de Jerusalem, de tot Judea i de tota la regió del Jordà, confessaven els seus pecats i es feien batejar per ell al riu Jordà» (Mt 3, 5-6).

⁴⁴³ Jn 1, 32-34.

per Israel. Per això és central el relat de les temptacions, i és central la idea que la imitació de Jesús passa per aquí. És això el que entén el Gran Inquisidor en el relat d'Ivan Karamàzov:

«L'Esprit terrible et profond, l'Esprit de la destruction et du néant, reprend-il, t'a parlé dans le désert, et les Écritures rapportent qu'il t'a "tenté". Est-ce vrai? Et pouvait-on rien dire de plus pénétrant que ce qui te fut dit dans les trois questions ou, pour parler comme les Écritures, les "tentations" que tu as repoussées? Si jamais il y eut sur terre un miracle authentique et retentissant, ce fut le jour de ces trois tentations. Le seul fait d'avoir formulé ces trois questions constitue un miracle. Supposons qu'elles aient disparu des Écritures, qu'il faille les reconstituer, les imaginer à nouveau pour les y replacer, et qu'on réunisse à cet effet tous les sages de la terre, hommes d'États, prélats, savants, philosophes, poètes, en leur disant: imaginez, rédigez trois questions, qui non seulement correspondent à l'importance de l'événement, mais encore expriment en trois phrases toute l'histoire de l'humanité future, crois-tu que cet aréopage de la sagesse humaine pourrait imaginer rien d'aussi fort et d'aussi profond que les trois questions que te proposa alors le puissant Esprit? Ces trois questions prouvent à elles seules que l'on a affaire à l'Esprit éternel et absolu et non à un esprit humain transitoire. Car elles résument et prédisent en même temps toute l'histoire ultérieure de l'humanité; ce sont les trois formes où se cristallisent toutes les contradictions insolubles de la nature humaine. On ne pouvait pas s'en rendre compte alors, car l'avenir était voilé, mais maintenant, après quinze siècles écoulés, nous voyons que tout avait été prévu dans ces trois questions et s'est réalisé au point qu'il est impossible d'y ajouter ou d'en retrancher un seul mot.»⁴⁴⁴

⁴⁴⁴ Citat per René GIRARD a *Critique dans un souterrain*, p. 100 (*Els germans Karamàzov*, v, 5).

Les tres preguntes, les tres temptacions estan descrites només a Mateu i a Lluc. Marc parla de temptacions en sentit ample. Entre ambdós hi ha lleugeres diferències. Possiblement la més significativa sigui en canvi d'ordre entre la segona i la tercera temptacions. Prenem com a guia el relat de Mateu, que és el que fan servir també Girard i Dostojevskij⁴⁴⁵:

«Aleshores Jesús fou conduït per l'Esperit al desert per ser-hi temptat pel diable. Dejunà quaranta dies i quaranta nits, i a la fi tingué fam. Se li acostà llavors el temptador i li digué: "Si ets Fill de Déu, digues que aquestes pedres es tornin pans". Però ell va respondre: "*Està escrit: L'home no viu sols de pa, sinó de tota paraula que surt de la boca de Déu*". Llavors el diable se l'emporta a la Ciutat Santa, el posa sobre el pinacle del temple i li diu: "Si ets Fill de Déu, llança't daltabaix, perquè està escrit: *Donarà ordre als seus àngels, i el duran a les mans, perquè els teus peus no ensopeguin amb cap pedra*". Jesús li diu: "També està escrit: *No temptaràs el Senyor, el teu Déu*". Un altre cop el diable se l'emporta en una muntanya molt alta, li mostra tots els reialmes del món i la seva glòria, i li diu: "Tot això et donaré, si et prosternes davant meu per adorar-me". Llavors Jesús li diu: "Vés-te'n, Satanàs! Que està escrit: *Adoraràs el Senyor, el teu Déu, i només a ell donaràs culte*". El diable llavors el deixà, i hi anaren els àngels i el servien.»⁴⁴⁶

Aquestes tres temptacions defineixen la realitat humana, incompleta i imperfecta. Depenent del menjar, de la seguretat, de la riquesa. Cerquem allò que ens sembla essencial, sovint a qualsevol preu. I l'ensenyament que obtenim és que aquesta pretesa autonomia, obtinguda quan no depens de res ni de ningú, quan tens les necessitats cobertes, *el benestar tebi dels utilitaristes* que Dostojevskij critica a les *Memòries del subsòl*, és en realitat una major dependència de l'altre, del

⁴⁴⁵ *Ibidem*, p. 99.

⁴⁴⁶ Mt 4, 1-11.

diable, de Satanàs. La imitació negativa és apropiativa, egoista, orgullosa. És la reciprocitat negativa que arrossega a la venjança, al cicle del mal i de la violència. És el regne de Satanàs, de les potències i els principats de què parla Pau. I és Crist, home, qui és capaç de vèncer aquesta temptació triple, que és capaç de plantar cara al regne del mal, que pot presentar un nou model: la imitació positiva. Crist és model perquè venç les temptacions. I la seva predicació i la seva mort estan en consonància amb aquest fet inicial. La seva mort en creu és el darrer dels sacrificis, és la caiguda de l'imperi de Satanàs, ja que el dona a conèixer, el revela. Però a la vegada és el signe del rebuig per part dels homes del Regne ofert per Jesús:

«...le lien entre le Royaume de Dieu et la Croix est direct: le refus du Royaume de Dieu a pour conséquence la Croix. Autrement dit, le monde a toujours le choix. Si le monde avait accepté l'offre de Jésus, il n'y aurait pas eu de Croix, il y aurait eu le passage de ce monde au Royaume de Dieu, sans coup férir.»⁴⁴⁷

Crist proposa el camí difícil, perquè respecta la llibertat dels homes. No els compra, sinó que els atreu. No els obliga, sinó que els convenç. Aquest és el seu èxit i, alhora, el seu fracàs. Això és el que entén el Gran Inquisidor. No es pot deixar caure en la temptació als homes, i per això cal manllevar-los la llibertat.

I què significa, doncs, imitar el Crist? Significa trencar el cercle de la violència, significa abandonar la rivalitat mimètica, significa negar el diable. Ja ho hem mostrat en parlar de la mediació íntima⁴⁴⁸. El Crist esdevé mitjancer entre Déu i els homes, es posa a la correcta distància,

⁴⁴⁷ *Celui par qui le scandale arrive*, p. 111.

⁴⁴⁸ Al capítol anterior.

és l'únic punt fix veritable. Cal imitar Jesús, que imita el seu Pare. I això significa substituir la violència per l'amor, en el sentit joànic del terme⁴⁴⁹. Significa capgirar l'ordre de la reciprocitat. Aquest és el sentit de la resurrecció. La mort que nega, però que alhora és requerida per la vida, és vençuda en Jesucrist. Ha ressuscitat. Aquesta proclamació inverteix el camí sacrificial. És una minoria que ho creu i ho vol fer arribar a tots els homes, com a bona notícia que els ha de transformar.

⁴⁴⁹ *Cfr.* 1Jn 4, 7-21.

SEGON INTERLUDI: ELS CRISTIANISME INAUGURA UNA NOVA FORMA DE RECIPROCATAT

Hem vist com el cristianisme destrueix la concepció arcaica del sacrifici. La proclamació que la víctima és innocent significa la fi d'un estat de coses i l'inici d'un altre. En el llenguatge escatològic, significa l'inici d'un nou eó, d'una nova dimensió del temps, que és de tensió entre la nostàlgia i l'esperança. Aquesta proclamació, que arrossegarà Occident a la seva caiguda, ja que la violència no té aturador, s'acompanya d'una nova forma de reciprocitat, que consisteix a no imitar l'altre, el desig de l'altre, sinó a imitar a Crist. Aquest model mostra com trencar la reciprocitat o, millor, com donar-li un valor positiu. Abans hem parlat de reciprocitat positiva i negativa, centrífuga i centrípeta. El cristianisme proporciona el model que *salva* de la forma negativa, sacrificial, arcaica. No es tracta de fer el que els altres et fan, sinó el que voldries que et fessin. És així com la reciprocitat esdevé compromís amb la història, ja que separa, defineix un camí de comunitat humana basada en l'amor i un camí de "comunitat", també humana, basada en la violència. La primera significa la derrota de la violència, i per tant la pau plena i definitiva. La segona, la derrota de la violència per la violència, i per tant, paus inestables i poc duradores. Amb aquesta reciprocitat positiva, expressada amb el manament nou (Jo 13, 34) es trenca el cicle de la violència, en una formulació plenament mimètica, recíproca: «Feu als altres allò que voleu que ells us facin» (Mt 7, 12). És des d'aquesta perspectiva que la resurrecció de Jesús pren sentit ple, ja que trenca amb la reciprocitat que encadena vida i mort.

8. EL TERCER CERCLE: LA GUERRA

«Cal saber que la guerra és comuna, i la justícia, discòrdia, i que tot s'esdevé per discòrdia i necessitat.»⁴⁵⁰

«... mientras los hombres viven sin ser controlados por un poder común que los mantenga atemorizados a todos, están en esa condición llamada guerra, guerra de cada hombre contra cada hombre.»⁴⁵¹

«Le passé n'éclairant plus l'avenir, l'esprit marche dans les ténèbres.»⁴⁵²

«Vosotros creéis que la civilización y el mundo van, cuando la civilización y el mundo vuelven. El mundo, señores, camina con pasos rapidísimos a la constitución de un despotismo, el más gigantesco y asolador de que hay memoria en los hombres. A esto camina la civilización, y a esto camina el mundo.»⁴⁵³

«... aux lieux du péril, croît aussi ce qui sauve.»⁴⁵⁴

«Si algú, doncs, vol ser amic del món, es fa enemic de Déu»⁴⁵⁵

Parlar de guerra significa obrir una immensa capsula de trons que conté, d'alguna manera, la història de la humanitat. L'estat natural de l'home és la guerra (el *bellum omnium contra omnes*). Algunes lectures transformen l'Estat, és a dir, la forma política de relació entre homes, en una ordenació de la guerra (evitació de la guerra civil, defensa o atac en

⁴⁵⁰ HERACLIT, fr. 80.

⁴⁵¹ T. HOBBS, *Leviathan*, p. 115.

⁴⁵² *La Démocratie en Amérique*, II, 4^a part, cap. VIII.

⁴⁵³ J. DONOSO CORTÉS, *Discurso sobre la Dictadura*.

⁴⁵⁴ Citat per Girard, com un *leit-motiv*, a *Achever Clausewitz*.

⁴⁵⁵ Jm 4,4b.

la guerra *inter alios*). La guerra és també l'estat natural de la φύσις (el πόλεμος d'Heraclit, fr 53), o la metàfora que explica la tensió eròtica (*ogni amanti è guerrier*⁴⁵⁶; «Ets bella com Tirsà, estimada meva, / bonica com Jerusalem, / terrible com un exèrcit amb les banderes desplegadas»⁴⁵⁷). Guerra, conflicte, dialèctica, violència, poder.... poden ser —i ho han estat— claus per entendre la història dels homes, el seu present i el seu futur.

Plató deriva la guerra del naixement de la ciutat malalta, nascuda a partir de la necessitat de luxe i opulència, que destrueix la necessitat natural i l'equilibri i llança l'home —i la ciutat que habita— a conquerir nous espais on poder trobar els elements que saciaran les noves necessitats, i el llança també a córrer el risc de ser conquerit. Per això a la ciutat li caldran metges i guerrers. Els primers per guarir els efectes de la vida opulenta, els segons per mantenir-la⁴⁵⁸. En si, la guerra no és ni bona ni dolenta. Neix de la mateixa naturalesa humana, que cerca el plaer per sobre de la racionalitat. Neix del desig, de la necessitat apropiativa, i és aquí on cal trobar, si de cas, el bé o el mal.

D'altra banda, hi ha innegables connexions entre la guerra i el sacrifici, fills ambdós de la violència:

«Rispetto al sacrificio, la guerra era un derivato. Quando il sacrificio non fu più un'istituzione, si ritirò nella sua potenza subordinata: la guerra. Nell'agosto 1914 l'intero apparato liturgico del sacrificio fu tolto ancora una volta dai bauli. Soffiarono via la polvere dalle immagini sanguinarie e le posero al centro degli appartamenti e dei giornali. Nella

⁴⁵⁶ Claudio Monteverdi, *Madrigali guerrieri*

⁴⁵⁷ Ct 6,4.

⁴⁵⁸ PLATÓ, *República*, 373a-374a.

seconda guerra mondiale sarebbe invece bastato concentrarsi su una parola: olocausto. L'esperimento è un sacrificio da cui sia stata espunta la colpa. La piramide sacrificale, dove il sangue ha intriso le calde pietre dell'altare, diventa un vasto mattatoio, si estende orizzontalmente in un angolo qualsiasi della città.»⁴⁵⁹

I ja hem vist que el sacrifici reprèn el seu sentit a partir de la revelació cristiana. El sacrifici de la Creu és l'últim dels sacrificis, ja que en ell es proclama que la víctima —tota víctima— és innocent. El sacrifici no és instrument de pau, sinó de guerra, de violència. Per això cal pensar que la comprensió del fet bèl·lic ha de tenir un nou sentit des del moment que la veritat cristiana ha anat impregnant la història d'Occident. Aquesta és la tasca que Girard vol dur a terme a *Achever Clausewitz*. Una lectura cristiana de la guerra a partir de l'obra del militar prussià, però donant-li una visió escatològica, apocalíptica. La humanitat ha seguit un procés de guerra (una estranya i llarga guerra que enfronta la violència i la veritat) que ha de culminar amb la victòria final i definitiva de la veritat sobre la violència⁴⁶⁰.

«Le primat de la victoire est le triomphe des faibles. Celui de la bataille, en revanche, prélude la seule conversion qui compte. Telle est l'attitude héroïque que nous avons cherché à redéfinir. Elle seule peut faire le lien entre la violence et la réconciliation, ou, plus précisément, rendre à la fois tangibles la possibilité d'une fin du monde et d'une réconciliation des hommes. On ne pourra pas sortir de cette ambivalence.

⁴⁵⁹ *La rovina di Kash*, p. 88.

⁴⁶⁰ Torno a fer recurs al text de Pascal que encapçala aquesta obra final de Girard.

*MIMESI I RECIPROCIAT. RENÉ GIRARD I LA NOSTÀLGIA
COMUNITÀRIA DE TRANSCENDÈNCIA*

Plus que jamais, j'ai la conviction que l'histoire a un sens; que ce sens est redoutable; mais qu'aux lieux du péril, croît aussi ce qui sauve".»⁴⁶¹

D'alguna manera, la història s'entén de forma augustiniana, com una lluita formidable entre el principi del bé i el principi del mal (l'absència del bé), lluita que ha d'acabar amb la victòria del bé⁴⁶².

Aquest tercer cercle, el de la guerra, porta a pensar l'altre no ja com a model o rival, víctima o botxí, sinó com a amic o enemic, categories amb què Carl Schmitt defineix el fet polític. Allò polític, agafat dins d'aquest escenari de guerra còsmica, té una necessària dimensió religiosa, teològica. Cal mostrar que aquestes darreres categories (amic-enemic) són formes de reciprocitat. Cal mostrar també que, des del cristianisme, hi ha un nou concepte de violència i, per tant, de guerra. I cal mostrar finalment que aquest nou concepte de guerra porta la humanitat a la cruïlla apocalíptica: o acceptar el missatge de Crist (convertir-se) o anihilar-se:

«Le Christ a retiré aux homes leurs béquilles sacrificielles, et il les a laissés devant un choix terrible: ou croire à la violence, ou ne plus y croire. Le christianisme, c'est l'incroyance.»⁴⁶³

«Nous sommes donc à l'heure des choix décisifs: il n'y aura bientôt aucune institution, plus aucun rite, plus aucune "différence" pour régler nos comportements. Nous devons nous détruire ou nous aimer, et les hommes —nous le craignons— préféreront se détruire.»⁴⁶⁴

⁴⁶¹ *Achever Clausewitz*, p. 22-23.

⁴⁶² «... les trois quarts de ce que je dis sont à Saint Augustin» (*Quand ces choses commenceront*, p. 224).

⁴⁶³ *Achever Clausewitz*, p. 58.

⁴⁶⁴ *Achever Clausewitz*, p. 102.

8.1. L'ALTRE COM A ENEMIC

«Un soberano está moribundo en su lecho de muerte. Su padre espiritual le pregunta:

— ¿Perdona usted a sus enemigos?

Y el soberano contesta, con la mejor consciencia del mundo:

— No tengo enemigos. Los he matado a todos.»⁴⁶⁵

«El dia que Julien Freund defensava la seva tesi, dirigida per Raymond Aron i posteriorment publicada sota el títol *L'essence du politique*, entre els membres del tribunal hi havia Jean Hyppolite que havia rebutjat dirigir la seva tesi, on es defensava que el camp de l'acció política el delimita la presència de l'enemic o, dit d'una altra manera, que on no hi ha enemic no hi ha política, sota el pretext de ser marxista i pacifista. Ja cap al final de l'acte, el professor Hyppolite va dir que si Julien Freund tenia raó i l'essència de la política és [seguint la tesi de Carl Schmitt a *El concepte d'allò polític*] la relació amic-enemic, a ell no li quedava més remei que retirar-se [com el Cándid de Voltaire] a cuidar el seu jardí. Així va anar, més o menys la resposta de Freund: "crec que vostè està a punt de cometre un error si pensa, com tots els pacifistes, que és només vostè qui designa els seus enemics quan, en realitat, són ells qui el designen a vostè i li impedirien fins i tot dedicar-se a cuidar del seu jardí". "Així no em queda altre remei que suïcidar-me", va concloure el pacifista professor Hyppolite.»⁴⁶⁶

⁴⁶⁵ De Carl SCHMITT, a "La revolución legal mundial" p. 24, a *Revista de Estudios Políticos*, nº 10, juliol-agost de 1979.

⁴⁶⁶ Extret de <http://www.salvadorsostres.com>, bloc del dia 21 de febrer de 2008. Carl Schmitt cita aquesta obra de Julien Freund a l'article "Clausewitz como pensador político, o el honor de Prusia", a *Revista del Instituto de Estudios políticos*, 1969.

Imaginem una partida de *ping-pong*, allò que anomenem *tennis de taula*⁴⁶⁷. Fer un gest que ha de ser repetit per qui tens davant. La pilota —amb aquell ritme, aquella cadència rigorosa que, com a onomatopeia, ha donat nom al joc— salta de la raqueta (*ping*) al camp contrari (*pong*). Ha de picar en la raqueta contrària (*ping*) i botar en el meu camp (*pong*). Repetir el gest i aconseguir que l'altre trenqui la cadència, per error o dissort. I mantenir jo la cadència. No perdre punts i fer-los perdre (*ping... pong...*)... La mateixa essència del joc m'obliga a desdoblar-me en un rival, en un oponent. En un enemic, al qual haig de vèncer o el qual m'ha de vèncer. Sense oponent no hi ha joc. En aquest exemple, potser banal, hi ha una relació mimètica que fa del rival un enemic: es tracta de vèncer-

⁴⁶⁷ A *Mensonge romantique et vérité romanesque* es recull, com a exemple de mediació doble, el relat infernal que fa Altisidora d'un joc de frontó dels diables al *Quijote*. Explica Girard: «Ce jeu de paume diabolique symbolise parfaitement le caractère réciproque que prend l'imitation dans la médiation double. Les joueurs sont opposés mais semblables, et même interchangeable car ils font exactement les mêmes gestes. La balle qu'ils se renvoient l'un à l'autre figure le va-et-vient du désir entre le sujet-médiateur et le médiateur-sujet. Les joueurs sont des *partenaires*, c'est-à-dire qu'ils s'entendent, mais pour la mésentente seulement. Personne ne veut perdre et pourtant, chose étrange, il n'y a plus, dans ce jeux-là, que des perdants...» (p. 135). La narració d'Altisidora es troba al capítol LXX de la segona part de *El Quijote*. Pel que fa a la relació de Girard amb l'obra de Cervantes: "Trois livres ont beaucoup compté pour moi. Le premier est *Don Quichotte*, que j'ai lu pour la première fois vers l'âge de dix ans dans une version pour enfants avec des illustrations. Quand je parle de *Don Quichotte* dans *Mensonge romantique et vérité romanesque*, ce sont ces images-là que j'ai en tête. [...] J'ai encore cette édition aujourd'hui. Ma mère me l'a fait relire à nouveau quand les pages commençaient à tomber. C'est un livre que j'ai toujours relu régulièrement.» De l'"Entretien" amb Mark R. Anspach, a *Cahiers de l'Herne: Girard*, p. 22.

lo, d'eliminar-lo, però actuant tots dos de la mateixa manera. Es tracta d'una relació de reciprocitat en la qual tots dos oponents accepten unes mateixes regles, la finalitat de les quals és permetre, mitjançant habilitats, tàctica o estratègia, vèncer a l'altre. Aquesta és, en els seus trets centrals, la descripció de la guerra que fa Clausewitz. I, tal vegada, s'inclou dins del concepte del polític com l'entén Schmitt: «...*inimicus* es aquel que nos odia, *hostis* aquel que nos combate».⁴⁶⁸

Els discursos autònoms sobre l'home o la societat es fonamenten en dualitats, en contraposicions que els fan propis. Així, el discurs ètic es fonamenta, per exemple, en la dualitat vici-virtut; el discurs estètic, en la dualitat bell-lleig; el discurs econòmic, en la dualitat útil-inútil. Aquests exemples són, aproximadament, els que proporciona Carl Schmitt en la seva recerca del concepte del fet polític. Aquestes categories duals són irreductibles (bell i lleig no es poden reduir a útil i inútil) i, per tant, són autònomes. Cal buscar, per a la política, una dualitat, una contraposició que sigui autònoma (no depengui de cap altra) i a la vegada permeti estructurar tot el fenomen polític a partir d'ella. La dualitat que Schmitt troba per aplicar a la política és la d'amic-enemic.

Allò fonamental d'aquesta distinció és el concepte d'enemic, que es destaca sobre el fons de l'amic. Sembla que “enemic” vingui a ser tot aquell que no és amic. Per això, és la comunitat que defineix el seu enemic —o els seus enemics. Ara bé, “enemic” en grec i en llatí té dues formes: l'*hostis* i l'*inimicus* (respectivament: πολέμιος i ἐχθρός). El primer és públic; el segon, privat; el primer, polític; el segon, interior (o podríem

⁴⁶⁸ Carl SCHMITT, “El concepto de lo político”, a H. ORESTES, *Carl Schmitt, teólogo de la política*. Citat a partir del *Lexikon totius latinitatis*, d'E. Forcellini, a la nota 17 (p. 179).

dir “ètic”?). El primer és el que incita a la guerra; el segon, a l’odi. És del segon que ens parlen els evangelis⁴⁶⁹, mentre que el primer és el que estructura la relació política⁴⁷⁰.

Així, de primer, el poble és qui decideix qui és enemic. I el poder polític assumeix l’obligació de protegir el poble dels seus enemics. Sobirania, obediència i protecció són les claus d’aquesta concepció d’allò polític: *protego ergo obligo*⁴⁷¹. Així,

«Enemigo no es el competidor o el adversario en general. Enemigo no es siquiera el adversario privado que nos odia debido a sentimientos de antipatía. Enemigo es sólo un conjunto de hombres *que combate*, al menos virtualmente, o sea sobre una posibilidad real, y que se contrapone a otro agrupamiento humano del mismo género.»⁴⁷²

Sense enemics no hi ha possibilitat de política, i la pau es fonamenta també en aquesta concepció. La pau és un estat no de no guerra, ni de no enemics, sinó de no interacció, d’equilibri. Si existeix un estat, és en referència a altres estats: de nou el concepte polític. I és que, en política, no hi ha «universo, sino pluriverso»⁴⁷³. Un estat absolut de pau significa la desaparició del fet polític, ja que caldria un estat contradictori que assumís tota la humanitat, sense cap enemic, ja que la humanitat no

⁴⁶⁹ Mt 5,44; Lc 6,27.

⁴⁷⁰ Cfr. “El concepto de lo político”, p. 179.

⁴⁷¹ «El *protego ergo obligo* es el *cogito ergo sum* del Estado, y una doctrina del Estado que no sea sistemáticamente consciente de esta máxima quedará como un fragmento insuficiente» (*Ibidem*, p. 199).

⁴⁷² *Ibidem*, p. 179.

⁴⁷³ *Ibidem*, p. 200.

té cap enemic fora d'ella⁴⁷⁴, i per tant l'estat, donat el cas, és innecessari. «La humanidad en cuanto tal no puede realizar ninguna guerra, puesto que no tiene enemigos, al menos sobre este planeta» (p. 201). Aquesta idea d'humanitat unida, provocaria una situació de pau sense política — sense Estat.

El concepte d'enemic, doncs, posa l'altre com a rival. Però en la mida que a mi em declara com a enemic, el posa com a model —em posa com a rival. En paraules d'Schmitt, citat per Taubes: «El enemigo es nuestra propia pregunta hecha figura»⁴⁷⁵. És una categoria, doncs, recíproca, mimètica. Però, a més, l'enemic es revesteix de les característiques de la víctima sacrificial:

«...formas más o menos agudas, automáticas o eficaces solo con base en leyes especiales, manifiestas o encerradas en prescripciones generales, de destierro, de proscripción, de expulsión de la comunidad

⁴⁷⁴ «Le catastrophisme contemporain se nourrit d'angoisses profondes liées à la dégradation de la situation écologique de notre planète, à la menace terroriste, aux pandémies toujours présentes, toujours en expansion. En ce sens il est lié à la globalisation et à la mondialisation. Il n'existe plus, pour l'humanité, d'extériorité à laquelle nous pourrions attribuer ou imputer nos difficultés. La popularité du thème de l'attaque des extraterrestres (par exemple au cinéma) est donc logique: c'est l'espoir du retour à un monde arcaïque où régnerait à nouveau un ordre fondé sur l'extériorité du mal et de la violence.» Charles RAMOND, "Achever Clausewitz? Catastrophisme et apocalypse contemporains", a *René Girard et la théorie mimétique, de l'apprentissage à l'apocalypse*, p. 203.

⁴⁷⁵ «Es decir, que puede uno contemplarse a sí mismo en él. Esta frase nos la ha escrito Schmitt en el ejemplar del libro a algunos que lo hemos visitado». A Jacob TAUBES, *La Teología política de Pablo*, p. 189.

MIMESI I RECIPROCIAT. RENÉ GIRARD I LA NOSTÀLGIA COMUNITÀRIA DE TRANSCENDÈNCIA

de paz, de colocación *hors-la-loi*, en una palabra, de *declaración de hostilidades interna* al Estado...»⁴⁷⁶

La víctima emissària, la que en la cimera de la violència, davant el grup en fusió (un conjunt perfectament indiferenciat) es mostra diferent, estranya, aliena; la que ha de ser sacrificada per retornar la pau al grup, que per la violència ha d'acabar amb la violència; la que, per tant, ha de ser culpable i causa del mal que posa el grup en fusió (la pesta de Tebes en el cas d'Edip; la pesta d'Èfes en el cas d'Apol·lonius de Tyana⁴⁷⁷); la que suporta sobre seu els pecats del seu poble (les figures del Servent de Jahvè d'Isaïes⁴⁷⁸; *Agnus Dei, qui tollis peccata mundi...*). Aquesta víctima és l'enemic. Només així es pot entendre l'expressió fonamental de Caïfàs: «Vosaltres no hi enteneu gens, ni teniu en compte que val més que un sol home mori, que no pas que es perdi tot el poble» (Jo 11, 19-20), cita que serà recollida per Girard diverses vegades com a exemple d'habilitat política de Caïfàs i de situació sacrificial⁴⁷⁹. La víctima, doncs, és qui ha de ser expulsat, perseguit, eliminat; l'enemic:

⁴⁷⁶ «El concepto de lo político», p. 194. Vegeu també la p. 177: «El enemigo es simplemente el otro, el extranjero», o a la p. 201: «Proclamar el concepto de *humanidad*, referirse a la humanidad, monopolizar esta palabra: todo esto podría expresar solamente la terrible pretensión de que al enemigo le sea negada la calidad de humano, de que se lo declare *hors-la-loi* y *hors l'humanité* y por consiguiente de que la guerra deba ser llevada hasta la máxima inhumanidad.»

⁴⁷⁷ Cfr. *Je vois Satan tomber comme l'éclair*, cap. IV.

⁴⁷⁸ *Ibidem*, p. 49 i ss.

⁴⁷⁹ Vegeu, per exemple: *Le bouc émissaire*, cap. X; *Le sacrifice*, p. 61-62; *Je vois Satan tomber comme l'éclair*, p. 59, o l'opinió de Roberto CALASSO: «Tutta la sua opera [de Girard] può essere letta come un abbagliante commento

«Ce n'est jamais leur différence propre qu'on rapproche aux minorités religieuses, ethniques, nationales, c'est de ne pas différer comme il faut, à la limite de ne pas différer du tout. Les étrangers sont incapables de respecter les "vraies" différences; ils n'ont pas de mœurs ou ils n'ont pas de goût, suivant les cas; ils appréhendent mal le différentiel en tant que tel. [...] Ce n'est pas l'autre *nomos* qu'on voit dans l'autre mais l'*anomalie*, ce n'est pas l'autre norme, mais l'*anormalité*; l'infirme se fait difforme; l'étranger devient l'*apatride*.»⁴⁸⁰

Això en la mida que l'altre pertanyi a un "enllà de la frontera", sigui aquesta quina sigui (també la norma és una línia matemàtica que separa i divideix), quan l'enemic s'entén des de la idea d'humanitat, s'ha de fer inhumà; l'enemic perd la qualitat d'home, i *ha de ser destruït*:

«La humanidad como tal y como conjunto no tiene enemigo en este planeta. Cada hombre pertenece a la humanidad. Incluso el criminal, mientras viva, tiene que ser tratado como hombre. Cuando esté muerto, como su víctima, ya no existe. Entonces está suspendido, como sus víctimas muertas. Pero hasta entonces continúa siendo hombre, bueno o malo; es decir, un portador de Derechos humanos. "Humanidad" se convierte así en una contranoción asimétrica. Si se discrimina dentro de la humanidad, si se le quita la cualidad de hombre al negativo, al nocivo, al perturbador, entonces el hombre juzgado de esta manera se convierte en no-hombre, en no-persona (*Unmensch, Unperson*), y su vida ya no es el valor supremo. Su vida se convierte en un sin-valor que debe ser

alle parole di Caifa: «Expedit vobis ut unus moriatur homo pro populo, et non tota gens pereat». Caifa sta qui per il politico» (*Le rovina di Kash*, p. 102).

⁴⁸⁰ *Le bouc émissaire*, p. 34-35.

destruido. Nociones como el hombre contienen, pues, la posibilidad de la desigualdad más profunda y se hacen “asimétricas”.»⁴⁸¹

La destrucció de l'enemic, que és l'objectiu de la guerra, és la destrucció de qui és diferent, de la negació de l'amic, del-que-no-és-dels-nostres. Del que, en llenguatge sacrificial, hem anomenat víctima. El sacrifici —recordem-ho— era una acció violenta per acabar amb la violència. La mort sangonosa de la víctima significava el naixement de la pau entre els perseguïdors. Per això la víctima havia de ser culpable. Sense aquesta culpa, no té sentit el sacrifici: no pot aportar la pau.

«Les communautés apaisées et réconciliées par leurs victimes sont trop conscientes de leur impuissance à se réconcilier toutes seules, trop modestes, en somme, pour s'attribuer à elles-mêmes le mérite de leur réconciliation. Elles cherchent le dieu qui les a réconciliées et ce ne peut être que cette même victime qui leur a fait du mal et maintenant leur fait du bien.»⁴⁸²

8.2. SOBRE LA GUERRA (I): EL CONCEPTE POLÍTIC

«Ens escarrassem per fruir del lleure i fem la guerra per tenir pau. Ara bé, l'activitat pròpia de les virtuts pràctiques s'exerceix en la política o en la guerra, i les accions que s'hi fan, pel que veiem, exclouen el lleure. Les exigides per la guerra, l'exclouen completament, ja que ningú no escull de guerrear ni prepara la guerra pel gust de guerrear. Car passaria per sanguinari el qui convertís els seus amics en enemics, a fi de poder intervenir en batalles i en matances.»⁴⁸³

⁴⁸¹ Carl SCHMITT, “La revolución legal mundial. Plusvalía política como prima sobre legalidad jurídica y superlegalidad”, a *Revista de Estudios Políticos*, 1979, p. 23.

⁴⁸² *Je vois Satan tomber comme l'éclair*, p. 99.

⁴⁸³ ARISTÒTIL, *Ètica Nicomaquea*, 117b 6-11.

«Mientras no haya derrotado a mi oponente, tengo que albergar el temor que sea él quien pueda derrotarme. Por tanto, no soy ya dueño de mí mismo, sino que aquél me justifica, al tiempo que yo lo justifico a él.»⁴⁸⁴

«Vemos, pues, que la guerra no constituye simplemente un acto político, sino un verdadero instrumento político, una continuación de la actividad política, una realización de ésta por otros medios.»⁴⁸⁵

El concepte polític de guerra ens remet al concepte d'enemic, com defineix Carl Schmitt. Però aquest concepte de guerra, com ho entèn el general prussià es remunta al concepte de duel, al concepte de lluita a mort entre iguals. De fet, Nietzsche connecta el concepte de duel amb el de guerra i amb el de bé:

«Crec que puc interpretar el mot llatí *bonus* com “aquell qui fa la guerra”, en el pressupòsit que atribueixo amb raó el terme *bonus* a un de més antic que era *duonus* (compareu *bellum* amb *duellum* i *duen-lum*, on em sembla que es conté aquell *duonus*). *Bonus*, per tant, seria l'home del desacord, de la desunió (*duo*), l'home de la guerra.»⁴⁸⁶

D'altra banda, Clausewitz defineix la guerra com un duel ampliat, estès a un conjunt ample d'homes:

«No queremos comenzar con una definición altisonante y grave de la guerra, sino limitarnos a su esencia, el duelo. La guerra no es más que un duelo a una escala más amplia. Si quisiéramos concebir como una unidad los innumerables duelos residuales que la integran, podríamos representárnosla como dos luchadores, cada uno de los

⁴⁸⁴ K. VON CLAUSEWITZ, *De la guerra*, Barcelona: Idea Books, 1999, p. 32.

⁴⁸⁵ *Ibidem*, p. 47.

⁴⁸⁶ F. W. NIETZSCHE, *La genealogia de la moral*, Barcelona: Laia, 1981, Primera dissertació, 5.

cuales trata de imponer al otro su voluntad por medio de la fuerza física; su propósito siguiente es abatir al adversario e incapacitarlo para que no pueda proseguir con su resistencia.»⁴⁸⁷

Reprenem la partida de *ping-pong* de l'inici. L'objectiu del joc és vèncer, és a dir, eliminar al contrari. Però entre ell i jo s'estableix una relació mimètica, especular: ell vol el mateix, i ha de fer el mateix que jo per aconseguir-ho. L'exemple és prou clar, i el podríem estendre a altres esports, plantejats com una batalla, com un combat, això sí, entre iguals: atac i defensa, perdre o vèncer, enemic, derrota, victòria, estratègia, tàctica,... Són paraules manllevades de l'argot militar i transportades a l'esport. De fet, l'esport ve a ser la *guerre en dentelles*, la guerra noble, aristocràtica, versallesca. Els dos enemics accepten combatre seguint les mateixes regles; acceptar les regles del combat, que són alienes o estranyes al combat, però que tenen la finalitat de vèncer el contrari (i sempre un és contrari de l'altre...).

Si ho mirem de la vora, i ja ho hem descrit en capítols anteriors, la relació amb l'altre com a doble, la relació mimètica, recíproca, és una relació de duel: una guerra reduïda. D'aquí a la guerra de tots contra tots només hi ha un pas. Girard anomena aquest moment *crisi sacrificial* quan l'aplica a la societat primitiva. I *montée aux extrêmes* a partir de l'estudi de Clausewitz. I la resolució d'aquest grup humà en guerra és el sacrifici. La mort de la víctima apaivaga la violència i genera pau:

«Comment on fait les petites sociétés archaïques? Elles ont trouvé une solution; elles ont inventé le sacrifice, sans le savoir, de façon inconsciente, en canalisant leur violence sur une victime émissaire dont elles méconnaissent nécessairement la désignation arbitraire. Elles ont

⁴⁸⁷ *De la guerra*, p. 29.

dû, à chaque fois, pour opérer ces sorties de crise, transformer leur violence réciproque en une polarisation de tous contre un. Il a fallu, à chaque fois, que le regard du dehors (qui voit la réciprocité) et le regard du dedans (qui ne veut voir que les différences), coïncident tout en restant distincts. C'est alors que tous se sont retournés contre un seul.»⁴⁸⁸

Aquesta situació es manté fins al moment que el cristianisme revela la innocència de la víctima, i la inutilitat del sacrifici. La violència ja no és portadora de pau i no té aturador:

«...le péché originel, c'est la vengeance, une vengeance interminable: Il commence avec le meurtre du rival. Et la religion, c'est ce qui permet de vivre avec le péché originel. C'est pour cela qu'une société sans religieux se détruirait elle-même. [...] Seule la conjonction de l'intelligence et de la violence permet de parler de péché originel, et justifie l'idée d'une vraie différence entre l'animal et l'homme. Cette réalité constitue la grandeur de toutes les religions, à l'exception du christianisme, qui abolit la fonction provisoire du sacrifice. Tôt ou tard, les hommes renonceront à la violence sans sacrifice, ou ils feront sauter la planète; ils seront en état de grâce ou de péché mortel.»⁴⁸⁹

Segons Girard, aquesta és la intuïció terrible i fascinant de Clausewitz⁴⁹⁰: el duel ha de conduir inevitablement a la guerra absoluta, ja que els mecanismes que el podien frenar ja no existeixen:

«La *mimésis* est ainsi à la fois la cause de la crise et le moteur de la résolution. La victime est toujours divinisé après qu'elle a été sacrifiée:

⁴⁸⁸ *Achever Clausewitz*, p. 56. En referència a la doble mirada, des de fora i des de dins, *Cfr. La Violence et le Sacré*, p. 235.

⁴⁸⁹ *Achever Clausewitz*, p. 59-60.

⁴⁹⁰ «...cette définition du duel me fascine et m'effraie à la fois ...» (p. 32).

MIMESI I RECIPROCIAT. RENÉ GIRARD I LA NOSTÀLGIA COMUNITÀRIA DE TRANSCENDÈNCIA

le mythe est donc le *mensonge* qui dissimule le lynchage fondateur, qui nous parle des dieux mais *jamais des victimes que ces dieux ont été*. Le rite répète ensuite ce sacrifice premier [...] et de la répétition des rites naissent les institutions, qui sont les seuls moyens trouvés par les hommes pour retarder l'apocalypse.»⁴⁹¹

Ni la mateixa política, com a reguladora de la guerra i de la pau, en la mida que es xifren en les relacions amic-enemic no pot fer res:

«Il faut comprendre que c'est cette imprévisibilité de la violence qui est nouvelle: la rationalité politique, dernière forme des vieux rituels, a échoué. Nous sommes entrés dans un monde de pure réciprocité, celui donc Clausewitz entrevoyait l'aspect guerrier, mais qui aurait pu prendre la couleur opposée. [...] la guerre a acquis une autonomie que le politique va de moins en moins pouvoir contenir, à moins de surenchérir et de devenir totalitaire.»⁴⁹²

La realitat mimètica de l'home el fa violent; aquesta violència es resol amb el sacrifici; el sacrifici perd el seu sentit des de la revelació cristiana. En conclusió, l'ésser humà està a la cruïlla entre la seva natura mimètica i la violència, entre renunciar a la violència o fer-la esclatar. És la cruïlla apocalíptica.

8.3. SOBRE LA GUERRA (II): EL CONCEPTE APOCALÍPTIC

«À l'instar de Hölderlin, je pense à mon tour que seul le Christ nous permet d'affronter cette réalité sans devenir fous. L'apocalypse

⁴⁹¹ *Achever Clausewitz*, p. 61.

⁴⁹² *Achever Clausewitz*, p. 132-133. Vegeu, de Domingo GONZÁLEZ, "Théologie politique et théologie impolitique: Juan Donoso Cortés et René Girard", a *René Girard. La théorie mimétique, de l'apprentissage à l'apocalypse*, p. 105-147.

n'annonce pas la fin du monde; elle fonde une espérance. Qui *voit* tout à coup la réalité n'est pas dans le désespoir absolu de l'impensé moderne, mais retrouve un monde où les choses ont un sens. L'espérance n'est possible que si nous ossons penser les périls de l'heure. À condition de s'opposer à la fois aux nihilistes, pour qui tout n'est que langage, et aux "réalistes", qui dénie à l'intelligence la capacité de toucher la vérité: les gouvernants, les banquiers, les militaires qui prétendent nous sauver, alors qu'ils nous enfoncent chaque jour un peu plus dans la dévastation.»⁴⁹³

«Il semble qu'on se dirige vers un rendez-vous planétaire de toute l'humanité avec sa propre violence.»⁴⁹⁴

«I quan va obrir el segon segell, vaig sentir el segon vivent que deia: "Vine". I va sortir un altre *cavall roig*, i al qui hi muntava, li donaren poder de treure la pau de la terra perquè es matessin els uns als altres, i li donaren una gran espasa.»⁴⁹⁵

El desenvolupament girardià de la violència, de la mà de Clausewitz, arriba a la concepció apocalíptica. La humanitat està abocada a la seva pròpia destrucció, resultat d'un estrany acte de llibertat. Aquesta concepció implica una visió de la història dirigida per la providència, per la voluntat de Déu, per un pla salvífic que inclou tots els homes. Hi ha una tensió soteriològica de la història, que es pot entendre —ho hem anat veient— com una «estranya i llarga guerra» entre la violència i la veritat. Ara bé, entrar en la dimensió apocalíptica, escatològica, pot significar fregar la dimensió profètica, vulnerar la racionalitat que conté el present dins d'uns límits de costum. Recordem les escenes finals de *La nausée*, de Jean-Paul Sartre, quan el protagonista juga a ser Cassandra i imagina

⁴⁹³ *Achever Clausewitz*, p. 16.

⁴⁹⁴ A "Violence et réciprocité", dins *Celui par qui le scandale arrive*, p.16.

⁴⁹⁵ Ap 6, 4.

un món no subjecte a regles, on el futur no és igual que el passat. Però aquest no és el cas de Girard. La seva capacitat racional el porta a dibuixar *allò que ha de venir*, l'*adventurus*, com una conseqüència plena de sentit del que ha passat —i del que està passant. En expressió de Pere, es tracta de «donar raó de l'esperança» (1Pe 3,15).

Ja hem dibuixat com des del cristianisme se separa la dimensió sacrificial del concepte d'enemic. L'enemic no és ja la víctima, aquell que cal destruir per aconseguir la pau, sinó que és l'altre home, l'altre com jo que em suposa un perill i contra el qual dirigeixo la meva violència. Aquest pronom de primera persona, és evident, fa referència alhora a l'individu i al grup. Marca l'arc que va del duel a la guerra. La violència cerca l'enemic per destruir-lo, però aquesta destrucció no significa ara un retorn de la pau, sinó un creixement de la violència: la *montée aux extrêmes*⁴⁹⁶. I aquesta pujada no té cap altre aturador que la victòria: la destrucció de l'enemic, de qualsevol enemic, de tot enemic. De l'enemistat.

Amb això es descriu l'estat de guerra oberta i necessàriament creixent entre els homes. Aquesta guerra oberta, que va des de la guerra real a la guerra absoluta, és la que va conduint cap a l'apocalipsi, ja que respon a una situació original i fonamental: la guerra entre la violència i la veritat, entre el bé i el mal, entre Déu i Satan, entre l'home nou i l'home vell, entre la Jerusalem celestial i la Babilònia dels pagans... Entre aquests parells d'enemics inconciliables que posen la llibertat humana com a argument del seu combat.

⁴⁹⁶ El capítol primer d'*Achever Clausewitz* té aquest títol.

8.3.1. Escatologia conjuntural

«Entre la Passion du Christ et sa Parousie, le Jugement dernier si vous préférez, va s'étendre ce temps indéfini qui est le nôtre, temps de la violence de plus en plus déchaînée, temps du refus d'entendre, de l'aveuglement constant.»⁴⁹⁷

«El que la creació anhela, esperant amb impaciència, és la manifestació dels fills de Déu. La creació fou sotmesa al no-res —no pas de grat, sinó per causa de qui la va sotmetre— amb l'esperança que també ella, la creació, serà alliberada de l'esclavitud de la corrupció per participar en la llibertat de la glòria dels fills de Déu. Sabem, en efecte, que tota la creació gemega i pateix dolors de part fins ara. I no solament ella: nosaltres, que tenim les primícies de l'Esperit, també gemeguem en nosaltres mateixos, tot anhelant la gràcia de la filiació, la redempció del nostre cos. Ja que és en esperança que hem estat salvats.»⁴⁹⁸

No podem fer aquí un tractat sobre escatologia, però sí que podem posar alguns elements que permetran entendre l'escenari en el qual posa Girard la història europea i de la humanitat.

Aquests elements juguen en l'ambigu territori de l'esperança, del discurs sobre el futur com a acompliment i plenitud de sentit. El concepte clau és el d'història, entesa com el decurs dels homes des de l'origen del temps fins a la seva fi. La història, doncs, no és una simple col·lecció de fets, sinó una concatenació, lligada des de la mateixa condició humana. Té, per tant, una estructura lineal que la fa irreversible, i per això única. Així entesa, aquesta concepció del temps (on s'allotja la història) s'enfronta a la concepció grega —i oriental— d'un temps circular, basat

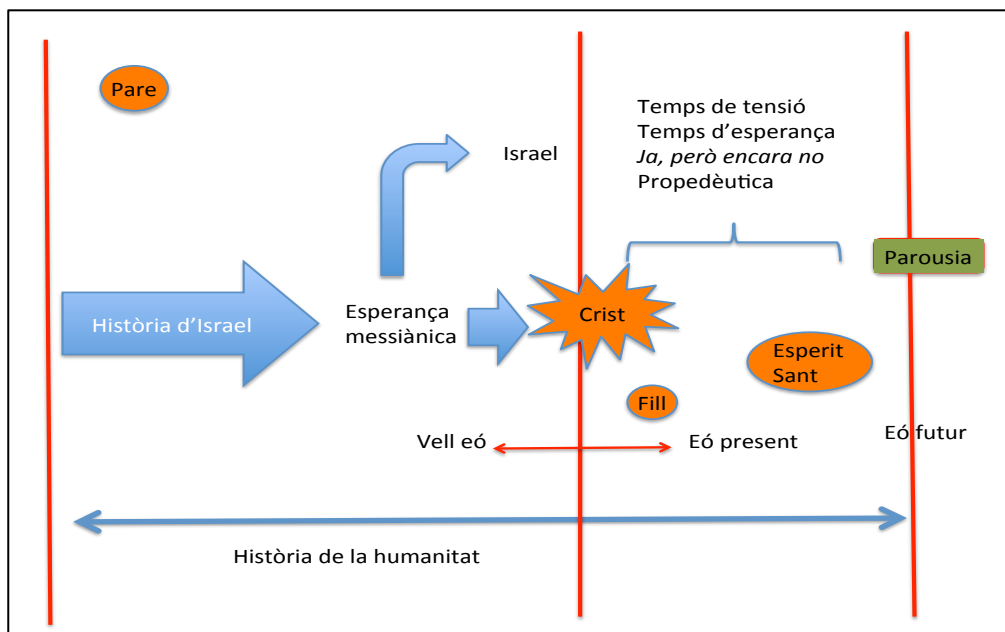
⁴⁹⁷ *Achever Clausewitz*, p. 200-201.

⁴⁹⁸ Rm 8, 19-24.

**MIMESI I RECIPROCIAT. RENÉ GIRARD I LA NOSTÀLGIA
COMUNITÀRIA DE TRANSCENDÈNCIA**

en la repetició i en l'*amor fati*. Són complexos i desafiants els problemes que planteja la concepció lineal: el problema del sentit i dels fins, el problema del mal i de la llibertat. I el problema que ens ocupa és la relació que s'estableix, en el si més pregon de la història, entre els homes i Déu. D'antuvi com una relació amorosa entre Déu i el poble d'Israel; però arriba el moment central de la història, el moment del compromís de Déu amb tots els homes, amb tota criatura: l'encarnació, la predicació, passió, mort i resurrecció de Jesús de Natzareth, Déu i home: el Messies, el Crist.⁴⁹⁹

D'alguna manera, és el que mostra el següent esquema:



⁴⁹⁹ El que segueix s'inspira en l'exposició que fa Oscar CULLMANN, *Cristo y el tiempo*, Barcelona: Estela, 1968. Cfr. també Karl LÖWITH, *Historia del mundo y salvación*, Buenos Aires: Katz, 2007, especialment el cap. XI: "La interpretació bíblica de la historia".

El moment inicial és el de la creació. Així comença la història, que és una història de tots els homes, història que es lliga des del pla salvador de Déu amb la història d'Israel, el poble escollit. De fet, és Israel qui té la gosadia d'"inventar" aquesta història, i de llegir-la com el seguit de fidelitats i infidelitats del poble d'Israel, enfrontades amb la voluntat amorosa de Déu. La història es va quallant en la forma paradoxal de l'esperança: el nostre passat només té sentit si s'orienta cap al futur, cap a l'esperança de la vinguda del Messies. Així Israel té un projecte, que és preparar aquesta vinguda. Israel és l'esperança.

En aquest context, que dibuixa el temps antic, el vell eó, l'Antic Testament, irromp sobtadament la voluntat de Déu amb l'encarnació. Déu es fa home en Jesús de Natzareth, i aquest moment significa un punt d'inflexió, o millor: una discontinuïtat en la història dels homes. L'esperança messiànica d'Israel s'ha culminat (i Israel no ho vol veure, i a més rebutja Jesús i l'arrossega a la mort). S'inicia un nou eó, un Nou Testament, un nou temps. Aquesta novetat té com a senyal la resurrecció. Crist ha ressuscitat. Aquest fet és absolutament singular i és l'acte radical, trencador, de l'amor de Déu. La vida ja no té com a correlat la mort, sinó que va més enllà. La llei de la reciprocitat, universal i necessària, s'ha trencat i ja no té continuïtat: «Il ne peut pas y avoir théorie mimétique de la Résurrection»⁵⁰⁰.

La resurrecció de Crist és l'anunci de la resurrecció de tots els homes, com ens recorda Pau:

«Si prediquem que Crist ha ressuscitat d'entre els morts, com és que alguns de vosaltres neguen la resurrecció dels morts? Si no hi ha

⁵⁰⁰ *Celui par qui le scandale arrive*, p. 109.

*MIMESI I RECIPROCIAT. RENÉ GIRARD I LA NOSTÀLGIA
COMUNITÀRIA DE TRANSCENDÈNCIA*

resurrecció dels morts, tampoc Crist no ha ressuscitat. I si Crist no ha ressuscitat, la nostra predicació és buida, i és buida també la vostra fe.»⁵⁰¹

L'experiència del sepulcre buit té com a correlat en els evangelis la presència de Crist ressuscitat, i és l'experiència narrada de forma magistral per Lluç en el relat dels deixebles d'Emmaús (24, 13-35).

La proclamació (κήρυγμα) de la resurrecció és el fonament de la predicació eclesial, però alhora el signe del nou eó que comença i una nova forma d'esperança: el retorn gloriós del ressuscitat (Παρουσία). I aquí arribem al punt central de la nostra —necessàriament— breu exposició sobre escatologia. Es tracta de definir el nostre temps, el temps present a la llum de l'esperança escatològica:

«Esta complejidad proviene ante todo de la oposición que existe entre «este *aión*» y «el *aión que viene*». La existencia de esta oposición va ligada al hecho de que el centro del tiempo no se sitúa ya al final del período que se extiende desde la creación a la parusía, sino en la mitad misma de este período. Así la era presente de la Iglesia se halla ya en el nuevo *aión*; pero es aún anterior a la parusía, es decir, anterior a lo que constituye, hablando con propiedad, la era final. — Por el hecho de esta oposición, el tiempo presente que empieza después de Pascua se halla en una relación particular no sólo con este *centro*, sino también con el *porvenir*. Tiene con el final una relación muy distinta que las épocas anteriores, desde la creación del mundo; es la *última hora antes del final* (1Jn 2, 18), puesto que el centro ya ha pasado, cualquiera que sea por otra parte su duración, duración que no se puede calcular (Act 1, 7). — Es ya el último tiempo, pero todavía no es el final. Esta tensión está marcada en toda la teología del cristianismo primitivo. La era presente de

⁵⁰¹ 1Cor 15, 13-14.

la Iglesia es el tiempo que separa la batalla que ya ha sido decisiva para el resultado de la guerra y el *Victory Day*.»⁵⁰²

El temps present, doncs, és una tensió, un conflicte entre plenitud i buidor, entre llibertat i necessitat, entre història i *adventurus*. La humanitat camina de forma inexorable cap a la fi, atemporal: el retorn gloriós del Crucificat. És, per tant, un temps d'esperança... i de desesperança, que ja es fa palesa en l'experiència de la primera comunitat, que viu la promesa del retorn des de la imminència més absoluta. La dilació en el temps transforma l'espera en desencant. Alguna realitat reté⁵⁰³, atura, conté, la vinguda de l'impíu que ha de precedir la victòria final de Jesús. Aquest κατέχων, com a principi d'ordre, té diferents noms i rostres: l'imperi romà i l'autoritat⁵⁰⁴, la inacabable conversió dels jueus⁵⁰⁵... I aquí és on s'estableix la cruïlla apocalíptica, la tensió entre precipitar la vinguda de

⁵⁰² *Cristo y el tiempo*, p. 126.

⁵⁰³ *Cfr.* la misteriosa cita de 1Te 2, 6-8: «I ja sabeu allò que el reté [κατέχων] ara per a poder manifestar-se quan vingui el seu temps. Perquè des d'ara el misteri de la impietat ja treballa en secret; només que actualment hi ha encara qui el reté, fins que es retirarà, i aleshores es manifestarà l'impíu, que el Senyor Jesús destruirà amb l'alè de la seva boca i destituirà amb l'esclat de la seva vinguda.» Vegeu també Massimo CACCIARI: *Il potere che frena*, Milano: Adelphi, 42013.

⁵⁰⁴ És el punt de vista de Carl SCHMITT, a "El nomos de la tierra: El imperio cristiano como barrera contra el Anticristo (Katechon)", dins *Carl Schmitt, Teólogo de la Política*, p. 478 i ss.

⁵⁰⁵ El punt de vista d'E. PETERSON: «Y Pablo diría: a la conversión definitiva de Israel seguirá la resurrección general de los muertos y el fin del mundo. Y, al revés, la infidelidad de Israel demora el fin del mundo, la resurrección general de los muertos y la revelación de la plenitud de la gloria de Dios.» A "La Iglesia de judíos y gentiles", dins *Tratados teológicos*, p. 137.

l'impiu i el triomf final de Crist o perllongar-ne l'espera. Aquí, segons Schmitt, neix la lectura teològica de la política⁵⁰⁶. La història s'entén com una guerra, un conflicte. Pascal ho llegirà com el conflicte entre la violència i la veritat, conflicte que acabarà —que ha d'acabar— amb la victòria de la veritat, és a dir, de la voluntat salvadora de Déu. No hem d'oblidar que Girard posa com a capçalera d' *Achever Clausewitz* aquest fragment de les *Provinciales* (Lettre XII), que hores d'ara ens comença a ser conegut:

«C'est une étrange et longue guerre que celle où la violence essaie d'opprimer la vérité. Tous les efforts de la violence ne peuvent affaiblir la vérité, et ne servent qu'à la relever davantage. Toutes les lumières de la vérité ne peuvent rien pour arrêter la violence, et ne font que l'irriter encore plus. Quand la force combat la force, la plus puissante détruit la moindre ; quand l'on oppose les discours aux discours, ceux qui sont véritables et convaincants confondent et dissipent ceux qui n'ont que

⁵⁰⁶ «No creo que sea posible, para una fe originalmente cristiana, otra visión histórica que la del *Katechon*. La creencia de que una barrera retrasa el fin del mundo constituye el único puente que conduce de la paralización escatológica de todo acontecer humano a una fuerza histórica tan extraordinaria como la del imperio cristiano de los reyes germanos.» De la 'Introducció' a "El nomos de la tierra", a *Carl Schmitt, Teólogo de la política*, p. 479. Citat també per Jacob TAUBES, a "Carl Schmitt, apocalíptico de la Contrarrevolución", dins *La teología política de Pablo*, p. 169. Pel que fa a la cruïlla apocalíptica, CACCIARI la resumeix així: «La *decisione* tra qui escolta-crede e il popolo di dura cervice si esprime perciò, fin dall'origine, nell'immagine di due forme de cittadinanza: quella che qui-e-ora opera per *infuturarsi*, che concepisce il proprio presente in funzione del futuro promesso, e quella que al presente rimane aggrappata, che agisce per assicurarne e conservarne la forma. La prima é la comunità della speranza, che nella fede a fondamento, la seconda combatte per un fine *disperato*: che il Fine non vi sia!» (o.c., p. 14-15).

la vanité et le mensonge ; mais la violence et la vérité ne peuvent rien l'une sur l'autre. Qu'on ne prétende pas de là néanmoins que les choses soient égales: car il y a cette extrême différence que la violence n'a qu'un cours borné par l'ordre de Dieu qui en conduit les effets à la gloire de la vérité qu'elle attaque, au lieu que la vérité subsiste éternellement et triomphe enfin de ses ennemis ; parce qu'elle est éternelle et puissante comme Dieu même.»

8.3.2. *L'apocalipsi girardià*

«C'est là le vrai sens de l'attente *apocalyptique* dans toute l'histoire chrétienne, attente qui n'a rien d'irrationnel dans son principe. Cette rationalité s'inscrit tous les jours plus profondément dans les données concrètes de l'histoire contemporaine, les questions d'armement, d'écologie, de population, etc.»⁵⁰⁷

«Les seuls chrétiens qui parlent encore d'apocalypse sont les fondamentalistes, mais ils s'en font une idée complètement mythologique. Ils pensent que la violence de la fin des temps viendra de Dieu lui-même; ils ne peuvent pas se passer d'un Dieu méchant. Ils ne voient pas, chose étrange, que la violence que nous sommes en train d'amasser sur nos propres têtes a toutes les qualités requises pour déclencher le pire. Ils n'ont aucun sens de l'humour.»⁵⁰⁸

«Il y a donc un premier cercle qui est la vie du Christ et qui se termine par la Passion. Et il y a un second cercle, qui est l'histoire des hommes et qui se termine par l'Apocalypse. Le second cercle est contenu dans le premier. L'histoire des hommes, rongée par un principe de destruction, une montée aux extrêmes qui menace aujourd'hui le monde dans son ensemble, devient un prélude à la Passion. Qu'est-ce qui est

⁵⁰⁷ *Je vois Satan tomber comme l'éclair*, p. 240.

⁵⁰⁸ *Achever Clausewitz*, p. 21.

MIMESI I RECIPROCIAT. RENÉ GIRARD I LA NOSTÀLGIA COMUNITÀRIA DE TRANSCENDÈNCIA

suggeré par cet effet de composition, sinon le retour du Christ au terme de l'histoire?»⁵⁰⁹

Amb la concepció apocalíptica, el pensament de Girard arriba a una conclusió, a un acabament: *il achève*. I això en un doble sentit: d'una banda, l'apocalipsi significa l'acabament del temps, d'un determinat estat de coses. En les paraules de Girard, des del temps mític al temps religiós; és a dir, a la revelació que la víctima és innocent (i no podem oblidar que "apocalipsi" vol dir "revelació") en la Passió de Jesucrist i, per tant, a l'existència d'una humanitat que no troba en el sacrifici un lenitiu a la violència; una humanitat que camina cap al duel universal i final: allò que també hem anomenat l'apocalipsi. D'altra banda, l'apocalipsi és un discurs sobre el final, escatològic, conclusiu. Després d'ell, no hi ha discurs —ni cal ni pot existir. És el capítol final, absolutament parlant. Així doncs, tant en el fons com en la forma *Achever Clausewitz* és una obra final, una conclusió⁵¹⁰:

«La révélation finale illumine, retrospectivement, le chemin parcouru. L'oeuvre est elle-même retrospective: elle est à la fois le récit et la récompense de la métamorphose spirituelle. À la lumière de celle-ci, l'existence dans le monde, la descente en spirale, apparaît comme une *descente aux Enfers*, c'est-à-dire comme une étape dialectique sur la voie de la révélation finale. Le mouvement descendant finit par se

⁵⁰⁹ *Ibidem*, p. 203.

⁵¹⁰ Vegeu, en aquest sentit, el capítol XII de *Mensonge romantique et vérité romanesque*: "La conclusion": conclusió és conversió, és temps trobat, és mort... i aquesta conclusió sobre les conclusions acaba amb la conclusió de *Els germans Karamàzov*: l'enterrament de Kòlia, i la conversa sobre la resurrecció i la vida eterna que té Aliosha amb els nens...

transformer en mouvement ascendant sans qu'il y ait jamais retour en arrière.»⁵¹¹

En la mida que és conclusió, l'obra recull les grans tesis centrals de Girard, que podríem formular així: el desig és mimètic i la revelació cristiana afirma que la víctima és innocent: el sacrifici no porta la pau. Teoria mimètica i cristianisme es troben davant l'obra inconclusa (publicada pòstumament) d'un general prussià al voltant de la guerra, és a dir, davant d'un tractat d'estratègia i tàctica. I el resultat és un llibre apocalíptic (p. 9) o, si ho voleu, la possibilitat d'una relectura de l'obra de Girard des de l'apocalipsi. La idea que permet aquest salt és la de la *montée aux extrêmes*, que Clausewitz dissenya per explicar el pas del duel a la guerra, de la guerra a la guerra absoluta:

«...la guerre est un acte de violence et il n'y a pas limite à la manifestation de cette violence. Chacun des adversaires fait la loi de l'autre, d'où résulte une action réciproque qui, en tant que concept, doit aller aux extrêmes. (K. VON CLAUSEWITZ, *De la Guerre*, Llibre I)»⁵¹²

Però aquest segon pas, cap a la guerra absoluta, no gosa fer-lo. Queda *en tant que concept*. Per això cal completar-lo (*achever*); per fer això, cal saltar a l'apocalipsi. Veiem com resumeix tot aquest procés el mateix Girard:

«Mon hypothèse est mimétique: c'est parce que les hommes s'imitent plus que les animaux, qu'ils ont dû trouver le moyen de pallier

⁵¹¹ La cita prové de l'article "De *La Divine Comédie* à la Sociologie du roman", que apareix a diversos reculls: *Critique dans un souterrain* o *Géométries du désir* (aquí amb el títol "Paolo e Francesca, un désir mimétique") en són dos exemples. L'article va ser publicat per primera vegada el 1963.

⁵¹² Citat a *Achever Clausewitz*, p. 32.

MIMESI I RECIPROCIAT. RENÉ GIRARD I LA NOSTÀLGIA COMUNITÀRIA DE TRANSCENDÈNCIA

une similitude contagieuse, susceptible d'entraîner la disparition pure et simple de leur société. Ce mécanisme, qui vient réintroduire de la différence là où chacun devenait semblable à l'autre, c'est le sacrifice. L'homme est issu du sacrifice, il est donc fils du religieux. [...] Des millions de victimes innocentes ont été ainsi immolées depuis l'aube de l'humanité pour permettre à leurs congénères de vivre ensemble; ou, plutôt, de ne pas s'autodétruire. [...] Le moment décisif de cette évolution est constitué par la révélation chrétienne, sorte d'expiation divine où Dieu en son Fils demanderait pardon aux hommes de leur avoir révélé si tard les mécanismes de leur violence. [...] C'est le christianisme qui démystifie le religieux et cette démystification, bonne dans l'absolu, s'est avérée mauvaise dans le relatif, car nous n'étions pas préparés à l'assumer. Nous ne sommes pas assez chrétiens. On peut formuler ce paradoxe d'une autre manière, et dire que le christianisme est la seule religion qui aura prévu son propre échec. Cette prescience s'appelle apocalypse.»⁵¹³

Potser cal remarcar que aquestes intuïcions ja estan expressades a *Je vois Satan tomber comme l'éclair* però, com li passa a Clausewitz, allí Girard no gosa dur-les a l'extrem. Per exemple:

«Dans un univers privé de protections sacrificielles, les rivalités mimétiques se font souvent moins violentes mais s'insinuent jusque dans les rapports plus intimes.»⁵¹⁴

O vegem també la diferència de tractament del concepte "humanitarisme": a *Je vois Satan tomber comme l'éclair* es diu que «L'humanisme et l'humanitarisme se développent d'abord en terre chrétienne» (p. 213), mentre que a *Achever Clausewitz* es diu que «L'humanitarisme c'est l'humanisme tari!» (p. 138). Tot el segon text

⁵¹³ *Achever Clausewitz*, p. 9-10.

⁵¹⁴ *Je vois Satan tomber comme l'éclair*, p. 208.

respira una major radicalitat i un major desencant, però alhora una major esperança.

Aquest segon text oscil·la entre una lectura racional dels *signes dels temps*, lectura ja iniciada en els altres textos d'aquest cercle⁵¹⁵ i un cert to profètic, orientat a l'esperança soteriològica. Allò que ha de venir té una dimensió de necessitat derivada del mateix present. Allò que passa i allò que ha passat expliquen allò que ha de passar (*l'adventurus*).

El punt d'inici és la descoberta de l'obra de Clausewitz, general prussià situat en la confluència extraordinària de Hölderlin, Hegel i Napoleó, en el moment conflictiu que resumeix la història d'Europa: el conflicte entre França i Alemanya, entre el Papa i l'Emperador, entre l'Església i l'Imperi, conflicte que es remunta a la mateixa identitat europea, en la lluita dels fills de Carlemany pel poder⁵¹⁶, però que es materialitza en els darrers dos-cents anys:

«Osons nous dire que nous, Allemands et Français, sommes responsables de la dévastation en cours, car nos extrêmes sont devenus le monde entier. C'est nous qui avons mis le feu aux poudres.»⁵¹⁷

«Parce que Germaine de Staël comprend les lois de ce qu'on pourrait appeler le conformisme allemand et le mimétisme français, elle est au coeur du duel que va détruire l'Europe. La France imite alors les vieux modèles, et les Allemands croient devoir imiter la France. Les Français se crispent sur leur classicisme démodé et les Allemands sont humiliés par l'empire napoléonien. [...] L'*imitation* française des modèles antiques s'oppose totalement à l'*innovation* allemande. Il faudrait dire: à

⁵¹⁵ *Je vois Satan tomber comme l'éclair i Celui par qui le scandale arrive.*

⁵¹⁶ *Cfr. Achever Clausewitz, p. 340 i ss.*

⁵¹⁷ *Achever Clausewitz, p. 13.*

MIMESI I RECIPROCIAT. RENÉ GIRARD I LA NOSTÀLGIA COMUNITÀRIA DE TRANSCENDÈNCIA

l'innovation de quelques individualités se distinguant d'un peuple trop prompt à obéir ou se soumettre.»⁵¹⁸

El text de Clausewitz parla d'una pujada al extrems (*montée aux extrêmes*), d'un duel terrible i creixent que els homes poden exasperar o aturar. Aquest duel, que és el centre de l'estratègia i de la guerra, es cristal·litza a Europa en les guerres de Napoleó: guerres ideològiques (la revolució francesa contra les monarquies absolutistes), exèrcits no professionals, lleves generals. És la guerra de la burgesia contra l'aristocràcia, de la igualtat contra la jerarquia. Però més encara, i Hölderlin ho entén i emmudeix⁵¹⁹, és el conflicte entre el món mític i el món religiós, entre l'esperit grec i la revelació cristiana. Segons Girard, Clausewitz connecta la teoria mimètica amb una lectura de la història tensada cap a l'apocalipsi: és la *montée aux extrêmes*, encara que només a nivell d'intuïció. La violència no té aturador, des que el cristianisme ha revelat la innocència de la víctima sacrificial. Per tant, la violència està destinada a créixer, a menys que els homes hi renunciïn, a menys que acceptin el missatge cristià i trenquin la cadena de la reciprocitat negativa que augmenta el mal, i obrin la de la reciprocitat positiva, que augmenta el bé. Dit d'una altra manera: aplicar les intuïcions girardianes a les categories bel·licistes de Clausewitz significa entendre la imminent i necessària eclosió apocalíptica:

«Tôt ou tard, ou les hommes renonceront à la violence sans sacrifice, ou ils feront sauter la planète; ils seront en état de grâce ou de péché mortal.»⁵²⁰

⁵¹⁸ *Achever Clausewitz*, p. 278-279.

⁵¹⁹ Vegeu el capítol central (v) d'*Achever Clausewitz*, "Tristesse de Hölderlin".

⁵²⁰ *Achever Clausewitz*, p. 60.

«Privés de sacrifice, nous sommes face à une alternative inévitable: ou reconnaître la vérité du christianisme, ou contribuer à la montée aux extrêmes en refusant la Révélation.»⁵²¹

«...il faudra de plus en plus de victimes, pour créer un ordre de plus en plus précaire. Tel est le devenir affolé du monde, dont les chrétiens portent la responsabilité. Le Christ aura cherché à faire passer la humanité au stade adulte, mais l'humanité aura refusé cette possibilité. j'emploie à futur antérieur à dessein, car il y a un échec foncier.»⁵²²

«Le sacrifice disparu, il n'y a plus que la rivalité mimétique et elle monte aux extrêmes. La Passion, d'une certaine manière, mène à la bombe d'hydrogène: elle finira par faire exploser les Puissances et les Principautés. L'apocalypse n'est rien d'autre que l'incarnation du christianisme dans l'histoire, qui "sépare la mère du fils".»⁵²³

Al llarg de l'obra, Girard anirà analitzant els "signes dels temps" que acompanyen la profecia sobre el futur: el terrorisme islamista, la violència tothora creixent, la destrucció ecològica⁵²⁴, la resposta violenta dels pobres als rics, o l'enfrontament sino-americà:

«Le pire est maintenant probable au Proche-Orient, où les chiites et les sunnites montent aux extrêmes. Cette escalade peut tout aussi bien avoir lieu entre les pays arabes et le monde occidental. — Notez qu'elle a déjà commencé: le va-et-vient des attentats et des "interventions" américaines ne peut que s'accélérer, chacun répondant à l'autre. Et la violence continuera sa route. L'affrontement sino-américain

⁵²¹ *Ibidem*, p. 188.

⁵²² *Ibidem*, p. 212.

⁵²³ *Ibidem*, p. 335.

⁵¹⁸ «Le réchauffement de la planète et cette montée de la violence sont deux phénomènes absolument liés» (*Achever Clausewitz*, p. 363).

MIMESI I RECIPROCIAT. RENÉ GIRARD I LA NOSTÀLGIA COMUNITÀRIA DE TRANSCENDÈNCIA

suivra: tout est déjà en place, même s'il ne sera forcément militaire au début.»⁵²⁵

Aquesta situació ha estat retinguda (κατέχον) pel poder o per l'economia, però ja no reté⁵²⁶:

«Ce qu'il faut dire ici c'est que l'économie moderne a aussi un caractère de *katechon* parce que l'économie satisfait. Les gens disent: nous voulons tous la même chose, et l'économie dit: nous donnons à tous la même chose. Cette réponse les satisfait pour un temps. Mais les gens sentent que la société de la consommation commence à ne plus être le *katechon* qu'elle était, surtout depuis la dernière guerre mondiale.»⁵²⁷

De fet, el concepte de κατέχον no apareix cap vegada a l'obra dedicada a Clausewitz, com si ja no res no pogués retenir el final. Hi ha actituds humanes que el precipiten, l'acceleren, en la mesura que ajuden a la violència. I aquestes són la majoria. Hi ha una actitud general de prevenció contra tot allò religiós, i especialment cristià. Hi ha un posar-se d'esquenes, un no voler veure allò que està a punt de passar. Vivim en un temps de tensió, en un *encara no* que, ja des d'antic, oscil·la entre l'esperança i el desengany. La visió de Girard, ell mateix ho repeteix, és terrible (*redoutable, terrible...*) però això no li treu veracitat, ni raonabilitat.

⁵²⁵ *Ibidem*, p. 58.

⁵²⁶ «Et le retard de l'apocalypse est dû encore et surtout peut-être au comportement des individus qui s'efforcent de renoncer à la violence et de décourager l'esprit de représailles» (*Je vois Satan tomber comme l'éclair*, p. 242).

⁵²⁷ *Celui par qui le scandale arrive*, p. 153.

Hom l'ha acusat d'heterodox⁵²⁸. Però hi ha — n'hi pot haver — ortodòxia en referència al futur? També li han retret una desviació cap al pessimisme. Però no és cert que estem parlant d'una humanitat cada cop més cansada, més exhausta, més sense horitzons? No és el mateix sentiment que trobem a les primeres comunitats? És que són optimistes, els relats apocalíptics que precedeixen la passió en els evangelis sinòptics? I, d'altra banda, Girard proposa contínuament un impuls d'esperança. De fet, tot recau en la llibertat humana. No és Déu qui castiga o destrueix la humanitat, sinó el mateix home, coneixent quin és el camí per evitar-ho. Evidentment, aquí s'obre una deu de preguntes immensa: sobre la llibertat humana, sobre la providència, sobre la gràcia, sobre el poder de Déu en la història... Davant aquestes qüestions, Girard es remet als evangelis⁵²⁹ i especialment als textos de Sant Pau i al fet de la Resurrecció, a la comprensió de la llibertat i de la gràcia com un do:

«Le christianisme étend le champ d'une liberté dont les individus et les communautés font l'usage que leur plaît, parfois bon, souvent aussi mauvais. — Le mauvais usage de la liberté contredit, bien entendu, les aspirations de Jésus por l'humanité. Mais si Dieu ne respectait pas la liberté des hommes, s'il s'imposait à eux par la force ou même par le prestige, par la contagion mimétique en somme, il ne se distinguerait pas de Satan»⁵³⁰

⁵²⁸ Vegeu en el text excel·lent d' Ángel BARAHONA, *René Girard, de la ciencia a la fe*, Madrid: Encuentro, 2014, les crítiques que Cesáreo Bandera adreça a Girard a propòsit d'*Achever Clausewitz*, crítiques que adreça al mateix Ángel Barahona i que resten inèdites (p. 239 i ss).

⁵²⁹ «L'esprit humain est incapable d'appréhender la vérité avec un seul texte; il lui en faut quatre, pour une même vérité» (*Celui par qui le scandale arrive*, p. 105).

⁵³⁰ *Je vois Satan tomber comme l'éclair*, p. 241.

TERCER INTERLUDI: AQUESTA NOVA FORMA DE RECIPROCIAT ÉS CONCLUSIVA

«— Karamazov, s'écria Kolia, est-ce vrai ce que dit la religion, que nous ressusciterons d'entre les morts, que nous nous reverrons les uns les autres, et tous, et Ilioucha?

— Oui, c'est vrai, nous ressusciterons, nous nous reverrons, nous nous raconterons joyeusement ce qui c'est passé.»⁵³¹

La conclusió, ho hem vist en capítols precedents, té moltes formes i molts significats. I té també una radicalitat, que és la mort. La mort és un acabament definitiu, total, sense respostes. És *la* conclusió, el correlat de la vida, sense retorn. Allò que començà entre plors i rialles acaba amb plors. És el canvi segons la substància, el naixement i la mort.

Recordem però l'episodi evangèlic de Llätzer (Jo 11). Jesús rep la notícia que el seu amic Llätzer està molt malalt i retarda visitar-lo, de manera que quan arriba a Betània Llätzer ja és mort. És xocant el crit paral·lel que li llencen les dues germanes, Marta i Maria: «Si haguéssiu estat aquí, no s'hauria mort el meu germà!». Davant la requesta inicial de Marta, que surt a rebre'l, Jesús estableix aquest diàleg:

«Jesús li diu : "El teu germà resuscitarà". Marta li fa : "Ja sé que resuscitarà, el darrer dia". Jesús li diu : "Jo sóc la resurrecció ; qui creu en mi, encara que mori, viurà ; i tot aquell qui viu i creu en mi no morirà.

⁵³¹ La citació correspon al final de *Els germans Karamàzov*. Aquesta cita reproduïx el final de *Mensonge romantique et vérité romanesque*, p. 375.

MIMESI I RECIPROCIAT. RENÉ GIRARD I LA NOSTÀLGIA COMUNITÀRIA DE TRANSCENDÈNCIA

Ho creus, això ?” Ella li respon : “Sí, Senyor, jo crec que vós sou el Messies, el Fill de Déu, que havia de venir al món”.»⁵³²

A continuació Maria, que l’ha estat esperant, tirant-se-li als peus, repeteix la frase inicial de Marta. Però ara Jesús és conduït davant el sepulcre, a mostrar que és la resurrecció i la vida... El crit de les dues germanes no és un crit de retret, sinó un crit d’esperança. És el crit de la humanitat des de la Passió fins a la Parousia: «Si haguessis estat aquí, el meu germà no s’hauria mort!». Si Llätzer, bo i resuscitat, torna a aparèixer en capítols posteriors, i els jueus intenten matar-lo, Jesús morirà i resuscitarà a una realitat nova, que és la que es descriu amb una meravellosa exactitud al relat de l’aparició camí a Emaüs (Lc 24, 13-35).

Així doncs, la resurrecció de Jesús significa la destrucció de la mort, l’acabament d’un determinat estat de coses, la conclusió i a la vegada un nou principi. I no només a un nivell personal, sinó a al nivell de la humanitat sencera. La resurrecció de Jesús anuncia, prefigura i *obliga*, arrossega la resurrecció de tots els homes (1Cor 15). I és que la resurrecció de Jesús és un acte d’amor, com és un acte d’amor la resurrecció de Llätzer. *La mort ha estat engolida en la victòria*⁵³³. És el resultat final de la reciprocitat positiva. I és també un cant d’esperança, que ha de travessar cada un dels actes humans donant-los-hi un nou sentit. És la comprensió de la humanitat com a pecadora, com a filla d’Adam, la humanitat que és infeliç perquè ja no pot creure en la resurrecció:

« ...Francia entera estaba sumida en una profunda desesperación. ¿En qué radica esa profunda desesperación ? Los

⁵³² Jo 11, 23-27.

⁵³³ 1Cor 15, 54.

hombres ya no pueden creer en la Resurrección. Dudan entonces de sí mismos, de su supervivencia, de esta lucha inútil. »⁵³⁴

Si el missatge cristià hagués arrelat amb la força que calia, la humanitat hauria triat aquesta reciprocitat positiva. Però «no som prou cristians», és a dir, no creiem en la resurrecció, i aboquem així la humanitat al seu acabament, a la destrucció. No es tracta d'un càstig, sinó d'un acompliment. El sentit de la història és clar. La victòria de la veritat sobre la violència, de la llum sobre la tenebra, de la reciprocitat positiva sobre la reciprocitat negativa, de la vida sobre la mort. Això és el que vol dir «ens explicarem plens de joia el que ha passat».

⁵³⁴ ARCHIMANDRITA SOPHRONY, *San Silouan el Athonita*. El text citat es troba a l'«Epílogo del traductor», p. 423.

9. LA FI DE LA RECIPROCIAT: EL RETORN DE LA TRANSCENDÈNCIA

« Car tot moviment s'esdevé en el temps ; tendeix vers un fi i esdevé perfecte quan ha acomplert allò vers que tendia, dit altrament, en el moment d'exhaurir tot el seu temps. En canvi, tots els moviments que constitueixen un temps parcial són imperfectes i es diferencien, per llur essència, tant del moviment acomplert com dels altres moviments parcials. [...] A més és impossible que un moviment, mentre es va realitzant en el temps, sigui perfecte en la seva essència. Només ho serà quan s'haurà acomplert del tot.»⁵³⁵

La història de la humanitat es pot llegir com una guerra, com una estranya i llarga guerra entre la violència i la veritat, en les paraules de Pascal que cita Girard al frontispici d'*Achever Clausewitz*, i que ja hem recollit abans. Una guerra entre dues forces oposades. El que Pascal anomena violència i veritat nosaltres ho hem trobat com a reciprocitat positiva i reciprocitat negativa. Com una força destructora, arcaica, sacrificial, i una força constructiva, renovadora i també sacrificial. Són les dues forces que estan enfrontades en la forma de les dues prostitutes del judici de Salomó. És la lluita establerta entre Satan i el Crist.

Aquest enfrontament entre dues forces formidables només és possible des de la llibertat dels homes. L'escenari, és prou clar, és augustiniana. I l'argument, la guerra. Aquesta guerra només és possible

⁵³⁵ ARISTÒTIL, *Ètica Nicomaquea*, 1174a.

perquè els homes poden triar entre els dos regnes. Aquest és el seu sentit i la seva essència.

Aquesta comprensió de la història permet, doncs, fer una lectura regressiva del pensament girardià, mostrant la seva consistència i donant-li un nou sentit. Des del cercle més extern al cercle més intern: des de la guerra al desig. I, d'altra banda, aquesta comprensió bèl·lica de la història planteja el problema sobre si la història té un final, sobre si la reciprocitat ha d'acabar i què significa aquest *achèvement*.

9.1. UNA LECTURA REGRESSIVA: DE LA GUERRA AL DESIG

Estem en un estat permanent de guerra, de divisió entre amics i enemics. És la mateixa essència —ens ho ha explicat Carl Schmitt— d'allò polític. Ressona la quasi sentència de Clausewitz: «La guerra és la continuació de la política per altres mitjans». Una guerra que no porta més que simulacres de pau, una guerra que no és simplement econòmica, o ideològica, o ètico-teològica⁵³⁶, una guerra que és un estat connatural de l'espècie humana. Ho recull Plató, ho hem vist, a *La República*. La incapacitat humana de viure des de la pura racionalitat comporta la necessitat apropiativa i, per tant, la necessitat d'atacar i de defensar-se: tenir enemics, fer política. I Aristòtil ens ha dit que ni la política ni la guerra es permeten el lleure.

Aquest estat de guerra té un caràcter còsmic. És la guerra del bé contra el mal, de la violència contra la veritat: *ciuitas hominis versus*

⁵³⁶ A propòsit de la guerra contra l'islamisme, com a resposta dels atemptats de l'11 de setembre de 2001, Girard diu: «Cette théologisation réciproque de la guerre ("Grand Satan" contre "Forces du mal") est une phase nouvelle de la montée aux extrêmes» (*Achever Clausewitz*, p. 356).

ciuitas Dei. I en la mida que és una pujada als extrems, és una escalada de la violència que només es pot aturar o eliminant la violència o eliminant els homes. És la intuïció terrible de Clausewitz, que Girard intenta *achever*⁵³⁷. Aquesta situació paroxística té com a causa el fet que «si le religieux invente le sacrifice, le christianisme l'en prive»⁵³⁸, ja que el sacrifici, que es fonamenta en la idea de la culpabilitat de la víctima, queda fora de lloc des de la proclamació cristiana que la víctima és innocent. El sacrifici esdevé una estructura inútil, ja que el seu sentit era solventar la violència essencial del grup mitjançant la mort de la víctima, que mereixia la mort i descarregava la violència col·lectiva, posant el grup en estat de pacificació fins a reprendre el cicle, i reprendre'l, i reprendre'l... Només si la víctima és culpable, si mereix morir, aquesta és un exutori del creixement violent mimètic (*emballement mimétique*) que experimenta el grup, i que allibera amb la mort sacrificial del culpable del malestar. Ara bé, si la víctima és innocent, aleshores el sacrifici és injust, innecessari, mentider. Si la víctima és innocent, la violència no té solució, aturador: el grup està destinat a l'autodestrucció.

Ara bé, d'on neix aquesta necessitat de violència que esclata amb la guerra? La resposta és simple: del desig mimètic, és a dir, de la forma humana del desig que, especialment des de la mediació interna orienta el desig no cap a l'objecte, sinó cap a aquell qui desitja l'objecte. Desitjo el que l'altre desitja, i aquest fet fa l'objecte més desitjable. El desig entra, doncs, en competència: l'altre és el meu rival, però alhora el meu model. Simultàniament —i simètrica— allarguem la mà cap al mateix objecte. I aquest fet excita el desig de l'altre, i de l'altre, i així fins afectar el grup sencer, que entra col·lectivament en conflicte, en competència, en dolor

⁵³⁷ Cfr. *Achever Clausewitz*, cap. I: "La montée aux extrêmes".

⁵³⁸ *Achever Clausewitz*, p. 60.

col·lectiu, en posada en perill del grup. O en la pujada de valor del preu de l'objecte. Cal trobar aquell aliè al grup per exterminar-lo. És la víctima, és el sacrifici. I retorna l'oscil·lació entre l'individu i la societat, entre la societat i la totalitat dels homes.

El procés clau és el pas de la mediació externa a la mediació interna, de la societat jeràrquica a la societat de classes. Aquest pas només es pot fer des del cristianisme, que introdueix la igualtat entre els homes a condició d'eliminar la transcendència vertical. El cel es despobla a canvi que la terra es pobli. Tots som iguals: rivals i models, i el desig segueix qualche direcció. Per això el cristianisme, com hem vist, és la religió de la fi de la religió. I el moment culminant d'aquesta introducció del cristianisme a Occident és, encara que sembli paradoxal, l'esclat de la Revolució Francesa, i la potenciació política i, per tant econòmica, de la burgesia. Recordem el retrat que ens en fa Furet, o Kosselleck, o Marx.

9.2. SOBRE EL FINAL DE LA HISTÒRIA

Hi ha una història, un esdevenir. «Plus que jamais, j'ai la conviction que l'histoire a un sens; que ce sens est redoutable...»⁵³⁹. Camina cap a un fi terrible: el seu acabament, el seu acompliment. És el sentit de la culminació. Si la història és un moviment, el punt de partida inclou en potència el punt d'arribada. Però és una potència que és també un τέλος, un port final on la causa formal i la causa final coincideixen. Inclou una certa necessitat, que es xifra en el conflicte entre la llibertat humana i la voluntat divina, conflicte que no és més que el d'«une étrange et longue guerre que celle où la violence essaie d'opprimer la vérité». La llibertat orientada al pecat xoca amb la voluntat salvadora de Déu. Traeix la passió de Crist, nega la resurrecció. Afirmar la reciprocitat negativa, i el

⁵³⁹ *Achever Clausewitz*, p. 23

regne de la violència. Seguim esmicolant, a aquest propòsit, el text de Pascal que encapçala *Achever Clausewitz*. Hi ha una reciprocitat entre violència i veritat. Són imatge inversa, reflex, una de l'altra:

« Tous les efforts de la violence ne peuvent affaiblir la vérité, et ne servent qu'à la relever davantage. Toutes les lumières de la vérité ne peuvent rien pour arrête la violence, et ne font que l'irriter encore plus. »

Violència i veritat ocupen plans metafísics incomunicables, però que arrossequen l'un a l'altre al paroxisme, a la *montée aux extrêmes*, a l'*emballement mimétique*. Les dues forces es busquen, es persegueixen, es desitgen, al temps que s'odien i es rebutgen. L'esforç contra la llum, l'afebliment contra l'aturada, la revelació contra la irritació. L'enfrontament de l'una a l'altra no fa més que fer-les créixer. Però la violència no és veritat, ni la veritat violència: «la violence et la vérité ne peuvent rien l'une sur l'autre». I això seria per sempre així, si no hi hagués un punt de diferenciació, com entre Caïn i Abel, o entre les dues prostitutes del judici de Salomó:

« ... car il y a cette extrême différence, que la violence n'a qu'un cours borné par l'ordre de Dieu, qui en conduit les effets à la gloire qu'elle attaque, au lieu que la vérité subsiste éternellement, et triomphe enfin de ses ennemis : parce qu'elle est éternelle et puissante comme Dieu même. »

És Déu, allò transcendent, el valor absolut, qui decanta el valor cap a la veritat. La veritat ha de véncer finalment sobre la violència. És el desig i la voluntat de Déu. Aquesta victòria significa la desaparició de la violència, i de tot el que ella arrossega des del principi del temps: la llibertat i la temporalitat, la mort i la reciprocitat. La fi de la història, victòria de la veritat sobre la violència ha de significar la fi de la reciprocitat, en la mida que està sotmesa al temps: hi ha una única reciprocitat permanent i

*MIMESI I RECIPROCIAT. RENÉ GIRARD I LA NOSTÀLGIA
COMUNITÀRIA DE TRANSCENDÈNCIA*

eterna, sense oscil·lació, que és l'estimar i el ser estimat inesgotablement en el mateix instant i per sempre, allò que la tradició ha anomenat "el cel". Allò que podem definir com "allò transcendent". Això és el que vol dir, de nou, «ens explicarem plens de joia el que ha passat».

10. POSTLUDI: CONCLUSIÓ(NS)

La conclusió és el fet de guardar els animals dins la cleda, en acabar la jornada. Però és també la conseqüència del raonament, el seu acabament, el seu final. És el tancament del discurs, des de la retòrica. Anem, doncs, a concloure la llarga jornada, a revisar el dia que ha passat. Anem a tancar el discurs i a finalitzar el raonament.

És Girard qui juga amb les conclusions a diverses de les seves obres, com hem anat veient al llarg del treball, però és especialment significativa la conclusió de la primera obra, *Mensonge romantique et vérité romanesque*, ja que parla de les conclusions. Prenem aquest text⁵⁴⁰ com a nord per a fer, humilment, la nostra conclusió.

La conclusió, en sentit propi, tant en el món d'allò real com en el món de l'imaginari, és la mort. Però en el món de l'imaginari la mort és la veritat del desig però no la veritat de la novel·la⁵⁴¹. La mort de l'heroi, com l'ofegament dels porcs de Gerasa⁵⁴², significa la curació del malalt —la conversió de l'heroi. Per això «Toutes les conclusions dostoïevskiennes sont des commencements» i, tanmateix, «Toutes les conclusions romanesques sont des conversions»⁵⁴³. L'heroi es converteix abans de

⁵⁴⁰ Capítol XII, p. 347-375.

⁵⁴¹ *Cfr.* p. 347: «La vérité du désir est la mort mais la mort n'est pas la vérité de l'oeuvre romanesque.»

⁵⁴² Vegeu el capítol anterior: “L'apocalypse dostoïevskienne”, que connecta amb “La conclusion” a partir d'aquest episodi evangèlic.

⁵⁴³ Respectivament, p. 348 i p. 352.

morir, es nega a si mateix i esdevé nou. Renuncia als seus errors: l'orgull i el desig, i deixa de ser qui era. Girard fa un recorregut d'aquestes idees a Cervantes, Stendhal i Dostoïevskij. La mort física de l'heroi va precedida del que podriem anomenar una mort moral, o espiritual. Una conversió. L'heroi renuncia al desig metafísic, a la seva divinització, al seu orgull. Redescobreix l'altre i a si mateix. Aquest capgirament restaura la posició de l'altre i d'un mateix:

«Une victoire sur l'amour-propre nous permet de descendre profondément dans le *Moi* et nous livre, d'un même mouvement, la connaissance de l'*Autre*.»⁵⁴⁴

No podem deixar de pensar en el concepte de transformació o metamorfosi, en el sentit que li imprimeix Ovidi: la transformació equival a la mort o a l'exili. Això és, al fet d'esdevenir radicalment un altre:

« En renonçant à la divinité le héros renonce à l'esclavage. Tous les plans de l'existence s'invertissent, tous les effets du désir métaphysique sont remplacés par des effets contraires. Le mensonge fait place à la vérité, l'angoisse au souvenir, l'agitation au repos, la haine à l'amour, l'humiliation à l'humilité, le désir de l'*Autre* au désir selon *Soi*, la transcendance déviée à la transcendance verticale. »⁵⁴⁵

Aquesta conversió, sobre la qual hi tornarem tot seguit, significa la identificació de l'heroi amb l'autor:

« Il faut réserver le titre d'héros de roman au personnage qui triomphe du désir métaphysique dans une conclusion tragique et devient

⁵⁴⁴ Cfr. *Mensonge romantique et vérité romanesque*, p. 356. Vegeu el lloc paral·lel: «descendre en soi, c'est toujours trouver l'autre, le médiateur, celui qui oriente mes désirs sans que j'en sois conscient» (*Achever Clausewitz*, p. 40).

⁵⁴⁵ *Mensonge romantique et vérité romanesque*, p. 352.

ainsi *capable d'écrire le roman*. Le héros et son créateur sont séparés tout au long du roman mais ils se rejoignent dans la conclusion. Le héros se retourne en mourant vers son existence perdue.»⁵⁴⁶

El relat s'escriu de davant enrera (recordem la cita de *La Nausée*⁵⁴⁷), des de la conversió, des de la mort. Per això «Toutes les conclusions romanesques sont des *Temps retrouvés*» (p. 355). Cal remarcar el valor d'aquest universal, que es va repetint. No hi ha diferents conclusions de la novel·la: hi ha una única conclusió, que és l'inici de la novel·la: «La conclusion est l'axe immobile de cette roue qu'est le roman» (p. 367).

La cita que recull aquest joc de conclusió-conversió-mort és la de Joan, que està posada com a epígraf de *Els germans Karamàzov*: «si el gra de blat que cau a terra no mor, resta ell tot sol; en canvi, si mor, dóna molt de fruit»⁵⁴⁸. No podem deixar de pensar en l'home del subsòl, que «és sol, mentre ells són tots!». La comprensió de la conclusió que trobem en aquestes pàgines vesteix les conclusions novel·lesques de simbologia cristiana, especialment els símbols d'immortalitat i resurrecció:

«Si nos préjugés *pro et contra* n'érigeaient pas une cloison étanche entre l'expérience esthétique et l'expérience religieuse, [...] nous

⁵⁴⁶ *Ibidem*, p. 355.

⁵⁴⁷ «Mais, quand on raconte la vie, tout change; seulement c'est un changement que personne ne remarque: la preuve c'est qu'on parle d'histoires vraies. Comme s'il pouvait y avoir des histoires vraies; les événements se produisent en un sens et nous les racontons en sens inverse.»

⁵⁴⁸ Jn 12, 24. Vegeu a *Mensonge romantique et vérité romanesque*, p. 371 i ss: «La phrase de Saint Jean sert d'épigraphe aux *Frères Karamazov*, elle pourrait servir d'épigraphe à toutes les conclusions romanesques.»

MIMESI I RECIPROCIAT. RENÉ GIRARD I LA NOSTÀLGIA COMUNITÀRIA DE TRANSCENDÈNCIA

comprendrions enfin que le symbolisme chrétien est universel car il est le seul capable d'informer l'expérience romanesque.»⁵⁴⁹

Aquesta conclusió així entesa significa un creuament, un contacte entre la vida i la novel·la, entre viure i escriure. Però per a què això es produeixi, cal que hi hagi una conversió⁵⁵⁰, que Girard interpreta des d'una perspectiva radicalment religiosa, prenent com a model la conversió de Pere i de Pau⁵⁵¹. No és una *conversio*, que faria referència a un temps circular:

«Le mot signifie “faire un tour complet”; il évoque une révolution entière, qui finit par nous ramener à notre point de départ. Or la conversion chrétienne est radicalement différente. Elle n'est pas circulaire: elle ne nous ramene pas au point de départ.»⁵⁵²

Ni es tracta del terme grec μετάνοια que faria referència al penediment, al malestar de la caiguda, «mais n'évoque en rien la repentance de celui qui entend la question que Paul a entendue sur le chemin de Damas: “Pourquoi me persécutes-tu?”» (p. 193). Convertir-se significa transformar-se radicalment, significa renéixer. No significa un retorn a la vida anterior, sinó un trencament radical del cercle per encetar un camí nou. I aquest element és clau per entendre la concepció de la literatura de Girard:

⁵⁴⁹ *Mensonge romantique et vérité romanesque*, p. 370.

⁵⁵⁰ Cfr. “La conversion romanesque: du héros à l'écrivain”, dins *La conversion de l'art*, p. 187-200.

⁵⁵¹ Cfr. *Je vois Satan tomber comme l'éclair*, p. 248; *Achever Clausewitz*, p. 363.

⁵⁵² “La conversion romanesque: du héros à l'écrivain”, p. 192.

«Le roman, même s'il n'est pas du tout chrétien, constitue dans sa ferveur, dans sa morale, dans sa métaphysique, une autobiographie esthétique et même spirituelle qui s'enracine dans une transformation personnelle, structurée exactement comme l'expérience chrétienne de la conversion.»⁵⁵³

Existeix, doncs, una *conversion romanesque* que està en el nucli de tota gran novel·la: «La notion de conversion donne à l'oeuvre un passé et un avenir, une profondeur temporelle que les romans sans conversion n'ont pas» (p. 199).

Aquesta conversió defineix dues perspectives: la del personatge que és construït a partir del desig (l'heroi encegat⁵⁵⁴) i la de l'autor que es construeix en el personatge (la retrospectiva): «le romancier est un héros guéri du désir métaphysique»⁵⁵⁵. La novel·la escrita i la novel·la viscuda. L'autor irrealitzat en el seu personatge, el personatge realitzat com a autor. La *conversion romanesque* defineix un únic punt fix: la identificació-transformació entre autor i heroi. Els plans metafísics de l'imaginari i el real es deixen travessar. La conversió és un pas fronterer, de comunicació, entre els dos regnes, el pas que permet salvar l'abisme entre la solitud i la comunió:

«... deux catégories fondamentales de conclusions: celles qui nous montrent un héros solitaire rejoignant les autres hommes, celles qui nous montrent un héros "grégaire" conquérant la solitude. [...] L'opposition paraît insurmontable. Et pourtant elle ne l'est pas. Si la conversion a le sens que nous lui découvrons, si elle met fin au désir triangulaire, ses effets ne peuvent s'exprimer ni en termes de solitude

⁵⁵³ *Ibidem*, p. 195.

⁵⁵⁴ *Ibidem*, p. 199.

⁵⁵⁵ *Mensonge romantique et vérité romanesque*, p. 283.

MIMESI I RECIPROCIAT. RENÉ GIRARD I LA NOSTÀLGIA COMUNITÀRIA DE TRANSCENDÈNCIA

absolue, ni en termes de retour au monde. Le désir métaphysique engendre une certaine relation à autrui et une certaine relation à soi-même. La conversion authentique engendre une nouvelle relation à autrui et une nouvelle relation à soi-même.»⁵⁵⁶

Però aquesta conversió, que Girard *exporta* de Proust⁵⁵⁷ està també dins l'obra de Girard. A *Achever Clausewitz* (p. 18), com hem vist abans, Girard explica que *Mensonge romantique et vérité romanesque* inclou una *conversion romanesque*, que ha orientat les seves obres a ser «unes apologies més o menys explícites del cristianisme». Aquesta afirmació és redundant amb la que apareix a “La conversion romanesque: du héros à l'écrivain”⁵⁵⁸:

«Ce que j'ai appelé naguère “conversion romanesque” est au coeur de mon parcours intellectuel et spirituel. J'ai commencé, il y a bien des années maintenant, par étudier la littérature et la mythologie, puis je me suis tourné vers la Bible et les Écritures chrétiennes. Mais c'est la littérature qui m'a conduit au christianisme. Ce parcours n'a rien d'original. On le suit tous les jours, et ce, depuis l'aube du christianisme.»

Com entendre el pensament de Girard des d'aquesta revelació de la conversió, des de la conseqüent doble perspectiva? L'heroi es transforma en autor, i l'autor en heroi. El model el tenim a les *Confessions* d'Agustí⁵⁵⁹. L'obra de Girard no té aquesta dimensió autobiogràfica, però sí que té una dimensió existencial. Va resseguir els temes que van apareixent, a la recerca d'un contingut únic. A la vegada és subjecte i

⁵⁵⁶ *Mensonge romantique et vérité romanesque*, p. 352-353.

⁵⁵⁷ «Proust m'a ainsi beaucoup aidé à forger ma propre notion de “conversion romanesque”» (*La conversion de l'art*, p. 199).

⁵⁵⁸ *Ibidem*, p. 187.

⁵⁵⁹ *Ibidem*, p. 199.

objecte («jo sóc molt mimètic», diu al final de la conversa titulada “L’envers du mythe”⁵⁶⁰), investigador i investigat. El pla d’investigador el va marcant la mateixa troballa, amb un centre de gravetat referencial, un punt fix i únic, que és la revelació cristiana: el missatge esperançat que Crist ha resuscitat. I aquesta resurrecció té un valor conclusiu, definitiu, culminant, que ha de convertir de socarrel la vida i les conviccions humanes, allunyant-les de la malaltia metafísica que és el desig mimètic, que genera la violència i la guerra, i acostant-les al model únic que és Jesús. De la reciprocitat negativa a la reciprocitat positiva; de la reciprocitat positiva a la fi de la reciprocitat.

Aquesta comprensió de la història dels homes, caminant cap al triomf de la veritat cristiana, el que hem anomenat el retorn de la transcendència, no és una mera especulació, difícilment classificable. Té una inevitable crida ètica. La idea que la víctima és innocent⁵⁶¹, la proclamació que en fa el cristianisme, hauria de ser prou poderosa com per sacsejar els homes cap a una veritat formidable: la víctima revela la culpabilitat del botxí i, així exigeix lluitar contra la violència no des de la violència, sinó des de la veritat. El crit dels oprimits de la terra, que anima a formes religioses a imposar per la violència la justícia (o algunes comprensions de la justícia), com per exemple l’Islam⁵⁶² (o alguns grups

⁵⁶⁰ A *Celui par qui le scandale arrive*, p. 191.

⁵⁶¹ Cfr. l’article de Colette PETONNET, “Le brouillard et le feu: ethnologie des banlieues”, a *Cahiers de L’Herne: Girard*, p. 266-273.

⁵⁶² Cfr. a *Achever Clausewitz* (p. 355): «...l’islamisme n’est qu’un symptôme d’une montée d’une violence plus globale. Il vient moins du Sud que de l’Occident lui-même, puisqu’il apparaît comme une réponse des pauvres aux nantis. Il est l’une des dernières métastases du cancer que a déchiré le monde occidental. Le terrorisme apparaît comme l’avant-garde d’une revanche globale contre la richesse d’Occident.»

islamistes), ha de recordar la innocència de la víctima. O, millor, de les víctimes. En paraules de Jan Assmann, la religió ha deixat de ser l'opi del poble per a ser-ne la dinamita⁵⁶³.

En què ha de consistir aquest reclam ètic que es deriva del pensament girardià? En acceptar la responsabilitat de destruir el món o de salvar-lo. En lluitar tots els homes per un món que aturi la violència —la reciprocitat negativa— i instauri la justícia, en forma de reciprocitat positiva. I aquesta lluita contra la reciprocitat negativa implica també l'ecologia i l'agressió al medi, en la mida que és una forma del que hem anomenat reciprocitat negativa. Del medi n'extreiem energia i retonem residu; obtenim beneficis i retornem perjudicis, de manera que el resultat és negatiu:

«Le réchauffement de la planète et cette montée de la violence sont deux phénomènes absolument liés. J'ai beaucoup insisté sur cette confusion du naturel et de l'artificiel, qui est ce que les textes apocalyptiques apportent peut-être de plus fort. L'amour s'est en effet "refroidi". Certes, on ne peut pas nier qu'il travaille comme il n'a jamais travaillé dans le monde, que la conscience de l'innocence des victimes a progressé. Mais la charité fait face à l'empire aujourd'hui planétaire de la violence.»⁵⁶⁴

En definitiva, aquesta crida ètica té com a objectiu o bé accelerar la fi o bé aturar-la. Col·laborar en la *pujada als extrems* que Clausewitz anuncia i Girard porta al límit o instaurar un regne d'amor i de bondat, reduint la llei del duel que genera la violència i la guerra. Ara bé: la guerra estranya i llarga que mantenen la violència i la veritat ha d'acabar amb la

⁵⁶³ Entrevista a "La contra" de *La Vanguardia* del 14 de novembre de 2014. Igualment, *Violencia y monoteísmo*, p. 21.

⁵⁶⁴ *Achever Clausewitz*, p. 363.

victòria de la veritat, «que és eterna i poderosa com Déu mateix». En aquest sentit, la intuïció girardiana no pot deixar de ser apocalíptica:

«J'en suis venu à un point décisif: celui d'une profession de foi plus que d'un traité stratégique, à moins que les deux mystérieusement s'équivalent, dans cette guerre que la vérité livre à la violence. J'ai toujours eu l'intime conviction que cette dernière participe d'une sacralité dégradée, redoublée par l'intervention du Christ venu se placer au coeur du système sacrificiel. [...] Il faut donc réveiller les consciences endormies. Vouloir rassurer, c'est toujours contribuer au pire.»⁵⁶⁵

* * *

Hem ofert una lectura del pensament que René Girard ha anat teixint al llarg d'una llarga trajectòria de més mig segle. Hem anat encaixant peces, proposant una lectura del pensament d'aquest autor que també vol ser una lectura dels nostres temps, especialment a partir de la reciprocitat. I ara arribem a la conclusió. Com tota conclusió, aquesta també amaga un nou principi. Hem obert el pensament de Girard a altres corrents i pensadors; l'hem posat en diàleg per donar-li noves perspectives i noves possibilitats. No l'hem exhaurit, i no obstant, ens ha descobert noves inquietuds. Per exemple, hi hem contret un deute intel·lectual amb Tocqueville, un autor que ens ha obert a noves fascinacions, socials i històriques. Igual passa amb Schmitt, Petersen, Taubes o Löwith. O el mateix Dupuy. D'altra banda, el món de les imatges, de l'imaginari, com un vertígen del nostre present, un món d'una voracitat ofegadora, és una altra porta que es manté oberta per a la reflexió sobre la mimesi, amb certs caires de tragèdia:

⁵⁶⁵ *Achever Clausewitz*, final.

«Il est impossible de ne pas remarquer la tendance actuelle à tout transformer en image. Le caractère électronique des images télévisées favorise leur ubiquité et leur accélération. Les images sont mixées, échangées contre d'autres et se réfèrent mimétiquement à d'autres. [...] Elles participent à la profonde transformation mimétique des mondes d'images d'aujourd'hui: elles désagrègent les choses et les transposent dans un mode de l'apparence. De plus en plus, les images produites n'ont pour référence qu'elles-mêmes. Finalement, tout devient art, un jeu d'images qui ne se rapportent plus à rien, qui ne sont pas non plus de modèles et qui ne se ressemblent plus qu'à elles-mêmes. L'écart qui existait entre monde mimétique et monde premier, cet entre-deux, est condamné à la disparition si la mimésis devient omniprésente et si le monde mimétique ne fait qu'un avec l'autre monde. L'expansion totale de la mimésis signifierait en même temps sa disparition.»⁵⁶⁶

I s'obren altres camins possibles, ja que aquest pensament té una vocació centrífuga, de comunicació. Se m'apareix, per vocació i costum, un camí per explorar la mimesi i la reciprocitat en el món de l'educació i de l'ensenyament, en el món que funciona —o almenys ho ha fet fins ara— a partir de la imitació de models jeràrquics (que tenen valor per si mateixos⁵⁶⁷). El desig mimètic, la reciprocitat, les mediacions, el boc emissari, el sacrifici, el duel o la guerra, com en el territori de l'economia, tenen cabuda en el territori docent. I, en definitiva, en qualsevol altra activitat que comprometi l'ésser humà.

⁵⁶⁶ Així acaba GUNTER, G I WULF, C., *Mimésis*, Paris: Les éditions du cerf 2005.

⁵⁶⁷ No oblidem l'etimologia de "mestre", a partir de "magister", ni de "pedant". Cfr. MONTAIGNE, M. DE, *Essais*, Llibre I, cap. XXV. Vegeu també MAUSS, M., *Essai sur le don*: «Donner c'est manifester sa supériorité, être plus, plus haut, *magister*; accepter sans rendre ou sans rendre plus, c'est se subordonner, devenir client et serviteur, devenir petit, choir plus bas (*minister*)» (p. 235).

Tots aquests elements han d'estar revestits d'una exigència ètica que deriva de la resurrecció de Crist, i de la dimensió soteriològica que acompanya l'existència humana des d'aquest fet final, que permet rellegir la història dels homes cap al seu principi, i que lliga conclusió i conversió. Com canta el *Pregó Pasqual*:

«Per redimir l'esclau, heu sacrificat el Fill.
Calia el pecat d'Adam,
que la mort de Crist ha esborrat.
Oh culpa sortosa,
que ens ha merescut un Redemptor tan gran!»

11. FONTS DOCUMENTALS

11.1. FONTS PRIMÀRIES

11.1.1. Textos

ANSPACH, MARK R. (DIR.), *Cahiers de L'Herne: Girard*, Paris: L'Herne 2008.

ANTONELLO, P. I GIFFORD, P. (EDS), *Can We Survive Our Origins? Readings in René Girard's Theory of Violence and the Sacred*, Michigan: Michigan State University Press 2015.

BALTHASAR, U. VON, *Teodramática, vol 4: La acción*, Madrid: Encuentro 1990.

BARAHONA, Á., *René Girard: de la ciencia a la fe*, Madrid: Encuentro 2014.

BUBBIO, P. E MORIGI, S. (ED), *Male e redenzione. Sofferenza e trascendenza in René Girard*, Torino: Edizione Camilliane 2008.

CAMARERO, J. (DIR), *Revista Anthropos. René Girard: Deseo mimético y estructura antropológica*, nº 213, 2006.

DUMOUCHEL, P. (DIR), *Violence et vérité autour de René Girard*, Paris: Grasset 1985.

DUPUY, J.-P. I DUMOUCHEL, P., *L'enfer des choses. René Girard et la logique de l'économie*, Paris: Du Seuil 1976.

DUPUY, J.-P., *Avions-nous oublié le mal? Penser la politique après le 11 septembre*, Paris: Bayard 2002.

DUPUY, J.-P., *El sacrificio y la envidia*, Barcelona: Gedisa 2008.

DUPUY, J.-P., *Economy and the Future*, Michigan: Michigan State University Press 2014.

GARRELS, S.R.(ED.), *Mimesis and Science*, Michigan: Michigan State University Press 2011.

MIMESI I RECIPROCIAT. RENÉ GIRARD I LA NOSTÀLGIA
COMUNITÀRIA DE TRANSCENDÈNCIA

- GIRARD, R, "À propos de Sartre: rupture et création littéraire" a POULET, G.
(ED.), *Les chemins actuels de la critique*, Paris: Plon 1967.
- GIRARD, R. i PANOFF, M., "Discussion avec René Girard" a *Esprit*, nº 429,
de novembre de 1973, p.528-563.
- , *Critique dans un souterrain*, Lausanne: L'age d'homme 1976.
- , *Le bouc émissaire*, Paris: Grasset 1982; trad. cast, *El chivo expiatorio*,
Barcelona: Anagrama ²2002.
- , *La route antique des hommes pervers*, Paris: Grasset 1985; trad.cast.,
La ruta antigua de los hombres perversos, Barcelona: Anagrama
²2002.
- , *Quand ces choses commenceront...*, Paris: Arléa 1994; trad. cast.,
Quando empiecen a suceder estas cosas..., Madrid: Encuentro
1996.
- , *Mensonge romantique et vérité romanesque*, Paris: Grasset 2001.
- , *Celui par qui le scandale arrive*, Paris: Desclée de Brouwer 2001.
- , *La violence et le sacré*, Paris: Hachette 2002.
- , *La voix méconnue du réel*, Paris: Grasset 2002.
- , *Shakespeare: los fuegos de la envidia*, Barcelona: Anagrama 2002.
- , *Je vois Satan tomber comme l'éclair*, Paris: Grasset ³2003.
- , *Le sacrifice*, Paris: Bibliothèque Nationale de France 2003.
- , *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, Paris: Grasset
⁹2004.
- , "On Mel Gibson's *The Passion of the Christ*" [en línia] a *Anthropoetics*
X, 1 (Spring/Summer 2004), [<http://www.anthropoetics.ucla.edu/>].
- , *Les origines de la culture*, Paris: Desclée de Brouwer 2004.
- , *Dieu, une invention?* Paris: Les Éditions de l'Atelier 2007.
- , *Achever Clausewitz*, Paris: Cahiers Nord 2007.
- , *La conversion de l'art*, Paris: Cahiers Nord 2008.
- , *Anorexie et désir mimétique*, Paris: L'Herne 2008.

- , “El desig mimètic dins del soterrani”, a *Comprendre*, any x, 2008/1-2, p.5-22.
- , “Pensar la esperanza como apocalipsis” a *Iglesia Viva*, nº 234, abril-juny 2008, p. 77-90.
- , *Géometries du désir*, Paris: L’Herne 2011.
- , *Sanglantes origines*, Paris: Flammarion 2011.
- , *Resurrection from the Underground. Feodor Dostoevsky*, Michigan: Michigan State University Press 2012.
- HAMERTON-KELLY, R. (ED.), *Politics and Apocalypse*, Michigan: Michigan State University Press 2007.
- LLANO, A., *Deseo, violencia, sacrificio. El secreto del mito según René Girard*, Navarra: Eunsa 2004.
- LLANO, A., *Deseo y amor*, Madrid: Encuentro 2013.
- MARISTANY DEL RAYO, J., “Nota sobre el orden precategorial y categorial del discurso. Rito imaginario teatral-*trascendental* (aumento focal de una categoría)”, a *Enrahonar. Quaderns de Filosofia*, Departament de Filosofia de la Universitat Autònoma de Barcelona, nº 3, 1982 (pp. 85-92).
- OUGHOURLIAN, J.-M., “Desire is Mimetic: A Clinical Approach” a *Contagion*, vol. 3, 1996, p. 44-49.
- OUGHOURLIAN, J.-M., *The Genesis of Desire*, Michigan: Michigan State University Press 2010.
- OUGHOURLIAN, J.-M., *Psychopolitics*, Michigan: Michigan State University Press 2012.
- PALAUER, W., “Violence and Religion: Walter Burkert and René Girard in Comparison”, a *Contagion*, vol 17, 2010, p. 121-138.
- PALAUER, W., *René Girard’s Mimetic Theory*, Michigan: Michigan State University 2013.
- POMMIER R., *René Girard ou l’allumé qui se prend par un phare*, Paris: Éditions Kimé 2010.

*MIMESI I RECIPROCIAT. RENÉ GIRARD I LA NOSTÀLGIA
COMUNITÀRIA DE TRANSCENDÈNCIA*

RAMOND, CH. (COOR.), *René Girard. La théorie mimétique, de l'apprentissage à l'apocalypse*, Paris: Presses Universitaires de France 2010.

ROSE, P., "A conversation with René Girard (August 2006 / May 2007)", a *Contagion*, vol 18, 2011, p. 23-38.

WILLIAMS, JAMES G., *Girardians. The Colloquium on Violence and Religion, 1990-2010*, Wien-Berlin: Lit Verlag 2012.

11.1.2. Recursos audiovisuals

11.1.2.1. Vídeos i documentals

Au coeur de l'homme et des sociétés. La violence. Vídeo d'una conferència de Girard realitzada el 16 de novembre de 2002, en les *77ème Semaines Sociales de France: La violence: Comment vivre ensemble?*

La violence et le sacré. (2006) Pel·licula-documental en la que Girard, durant tres hores, respon a les preguntes de Benoît CHANTRE a propòsit de la seva obra. Dirigida per Annie CHEVALLERY i per Pierre-André BOUTANG. Produïda par Boyard.

Le sens de l'histoire (2007). Editat per Cahiers Nord amb *La conversion de l'art*, es tracta d'una entrevista-reflexió entre René GIRARD i Benoît CHANTRE, recorren els temes tractats a *Achever Clausewitz*.

Violence et structures archaïques du Haut Moyen Âge: perspectives girardiennes. Conferència de Michel ROUGE, a l'École des Chartes de Paris el 28 d'octubre de 2014. Es pot veure a [<http://www.enc.sorbonne.fr>].

11.1.2.2. Programes radiofònics

France Culture - RENÉ GIRARD : *For Intérieur* [19/06/2005].

France Culture - RENÉ GIRARD: *La loi du désir: Mensonge Romantique et Vérité Romanesque* [16/08/2005].

France Culture - RENE GIRARD: *La loi du désir : La raison de Dieu* [17/08/2005].

France Culture - RENE GIRARD: *La loi du désir: Othello ou Hamlet même défaite* [18/08/2005].

France Culture - RENE GIRARD: *La loi du désir : Le triangle nietzscheén* [19/08/2005].

11.2.2.3. Recursos virtuals

[<http://www.uibk.ac.at/theol/cover/index.html>]. Lloc oficial dels girardians, a la Universitat d'Innsbruck, amb una extensa informació a tots els nivells. Hi ha editats alguns números de la revista *Contagion*, així com d'*Anthropoetics*.

[<http://www.xiphiasgladius.es>]. És la pàgina d'un grup girardià, reconegut oficialment, que treballa a la Península Ibèrica.

11.2. BIBLIOGRAFIA SECUNDÀRIA

AGUILAR, H.O. (ED), *Carl Schmitt, teólogo de la política*, México: Fondo de Cultura Económica 2001.

ANSPACH, MARK R., *Oedipe mimétique*, Paris: L'Herne 2010.

ARISTÒTIL, *Ètica Nicomaquea*, 2 volums, Barcelona: Fundació Bernat Metge 1995.

ARON, R., *Sobre Clausewitz*, Buenos Aires: Nueva Visión 2009.

ASSMANN, J., *Violencia y Monoteísmo*. Barcelona: Fragmenta 2014.

**MIMESI I RECIPROCIAT. RENÉ GIRARD I LA NOSTÀLGIA
COMUNITÀRIA DE TRANSCENDÈNCIA**

- BAKHTIN, M., *La poétique de Dostoïevski*, Paris: Du Seuil 1970.
- BATESON, G., *Naven. Un ceremonial latmul*, Madrid: Júcar 1990.
- BATESON, G., *Pasos hacia una ecología de la mente*, Buenos Aires: Lohlé-Lumen 1991.
- Bíblia* (a cura dels Monjos de Montserrat), Andorra la Vella: Casal i Vall²1975.
- Bíblia Catalana Interconfessional*, Barcelona: Claret 1993.
- Bíblia de Jerusalén*, Bilbao: Desclée de Brouwer 1984.
- BURKERT, W., *Homo Necans. Interpretaciones de ritos sacrificiales y mitos de la antigua Grecia*, Barcelona: Acantilado 2013.
- CACCIARI, M., *Il potere che frena*, Milano: Adelphi⁴2013.
- CALASSO, R.: *La rovina di Kash*. Milano: Adelphi 1983; trad. cast., *La ruina de Kash*, Barcelona: Anagrama 2000.
- CANETTI, E., *Masa y Poder*, Barcelona: Random House Mondadori 2005.
- CLAUSEWITZ, K. VON, *De la guerra*, Barcelona: Idea Books 1999.
- CULLMANN, O., *Cristo y el Tiempo*, Barcelona: Estela 1967.
- DE MAISTRE, J., *Tratado sobre los sacrificios*, México: Sexto Piso 2009.
- DERRIDA, J., *La dissémination*, Paris: Du Seuil 1972.
- DONOSO CORTÉS, J., *Discurso sobre la dictadura en el Congreso de los Diputados* (4 de gener de 1849), [en línia] [<http://www.fundacionspeiro.org/verbo/1962/V-008-P-033-055.pdf>]
- DOSTOIEVSKI, F.M., *Obras completas*, Madrid: Aguilar 1943.
- DOSTOIEVSKI, F.M., *Apunts del subsòl*, Barcelona: Llibres de l'índex 2002.
- DUMONT, L., *Homo aequalis*, Madrid: Taurus 1982.
- DUMONT, L., *Essais sur l'individualisme*, Paris: Du Seuil 1983.
- DUMONT, L., *Homo hierarquicus*, Paris: Gallimard 1966 (a la col·lecció "Tel" el 2001).
- ECO, U., *Dels miralls i altres assaigs*, Barcelona: Destino 1987.
- FRANK, J., *Dostoievski*, 5 volums, México: Fondo de Cultura Económica 1993.

- FRIEDLÄNDER, P., *Platone*, Milano: Bompiani 2004.
- FURET, F., *La révolution française*, Paris: Gallimard 2007.
- GARAGALZA, L.: “René Girard y la paradoja de la Modernidad” a *Papers*, nº 84, 2007, pp. 149-156.
- GARCIA-DURAN, X., “A propòsit del soterrani: Dostojevskij, Sartre, Girard”, a *Actes del Primer Congrés Català de Filosofia*. Barcelona 2011, p. 242-251.
- GARCIA-DURAN, X., “René Girard: una aproximació. Des de *Mensonge romantique et vérité romanesque* a *Achever Clausewitz*” a *Comprendre*, vol 14/2, 2012, p. 71-84.
- GAUCHET, M., *Le désenchantement du monde*, Paris: Gallimard 2004.
- GAUCHET, M., “La religión de la salida de la religión” a *Iglesia Viva*, nº 228, octubre-diciembre 2006, p. 73-84.
- GOMÀ, J., *Imitación y experiencia*, Barcelona: Crítica 2005.
- GUNTER, G. I WULF, C., *Mimésis*, Paris: Les éditions du cerf 2005.
- HEINE, H., *Sobre la historia de la religión y la filosofía en Alemania*, Madrid: Alianza 2008.
- HOBBS, T., *Leviatán o la materia, forma y poder de un estado eclesiástico y civil*, Madrid: Alianza 2011.
- KOJÈVE, A., *Introduction à la lecture de Hegel*, Paris: Gallimard, 1947.
- KOSELLECK, R., *Crítica y crisis. Un estudio sobre la patogénesis del mundo burgués*, Madrid: Trotta 2007.
- KOYRÉ, A., *Introducción a la lectura de Platón*, Madrid: Alianza 1966.
- LAVELLE, L., *L'erreur de Narcisse*, Paris: Éditions de la Table Ronde 2003.
- LÖWITH, K., *Historia del mundo y salvación. Los presupuestos teológicos de la filosofía de la historia*, Buenos Aires: Katz 2007.
- MAUSS, M., *Essai sur le don*, Paris: Presses Universitaires de France 2007.
- MILLÁN, J.A., “Los mitos según René Girard” a *Amaltea. Revista de Mitocrítica*, nº0, 2008, p.63-86.

*MIMESI I RECIPROCIAT. RENÉ GIRARD I LA NOSTÀLGIA
COMUNITÀRIA DE TRANSCENDÈNCIA*

- MOUNIER, E., *La petita por del segle XX*, Barcelona: Ed. 62 1968.
- NIETZSCHE, F.W., *La genealogia de la moral*, Barcelona: Ed. 62 1981.
- NIETZSCHE, F. W., *Així parlà Zaratustra*, Barcelona: Ed. 62 1983.
- NIETZSCHE, F.W., *La Gaia Ciència*, Barcelona: Ed. 62 1985.
- PALAUER, W.: "Hobbes and the *katékhon*: the Secularization of Sacrificial Christianity", a *Contagion*, vol 2, 1995, p. 57-74.
- PARRILLA, D., "Las tres versiones rivales de la filosofía en René Girard: Tradición, genealogía, enciclopedia", a *Anuario filosófico*, Universidad de Navarra, xli 3/2008, p. 637-660.
- PASCAL, B., *Pensées et Opuscules*, Paris: Hachette ¹⁶1929(?).
- PLATÓ, *Fedó. Diàlegs*, VII, Barcelona: Fundació Bernat Metge, 1962.
- PLATÓ, *Convit. Diàlegs*, VI, Barcelona: Fundació Bernat Metge 1983.
- PLATÓ: *Fedre. Diàlegs*, IX, Barcelona: Fundació Bernat Metge 1988.
- PLATÓ: *La República. Diàlegs*, X, XI, XII, Barcelona: Fundació Bernat Metge 1989, 1990, 1991.
- PLATÓ: *Timeu. Críties. Diàlegs*, XVIII, Barcelona: Fundació Bernat Metge 2000.
- PLATÓN, *Obras completas*, Madrid: Aguilar, ²1981.
- PLATÓN, *La República*, Madrid: Gredos 1991.
- PETERSON, E., *Tratados teológicos*, Madrid: Cristiandad 1966.
- REINHARDT, K., *Les mythes de Platon*, Paris: Gallimard 2007.
- RIZZOLATTI, G. I SINIGAGLIA, C., *Las neuronas espejo. Los mecanismos de la empatía emocional*, Barcelona: Paidós 2006.
- SARTRE, J.-P., *L'Être et le Néant*, Paris: Gallimard 1981.
- SARTRE, J.-P., *La nausée*, Paris: Gallimard 1982.
- SARTRE, J.-P., *L'imaginaire*, Paris: Gallimard 1982.
- SARTRE, J.-P., *Un théâtre de situations*, Paris: Gallimard 1992.
- SCHMITT, C., "La tensión planetaria entre Oriente y Occidente y la oposición entre tierra y mar" a *Revista de Estudios Políticos*, 1955.

- SCHMITT, C., "Clausewitz como pensador político o el honor de Prusia", a *Revista de Estudios Políticos*, 1969.
- , "La revolución legal mundial. Plusvalía política como prima sobre legalidad jurídica y superlegalidad", a *Revista de Estudios Políticos*, 1979.
- , *Hamlet o Hécuba. La irrupción del tiempo en el drama*, Valencia: Pretextos 1993.
- , "La visibilidad de la iglesia. Una reflexión escolástica", a *Δάριμον. Revista de Filosofía*, nº 13, 1996.
- , *Catolicismo y forma política*, Madrid: Tecnos 2001.
- , *Teoría del partisà*, Barcelona: L'esfera dels llibres 2004.
- , *El Leviathan en la teoría del estado de Thomas Hobbes*, Granada: Comares 2004.
- , *Tierra y mar*, Madrid: Trotta 2007.
- , *Ex captivitate salus. Experiencias de la época 1945-1947*, Madrid: Trotta 2010.
- SIEBERS, T.: "Philosophy and Its Other Violence: A Survey of Philosophical Repression from Plato to Girard" [en línia] a *Anthropoetics*, 1, 2 (Dec. 1995) [<http://www.humnet.ucla.edu/humnet/anthropoetics>].
- SIMON, A., "Les masques de la violence" a *Esprit*, nº 429, de novembre de 1973, p. 515-527.
- SPINOZA, B., *Traité théologico-politique*, Paris: Garnier-Flammarion 2012.
- TATARKIEWICZ, W., *Historia de seis ideas. Arte, belleza, forma, creatividad, mimesis, experiencia estética*, Madrid: Tecnos-Alianza ⁶2006.
- TAUBES, J., *La teología política de Pablo*, Madrid: Editorial Trotta 2007.
- TOCQUEVILLE, A. DE, *L'Ancien régime et la révolution*, Edició electrònica a: [<http://classiques.uqac.ca/index.html>], Paris: Gallimard 1992.
- TOCQUEVILLE, A. DE, *La démocratie en Amérique*, Edició electrònica a: [<http://classiques.uqac.ca/index.html>], Paris: Gallimard 1992.
- TODOROV, T., "Introducció" a *Notes d'un souterrain*, Paris: Aubier 1972.

**MIMESI I RECIPROCIAT. RENÉ GIRARD I LA NOSTÀLGIA
COMUNITÀRIA DE TRANSCENDÈNCIA**

SOLOVIOV, V., "Le drame de la vie de Platon" a *Le sens de l'Amour. Essais de philosophie esthétique*, Paris: Oeil 1985, p. 101-170.

ZARKA, CH.-Y., "Para una crítica de toda teología política", a *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política*, nº39, juliol-setembre 2008, p. 27-47.

ZARKA, CH.-Y., *Carl Schmitt ou le mythe du politique*, Paris: Presses Universitaires de France 2009.

ZARKA, CH.-Y., "El retorn contemporani d'allò teològico-polític. Com resistir-hi?" a *Comprendre*, any XII, 2010/1, p. 11-20.

TAULA

1. INTRODUCCIÓ	7
1.1. PRELUDI: UNA HISTÒRIA PERSONAL	7
1.2. PRESENTACIÓ	16
2. RENÉ GIRARD, EL DESIG MIMÈTIC I ALGUNA COSA MÉS	25
<i>Excurs: és René Girard un filòsof?</i>	31
2.1. ALGUNS APUNTS AL VOLTANT DEL PENSAMENT DE RENÉ GIRARD	34
2.1.1. <i>El desig mimètic</i>	37
2.1.2. <i>El boc emissari i la víctima innocent</i>	40
2.1.3. <i>L'esperança apocalíptica</i>	43
3. ONTOLOGIA DEL DESIG	47
3.1. DOBLES I MIRALLS	48
3.1.1. <i>Plató i les imatges</i>	54
3.1.2. <i>Narcís i el fracàs</i>	74
3.1.3. <i>Dostojevskij i el subsòl</i>	79

**MIMESI I RECIPROCIAT. RENÉ GIRARD I LA NOSTÀLGIA
COMUNITÀRIA DE TRANSCENDÈNCIA**

3.1.4. <i>Sartre i l'absència</i>	87
3.2. EL PUNT FIX I LA FRONTERA	89
3.2.1. <i>Kafka i la frontera</i>	90
3.2.2. <i>Pascal i el punt fix</i>	93
3.3. L'Ú I EL MÚLTIPLE, EL TOT I LA PART	97
3.4. DESIG, IMITACIÓ, RECIPROCIAT, HISTÒRIA	104
3.5. REPETIR, IMITAR, INNOVAR	107
4. FORMULACIÓ DE LA TESI	115
5. ELS TRES CERCLES DE LA RECIPROCIAT	123
5.1. L'OBRA DE GIRARD	127
5.1.1. <i>El cercle del desig mimètic</i>	128
5.1.2. <i>El cercle del sacrifici</i>	131
5.1.3. <i>El cercle de la guerra</i>	135
<i>Annex I: Pot Satan expulsar Satan? (Mt 12, 26)</i>	143
<i>Annex II: Satan dupé par la Croix</i>	146
6. EL PRIMER CERCLE: EL DESIG MIMÈTIC	147
6.1. L'ALTRE COM A MITJANCER	148
6.2. LES DUES MEDIACIONS	154

6.2.1. <i>La mediació externa</i>	155
6.2.2. <i>La mediació interna</i>	159
6.2.3. <i>De la mediació externa a la mediació interna: de la caverna al soterrani</i>	166
6.3. LA MEDIACIÓ ÍNTIMA	182
PRIMER INTERLUDI: LA RECIPROCIAT ÉS L'ESTRUCTURA MATEIXA DEL DESIG	187
7. EL SEGON CERCLE: EL SACRIFICI	189
7.1. EL CONCEPTE DE SACRIFICI EN EL MÓN MÍTIC	192
7.1.1. <i>«...le phénomène dit du bouc émissaire.»</i>	192
7.1.2. <i>«Ce sont les rivalités mimétiques qui le suscitent en se polarisant spontanément, à leur paroxysme, contre une victime unique...»</i>	194
7.1.3. <i>«L'exécution et la destruction unanimes d'un pseudo-ennemi réconcilient la communauté, au prix relativement modique d'une seule victime..»</i>	197
7.1.4. <i>«Le phénomène est d'autant plus précieux que les communautés parviennent à le reproduire sur des victimes de rechange: c'est le sacrifice rituel. [...] Le sacrifice est l'institution primordiale de la culture humaine.»</i>	198
7.2. EL SACRIFICI DES DE LA REVELACIÓ JUDEO-CRISTIANA	201

*MIMESI I RECIPROCIAT. RENÉ GIRARD I LA NOSTÀLGIA
COMUNITÀRIA DE TRANSCENDÈNCIA*

7.2.1. <i>L'Antic Testament</i>	201
7.2.2. <i>El Nou Testament</i>	209
SEGON INTERLUDI: ELS CRISTIANISME INAUGURA UNA NOVA FORMA DE RECIPROCIAT	223
8. EL TERCER CERCLE: LA GUERRA	225
8.1. L'ALTRE COM A ENEMIC	229
8.2. SOBRE LA GUERRA (I): EL CONCEPTE POLÍTIC	236
8.3. SOBRE LA GUERRA (II): EL CONCEPTE APOCALÍPTIC	240
8.3.1. <i>Escatologia conjuntural</i>	243
8.3.2. <i>L'apocalipsi girardià</i>	249
TERCER INTERLUDI: AQUESTA NOVA FORMA DE RECIPROCIAT ÉS CONCLUSIVA	259
9. LA FI DE LA RECIPROCIAT: EL RETORN DE LA TRANSCENDÈNCIA	263
9.1. UNA LECTURA REGRESSIVA: DE LA GUERRA AL DESIG	264
9.2. SOBRE EL FINAL DE LA HISTÒRIA	266
10. POSTLUDI: CONCLUSIÓ(NS)	269
11. FONTS DOCUMENTALS	281
11.1. FONTS PRIMÀRIES	281

<i>11.1.1. Textos</i>	281
<i>11.1.2. Recursos audiovisuals</i>	284
11.2. BIBLIOGRAFIA SECUNDÀRIA	285